

La relación ontológica de conocimiento en el proyecto filosófico de Nicolai Hartmann

LUIS FERNANDO MENDOZA MARTÍNEZ

§1. Sobre el carácter de la filosofía como metafísica sistemática

LA PROPUESTA DE NICOLAI HARTMANN se desarrolla desde la convicción de que la filosofía tiene como fin propio una contemplación (θεωρία) sistemática del mundo.¹ Esta forma de contemplación no apunta a una visión del mundo (*Weltanschauung*) acabada o definitiva, ni a un sistema (*System*) desde el cual se interpreta por anticipado al cosmos, pues: «[q]uien quisiera hoy alcanzar el aspecto unitario del «sistema» mediante la suposición de un determinado grupo de categorías, tendría que hacer violencia a los restantes dominios».² Lo sistemático (*systematisch*) del filosofar, antes bien, radica en el modo de investigar, en la manera como se despliega una mirada de conjunto (*Zusammenschau*) hacia la complejidad de la realidad. La mirada de conjunto, a diferencia de la visión del mundo, no capta de manera unilateral a su objeto a partir de una sola categoría, ni desde un grupo señalado de categorías. En su *Autoexposición sistemática*, sostiene el filósofo letón que: «Teoría, en un sentido eminente, es la visión panorámica de lo contemplado en la omnilateral entrega a la multiplicidad del objeto».³ Con esta caracterización del teorizar filosófico, Hartmann pretende alejarse de dos concepciones de metafísica: en primer lugar, la noción de cuño kantiano, en la que se pensó a la metafísica como conocimiento de objetos trascendentes (alma, libertad, Dios); en segundo lugar, la caracterización de herencia diltheyana que concibe a la metafísica como el ámbito de la disputa de los sistemas especulativos e imágenes

¹ Cfr. Nicolai Hartmann, *Autoexposición sistemática*, trad. B. Navarro, (Madrid: Editorial Técnos, 1989), p. 3.

² *Ibid*, p. 4.

³ *Ibid*, p. 17.

del mundo válidos universalmente.⁴ Frente a ambas concepciones, según el pensador báltico–alemán, el talante genuinamente filosófico de la metafísica pervive en el tratamiento de los problemas perennes, en el abordaje de las dificultades residuales a las que se enfrenta una y otra vez el obrar pensante humano a lo largo de la historia, en la diversidad y movilidad de sus dominios. La metafísica existe, pues, como investigación de estos problemas perennes, no como una solución definitiva a ellos. La idea de una nueva metafísica es la de un investigar aporético–sistemático. Por ello, Hartmann sostiene que: «El resultado de esta circunstancia es que el pensamiento sistemático es necesariamente pensamiento metafísico, e investigación sistemático–filosófica es necesariamente investigación metafísica. Son las antiguas, eternas aporías con envoltura irracional, ante las cuales el hombre se ve continuamente puesto».⁵

Con la noción de lo irracional como envoltura de los problemas metafísicos, Hartmann no cree que la filosofía, llegada a un determinado punto, esté en disposición de abandonar su pretensión de teoría, de mirada sistemática de conjunto, por una supuesta falta de conexión en la fábrica del mundo real. La propuesta de una metafísica aporético–sistemática no abandona su anhelo de conocimiento, sino sólo la pretensión de ser un sistema de validez universal definitiva. De esta manera no se renuncia al enigma del mundo, esto es, a la cuestionabilidad acerca de cómo estamos insertos en éste, y lo habitamos; a lo que se renuncia es a la tendencia de captar cabalmente al nexo del mundo. Concebido de este modo, lo irracional no es una propiedad óptica de los acontecimientos de la realidad, sino una condición específica del experimentar y conocer humanos en su situación histórico–mundana. Para el pensador letón, la realidad no oculta su ser, no se retrae ante la aprehensión y comprensión. La fábrica del mundo, su proceso, no es irracional —incognoscible— en sí, sino que lo es *πρὸς ἡμᾶς*, para cada uno nosotros desde nuestra situación respectiva. Por ello, lo que Hartmann llama irracional no es algo captable de manera fija, sino que es siempre sólo señalable desde la situación presente en la que *planteamos* de manera renovada los contenidos problemáticos perennes.⁶ Esta remisión de lo irracional a la situación de un presente se funda en el carácter de ser del espíritu humano, el cual no posee una configuración o estructura

⁴ En su escrito de 1907, *La esencia de la filosofía*, Dilthey expresó que: «La filosofía no es capaz de aprehender al mundo en su esencia a través de un sistema metafísico, ni puede demostrar la validez universal de este conocimiento [...]». Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, (Leipzig–Berlin: Verlag von B. G. Teubner, 1924), Band V, p. 405. [Mi traducción].

⁵ N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 20.

⁶ Cfr., *Ibid*, pp. 76–77

dada; la batería de categorías espirituales de experiencia y conocimiento no son una mera dote natural ni tradicional. En su tratado de 1933, *El problema del ser espiritual*, Hartmann da claves para comprender la condición por la que el espíritu experimenta al mundo como irracional en cada caso:

Nada se le adjudica al hombre sin más; el espíritu, entendido desde el punto de vista del contenido, no se hereda. Sólo la iniciativa, el trabajo lo producen. Todo requiere ser logrado. Hechos y resultados pueden ofrecérsele a uno, pero uno mismo debe ocuparse de la comprensión; la comprensión y el sentido sólo los abre el propio esfuerzo. Esta es la ley interior de toda educación, el límite interior de toda enseñanza. Pero el hombre no termina de aprender mientras vive. Está en una constante lucha consigo mismo, en una constante configuración y realización de sí mismo.⁷

Ahora bien, con lo recién referido no se debe creer que el espíritu humano queda sin asideros para la captación sinóptica de la realidad que habita. No es a lo incomprensible —al residuo metafísico insoluble— a lo que se refiere inmediatamente el espíritu, sino que siempre tiene su punto de apoyo en un lado parcialmente cognoscible y experimentable de la realidad. Los problemas metafísicos perennes le ofrecen al obrar pensante humano un punto de abordaje, el cual radica en el *ser* de lo que hallamos en el mundo: «[...] 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*]». ⁸ La metafísica aporético–sistemática comienza con una renovación de la pregunta por el ser, por sus relaciones y modos. La característica del proyecto metafísico hartmanniano radica en una *ontología crítica* en la que se procuran seguir las distinciones de dichas relaciones y modos. El carácter crítico de esta *philosophia prima* se halla en que no parte de una idea de ser acuñada de manera previa desde la que se deducirían sus derivaciones —como son las ontologías construidas desde la preeminencia de la sustancia—; tampoco se limita a los datos de ser que se encuentran en la esfera de la vida cotidiana, ni a los que se dan tras una *ἐποχή* —como sucede en las ontologías que privilegian la supuesta primordialidad de la vida fáctica, o las que se atienen únicamente a lo que se da tras una puesta en suspenso de la actitud natural—, así como tampoco se limita sólo a lo que las ciencias positivas le ofrecen —como en el caso de las ontologías que pretenden tener su único punto de partida en los métodos experimentales—. La ausencia de crítica en

⁷ Nicolai 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. 164.

⁸ N. Hartmann, *Autoexposición sistemática*, p. 79.

esas ontologías consiste en que se conforman con un sector de lo dado limitado unilateralmente. Con dicha limitación unilateral se hacen a un lado cúmulos de datos que no parecen dignos de consideración desde un punto de vista, y con ello eliminan anticipadamente sectores de residuos metafísicos investigables. Al reducirseles el panorama, crean la ilusión de una supuesta simplificación de los problemas metafísicos, para tornarlos controlables dentro de las demarcaciones de su punto de vista. En cuanto se privilegia el punto de vista, que es la selección arbitraria de datos de ser, los resultados de la investigación ontológica se presentan como pretendidos avances en línea recta, con desvíos premeditados, desde un determinado ángulo que impone su sesgo al ser. Pero, frente a esas unilateralidades y sus consecuencias, la idea hartmanniana de una ontología crítica se mueve bajo el siguiente precepto:

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 a la postura verdaderamente crítica, que se remonta más allá de todos los puntos de vista posibles y aun frente a ellos sigue siendo crítica. La ejecución de este principio sólo es posible a condición de descartar provisionalmente todos los puntos de vista de la selección y de aceptar lo dado sin someterlo a selección.⁹

Con lo dicho hasta aquí, se puede sostener que el proyecto filosófico de Hartmann está caracterizado por una *fundación ontológica de la metafísica*. Esta fundación implica que es la ontología crítica la que ha de abrir los caminos por los que transita el pensamiento aporético–sistemático de la metafísica. Esto no quiere decir que la ontología crítica agote los problemas de la metafísica, sino que funge como sus prolegómenos. Así, por ejemplo, las cuestiones humanas últimas relativas al valor y al sentido han de ser aclaradas a la luz de una omnilateral captación de los datos, relaciones, modos y maneras del ser del mundo que habitamos.¹⁰ Es en esta dirección en la que Hartmann comprende

⁹ Nicolai Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, trad. J. Rovira Armengol, (Buenos Aires: Editorial Losada, 1957), p. 64

¹⁰ Eugene Kelly, sumándose a los esfuerzos actuales por recobrar el vigor y la pertinencia del pensamiento hartmanniano, describe con claridad meridiana lo que el filósofo de Riga entendía como el en-sí del valor y su constitución como una manera de ser a la que cabe denominar como ideal. En su contribución al volumen dedicado a una panorámica general del pensamiento de Hartmann dice lo siguiente: «El fenómeno fundacional por el que está dirigida la consciencia moral no son las normas o las virtudes, sino los *valores en sí*, cuya noticia es necesariamente previa a la cognición de normas o valores [...] Los valores son entidades objetivas y no pueden ser creados o destruidos por la volición humana; son previos a ella y condicionan sus juicios. Hartmann advierte que podemos elegir mentir, pero no

su proyecto como *análisis categorial* de la fábrica del mundo. Este análisis categorial, en tanto busca fundamentos y principios, conserva el carácter tradicional de filosofía primera. Sin embargo, en virtud de la noción de visión crítica de conjunto que trata su asunto a partir del máximo de datos posibles, la ontología no puede más que proceder como *filosofía última*, es decir, como recolección y análisis de los fenómenos de ser, y de su trama categorial, tal como se ponen de manifiesto en la vida cotidiana, en las ciencias naturales y humanas, en la técnica, las artes y cosmovisiones, y a través del diálogo con la historia de los propios esfuerzos de la filosofía.

§2. Ontología y gnoseología

Al afirmar que los datos del ser son el asunto recolectado y analizado —i.e., *aprehendido*— por la ontología, ésta entabla necesariamente una relación de conocimiento con aquellos. Para Hartmann, esta implicación del acto de conocer en el trabajo filosófico es un hecho ineludible; naturalmente, la cuestión que queda abierta es qué se entiende por conocimiento del ser y cómo se relaciona ese conocimiento con el resto de las relaciones de ser en las que se experimenta el mundo. Con todo, en ello revela la ontología que hay una pretensión de saber y comprensión, de exponer racionalmente la conexión de ser del cosmos. Esto aproxima hasta la intimidad a la gnoseología con la ontología. Hartmann intentó dar cuenta de esa cercanía en su primer tratado mayor, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (1^{era} ed. 1921; 2^{da} ed. 1925). La intención y posicionamiento de dicha obra lo expresa Hartmann al decir en el prólogo: «Metafísica del conocimiento —pretende ser una nueva denominación de la gnoseología— mejor que crítica del conocimiento [*Erkenntniskritik*]: no una nueva metafísica cuya base sea el conocimiento, sino pura y simplemente una gnoseología cuya base es metafísica».¹¹ Frente a las tendencias autoproclamadas como ‘críticas’ en su tiempo —Neokantismo y Fenomenología—, el pensador de Riga intentó probar cómo el problema del conocimiento, de manera señalada en lo que respecta al objeto del conocimiento, es intratable sin referirlo al ser.¹² Lo decisivo para Hartmann era

podemos hacer que el mentir sea algo bueno.» (Eugene Kelly, «Hartmann on the Unity of Moral Value» en *The philosophy of Nicolai Hartmann*, eds., R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay, [Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2011], p. 179).

¹¹ *Ibid*, p. 7.

¹² Husserl expresa claramente su abstención de cualquier compromiso metafísico en aclaración de la esencia del conocimiento en su obra temprana *La idea de la fenomenología* (*Vid.* Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, trad. J. Adrián Escudero, [Barcelona: Herder Editorial, 2012], p. 82). La filosofía de Heinrich Rickert también puede considerarse un

mostrar que un análisis abstracto del conocimiento, centrado sólo en la actividad gnoseológica del sujeto o de la conciencia, no estaba en posibilidad de explicar el fenómeno entero. En este sentido, la gnoseología hartmanniana pensada desde una base metafísica parte de la tesis de que: «[...] el conocimiento no es creación [*Erschaffen*], producción [*Erzeugen*] o alumbramiento [*Hervorbringen*] de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una aprehensión [*Erfassen*] de algo que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste».¹³ A la luz de esta indicación, Hartmann fija su postura crítica, no negando a eso que existe antes y con independencia del conocer (ser en sí), sino precisamente tratando de explicar cómo es que el conocer sólo puede ser considerado como tal si en él hay aprehensión de dicho ser en sí (*Ansichsein*): «Podría calificarse de aspecto ontológico del problema del conocimiento, pues su centro de gravedad está en el carácter de ser como tal que corresponde al objeto de conocimiento.»¹⁴ En esta misma línea, explicará Hartmann años más tarde su postura en su conferencia *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*:

No se puede conocer a discreción, a diferencia de como se puede pensar o representar a voluntad. Sólo se puede conocer lo que «es»; esto significa: lo que existe aún con independencia del conocer, es decir, lo que es «en-sí». La relación entera «sujeto–objeto», a diferencia tanto de la relación lógica como de la relación intencional, avanza en una dirección distinta. Es una relación trascendente, a saber, una relación que trasciende la conciencia: una relación en la que la conciencia está vinculada con algo que es independiente de ella. Sólo en esta relación se da para el conocimiento una manera característica del dar o fallar el objeto, lo que llamamos verdad o error.¹⁵

representante de otra forma de evitación con respecto a la cuestión del ser real (*Vid.* Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, [Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1921], p. 205). Acerca de la neutralidad metafísica de Husserl en sus escritos tempranos, véase: Dan Zahavi, «Metaphysical neutrality in *Logical Investigations*» en *100 years of Phenomenology*, eds. D. Zahavi, D. Sterjinfeld, (Dordrecht: Springer Verlag, 2002, pp. 93–108).

¹³ N. Hartmann, *Rasgos fundamentales...*, p. 15. De igual manera, ha de tenerse presente que Hartmann se distancia más tarde, en su primer fundamentación de la ontología, del intento de Hans Pichler de realizar la ontología al modo de una teoría del *objeto*, por hallarse en este concepto una ambigüedad que ha de ser aclarada a la luz del concepto de ser en sí. A este respecto, véase el trabajo de: Giuseppe D'Anna. «Between Ontology and the Theory of Objects. Nicolai Hartmann and Hans Pichler» en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. pp. 253–268.

¹⁴ *Ibid*, p. 32.

¹⁵ Nicolai Hartmann, «Zum Problem der Realitätsgegebenheit» en *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*, eds. G. Hartung, M. Wunsch, (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014), p. 177, (e–book), [Mi traducción].

A la luz de estas ideas, el tratamiento metafísico del problema del conocimiento tiene que proceder exponiendo primero qué elementos constituyen el fenómeno del conocer, para a la postre formular qué problemas se derivan de dichos elementos, y finalmente tiene que ensayar una teoría que resuelva, en la medida de lo posible, al conjunto de los problemas del conocimiento. Fenomenología, aporética y teoría son los momentos metodológicos–sistemáticos de un tratamiento crítico del problema del conocimiento. A la luz de los fenómenos inherentes al conocer —aprehensión del objeto por el sujeto, modos de conocer apriórico y aposteriórico, criterio de verdad, saber del no saber y progreso del conocimiento— se tienen que descubrir sus problemas respectivos, y se ha de intentar acometer su solución parcial. Ahora bien, el filósofo letón reconoce que, de aquellos fenómenos, la aporía fundamental se encuentra en la aclaración del acto de aprehensión, es decir, en la explicación de cómo el sujeto, en un acto trascendente, aprehende algo que existe con independencia del acto de aprehensión. En lo que sigue, se expondrá de manera sucinta en qué consiste dicha aporía fundamental, y el tratamiento que le da Hartmann.

§3. Fenomenología y aporética respecto del concepto conductor del conocimiento: el acto trascendente de aprehensión

En la aprehensión, sostiene Hartmann, hay una relación bilateral y un *enfrentamiento* de sujeto y objeto, lo cual es índice de su separación originaria (*Urgeschiedenheit*). Sin embargo, sujeto y objeto son lo que son sólo al estar enfrentados, razón por la cual están mutuamente condicionados, es decir, aunado al índice de un recíproco estar más allá el uno del otro, hay otro índice de que sujeto y objeto son lo que son en una *correlación*. Con todo, en esa bilateralidad correlativa no es permutable la función del sujeto con la del objeto, y por ello, se advierte que el correlato sujeto–objeto está integrado por dos relaciones cualitativamente diferentes: mientras que el sujeto aprehende al objeto, éste es aprehendido por aquél. Lo llamativo de la relación de aprehensión así interpretada es que en el sujeto hay una suerte de salir de sí (trascender) para alcanzar al ser del objeto —lo cual parece ir contra el *Satz der Bewußtsein*, que afirma que la conciencia no puede referirse más que a sus contenidos—, mientras que el objeto y sus determinaciones permanecen intactas e independientes del acto subjetivo de conocimiento —con lo cual es cuestionable cómo es que pasan las determinaciones del objeto al sujeto—. ¹⁶ A

¹⁶ Otra formulación precisa de la cuestión central de la aprehensión la encontramos en Magnus Schlette, quien dice que: «Su estructura problemática [del conocimiento], según Hartmann,

la luz de esto es cuestionable qué se dice al sostener que el sujeto no produce al objeto de conocimiento, sino que reproduce las determinaciones del objeto en la conciencia, o bien, se hace una imagen de él, se lo representa.¹⁷

Ahora bien, que el sujeto produzca una imagen del objeto de conocimiento no quiere decir que aquél tenga una conciencia directa de dicha imagen, ni de las funciones subjetivas que dan lugar a dicha producción; en todo caso, el sujeto se dirige a objetos, no a las imágenes de estos. A la luz de esta idea, se vuelve cuestionable cómo puede estarse al tanto de la existencia de la imagen de un objeto ‘en’ la conciencia, pues intencionalmente ésta está ya siempre referida a objetualidades (*Gegenständlichkeiten*); en la aproximación correlacional parece no darse ningún salir de la conciencia, ningún trascender. Sin embargo, Hartmann advierte que no se debe caer en el error de poner en suspenso las razones por las que se ha hablado históricamente de la presencia de una imagen en la relación de conocimiento, y esto no sólo en la forma de la referencia intencional denominada como conciencia de imagen. Tal desvío sería, para el pensador letón, una construcción simplificada del acto de conocer al despachar aquello que no se conforma con un determinado punto de vista construido de manera previa.¹⁸ Frente a ese discrimen que privilegia el punto de vista, hay que reconocer que el fenómeno del conocimiento es un proceso en el que ya siempre se reflexiona sobre sí mismo, sin esperar a que se dé una actitud teórica explícita. Esa reflexión viene impulsada por la *experiencia* (*Erfahrung*) al advertir errores y engaños (*Irrtümer und Täuschungen*) en nuestra captación del mundo.¹⁹ Esto quiere decir que en el proceso de conocimiento hay ya una previa interacción con los objetos *a través* de las imágenes o

se basa esencialmente en que el conocimiento, *sub specie* de su ejecución [*Vollzug*], es inmanente en la conciencia, y *sub specie* de su contenido [*Gehalt*], es trascendente a la conciencia. De ahí se produce la pregunta de cómo el sujeto de conocimiento puede lograr contacto con el objeto de conocimiento.» (M. Schlette. «Wahrnehmung» in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischen Realismus» en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, eds., G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube, (Berlin/Boston: De Gruyter & Co. Verlag, 2012. p. 394), [Mi traducción].

¹⁷ N. Hartmann, *Rasgos fundamentales...*, pp. 65–66.

¹⁸ En las «Apostillas críticas» de su *Metafísica del conocimiento*, Hartmann advierte que lo incómodo para las posiciones inmanentistas en el concepto conductor de aprehensión es la carga histórica que hay en la noción de trascendencia. Al respecto dice Hartmann: «[...] pero si fuéramos a sacrificar todo lo “cargado” ¿dónde quedaría la heredada plenitud de problemas? El filósofo no tiene derecho a simplificar las cosas para su mayor comodidad. Precisamente lo pesado de los términos es la forma en que se nos ha legado el gran nudo de problemas.» (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 135).

¹⁹ *Ibid*, p. 134.

representaciones. Así, el acto de conocer se integra en la conexión de la vivencia (*Erlebniszusammenhang*), se vincula a opiniones previas y posiciones de valor desde las cuales nos orientamos en el mundo. La fenomenología hartmanniana se concentra en la experiencia vital de conocimiento. Es a la luz de esta observación que se acredita la aparición del ser de la imagen de conocimiento en tanto que tercer elemento integrante, además del sujeto y objeto, de la relación gnoseológica. Mediante dicha imagen o representación, el objeto de conocimiento aparece: «[...] no como es en sí, sino como es visto, aprehendido, interpretado. Esta diferencia se impone a la conciencia cuando una nueva aprehensión viene a añadirse formando contraste con el contenido de la primera aprehensión.»²⁰ En suma, bien vistas las cosas, la relación gnoseológica entre sujeto y objeto está siempre mediada por la representación de éste; el contenido de la representación del objeto, por sí, no es ya de validez objetiva, sino que pretende serlo. Para reconocer la existencia de la imagen como mediación, la clave se encuentra en no interpretarla como fenómeno psicológico, como algo dentro de la conciencia del sujeto que duplicaría al objeto, sino en reconocerla en sus funciones gnoseológicas, como es la creación de errores o engaños respecto del en sí del objeto.

Visto ahora desde el lado del objeto (*Gegenstand*), el fenómeno del conocimiento muestra que el objeto, en tanto que es lo que busca ser aprehendido, determina al sujeto, o dicho de modo más preciso, a la imagen que el sujeto se hace del objeto. En este sentido, la aprehensión es una determinación que se da mediante una formación gnoseológica subjetiva.²¹ Esta determinación mediada significa que lo que puede tener o no validez objetiva, lo que puede ser verdadero o falso no es el objeto, sino su representación; que el objeto determine a la imagen subjetiva significa que la verdad o falsedad de ésta depende de que se ajuste o no al ser del objeto. Esa cualidad de determinación unilateral del objeto hacia la formación gnoseológica subjetiva es lo que permite que el sujeto tenga conciencia tanto de la independencia gnoseológica del objeto de conocimiento, como de la imagen a través de la cual se representa al objeto. Y aun cuando haya coincidencia entre representación y objeto, esta coincidencia es parcial en tanto el sujeto distingue de hecho todavía al objeto de su representación. Esto sucede de manera señalada cuando el sujeto, en una actitud investigativa, sabe que no lo sabe todo del objeto de conocimiento, o bien, cuando reconoce lo aún por conocer en lo ya conocido. Así, en el sujeto se dan aunados receptividad y espontaneidad en su relación con el objeto de conocimiento: receptividad en tanto que ha de figurar

²⁰ *Ibid*, p. 67

²¹ Cfr., *Ibid*, p. 69.

(*abbilden*) al objeto en la producción de la imagen, espontaneidad respecto de la imagen, ya sea para corregirla en función del objeto, o bien para proyectar a partir de ella lo aún por conocer del objeto.

A la luz de los fenómenos que se muestran desde el concepto conductor de la aprehensión, la aporía fundamental del conocimiento radica en cómo explicitar el significado de la trascendencia gnoseológica. El tratamiento de Hartmann de la aporía del conocimiento recupera, según expusimos, algunos elementos del fenómeno que se suelen pasar por alto de manera acrítica en las perspectivas inmanentistas, las cuales tienden a comprender de manera abstracta la correlación gnoseológica de sujeto–objeto, sin distinguir la cualidad de las relaciones que conforman a aquella, y que con ello terminan por eliminar el peso del en sí del objeto, reduciéndolo a correlato intencional que surge y cae con la actividad del sujeto. Frente a ello, lo distintivo del tratamiento hartmanniano radica en repensar ontológicamente la significación y función gnoseológica de la representación, y en interpretar al proceso de conocimiento como entretelado con la conexión ontológica de la experiencia viva de mundo. Veamos estos puntos.

3.1 El conocimiento arraigado en la conexión de vida

En lo que respecta a la conexión de vida y conocimiento, Hartmann acude a los fundamentos ontológicos que se dan en la relación gnoseológica sujeto–objeto. La dificultad de la explicación de la aprehensión ha pervivido a lo largo de la historia porque se ha tomado por punto de partida al ‘pensar’, y con ello, el punto de vista unilateral del sujeto. Naturalmente, con ello surge reiteradamente la pregunta de cómo el ‘pensar’ alcanza al ser, si ello es posible de modo distinto a la referencia intencional. Frente a ello, el planteamiento de Hartmann parte de comprender al pensar y al conocer como insertos en un plexo de relaciones de ser.²² Desde esa explicitación, se muestra que la trascendencia gnoseológica, por la cual el sujeto aprehende al ser en sí del objeto, no es la forma primaria en la que el humano está en contacto efectivo con lo en sí del mundo. El conocimiento no crea la relación con el campo de los entes. A diferencia de la tradición moderna que pretendió fundar el vínculo del humano con el objeto en la certeza del conocimiento, Hartmann intenta poner a la vista que la trascendencia hacia el en sí de las cosas se establece por otra clase de actos trascendentes que fundan y motivan al conocimiento. Previo al enfrentamiento gnoseológico, se da el enfrentamiento ontológico de la

²² Cfr, *Ibid*, p. 378.

experiencia, el estar enfrentados el ser en sí del sujeto y el ser en sí del objeto en formas distintas a las del conocimiento. Dice Hartmann:

Aun prescindiendo de todo conocimiento, [sujeto y objeto] se hallan en diversas relaciones mediante las cuales están unidos en una relación de ser real, en una [conexión] de existencia y vida, que es más amplia, mayor y más fundamental que la relación de conocimiento y está presupuesta en ésta. El enfrentarse real [*reale Sichgegenüberstehen*] de la conciencia y su objeto es precisamente requisito previo del conocimiento.²³

Este en sí de sujeto y objeto, entendido ontológicamente, no es una separación ni un aislamiento, sino una comunión entre ambos en la que se comparte su autonomía (*Selbstständigkeit*, la cual puede ser traducida de un modo más preciso como *autosistencia*), es decir, una comunión en la que el en sí de sujeto y objeto incluye su mutuo condicionamiento y determinación más allá, o más acá, del conocimiento. El filósofo letón caracteriza ese enfrentamiento ontológico, fundante del enfrentamiento gnoseológico, del siguiente modo:

En virtud de esta su autonomía [*Selbstständigkeit*], sujeto y objeto adquieren un rasgo fundamental común que los une: el ser. Están uno frente a otro como existentes que no se reducen al ser de la relación de conocimiento, sino que tienen sus raíces en otras relaciones de ser [*Seinsrelationen*] que subsisten aun concibiendo pospuesta la relación de conocimiento. Por consiguiente, sujeto y objeto se hallan uno frente a otro como miembros de una sola conexión de ser [*als Glieder eines Seinszusammenhanges*], pertenecen a un solo mundo real, en que todo lo coexistente se halla en diversas relaciones actuales, determinándose y condicionándose recíprocamente de diversos modos.²⁴

Frente a las filosofías de la inmanencia tradicionales, al recuperar la cuestión del conocimiento desde sus bases ontológicas, Hartmann muestra que el principio de la conciencia —por el cual ésta parece estar encerrada en sí misma— no se opone a que aquella esté ya vinculada de otras maneras con lo que la enfrenta. El así llamado, ‘cerco’ de la conciencia, se sobrepone en otras relaciones trascendentes de ser entre lo existente; para Hartmann, no hay por qué asociar inmediatamente al sujeto con una entidad cerrada o aislada. El propio filósofo letón explica su postura sobre este tema años más tarde en los siguientes términos: «El modo popular de representación del sujeto como si primero estuviera atrapado en sí mismo y luego tuviera que liberarse para tomar conciencia de la realidad [...] no es mío. No hay conciencia genuina que

²³ *Ibid*, p. 246.

²⁴ *Ibid*, p. 378.

no esté, desde el principio, abierta [*aufgeschlossen*] en el curso de los acontecimientos reales.»²⁵ A la luz de estas indicaciones, surgen las cuestiones: ¿cuáles son esos actos trascendentes por los que el humano está ya abierto al acontecer real? ¿Cómo se incrusta en ellos el conocimiento?

En los años 30 del siglo pasado, Hartmann se concentró en profundizar algunos aspectos de los actos trascendentes que sólo habían sido bosquejados en su *Metafísica del conocimiento*. Así lo hizo en la conferencia ya referida, de 1931, sobre la donación de la realidad. Siguiendo la vía abierta en su conferencia, para 1935 en *Ontología I. Fundamentos*, hace notar la capacidad y las limitaciones del conocer en lo que respecta a su poder de acceso al en sí de la realidad: «El conocimiento es entre los actos trascendentes el más transparente, más puro, más objetivo. Pero como testigo del ser en sí no es el más fuerte [...] Es un acto que destaca exclusivamente dentro de un entretijamiento de actos de raíces más profundas y que son tan trascendentes como él.»²⁶ Con este enfoque, Hartmann se suma a las posturas de su tiempo que, como críticas al intelectualismo de la modernidad, intentaron recobrar el peso de otras formas de experimentar la realidad. Pero lo distintivo de su propuesta se halla, frente a la pervivencia de la perspectiva kantiana, en que se hace énfasis en la posibilidad de acceso al en sí, y no sólo a los fenómenos. Y es en la donación de lo en sí más allá del conocimiento en donde Hartmann descubre el potencial de otros actos trascendentes del sujeto. A este respecto, en *Zum Problem der Realitätsgegebenheit* formuló ya de manera clara la primordialidad de la donación en sí por medio de lo que denominó actos emocionales trascendentes:

²⁵ N. Hartmann, «Zum Problem der Realitätsgegebenheit» en *Op. Cit.* p. 250, [Mi traducción]. Es importante observar que el término que emplea Hartmann para la apertura de la conciencia subjetiva no alude a una apertura sin más (*Erschlossenheit*), sino que mienta más bien un abrir con una llave (*aufschließen*). Con ello, el filósofo letón anuncia que la apertura hacia el mundo por parte del sujeto —el plexo de sus relaciones de ser con la realidad— se da en función de las llaves ontológicas, o estructuras categoriales, que lleva en sí. Esto no se opone a que el sujeto pueda crearse nuevas llaves de acceso, ni a que ciertas llaves que ofrecían acceso a lo real sigan haciéndolo y del mismo modo. El acontecer histórico efectivo es clara muestra de esto. Así, ni la noción de sujeto ni la noción de mundo, como objeto de conocimiento, tienen en Hartmann una significación sustancial, ni hay inmutabilidad en su ser. La noción de ser que desarrolla el filósofo báltico-alemán no es, como creía erróneamente Heidegger, la de la presencia. De manera señalada, la apertura del sujeto es también condición ontológica para su mutabilidad, para estar en constante tensión, cambio y receptividad en su relación con el acontecer del mundo.

²⁶ Nicolai Hartmann, *Ontología I. Fundamentos*, trad. J. Gaos, (México: FCE, 1965), p. 204.

Toda la relación «sujeto–objeto» [*Subjekt–Objekt*] es ópticamente secundaria. Está ya siempre incrustada en una otra abundancia de relaciones primarias con las obstackias [*Gegenstände*] (con las cosas, personas, acontecimientos, situaciones vitales). Pues justo las obstackias no son en primera línea algo que conozcamos, sino algo que nos «concierna» [*angeht*] prácticamente, con que nos «enfrentamos» en la vida y a lo que debemos «confrontar» [*auseinandersetzen*], algo con lo que debemos «arreglárnoslas» [*fertig werden*], algo de lo que debemos sacar provecho, superar o soportar.²⁷

La donación de lo en–sí en las obstackias ocurre primordialmente en lo que Hartmann denomina actos emocionales trascendentes. El carácter de trascendencia de un acto radica, en general, en estar referido a algo que tiene autosistencia (*Selbstständigkeit*), a algo que existe con independencia de que el sujeto lo conozca, y con independencia de lo que la obstackia exponga. Dice Hartmann: «Los actos trascendentes tienen todos la forma de relaciones entre un sujeto ente [*seiendes Subjekt*] y un objeto ente [*seiendes Gegenstand*]».²⁸ Los actos trascendentes se distinguen de los actos inmanentes porque en éstos el énfasis recae en el papel constituyente del sujeto respecto del contenido objetual; en los trascendentes se busca lo en–sí, lo que existe con independencia de la ejecución de actos subjetivos.²⁹ Además, los llamados actos emocionales trascendentes se distinguen por su estructura del acto trascendente de conocer. En la trama de la experiencia, el sujeto está tomado en prenda por el curso de la resistencia de lo que le hace frente.³⁰ Así, en lo que Hartmann llama actos trascendentes *emocionalmente* receptivos, la estructura del acto está caracterizado por la manera en la que se impone la autosistencia propia de lo que enfrenta. Esta autosistencia se da para el sujeto enfrentándolo como algo que le ocurre (*widerfährt*), como algo que le arremete (*zustößt*) en el

²⁷ N. Hartmann. «Zum Problem der Realitätsgegebenheit» en *Op. Cit.* p. 182. [Mi traducción]. Así como más arriba sugerí la traducción de *Selbstständigkeit* por autosistencia, en tanto estas palabras comparten, por un lado, el significado del prefijo, y por otro, la raíz indogermánica **sta*, me parece que el concepto de *Gegenstand* ha de ser pensado, ontológicamente, no como objeto, sino como *lo obstackio*, pues con ello parece darse una mejor expresión a eso en sí que existe y enfrenta.

²⁸ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 205.

²⁹ Es preciso señalar que con esta idea de trascendencia, no se deja fuera de la investigación gnoseológica a lo intencional, sino que se le expone desde su conexión con el resto de las relaciones de ser, es decir, se busca su en–sí en medio de otras formas de relación. En *Ontología I*, expresa Hartmann: «Ópticamente es en sí todo lo que hay en algún sentido. También lo ente sólo *in mente*. Pues la *mens* misma con sus contenidos es un ente (ente espiritual). No debe limitarse el ser en sí ontológico al haber o faltar determinadas relaciones; tampoco, pues, a la falta de relación al sujeto. Así la dependencia como la independencia son de igual manera entes en sí.» (N. Hartmann, *Ontología I...*, p. 178).

³⁰ Cfr., *Ibid*, p. 210.

experimentar (*Erfahren*); como algo ante lo cual no puede defenderse, ante lo cual es impotente (*ohnmächtig*). En esto radica la dureza de lo real (*Die Härte des Realen*). Lo que así se presenta enfrentando, y que constituye al contenido del experimentar, no es aún objeto de conocimiento (*Objekt*) en estricto sentido, sino la obstancia (*Gegenstand*) con la que uno se las arregla en el ocurrir (*Widerfahrnis*).

En los actos trascendentes emocionales, lo ente en sí (autosistente) que se presenta al experimentar la realidad es lo que ocurre y enfrenta. La formalidad de la actividad trascendente del sujeto afectado por lo real, tal y como le hace frente en su autosistencia, es emocional. Esto es lo que constituye la relación de ser (*Seinsverhältnis*) básica del sujeto con la realidad; estructuralmente, lo primario es la vehemencia emocional ante lo que nos acomete en el mundo. Al respecto de dicha relación de ser dice Hartmann: «Es el estar preso dentro [*Drinstehen*] del ancho curso de las conexiones reales [*Realzusammenhänge*] que el hombre no ha previsto ni creado y cuya repercusión sobre la propia vida no puede contener [...] únicamente en “lo que le pasa a uno” [*Widerfahrnis*] se inserta la actividad.»³¹ Desde el lado del sujeto, la relación de ser en la que se sostiene éste ante lo que le obsta es lo que Hartmann denomina propiamente como estar–concernido (*Betroffensein*), o bien como un estar aprehendido (*Erfasstsein*) por lo que adviene. El concernimiento se despliega en variaciones receptivas —experimentar (*Erfahren*), padecer (*Erleiden*), soportar (*Ertragen*)—, receptivas–prospectivas —como lo es la expectativa—, y prospectivas espontáneas —como la intervención de la acción en el ocurrir del mundo—. La estructura de los actos receptivos–prospectivos es la de un *Vorbetroffensein*, un estar concernido anticipadamente —como sucede en la limitada previsión realista de lo que se espera—, y la de los prospectivos espontáneos como *Rückbetroffensein* —como sucede en los fenómenos de responsabilidad personal en los que se uno se encuentra con las consecuencias de la iniciativa y del interés personal—. ³² Lo ontológicamente relevante en todo este espectro de las

³¹ *Ibid.* p. 208.

³² Cfr. N. Hartmann. «Zur Problem der Realitätsgegebenheit» en *Op. cit.*, pp. 193–200. Esta relación de ser que se da como *Betroffensein*, al ser la más fundamental de toda posible relación de ser, dota al sujeto de su peculiar índole de ser, el ser–persona. En el amplio espectro de experiencia de la realidad, en el que no sólo se existe como un estar concernido —que es la esencia ontológica del sujeto—, también se tiene espontaneidad sobre lo que enfrenta como un ser axiológico [*axiologisches Wesen*], como un ser que sopesa y valora lo que le ocurre. La relación *personal* con el mundo es ciertamente aún más inmediata, y es ella la que está propiamente en juego en la relación caracterizada como estar concernido; sólo se puede valorar en tanto adviene desde su autosistencia. Dice Hartmann en la *Ética*, retomando la postura de Scheler: «La persona no es algo tras o sobre los actos, sino que siempre está ya

relaciones emocionales trascendentes con la realidad es cómo se muestra de diversas maneras, y en qué medida, la autosistencia de lo obstatante, su en-sí. A la luz de este amplio espectro de relaciones emocionales trascendentes, ha de destacarse que para Hartmann el campo de donación de la autosistencia de lo real no se reduce a lo que habitualmente se denomina material o corpóreo, sino que es mucho más extenso. Dice al respecto:

Siempre que en el mundo se trata de la realidad de las cosas materiales, se trata justamente también de la realidad de las humanas relaciones, situaciones, conflictos, destino, incluso de la realidad del curso de la historia. En esto descansa el peso del problema de la realidad: éste afecta siempre a la vez y tan directamente al ser de las cosas y al ser del hombre, al ser del mundo material y al del espiritual; y con inclusión de todo lo que se encuentra entre éste y aquél en el orden gradual.³³

Ahora bien, el conocer se incrusta en todas las vías del estar-concernido por la

contenida en ellos; es su unidad de no ser separable de la esencia de esos actos [...]” Está presupuesta ya en todo acto concreto como ser ejecutante [*vollziehendes Wesen*]. En la unidad del ejecutar están cohesionados los actos esencialmente.» (Nicolai Hartmann, *Ética*, trad. Javier Palacios, [Madrid: Ediciones Encuentro, 2011], p. 265).

³³ N. Hartmann, *Ontología I...*, p. 213. En la doxografía actual, quizás motivada por la aparición de realismos recientes —como bien los llama Keith Peterson—, y en un intento de discusión crítica con ellos y con formas contemporáneas de idealismo, es habitual encontrar la clasificación del pensamiento de Hartmann como un ‘realismo’. Sin embargo, soy de la convicción de que esa clasificación omite su origen gnoseológico, y además pasa por alto las reiteradas reservas que expresó el filósofo letón ante la expresión ‘realismo’ desde una perspectiva ontológica. Así, en páginas previas a la cita consignada, a pesar del uso provisional del término, Hartmann toma distancia de él por el simple hecho de que la ontología no se ocupa sólo del ser real, sino también del ser ideal (Cfr., *Ibid*, p. 176). Que este distanciamiento del título de ‘realismo’ no fue algo momentáneo en su *Denkweg* sino una constante, puede verificarse en el siguiente pasaje de su escrito tardío *El conocimiento a la luz de la ontología*: «Pues en primer lugar, realismo es un concepto demasiado estrecho; asimismo, el concepto ingenuo de realidad está falsamente delimitado, cuando está restringido a cosas [*Dinge*] y al acontecer cósmico, mientras que el mundo anímico y espiritual es igualmente una efectividad real. Pero en segundo lugar, la ontología retoma del realismo natural sólo la tesis de realidad misma, en cambio, de ningún modo la tesis de adecuación. Aquella sólo indica que lo que enfrenta tiene un ser independiente del conocimiento, pero ésta afirma que lo que enfrenta también estaría hecho al modo como lo exhibe el vivir irreflexivo. Que esto último no se deja sostener, lo demuestra ya la más sencilla reflexión y es algo bien conocido desde la época de los sofistas. Así, se debe dejar caer la tesis de adecuación.» (Nicolai Hartmann, «Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie» en *Kleinere Schriften I*, [Berlín: Walter de Gruyter & Co, 1955], p. 137) [Mi traducción]. Para una discusión de la propuesta de Hartmann frente a los realismos recientes, véase: Keith R. Peterson, «Nicolai Hartmann and Recent Realismus» en *Axiomathes*, vol. 27, 2017, pp. 161–174.

dureza de lo real; el conocer aprehende las mismas cosas, objetos y situaciones que se viven cotidianamente. No hay un mundo que afecte y otro conocido, sino que se trata de una y la misma realidad del mundo para el experimentar y el conocer. Por ello dirá Hartmann que: «En la vida, el conocer aparece normalmente sólo como la elevación postrera a la objetividad [*Objektivität*] de lo experimentado y lo vivido —o también como corriente que los acompaña—.»³⁴ El conocimiento es *un tipo* de acto trascendente secundario, que se nutre de los actos trascendentes emocionales; sólo el conocer no es propiamente emocional, no es un verse afectado emocionalmente por lo que enfrenta, ni es un afectar el ser de lo que enfrenta. Esto da lugar a que en el conocimiento ya no esté el sujeto tomado en prenda por lo que obsta, sino que se busca aprehenderlo, representarlo objetivamente. En este sentido dice Hartmann en su *Ontología* que: «El conocimiento del mundo, al par que se emancipa de la estrechez de la experiencia inmediata del mundo y se eleva sobre ella, sigue aferrado a ella en sus raíces. Y sólo así puede estar cierto del mundo.»³⁵

Para el conocer, en la medida en que su trascender no es emocional, lo obstante al sujeto ya no es simplemente esto ahí que ocurre, que me afecta, y con lo que tengo que arreglármelas, sino que es aprehendido a través de un campo fenoménico: es susceptible de ser elevado a objetividad (*Objektivität*). Este poder elevar a objetividad se da porque la emocionalidad de la experiencia está llena no sólo del peso de lo real en sí, sino también de la consideración empírica de este peso en función de lo que interesa a cada sujeto. Lo inmediatamente real obsta, sí, pero para mí, según mis opiniones, motivaciones y fines; el sujeto se ajusta, en efecto, a lo real, pero refiriéndolo a su prospección, a su iniciativa. Anclada a esa consideración vital de lo real —en la que parece desvanecerse la trascendencia de lo emocional por la iniciativa del sujeto—, la objetividad brota como el singular tipo de trascendencia que ejecuta el acto de conocimiento a través de la experiencia de la realidad: es la forma de ir más allá del campo de las opiniones previas, de los errores e ilusiones, que se dan junto con el interés subjetivo, para dirigirse hacia lo que las cosas son. Para la actitud contemplativa (*kontemplative Einstellung*), lo que enfrenta no se agota su existir en lo dado, sino que es umbral para aprehender la conexión óptica en la que se sostiene, y que más allá de toda penetración, permanece algo por aprehender.³⁶ Así como los actos emocionales

³⁴ *Ibid*, p. 202.

³⁵ *Ibid*, p. 259.

³⁶ Hartmann se distancia respecto de la noción de fenómeno elaborada desde la vertiente husserliana, y su explicación intencional-inmanente del acto de conocimiento. El distanciamiento no radica en que Hartmann niegue la posibilidad de una donación inmediata

trascendentes dan testimonio inmediato de estar siempre consignados a algo que existe (*Dasein*), la actividad del conocimiento busca poner a la luz el ser—así (*Sosein*) de lo que existe.³⁷ De ahí que se pueda interpretar al acto de conocer como el empeño racional de hacer manifiesto el ser—así del cosmos. El trascender se da en el acto que busca aprehender lo en—sí de los fenómenos, su estructura de ser, más allá de cómo aparecen para mí. De modo más preciso, el conocer es el proceso de trascender el aparecer —y sus condicionamientos subjetivos—históricos— hacia eso que no es propiamente fenómeno, pero que en él está contenido como autosistente y que, a fuer de tal, constituye el fundamento de la posibilidad de toda variación del aparecer. Esto quiere decir que el acto de conocimiento, entendido en su auténtica raigambre ontológica, no es acto de conciencia dirigido a una objetualidad (*Gegenständlichkeit*) constituida en la inmanencia de la propia actividad subjetiva, sino el proceso de un continuado acto trascendente dirigido a lo obstante que ocurre en la

de lo *a priori*. Tampoco niega el, así llamado, *principio de la conciencia*, el cual sostiene en que todo objeto está siempre dado a la conciencia. De hecho, la aporía del conocimiento se erige a partir de dicho principio, con lo cual el trascender cobra el sentido, como veremos, de ir más allá de la esfera de la representación. Hartmann sostiene que con la explicación del vínculo apriórico—inmanente no se da razón de nuestra relación plena con el mundo, sino sólo de su forma de representación, pues ha quedado en suspenso la exposición de la estructura real—empírica del vínculo del representar con el mundo. Según el filósofo báltico, con la ἐποχή se pierde el *factum* del en—sí del objeto; la objetualidad es explicada como contenido intencional. Hartmann elabora su noción de fenómeno y fenomenología recobrando lo en—sí, lo autosistente. Frente a la noción de fenómeno desde el ángulo de la correlación inmanente —en la que la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) se constituye por la cualidad del acto—, para Hartmann lo que aparece es obstancia, y está constituido por el complejo de conexiones de ser, por el *a priori* de realidad. (Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...*, Tomo I, p. 171). Así, lo que quedaría por elaborar fenomenológicamente es la puesta al descubierto de esa conexión, así como el nexos con las estructuras de experiencia. Pero ello implicaría a la vez la *no puesta en suspenso* de la actitud natural, sino un singular modo de mantenerse en ella y empuñarla. Sobre el distanciamiento de Hartmann ante la noción husserliana de fenómeno, véase la exposición de: Christian Möckel, «Nicolai Hartmann –ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*» en *Von Systemphilosophie...* pp. 117–125.

³⁷ Acerca de esta conexión en el conocimiento del *Dasein* y el *Sosein* real, Magnus Schlette ofrece una observación significativa para comprender el proceso del conocimiento sobre la experiencia emocional de lo real. Al respecto señala Schlette: «[...] la experiencia perceptiva abre un horizonte determinado —en el sentido del ente objetivable— de conocimiento de la efectividad [*Wirklichkeitserkenntnis*]: ahí se instaura el doble sentido de que quien percibe, por un lado, tiene certeza *de que* aprehende un ente en sí, y por otro lado, la incertidumbre de *cómo* es lo aprehendido en sí. En todo caso, un fundamento fenomenológico inmediatamente convincente de ese doble sentido pueden ser el fenómeno del error y el engaño.» (Magnus Schlette, «Wahrnehmung» in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischen Realismus» en *Von Systemphilosophie...*, p. 399), [Mi traducción].

experiencia de la realidad.

3.2 Acerca del ser y la función gnoseológica de la representación. Una discusión con la Fenomenología

La otra clave del tratamiento hartmanniano de la relación gnoseológica de ser se encuentra en la manera como se conciben los conceptos de imagen (*Bild*), representación (*Vorstellung*), reproducción (*Abbildung*) en conexión con el significado del acto trascendente de aprehensión. La carga histórica de estas expresiones remite constantemente tanto a algún tipo de producción de un objeto dentro del sujeto —lo cual sería una concepción psicologista— y a ese objeto se le concibe como una ‘copia’ del objeto real —con lo cual toda representación sería ya de suyo correcta—³⁸. Empero, en vez de deshacerse de estos conceptos y su carga, Hartmann quiere volverlos productivos en su discusión con las posturas filosóficas a las que ya hemos dicho que confronta. En todo caso, piensa el filósofo de Riga, es en la carga histórica donde cabe encontrar la plenitud de los problemas. De manera señalada, desde la perspectiva fenomenológica le fueron dirigidas algunas críticas a su descripción del fenómeno del conocimiento, y a su consecuente aporética, a la luz del concepto conductor de la intencionalidad. Con ésta, como pauta crítica, se creía haber mostrado la inexistencia del principio de la conciencia (teoría del casillero), y el sinsentido que supone hablar de otra cosa más allá, trascendente, de lo que aparece intencionalmente; sólo hay donación de algo en la correlación del acto y el objeto intencional, de la referencia y lo referido en el modo en que es referido. Sin embargo, Hartmann replica sobre la existencia del principio de conciencia, en sus «Apostillas críticas» de 1925 en la *Metafísica del conocimiento*, diciendo: «Mas las cosas no son tan simples que ya con el mero fenómeno de la intencionalidad pueda refutarse este principio. El fenomenólogo que se detiene en la intención, sólo ve la mitad del fenómeno —precisamente la no–metafísica. El peso ontológico del objeto, y por ende también del acto, del único que podemos calificar de “aprehensor”, se le oculta».³⁹

Según el filósofo de Riga, en la comprensión del fenómeno del conocimiento, en lo que respecta al significado de la imagen, no se han de pasar por alto sus aspectos a pesar de su oposición: referencia intencional, principio de conciencia y trascendencia. Pues: «Hay rasgos esenciales que se hallan en las vinculaciones (aun en las vinculaciones de opuestos) y sólo

³⁸ Cfr. N. Hartmann, *Rasgos fundamentales...*, p. 102.

³⁹ N. Hartmann, *Rasgos fundamentales...*, p. 133.

conspectivamente pueden contemplarse.»⁴⁰ El camino para mirar en conjunto al fenómeno, lo mencionamos antes, está en comprender al conocimiento anclado en la trama de la experiencia, no de un modo abstracto. Según este enfoque, en el error y en la ilusión encontramos testimonios de la presencia de una imagen:

En la misma conciencia del conocimiento hay, además de la conciencia del objeto, una conciencia también de la representación. La incluye ya todo fenómeno de ilusión o error que se descubra. Desde luego no es ya conciencia inmediata como la conciencia del objeto —pues el conocimiento como tal nunca está orientado más que al objeto—, pero cabe perfectamente que en todo acto de conocimiento se lleve luego a la conciencia. Basta para eso considerar la posibilidad de que en verdad acaso el objeto sea de otro modo.⁴¹

Con el señalamiento de la existencia intermedia de la representación entre sujeto y objeto, el acto de aprehensión es concebido de manera más precisa como determinación de la imagen del objeto por lo obstatante. Gnoseológicamente no es el sujeto quien es afectado de manera directa por lo obstatante —como sí sucede en los distintos estratos de la actividad trascendente emocional—, sino la estructura gnoseológica representacional que tiene su origen y soporte en la actividad del sujeto, y cuya estructura es enteramente intencional. Esto quiere decir que la estructura intencional de la representación, la correlación, se sobrepone o se incrusta en otras relaciones de ser en las que está dado lo obstatante. En la medida en que esto es así, la forma objetual (*gegenständlich*) contenida en la representación pende de las condiciones subjetivas de ejecución. La existencia de dicho contenido es intencional, correlativa, o dependiente del sujeto porque lo en sí, como vimos, es captado regularmente en la experiencia desde las preconcepciones del sujeto, las cuales no sólo ayudan a una mejor captación, sino que también dan lugar a desfiguraciones. En todo caso, dice Hartmann: «Nuestra conciencia del objeto es una conciencia de contenido complejo, retrotraída siempre a multitud de experiencias hechas, atravesada por conjeturas; es más aún: basada al propio tiempo en ideas generales (y en gran escala científicas).»⁴² Por la experiencia de la ilusión y del error, por el contraste constante de las preconcepciones con lo que de hecho obsta, se muestra en el proceso de conocimiento la diferencia ente lo objetual–intencional y lo obstatante. Es en este

⁴⁰ *Ibid*, pp. 134–135.

⁴¹ *Ibid*, p. 134.

⁴² *Ibid*, p. 140.

marco fenoménico en el que cabe decir que lo obstante y su representación intencional (de génesis subjetiva) están separados, o bien son heterogéneos —a diferencia de como son homogéneos el sujeto empírico y lo obstante—. Esta heterogeneidad de lo obstante (en-sí) y el objeto intencional (subjetivo-dependiente) es para Hartmann una evidencia no susceptible de simplificarse mediante un punto de vista en aras de una unidad presupuesta. La explicación del conocimiento tiene, por tanto, que mostrar aún más detalladamente cómo es el rendimiento de la estructura de la intencionalidad en la estructuración del conocimiento.

A mayor abundamiento, Hartmann sostiene que el objeto intencional al que se refiere el acto de representación no está más allá del espectro representacional del sujeto. Permanece, pues, dentro de la amplitud y límites señalados por el principio de conciencia, según el cual lo objetual está dado por gracia de la actividad subjetiva. El propio filósofo letón advierte qué quiere decir con esto: «[...] la tesis no expresa ninguna clase de inmanencia psicológica, sino simplemente el hecho de que el objeto es una estructura apoyada en el acto y no existente en sí. Por el contrario, quien discuta esta inmanencia gnoseológica, niega la amplitud del cerco y es injusto con el principio de conciencia.»⁴³ En su respuesta a las críticas fenomenológicas, Hartmann deja ver que su concepción de la representación no sitúa a ésta como algo que sucede *en* la conciencia como un estado fisiológico, o como estado de un yo, al que luego hay que tenderle puentes para enlazarlo con su objeto. Más bien, lo que se afirma es que la estructura intencional de la representación es un figuración cuyo polo objetual ciertamente se apoya en las condiciones subjetivas, pero no está dentro de esa subjetividad, sino que está referida a lo obstante. Vista de este modo, en la intencionalidad interpretada metafísicamente, hay indicios para la distinción entre lo objetual y lo obstante. El pensador báltico-alemán reivindica el papel de la estructura intencional en la experiencia vital de conocimiento, interpretándola como componente de la representación y con una forma de ser híbrida: irreal por cuanto su existencia sólo se da por gracia del acto de mención —y en correspondencia, su objetualidad es heterogénea respecto de lo obstante real—, pero con referencia a lo real, por cuanto lo mentado como contenido objetual pretende ser la efectiva captación de lo obstante. En consonancia, existiendo por gracia del acto subjetivo, el polo objetual intencional es concebido como un sobreponerse irreal de un imagen consecutiva (*Nachbild*) a lo real obstante, en la que lo dado en la experiencia real presente es captado y ponderado a través de lo ya sentido,

⁴³ *Ibid*, p. 136.

experimentado y opinado. Así, por la trama compleja de la experiencia, lo obstante es captado, correcta o desfiguradamente, *a través* de lo objetual mentado. Hartmann ofrece un ejemplo de este sobreponerse la imagen consecutiva intencional en la percepción: «Una imagen consecutiva aparece como mancha en la pared. Sabemos que es irreal, pero ese saber no logra alejarla de la pared. En consecuencia, está totalmente «en el mundo exterior» y no «en mí», con todas sus notas descriptivas. Lo único que no hay es que no está en el mundo exterior real, puesto que sabemos que es irreal.»⁴⁴ Otro ejemplo en el que se puede testificar la diferencia clara entre la objetualidad intencional y lo obstante, es en la experiencia emocional de la expectativa frustrada, en la que lo que ocurre, llegado su momento, no se da como uno se lo había mentado por anticipado. Es habitual que en esta experiencia, si lo esperado era considerado como altamente probable, pase aún algún tiempo para que el sujeto se ajuste y capte lo ocurrido según su propio curso, en vez de obstinarse en ponderarlo en función de la proyección de su interés.

Hartmann continua su explicación del nexo de la estructura intencional de la imagen con la experiencia y el conocimiento, destacando que sólo de manera muy vaga puede decirse que la imagen consecutiva ‘está en’ el mundo exterior. Pues dicha imagen es irreal, heterogénea respecto de lo real obstante; por su modo de ser heterogéneo, se reafirma aquella tesis de que el conocimiento, la formación gnoseológica, no afecta ontológicamente a lo real obstante. Así, el filósofo letón sostiene que es más preciso decir que la estructura intencional de la imagen *aparece* (*erscheint*) en el mundo, sin ser parte propiamente de su ocurrir. En esta dirección, la concepción hartmanniana de la formación gnoseológica de la representación, a la luz de las objeciones desde la Fenomenología, arriesga a proponer una metáfora para hablar sobre la constitución de la imagen intencional y su aparecer en el mundo. Dice Hartmann:

La imagen acertada (metáfora) para el modo de ser de una estructura que sólo exista a base del acto [...] y que, no obstante, «aparece» en el mundo de lo existente en sí, es la proyección [*Projektion*] [...] Lo que importa es que la imagen consecutiva «está», no en el mundo exterior mismo, sino en un mundo de la representación proyectado al mundo exterior, en una esfera de estructuras proyectivas cuyo plano de proyección es el mundo existente en sí.⁴⁵

El singular aporte de la gnoseología de Hartmann, a partir de su discusión con

⁴⁴ *Ibid*, p. 149.

⁴⁵ *Ibid*, p. 150.

la Fenomenología, es haber dado con una concepción de la imagen o representación que no despacha la existencia del cerco de la conciencia, ni tampoco implica una desconexión ontológica del sujeto con el mundo. En todo caso, en la estructura gnoseológica, la representación va aunada a todo intento de aprehensión de lo obstante, se sobrepone con su naturaleza irreal a cierto sector de relaciones de ser en las que el sujeto interactúa con el mundo. El rango de alcance de la proyección gnoseológica hacia el mundo, con la carga de sus opiniones previas (verdaderas o erróneas), es el rango del cerco de la conciencia, que por ser proyección irreal, no modifica la estructuración categorial del mundo, ni la estructura de las relaciones de ser de sujeto y mundo distintas a las del conocimiento. A través de la noción metafórica propuesta, el filósofo letón muestra que la experiencia de mundo está mediada por representaciones, de constitución ontológica intencional, que son vividas como proyecciones de formas objetuales en el cosmos, no como estados mentales. Sin embargo, no debe perderse de vista la diferencia ontológica que hay entre la irrealidad de la objetualidad constituida intencionalmente y la realidad de lo obstante, que es propiamente el objeto de conocimiento. La proyección objetual no es aún conocimiento, aunque el acto de conocimiento no pueda darse sino con el concurso y a través de la proyección. Por la constitución y función de la proyección en la experiencia de conocimiento hay lo objetual proyectado y un posible captar a través de ello lo real obstante. En efecto, la formación gnoseológica no «está enfrente», sino que su consistencia es proyectiva. Años más tarde destaca Hartmann por qué la formación gnoseológica, la imagen o representación de lo obstante, no puede estar dada inmediatamente como obstancia. En *Ontología I*, apunta: «La imagen, la representación, el pensamiento son transparentes [*durchsichtig*], “no están enfrente”; únicamente la reflexión gnoseológica los descubre».⁴⁶

Con base en lo expuesto hasta aquí, podemos tener una mejor idea de lo que Hartmann entiende como el momento trascendente de la aprehensión a través de la noción proyección gnoseológica representacional. Como se dijo más arriba, lo que puede ser trascendente o no es el acto de aprehensión, que interactúa con lo obstante a partir de los elementos de la imagen consecutiva empírica obtenidos en la experiencia emocional trascendente. Puesto que en la imagen consecutiva la objetualidad mentada y proyectada se halla ligada con el interés subjetivo, la obstancia que pretende ser captada por el acto de conocimiento es transparentada bajo esa coordenada de interés. Lo visto es considerado no en sí, sino para mí. Frente a la idea de que el objeto de

⁴⁶ N. Hartmann, *Ontología I...* p. 179.

conocimiento es construido por las condiciones subjetivas, sostiene Hartman que: «Pero “construido” [*gebildet*] no es lo obstatante, ni tampoco se le reconstruye, sino únicamente la representación de lo obstatante, y con ello a la postre todo aquello que a partir de ella se desarrolla, el juicio sintético [*Urteil*], el concepto [*Begriff*], la imagen del mundo [*Weltbild*], en breve, todo lo que se encuentra en el nivel de la imagen del conocimiento [*Erkenntnisgebilde*] y a ella pertenece.»⁴⁷ Es a través del interés en la representación empírica, cuya génesis y pervivencia es subjetiva, como son captados efectivamente, o desfigurados, rasgos de las relaciones ontológicas entre sujeto y objeto. La captación del objeto, insistimos, nunca es abstracta o pura, sino que carga con todo el peso de la experiencia en la que el sujeto se ha dirigido ya a lo que le ocurre; con ello, lo que obsta es transparentado a través de lo proyectado desde la matriz empírica del sujeto. Así, el círculo de la inmanencia, el cerco representacional que el sujeto proyecta en torno a sí tanto a partir de intelecciones verdaderas como falsas, no es impenetrable, sino que su constitución irreal permite ver a través de él. En este estado de cosas, cuando el sujeto no capta al objeto verdaderamente, sino que sólo lo mienta de manera desfigurada, el sujeto permanece enclaustrado en su manera de ver las cosas, o bien antepone su visión a lo existente. Pero cuando el sujeto aprehende de hecho lo que le ocurre a través de su proyección, entonces se ha enriquecido el contenido ontológico de su proyección representacional, o bien, se ha vuelto más penetrante su mirada *por la incorporación de nuevos rasgos de lo obstatante a través de la representación*. Entonces, en esa forma de trascender, se puede decir con legitimidad que el sujeto ha tenido ex-periencia cognoscitiva del objeto, o bien, que el sujeto ha aprehendido nuevos rasgos del objeto que conminan a reconfigurar su representación de la realidad.

§4. Una nueva concepción de la relación sujeto–objeto

En el capítulo XVII de su *Metafísica del conocimiento*, tras discutir con diversas teorías y extraer de ellas lo positivo, Hartmann presenta el fondo ontológico sobre el que se asienta la relación sujeto–objeto. No sólo porque pretendía distanciarse del Neokantismo y de la Fenomenología, sino porque el asunto mismo lo exige, el filósofo letón comenzó su pensamiento ontológico–sistemático a partir de una consideración metafísica de la relación de conocimiento. Pues en la ontología, si lo que se busca es conocer al ser, el asunto en cuestión es en qué consiste, y hasta qué punto es posible, poner el

⁴⁷ Nicolai Hartmann, «Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie» en *Kleinere Schriften I*, p. 132, [Mi traducción].

λόγος al ὄν, o bien el aprehender en el λόγος al ὄν. A este respecto, Hartmann no dudó en sostener que el conocimiento es limitado frente al ser, es decir, al conocimiento le es propio un límite de la cognoscibilidad ante lo que le obsta.⁴⁸ O dicho desde el lado del objeto: respecto del conocimiento, no en sí mismo, lo ente es parcialmente irracional (incognoscible). Esta es la irrecusable significación de lo metafísico en el conocimiento. Ahora bien, como se desprende de lo expuesto de las secciones anteriores, el conocer y su estructura se incrustan en las relaciones de ser elementales entre el sujeto y lo obstatante. El sujeto proyecta y capta en torno a sí una esfera de representación hacia el mundo de lo que le ocurre. Constituye así su patio de objetos (*Hof der Objekte*). A través de esa consistencia ontológica intencional de la imagen —i.e., a través de la irrealidad del patio de objetos—, es que el sujeto acomete su aprehensión trascendente de las relaciones de ser con lo obstatante. El trascender gnoseológico es un correr el límite del patio de objetos en la infinitud de conexiones de la esfera del ser; respecto del conocer, el campo hacia el que se corre el límite del patio de objetos es lo transobjetivo. En el enlace y juego de la actividad aprehensora con la proyección de la esfera de representación, lo obstatante no es convertido ontológicamente en objeto —pues el conocer deja intacto al objeto de conocimiento—, sino que su rasgos y conexiones de ser pueden ser gnoseológicamente objetivados (*objiziert*). Hartmann describe esta estratificación de capas gnoseológicas en la esfera del ser del siguiente modo:

[...] el alcance de la relación de conocimiento de un sujeto puede calificarse de «patio de objetos» de éste [...] Este patio, en calidad de zona finita de lo existente [objetivado] para el sujeto, rodea al sujeto igualmente existente, y junto con éste está encerrado en la *esfera del ser* infinita en todas direcciones. Todo cuanto está más allá de ese patio, es transobjetivo [*transobjektiv*], pero no todo lo *transobjetivo* es incognoscible. Por consiguiente, el límite de la cognoscibilidad dibuja en la esfera del ser una zona más amplia de lo *existente* [*objektivable*] o cognoscible, que rodea al sujeto y su patio de objetos y dentro de la cual los límites de la objetivación pueden correrse siguiendo el progreso del conocimiento. Tampoco ese segundo límite existe en sí mismo, sino solamente para el sujeto: no tiene otro sentido que de límite de su capacidad para correr la esfera de [objetivación].⁴⁹

No hay lugar a equívoco de que los límites de las esferas gnoseológicas sólo existen por gracia del sujeto. Tienen, por tanto, la estructura ontológica irreal de la proyección intencional. Así, la idea del mundo, no el mundo, sólo existe

⁴⁸ Cfr., N. Hartmann, *Rasgos fundamentales...*, p. 244.

⁴⁹ *Ibid*, p. 245.

por gracia de su ideación. Aquellos límites, piensa Hartmann, no existen en sí *realmente* en la conexión total del cosmos, pero tampoco son una nada. En cierto sentido, en una actitud refleja o *intentio obliqua*, son parcialmente cognoscibles esas formas de ser irreales que existen por gracia del sujeto. Y si son parcialmente cognoscibles, lo transobjetivo no sólo se extiende hacia lo que obsta al sujeto, sino que también lo lleva éste en sí mismo. Por ello, advierte el filósofo letón que: «El sujeto, junto con las estructuras de conocimiento que en él aparecen, tiene un ser, y sus representaciones “son” en él como un existente. Pero este ser del sujeto es tan independiente de su cognoscibilidad como lo es el ser de los objetos y lo transobjetivo».⁵⁰

Hasta este punto, la reinterpretación hartmanniana de la relación sujeto–objeto pareciera recaer, a pesar de sus precisas y constatables distinciones, en una concepción de ‘sujeto’ en general o trascendental, como era usual en su tiempo. Sin embargo, el pensador de Riga se hallaba muy lejos de asumir dicha hipótesis. Sólo es de interés ontológico, a su parecer, el sujeto empírico. Que Hartmann haga énfasis en esto le sirve para mostrar que al sujeto no sólo le obsta lo cósmico, sino también otros sujetos y todo el ser que ellos cargan en su conexión de vida dentro del mundo. El patio de objetos de un sujeto es también un patio de sujetos, y de todo lo que estos ponen real y proyectivamente en el mundo. Y en tanto hay inclusión de otros sujetos en el patio de objetos, los otros sujetos son experimentados y conocidos. La constitución del patio de objetos de cada sujeto no se da sino con la interacción de otros sujetos. Esto no excluye la posibilidad concreta de una transobjetividad, de un estar fuera de un sujeto respecto de un patio de objetos de otro sujeto. Pero esa transobjetividad es sólo gnoseológica, no es un ontológico estar más allá un sujeto de otro en la esfera del ser. Así, si bien es posible que el alcance de patios de objetos sea distinto para dos sujetos, en el fondo hay, para dichos sujetos y sus patios, un mundo de obstackias común a todo sujeto. La coincidencia parcial de los patios de objetos proyectados respecto de la esfera común de ser la llama Hartmann posición excéntrica (*exzentrische Stellung*).⁵¹ Con esta noción, se hace manifiesta la imagen entera de la situación de la relación gnoseológica en el mundo. No hay representación del mundo que, ontológicamente, pueda reclamar con legitimidad ver todo en torno a sí. Todo captar, si experimenta el peso de lo dado en su patio de objetos, y de manera señalada a los otros sujetos, no puede más que reconocer que mira hacia el mundo, no como desde una atalaya, sino desde un rincón del cosmos. Es desde esa situación excéntrica de los sujetos que la objetivación del

⁵⁰ *Ibid*, p. 247.

⁵¹ *Ibidem*.

mundo —el intento de lograr una imagen objetiva del mundo— no puede ser ejecutado a partir de intelecciones de personas eruditas aisladas. La teoría en sentido estricto se da como un proceso intersubjetivo en el que, a mayor proximidad entre los sujetos y sus patios, se revela la inagotable trama de relaciones de ser que los soportan y vinculan. Esta imagen entera de la relación gnoseológica, siguiendo las pautas del propio Hartmann, puede ilustrarse así:

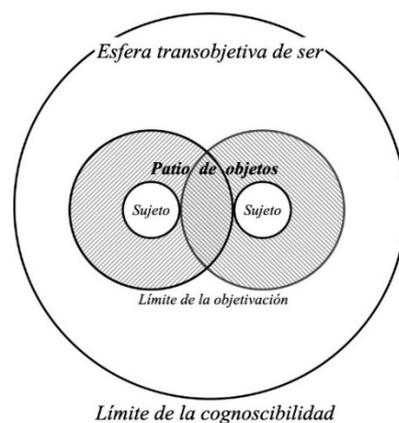


Fig. 1: Situación de la relación gnoseológica en la esfera de ser

§5. Conclusiones

No puede negarse que es un motivo de un saludo entusiasta el interés que comienza a despertar a nivel internacional el redescubrimiento de Nicolai Hartmann. De manera sorprendente, después de su fallecimiento en 1950, y a pesar de su buena reputación filosófica en vida, sólo desde 2009 con la creación de su sociedad (la *Nicolai Hartmann Society*), con la publicación continuada de textos sueltos en revistas especializadas, y con la publicación de volúmenes que recolectan exclusivamente trabajos de exegesis y de crítica de su pensamiento, ha sido posible una confrontación seria con su proyecto y con el horizonte intelectual en el que se gestó. Este trabajo de recuperación no se presenta como una tarea sencilla, pues a diferencia de un diálogo continuado con nuestros predecesores —diálogo en el que los conceptos y problemas se mantienen vivos, no anquilosados—, nuestra confrontación con figuras olvidadas como la de Hartmann tiene que hallar las maneras de agitar las ideas asentadas y posicionar sus intelecciones en los problemas de nuestro tiempo. Además, se nos presenta la tarea de un rastreo del impacto de sus ideas, no sólo en el texto de su lengua, sino también de cómo influyeron en el desarrollo de la filosofía hispanoamericana. Que desde los años 70 del siglo pasado hayamos tenido acceso a algunas de sus obras capitales —de gnoseología, ontología y estética—,

permitió que se entablara una discusión importante de sus ideas en nuestra lengua, como puede verse en la filosofía del derecho de Eduardo García Maynez, y en las discusiones en torno a la filosofía del valor características del pensamiento latinoamericano.⁵² Además, las traducciones en este siglo de otros de sus tratados mayores como *El problema del ser espiritual y Ética*, permiten entrever que en la comunidad intelectual de nuestra lengua sigue habiendo un interés que precisa de interlocutores.⁵³ En todo caso, como es comprensible de suyo, no se trata de tener por verdaderos los planteamientos de Hartmann, sino de exponerlos como vías por las cuales podemos transitar nuevos caminos de la ontología, tal y como fue el propósito del propio pensador de Riga. En este sentido, lo presentado expositivamente en este trabajo, los planteamientos críticos elaborados, los desarrollos interpretativos propios, están propuestos como invitación a pensar con y contra Hartmann, pero no sin él.

⁵² Cfr., José Ramón Fabelo Corzo, «Los valores en la filosofía latinoamericana del s. XX» en *Filosofía desde América: Temas, Balances y Perspectivas: (Simposio Del Ica 53)*, ed., Ana Cristina Ramírez, (Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana, 2011), pp. 45–83

⁵³ Además de las obras traducidas, tenemos un perfil biográfico–intelectual actualizado de Nicolai Hartmann, elaborado por Paulo Vélez León, el cual nos presenta una fina visión del sendero recorrido por el pensador báltico–alemán. Al respecto, véase: Paulo Vélez León, «Un perfil intelectual de Nicolai Hartmann (1882–1950). Parte I», *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 5:6 (2016), pp. 457–538.

REFERENCIAS

- D'ANNA, Giuseppe (2011). «Between Ontology and the Theory of Objects. Nicolai Hartmann and Hans Pichler». En *The philosophy of Nicolai Hartmann*. Eds., R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, pp. 253–268.
- DILTHEY, Wilhelm (1924). *Gesammelte Schriften*, Leipzig–Berlin: Verlag von B. G. Teubner, Band V.
- FABELO CORZO, José Ramón (2011). «Los valores en la filosofía latinoamericana del s. XX». En *Filosofía desde América: Temas, Balances y Perspectivas: (Simposio Del Ica 53)*, ed., Ana Cristina Ramírez, Quito: Abya Yala, Universidad Politécnica Salesiana, pp. 45–83.
- HARTMANN, Nicolai (1925) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter. [Trad. cast.: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. 2 vols. Trad. José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1957].
- HARTMANN, Nicolai (1933). *Das Problem des geistigen Seins*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter. [Trad. Cast.: *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*. Trads. M. Dalmasso y M. A. Mailluquet. Buenos Aires: Editorial Leviatán, 2007].
- HARTMANN, Nicolai (1935). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter. [Trad. cast.: *Ontología I. Fundamentos*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, 2.^a ed. 1965].
- HARTMANN, Nicolai (1953). «Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie». En *Kleinere Schriften I*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, pp. 122–180.
- HARTMANN, Nicolai (1953). «Systematische Selbstdarstellung». En *Kleinere Schriften I*, Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, pp. 1–51. [Trad. Cast.: *Autoexposición sistemática*, trad. B. Navarro, Madrid: Editorial Técno, 1989].
- HARTMANN, Nicolai (1962). *Ethik*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter. [Trad. Cast.: *Ética*, trad. Javier Palacios, Madrid: Ediciones Encuentro, 2011].
- HARTMANN, Nicolai (2014) «Zum Problem der Realitätsgegebenheit». En *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. Eds. G. Hartung, M. Wunsch. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.

- HUSSERL, Edmund (1973). *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Den Haag: Martinus Nijhoff. [Trad. Cast.: *La idea de la fenomenología*. Trad. J. Adrián Escudero. Barcelona: Herder Editorial, 2012].
- KELLY, Eugene (2011). «Hartmann on the Unity of Moral Value». En *The philosophy of Nicolai Hartmann*. Eds., R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, pp. 177–194.
- MÖCKEL, Christian (2012). «Nicolai Hartmann –ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*». En *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Eds., G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, pp. 105–128.
- PETERSON, Keith R. (2017). «Nicolai Hartmann and Recent Realismus». *Axiomathes* 27: pp. 161–174.
- RICKERT, Heinrich (1921). *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- SCHLETTE, Magnus (2012). «“Wahrnehmung” in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischen Realismus». En *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, eds., G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube. Berlin–Boston: Walter de Gruyter, pp. 393–414.
- VÉLEZ LEÓN, Paulo (2016). «Un perfil intelectual de Nicolai Hartmann (1882–1950). Parte I». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5, no. 6: pp. 457–538.
- ZAHAVI, Dan (2002) «Metaphysical neutrality in *Logical Investigations*». En: *100 years of Phenomenology*. eds. D. Zahavi, D. Sternfeld. Dordrecht: Springer Verlag, pp. 93–108.



The Ontological Relation of Knowledge in Nicolai Hartmann's Philosophical Project

The present study aims to show, in Nicolai Hartmann's (Riga 1882 – Göttingen 1950) philosophical project, the implications of considering the gnoseological relation of being as a key for an ontologically grounded Metaphysics. In his consideration, the Latvian Philosopher does not get rid of the subject–object relation; on the contrary, his approach offers good reasons to consider such relation as a genuine character of human's being. His approach will be exposed from an explanation of his idea of Metaphysics, and its bond with the question on entity's being. Afterwards, it will be clarified the intimate relation of Ontology and Gnoseology, to exhibit the context in which the fundamental aporia of apprehension is formulated. It will be pointed out the keys of Hartmann's treatment of the aporia of apprehension: the connection of living and knowing, and his interpretation of the gnoseological function of representation. Thus, it will be

presented a comprehensive vision of Hartmann's conception of the embedding of the gnoseological relation in the sphere of being.

Keywords: Subject–Object · Critical Ontology · Apprehension · Representation · Projection · Transcendence.

La relación ontológica de conocimiento en el proyecto filosófico de Nicolai Hartmann

El presente estudio pretende poner a la vista las implicaciones que tiene, en el proyecto filosófico de Nicolai Hartman (Riga 1882 – Gotinga 1950), la consideración de la relación gnoseológica de ser como clave para una metafísica ontológicamente fundada. En su consideración, el filósofo letón no se deshace de la noción de sujeto–objeto; antes bien, su propuesta ofrece buenas razones para ponderar dicha relación como un carácter propio del ser del humano. Su postura se expondrá desde su explicación del significado de la metafísica, y cómo se vincula ésta con la pregunta por el ser del ente. Después, se aclarará la relación íntima de la ontología y la gnoseología, para exhibir el contexto en el que se formula la aporía fundamental del conocimiento en torno a la aprehensión. Se expondrán las claves con las que Hartmann trata la aporía de la aprehensión: la conexión de conocimiento y vida, y su interpretación de la función gnoseológica de la representación. Así, se presentará finalmente una visión panorámica de cómo es que Hartmann concibe la incrustación de la relación de conocimiento en la esfera del ser.

Palabras Clave: Sujeto–Objeto · Ontología Crítica · Aprehensión · Representación · Proyección · Trascendencia.

LUIS FERNANDO MENDOZA MARTÍNEZ es Profesor en el Departamento de Reflexión Interdisciplinaria de la Universidad Iberoamericana, México. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, México. Sus intereses de investigación se centran en la metafísica y ontología, gnoseología, filosofía de la historia, antropología filosófica y ética, 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 autor de *Nicolai Hartmann: Ontología Crítica y su posibilidad como pensamiento sistemático* (Seminario de Metafísica UNAM: México, 2020).

INFORMACIÓN DE CONTACTO | CONTACT INFORMATION: Departamento de Reflexión Interdisciplinaria, Universidad Iberoamericana. Prolongación Paseo de Reforma 880, Lomas de Santa Fe, Ciudad de México, C.P. 01219, México. e–mail (✉): merkhaba@hotmail.com · **iD:** <http://orcid.org/0000-0002-1065-9621>.

HISTORIA DEL ARTÍCULO | ARTICLE HISTORY

Received: 24–July–2020; Accepted: 11–September–2020; Published Online: 17–September–2020

COMO CITAR ESTE ARTÍCULO | HOW TO CITE THIS ARTICLE

Mendoza Martínez, Luis Fernando (2020). «La relación ontológica de conocimiento en el proyecto filosófico de Nicolai Hartmann». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 14: pp. 173–202.

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020