



Universidad de Sevilla

Facultad de filosofía

Grado en filosofía

**La teoría de la libertad de Hartmann
en el contexto de su filosofía
y en relación con la kantiana**

Trabajo de fin de grado

Tutor:

Prof. Dr. D. Jesús Fco. de Garay Suárez-
Llanos

Alumno:

Andrés Alcázar Ledesma

Dpto.: Filosofía y lógica y filosofía de la ciencia

A Rocío García, que ha sido la mejor compañera en todas las formas en que la vida nos ha deparado serlo, admiración y gratitud eternas.

Índice

Resumen (4)

Introducción (5)

Breve reseña biográfica (5)

Primera parte: Notas esquemáticas sobre el sistema filosófico de Hartmann [§1] (9)

1. Las fuentes y la *philosophia perennis* [§2] (10)

[§3] a) La escuela neokantiana de Marburgo (10)

[§4] b) La fenomenología (11)

[§5] c) Aristóteles (14)

[§6] d) Hegel (16)

[§7] Observación conclusiva (17)

2. La ciencia y el espíritu [§8] (18), [§9] (20)

3. Sistemas y problemas [§10] (21), [§11] (22)

4. Ontología y metafísica [§12] (23)

Segunda parte: Del sistema a los problemas. El caso paradigmático de la libertad [§13] (25)

Sección I

Fenomenología de los valores

1. La disolución del valor en el análisis de su fenómeno realizado por Kant [§14] (26)

2. La ampliación sintética *a priori* de nuestro concepto de voluntad [§15] (27)

3. El problema de la libertad de la voluntad santa (o de la santidad de la voluntad libre) [§16] (29)

Sección II

Metafísica de los valores

4. Causalidad y libertad [§17] (31)

5. La teoría de la libertad de Hartmann (en el contexto de su filosofía y en relación con la kantiana) [§18] (33), [§19] (33), [§20] (34)

Glosario ontológico (34)

Conclusiones (36)

Bibliografía (38)

Resumen

Este trabajo pretende exponer la estructura ontológica fundamental del sistema filosófico de Nicolai Hartmann desde un punto de vista tanto doxográfico como ontológico, intentando, por tanto, encontrar temas filosóficos entre las exposiciones históricas. De acuerdo con el volumen y la complejidad de la materia, este trabajo se centra en el problema de la libre voluntad, que es el fundamento del sistema ético expuesto por Hartmann en su monumental *Ética* y, quizá, también el problema en el que más tesis ontológicas encontramos implicadas. El armazón ontológico de la obra de Hartmann y su teoría sobre la libertad son tratadas de conectar aquí no solo con su contexto histórico-filosófico, sino también con todo el sistema de filosofía de Hartmann, ya que pretendió la construcción de un sistema abarcante, en constante consideración de la historia, las ciencias naturales y sociales y la filosofía contemporánea a él. De este modo, el sistema filosófico de Hartmann se pone en relación con sus principales raíces histórico-filosóficas, tales como Kant, el neokantismo, la fenomenología y el aristotelismo y lo mismo sucede con su teoría de la libertad, la cual es comparada con la de Kant y referida a la noción de valor, la principal en la ética fenomenológica.

Palabras clave: Hartmann, Kant, ontología, ética, libre voluntad, libertad, valor

Abstract

This work aims to expound the primary ontological framework of Nicolai Hartmann's philosophical system both a doxographical and ontological point of view, so it tries to find philosophical issues in between the historical explanations. Attending to the length and the intricacy of the matter this work focuses on the free will problem, which is the ground of the ethical system presented by Hartmann in his huge work *Ethics* and maybe also it is the problem in which we can find more ontological thesis involved. Both the general ontological framework of Hartmann's work and his theory about liberty are tried to be connected not only with their historical and philosophical context but also with the whole Hartmann's system of philosophy because he aimed to develop a comprehensive one in constant viewing of history, natural and social sciences, and his contemporary philosophy. So the philosophical system of Hartmann is connected with its main historical philosophical roots such as Kant and neo-Kantianism, phenomenology and Aristotelianism and the same holds for his theory of freedom, which is compared with Kant's one and referred to the notion of value, the main one in the phenomenological ethics.

Keywords: Hartmann, Kant, ontology, ethics, free will, liberty, value

Introducción

En el comienzo de la división, de apariencia tan radical, entre la filosofía continental y la analítica (cada cual con sus modos, métodos, estilos e, incluso, temas propios) en la que vivimos inmersos ahora de lleno, cuando aún se estaban afinando un mínimo los parámetros de esta oscura dicotomía y se estaban produciendo los cortes en las áreas y formas del campo filosófico, tuvo lugar en el continente una batalla intelectual titánica, una *gigantomaquia* cuyo final y resultado fue, seguramente, de los más decisivos a la hora de dejar el panorama que hoy nos encontramos en el mundo del pensamiento (académico y cultural en general). No tomó parte en este enfrentamiento ningún integrante del Círculo de Viena, ni se trata, siquiera, de la lucha por rescatar el legado de Edmund Husserl, ya entonces casi totalmente anegado por la ingente producción (más ingente incluso que la del propio Husserl) de todos sus discípulos díscolos en disonante coro, de esa *profundidad* que tanto le asustaba a él¹. Sí es Heidegger uno de los contendientes, lo cuál no sorprenderá a nadie dada su omnipresencia polémica y, podría decirse que en cierto modo escandalosa, en prácticamente cualquier asunto filosófico desde su irrupción en el panorama del pensamiento en el primer tercio del siglo XX. Es él, además, como tampoco ha de sorprender, la figura victoriosa; no fue una victoria, como se podría pensar echando desde hoy un primer golpe de vista al pasado, contundente y de una vez por todas, de un debate claro y públicamente declarado que se resolviese indiscutiblemente, pero sí fue una silente corrosión constante y efectiva, mucho más efectiva quizá que una victoria definitiva de un solo golpe, que siempre deja al derrotado el atractivo místico de lo que podría haber sido. No obstante la figura que perdió la batalla, tan neblinosa y lejana ahora como la idea que describe Nietzsche en su *Historia de un error* dentro de la fase *königsbergense* de la misma, es también apasionante y vastísima. Su serenidad y elegancia bálticas; su dominio y siempre sutil y prudente apreciación de la historia de la filosofía; su vivo interés y atención inteligente y comprensiva por los últimos avances de las ciencias y sus estructuras, medios y formas; su claridad y agudeza expositiva y clasificatoria, casi al modo escolástico... la colocan al nivel de los más grandes pensadores de la tradición occidental, reuniendo las virtudes de varios de los más destacados de entre ellos. Y de esa figura que perdió la batalla, de esa sutil neblina báltica, trata este escrito.

Breve reseña biográfica

Nicolai Hartmann (Riga, 1882-Gotinga, 1950) nació en la actual capital letona cuando esta lo era de la gobernación de Livonia del Imperio Ruso. Como esta región era de mayoría germana, en sus instituciones se utilizaba el alemán como lengua oficial y era también la lengua usada en la enseñanza. Hartmann pertenecía además a una familia de origen alemán en el seno de la cual se educó con el mencionado idioma como lengua materna. En su época temprana, sus progenitores le inculcaron el amor por la música, que le acompañó toda su vida (fue siempre un competente violonchelista aficionado) y, además, su padre le transmitió un profundo y apasionado interés por la observación de los cielos, lo cual le convirtió, también de por vida, en un ilusionado astrónomo *amateur*. De su madre, a parte de la primera instrucción musical, recibió hondamente el influjo de una mujer con fuertes principios religiosos, que en el filósofo desdeñoso de los temas teológicos que llegó a ser, se manifestó, quizá, a parte de en su severa austeridad en la forma de vivir y de en su dulzura sincera y cercana para con sus allegados, en su tendencia a los temas que él consideraba de cierta elevación y dignidad y en el gusto por su tratamiento. A los ocho años sufrió la pérdida de su padre, a quien estaba especialmente unido y, además, pronto tuvo que enfrentar profundos cambios, ya que el ruso pasó por entonces a ser la lengua oficial de la administración imperial rusa en Livonia y también de la enseñanza estatal. A Hartmann le costó esa novedad y recibió clases privadas en su casa y en alemán hasta que en 1897 pudo marchar a San Petersburgo donde ingresó en un colegio eclesial en el que las clases se daban en alemán. Ya libre del *yugo* ruso, y en una

1 Siguiendo la cita de Mario Presas (Husserl, 2006, p. XXII)

ciudad más grande, pudo Hartmann interesarse libremente por el idioma ruso, que aprendió en esa época a dominar a la perfección por su cuenta, así como por la literatura y la tradición cultural científica y humanística de los rusos. Tras un período con su madre en el que imparte lecciones particulares, se matricula, en el curso 1902/1903, en la universidad de Dorpat (hoy Tartu, en Estonia) para estudiar medicina, adquiriendo durante ese año una importante base de conocimientos de biología general, fisiología y química. Abandonó esos estudios al finalizar aquel curso y al inicio del siguiente se trasladó a San Petersburgo, donde asentó durante dos años su sólida formación humanística ampliando su conocimiento del griego y el latín (de los que llegó a impartir clases en instituciones de enseñanza) de la historia universal, la filosofía y la historia de la filosofía. Atendiendo a la formación que presentaban los profesores de materias filosóficas que tuvo allí, cabe pensar que, cuando en 1905 acude a proseguir sus estudios a Marburgo, ya había sido iniciado con bastante profundidad en el neokantismo, cuya hegemonía en la universidad a la que se trasladó era absoluta. Allí terminó sus estudios (en contacto con Cohen y Natorp), se habilitó como profesor, tuvo amistad con Ortega y Gasset, se doctoró y allí le cogió la guerra cuando ya daba clases en calidad de profesor asociado. Durante la Primera Guerra Mundial sirvió de forma muy competente en la inteligencia del ejército del Imperio Alemán (obtuvo una Cruz de Hierro) y participó como intérprete en las negociaciones de Brest-Litovsk tras la Revolución Rusa, debido a su perfecto conocimiento del idioma ruso. De vuelta a Marburgo, tras la guerra, continuó de profesor asociado por un tiempo hasta que ocupó, provisionalmente, una cátedra que quedó vacante. Hasta ese momento había publicado varios trabajos, más o menos extensos, (entre ellos sus tesis de habilitación y de doctorado) centrados en algunos aspectos concretos de la filosofía antigua (Hartmann, 1908, 1909a, 1909b) y analizando, de manera algo más general, la filosofía de su tiempo (Hartmann 1910, 1912a, 1912b, 1914, 1915, 1920), así como un largo artículo sobre filosofía de la biología (Hartmann, 1912c), pero es entonces cuando publica una obra que, además de ser la más extensa que había dado hasta entonces a la imprenta, supone un importante cambio cualitativo en el curso de sus publicaciones, pues es el inicio de una serie de tratados que abordarán sistemáticamente la práctica totalidad de las distintas ramas de la filosofía, tal y como la encontraba constituida en su época, con una visión ya indiscutiblemente (aunque no pretendidamente) original. No es discutible la originalidad de *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* (que es el título de aquella obra), de 1921, por cuanto en ella presenta una teoría del conocimiento exenta de compromisos con cualquier *ismo* de la época (lo que será también un rasgo definitorio de sus futuros trabajos, junto con la voluntad de claridad y exhaustividad sistemáticas), planteada en parte como una muy seria crítica al neokantismo, en el que más o menos se había movido hasta entonces, y además elaborada desde unos parámetros abrazados siguiendo un genuino compromiso personal con la búsqueda del rigor intelectual. Por otra parte, esa originalidad no es pretendida en el sentido de que, como tampoco en el resto de su obra, no se encuentran allí alardes de primicia o novedad llamativa, pues Hartmann gustaba de mencionar sus fuentes y hacer explícitas sus referencias, entrando en debate franco con la historia de la filosofía precedente. En 1922, al año siguiente de esa publicación (como se ha apuntado, ya muy polémica respecto al neokantismo) Natorp se retira, dejando libre su cátedra, que pasa a ocupar Hartmann ya en calidad de catedrático. Un año más tarde, el nuevo catedrático comete el error de llamar a Heidegger a su universidad, atendiendo a sus indiscutibles talentos intelectuales, que entonces ya había demostrado sobre todo como investigador e intérprete de la filosofía medieval y antigua. Desde antes de llegar a Marburgo, ya comenzó Heidegger a emplear toda su industria en dificultar la labor docente e investigadora de Hartmann y como, claro está, el futuro rector de Friburgo era uno de los hombres de mayores sagacidad e inteligencia de su época (amén de uno de los filósofos más insignes de la historia) al reciente catedrático no se le debió hacer fácil aquella etapa. Por otra parte, las diferencias profundas de enfoque y estilo de ambos pensadores hicieron imposible no ya el entendimiento y colaboración mutuas, sino también el debate sincero y la crítica productiva entre ellos de manera que, cuando en 1925, Max Scheler le ofrece a Hartmann un puesto de profesor en la Universidad de Colonia, este

acepta y se traslada allí, no sin dejar publicado, junto con varios trabajos más breves, el primer tomo de *La filosofía del idealismo alemán* dedicado a Fichte, Schelling y los románticos, en 1923. En 1926 aparece la *Ética* de Hartmann que pretende, en parte, continuar el trabajo iniciado por Scheler en 1913 con *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* y, en parte, discutir y reconducir bajo la visión del propio Hartmann ciertos aspectos de esta obra. Como reconoce el mismo Scheler en el prólogo a la tercera edición de su libro (única publicada en vida del autor tras la aparición de la *Ética* de Hartmann) la obra del filósofo báltico, que considera con gran estima, es sin duda la manifestación más notable de la repercusión que su trabajo ha provocado y parece que en este caso ambos expresan sus discrepancias de manera sumamente cortés, con gratitud por verse tenidos en cuenta por el otro y llenos de franqueza, lo cual hace el intercambio intelectual entre ambos quizá uno de los más productivos del siglo XX. En 1929 sale el segundo tomo de *La filosofía del idealismo alemán*, dedicado en este caso por entero a Hegel. El idealismo que siguió a Kant en la filosofía alemana fue uno de los temas históricos a los que Hartmann más tiempo y esfuerzos dedicó y, como testimonio, quedan aquellos dos extensos volúmenes sobre la materia que conservan plena vigencia hoy en día como fuente sobre el tema a nivel académico universitario, además de la huella que deja Hegel en el propio Hartmann, siempre tenido en cuenta como de reojo o bien, con frecuencia, explícitamente discutido y, no menos a menudo, como un antecedente ineludible que debe ser seguido en ciertos asuntos por su peso histórico y su profundidad (o extensión) a la hora de abordarlos aunque sus categorías aparezcan revisadas y reinterpretadas de manera absolutamente radical. En 1931 Hartmann acepta una cátedra de filosofía teórica en Berlín y se traslada a la capital germana. Además, ese año aparece, por primera vez, esa pequeña gentileza filosófica de Hartmann que es el breve opúsculo en que explica, de manera todo lo clara a la par que sumaria posible, su concepción de la filosofía en general y sus principales aportes en cada una de sus ramas, conectados sistemáticamente. En ese pequeño escrito, que aparecerá en su versión definitiva en 1933 como *Autoexposición sistemática*, Hartmann recoge los frutos obtenidos en todas sus investigaciones realizadas hasta entonces y nos proporciona, a la vez que una magnífica puerta de entrada a su pensamiento, un preludio de su obra magna indiscutible que seguirá ulteriormente. Antes de acometer la paulatina entrega de esa obra magna a la imprenta nos dará, todavía, entre escritos menores, dos libros extensos: *El problema de la dación de la realidad* en 1931 y *El problema del ser espiritual* que lleva por subtítulo *Investigaciones para la fundamentación de una filosofía de la historia y las ciencias del espíritu* en 1933. En el 1935 aparece *Fundamentos de Ontología* y comienza así a publicarse la obra de la vida de Hartmann, en la que sistematiza los resultados de sus indagaciones en las diversas áreas filosófica y trata de fundamentarlos. Esta obra, que bien merece compartir el estante con la *Metafísica* de Aristóteles, las *Disputaciones* de Suárez, las *Meditaciones* de Descartes, la *Crítica de la razón pura* de Kant (a falta de lo que podría haber llegado a ser el *Opus Postumum*) o la *Ciencia de la Lógica* de Hegel (por citar algunas obras de reconocida envergadura con objetivos similares respecto de los sistemas de sus autores que la que ahora tratamos con respecto al de Hartmann) prosiguió con *Posibilidad y efectividad* en 1938, *La fábrica del mundo real. Esquema de la doctrina de las categorías generales* en 1940 y *Filosofía de la naturaleza. Descripción de la doctrina de las categorías especiales* en 1950. En ese mismo año, en Gotinga (donde se trasladó en 1945 para huir del asediado Berlín), un camión lo atropella en julio mientras se desplazaba en bicicleta, como era su costumbre, causándole un derrame cerebral y otro, este ya fatal, en el octubre siguiente. Aparecerán aún, póstumamente, *El pensar teleológico* en 1951, que venía a completar los cuatro volúmenes de sus obras ontológicas y su *Estética* en 1953, gracias a la abnegada y siempre poco agradecida labor de su segunda esposa Frieda Hartmann, que la editó, pues aún no la había dejado nuestro autor lista para las prensas a su muerte. En esta última obra, así como en una *Lógica* bastante extensa que se perdió en el sitio de Berlín al final de la II Guerra Mundial, trataba Hartmann de conectar sus postulados ontológicos (recolectados de todas su investigaciones epistemológicas, éticas, históricas...) con la experiencia inmediata (o al menos con partes de ella), en una suerte de camino inverso al que transita Hegel en la *Fenomenología*.

Tampoco cesó nunca Hartmann, desde que la comenzó hasta su muerte, la actividad docente (y como legado de ella nos queda su *Introducción a la filosofía*, transcripción de un curso impartido durante el semestre de verano de 1949) mientras producía, además de sus bien gruesas obras, multitud de artículos de investigación académica (cabe destacar, tal vez, *La filosofía alemana en los últimos diez años*, publicado directamente en inglés en la revista *Mind*, en 1949, en el que, tras una condena absoluta y explícita del nazismo, demuele sus fundamentos teóricos utilizando los de su propia ontología) y su intensa labor editorial que, a parte de sus propios trabajos, se extiende al libro en que apareció *Nuevos caminos de la ontología*, de 1942, en el que, junto con su texto, figuran los de varios otros autores del momento.

De esta breve reseña de su vida cabe concluir que, si bien fue una persona llamativamente dedicada al estudio y producción intelectual, apartándose de ciertos compromisos con su tiempo, Hartmann se desenvolvió con eficiencia en otros campos fuera de las instituciones académicas y, seguramente en ellos, recogió, entre otros frutos, numerosas virtudes prácticas como la cortesía intelectual, la humildad y la paciencia, el trato amable y sincero hacia sus semejantes y, aunque tristemente no consta que alzase la voz contra la barbarie nazi mientras ella se hallaba vigente (hemos de tener en cuenta que, si ya Hartmann era poco dado a significarse públicamente en temas actuales, en aquel tema la significación contraria era especialmente peliaguda) la condenó en cuanto tuvo ocasión y no llegó a militar activamente en ella.

Primera parte: Notas esquemáticas sobre el sistema filosófico de Hartmann

§ 1

Existe, sin duda, un cierto aire en toda filosofía que la emparenta con la música. El paralelismo es claro: Ya Platón hizo decir a Sócrates en el *Fedón* (61a) que no había música más excelsa y elevada (si bien *música* significaría para ellos algo mucho más amplio, pero no excluyente, de lo que significa hoy para nosotros). También Carnap aseguró, tal vez con cierta amargura (más aún que sorna), que todo filósofo es un músico fracasado. Pero además, cierta geometría, ciertas leyes fundamentales parejas a las matemáticas, parecen latir en el fondo del ejercicio del pensamiento filosófico, al igual que aquellas lo hacen bajo el arte musical. La filosofía requiere, junto a sus “compositores”, de toda una cohorte de intérpretes para seguir viva. La tradición forjada por aquellos va siendo traducida, comentada, desarrollada por estos al igual que una ópera o una sinfonía son representadas en los teatros y auditorios, o grabadas en un estudio. El que lee bien una obra filosófica revive y siente resonar en su cabeza, como lo hacen las notas de una composición bien interpretada en la sala de conciertos, las ideas que el autor formuló a su modo peculiar. Tanto en la música como en la filosofía, corremos el riesgo de vernos seducidos por la armonía interna y la belleza de un sistema, ya sea de notas o de ideas y, en los dos casos, esa seducción nos promete una elevación creciente de nuestro punto de vista sobre el mundo. En el fondo de ambas hallamos sendas materias, tratadas de muy diferente forma en cada etapa y autor, pero perennes en cierto modo: en una el sonido, en la otra el *logos*. Tal vez ambas, cada una a su modo, nos pongan ante una cierta visión que queda en la lejanía, una cierta perfección que les sirve de límite asintótico, una comprensión más profunda que nos resulta tan ineludible buscar como imposible de alcanzar. En la música, sin embargo, el contacto directo con sus contenidos le puede estar dado intuitivamente a cualquiera que la escuche, sepa o no de sus estructuras internas, lo cual es claramente inviable si hablamos de filosofía. Lo más similar a ello sería, quizá, cuando, al rebajarnos a consultar algún vilipendiado manual de historia de la filosofía, accedemos a la comprensión sinóptica de un sistema (muy difícil, ciertamente, sin tener noción previa alguna de él) y aquello nos deja una especie de disposición estética en el ánimo. Para abordar mejor la exposición que seguirá, en esta primera parte trataremos, como un intérprete inexperto que se sienta al piano, de presentar las líneas generales del sistema de Hartmann, al igual que en el piano daríamos las notas más elementales de una melodía para tratar de evocar su esencia.

1. Las fuentes y la *philosophia perennis*

§2

Este capítulo está dedicado a la exposición somera de las conexiones que presentan las que hemos encontrado como principales inspiraciones del sistema hartmanntiano con ese mismo sistema, en el contexto de ciertos temas y problemas clásicos en la historia del pensamiento, con el objetivo de ubicarlo históricamente y también en cuanto a sus contenidos sistemático-filosóficos para poder, así, tener una idea más cabal de algunos de ellos. Estas conexiones se dejan clasificar dentro de tres tipos según su forma: 1. Genéticas (que dan ocasión a un posterior desarrollo por parte de nuestro pensador que consideramos inspirado en una idea previa en virtud de su propia estructura interna). 2. Inflexivas (que modifican el curso del desarrollo del sistema, pero sin ser consecuencia de la propia marcha de sus elementos en mutua relación, sino, por así decir, como una afección externa). 3. Paralelas (cuando la influencia no procede directa y explícitamente de un antecedente histórico, sino que se da, más bien, una confluencia en un plano ideal entre un arquetipo hecho manifiesto muchas veces con anterioridad y algún rasgo del sistema). Las conexiones genéticas podrían ejemplificarse acudiendo a la relación que una bellota mantiene con el roble que brota de ella; las inflexivas, con la que se da entre él y un obstáculo (por ejemplo una piedra) que lo obliga a retorcerse, modificando el camino de su crecimiento, buscando la luz

mientras lo esquiva; las paralelas entre el roble de nuestro ejemplo y otro de cualquier bosque, pero siempre de su misma especie.

§3

a) La escuela neokantiana de Marburgo

Hartmann, el filósofo del realismo ontológico, fue alguna vez más o menos adepto a la filosofía neokantiana que se profesaba en Marburgo, donde terminó su formación filosófica, se doctoró, fue profesor y comenzó a publicar. Si bien el edificio teórico que acabó levantando Hartmann impide por completo considerarlo un miembro, por muy díscolo que sea, de aquella escuela, sí podemos rastrear en los cimientos de dicho edificio constantes o motivos que parecen tener sus raíces en algunas ideas presentes en los maestros neokantianos de Hartmann: Cohen y Natorp. El interés y la formación de Hartmann dentro del campo de las ciencias naturales pudo acercarlo externa y circunstancialmente al neokantismo, pero el rasgo principal de aquella filosofía consistía en absolutizar el pensamiento y entender este como la autoposición de un entramado lógico-objetivo, en lo que sus defensores consideraban la depuración del sistema kantiano de algunos residuos metafísicos que en él quedaban. Esta visión será radicalmente rechazada por Hartmann, aunque no así uno de sus corolarios, que encontrará en él nuevo desarrollo y justificación. Si el pensamiento es posición o producción absoluta de contenidos objetivos, no cabe hablar de *datos* originarios, de materia *dada* sobre la que se elabore ese pensamiento. El dato será así entendido, por Cohen primero, como determinabilidad, como aquello en lo que ese entramado del pensamiento puede llegar, en virtud de sí mismo, a una total determinación, y por Natorp después directamente como problema, como límite inalcanzable pero indispensable del conocimiento al que este tiende sin llegar a cumplir. Es inevitable ver en este concepto límite del *dato* de los neokantianos de Marburgo, aunque sea *in nuce*, la idea hartmanniana, que aparecerá ya en su primera obra importante (1921), de la transobjetividad, la parte no conocida e incognoscible o, como él la denominará a veces, irracional de las cosas; mejor, quizás, la idea del objeto como totalmente constituido en cuanto a tal, como presente todo él para un sujeto, pero en tanto que esa parte transobjetiva, que no se ha *puesto enfrente* del sujeto aún, impide su realización. En nuestro pensador, no obstante, esa parte irracional no debe entenderse exactamente como concepto límite, ni tampoco como ininteligibilidad constitutiva del mundo, sino como expresión de su inagotabilidad real e inabarcabilidad por el sujeto. La irracionalidad, por expresarlo usando una analogía con términos de la lógica clásica, se encuentra en lo transobjetivo en virtud de su extensión, no de su comprensión. Esta noción se encuentra precisamente en la base de la problematicidad, base a su vez de la concepción de la filosofía de Hartmann como perenne e inagotable y condiciona muy especialmente, además, puntos clave de su teoría del conocimiento relativos a la formación de conceptos y definiciones o clasificaciones de entidades. Consideramos, pues, que entre las nociones que encontramos en Hartmann de transobjetividad y problematicidad y la concepción neokantiana del dato se da una conexión genética ya que, tal y como en la bellota que germina y acaba constituyendo un roble del caso que utilizamos como imagen paradigmática para este tipo de conexiones, es en virtud de procesos que podrían considerarse evoluciones y despliegues internos al propio neokantismo que esa idea del dato llega a desenvolverse hasta ser, para Hartmann, algo así como un objeto total en tanto que objeto, es decir, totalmente *puesto en frente* del sujeto (lo cual, como se dijo antes y, como se advierte en la propia expresión, pues algo no puede estar “totalmente en frente” de nada, ya que tendrá más caras que queden ocultas por las que sí lo están, no es efectivamente posible). Y es que el neokantismo aparece como un esqueje escindido del ancho tronco que constituye la herencia de Kant, pretendiendo echar raíces opuestas a las del psicologismo, procedente en su mayoría de la interpretación de Fries y que conoció muchas modulaciones (bastantes más que el ortodoxo neokantismo, que se reduce apenas a la escuela de Baden y a la de Marburgo) algunas bastante alejadas ya de la doctrina kantiana y sin ninguna preocupación por tal alejamiento. En oposición al psicologismo, que acaba reduciendo a una

especie de investigación empírica sobre la interioridad psíquica del sujeto la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento (bastante afin, por tanto, al empirismo) el neokantismo (este sí, muy preocupado, por efectuar un “retorno a Kant” ante la dispersión disolvente que ejercía sobre la filosofía misma el desarrollo psicologista) absolutiza esas condiciones de posibilidad prescindiendo del conocimiento del que pretendían ser tales condiciones: “La actividad misma es el contenido, la producción es el producto, la unificación la unidad”², tal como dejó dicho Cohen. En ese elocuente aserto se aprecian tanto el ansia de limpiar la actividad cognoscitiva de elementos empíricos particulares que la puedan entorpecer y enmarañar a la hora de producir sus contenidos como la identificación de dicha actividad purificada con sus contenidos mismos, los cuales no quedan segregados de dicho acto generador (pues no tienen sustrato, a parte de ese acto, en el que apoyarse una vez eliminada cualquier referencia a la dación, a la cosa en sí). La teoría del conocimiento queda, pues, como el estudio de esa estructura lógica que es el sujeto trascendental (cuya relación con cada sujeto empírico particular es, ya desde Kant, algo oscura) y sus contenidos objetivos son actividades de aquella misma estructura quedando los datos, lo dado a la conciencia, como una especie de punto de fuga hacia el que se dirige la misma, sin aparecer en ella en ningún momento como no aparece el punto en el cuadro. Para Hartmann esa situación no difiere en mucho (en nada importante, al menos) del psicologismo que pretendía combatir y, lejos de explicar o investigar el conocimiento, lo ha aniquilado (pretendiendo a su vez para sí el título de conocimiento válido). ¿No aparece cada vez más clara en el horizonte de toda esa discusión, como un gigante entre una niebla que se va disipando, la efigie de Kant? ¿No asistía Hartmann y participaba en los desarrollos de la polémica sobre la cosa en sí? Y, siguiendo su compromiso con los problemas filosóficos como lo perenne en la historia de la filosofía, admitiendo estas diversas formulaciones y expresiones en distintas épocas y autores, ¿no está ese problema (el de la cosa en sí, el mundo externo, el acceso al ser en cuanto a tal) presente en la historia del pensamiento clara e innegablemente desde Parménides? El objeto es incognoscible, al menos por entero, pero, si no aparece en absoluto y, al menos en parte, es su presencia genuina y eficiente para el pensamiento, no puede haber conocimiento en ningún sentido. El campo en el que se libra esa batalla por el objeto para Hartmann, como se trasluce de lo dicho, es Kant y es Kant el que, a través del neokantismo ejerce una efectiva y profunda influencia de tipo genético en Hartmann, ya que su empeño será el de limpiar el campo de batalla del humo de las discordias que impiden su clara comprensión y, una vez efectuada esa maniobra, dejar que desarrollos internos más genuinos de ese campo (es decir, de Kant) hablen por sí solos, muestren sus paradojas y nos conduzcan a un nuevo realismo ontológico crítico.

§4

b) La fenomenología

Como en el cuento infantil en el que el agravio de una vecina hacia otra crece cada vez más, causándole pérdidas que van “de un garbanzo a una gallina, de una gallina a un guarro, de un guarro a una vaca y de una vaca a una moza”, que la vecina agraviada se cobraba llevándose como reparación aquello que le había ocasionado la pérdida y que, a su vez, perdía a la semana siguiente, el pensamiento de Husserl, superado su psicologismo inicial, transitó de la búsqueda de las esencias objetivas por medio de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos al descubrimiento de la subjetividad trascendental a través de la *epoché*, de donde pasó a absolutizar esa subjetividad como fundamento de todo contenido suyo y, por último, a buscar una intersubjetividad de mónadas espirituales, todo ello en un intento por encontrar un suelo firme sobre el que asentar cualquier conocimiento, acrecentando a cada paso su idealismo y su inmanentismo, tal y como en el cuento se incrementaba la ofensa y perdiendo cada vez, como en el cuento, lo que había ido a buscar. Si seguimos estirando el paralelismo del desarrollo del pensamiento de Husserl con el del cuento infantil del garbanzo (haciendo caso de Aristóteles cuando dice, en *Metafísica* 982b 18, que “el que

2 Citado por Urdániz, T. (2005, p. 88)

ama los mitos es, a su modo, filósofo”), podríamos señalar también cómo el extremo rigorismo del fundador de la fenomenología le llevaba a exigir cada vez más radicalidad al fundamento de su edificio intelectual, al igual que la implacable vecina exigía la gallina, que se había comido su garbanzo, el cerdo que devoró a su gallina, la vaca que acabó con su cerdo y, por último, a la criada que mató a su vaca. Además Husserl parecía buscar ese suelo indubitable sobre el que empezar a razonar donde siempre se le escabullía, como la vecina dejaba su preciada legumbre y animales al cargo de una mujer que no podía garantizar su seguridad. Pero, para ser justos, hemos de recordar también que la infame vecina del cuento acababa tirando a la criada que tomaba a su servicio montaña abajo como venganza y conclusión. Husserl se afanó hasta el final en rescatar y justificar dentro de su filosofía aquella comunidad de mónadas cuya dignidad y valor eran, como los de la mujer tirada montaña abajo frente a los de las pérdidas anteriores, muy superiores a los de los proyectos que no había logrado acabar antes y, si no consiguió aquel ansiado fundamento para esa tesis, no fue porque se rindiera, sino porque no tuvo tiempo de terminar de encontrarlo (claro que, dado el concepto de fundamento que Husserl manejaba o, más bien, intentaba construir y la prolijidad que exigía ese concepto, no parece que pudiese haberle dado tiempo, por mucho con el que hubiese contado).

Todo ese devenir de Husserl, que consistió en ahondar en la experiencia en busca de una base previa que la sostuviese y que le confiriese certeza, dio lugar, como se sabe, en sus más prominentes discípulos, a variaciones muy alejadas de esa búsqueda suya y del espíritu que la animaba. Y no deja de ser llamativo que la corriente fundada por un matemático enmendado de su psicologismo por Frege haya conocido semejantes variaciones. Si fuésemos psicólogos nosotros respecto del método de Husserl, nos veríamos inclinados a decir que es fruto de algo así como un ansia de certeza tan voraz que se traga cualquier verdad posible y queda enseguida insatisfecho y a la caza de otra más sólida. Hartmann adopta el método fenomenológico como una fase de sus investigaciones filosóficas, pero su programa es totalmente divergente del que la fenomenología seguía ya en su época y en él, a diferencia de en Husserl, el método no acaba por tragarse al objetivo final, para bien o para mal. Ese método y la meta a la que condujo en el caso de Husserl son, para Hartmann, algo que debe ser tenido en cuenta. No se trata de algo tan ajeno a sus proyectos que pueda ignorar sin más sino que debe, de alguna manera, incorporarlo y superarlo dentro de su propio desarrollo filosófico. Si la fenomenología conduce, tan inexorablemente como Husserl pretendía, al idealismo, no es asunto que deba ser aquí tratado. Basta con apuntar que Hartmann entiende que si eso ocurre es porque se ha faltado al mandato original de atenerse a lo dado, de no privilegiar unos fenómenos sobre otros y de asumirlos todos en su plena significación, y que es esa desviación lo que nos acaba llevando no *a las cosas mismas* sino a lugares muy diferentes. El caso es que Hartmann no puede (ni lo hace) ignorar la fenomenología por muy opuestos a su realismo que se presentasen sus resultados. Su sistema trata de incorporarla, de envolverla, reacciona contra ella al tiempo que la sigue en algunos puntos importantes... como una presencia extraña que le concierne de modo ineludible y le obliga a modificarse, adaptarse, tratar de explicarla en sus términos, es decir, la une con el sistema de nuestro autor lo que antes llamamos una conexión inflexiva. Nuestro *roble* hartmanniano se retuerce ante ese obstáculo fenomenológico, lo esquiva en parte y, en parte, se apoya en él para seguir creciendo, tratando de envolverlo y superarlo en su seno sistemático y procura hacer todo esto reclamando aquel grito de combate intelectual (*¡a las cosas mismas!*), que fue seña de la fenomenología husserliana y que esta no pudo cumplir, según nuestro autor, por haber olvidado, cargada con el peso de un siglo largo de distintas formas de idealismo y psicologismo, esa misma dirección hacia las cosas que reclamaba y que, aunque presente en su intención, quedaba desviada por tomas de partido que no se manifestaban abiertamente como tales. También cabe señalar que el productivo encuentro de Hartmann con la fenomenología (que contribuye a sacarlo de, no quizá un sueño, pero sí un cierto sopor neokantiano en el que andaba sumido) se ve oscurecido en parte por la sombra que Heidegger arrojaba sobre ella, habiendo pretendido realizar una ontología sobre la base de su método, ateniéndose al flujo de

simultaneidades y sucesiones —que aparecerá al tratar del repliegue a la conciencia de Husserl, que arruina su intención ontológica— que Hartmann interpreta como una antropologización del problema del ser y del ente sobre bases metafísicas, pero no como ontología propiamente dicha. Ese choque es, quizá, más radical y amargo y, tal como se mencionó en la introducción de este trabajo, no da lugar a un intercambio abierto sino, más bien, a una corrosión vaga y difícil de advertir que ha conducido al pensador del que nos ocupamos a un lugar en la historia de la filosofía quizá injusto atendiendo al peso real de su legado.

Volviendo a Husserl, no debemos olvidar que sus *cosas mismas* son (o acaban siendo) todos los procesos de dación (y el entramado en el que estos se producen) de unas supuestas cosas “externas” que se nos presentan, desde luego, con pretensión de independencia respecto de su propio afectarnos y de nuestro conocerlas pero de cuyo ser en sí no tenemos, en realidad, noción alguna y, por lo tanto, no podemos fallar a favor del carácter veraz o falaz de dicha pretensión de independencia. Esto último no quiere decir, no obstante, que nos esté vedado el acceso a cualquier realidad tal como es en sí misma, que no podamos conocer *absolutamente* algo. Todo ese entramado de la dación, la dación *misma*, es una *cosa misma*. Es verdad que hay algo en Husserl de huida hacia “adentro”, de ir retrocediendo hacia algo cuyo ser en sí nos sea directa e indubitablemente aprehensible. De esta manera, si la libreta negra que veo sobre mi escritorio puede ser algo en extremo difícil y problemático de determinar ontológicamente (qué hay de ella si aparto la vista o cierro los ojos, si es algo más que un haz de impresiones sensoriales agrupadas por mi propia conciencia de manera arbitraria o bien obedeciendo a intereses particulares suyos, qué sea más allá de esa agrupación si es que es algo, si ese algo es aquello que indaga la física —tan contraintuitiva, irrepresentable e impensable a veces— ...) tal vez, aquello visto, examinado como contenido de mi visión, pueda arrojar resultados más fiables (no basta, para Husserl, con eso: deben ser absolutamente ciertos), pues está claro que, incluso en caso de que se trate de una libreta alucinada, estoy seguro de estar viendo una; podemos, entonces, entregarnos al análisis de lo dado en esa percepción tal como aparece con cierta garantía de estar tratando con algo genuino, tal como ello es en el mundo, aunque sea el contenido de una percepción (y no la causa externa de ese contenido): presenta ciertas cualidades sensoriales, tiene al menos pretensión de independencia con respecto a mi conciencia —se le impone, no se presenta como generado por ella—, aparece como incompleto y con un cierto horizonte dentro del cual podría completarse (no espero ciertamente, ni podría hacerlo, que al abrir sus páginas encuentre, en lugar del plano blanco de las hojas, algún espacio no euclidiano de n dimensiones o que la parte de la libreta que no aparece directamente ante mi vista no exista en absoluto, esto tampoco lo espero ni veo cómo podría esperarlo)... Como parece que hay ciertas normas objetivamente presente en aquellos contenidos de la conciencia, nos entregamos confiados a ese análisis para descubrir, con horror, cómo su estatus ontológico, aunque sean tomados solo en tanto algo que aparece, es también demasiado endeble, descansa sobre asunciones no probadas (la ordenación de esas cualidades sensoriales, ¿me está dada o es mi producto aunque, debido a una obstinada costumbre, ya no me la cuestione?, y lo mismo vale para la pretensión de independencia, para el horizonte dentro del que el contenido de mi percepción podría completarse...), no es algo que podamos decir que es así, pues no olvidemos que, en el análisis del objeto de la conciencia, buscábamos algo que valiese en sí, no para nosotros; pero hemos descartado ya algo externo que nos afectase causando nuestras percepciones como cosa en sí y ahora nos vemos llevados a descartar también aquello que se da como contenido de esas percepciones. No hemos desechado, aún, el fenómeno mismo, es decir, el aparecer —y no ya aquello que, en cada caso, aparece—; ese aparecer, el fenómeno, sí podrá ya ser analizado como algo real, como algo que está ahí en sí y no meramente para nosotros (aunque, paradójicamente, consista en el aparecer de algo —una cosa distinta de él mismo— para nosotros) y tendrá, por lo tanto, una estructura que le sea propia: la intencionalidad, esto es, la referencia a algo distinto, que ha de haber algo que se dé para que haya fenómeno, sea lo que sea y del modo en que sea y, de esos diversos modos de darse, de aparecer ante la conciencia sus objetos y de referirse esta a ellos, han

de desplegarse unos ciertos conocimientos que indudablemente pertenecen a los fenómenos en sí y por sí mismos, a no ser, quizá, que se contaminen entre ellos y que esas formas de darse se afecten unas a otras en su sucesión, simultaneidad..., pero a esa sucesión o simultaneidad o la forma en que quieran organizarse los fenómenos entre sí, sí le ha de corresponder un ser absoluta y radicalmente propio y, de este modo, estamos en el análisis de la conciencia pura... Valga esta mala caricatura no como esquema del desarrollo del pensamiento de Husserl, sino, al menos, como vaga evocación de ese aire de huida hacia “adentro” —por así decir— que tiene ese desarrollo. Valga, también, en ese sentido, recordar como en su texto *Sobre el origen de la geometría*, publicado en 1936, Husserl pasa de analizar el conocimiento geométrico como cierto y valedero *a priori* (y hay pocos conocimientos que se hayan tomado como paradigma de esa especie de conocimiento tanto como el geométrico), dejando a un lado tal supuesto carácter suyo por estar dado históricamente e implicar, por tanto, una serie de supuestos no probados (aunque se asuma que debieron estarlo en su momento) sobre los que se asientan las nuevas demostraciones apodícticas y pasando a analizar ese carácter histórico de tal conocimiento, pues parece ser que, si afirmamos la historicidad de algo, hemos de manejar un concepto de historicidad no histórico él mismo, que pretenda validez objetiva y, ahora sí, *a priori*. Si en el caso de la disputa con los neokantianos (en torno al legado de Kant, para poder disputar después con Kant mismo) lo que latía en su fondo era algo así como el problema del mundo o de la existencia, ahora, ante este obstáculo que parece venir desde “fuera” de esa marcha interna a la que aludíamos antes (§2) se encuentra Hartmann con que se admite que debe haber algo en sí, pues cualquier “ser para mí” o fenómeno ha de ser también algo él mismo, pero el problema parece ser ahora el de qué cabe decir de eso que hay —puesto que si hay algo para mí, debe haber algo en absoluto—, de qué modo es, qué conexiones absolutamente ciertas y objetivas se dan en ello, cómo fundamentarlas, como demostrar que eso de lo que se habla es de tal o cual manera *eo ipso*... En cierto modo, el problema de la atribución, de en qué consiste que *a* sea *b* (que la libreta sea extensa, o negra, o al menos que lo sea la imagen que me formo de ella, o que esa imagen sea independiente o no de mi conciencia, o que sea el contenido intencional de un fenómeno, o que ese fenómeno sea temporal y visual...) y de en qué condiciones podemos decir que lo sea, problema también claramente presente al menos desde Platón en la historia de la filosofía occidental.

§5

c) Aristóteles

En Hartmann se aprecia especialmente bien la confusión y torpeza, a la par que lo ilustrativo, de la dicotomía que Borges³ le atribuye haber postulado a Coleridge, aplicable a cualquier pensamiento, entre platonismo y aristotelismo. Si Hartmann puede, con justicia, ser catalogado por algunos de sus mejores conocedores actuales, como Andreas Kinning (2011), dentro del genuino platonismo contemporáneo y, además, como el más platónico y quizá el único verdadero de sus representantes, al tiempo que el propio filósofo declara, con verdad, que sigue formulaciones de Aristóteles en sus temas fundamentales de investigación (v. gr. la ética y la ontología), la distinción no se perfila, en principio, demasiado rigurosa (no parece que partiendo de los fundamentos de uno de los miembros de una disyunción excluyente se pueda acabar, al desarrollarlos, incluido en el otro). Por otra parte, la distinción es, pese a su confusión, ilustrativa, y es que quizá porque, al orientarnos en el día a día, no necesitamos de un rigor exhaustivo, las distinciones que nos permiten hacernos una pronta idea de alguna cosa, suelen ser también un poco confusas. Sin embargo, es claro que podemos decir que Hartmann fue un aristotélico, aunque sea confuso qué sea esto. Y es que los aristotélicos presentan entre ellos ese “aire de familia” que Wittgenstein le atribuye en las *Investigaciones filosóficas* a los lenguajes. No hay algo común a todos ellos pero, si fuesen conjuntos, algunos intersecarían entre ellos y otro no aunque no quedaría uno que no intersecase con al menos otro de los conjuntos implicados en dicho aire familiar.

3 Mención no literal de Borges en *El ruiseñor de Keats*, contenido en *Otras inquisiciones*. (No hemos encontrado el origen de la cita en Coleridge).

También podría decirse que, en nuestro caso, todos esos elementos en los que se intersecan los conjuntos (al menos los compartidos por más de dos de ellos y los que enlazan a los conjuntos que solo comparten elementos con solo otro conjunto de la “familia”) estaban presentes de alguna manera en Aristóteles. De este modo, tal y como Plotino considera en la Enéada VI a los heráclidas un género debido a su origen común (y no a que compartan ninguna característica entre todos) podremos nosotros pensar a los aristotélicos como una suerte de familia ya que, aunque no compartan muchas veces más de lo que comparten con otros, ni compartan todos lo mismo entre ellos, eso que comparten en cada caso, procede de un origen común. En Hartmann en concreto, hayamos: una filosofía que se considera a sí misma nacida del θαυμάζειν (la perplejidad) ante el mundo, un vivo interés por los saberes empíricos (en su época ya ciencia natural plenamente constituida), un radical pluralismo ontológico, la conciencia muy acendrada de que la investigación transita de lo más cognoscible para nosotros a lo más cognoscible en sí, la voluntad manifiesta de sistema y, seguramente, la rapsodia podría alargarse de forma prácticamente indefinida hasta llegar al realismo ontológico tan propio de ambos filósofos y distintivo de sus respectivos pensamientos. En cuanto al lado platónico de su filosofía, es verdad que no considera Hartmann que los predicables existan inhiriendo en las realidades empíricas concretas (las sustancias primeras aristotélicas). Hartmann es también un realista en cuanto a los universales (aunque, según su terminología, más bien no existen en absoluto, sino que tienen otro tipo de ser: son solo esencias sin existencia), no obstante y aunque considere que se puede ganar un considerable y sólido conocimiento *a priori* de esas esencias, que son en la forma que les es peculiar, también advierte cómo Platón (y la tradición platónica) se dejó llevar por el hallazgo de la esfera descubierta y las posibilidades de conocimiento que se abrían en ella para dejar de lado el ser real, en el que señala Hartmann que se encuentra, además de la plenitud del ser, la única esfera concernida por nuestro obrar y aquella en la que podemos ganar o perder nuestro afán, la única en la que pueden realizarse los valores (siendo ellos mismos ideales) (Kinneking, 2011). A pesar de tener pues, respecto de los universales, una posición genuinamente platónica vemos que, ni siquiera en ese punto tan crucial, desaparece lo que podríamos considerar un cierto aristotelismo. Y es que, después de todo, ¿no era Aristóteles mismo un platónico? ¿No se fraguó su ontología teniendo presente la de Platón en todo momento y buscando constantemente en ella motivos, temas y argumentos ya para seguirlos ya para rebatirlos? Al fin y al cabo Platón y Aristóteles no son (y esto se ve muy bien en las disputas sobre los predicables, las sustancias, las cosas realmente existentes...) polos extremos a los que quepa tender sino, más bien, puntos tangentes a la línea divisoria, cada uno de su parte. Decía la profesora López de Santamaría, para comenzar a explicar a Hegel en clase, que se podía ser más platónico que Platón, más aristotélico que Aristóteles, más kantiano que Kant... (como de hecho hay autores que lo han sido) pero nunca más hegeliano que Hegel, el cuál llevaba al límite en su sistema sus propios postulados y ofrecía una postura última y cerrada. Hegel sí es un polo que llama poderosamente desde un extremo, mientras Platón y Aristóteles, como tantos otros, son puntos transitables en la línea de la historia del pensamiento, solo que por ellos, debido a su carácter radicalmente originario y original, hay que transitar se vaya a donde se vaya. Nos parece pues adecuado caracterizar a Hartmann como aristotélico en cuanto al sentido de su filosofía que, podríamos decir que desciende desde el idealismo, atravesando a Platón hacia Aristóteles y hacia el mundo de los entes reales empíricos concretos. Pero esta orientación es tan general y amplia (aunque ello no le quita trascendencia, antes al contrario en cierto modo) que no sería muy atinado considerar que la aprendió de Aristóteles pues, más bien, parece ser una tendencia filosófica posible a nivel muy radical y son seguramente múltiples las causas que acabaron situando en ella a Hartmann, que una vez allí nunca ocultó su vivo interés y aún simpatía por Aristóteles, en cuyo espejo se miró de alguna manera. Consideramos entonces que, tal como los acervos genéticos de dos roble distantes en el tiempo y el espacio, pero ambos en suelo fértil y propicio para ellos, los impulsan a crecer de forma similar, aunque, adaptándose cada uno a su peculiar situación, echando ramas en distintas direcciones, extendiendo las raíces hacia donde más les pueda convenir... Así,

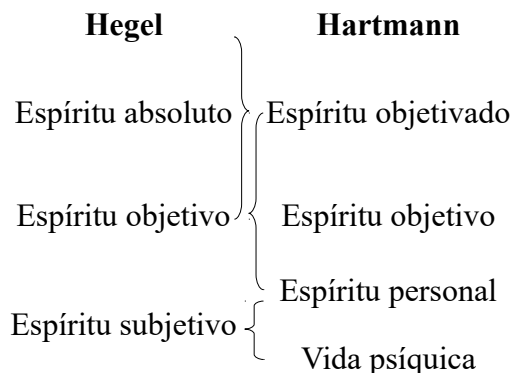
por sobre todas sus diferencias (que son muchas y en muchos aspectos) y a través de los siglos, Hartmann y Aristóteles avanzaban, mateniendo una relación paralela, en una dirección similar del pensamiento, seguida también por muchos otros (pero de la que consideramos al filósofo de Estagira como representante paradigmático por su potencia e importancia en la historia del pensamiento), dirección marcada por lo que se considere verdaderamente ente, por el campo al que se lleve la batalla por lo que de verdad hay, y, ¿no vemos a caso, en el fondo de esa disputa por el ente realmente ente, un problema tan viejo o casi tan viajo como la propia filosofía? El que se ha formulado como problema del *principium individuationis*, de la identidad, el problema, al fin, de en qué consiste que algo sea lo que es y no otra cosa diferente.

§6

d) Hegel

Es también necesario señalar la influencia ejercida por Hegel en nuestro pensador que, como un vórtice poderoso, parece atraerlo hacia sí aunque su impulso se desenvuelva en otra dirección. Sin embargo, el contacto con Hegel, no constituye para Hartmann propiamente ni la génesis de algún desarrollo propio, ni una inflexión en la marcha de su investigación, ni tampoco la adscripción del último a una corriente en paralelo al primero. Se trata más bien de una influencia total, en el sentido de que se dan los tres fenómenos descritos sin poder priorizar ninguno sobre el resto y además no se dan de manera independiente. Tal y como nos advierte Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* “cuando miras largo tiempo a un abismo, el abismo también mira dentro de ti” y este parece que fue el caso de Hartmann con respecto a Hegel pues, desde luego, dedicó bastante tiempo a mirar al abismo idealista —que constituyó uno de sus temas de investigación más destacados—, el cual debió también mirar dentro de él. Resulta llamativa la talla de los materialistas y realistas que se han sentido tentados por la terrible sima hegeliana (Marx, Engels o Gustavo Bueno junto al propio Hartmann), tal vez porque, como Schelling afirma en su temprano escrito *Del Yo como principio de la filosofía* sobre Spinoza, al atribuirle la forma de *dogmatismo* (realismo) perfecto, al cerrar un sistema perfectamente, aunque sea sobre la posición antagónica, esa posición no puede sino adueñarse de las conclusiones de ese perfecto aparato sistemático, aunque sea poniéndolas sobre la base contraria. Analicemos someramente el fruto de aquella mirada acogiéndonos a la triple división ya empleada antes:

1. El espíritu: La idea del espíritu que Hartmann maneja es claramente de procedencia hegeliana y pretende ser un desarrollo interpretativo afinado de la que Hegel introdujo en la filosofía, recuperándola en un contexto realista. Apreciamos así la deuda genética que presenta la estructura interna del espíritu en la filosofía de Hartmann con la anterior formulación de Hegel, pues ambas presentan estructuras tripartitas que, si bien no son exactamente paralelas, se dejan coordinar bastante bien, como podemos observar en la siguiente tabla esquemática:



La tabla anterior pretende ser un apoyo gráfico para señalar cómo, aproximadamente, lo que cae en el sistema hegeliano bajo el rótulo de “espíritu subjetivo” (la conciencia, la razón individual, la moralidad personal...) vendría a coincidir con regiones *superiores* (por calificarlas de alguna

manera) del estrato psicológico para Hartmann (el cuál comparten todos los organismos dotados de percepción —racionales o no—), al que parecen peculiares algunas de las notas del momento subjetivo del espíritu para Hegel (v. gr. la conciencia o la facultad racional privada, si bien son propias de una vida psíquica de gran potencia y sutileza) y además con zonas de lo que Hartmann llama el espíritu personal (tales como la moral propia o ciertas disposiciones anímicas hacia el mundo). El caso del espíritu objetivo es un poco más complicado de elucidar ya que, aunque en ambos pensadores encontramos la misma denominación, para Hegel parecen incluirse en esta (en su frontera con el espíritu subjetivo) las propias personalidad y libertad individuales, que en el sistema de Hartmann caen claramente en el espíritu personal. Lo que este último considera espíritu objetivo (valores morales, estéticos, verdades científicas...) sí tendría mejor acomodo en su totalidad bajo su paralelo hegeliano, parte del cual, no obstante, excede también el espíritu objetivo de Hartmann para pasar a la región que él llama “espíritu objetivado” (moralidad pública, derecho, cuerpos teóricos científicos etc.) en la cuál también hallaríamos los desenvolvimientos históricos del arte, la religión y la filosofía que, en el pensamiento de Hegel, constituyen el caso a parte del espíritu absoluto.

2. El monismo: Los desajustes del desarrollo hartmanniano de la idea del espíritu con respecto a su génesis hegeliana se deben en parte (entre otras muchas causas, naturalmente) al monismo del sistema de Hegel, en el que cualquier parte del mismo se comprende como un desarrollo continuo de un único principio, lo cual es de esperar que dificulte (porque no es necesario e incluso sería un estorbo para la marcha interna del propio sistema) la separación de los límites entre regiones inmediatas de ese desarrollo. Al incorporar ciertos tramos de ese despliegue tan sólidamente trabado, pero desde una perspectiva realista y pluralista, Hartmann debe resolver el problema del “nexo del mundo” (Hartmann, 1933) pues, en efecto, hay *mundo* porque sus partes aparecen en mutuas relaciones que no cabe, en principio, suponer como caóticas, si queremos hacer ciencia o filosofía, de manera que, al renunciar al monismo aceptando ciertas regiones y formas para ellas propuestas por Hegel, Hartmann se encuentra ante una auténtica inflexión en el desarrollo de su pensamiento que debe asumir y superar para realizar la incorporación pretendida con éxito.

3. La dialéctica: Por último, Hartmann pertenece a una corriente cuyo mayor paradigma es, seguramente, Hegel, pero en la que también avanzan en paralelo, a través de siglos y desiertos (geográficos y filosóficos), Heráclito de Éfeso, Zenón de Elea y el mismo Platón (al escribir el *Parménides* sin duda) entre otros, pues todos ellos se caracterizan por haber empleado contradicciones como motor de su pensamiento, contradicciones que no podían ser asumidas sin más sino que requerían, mediante la labor a la que principalmente denota la palabra “dialéctica”, llegar a algún tipo de resolución (muy distinta según el caso). Así, en Hegel, las contradicciones son de alguna manera ficciones parciales que se disuelven al ir ampliándose el punto de vista del espíritu sobre sí mismo mientras para Hartmann la aporética es un momento fundamental del desarrollo de la teoría, que ataca problemas muy reales presentes de manera efectiva en todos los dominios del saber y que requieren de una solución ontológica.

§7

Observación conclusiva

En este capítulo se ha intentado, como se anunció, establecer ciertas relaciones entre temas presentes en la obra de Hartmann y la tradición filosófica anterior o coetánea a él, tratando además de manifestar que esas influencias y reacciones se producen en el seno del fondo de problemas irrecusables y de marcado carácter ontológico que no se pueden dejar de lado, del “tesoro de problemas” de que habla Hartmann (1933) y que vendría a constituir lo *perenne* de la filosofía. De este modo se ha señalado aproximadamente por cada vínculo, según su forma de ser, un contenido en estrecha relación con dicha forma: así, cuando se trataba de la herencia de un patrimonio ya constituido, de una materia dada, que encontraba nuevo desarrollo (las conexiones genéticas), el problema señalado era, en términos muy generales, el de la existencia y consistencia independientes

de esa materia; en el caso de encontrarse el pensamiento con un obstáculo irrecusable que no podía ignorar (las que llamamos conexiones inflexivas) el contenido aludía a la predicación y, por tanto, al problema de las relaciones entre distintos entes, de cómo aquello extraño inhiere en el propio desarrollo; por último, ante la posibilidad de enmarcar la obra que se trataba en paralelo junto a otras en un contexto histórico-filosófico más amplio (conexiones paralelas), aparecía la cuestión por la identidad en el fondo, la cuestión por la propia definición y distinción frente a otros o la congruencia con ellos. Por supuesto la lista y explicación de las conexiones de la obra en cuestión podrían extenderse muchísimo más señalando, por ejemplo, el arsenal conceptual que Hartmann toma de la escolástica o la antigüedad, su deuda en importantes puntos (como el propio de la *philosophia perennis*) con Leibniz, su simpatía nunca ocultada por Wolff y su interés por Meinong (que confluyeron en su colega Pichler)... Pero nos parece que con lo apuntado hasta aquí se ha proporcionado un contexto suficiente en relación a la historia del pensamiento para la ulterior exposición.

2. La ciencia y el espíritu

§8

La filosofía puede adoptar, a un nivel muy grueso y basto del análisis, una de dos posiciones alternativas ante la ciencia que se excluyen mutuamente y creemos que el partido que se tome a este nivel es muy fundamental para toda la propia filosofía ulterior; fundamental en el sentido de que tiene el carácter de uno de los fundamentos de ella. Las dos posiciones de las que aquí se habla son: Por una lado A) la ciencia es exhaustiva y agota el contenido del mundo pudiendo describirlo en su totalidad, operar con todo él, interconectarlo... Si esto no se da aún es porque no ha alcanzado la ciencia el límite de su desarrollo (que tal vez sea una asíntota) pero es esa su vocación. Del otro lado B) la ciencia no puede agotar el mundo, ni lo pretende, ni podría pretenderlo sino que acota diversas regiones de él, las separa y procura no salir de ellas; da, a veces, con conexiones entre varias de esas regiones, a veces admite el absurdo de buscarlas y en otras ocasiones las regiones colisionan con violencia, obligándola incluso a buscar el auxilio de disciplinas ajenas a ella misma. Es radicalmente irrelevante para esto la actitud de los científicos. Los podemos encontrar tomando partido por ambos miembros de la disyunción que es, como ya se dijo, excluyente, y eso no afecta ni lo más mínimo a la científicidad de lo que hacen *qua* científicos. Sí es relevante, quizá, la actitud que tome un filósofo ante este punto, por lo que un sistema filosófico tiene de creación personal y porque, como también quedó dicho, es un punto que nos parece que podría determinar toda la arquitectura de ese sistema y no solo de alguna parte suya.

A alguien poco avisado o no muy perito en el asunto de los sistemas filosóficos, podría parecer que los filósofos que opten por la posibilidad A le darán una importancia crucial a la ciencia en su sistema, colocándola en su centro y refiriendo todo a ella, mientras que los que prefieran B harán todo lo contrario, marginándola y desautorizándola no pocas veces. En cuanto comienzan a sonarle a alguien algunas filosofías, por muy confusa y oscura que sea la forma en que le suenen, se da cuenta de que, si bien los que conceden un lugar preeminente o despreciable a la ciencia se reparte, quizá de manera un tanto inesperada, entre A y B, A suele resultar ruinoso para ella y B bastante más ventajoso y razonable a largo plazo. Así, por ejemplo, Heidegger, en lecturas suyas muy extendidas y nada descabelladas (como lecturas suyas) parece haber preconizado una ciencia que bien podría explicarnos el mundo entero y que va, de hecho, camino de ello cada vez a más velocidad, pero ese modo de explicación de todo (que puede de hecho efectuarse y se está efectuando realmente) es absolutamente gratuito porque se fundamenta sobre una posición ante ese todo que se adopta de forma gratuita o, por lo menos, no se adopta porque de forma bien fundada. Resulta muy curioso que Heidegger se apunte en esto de forma tan decidida al partido positivista, si bien con un añadido que destruye el partido al que se apunta. Pero esos son problemas solo para Heidegger y el positivismo y no extraña tanto, en realidad, si se tiene en cuenta que es un *modus*

operandi muy frecuente en Heidegger llevar a su presa a su madriguera de zorro y allí devorarla totalmente. Tampoco extraña si se paran mientes en que el positivismo ha resultado prácticamente barrido hasta de aquellas parcelas filosóficas en las que mejor y tan bien arraigó: no quedarán muchos analíticos que no reconozcan que tiene ya muy poco que decir. No es, pues, muy raro, que los mismos que gustan hablar de “la Ciencia” en lugar de hacerlo de “las ciencias” tengan tanto en común, como no lo es, tampoco, que el que profirió aquel retruécano que Zubiri vertió al español como “la nada anonada”⁴ y el que lo ridiculizó mientras superaba la metafísica⁵ despreciasen tan despiadadamente los temas de la humilde ontología tradicional y no viesan por todos lados más que metafísica, que había que retomar y realizar tras un trágico paréntesis de más de dos mil años (solo para darse cuenta de que era irretomable, irrealizable y de que el paréntesis bien estaba) o cuya agonía había que acortar porque ella misma era el paréntesis que durante esos dos mil años había estado molestando.

Todo esto viene aquí, simplemente, a que Hartmann toma partido por B y eso, tal vez, libre a su filosofía de ciertas orientaciones que acaban en desastres cercanos al delirio. Él, por ejemplo, tuvo la gentileza y el decoro de escribir un pequeño opúsculo introductorio y explicativo de todo su sistema con gran claridad, prefiriendo no excusarse en que ese sistema era de tal profundidad que no cabía en un esquema. Hartmann era un hombre de esquemas, que acostumbraba a dibujarlos en la pizarra para exponer la idea que estaba explicando a sus alumnos, sin importarle lo abstracta que esta fuese (lo cuál irritaba profundamente a Gadamer) (Vélez, 2016). Y es que al fin y al cabo, para él, un sistema filosófico no debe ser otra cosa que algo así como un esquema del mundo. Por eso asegura con vehemencia que la ciencia avanza cada día y que quien desdeñe sus descubrimientos ha “perdido de antemano el juego” (1933/1964, p. 5), por eso también, dice que no es obvia ni está definitivamente dada la “conexión total del mundo” (1933/1964, p. 7). Solo a un sistema filosófico le corresponde dar cuenta de dicha conexión, siendo un esquema suyo. Un esquema que no es más que un mapa siempre imperfecto de ese mundo cuyo nexo esquematiza. La filosofía puede ser, entonces, uno de los auxilios de la ciencia, que hace un trabajo externo a ella, pero que no está para ella carente de interés (aunque en la práctica científica se pueda prescindir de una u otra concepción filosófica concreta —no vemos cómo se podría de tener alguna en absoluto—), ya que en todos los campos científicos se presentan problemas relacionados con sus fundamentos y con su colisión con otros campos, problemas que Hartmann denomina “metafísicos” (1933/1964, 1935/1965, Introducción). Metafísicos porque en la cuestión de la definición de las entidades, categorías, estructuras, etc. básicas que entran en una ciencia o de sus límites, demarcación de su campo propio, reducción de este campo al de otra ciencia, inconmensurabilidad de sus principios con los de otro campo, etc. no se pregunta nada ya que una ciencia particular pueda responder como tal sino que se trata ahí de su relación con la totalidad de lo ente en sí, independientemente de nuestras posibilidades de conocerlo. En efecto, no es tarea de una ciencia, ni puede, como tal ciencia, hacerlo, delimitarse claramente en sus fronteras respecto de otras ciencias u otro tipo de disciplinas, ni siquiera determinar qué tipo de entidad le corresponda a los términos con los que opera, pero el caso es que al ejercitarse esa ciencia ya está efectivamente en una situación con respecto a otros saberes y está operando con ciertos elementos como si tuviesen tal o cual estatus ontológico. Esto, desde luego, si entendemos que las ciencias hablan del mudo real y operan realmente con él, es decir, si entendemos que tienen un oscuro y difuso contorno metafísico que se pierde en aquel mar lleno de nieblas y hielos del que habló Kant en la *Crítica de la Razón Pura* (B294-5) y Hartmann propone la ontología, la aproximación más general posible a los objetos de la ciencia, sus categorías y sus leyes, como la forma más asequible de orientarse en ese mar y habérselas con sus nieblas y sus hielos. De esa manera, por sus implicaciones metafísicas, las ciencias tienen la ontología

4 “La nada misma anonada.” (Subrayado en el original). En la traducción de *¿Qué es metafísica?*, conferencia pronunciada por Heidegger en Friburgo en 1929, a cargo de Xavier Zubiri, aparecida por primera vez en la revista *Cruz y Raya* en 1933.

5 Rudolf Carnap, en su texto *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* publicado en 1932, en el número 11 de la revista *Erkenntnis*.

“adherida” a ellas, como recubriendo sus contornos y sus bases, y es de donde la filosofía ha de desencrustarla, realizando una labor de extracción, explicitación y ordenación de lo que las ciencias tienen que estar ya asumiendo para funcionar (o sea, para explicar cosas en el mundo y obrar con él)⁶. Es decir, las ciencias se dirigen al mundo en sí (que no es ya, desde luego, el de la vida cotidiana), pues tratan de que aparezca en ellas, de alguna manera, algo del mundo —aunque no este como tal— y tienen, por tanto, límites metafísicos en los cuales se encuentra ínsita una cierta dirección ontológica que solo a la filosofía le puede corresponder poner en claro.

§9

El lineamiento que dibuja Hartmann del esqueleto del mundo comprende distintos niveles con sus propias legalidades y sus tipos de entidad y de interacción peculiares y en trabazón que se dan, a su vez, a través de otros tipos de entidades con sus propias legalidades, interacciones y trabazón, es decir, de otros niveles, de los que, en cierta medida, dependen para existir, pero de los que son independientes en el sentido de que la legalidad, entidades, interacciones y trabazón de estos no determinan directamente los de aquellos. Este es el emergentismo tal y como aparece en Hartmann y, así, habría un sustrato primario de materia inerte por entre el cual surge, en algunas de sus regiones, la organización orgánica de esa materia, a partir de esa organización emerge, en algunos puntos, lo psíquico y, por último, tiene lugar, concerniente a algunos organismos que participan de lo psíquico, el espíritu (Hartmann, 1949/1961, p. 121). Por supuesto, estos niveles son susceptibles de ser ampliados y el modo de relación que hay entre ellos está sujeto a una investigación prácticamente inagotable, pero lo que nos interesa aquí es que, dentro de ellos, trabajan las ciencias y que además están ahí por sí, más allá de estarlo para nosotros. Por tanto, más allá del mundo físico, los fenómenos, el aparecer de las cosas para algo y el referirse a ellas, son también entes reales y también lo es el espíritu. De nuevo vemos a Hartmann volviéndose hacia una región del ente desgarrada entre el relativismo continental existencialista y el positivismo fisicalista reduccionista. Es el espíritu, de esta manera, el auténtico “lugar geométrico en que el universo se piensa a sí mismo”, por utilizar la afortunada expresión de Jesús Mosterín (2003). Para ahorrar repeticiones innecesarias, nos remitimos sobre la estructura interna del espíritu a lo dicho con anterioridad (§6). Cabe añadir una explicación sobre cómo se relaciona con el resto de niveles, y, esperamos que la siguiente imagen nos la brinde: En su tético y hermoso relato *La caída de la Casa de Usher*, Edgar Allan Poe nos describe una antigua y ruinoso mansión dominada por un ambiente sombrío y miasmático cuyo propietario defiende la extraña teoría de que el destino de su estirpe está ligado al del lugar, ya que está convencido de que la peculiar disposición de este y de los elementos que componen la casa, de alguna manera, la dotan de conciencia, voluntad y personalidad propias. Pues bien, no tenemos noticia directa de la realidad psíquica que la casa pudiese experimentar, pero lo que inunda el relato de Poe, sin ser abiertamente mencionado, bien podría considerarse como espíritu. Dado a través de la disposición empírica del edificio y su contenido (y de sus “actos”), aparece una cierta disposición moral del ánimo ante el mundo, entre decrepita y malévol (espíritu personal), una serie de ideas sobre la degeneración y el agotamiento de la línea de sangre, ligadas a distintas consideraciones morales (espíritu objetivo) y, al fin, la historia familiar de los Usher, su trágico final, el hundimiento..., que pueden ser leídos como “actos” de la casa solo en virtud de su peculiar sentido y organización aparentemente teleológica— así como sucede en los procesos históricos atribuidos a entidades tales como estados o imperios, en las obras artísticas de tal o cual movimiento, etc.— (espíritu objetivado). La *emergencia* del espíritu es, ciertamente, misteriosa, pero sí cabe decir sobre ella que es como la flor del heno mencionada en Isaías 40:5-6, “[...] que toda carne es heno, y toda su gloria como la flor del prado. Se seca el heno y la flor cae” (Biblia Torres Amat, 1825). En efecto, sin todo el resto del entramado real es imposible pensar la existencia del ser espiritual, pero su propia normatividad y manera de ser

6 Cfr. Hartmann, 1935/1965, Prólogo e Introducción, especialmente pp. 7-9.

interna le es peculiar y distintiva, como la gloria de la carne o la flor del heno no se reducen a la materia que, en cada caso, les da soporte.

3. Sistemas y problemas

§10

Bajo este epígrafe presentamos una sucinta exposición del rasgo quizá más llamativo de la filosofía de Hartmann teniendo en cuenta su época y contexto: la sistematicidad. El sistema de Hartmann fue calificado, poco después de su muerte, por un pensador de un ámbito que en principio cabe pensar tan alejado del suyo como el latinoamericano como “el [...] más importante de nuestro tiempo” (Cruz, 1951) lo cual, ciertamente, puede darnos una idea de su peso, aunque las conclusiones del artículo citado nos parezcan bastante desafortunadas, pues no parece sostenible que Hartmann, como se afirma en ellas, creyese haber dado con el método para construir el sistema definitivo ni que tuviese intención de dejar este cerrado, si la muerte no lo hubiese interrumpido. Más bien parece que él tenía plena conciencia de que su mapa del cosmos estaba sujeto a las mismas limitaciones que había señalado en todos los anteriores, ya que estas les alcanzan en tanto que sistemas mismos y que ese tipo de afirmación no puede sino basarse en una mala intelección de esas limitaciones que el propio Hartmann había expuesto. Pese a padecer esos defectos constitutivos que hacen de él inevitablemente un producto histórico caduco, el sistema de Hartmann es de tal potencia y envergadura que bien merece ser comparado y puesto en liza con los últimos de entre los más sólidos y comprensivos que hemos visto acabados (al menos en lo fundamental) v. gr. los de Karl Popper, Mario Bunge o Gustavo Bueno pues, seguramente, sería un ejercicio no poco productivo. Otro trabajo interesante que no está, que sepamos, emprendido, sería el estudio de las posibles deudas y afinidades de la metafísica analítica por una parte y el realismo poscontinental por otra con la filosofía de Hartmann, así como sendas confrontaciones de esta con dichas corrientes que resultarían, seguro, muy fructíferas. Este no es el lugar para realizar en ninguna medida esas tareas, lo cual, sin embargo, no ha de impedirnos utilizar la idea de sistema propuesta por David Alvargonzález, siguiendo a Bueno (de quien fue discípulo), en su conferencia *Las ciencias como sistemas y los sistemas filosóficos*, de 2016, para analizar el de Hartmann, pues nos parece que el resultado podría ser esclarecedor y servirnos de guía para el resto del desarrollo. En efecto, tal y como el propio Alvargonzález menciona en esa exposición y como también se explica en el artículo antes mencionado, es casi un lugar común en los escritos de Hartmann que de algún modo se aproximan a la historia de la filosofía y a la filosofía de esta disciplina la distinción entre “pensar sistemático” y “pensar problemático”. Hartmann es en cierta medida culpable de haber contribuido al oscurecimiento del sentido de esa distinción en el seno de su pensamiento al haberla convertido, como se ha dicho, en una especie de lugar común a base de repetirlo casi como consigna sin recordar siempre su sentido radical. El contenido de esa afirmación, tomada como consigna, queda reducido aproximadamente a lo siguiente: 1. A lo largo de la historia de la filosofía se repiten ciertos problemas irrecusables que constituyen lo auténticamente filosófico y valioso de ella y lo que ha de ser de ella, por tanto, rescatado. 2. Los filósofos realmente existentes, sin embargo, han elaborado alambicadas construcciones pseudofilosóficas (sus propios sistemas) movidos, desde luego, por otros motores que la búsqueda de la verdad haciendo violencia a aquellos problemas. 3. De entre aquellos filósofos realmente existentes, en algunos la violencia ha sido mayor, hasta prácticamente quedar los problemas borrados de sus sistemas, mientras que en otros, ese oro problemático brilla aún con claridad entre el latón ya gastado y ennegrecido de la construcción artificiosa. (Y) 4. No tiene, por tanto, sentido (concluiría Hartmann) entregarnos al estudio químico de ese latón viejo (la historia de los sistemas) pudiendo emprender el más arduo y complicado, pero de valor y productividad infinitamente mayores, del oro siempre nuevo y vigente (historia de los problemas). A la luz de lo antedicho no cabe, en efecto, otra manera de interpretar el propio sistematismo de Hartmann (ya que es imposible negar este) que en el sentido de que él consideró que su método, que

es cierto que queda por él vinculado a la fidelidad o encubrimiento (según se aplicase o no) de los problemas, era el que nos proporcionaría, cumpliéndolo a rajatabla, el sistema definitivo, el que incluía todos los problemas filosóficos relevantes a la par que los resolvía hasta donde era posible resolverlos (Cruz, 1951). Esta interpretación nos parece, sin embargo, errada. Es verdad que Hartmann, con sus disquisiciones acerca de ese punto (1933, 1936) parece querer justificar la propia construcción de su sistema cuando rara vez ha sucedido en filosofía que alguno sobreviva intacto a su autor y, cuando esto ha pasado, ha sido por pocos años, en vivo contraste con, digámoslo con Kant, “el seguro camino de la ciencia”. Ahora bien, esa justificación no pasa porque proclame que él estaba en posesión de tal método que podría alcanzar la construcción definitiva. Lo que lastra los sistemas constructivos es, para Hartmann, que “ponían como fundamento un esquema anticipado del nexo del mundo” (1933/1964, p. 7) y mirando los ejemplos que pone de las consecuencias de esa anticipación (el rechazo del problema del surgimiento de la conciencia a partir de la materia en el idealismo, del de la legalidad propia del espíritu o de lo orgánico en el materialismo corporeísta y mecanicista, del de la verdad absoluta en el pragmatismo a la vez que la pretendía para sus tesis...) (1933/1964, p.7) nos podemos figurar cómo esa anticipación del nexo del mundo se refiere ante todo al reduccionismo monista. Este es el auténtico enemigo, lo cual parece confirmarse cuando Hartmann, admitiendo que hay pensadores en los que impera el *vicio* del sistema mientras que en otros (que, por supuesto, también construyen sus sistemas propios) lo hace la *virtud* de los problemas, coloca en el primer grupo a filósofos que han sido tradicionalmente entendidos (aunque hay, por supuesto, interpretaciones contrarias de gran importancia pero más escasas) como monistas: Plotino, Proclo, Aquino, Duns Escoto, Hobbes, Spinoza, Fichte y Schelling; y en el grupo segundo a otros a los que es más difícil (y casi nunca se ha hecho) entenderlos así: Platón, Aristóteles, Descartes, Hume, Leibniz y Kant (1933/1964, p. 8). Más aún: cuando Hartmann se vuelve hacia los problemas con vistas a tratar de ganarles terreno y avanzar en la propuesta de soluciones, afirma que es la ontología la mejor vía para ello (1935/1965, p. 33) y esta ontología, como quedó dicho (§8), realiza su labor en las juntas y las bases de las regiones de lo ente que dibujan las ciencias; trata, por tanto, de buscarle una unidad al mundo, de que haya mundo al que refieran aquellas regiones dibujadas en las ciencias. Pero “[l]a unidad de que aquí se trata no necesita ser la unidad de un punto. No necesita tener la forma de un “primer principio”, de un último fundamento, ni menos de un absoluto” (Hartmann, 1935/1965, p. 36). Dejemos hablar más a Hartmann:

[...] la de una conexión, de un orden, de un conjunto de leyes o de una dependencia múltiple en sí, la de una escala gradual o una serie de capas. Cualquiera de estas formas de unidad satisfaría plenamente a la idea de la convergencia de los problemas. (1935/1965, pp. 36-37)

En cualquiera de esas alternativas queda garantizado que hay algo así como un mundo y no meros cartones pintados por la ciencia o la experiencia cotidiana y la actitud natural. El problema no es, entonces, el sistema, que será inevitable en cuanto empecemos a filosofar, sino, más bien, el monismo reduccionista.

§11

No parece pues probable, que Hartmann considerase que los pensadores precedentes y, sobre todo, los que nos presenta como predominando en ellos el impulso sistemático (recordemos que hay entre aquellos mentes tales como la de Tomás de Aquino o Spinoza [§10]) se entregaban a la construcción intelectual llevados simple y solamente por ignorancia o falta de atención a los problemas, quedando además sin explicar bajo esa óptica su afirmación —a la par que el hecho constatable— de que el tratamiento de los problemas se realiza siempre en el marco de un sistema y de que los filósofos más importantes a la hora de poner aquellos de relieve lo han hecho sin dejar de construir su propio caso de este (1933/1964, p. 8). Ahora es interesante introducir la idea de Bueno y Alvargonzález de la que hablamos antes. Tal como Alvargonzález expone en su conferencia (2016), hemos estado aquí entendiendo tácitamente que un sistema es una totalidad ordenada, pero lo

peculiar de ese orden, en el caso de un sistema genuino, es que no es gratuito sino que, por el contrario, viene dado por el orden interno de sus partes las cuales, a su vez, no pueden ser simples, sino que deben ser también totalidades de alguna clase. Esta idea de lo que podríamos llamar totalidad de totalidades, así como la de que el orden de la totalidad que es el sistema viene de alguna manera dado o se sigue a través del orden de las totalidades que funcionan como partes suyas, las toma Alvargonzález directamente, tal como él mismo afirma, de Bueno y él añade además otro elemento que también considera presente en toda totalidad sistemática por ser uno de sus determinantes: la existencia de algún tipo de principio en el que cristaliza ese orden sistemático y que él denomina “sistematizador”. Las ciencias son, entonces, sistemas y, además, sistemas cuyas partes son, a su vez, otros sistemas y las leyes que les sirven de sistematizador. Por ejemplo, la astronomía sería un sistema formado por los sistemas planetarios, galácticos... (como sus objetos de estudio), en los cuales el orden sistemático depende de las características internas de sus partes (masa de los astros, densidad, composición...), y regidos por leyes que coordinan ese orden al nivel de sistema (v. gr. las leyes de Kepler) que entrarían también, a su vez, como partes del sistema de la astronomía, en la cual el sistematizador serían los principios (las leyes de Newton en la mecánica clásica, los principios de la física relativista, etc.) (Alvargonzález, 2016). Esto es posible gracias a que la idea de sistema que propone Alvargonzález admite (gracias a las características propuestas, a su vez, anteriormente por Bueno), una estructura fractal. Es fácil, y nos parece provechoso ahora, aplicar, a la luz de lo dicho, esa idea de sistema al sistema filosófico de Hartmann y a las propias consideraciones que este hace sobre los sistemas y la unidad del mundo antes aludidas (§10). Podemos así entender el sistema filosófico como un intento de sistema total, de coordinación última y lo más general posible de las partes del mundo a través del orden interno que estas, como sistemas y, por tanto, a través de sus propias partes a su vez, presenten. Los problemas aparecen, justamente, al intentar coordinar esos sistemas parciales entre todos ellos y con la idea de una totalidad absoluta coherente. Ciertamente existe una oposición entre la actitud de atención a los problemas y la de construcción y pulimento del sistema, pero esa oposición no es más real que su implicación mutua. La tarea de la filosofía es ciertamente imposible (mejor inagotable), pero inevitablemente sistemática y no por ello menos precisa y fructífera.

4. Ontología y metafísica

§12

En este último capítulo de la primera parte recogeremos brevemente la síntesis de lo expuesto en ella por medio de la exposición sucinta y esquemática, no de los contenidos concretos que le da, sino de lo que entiende Hartmann por ontología y de la confrontación de ello con lo que entiende por metafísica, lo cual ha quedado ya patente, aunque de manera implícita, en el desarrollo que llevamos recorrido. Como se puede colegir de todo ello, la ontología es para Hartmann el estudio del ente en la manera más universal en que este pueda tomarse y, por lo tanto, su punto de partida es la afortunada expresión aristotélica del principio del libro Γ de la *Metafísica* (1003a, 15-25) del *ente en cuanto ente*, a la que se acoge abiertamente asumiendo que la pregunta fundamental por la que comienza la ontología es óntica (pregunta por lo ente en cuanto tal) y no propiamente ontológica (no aún por su ser, que no puede desvelarse sino investigándolo a él) (Hartmann, 1935/1965, p. 47). Este estudio es, además, el menos *metafísico* que se puede emprender en relación con los problemas metafísicos que aparecen en todos los dominios del saber. Por eso, acudiendo de nuevo a la teoría del sistema elaborada por los profesores Bueno y Alvargonzález que antes empleamos en nuestro análisis (§11) y que fue expuesta por este último en su conferencia de 2016, podemos considerar que los sistematizadores del sistema filosófico de Hartmann son sus principios propiamente ontológicos (categorías fundamentales, leyes categoriales, realismo y pluralismo radicales...) que organizan todo el material extraído de los distintos dominios de los saberes

humanos e interpretado filosóficamente. Ese estudio es pues el propiamente ontológico y viene exigido por el fondo metafísico de los problemas que lo motivan, pero no coincide en su carácter con ese fondo. Metafísica tiene en Hartmann tres sentido claros: 1. El campo de los objetos trascendentes (v. gr. Dios, el alma y la totalidad del mundo en la metafísica wolffiana que Kant encuentra constituida en su época). 2. La batalla constante de los sistemas filosóficos a lo largo de la historia, batalla imposible de decidirse en favor de contendiente alguno, porque se libra sobre el terreno de la especulación vacía y, a menudo, gratuita. 3. El contenido problemático que sigue y seguirá apareciendo en el fondo de todos los dominios del saber ya constituidos (1933/1964, pp. 19-20). Los ejemplos de estos problemas los cita Hartmann con profusión aquí y allá: La definición de los sustratos cuantificados en la ciencia matemática de la naturaleza, el estatuto ontológico de los juicios verdaderos y de sus leyes en la lógica, la presencia de lo trascendente a la conciencia y su aprehensión por ella en la epistemología, la legalidad propia de los organismo vivos en biología, el estatuto de los fenómenos psíquicos y de sus contenidos cuando están presentes pero no de manera consciente⁷, la cuestión de la teleología en la historia... (Hartmann 1933/1964, 1935/1965, Introducción). Nos parece claro que este tipo de problemas hacen referencia, tal y como antes se expuso (§8), a la relación de los dominios particulares de conocimiento entre ellos y a su fundamento, es decir, a la constitución del mundo en sí como totalidad a partir de lo que se ha ganado a los fenómenos en las distintas ciencias. Ese tercer sentido de la metafísica es pues, en cierta medida, una depuración de los otros dos, en que se disputaba, por un lado sobre objetos trascendentes (totalizadores de la realidad) y por el otro sobre los diferentes sistemas en que aparecía dibujada esa totalización. Es por eso, nos parece, que en Hartmann el término metafísica conserva esa ambigüedad que también presenta en Kant, con la presencia ya del matiz peyorativo que acabará adquiriendo tras él, pero aún con la pretensión de proyecto irrecusable que aparece, con creciente amargura, cada vez como más irrealizable.

7 Nos parece que un ejemplo para ayudar a hacer intuitiva esta idea algo escurridiza, se encuentra en el texto de Borges *Argumentum ornithologicum*, contenido en *El Hacedor*, parodia del argumento ontológico en el que Borges pretende demostrar la existencia de Dios por medio de la indeterminación del número de pájaros contenido en una bandada que ha imaginado de forma confusa: como el número no puede ser indefinido siendo limitado, Dios ha de existir para conocer el número exacto ya que él, único al que la bandada le ha sido presente si no hay Dios, lo ignora. La cuenta de los pájaros en ese caso es, creemos, uno de esos contenidos mentales inconscientes a los que Hartmann alude.

Segunda parte: Del sistema a los problemas. El caso paradigmático de la libertad

§13

Veamos ahora ese formidable edificio filosófico que es el sistema de Hartmann, del cual no hemos podido, debido al espacio disponible y a la complejidad del asunto, dar más que una pobre y deficiente imagen (casi en el sentido estético del término) aplicado a un caso específico en el que entran en juego quizá más parámetros ontológicos que en cualquier otro: el caso de la libertad, del que Hartmann se ocupa en la tercera parte de su *Ética* (1926/2011, pp. 658-852), *El problema de la libertad de la voluntad. (Metafísica de las costumbres)*. “[...] todo el sentido de la moralidad se aniquilaría si la libertad se mostrara como una ilusión.” (Hartmann, 1926/2011, p. 662). La libertad es, en efecto, el fundamento de toda ética genuina, es decir, de toda filosofía que analice la moral en todo su sistema y fundamento sin disolverla como ficción al hacerlo (Hartmann entiende, como es ya clásico hacerlo en filosofía, la moral como el conjunto de normas prácticas efectivamente dadas en un lugar y momento concretos y la ética como la reflexión filosófica sobre ellas). Pero el fundamento va, en virtud del método que emplea, siempre al final en la obra de Hartmann y siempre es una teoría de carácter ontológico arrancada y delimitada a duras penas de la especulación metafísica. Para evitar que esa especulación domine por completo la teoría, el método filosófico que Hartmann propone consta de tres fases que habría que seguir escrupulosamente: 1. La fenomenología (la descripción de lo dado en el dominio en cuestión, lo más exhaustiva y libre de prejuicios posible —“más acá del idealismo y el realismo”, por ejemplo, como a él le gustaba repetir—). 2. La aporética (planteamiento claro de los problemas que emergen de la exposición de los fenómenos previa y posibles aproximaciones a su solución). 3. La teoría (el intento de coordinar todos los fenómenos expuestos y todas las soluciones propuestas en una teoría de fondo ontológico que admita solo la cantidad mínima necesaria de supuestos metafísicos). (1933/1964, I). La libertad entonces, puesto que funda la posibilidad de la realidad del fenómeno moral, ha de indagarse al final de la ética, cuando su campo está ya definido y acotado. Pero esa definición y ese coto no se dan ya solo sobre la moral comúnmente asumida en el entorno del investigador, puesto que “los fenómenos mismos han sido observados [...]; mucho de su orden natural se les ha ya ganado.” (Hartmann, 1933/1964, p. 5). Se dan también sobre una tradición y acúmulo de descripciones y teorías previas. Siguiendo la vocación histórico-ontológica con la que expusimos el esquema del sistema hartmanniano en la primera parte de este trabajo, procuraremos ahora exponer el caso de la libertad en ese sistema contra el fondo de Kant, cuya formulación nos parece quizá la principal (aunque no la única desde luego) contra la que se recorta la suya, por sus evidentes deudas y porque también es el principal oponente a batir. Lo haremos además intentando ser fieles al método de Hartmann, al menos en su espíritu fundamental de progresar desde lo primero en el *ordo cognoscendi* hasta lo primero en el *ordo essendi*. Esperamos así fijar la tesis desde la que partiremos y que estará presente en todo el análisis que va a realizarse, quedando demostrada como su fundamento si este es exitoso: que el concepto de valor enunciado por Scheler (1913/2001) y adoptado por Hartmann sin variación en lo nuclear, es el más fundamental e irrecusable de la investigación ética y que, con conciencia de ello o no, siempre se parte de él, y, de esa toma de partido originaria, depende la subsecuente definición de la libertad que se sostenga. De él emanan necesariamente los deberes en la ética axiológica, pero las éticas deontológicas deben primero habérselas con él y reducirlo a deber, no hay otro camino. Tal es la caza que debe emprender siempre el dragón que menciona Nietzsche para lucir orgulloso el “¡tú debes!” dorado en cada una de sus escamas.

Sección I Fenomenología de los valores

1. La disolución del valor en el análisis de su fenómeno realizado por Kant

§14

“Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan solo una buena *voluntad*.” (Kant, 1785/2005, p. 69 [393]). Con este círculo evidente comienza la más certera e influyente de las obras éticas de Kant, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Por ponerlo en claro:

$$\exists x \wedge \exists y [(Bx \wedge By) \rightarrow (x = y)] \wedge B(v)^8$$

Si dos cosas presentasen la propiedad de ser buenas en sí, estas serían la misma. Después se suma que esa cosa es el individuo v que presenta esa misma propiedad B , es decir, la voluntad (v) que ya es buena en sí (B). Algo así como si dijésemos que no hay más vacas en el mundo (ni tampoco fuera de él) que los animales hembras que son bovinos. Cabía esperar, por lo prometido por Kant en el prólogo, que el texto comenzase tratando con la moral ya dada efectivamente, con los vectores morales que, junto con otros, conforman la vida que nos embebe constantemente, y, analizándolos descubriese si hay en ellos sistema y tienen fundamento real y, en efecto, tras el contundente aserto inicial, pasa enseguida a enumerar gran cantidad de bienes en el sentido scheleriano (Scheler, 1913/2001, p. 53) para hacer ver como estos solo son tales en relación a la buena voluntad que ha señalado, podríamos decir, como valor en sentido scheleriano (Scheler 1913/2001, p. 57). Si la referencia aquí a Scheler parece algo gratuita y puede pensarse que delate una toma de partido previa, esperamos que en la exposición se aclare que no se le hace con ella ninguna violencia al texto kantiano. La voluntad buena es lo único bueno por sí, se nos ha dicho, ya sea en el mundo (incardinada en él a través de ciertos bienes, oponiéndose a otras partes de ese mundo...) o, incluso, fuera de él, como pura buena voluntad en sí (*santa*, para Kant). Pero vimos que al señalarla como único valor, como lo único bueno en sí, parecía incurrirse en una definición circular que, además, sería contradictoria si la fórmula lógica que aducimos antes la captura fielmente. Ahí quedaba claro que solo había una cosa buena en sí en el mundo y fuera de él y que, todo lo demás lo era con referencia a ella, pero $v \neq Bv$ y, en nuestra transcripción, B (que representa el predicado “ser bueno por sí mismo”) se aplicaba tanto a v (la voluntad) como a Bv (la buena voluntad) de este modo: $B(Bv)$. Se predica B de la voluntad, pero no de cualquiera, sino de la definida por un rasgo, solo que ese rasgo parece ser que ya se haya predicado B previamente de ella. ¿Qué hallamos, además, en la voluntad, a parte de su objeto, de aquello a lo que se refiere en cada una de sus voliciones? Pero no será de ahí de donde le venga su ser buena voluntad, pues esas cosas que quiere solo pueden llegar a ser bienes si son queridas por una voluntad que ya sea buena. Pero, nada hay en la voluntad que no haya estado antes en los sentidos (podríamos decir tomando prestada y modificando *ad hoc* la máxima escolástica). Y Kant podría ser, en este caso, nuestro Leibniz y salir a replicarnos: “salvo la voluntad misma”. Ahí ha de estar el fallo en la transcripción, hemos tomado por el mismo predicado en nuestro enunciado lógico dos que eran distintos, solo que el lenguaje ordinario, en su habitual polisemia y confusión, llama del mismo modo. Lo único bueno en el mundo no es una voluntad ya buena en sí, buena en sentido moral, es una voluntad buena como tal voluntad, una voluntad *apta*, que se comporta y quiere como una genuina voluntad, que funciona bien podría decirse. En el texto de Kant ese giro no es demasiado manifiesto, pero es necesario para explicar el paso de la moral asumida y cotidiana a su fundamentación filosófica que nos promete en el prólogo, o al menos para explicarlo tal y como él lo hace. Esa voluntad bien constituida como tal, que funciona bien cuando ejerce su volición y no la lleva a cabo de manera defectuosa, esa es la única cosa buena en sí

8 Para una representación lógica propia del círculo que se pretende mostrar habría que usar lógica de tercer orden, en la que aparecen predicados de predicados, lo cuál queda muy lejos de las posibilidades con las que contamos y del tema de este trabajo. Valga la fórmula empleada.

(moralmente) en el mundo o fuera de él, la única cosa que, no siendo, nos compele en tanto que seres humanos y nos llama a realizarse en el mundo por nosotros, el único valor. Pero ahora sí se ha acrecentado la distancia con el término de Scheler, aunque no es gratuito su uso aquí. Kant ha comenzado por las *costumbres* y no ha podido sino señalar lo que que en ellas hay de irrenunciablemente digno y valioso, lo que hemos de hacer si no es, pero eso se revela para él como algo (la voluntad) que es bueno en tanto que es ello mismo, como un tirador que no yerra nunca el blanco es un *buen* tirador independientemente de su bondad moral y así se ha de revelar para evitar un círculo y una contradicción en su primera definición sobre la que asienta el resto de su ética. No podemos demorarnos en ese tránsito de las costumbres a la voluntad buena en cuanto tal y hemos de dispensarnos de ello al haber mostrado que ese tránsito ha de darse para que no sea circular y contradictoria la primera definición sentada. Hemos de ocuparnos en por qué esa voluntad que quiere sin defecto ha de ser realizada, por qué nos obliga, lo cuál nos llevará derechamente hasta la libertad.

2. La ampliación sintética *a priori* de nuestro concepto de voluntad

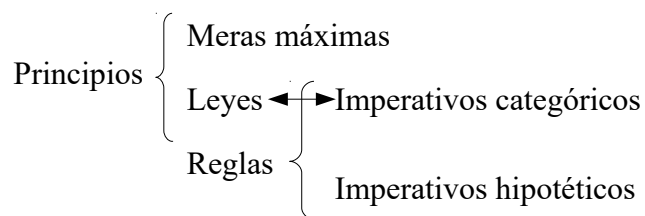
§15

“*Voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales” (Kant, 1785/2005, p. 139 [446]). De esta escueta definición se siguen numerosos enlaces del concepto de la voluntad con otros de forma necesaria y *a priori* en la deducción kantiana pero, para llegar hasta ellos y su fundamento, hemos de penetrar en la jungla de las distintas divisiones y demostraciones de la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 1788/2017) y nada más hacerlo nos encontramos, entre las distinciones de Kant, con la que separa los *principios* de las *reglas*. En este ámbito, mientras los primeros son los que determinan a obrar la voluntad de manera universal para un sujeto, las segundas se encargan de ligar las acciones con sus intenciones. Un principio es, pues, capaz de llevar a un sujeto dado a obrar de una cierta forma en toda situación. Una regla nos dirá lo que *debemos* hacer si *queremos* algo. El principio erige un cierto comportamiento como el pretendido en diferentes casos, la regla nos informa de una conexión necesaria entre lo que queremos y lo que tenemos que hacer. Definido este par de conceptos, nos parece propicio adelantar ya la espina dorsal del proyecto ético de Kant, que identificamos en lo que podríamos llamar el desinterés de la acción o su total divorcio con las condiciones empíricas, es decir, la determinación *a priori* de la voluntad. ¿Qué clase de acción está determinada de tal forma, sin concurso de elementos empíricos en el proceso por el que llegamos a realizarla? Los objetos de los sentidos quedan excluidos del proceso como móviles o fines del mismo, ya que se nos hacen presentes mediante intuición empírica y, lo que es más, nuestra apetencia por ellos es totalmente empírica, sin poder determinar *a priori* si nos atraen o nos repelen. No hay forma de saber si apetecemos algo o nos repugna más que haciéndonos presente esto por medio de los sentidos y experimentando el placer o la repulsión que nos pueda producir. Así, sin poder atender a los objetos a los que se dirige nuestro querer, nos queda sólo atender al querer mismo, a que este, independientemente de su contenido, sea un querer, por así decirlo, legítimo. Procuremos analizar ahora la acción desinteresada a la luz de la anterior distinción: por una parte, intentemos dilucidar qué tipo de principio es el que determina a la voluntad en este caso y, por otra, qué regla seguimos.

a) El principio no puede estar referido a un objeto que sea el que mueva a la acción (a eso que mueve a la acción en cada caso llama Kant el *fundamento de determinación*) ni puede contener de ningún modo elementos de tipo emocional o sentimental, que se refieren a aquellos objetos de forma totalmente *a posteriori*. Despojado de este tipo de elementos, lo que obtenemos es un principio que, al no estar sometido a ningún tipo de condición contingente empírica, será válido para todo ser que obre por principios, independientemente de sus capacidades sensoriales y apetitivas, al margen de las cuales, nos queda la razón. El principio, para ser principio de lo que antes hemos llamado un *querer legítimo*, debe valer pues para todo ser racional. Parece que ha

surgido una nueva división, ahora en el seno de los principios: por un lado los que pueden valer para todo ser racional y, por otro, los que no tienen esta facultad. Los primeros son, en el lenguaje de Kant, *leyes*, los segundos *meras máximas*.

b) La regla que se siga en el caso de una acción desinteresada será una que refiera la acción a la intención sin atender a los resultados que la acción produzca, pues estos son también empíricos ellos mismos y valorados en función de su relación empírica con el sujeto. La regla no tendrá la forma “actúa así para conseguir tal cosa”, “tal cosa” no puede ser la intención, la intención queda aquí recluida en la voluntad misma, no le hace falta (ni puede) salir de ella. ¿Cuál es la intención en la regla de una acción desinteresada? Una intención es una determinación de la voluntad para la acción y, la razón, nos da la regla que liga ambas. Así, si mi intención es obtener riquezas, la razón me puede decir cómo he de enriquecerme, pero en el caso de una acción determinada totalmente por motivos no empíricos, la intención es una determinación de la voluntad sin atender a nada externo a ella. La regla, al igual que el principio, se nos divide en dos: por un lado están aquellas en las que la razón prescribe medios para obtener un fin externo a la voluntad y, por otro, aquellas en las que la razón determina la voluntad a querer, pero no en función de ningún objeto externo (empírico). Como en ambos casos son prescripciones de la razón que nos dice lo que *debemos* hacer si *queremos* algo, Kant llama a los dos *imperativos*, pero los primeros, que prescriben acciones para lograr ciertos resultados, son para él *hipotéticos* mientras que los segundos, que prescriben acciones en función de una determinación de la voluntad ajena a elementos empíricos, son *categoricos*. Los imperativos categoricos valen también, al igual que las leyes que antes definimos como un tipo peculiar de principio, para todo ser racional sean cuales sean sus inclinaciones empíricas y, por otro lado, al quedar libre de cualquier influencia externa a la voluntad propia, no pueden no darse. Allí donde haya una voluntad, tendrá que haber determinación categorica de la misma (aunque no llegue a hacerse efectiva). Estamos, por tanto, ante un caso de necesidad, la voluntad se determina así necesariamente. Universalidad y necesidad son las dos características que presenta la ley, nos encontramos de nuevo, pues, al igual que en el caso de los principios que no determinan empíricamente la voluntad, ante una ley. Podemos apreciar sinópticamente las relaciones expuestas en el siguiente esquema:



Pasemos ahora a ahondar en este concepto, capital en la ética kantiana, de ley. Ley son los principios ajenos a lo empírico, como también las reglas de este mismo tipo, porque ambos son necesarios y universales. Esto no quiere decir que cualquier voluntad obre indefectiblemente según la ley, pero sí que la ley es lo único capaz de determinarlas a todas por igual y, si no hubiese ninguna influencia a parte de la razón, esa determinación por la ley sí sería indefectible. Hemos visto que, tanto como principio como como regla, la ley es la única capaz de determinar al margen de lo empírico (podríamos decir, *incondicionalmente*) a la voluntad. Esto se debe a que, si se prescinde de lo empírico en relación con la voluntad, no queda nada más que la mera forma de la misma, y esta, al prescindir de toda circunstancia contingente, es válida para cualquier sujeto racional necesariamente. El apriorismo kantiano (que antes enunciamos como el desinterés de la acción) nos ha conducido al formalismo. Como resulta evidente por lo ya dicho, el fundamento de determinación de la voluntad, lo que mueve a obrar, es la forma legisladora, el que los principios presenten las peculiares cualidades de una ley (universalidad y necesidad). Esta forma, esta peculiar característica de los principios, es sólo pensable por medio de la razón, pues no es, desde luego, un fenómeno perceptible mediante los sentidos; está, de hecho, fuera del curso de los fenómenos, pues

aquello que determina a la voluntad no es ninguno de ellos, sino una forma dada por la razón. Al quedar fuera del reino de los fenómenos, por razones que se expondrán a continuación, no es posible aplicarle la categoría de causalidad a una voluntad así determinada y esta voluntad es, por lo tanto, libre. Se ha mostrado, pues, como de la sola definición de una voluntad en cuanto tal parece seguirse que hay, para ella, un cierto tipo de principio genuino y una cierta regla y que al ser determinada por ellos es esta voluntad libre o, dicho de otra manera, la libertad es donde se encuentra la voluntad con sus principios y reglas genuinos. Pero, ¿cómo se produce ese encuentro? Es más, ¿se produce? Parece ser que esa determinación queda fuera del mundo fenoménico, lo cual presenta en el sistema kantiano un obvio problema cuando menos con respecto a nuestro conocimiento de ella.

3. El problema de la libertad de la voluntad santa (o de la santidad de la voluntad libre)

§16

Para Kant, la experiencia sensible es un compuesto elaborado por el sujeto trascendental, que sitúa las sensaciones (materia bruta de la experiencia) en las intuiciones puras (no empíricas) de espacio y tiempo y les aplica conceptos, para conformar así la experiencia. De entre esos conceptos, los más fundamentales, que forman el armazón básico de nuestra comprensión de la realidad, son los que designa *categorías del entendimiento*, cada uno deducido de una función judicativa (la propia del entendimiento) elemental. Tanto las intuiciones puras como las categorías se las impone el sujeto trascendental a la materia bruta informe, que recibe por los sentidos, y solo así conforma esta la experiencia, cuyos fenómenos ya sabe, previamente a ellos, que se darán enmarcados en las intuiciones puras y en las categorías. De ahí que pueda saber totalmente *a priori* bastantes cosas sobre esos fenómenos, en concreto todas las cosas que la ciencia matemática de la naturaleza demuestra sobre ellos, pues ya estaban contenidas en él como las determinaciones posibles que adoptarían tales fenómenos al aparecer y, por lo tanto, en su reino (el reino fenoménico) son universales (se aplican a todos) y necesarias (no pueden no aplicárseles). Además nada tienen que hacer las intuiciones puras ni las categorías fuera de ese reino, se agotan en ser su *forma*, forma de una materia dada que es el contenido de las representaciones y que no es otra cosa que la afección de los sentidos por las cosas en sí que quedan, en cuanto tales, desconocidas. Pero, la razón, cuya función no es judicativa ya, sino legislativa, en su afán de concatenar los juicios y de establecer unos como condiciones de otros, se abisma en un proceso infinito de búsqueda del comienzo o el fin de esa cadena que forja, de lo incondicionado, de la totalidad. A esta totalidad absoluta no puede la razón sino tender, pero no le está dado alcanzarla positivamente nunca. Así es en el terreno teórico y, también, en el práctico, en el que un sujeto voluntario, es decir, que puede obrar por la razón, no puede dejar de buscar la causa incausada de su propia conducta. En tanto que él tiene conciencia de su propia voluntad, de la racionalidad de su conducta, no puede sino atribuir esta a la razón como su fundamento (porque si no, no tendría conciencia de la racionalidad de su conducta y, por lo tanto, de que obra voluntariamente). Pues bien, eso es justo para Kant la moralidad, el estar sujeto a racionalidad en la conducta y, como todos tenemos al menos conciencia de estar sujetos a ella, nos pensamos como seres morales. La razón, entonces, se piensa como determinando la acción del sujeto y esto solo puede hacerlo, como antes se expuso (§15), por medio de su propia forma legisladora universal, lo que es ella misma, presente para ella misma en el caso de la determinación de la voluntad. La razón es, entonces, puro ser ella para ella misma en tanto que determina (como así tenemos conciencia, pues la tenemos de nuestra voluntad) nuestra acción. La razón no es en este caso un fenómeno, es más bien algo en sí, tal y como ello es en sí mismo y no para nosotros (que somos ese algo mismo). Pero ni siquiera algo que es *en sí* para sí mismo se conoce en cuanto tal:

[...] si ésta [intuición] no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto en el psiquismo, no puede ser otra cosa que la

manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad (Kant, 1787/1998, p. 87 [B 67]).

Análogo sería el caso de la razón: podemos señalar como límite de la determinación causal natural (que es una categoría del entendimiento) el reino de los fenómenos pero nada podemos en realidad conocer sobre cómo o, incluso, si la razón se determina a obrar tomando como fin su propia forma legisladora (con las notas de universalidad y necesidad que acompañan siempre los productos de esa actividad). Nada podemos saber, por lo tanto, de si, como se apuntó más arriba (§15), la razón, más allá de los fenómenos, se determina como tal, se *autodetermina*, y es, por lo tanto, libre. Lo único que sabemos es que obramos bajo esa conciencia, la de seres racionales que obran por la razón, y, por tanto, aquella ley, producto de dicha autodeterminación, nos obliga. Nos obliga, pero no nos determina ella misma ya inmediatamente, porque estamos sujetos a móviles *patológicos* (Kant, 1788/2017, p. 136 [A36]) (valdría decir fisiológicos para nosotros). No obstante no hay dos determinaciones paralelas, la acción al final es una y estará determinada bien fisiológico-causalmente bien por la razón en su mera forma legisladora universal (independientemente de que el conocimiento de esta segunda nos sea imposible). La disyuntiva es bien real pues la determinación por la razón se nos hace presentes mediante el sentimiento de respeto, que no es determinante de la acción, sino la conciencia subjetiva de la determinación por la razón misma (Kant, 1788/2017, p. 215 [A 134]). Pero la voluntad, como facultad de la motivación por la razón, es en sí misma ajena a la determinación por causación natural y, mientras obremos bajo su concepto, no tenemos otra que utilizar toda su *maquinaria* volitiva. La voluntad fisiológicamente determinada se debe a la voluntad puramente racional, es una malversación suya y no puede ser, en un ser racional, otra cosa. Hemos llegado con esto a donde empezó todo: “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo...” (Kant, 1785/2005, p. 69 [393]). Lo único que hay que poner en el mundo si de nosotros depende, lo único que debe ser aunque no sea, es una *buena* voluntad, una voluntad, como dijimos entonces (§14) cuya maquinaria volitiva esté perfectamente engrasada. Kant, en su huida de pensar el contacto con cualquier cosa en sí (huida que no es de una necesidad tan obvia como él la hace parecer) ha disuelto el valor, lo que es bueno en sí y por ser ello mismo, lo que vale, en un armazón de relaciones que pretende no tener contenido alguno (independientemente de que efectivamente lo tenga o no), tal y como había hecho con el conocimiento universal y necesario, científico, en la *Crítica de la razón pura*. Y a ese armazón pretendidamente vacío, esa maquinaria perfecta de la voluntad, fuera del mundo, es a lo que Kant llama voluntad *santa* (1788/2017, p. 155 [A 58]). Pero entonces, la voluntad santa, totalmente autónoma, absolutamente libre, obrará tan automática y mecánicamente como cualquier mecanismo natural, mientras que las voluntades encarnadas, existentes dentro del mundo, en permanente y efectiva disyunción entre la determinación racional y la causal-natural, no serán de una libertad perfecta, sino solo de una constreñida a su sometimiento al deber, a la fuerza con que les compele la moralidad ínsita en sus propias estructuras internas. Que la libertad se dé en algo totalmente determinado (aunque no sea por vía causal) mientras que en eso mismo sujeto a una dudosa determinación que se actualiza y decide prácticamente a cada momento, no deja de suponer, al menos, un problema: un problema de haber reducido el valor a relaciones sin contenido (o del proyecto ético que se deriva de haberlo pretendido).

Sección II

Metafísica de los valores

4. Causalidad y libertad

§17

El problema de la libertad parece recortarse tanto sistemática como históricamente contra la determinación causal. Al menos en el segundo caso es claro: los interminables debates medievales sobre ese punto⁹, en los que especialmente el problema se refiere al hueco que puedan dejar a la libertad de un ser finito (como el humano) la omnipotencia y omnisciencia de un ser infinito (Dios), está ya conteniendo en embrión el problema de la libertad individual tal como se llegaría a formular en la modernidad, solo que los escolásticos y sus predecesores (los Padres y filósofos cristianos altomedievales), desdeñosos del mundo de la naturaleza, dejaron de lado el asunto de cómo sus leyes rígidas podían dejar espacio para una acción libre. Pero más aún, aquel mundo de la naturaleza y sus rígidas leyes se podían dejar de lado porque ya habían perdido la previa batalla frente a la libertad absoluta, la del ser igualmente absoluto e infinito: Dios (Garay, 2017, pp 29-38). Pero bastó que la modernidad volviese sus inquisitivos y científicos ojos hacia la la naturaleza para que la regularidad de su mecanismo (que tanto había fascinado a los antiguos) pusiese muy en duda la posibilidad de una voluntad libre en su seno y no solo, por cierto, de una humana y limitada, también la absoluta gratuidad de los actos de Dios queda comprometida: frente a la razón no queda nada impermeable y aquellos, en tanto que se pueda dar razón de ellos, no tendrán carácter de fundamentos. Esta disputa se aprecia especialmente bien en Leibniz, todas a las que acabamos de hacer referencia en realidad. En él se dan cita el problema de los límites (o no) de la voluntad divina frente a la razón y sus leyes y el de la libertad limitada del individuo frente a la previsión y omnipotencia divinas y al rígido desarrollo del mundo natural según leyes fijas. Hartmann considera que fue Spinoza el que terminó con el la traba de la providencia con respecto a la libre voluntad humana (1926/2011, p. 669) al immanentizar a Dios: ya no había ninguna libertad absoluta fuera del mundo de la que este dependiese. De hecho, fuera del mundo no había nada, pues era lo único absoluto, era Dios. En cuanto a los antiguos, ellos para Hartmann desconocieron totalmente el problema que la libertad de la voluntad supone, se limitaron a dar por sentado que los actos humanos eran imputables, que sus autores respondían por ellos, pero sin indagar las condiciones que eso requería para ser así ni el conflicto de esas condiciones con lo que comparten todas sus concepciones cosmológicas: el orden inquebrantable de la naturaleza (1926/2011, p. 667). En este caso, las palabras griegas para denominar fenómenos similares a la libertad de la voluntad, como *ἐλευθερία*, no serían sino aproximaciones deficientes a cosas parecidas, pero no a la *auténtica* libertad, que requirió incluso de palabras nuevas como *θέλημα*¹⁰. De esta manera, esta cuestión se despacha tan rápidamente en nuestro autor como la filosofía medieval en Hegel aunque, como luego veremos, quizá tenga más resonancia de la esperada en lo subsiguiente. ¿Qué es entonces eso que aparece en la filosofía medieval por primera vez como claramente conceptualizado y que se enfrenta en la modernidad con la determinación causal de la naturaleza? La indiferencia, el puro *poder ser de otra manera*, que para los antiguos era una limitación, un no ser aún lo que se está llegando a ser, y que ahora, entendida en sentido positivo, dará lugar a lo que hoy nosotros entendemos por *poder* (Garay, 2017, p. 35). De esta manera, parece ser que aquello que daban por supuesto los antiguos (aunque negaban implícitamente en su concepción cosmológica), fue sacado a la vista por la filosofía cristiana medieval (sobre todo) y, en la modernidad chocó ya abierta y frontalmente contra la idea de un mundo causal y mecánicamente determinado, es la nota de la indiferencia, definitoria, según parece, de la libertad en sentido fuerte, la libertad de la voluntad que

9 Cfr. Garay, 2017.

10 Cfr. Garay, 2017, p. 31, nota al pie, si bien eso que se nombra con *thélema* no se puede entender en absoluto como la libertad *auténtica* en sentido excluyente según el autor citado.

hace posible imputar los actos a sus autores racionales según normas morales. El caso es que, tras el descubrimiento medieval del carácter definitorio de la libertad que parece presentar la indiferencia, la disyunción excluyente entre indiferencia y causalidad que atraviesa la modernidad de manera a menudo confusa y soterrada (salvo en casos muy radicales como los materialistas ilustrados franceses y Hobbes, donde es explícita), según Hartmann, fragua en Kant, con un planteamiento de la cuestión que considera muy acertado, siendo además el único que permite ponerla en vías de solución y que él declara adoptar y continuar desarrollando. Sin embargo, la lectura de Hartmann de la tercera antinomia de la razón pura es, cuando menos, dudosa, pues cree ver allí algo que en realidad no parece poder encontrarse. Lo que Hartmann dice que es el esqueleto básico de la tercera antinomia después de quitarle todos los supuestos metafísicos innecesarios lo constituyen solo dos cosas: la descripción ontológica del proceso causal y la dualidad de estratos que intervienen para que haya libertad (1926/2011, p. 689). En cuanto a lo primero, en realidad Kant no dice demasiado sobre eso quitando el “supuesto metafísico” de que la causalidad es una categoría del entendimiento aplicable solo a los fenómenos, pero a todos ellos. Es de suponer que Hartmann se queda con que es aplicable solo y a todos los fenómenos pero, en este punto, interviene el segundo elemento de la interpretación que es el que no parece poderse encontrar realmente en Kant. Los estratos son para Hartmann algo muy diferente (que veremos en el siguiente capítulo) de lo que son para Kant el mundo fenoménico y el nouménico. Tanto es así que no parece que, por más que Kant lo repita, el mundo nouménico pueda causar nada en el fenoménico. La idea de Hartmann, que adelantamos aquí antes de explicarla, de que en la libertad se suman determinaciones a las causales sin anularlas en ningún sentido, no parece que pueda encontrarse en la *Crítica de la razón pura* por muchos de sus supuestos metafísicos de los que se prescindía. La impresión que da, más bien, es que Kant sostiene que el mundo de los fenómenos (que es todo a lo que, además parcialmente, tiene acceso el conocimiento humano) debe ser algo así como un reflejo de un mundo de seres en sí, solo accesibles a la espontaneidad inmediata de un intelecto, pero no al nuestro, cuya espontaneidad solo es mediatamente aplicable a la materia dada de la sensación. Podemos atrevernos a decir que, independientemente del motivo por el que Kant dice que ese mundo *causa* el de los fenómenos, no puede ser que lo diga (ni aunque el motivo fuese, que no parece serlo, que lo pretendía) en el mismo sentido en que dice que los fenómenos se ligan entre ellos mediante causas. Y esto también vale en el caso de la libertad de la voluntad. La razón, más allá de todo fenómeno y fuera del tiempo, se da a sí misma su propia determinación y esa determinación bien podría ser la que, reflejada en el mundo de los fenómenos, da lugar a ciertas causas y efectos entre ellos. Pero esto solo se puede postular. Ni siquiera la razón práctica puede, como vimos (§16), hacer más que, ya que obramos inevitablemente bajo esa idea, someterse a ella sin haberla podido demostrar. Más que a la teoría que Hartmann dice haber sacado de ahí, se parece a la idea de Leibniz sobre la omnisciencia de Dios de que, al obrar de tal o cual forma, ya nos determinamos a haber obrado así en su idea de previsión absoluta, pues el tiempo solo nos afecta a nosotros y no a Él, que queda fuera (Leibniz, 1990, pp. 29, 54-55), idea estrechamente emparentada con el razonamiento de Pedro Damían sobre si Dios, en su omnipotencia, puede hacer que lo que es ahora pasado deje de haber sido, pues aunque justamente no está claro si Damían pretendía afirmar o negar esto, esa falta de claridad parece deberse precisamente a que intentaba razonar que Dios actúa desde la eternidad, más allá de toda determinación temporal y, por eso, todo lo que Él decide, aunque a nosotros se nos da en el tiempo, fue puesto o no puesto ahí ya antes de ese tiempo¹¹. Lo que sí está en Hartmann y en Kant, por tanto, es que, de entre todos los fenómenos causales, algunos podrían reflejar unos fundamentos distintos de otros y que ahí es donde tiene algo que decir la libertad, es decir, que la libertad no es ausencia de determinación sino un tipo peculiar de ella, que no hace falta indiferencia en sentido fuerte para ella. Pero esa idea ya se aprecia también en Leibniz (1990, p. 6) con su distinción entre el principio de no contradicción y el de lo mejor, que

11 Cfr. los fragmentos de *De divina omnipotentia*, de Pedro Damían, citados en el artículo “*De divina omnipotentia* de Pedro Damían: La polémica respecto a los límites del poder divino” publicado en 2008 por Javier Martín Camacho.

dan lugar a la necesidad metafísica y a la determinación no necesaria de la que participa la libertad humana.

5. La teoría de la libertad de Hartmann (en el contexto de su filosofía y en relación con la kantiana)

§18

Añadimos, al final de este capítulo, un breve glosario ontológico para explicar los términos de ese carácter que intervienen en la explicación, con objeto de no interrumpir el discurso con explicaciones accesorias, además de hacer notar la importancia capital del aspecto ontológico de la teoría. Los términos que pueden ser aclarados en el glosario se marcan con “*”.

§19

Lo que Hartmann toma realmente de Kant, es que hay en el mundo determinación por causalidad que contiene, además, más carga determinante que la de la sola causa. Esto lo ve Hartmann muy bien reflejado en las expresiones kantianas del tipo “causalidad por libertad”. La libertad consiste en que, junto al nexo causal entre dos acontecimientos, se suma además otro determinante que se erige en forma* del nexo causal, tomándolo como su materia*. No lo destruye, sino que se asienta sobre él. A la libertad, en este sentido, le es necesaria la causalidad, no podría existir sin ella. Pero en el caso de Hartmann no hay ninguna supuesta correspondencia de ciertos segmentos de el mundo determinado causalmente con un mundo en sí absolutamente ajeno a él en todas sus estructuras y forma de ser, sino que existen dos estratos* de realidad, asentado uno sobre el otro y cada uno con una estructura categorial*, pudiendo la del superior tomar ciertos segmentos del inferior para constituirse (Hartmann, 1926/2011, pp 686-687). La estructura categorial* del nexo que aparece en el caso de la libertad de la voluntad es teleológica, es decir, calcula desde algo establecido como fin los medios hacia el pasado en el tiempo y, una vez calculados, los recorre hacia el futuro en forma de cadena causal (Hartmann, 1926/2011, p. 698). Esos fines son los valores, aquello que debemos poner en el mundo si no está en él. Los valores son seres ideales* con su propia esencia peculiar de la que tenemos, para Hartmann, noticia totalmente *a priori*, pero de manera emocional. Hay, por medio del sentimiento, contacto con estructuras ideales* que no son ficciones de la mente, sino entes en sí con un peculiar *ser así** y, también, un *ser ahí** propio. Los valores que pueden ser realizados en la conducta humana son los propiamente morales y, en muchos casos, consisten en la generación, como su producto, por medio de esa conducta de ciertos valores de bienes o situacionales. Ahora bien, para que se den los propiamente morales, los que se refieren a cierta disposición conductual, es preciso que esa conducta sea libre ella misma, que sea fruto de la decisión de una voluntad libre pues, de otro modo, no le sería imputable a dicha conducta culpa ni mérito (valores morales) algunos. La libertad consiste, como ya se dijo, no en una indeterminación, sino en una determinación peculiar constituida sobre la causalidad, con una estructura (la teleológica) que le permite dirigir la cadena causal sin romperla —y no contraviene en nada a las leyes causales que se sume algo que no sea una causa como otro determinante, siempre que no anule la causa como tal— (Hartmann, 1926/2011, p. 686). Pero el determinante que se suma no pueden ser los valores, como fin director, porque entonces tan solo tendríamos valores dirigiendo fragmentos de procesos causales sin que ninguna voluntad humana tuviese nada que decir en ese proceso: con la mera aparición del nexo teleológico sobre el causal no se ha ganado aún la libertad que se andaba buscando para poder fundamentar la ética (Hartmann, 1926/2011, cap. 72, c). Surge, además, la complicación de que frente al nexo causal (que presentaba la primera antinomia respecto a la libertad) cabía como solución sumar determinantes no causales pero, si esos determinantes son los valores actuando como fines de un proceso teleológico, hemos caído en un determinismo final que solo puede romper la indeterminación porque no es de la naturaleza de este tipo de determinación, como sí es de la causal, aceptar determinantes extraños a ella (Hartmann,

1926/2011, pp. 697-699), el proceso avanza inexorable hacia un fin y, si no lo hace, no puede decirse que sea un proceso teleológico. Cualquier determinante que concurra en ella, por tanto, ha de estar subordinado. Así, al requerir ahora la indeterminación que rompería este determinismo, se requiere precisamente eso que aniquilaría también el proceso causal sobre el que, a su vez, se conforma el proceso teleológico, en cuya aparición sobre el estrato causal consistía la libertad. La indiferencia, además, debe darse frente a la determinación final de los valores y en el nivel consciente de la voluntad, no puede ser epifenómeno de procesos oscuros e impenetrables para la conciencia, como resulta obvio por la imputación de los hechos morales a sus autores. Pero indiferencia es, precisamente, no estar determinado, de modo que lo que nos salvaba del determinismo causal (una determinación no causal) pide ahora su aniquilación (Hartmann, 1926/2011, cap. 74, c). La solución la encuentra Hartmann en que, en efecto, la libertad consiste en la introducción de un nexo final sobre el causal y, además, dirigido hacia los valores como fines, pero no son estos los que determinan nada, los valores presentan un mero *deber ser* ideal incapaz de determinación alguna, es la propia voluntad la que añade, frente a la determinación causal, un determinante más y, frente a los valores como fines, queda indeterminada en principio. Hay lugar, pues, para sumar esa nueva determinación en pos de los valores como fines o no hacerlo y es en la resolución de esa disyuntiva donde se encuentra la libertad de la voluntad (1926/2011, cap. 82, f-g).

§20

Con lo dicho, nos parece claro que la postura en torno a la libertad de Hartmann tiene una fuerte deuda con su noción de valor heredada de Scheler, puesto que consiste en la posibilidad de apuntarse a su causa en disyunción con las determinaciones meramente fisiológicas, cosa que posibilita solo el peculiar ser de aquellos que, entre otras cosas, son entes reales y aprehensibles que pueden ser realizados en la esfera real del ser. No cabe aquí, como en el caso de Kant, una hipotética conformidad en relación con un supuesto orden inteligible, que resultaba de haber abstraído de los bienes el valor como su condición formal y haberlo colocado fuera del mundo. Por otra parte, Hartmann sabe que la libertad es de carácter eminentemente metafísico y que es, por tanto, indemostrable en términos absolutos, lo cual no representa que todo trabajo sobre su problema sea en balde (1926/2011, p. 748). Apreciamos además como se replican las conexiones expuestas en la primera parte con respecto al sistema general (§§ 1-5): de Kant se hereda la materia del problema (libertad) ya constituida que da, en virtud de sí misma ciertos desarrollos que se ponen en conexión, en este caso, con la noción fenomenológica del valor que, adoptada como externa a la cuestión, pasa a convertirse en su guía. Por último, las discusiones con Scheler sobre si las virtudes aristotélicas contenían de modo soterrado valores ocultos¹², se perfila como una discusión sobre la congruencia o discernibilidad en un plano ideal de la teoría.

Glosario ontológico

Categorías: Son las determinaciones más fundamentales de cualquier ente, que configuran su aspecto ontológico más fundamental. Las ciencias se ocupan de sus especificaciones ulteriores pero, aun siendo las categorías ontológicas las más fundamentales, nos es dado conocerlas a través de las determinaciones más específicas porque el orden del ser y el del conocer para nosotros, están invertidos. No son de naturaleza conceptual, aunque nosotros las captemos así, sino que se encuentran en la realidad, independiente de nuestro conocimiento y podemos, por tanto, errarlas. Las encontramos *modales*, que se refieren a la totalidad del ente (los *modos del ser*); *fundamentales*, que afectan a toda la esfera del ente real y que pueden ser, a su vez, *opuestas* (pares opuestos que inhieren en un mismo ente, tales como materia-forma, interior-exterior, cantidad-cualidad... o que determinan aspectos contrapuestos del ente como unidad-pluralidad, discreto-continuo, substrato-

12 Cfr Hartmann, 1926/2011, cap. 48 y Scheler, 1913/2001, Prólogo a la tercera edición alemana, así como Kinneging, 2011.

relación...), *estratos* (entre los que se distribuye el ser real: inerte, orgánico, psíquico y espiritual) y las distintas *conexiones intercategoriales* y, por último, hallamos las categorías *especiales*, que se refieren a algún estrato del ser, tales como las *cosmológicas* (estrato inerte) y las *organológicas* (estrato orgánico).

Ente (en cuanto ente): Es el ente tomado en su determinación más general y omniabarcante que no puede, por tanto, ser definida por sus diferencias. Solo caben especificaciones internas que permitan aproximarse a su definición aunque es parte de su esencia el ser indefinible. Esas especificaciones internas son, además, la única manera de aproximarse al ser del ente. En Hartmann se encuentra una marcada reticencia a hacer distinciones en el ser de los entes tomado de manera general, lo que le emparenta con la ontología suareciana.

Forma-materia: Uno de los pares opuestos de categorías más importantes en el que ambos miembros, que se refieren al mismo ente, actúan uno como la organización (forma) y otro como aquello organizado (materia). Son aspectos relativos del ente pues, lo que es materia de uno puede, a su vez, actuar como forma organizando un ente de más bajo nivel y la organización formal es muchas veces, a su vez, materia de un ente superior. Esta distinción está emparentada con la de los *momentos del ser*, pero las distintas cadenas de materia-forma que se forman (en el sentido antes indicado) son discontinuas.

Metafísica: Es el terreno de la realidad total y absoluta tal como es en sí, inaccesible al conocimiento humano por inabarcable. Aunque para desarrollar una ontología consistente hay que asumir ciertos postulados de carácter metafísico (pues el límite de todas las ciencias —y de la filosofía que se hace sobre ellas— es metafísico) conviene reducirlos al mínimo siempre y adoptar las hipótesis más débiles pues en el terreno puramente metafísico solo cabe la especulación sin contacto con los fenómenos.

Ontología: Es el estudio del ente en cuanto ente, de sus determinaciones más fundamentales que se convierte, por tanto, en teoría de las categorías. Como las categorías nos están dadas a través de las determinaciones más específicas en que se subdividen, la ontología ha de permanecer en constante contacto y revisión respecto a la ciencia que es, eminentemente, ontológica.

Realismo: Es la posición ontológica fundamental de Hartmann, que pretende ser crítica y no meramente una asunción ingenua de los fenómenos como siendo en sí mismos. La fundamenta con un análisis del fenómeno del conocimiento siguiendo, en parte, el método fenomenológico y considerando la estructura del fenómeno en la que es irrenunciable que aparezca algo y algo en sí, así como a través de la existencia de actos emocionales trascendentes (resistencia de la realidad).

Ser: Es la determinación más general del ente, que no constituye ninguna diferencia y que es, por su naturaleza, inaprensible. Se pueden, no obstante, especificar algunas características que enseguida comienzan a restringir su sentido y a analizar distintas regiones suyas:

Los *momentos del ser* son sus aspectos más fundamentales y generales y están, por lo tanto, presentes ambos en cada ente; encontramos el *ser ahí* (*Dasein*) y el *ser así* (*Sosein*) que presentan algunas analogías con los conceptos clásicos de esencia y existencia —aunque Hartmann insiste en que no se pueden identificar— siendo el *ser así* el peculiar modo de darse algo en la realidad con todas sus determinaciones (Hartmann señala un paralelismo con la *quidditas*) y el *ser ahí* aquello que se da de esa manera, con las determinaciones que lo hacen ser el ente que es; les es peculiar también la misma posición relativa con respecto a los entes que les era a la materia y a la forma, de manera que, por ejemplo, el *ser ahí* de los seres vivos de un ecosistema constituye aquello sobre lo que surge como *ser así* el ecosistema mismo que, a su vez, debe ser considerado como *ser ahí*

respecto de sistemas que lo incluyan, de la misma manera que los seres que lo integran también son *ser así* para estructuras inorgánicas más básicas que entran en su conformación, pero esa concatenación, en su caso, abarca toda la realidad extendiéndose desde una hipotética pura concreción básica hasta la igualmente hipotética forma de todo el cosmos. En todos los entes se dan, de un modo u otro, ambos momentos.

Los *modos* del ser son las categorías más fundamentales que abarcan todo lo real. Se dividen en *posibilidad, efectividad, y necesidad*. La *efectividad* es el modo fundamental de darse algo y solo con respecto a él tienen lugar los otros dos que quedan, además, relativizados puesto que, desde un punto de vista ontológico, la *posibilidad* de un ente consiste en que se den todas las condiciones que componen su existencia *efectiva* y entonces ya no puede darse, es decir, es *necesario*. Los entes, pues, pueden ser *necesarios* o *posibles* unos con respecto a otros, pero no en absoluto. Se aprecia aquí el acusado actualismo de Hartmann, heredero de la concepción de posibilidad megárica y del argumento victorioso de Diodoro Crono, que reivindica. Por otra parte, esta curiosa visión suya recuerda a la teoría de Quine sobre los conocimientos *a priori*, solo que Hartmann defiende la relatividad de *necesidad* y *posibilidad* ontológicas, no epistémicas.

Las *esferas* del ser constituyen su división más fundamental que distingue los entes *ideales* y los *reales*. Entre los primeros encontramos las estructuras, entidades y leyes matemáticas, los valores, las esencias... entre los segundos el mundo de realidades concretas que nos envuelve continuamente en las que se dan también los entes ideales de algún modo pero, no obstante, ambos tienen su peculiar *ser ahí*.

Los *estratos* o *niveles* del ser son las categorías entre las que se distribuyen los entes reales: *inertes, orgánicos, psíquicos y espirituales*. El *estrato orgánico* mantiene con el *inerte* una relación de *súper-formación*, porque aquel incluye con plena vigencia las categorías de este añadiendo algunas nuevas. El *psíquico* con respecto al *orgánico* y el *espiritual* respecto al *psíquico* mantienen relaciones de *súper-posición* porque, aun dependiendo los primeros de los segundos, las categorías de estos no aparecen en aquellos. Las determinaciones de los estratos inferiores son siempre más fuertes (en el sentido de más inquebrantables y estrictas) que las de los superiores, en los que siempre ha de aparecer alguna categoría nueva (lo que Hartmann llama *novum*) y que siempre toman como materia de sus determinaciones las de los anteriores. En este sentido Hartmann es emergentista.

Conclusiones

Hemos procurado contextualizar y a la vez dar una imagen general de la obra sistemática de Hartmann para acabar, tras contextualizar también el trasfondo sobre el que lo aborda, analizando cómo entra en el seno de ese sistema el caso del problema de la libertad, ciertamente uno complejo y en el que intervienen multitud de parámetros ontológicos. A su vez, hemos procurado no perder un cierto enfoque ontológico, refiriendo a esta disciplina las posiciones expuestas y tratando de presentar en sus claves las fortalezas y debilidades de dichas posiciones. Esperamos que, a lo largo de esa tarea mayormente expositiva, aunque con vocación crítico-ontológica, se haya al menos vislumbrado cómo el enfoque de Hartmann es valioso como coordinación de la cantidad y complejidad de conocimientos arrojados continuamente por las ciencias y otras disciplinas y cómo estos ya piden un inagotable análisis que la filosofía está en cada época llamada a emprender. Ese análisis, además, tiene intención, por su propio concepto, de tratar con lo que hay, con la realidad y no con discursos o ficciones (salvo tomados, claro está, como parte integrante de esa realidad). A ese trato nos llama siempre la monumental obra de este hombre que encontró, por ello, un discípulo inesperado en Lukács (Gurméndez, 1985), un escolástico ateo del siglo XX, más sistemático que ningún contemporáneo suyo y más complicado de definir en su sistema que cualquier otro también. Y nos llama a aquello precisamente porque, toda esa obra, no es otra cosa que un intento de dar respuesta a la pregunta tan aguda en su formulación y tan necesariamente ingenua en su respuesta

que lleva 2600 años inquietando la mente occidental (y otras muchas): De qué están hechas todas las cosas.

Bibliografía

Fuentes primarias: Obras de Hartmann y Kant

Hartmann, N. (1908). *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*.

Marburgo: Töpelmann.

Hartmann, N. (1909a). *Des Proclus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik*.

Gießen: Töpelmann.

Hartmann, N. (1909b). *Platos Logik des Seins*. Gießen: Töpelmann.

Hartmann, N. (1910). Zur Methode der Philosophiegeschichte. *Kant-Studien*, 15(4), 459-485.

Hartmann, N. (1912a). Systematische Methode. *Logos*, 3(2), 121-163.

Hartmann, N. (1912b). Systembildung und Idealismus. *Philosophische Abhandlungender Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, 1-23.

Hartmann, N. (1912c). *Philosophische Grundfragen der Biologie*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

Hartmann, N. (1914). Über die Erkennbarkeit des Apriorischen. *Logos*, 5(3), 290-329.

Hartmann, N. (1915). Logische und ontologische Wirklichkeit. *Kant-Studien*, 20(1), 1-28.

Hartmann, N. (1920). Die Frage der Bewaisbarkeit des Kausalgesetzes. *Kant-Studien*, 24(3), 261-290.

Hartmann, N. (1921). *Grundzüge einer Metaphisik der Erkenntnis*. Berlin-Leipzig: De Gruyter. (Trad. al español de J. Rovira Armengol, 1957, Buenos Aires: Losada).

Hartmann, N. (1923). *Die Philosophie des deutschen Idealismus. I: Fichte, Schelling und die Romantik*. Berlin-Lepzig: De Gruyter. (Trad. al español de Hernán Zucchi, 1960, Buenos Aires: Editorial Sudamericana).

Hartmann, N. (1929). *Die Philosophie des deutschen Idealismus. II: Hegel*. Berlin-Leipzig: De Gruyter. (Trad. al español de Hernán Zacchi, 1960, Buenos Aires: Editorial Sudamericana).

Hartmann, N. (1931). *Das Problem der Realitätsgegebenheit*. Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft.

- Hartmann, N. (1933). *Das Problem der geistigen Seins: Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlín: De Gruyter. (Trad. al español de Mateo Damasso y Miguel Ángel Mailluquet, 2007, Buenos Aires: Leviatán).
- Hartmann, N. (1938). *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlín: De Gruyter. (Trad. al español de José Gaos, 1956, México: Fondo de Cultura Económica).
- Hartmann, N. (1940). *Der Aufbau der realen Welt: Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. Berlín: De Gruyter. (Trad. al español de José Gaos, 1959, México: Fondo de Cultura Económica).
- Hartmann, N. (1942). Neue Wege der Ontologie En N. Hartmann (Ed.) *Systematische Philosophie*. Stuttgart-Berlín: Kohlhammer, pp. 199-311. (Trad. al español de Emilio Estiú, 1954. Buenos Aires: Sudamericana).
- Hartmann, N. (1949). German philosophy in the last ten years, *Mind*, 58, 413-433.
- Hartmann, N. (1950). *Philosophie der Natur: Abriss der speziellen Kategorienlehre*. Berlín: De Gruyter. (Trad. al español de José Gaos, 1960, México: Fondo de Cultura Económica).
- Hartmann, N. (1951). *Teleologisches Denken*. Berlín: De Gruyter. (Trad. al español de José Gaos, 1986, México: Fondo de Cultura Económica).
- Hartmann, N. (1953). *Ästhetik*. Berlín: De Gruyter. (Trad. al español de Elsa Cecilia Frost, 1977, México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas).
- Hartmann, N. (1961). *Introducción a la Filosofía*. (Trad. de José Gaos). México: Centro de Estudios Filosóficos. (Original publicado en 1949).
- Hartmann, N. (1964). *Autoexposición sistemática*. (Trad. de Bernabé Navarro). México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas. (Original publicado en 1933).
- Hartmann, N. (1965). *Ontología I: Fundamentos*. (Trad. de José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica. (Original publicado en 1935).

- Hartmann, N. (2011). *Ética*. (Trad. de Javier Palacios). Madrid: Encuentro. (Original publicado en 1926)
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. (Trad. de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara. (Original publicado en 1787).
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (Trad. de Manuel García Morente). Madrid: Tecnos. (Original publicado en 1785).
- Kant, I. (2017). *Crítica de la razón práctica*. (Trad. de Emilio Miñana Villagrasa y Manuel García Morente). Madrid: Tecnos. (Original publicado en 1788).

Literatura secundaria

- Alvargonzález, D. (26 de octubre de 2016). *David Alvargonzález – Las ciencias como sistemas y los sistemas filosóficos*. [Vídeo].
https://www.youtube.com/watch?v=fWD0s0f8Mj0&ab_channel=fgbuenotv
- Chacón Fuertes, P. (1974). Sistema y problema: Anotaciones a la “interpretación” de Nicolai Hartmann sobre Kant. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 9, pp. 155-176.
- Cruz, D. (1951). La idea de una Philosophia Perennis en Nicolai Hartmann. *Ideas y Valores*, 1, pp. 19-36.
- Cuéllar, H. (1991). La ontología anti-metafísica de Nicolai Hartmann. *Tópicos: Revista de Filosofía*, 1(1), pp. 159-173.
- Fernández, A. (1974). Las antinomias de la libertad en Nicolai Hartmann. *Anuario filosófico*, 7(1), pp. 75-121
- Fernández, A. (1975). *Filosofía de la Libertad: I. Diálogo con N. Hartmann*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorros.
- Fraile, G. (2011). *Historia de la Filosofía: Del Humanismo a la Ilustración*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Garay, J. De (2017). *El nacimiento de la libertad: Precedentes de la libertad moderna*. Sevilla: Thémata.
- Gurméndez, C. (13 de abril de 1985). Una ontología póstuma. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/1985/04/13/cultura/482191205_850215.html
- Husserl, E. (2006). *Meditaciones Cartesianas*. (Trad. de Mario Presas). Madrid: Tecnos. (Original publicado en 1929).
- Jaeschke, W. (1998). *Hegel: La conciencia de la modernidad*. (Trad. de Antonio Gómez Ramos). Rivas-Vaciamadrid (Madrid): Akal.
- Kinneking, A. (2011). Hartmann's Platonic Ethics. En Roberto Poli, Carlo Scognamiglio & Frederic Tremblay (Eds.). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, (pp. 195-220). Gotinga: De Gruyter.
- Leibniz, G. W. (1990). *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. (Trad. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo). Madrid: Tecnos.
- Lisón, J. F. (1975). *La libertad en la ética de Nicolai Hartmann*. Valladolid: CISER.
- Martínez Marzoa, F. (1999) *Heidegger y su tiempo*. Colmenar Viejo (Madrid): Akal.
- Mosterín, J. (2003). El espejo roto del conocimiento y el ideal de una visión coherente del mundo. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, 1(1), pp. 209-221. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92410113>
- Poli, R. (2021). *Nicolai Hartmann (Stanford Encyclopedia of Philosophy)*. Recuperado el 25 de noviembre de 2021 de <https://plato.stanford.edu/entries/nicolai-hartmann/>
- Scheler, M. (2001). *Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (Trad. de Hilario Rodríguez Sanz). Madrid: Caparrós Editores. (Original publicado en 1913).
- Urdániz, T. (2005). *Historia de la Filosofía VI: Siglo XX: De Bergson al final del existencialismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Urdániz, T. (2009). *Historia de la Filosofía IV: Kant, idealismo y espiritualismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Vélez, P. (2012). Nicolai Hartmann: Una apostilla bibliográfica a propósito de la traducción de su *Ética*. *Disputatio: Philosophical Research Bulletin*, 1(1), pp. 113-129.
- Vélez, P. (2016). Un perfil intelectual de Nicolai Hartmann (1882-1950): Parte I. *Disputatio: Philosophical Research Bulletin*, 5(6), pp. 457-538.