



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

**HEIDEGGER Y HARTMANN. UNA CONFRONTACIÓN DE HORIZONTES
ONTOLÓGICOS**

Tesis que para optar por el grado de Doctorado en Filosofía
presenta:

Luis Fernando Mendoza Martínez

Tutor:

Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl FFyL

Miembros del Comité Tutor:

Dr. Alberto Constante López
Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez (FFyL, BUAP)

Ciudad de México, 26 de mayo de 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



La gente ignora, en efecto, que sin recorrer y explorar todos los caminos es imposible dar con la verdad y adquirir inteligencia de ella.

Platón. *Sofista*. 137 e

Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante.

Aristóteles. *Metafísica*. 995a 30-33



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
--------------------	---

Capítulo I

La pregunta por el horizonte y la tarea de la ontología en el proyecto filosófico-científico de Martin Heidegger.....	17
--	-----------

I. El <i>factum</i> del horizonte	18
§ 1. El sentido como hecho	18
§ 2. El hecho del sentido como supuesto	19
§ 3. Sentido como horizonte	23
§ 4. Las estructuras ejecutivas del ser-en y el carácter pre-estructural del horizonte	26
§ 5. Horizonte y situación.....	29
§ 6. Acerca del mirar previo y el concebir previo	33
§ 7. La singularidad estructural del haber-previo.....	35
§ 8. El haber-previo del mundo cotidiano como significatividad y la pregunta por el haber-previo de la ontología.....	40
II. La pregunta por la constitución del horizonte de comprensión dentro del proyecto de una ontología general	49
§ 1. La cuestión del horizonte en máxima amplitud posible. Sobre la diversidad de los puntos de partida.....	49
§ 2. Acerca de la pregunta por el sentido del ser y su necesidad a la luz del proyecto fenomenológico-hermenéutico	52
§ 3. Los impulsos existenciales de la ciencia y la idea de una ontología como ciencia originaria ...	55
§ 4. Analítica existencial y ontología fundamental. Sobre la circularidad hermenéutica en el proyecto ontológico	64
§ 5. La cuestión de la trascendencia y su papel decisivo en la acreditación de la analítica existencial como ontología fundamental.....	67
§ 6. Trascendencia, temporalidad y mundo.....	70
§ 7. Acerca del horizonte trascendental de la ontología y sus problemas fundamentales como desarrollo de la metafísica plenaria del Da-sein.....	74
§ 8. Consideraciones metódicas: la ontología como fenomenología-hermenéutica	81

Capítulo II

El proyecto ontológico-crítico de Nicolai Hartmann: el horizonte de la ontología a partir del entramado categorial del mundo.....	95
--	-----------

I. Hacia un nuevo camino para la ontología	96
§ 1. El proyecto de Nicolai Hartmann: la filosofía como pensar sistemático	96
§ 2. De la situación metafísica al investigar ontológico.....	104

II. Explicitación del punto de partida, de la tarea y del modo de proceder de la ontología en el contexto del sistema de los problemas metafísicos.....	113
§ 1. La tarea de la ontología a partir del problema general del conocimiento.....	113
§ 2. La índole del conocer y su inmersión en la donación de la Realidad.....	116
§ 3. Sobre la relación sujeto-objeto en el despliegue de la ontología.....	120
§ 4. Aclaraciones al concepto de objeto en la relación de conocimiento.....	126
§ 5. Sobre la subjetividad: experiencia y conocimiento en sentido ontológico.....	135
§ 6. Ser y ente: la situación de partida y el punto de mira de la ontología.....	145
§ 7. Aclaración del fundamento óntico de la cuestión de la ontología. Intentio recta e intentio obliqua.....	151
§ 8. Acerca del método de la ontología. Fenomenología, Aporética y Teoría.....	165
 Capítulo III	
Balance y perspectiva: acerca de la posibilidad de la ontología como ciencia.....	181
§ 1. Consideraciones preliminares en torno al terreno de la confrontación de los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann.....	182
§ 2. La idea de la ontología como ciencia y su posición en el espectro del saber científico.....	195
a) Ciencia, técnica y tecnificación.....	195
b) Ciencia y Ontología.....	198
c) La Ontología y la posibilidad de su carácter científico en Heidegger y Hartmann: ciencia fundamental y filosofía última.....	201
§ 3. La cuestión en torno a la analítica existencial como punto de partida de la ontología.....	206
a) Discusión en torno a la preeminencia óntica del Dasein y la concepción aristotélica del alma humana.....	206
b) La crítica de Hartmann al fundamento óntico de la ontología de Heidegger.....	212
§ 4. Sobre Dasein y subjetividad: el problema de la representación y la trascendencia hacia el mundo.....	226
a) La vivencia hermenéutica de mundo como alternativa a la concepción teórica de la representación.....	226
b) La raigambre aristotélica de la interpretación hartmanniana de la estructura representacional. La representación como elemento constitutivo de la subjetividad y de las posibilidades de despliegue del conocimiento ontológico.....	231
c) Acerca del fenómeno de la trascendencia.....	242
 CONSIDERACIONES FINALES.....	265
 BIBLIOGRAFÍA.....	278

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende llevar a cabo una aproximación dialógica entre dos de los proyectos ontológicos más radicales de la primera mitad del s. XX. Se trata de los proyectos de ciencia del ser intentados por Martin Heidegger y Nicolai Hartmann. El papel representativo de Heidegger en la historia de la filosofía, a pesar de toda la polémica que suscite su persona, es algo que no puede ponerse en duda. El estilo de su filosofía ha marcado un derrotero del que no podemos evadirnos. Frente a esto, el modo de filosofar de Hartmann cayó en el silencio tras su muerte en 1950 en la ciudad de Gotinga. Sin perder de vista que hubo algunos trabajos aislados, y en su mayoría cargados con una previa postura ante los cometidos de Hartmann, hemos tenido que esperar 60 años para que se suscitase una Conferencia Internacional de la *Nicolai Hartmann Society*, fundada en 2008.¹ No es sino hasta dicha Conferencia que se vieron los primeros esfuerzos de una aproximación cuidadosa y seria a la obra del filósofo originario de Riga. Que estos esfuerzos ya son una realidad continuada lo prueban la aparición de otros dos volúmenes doxográficos, en 2014 *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie* y *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann* en 2016, en los que se reúnen esfuerzos de investigadores a nivel internacional, quienes se han vuelto sensibles a los posibles aportes que pueda brindar la obra de Hartmann.

Es bien sabido que hubo una relación entre Heidegger y Hartmann a raíz de su coincidencia en la primera mitad de los años veinte en la Universidad de Marburgo. Heidegger arribó en 1923 y permaneció ahí hasta 1928, mientras que Hartmann había sido profesor ordinario en aquella Universidad desde 1921; entre 1925-1926 parte hacia Colonia, y Heidegger le sucede en la cátedra marburguesa. Esta circunstancia permitió que, inevitablemente, hubiera entre ellos un “diálogo”. De hecho, para la publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger se refería ya al primer trabajo sistemático de Hartmann, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, no sin hacer manifiesta cierta distancia. Años más tarde, primero en su tratado sobre el ser espiritual de 1933, y luego en sus *Fundamentos de la Ontología* de 1935 Hartmann expresó su opinión sobre algunos aspectos del proyecto ontológico heideggeriano. Parecía, pues, que se gestaba una interlocución pública entre los que para entonces eran representantes de la investigación expresamente ontológica. Sin embargo, a pesar de estas comunicaciones incipientes, el diálogo se interrumpió. Sobre las razones

¹ Sobre este tema, véase: Steffen Kluck. “Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers”. en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012, p. 196, nota 6. Por otro lado, Kluck sugiere que el periodo marburgués de ambos pensadores, entre octubre de 1923 y el verano de 1925, más que conducir a un trabajo productivo en común, estuvo caracterizado por una confrontación tanto teórica como habitual. Esto contrasta con lo que se deja ver de Heidegger en sus cartas a su esposa Elfriede, a saber, el tono relajado de su relación personal con Hartmann y su familia, al menos en sus primeros momentos de relación. Igualmente, las cartas dejan ver que Hartmann quiso brindar apoyo académico a Heidegger en aquel momento. (Cfr. *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfriede 1915-1970*. Ed. Gertrud Heidegger. Trad. Sebastián Sfriso. Buenos Aires, Editorial Manantial, 2007, pp. 139-140, 143-145, 154-155).

posibles de esto nos pronunciaremos en algún punto de la investigación. No creemos que en la interrupción del diálogo entre ambos pensadores exista fallo alguno, pues es inevitable seguir el sendero que se impone según la marcha de las propias investigaciones. En buena medida, la singularidad del camino de investigación parece algo inevitable, si se tiene presente el poder quedar cautivo de una manera de cuestionar que rinde sus frutos. Pero por lo que respecta a una apropiación productiva para nosotros, se debe estar consciente de que la opinión sobre el trabajo del otro filósofo es algo abierto, algo sujeto a discusión. Esto nos permite señalar el punto en el que esta investigación se instala, que como hemos dicho, es el de situarnos de cara a los aspectos formales de los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann, y esto no con otro fin que el de apuntar a lugares de coincidencia temática en los que puedan generarse intelecciones, en los que logren verse diferencias entre las aproximaciones que cada uno de aquellos pensadores intentó. De este modo, lo que buscamos es propiamente un entendimiento entre ambas perspectivas, siguiendo las indicaciones más claras que podamos hallar en las obras de Heidegger y Hartmann. Y al tratarse de un entendimiento, lo que queremos es un desarrollo de esas indicaciones con vistas a repensar las opiniones que ellos mismos tuvieron entre sí. En la presente investigación queremos sentar las bases firmes para este entendimiento en común.

Hay un detalle más, no poco significativo, que nos invita a poner atención en aquel diálogo prematuro entre estos pensadores. La fama de uno y otro ha dado lugar a que en el ámbito de la investigación sea más sencillo encontrarse a uno que a otro; frente a Hartmann, la bibliografía doxográfica de Heidegger resulta casi abrumadora para quien intenta una exégesis de su pensamiento. Más allá de esto, la fama, la opinión que se esparce en una multitud, suele acabar por imponerse como algo probado. Todo esto es comprensible; así se construyen tendencias y esto depende en buena medida de la sensibilidad histórica en la que se gesta la obra, las necesidades a las que responde. Sería una sospecha, más que una explicación, el poder señalar los mecanismos de la repercusión histórica inmediata y de la fama. Pero nada impide, en Filosofía, que las resonancias de una constelación de pensamiento sean póstumas. Frente a esto, lo que no es comprensible es que repitamos con certeza las opiniones afamadas frente a aquellas otras. De esta manera, sólo se ahorraría la tarea de pensar. Estamos convencidos de que la relación intelectual de estos pensadores es mucho más profunda y enriquecedora que las observaciones ocasionales, que las estimaciones superficiales. En virtud de esta convicción es que quisiéramos poner nuestros empeños en aquellos puntos de comunión que puedan beneficiar a una investigación ontológica posible. Sin embargo, dado que la opinión dominante ha sido la de Heidegger, es comprensible que prestemos más atención en el curso de nuestra investigación a un despejamiento de los malentendidos que ha suscitado dicha opinión respecto del filósofo de Riga. Con todo, advertimos

que con ello no tomamos una postura, sino que partimos de la necesidad de hacer énfasis, de llamar la atención a aspectos que quizás no hayan sido evaluados de manera justa en la obra de Hartmann por parte de Heidegger. No se trata de neutralizar la opinión de Heidegger, sino de evitar malas intelecciones del pensamiento de Hartmann por una falta de cuestionamiento ante las opiniones heredadas. De igual manera, estamos conscientes que una confrontación como la que aquí intentaremos está expuesta a un desafío, y por tanto a un riesgo. El desafío se halla en que nos vemos obligados a una presentación sintética, sustanciosa y fiel de las propuestas ontológicas de nuestros autores, pero con vistas a hacer manifiesto los aspectos que puede haber en común entre ellos. El cuidado que debemos tener aquí es ante la posibilidad de deformar el trabajo metódico que acredita a cada una de las posturas. Pero en caso de que el tratamiento sea el apropiado, puede resultar que se nos abra una perspectiva para replanteamientos decisivos. Se trata de un riesgo que hay que correr.

A fin de que nuestra confrontación sea productiva, hemos encontrado conveniente proceder del siguiente modo. En el primer capítulo nos abocaremos a una interpretación del ensamble estructural del proyecto ontológico de Heidegger. Sabemos que en este orden invertimos lo que indicaría la cronología de sus vidas, en tanto Hartmann era siete años mayor que Heidegger. Pero procedemos de esta manera en la medida en que primero debemos sentar la base del contraste que queremos establecer. Decimos, pues, que presentaremos a Heidegger según unas ciertas coordenadas exegéticas. Nuestra interpretación de Heidegger tiene como hilo conductor el desarrollo de la articulación estructural de los fenómenos de horizonte y trascendencia; ambos fenómenos representan el marco en el que se inscribe, según el filósofo de Messkirch, el cometido de una ciencia trascendental *a priori* del ser. Lo que haremos será partir del cometido de aclarar qué es lo que se mienta en la fenomenología heideggeriana como horizonte. Con ello nos referiremos a una estructura característica, esto es, como una estructura que forma parte irrenunciable de la vivencia de mundo por parte de la existencia humana; una estructura cuya función es la de ser el fondo desde el cual y con vistas al cual se despliega el existir mundano. Desde esta perspectiva, haremos énfasis en la conformación del horizonte del ser del existir, enfocándonos principalmente en el carácter ejecutivo que da lugar a la constitución del momento de habérselas con el mundo, a saber, la libertad interpretada en sentido ontológico. Con la aclaración de la condición existencial que da lugar a la constitución del horizonte, haremos explícitos los momentos por los que ha de desplegarse el proyecto ontológico; de esta manera se hará claro en nuestra explicación el papel metódico que desempeña la analítica existencial en tanto que Ontología Fundamental. En este punto deberá empezar a hacérsenos clara la radicalización que está puesta en juego en dicha analítica. Desde esta base, volveremos al escrutinio del papel ontológico que

desempeña la comprensión de ser en tanto que manera según la cual se da el traspasamiento del ente y su diferenciación respecto del ser. Se tratará, en este punto, de mostrar cómo es que la trascendencia del comprender instaura el horizonte trascendental de manifestación de ser. En la dimensión trascendental, en el horizonte ontológico que abre la comprensión de ser, se nos revelará el círculo de problemas a los que tiene que enfrentarse el investigar de la ciencia del ser según Heidegger. Esto nos ayudará a echar luz a aquello que se quiere mentar con la idea de la universalización del problema del ser. Finalmente, cerraremos el capítulo con una consideración del aspecto metódico de este proyecto, a saber, su carácter fenomenológico-hermenéutico.

En el segundo capítulo nos ocuparemos del pensamiento de Hartmann. No podemos dejar de insistir en que esto representa ya una dificultad, al menos en nuestro contexto académico; pues si bien es patente la realidad de los empeños doxográficos en torno a su obra, la oleada de dichos empeños es algo que aún no se nos hace del todo presente. En este sentido, no podemos negar que nuestro segundo capítulo tiene el cometido de anunciar esta renovación del pensamiento de Hartmann. Pero este anuncio, estamos prevenidos, bien puede sonar como una repetición de conceptos tradicionales, peor aún, puede suscitar la apariencia de que Hartmann pertenece sin obstáculos a cierta manera de hacer investigación ontológica, como es aquella que se orienta bajo el título de realismo. Esta es una apariencia de la que nos hemos de ocupar, tratando de evaluarla de acuerdo a lo que nuestro autor entendía bajo esa idea. Así, nuestra presentación del proyecto de Hartmann estará necesitado de una especie de introducción en la que se haga visible, en primer lugar, la idea de la filosofía que opera en sus esfuerzos; se trata de la filosofía como un pensar sistemático, en donde la idea de sistema queda repensada desde el ángulo de una Metafísica aporética. Una vez que hallamos alcanzado una intelección de dicha idea, nos enfocaremos en hacer manifiesta la conexión entre Metafísica y Ontología; en esta conexión se nos revelará que la Ontología crítica representa para Hartmann el *desideratum* de toda Metafísica no dogmática. En este sentido, la Ontología crítica es el prolegómeno a toda Metafísica futura.

Una vez que hallamos desarrollado esta introducción, comenzaremos por adentrarnos en las implicaciones epistemológicas del proyecto ontológico hartmanniano. Que comencemos por aquí no es gratuito, sino que responde a dos cosas: por un lado a que, según Hartmann, la Ontología sólo puede ser desplegada como conocimiento, en la actividad cognoscente. Esto quiere decir que el acto de conocer debe ser reconocido en su singular rendimiento ontológico, a la vez que ha de mostrarse en su conexión con el todo del experimentar subjetivo. Lo cual nos lleva al segundo punto de nuestro comienzo, que es precisamente el de reconsiderar la situación de la representación y el conocer en el seno de la vida humana según la concepción de Hartmann, y con ello reconocer en qué se distingue de los enfoques tradicionales. En este punto aparecerá lo que nuestro pensador denominó

como actos trascendentes. Bajo este título se halla lo que él concibió como el problema de la donación de la Realidad. Tras dicha aclaración trataremos de hacer visible por qué el filósofo de Riga opta por no abandonar la concepción sujeto-objeto. Lo cual nos obligará a adentrarnos, en la medida que sea necesaria, a las caracterizaciones ontológicas de los términos de dicha relación de ser; aquí debe hacerse patente cómo se constituye la diferencia entre los términos, cuál y cómo es el límite de dicha relación.

Una vez aclarado esto, nos dispondremos a dibujar el horizonte de la Ontología, esto es, el campo de problemas que se disponen desde la recepción y transformación que lleva a cabo Hartmann de la investigación del ente en cuanto ente. Aunado a esto, deberemos aclarar por qué este pensador opta por comenzar en una dirección distinta a aquella en la que se encaminan las perspectivas trascendentales; se nos debe hacer visible la pertinencia, o al menos la posibilidad, de que una investigación ontológica “orientada al objeto” no es algo que carezca de fundamento ni de posibilidad metódica. Por otro lado, en estas aclaraciones saldrá a la luz el modo y manera como Hartmann concibió la diferencia entre ser y ente como condición de posibilidad de la Ontología. Es desde este ángulo que abordaremos la concepción del método sistemático que hay en el filosofar hartmanniano; con ello se hará patente la legitimidad de la dirección en la que se llevan a cabo sus análisis. En la exposición del método sistemático, abordaremos la proximidad y distancia que sostuvo el filósofo de Riga con la fenomenología, es decir, señalaremos las razones por las que concibió la necesidad de la Ontología de ir más allá del enfoque fenomenológico. En esta parte no evaluamos si su comprensión de la fenomenología se ajusta a algún canon; nos interesa solamente dar cuenta de la variación que representa su concepción de la fenomenología. Con la exposición del método sistemático cerraremos la presentación de los aspectos formales del proyecto ontológico de Hartmann.

En el tercer capítulo llevaremos a cabo propiamente la confrontación de los proyectos ontológicos de nuestros pensadores. Asumimos que el lector estará consciente de que no se trata de una labor exhaustiva, sino que elegimos un grupo de temas que nos parecen pertinentes para dar con puntos de encuentro, de discernimiento y de distanciamiento. También reiteramos que dado el estatuto en el que se halla la discusión entre ambas perspectivas, optamos por jugar del lado de las objeciones que podrían formularse desde la postura de Hartmann a Heidegger. Pero también sostenemos que no es una toma de postura como tal, sino que es el intento de situarse en la posición que hasta ahora nos resulta más extraña, más ignorada. Con este modo de proceder, creemos que no puede más que beneficiarse al fortalecimiento de la perspectiva heideggeriana ante malas intelecciones. De esta manera, también asumimos la posibilidad de que nuestra aproximación cuasi-posicionada yerre en el blanco. Pero no emprenderíamos este camino si no fuese porque,

sostenemos, aun en el desatino hay algo que mirar, algo de lo que podemos aprender; pues, como decía el Estagirita, el no-ser también es de alguna manera. Así, nuestras investigaciones no renuncian a su pretensión de ser fieles a la cosa misma, pero se trata de una pretensión que está dispuesta para la prueba en la comunicación dialogada.

El primer tópico en el que queremos hacer contrastes es en el de la idea de ciencia del ser que sostienen Heidegger y Hartmann. En esta parte queremos hacernos cargo de una reconsideración de las pretensiones científicas del discurso del ser, cómo se relaciona con otros espectros del existir, cómo podría vincularse esa ciencia con las llamadas ciencias positivas. El segundo tópico que abordaremos es el relativo a los puntos de partida de la Ontología. La elección del ente que comprende el ser como punto de arranque de la investigación ontológica representa un tener que dar cuenta de esa preeminencia, así como hay la obligación para aquella elección en la que se sigue concibiendo a la Ontología como investigación acerca de lo que es en tanto es. En el planteamiento de Heidegger aquí se juega el terreno en el que se sitúa y mueve el preguntar ontológico; se trata de un terreno que tiene que ser accesible y descriptible a partir de una “vivencia” en concreto, no simplemente a partir de puros conceptos. La analítica existencial es, en perspectiva fenomenológica, una exigencia. En este sentido, el planteamiento trascendental tiende a darse de modo oblicuo, como volviéndose hacia un campo de auto-descripción del existir fáctico en el que comparecen ciertos rasgos significativos de ser. Frente a esto, Hartmann cree que aquí se encuentra el peligro de caer en una concepción refleja del ser; índice de ello es que Heidegger se reserve el concepto de *Dasein*, del ser extático, sólo para nuestra constitución óptica. Más aún, al parecer de Hartmann se trata de una concepción refleja en tanto se establece que se concibe a la correlación extática a la manera de que el ser lo hay o se da (*es gibt*) sólo en tanto hay comprensión de ser; dicho de otro modo, el ser se da sólo en tanto hay horizonte de sentido. Ante esta afirmación, Hartmann señalaba que:

“Sentido” es, en todas las circunstancias (en todas sus significaciones), algo que existe “para nosotros” —más exactamente para nosotros o para algo que es nuestro igual, aunque sólo sea un sujeto lógico postulado. Un sentido en sí sería un contrasentido. Es, pues, demasiado poco decir: en sí mismo no necesita el ente en cuanto ente tener algún sentido. Antes bien, hay que decir: en sí mismo no puede en absoluto tener sentido. Solo “para alguien” puede tenerlo. Pero su tener sentido para alguien —si hay tal alguien— no es, en ningún caso su “ser”. El ser del ente permanece indiferente a todo lo que el ente puede ser “para alguien”.²

Esta patente diferencia de concepciones del punto de partida, así como el claro rechazo de Hartmann nos invita a pensar cómo podrían articularse ambas perspectivas. Para pensar esta articulación, nos volveremos hacia una discusión de la recepción que hicieron Heidegger y

² N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. Trad. José Gaos, México, FCE, 1965, pp. 52-53.

Hartmann de aspectos relevantes del pensamiento de Aristóteles, concretamente la asunción que hicieron de aquella tesis que afirma que el alma es, de alguna manera, las cosas. A partir del rendimiento que pueda dar esta discusión, no debe resultar motivo de incomodidad que se abra el espacio para que uno de los planteamientos pueda quedar inscrito en el otro. De esta manera bien podría salvarse que, en ciertos campos de la investigación ontológica, es preciso asumir la perspectiva oblicua. Así lo demanda, por ejemplo, toda investigación auto-expositiva de la actividad del alma, sea en su vida perceptiva o desiderativa; así también lo exige la pregunta por la vivencia del conocimiento. Tal y como veremos, desde este ángulo parece que Hartmann critica a Heidegger el querer insistir demasiado en la tendencia en la que se hallaba la radicalización de la Ontología. Pero, por el otro lado, no deberá perderse de vista que precisamente la crítica de Heidegger a Hartmann radicaba en que éste concebía al ser de la relación del sujeto con el mundo bajo la idea tradicional de ser, como sustrato o presencia; dicho en breve, cuestiona que no haya visto la necesidad de la radicalización en la conexión del Dasein humano y el ser. Por otro lado, en los términos sistemáticos del proyecto heideggeriano, puede entenderse el cometido de Hartmann como una investigación fenomenológica particular acerca de ese sentido que se mienta con el aparecer de lo en-sí, y su conexión de sentido con el horizonte total de vida. Pues bien, estas observaciones son las que pondremos a prueba para iluminar el campo de partida de la investigación ontológica, así como el papel determinante que desempeña la subjetividad comprensora en la situación de comienzo. Esto debe ofrecernos una perspectiva para afirmar si es legítimo el tener que comenzar, como Heidegger, con la analítica existencial, o si bien no existe obstáculo alguno para proceder como lo hizo Hartmann, orientándose en primer lugar al objeto de experiencia.

El tercer punto de confrontación que elaboraremos es el relativo a la significación del concepto de trascendencia en los proyectos de Heidegger y Hartmann. El motivo que encontramos para el encuentro en este punto radica en que, a nuestro parecer, la crítica que ha hecho Heidegger al concepto de representación moderna atina bien en lo que respecta a hacer de la representación teórica el único punto de certeza del conocimiento ontológico. Pero esta es sólo una significación posible de la representación. Las investigaciones del capítulo segundo deberán haber indicado ya que, para Hartmann, el concepto de representación va mucho más allá de una significación teórica; de hecho, la consistencia misma de la relación sujeto-objeto se funda en buena medida en este significado extenso de la representación. Con esto en mente, intentaremos una evaluación de la concepción de la trascendencia que Heidegger ofreció —y que es decisiva para su proyecto ontológico—, a la luz de la concepción de representación que desarrollamos con Hartmann. En dicha evaluación se nos debe mostrar también qué significa el sobrepasar a la representación característico de la trascendencia del conocimiento. Tras estos análisis, esperamos mostrar que,

desde la perspectiva de Hartmann, el horizonte que se funda y se abre en la actividad trascendental de la existencia coincide con la estructura de la representación, con lo que podemos denominar como esfera de la subjetividad. En virtud de esto, deberá hacerse clara la significación que tiene el trascender dicha esfera para alcanzar algo que se halla más allá de ella. Estos análisis nos llevarán a indicar la pertinencia ontológica de la elaboración que Hartmann ofreció de la verdad del conocer, a la cual concibe como un quitar prejuicios.

Antes de comenzar, quisiéramos destacar un aspecto acerca de la manera como hemos procedido en la elaboración del aparato crítico de este trabajo. En la presente investigación hemos querido atraer la atención del lector directamente a las posturas de Heidegger y Hartmann; así, lo que aparece en primer plano, y lo que también permanece como el trasfondo de nuestro trabajo, es la problemática común de ambos pensadores. Esta labor de la elaboración de la problemática común representa el desafío capital para nuestros esfuerzos. Pero sería una incompreensión de nuestras indagaciones el no reconocer que lo que presentamos como sus posturas es, irremediamente, una aproximación, un enfoque en el que hemos aprendido a mirar siguiendo las indicaciones que la doxografía nos ha ofrecido. Y en la medida en que hemos aprendido a mirar con ella, más que discutir con esta o aquella interpretación de alguno de los filósofos que nos ocupan, nos hemos limitado a extraer lo positivo para nuestro trabajo. Todos los elementos positivos que tomamos de la doxografía se encuentran en notas al pie; si el aparato crítico de nuestra investigación se ha vuelto extenso se debe precisamente a que en dichas notas están dadas las justificaciones sobre el modo como entendemos a nuestros interlocutores. Esto puede suscitar la apariencia de un *mero uso* de la doxografía, más que un diálogo con ella. Sin embargo, en dicha extracción, que es siempre una apropiación comprensiva, están sentados los elementos para un diálogo posible con los comentaristas a los que nos referimos. Que este diálogo no lo desarrollemos aquí debe ser comprensible si no se pierde de vista el desafío capital del que nos hemos querido ocupar. Pero en todo caso ha de tenerse presente que la apropiación que hacemos de nuestros contemporáneos es algo abierto, algo sujeto a discusión, incluso a disentimiento. Si la presente investigación llegara a suscitar un diálogo efectivo con nuestros colegas, aun cuando se diese para refutar lo aquí expuesto en beneficio del asunto mismo de la Ontología, entonces se vería cumplida nuestra intención de mantener viva la discusión filosófica en este sector de problemas.

No queremos comenzar nuestra exposición sin antes reiterar que la pretensión crítica de esta investigación es la de abrir perspectivas y caminos más allá de preconcepciones. Éstas son inofensivas siempre y cuando no quieran pasar como criterios ya dados, evidentes de suyo. Las preconcepciones tienen que ser evaluadas, bien sea para legitimarlas, bien para desecharlas, pero en ambos casos desplegando lo implícito en dicha preconcepción. Es que sólo así se está con la cosa

misma. Todo esto implica necesariamente una aproximación que esté dispuesta a que haya un real entendimiento; queremos entender lo que Hartmann y Heidegger propusieron, y así dialogar con ellos. Lo que puede brotar de aquí no puede más que resultar saludable para la filosofía, pues se trata de generar aproximaciones más que distanciamientos. En dichas aproximaciones, si no han de aplastar aquello a lo que se acercan, tiene que haber el cuidado para dejar valer lo que hay de verdad en cada una de las posturas. Este dejar valer es precisamente lo que permite que a la postre se justifiquen reformulaciones, y así, puedan abrirse nuevos caminos para la Ontología. Esperamos, pues, que nuestras investigaciones logren contribuir a esta aproximación por mor de la cosa misma.

Capítulo I

La pregunta por el horizonte y la tarea de la ontología en el proyecto filosófico-científico de
Martin Heidegger

I. El *factum* del horizonte

§ 1. *El sentido como hecho*

Uno de los aportes fundamentales de la fenomenología-hermenéutica, en lo que se refiere a la tematización de las condiciones de todo filosofar, ha sido el de destacar que la experiencia que tenemos del mundo está constituida por un *hecho*, no sólo innegable, sino fundamental: nuestras vivencias perceptivas, nuestros anhelos, nuestros juicios y sus correlatos tienen una significación específica que crece sobre un suelo, sobre un *sentido*, que posibilita el enlace, unidad y comunicabilidad de la totalidad de las experiencias. Tener sentido no es algo que suceda por el hecho de que alguien, una persona o un grupo, comprenda a cabalidad lo que acontece; el darse del sentido, la posibilidad de comparecencia y de significación de algo en un plexo de remisionalidad alude antes bien a la comprensibilidad, a la inteligibilidad de un algo en general. El sentido es lo que funda que pueda darse la efectiva comprensión de que algo es de este o de aquel modo; el sentido es un modo, quizás primordial para nosotros, de estar arraigado en el mundo. En el § 32 de *Ser y tiempo*, cuando Heidegger desarrolla el nexo estructural entre el comprender y el interpretar del Dasein como ser en el mundo, lo que se intenta es mostrar que el entendimiento que tenemos de lo que nos comparece en el desarrollo del comportamiento, implica necesariamente ese fondo que deja abierta la posibilidad del efectivo comprender. Dice Heidegger: “En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender. El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que se adhiera al ente, que esté «detrás» de él o que se cierna en alguna parte como una «región intermedia».”³ Los análisis del comportamiento fáctico del Dasein han hecho visible que todo su acontecer está atravesado por el hecho del sentido, el cual posibilita la manifestabilidad concreta de aquello que sale al encuentro; se trata, pues, de una evidencia de principio.

Cuando hablamos del sentido en la dirección recién destacada, nos hemos referido a él como un hecho. Es claro que este hecho posee una estructura esencial, la cual está constituida por las condiciones o elementos que la conforman. Exponer tal estructura ha sido lo ontológicamente relevante para la analítica existencial, con vistas al despliegue de la pregunta por el sentido del ser. Pero por otro lado, se debe destacar igualmente que el sentido es considerado como un existencial, como una estructura de ser de la existencia humana; se trata de algo *propio* sin lo

³ Martin Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Madrid, Trotta, 2009. p. 170.

cual la condición humana sería esencialmente distinta en su relación con lo que le sale al paso en el mundo. Sólo sobre el hecho del sentido, a partir de la función definitoria que desempeña en el despliegue de la existencia humana, cabe pensar las posibilidades de comportamiento de ésta. ¿Qué quiere decir esto? La facticidad del existir humano se halla cimentada en una esfera de sentido; tal esfera es lo que hace posible *de hecho* la cotidianidad del existir. Sin sentido, el Dasein no sería lo que inmediata y regularmente es, a saber, un estar entregado al trato con entes a partir de un mundo de sentido; sin sentido, la existencia humana sería algo así como un constante y reiterado comenzar de nuevo en cada individuo. La realidad humana, si se quiere hablar así, es una realidad de sentido; una realidad que tiene su propia conexión y continuidad a partir de que hay sentido. Lo que nosotros llamamos hecho, el *factum* del sentido, es precisamente ese rasgo que se muestra como algo estructural irrebasable, inmutable. Cuando Heidegger dice expresamente en la introducción a *Ser y tiempo* que lo buscado en la analítica existenciaria son las “categorías” —existenciarios— que se puedan mostrar con evidencia desde el Dasein mismo, con ello se aferra a la idea de que en dichas “categorías” se trata de algo que no puede ser modificado, de algo que hace ser al Dasein lo que *de hecho* es. Los análisis de la cotidianidad del existir buscan poner a la vista, no irregularidades ni excepciones, sino el entramado de estructuras o matrices esenciales de eso que llamamos *facticidad*, la cual, insistimos, constituye el fundamento para algo así como una vida cotidiana. Esta persistencia de las estructuras o matrices de la facticidad, como veremos, no es obstáculo alguno para que ellas sean eminentemente ejecutivas, es decir, dispongan las condiciones de la propia movilidad de la existencia humana. Los análisis de la cotidianidad buscan traer a la vista lo constitutivo de esa facticidad del Dasein, el cual existe siempre *según* sus posibilidades, esto es, según lo que le permiten sus estructuras de ser. Así, dice Heidegger: “En esta cotidianidad no deberán sacarse a luz estructuras cualesquiera o accidentales, sino estructuras esenciales, que se mantengan en todo modo de ser del Dasein fáctico, como determinantes de su ser.”⁴ El sentido como hecho es un constitutivo esencial, determinante, de la facticidad. ¿En qué consiste esta determinación de la facticidad por el sentido?

§ 2. *El hecho del sentido como supuesto*

Para responder aquella pregunta, es necesario que volvamos a los análisis del comprender y el interpretar de los cuales se ocupó Heidegger reiteradamente a lo largo de los años 20 del siglo pasado, y que fueron expresados de forma madura y sintética en *Ser y tiempo*. En los párrafos de

⁴ *Ibid.* p. 38.

esta obra correspondientes a la tematización del ser-en —los cuales buscan mostrar las distintas estructuras constitutivas de la esencial aperturidad del Dasein— es donde Heidegger hace explícito el *factum* del sentido, que va de la mano con la constitución existencial del Dasein. En primer lugar, es destacable que el interpretar no es un singular tomar conocimiento de lo comprendido; no es que el comprender sea una forma de conocer, y a éste se añade a la postre el interpretar, sino que el interpretar es el despliegue efectivo de la comprensión. El cumplimiento formal de la comprensión es la explicitación que se da en el interpretar, cuya ejecución es el acercamiento a lo comprendido en el modo del *en cuanto*, modo que es aún anterior a la enunciación predicativa.⁵ Porque el interpretar guarda esta relación con el comprender, cabe decir que no es necesario proferir palabras, enunciados, para que el Dasein pueda ejecutar tal o cual comportamiento en una situación dada; dice Heidegger: “La articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma del «en cuanto algo» es *previo* al enunciado temático acerca de él.”⁶

Lo propio del interpretar es dar cumplimiento al proyecto de tal o cual comportamiento; la facticidad del Dasein se despliega ya en su dimensión de sentido con la explicitación que acaece con el interpretar. Con esto debemos reconocer que si bien el interpretar está fundado en el movimiento proyectivo del comprender, éste no es nada sin aquél; de ahí que no se traten de actividades separables. El proyectar de la comprensión no queda flotando en el aire, sino que adquiere un desarrollo por el cual llega a ser lo que es dejando que lo ente comparezca en un así, como algo. Aquello que es dejado comparecer por el proyecto-hermenéutico en un determinado respecto, es decir como algo en concreto, es lo que *cobra un sentido* correspondiente con el comportamiento que lo afronta. Esto quiere decir que incluso aquello que se muestra como incomprensible, se muestra así, *como tal*, para la explicitación ejecutada en el interpretar. No es necesario que esto suceda de un modo temático-lingüístico —es decir, el cobrar sentido no nace del hablar de algo— sino que en el contexto del trato cotidiano con las cosas, por ejemplo, la incomprensibilidad de algo se manifiesta como su no empleabilidad para una determinada tarea, y en el posterior mirar en torno con el fin de hacerse de algo apto para aquella actividad en la que se

⁵ Aquí está presente una distinción fundamental entre el *en cuanto* hermenéutico —propio de la facticidad de la dimensión de sentido del Dasein— y el *en cuanto* apofántico del enunciado, fundado en el *en cuanto* hermenéutico. El *en cuanto* hermenéutico, tal y como Heidegger enfatiza, acompaña al despliegue del trato *ocupado con* los entes a la mano sin que ello implique hablar *acerca de aquello* con lo que se ocupa. (Cfr. *Ser y tiempo*. p. 176). Sólo cuando el propio comportamiento se modifica, es decir, cuando deja de ocuparse con lo a la mano para entonces hablar acerca de ello, tiene lugar ese modo de explicitación enunciativa que se refiere a lo ente ya no como algo con lo que el Dasein se ocupa, sino como aquello que está ahí y es así, con tales propiedades. Para una exposición detallada de la derivación del enunciado frente a la explicitación hermenéutica, véase: A. Vigo. “El origen del enunciado predicativo. (*Sein und Zeit §33*)” en *Arqueología y aletheiología. y otros ensayos heideggerianos*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2008, pp. 87-115.

⁶ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 168.

está. La comprensibilidad interpretativa de algo en un plexo de remisiones no supone nada detrás de sí, como si se tratase de capas que se superponen unas a otras, por ejemplo, desde el sentir hasta el entendimiento. No es que datos básicos de la experiencia primaria ingresen a la postre en otro ámbito, sino que las formas del sentir, del imaginar, del querer que nos son posibles, se desenvuelven y se interrelacionan en esa esfera determinada que hemos denominado *sentido*. Este darse la complejidad de nuestra experiencia cotidiana en una esfera a partir de la cual la comprensibilidad de lo que nos hace frente es ya siempre posible, deja ver una cierta forma de supuesto propio del comportamiento de la existencia humana. ¿En qué consiste este suponer?

Suponer algo es un movimiento en el trato con las cosas que se realiza en el modo de un dar por consabido, o bien como un tener en cuenta no temático; en ambos casos, como dar o como tener, el supuesto es un punto de partida. Pero dar por consabido o tener en cuenta de manera atemática sólo es posible donde ya ha habido alguna vez un saber, o bien una experiencia *previa* de algo dado; la experiencia humana está constituida de tal modo que tiene que desplegarse siempre a partir de algo dado, a partir de algo con lo que ella cuenta explícitamente o no.⁷ Según la perspectiva fenomenológico-hermenéutica, esto dado por consabido, ya siempre supuesto en la concreción del comportamiento, es la estructura *a priori*, o estructura previa (*Vorstruktur*) del sentido; el fondo de sentido es la condición previa formal a partir de la cual se gesta lo dado en cada caso. En el despliegue del comprender interpretante, lo que es dado por consabido es el fondo desde el cual y con vistas al cual algo, en concreto, es tenido en cuenta de manera explícita. Por ello sucede que nos atenemos siempre a lo que está ahí presente, aun cuando eso que se presente no sea una inmediatez, sino algo que comparece así desde el supuesto del sentido. De igual modo, no sucede que para conducirnos de tal o cual modo necesitemos tener clara mención del sentido o fondo desde el cual comprendemos, sino que nuestra atención está dirigida hacia aquello que es dejado comparecer desde el sentido, y que es aquello con lo cual, al cobrar sentido, nos conducimos de modo concreto.⁸ Así, por ejemplo, al ver la señal en rojo del semáforo, comprendemos que demanda

⁷ En sus tratados de lógica, en una franca discusión con su maestro Platón, atendiendo a los fenómenos, Aristóteles veía ya la doble posibilidad de lo previo en el conocimiento humano: por un lado está lo que es tomado, como hipótesis, por los interlocutores como en mutuo acuerdo; por otro lado, los que señalan lo universal a partir de lo singular. Se trata de lo que tradicionalmente se ha tomado como razonamientos demostrativos e inductivos. El Estagirita identifica estas dos formas de lo previo, respectivamente, con el hecho de entender qué es lo que se enuncia, o bien con el necesario presuponer la existencia de lo que se habla. (Cfr. Aristóteles. *Analíticos segundos*. Trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1988, 71a 1-20). Más allá de si cabe decantarse por lo uno o lo otro, lo significativo es que la idea de lo previo, de lo dado en la forma de un supuesto, no se deja aprehender de modo simple, lo cual es el punto de partida para que en ella se vea un problema: ¿de qué clase de supuestos cabe hablar en la experiencia humana? ¿Cómo se interrelacionan? Es en este terreno en donde se decide el significado auténtico de lo *a priori*, así como el rendimiento ontológico y epistémico que le corresponde.

⁸ La noción de sentido posee en el contexto de la fenomenología-hermenéutica, como bien destaca Ramón Rodríguez, una doble significación: una en dirección fenomenológica y otra en dirección hermenéutica, las cuales no son un añadido, sino que se copertenecen. La noción fenomenológica de sentido, de la que Rodríguez muestra la coherente continuidad entre las posturas de Husserl y de Heidegger, incluye todas las estructuras de mostración o aparición de

un hacer alto, sea como transeúntes o bien como conductores, sobre el supuesto de toda la esfera de sentido que supone el tránsito por las calles de la ciudad. En el comportamiento de quienes transitan por la calle no hay una tematización de esa esfera, no tienen en mente que se trata del, por así decirlo, mundo del peatón; no obstante, todos los signos de tránsito cobran su significado específico en esa esfera, y son comprendidos en referencia a ella, razón por la cual instruyen cierto tipo de comportamiento. Por ello, en el caso de que se observara una señal en rojo a la entrada de una habitación, en analogía con los supuestos del transitar por las calles, comprenderíamos que no podemos acceder ahí; o bien podría suceder que si esa habitación fuese una que habitualmente está abierta para nosotros, entonces nos comportaríamos de tal modo como si esa señal no tuviese sentido ahí, como si la señal estuviese fuera de lugar. Así, el comportamiento cotidiano supone su inserción en un ámbito en el que es capaz de encontrarse con cosas que están ya siempre a disposición; lo que comparece como no disponible, lo que aparece como fuera de contexto, no es más que un caso específico de la inmersión en la esfera de sentido. El suponer que aquí se deja ver vale para todo el despliegue fáctico del existir humano. En general, la amplitud de sentido que nos ha sido dada en nuestra experiencia mundana acaba por bosquejar, desde el fondo, las posibilidades del comportamiento; desde el sentido y con vistas a él se despliega el vivir fáctico. Los objetos que aparecen *como* extraños, ajenos, desconocidos, empleables, etc., son siempre tomados en cuenta a partir del sentido que nos sostiene y acompaña en la vivencia del mundo; todo objeto es tenido en cuenta en sus posibilidades, sí, pero según la amplitud y modo que le permite el fondo de sentido que de hecho las sostiene. La determinación que brinda el sentido a la existencia humana es como un poner límites, desde la base, a sus posibilidades. De ahí que lo que se denomina sin-sentido —lo cual sólo cabe referirlo al campo de la experiencia humana— no sea más que una forma privativa de comparecer de aquello con lo que se ocupa el trato.⁹

algo como algo. Así, el sentido de la percepción incluye todos los componentes o condiciones de fenomenicidad de aquello que puede aparecer como perceptible. Sentido fenomenológico es, pues, el conjunto de condiciones del aparecer de algo como algo. En consonancia con esto, a partir de lo que Rodríguez considera la transformación hermenéutica de la fenomenología impulsada por la postura de Heidegger, la noción hermenéutica de sentido aporta una radicalización en la tematización de las estructuras de mostración de algo, al considerar que el campo de donación o mostración no se encuentra originariamente en la dimensión de la actividad de la conciencia, sino en la precomprensión del ser que sitúa al hombre en el mundo de la vida como un Dasein. El sentido no es tomado aquí a partir de una previa puesta en suspenso, sino que es recogido desde la facticidad de la existencia humana. Así, el Dasein pre-ontológico, frente a la conciencia, sería el campo originario del sentido, la dimensión originaria que posibilita la comparecencia de algo como algo. (Cfr. Ramón Rodríguez. “Impresión de realidad y comprensión de sentido”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. N° 36, 2009, pp. 259-278, ISSN 0210-4857).

⁹ En el §32 de *Ser y tiempo*, Heidegger apunta lo siguiente: “Si se mantiene esta interpretación ontológico-existencial del concepto de «sentido», entonces todo ente que tenga un modo de ser diferente del modo de ser del Dasein deberá ser concebido como sin sentido, como esencial y absolutamente desprovisto de sentido. «Sin sentido» no significa aquí una valoración, sino que expresa una determinación ontológica.” (M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p.170). En efecto, a partir de una explicitación ontológico-existencial como la emprendida por la fenomenología-hermenéutica de Heidegger, lo que está-ahí tiene que aparecer como algo cuya “determinación” ontológica es privativa: como sin-sentido en este caso. Sin embargo, cabe preguntarse si en efecto una auténtica determinación *ontológica* —la estructura

§ 3. *Sentido como horizonte*

¿Cómo es, según el planteamiento de Heidegger, la estructura del sentido? ¿En qué consiste este hecho que estructura de modo previo las posibilidades del comportamiento del Dasein, dejando que lo que comparece lo haga como eso que es en concreto? Se trata en principio de algo envolvente, de algo definitorio, de aquello esencial constitutivo que abarca a toda posible experiencia de algo; de aquello que en esa forma de envolver y permitir la manifestación de una situación concreta, pasa siempre inadvertido. Dice Heidegger: “El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de todo lo que pertenece a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte [Woraufhin] del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo.*”¹⁰ Tenemos así que el sentido es un con vistas a lo cual, un horizonte, cuya forma de ser no es simple sino que se trata de algo que posee una trama, una complejidad. En esta dirección, la explicitación de la función del sentido como un horizonte es destacable, dado que esta segunda expresión parece dar el tono de amplitud, de vastedad, de dimensión —más que de dirección— que sugiere la “definición” citada. Dicho de otro modo, y con fines de fijar una diferencia en el empleo de los términos que se ajuste a las distinciones en el asunto, el *horizonte* se refiere al ámbito formal de manifestabilidad de lo mundano, dimensión formal que permite que lo que comparece en dicho

de ser— de algo puede darse de modo negativo, sobre todo si se considera que toda explicitación ontológica tiene raíces ónticas, y en este sentido, no hay algo así como aspectos o fenómenos negativos, privativos; nada que exista, del modo que sea, es *no siendo*. Pero la expresión no debe inducirnos a error. Como veremos más adelante, Heidegger determina positivamente al ente intramundano como útil, como ser a la mano. En tal determinación no se deja de tener en cuenta el estado de la cuestión que deja abierto el *factum* del sentido, y en consecuencia, la determinación del ente intramundano está dada por su referencia al Dasein. La pregunta que queda abierta es, a nuestro parecer, si la determinación propia de lo intramundano (manera de ser) se da sólo a partir de aquella referencia al Dasein (modo de darse), o si es posible alcanzar esa determinación, por así decirlo, a partir del ente mismo, y no sólo a partir del sentido del ser del ente.

¹⁰ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 170. La traducción de Rivera añade la expresión "manera de" a los conceptos correspondientes a mirar-previo y concebir-previo, añadidura que no hace respecto del concepto de haber-previo. Al respecto cabe decir que no es un mero asunto de traducción lo que está puesto en juego ahí, pero tampoco podemos decidir precipitadamente acerca del tema. Como pregunta queda si, en efecto, la ejecución del mirar y el concebir previos en la dimensión del sentido suponen necesariamente una modalización, mientras que el haber no acepta tal variación. Al respecto, llevando a cabo una justificación plausible de su traducción, en sus *Notas del traductor* dice Rivera lo siguiente: "Es importante tener claramente presente todo el proceso que Heidegger está describiendo aquí: el comprender ha abierto ya el mundo como posibilidades. Al hacerlo nos da de antemano algo que luego, en la interpretación, adquirirá un cariz particular. Lo que determina este último es esa mirada previa que dirigimos a lo que ha sido abierto por el comprender. Se trata siempre de un ente determinado dentro del mundo, con el cual tratamos. Este ente es visto con una cierta mirada, que puede ser muy variable [...] Cada vez la cosa con la cual nos encontramos queda «recortada» en su posible sentido por la mirada previa, y entonces aparece conceptualizada de una determinada manera. Digamos, para terminar, que esta conceptualización no es necesariamente una conceptualización teórica; en la vida cotidiana es, normalmente, una conceptualización vital y práctica." (Véase la edición citada de *Ser y tiempo*, pp. 473-474). Más adelante nos ocuparemos de esta cuestión de la variabilidad del haber-previo, y haremos visible cómo es que ha de entenderse, tanto en su formalidad, como en su concreción.

ámbito lo haga siempre en un campo de *sentido*. Este carácter de horizonte del sentido es, pues, condición de posibilidad interna para la concreción del sentido. Esta condición de posibilidad, insistimos, posee una trama que, a fuer de estructura de ser, es lo que ahora debemos destacar.

Antes de señalar la trama del horizonte, es preciso que hagamos explícita la procedencia de esta expresión, a fin de evitar equívocos. *Horizonte* es palabra de origen griego derivada del verbo ὀρίζω, que significa delimitar, definir;¹¹ el horizonte, por ejemplo, entre el cielo y la tierra es esa “línea” en la lejanía del campo visual a partir de la cual aquellos se definen y se limitan entre sí, dejando que a partir de dicha delimitación cada uno comparezca *como* lo uno y lo otro, respectivamente. De igual modo, aunque se trata de algo más difícil de aprehender, el horizonte auditivo es al ámbito posibilitado y definido por un determinado rango del espectro de audición; en dicho rango se bosquejan las posibilidades de las tonalidades sonoras que ahí pueden comparecer. Si seguimos esta caracterización, podemos decir que el horizonte del existir humano es un ámbito limitado, finito, que define y bosqueja de manera previa un rango de posibilidades de las cosas en una situación concreta. Así, en general, el horizonte de la existencia humana es ese límite o frontera que abre el rango de posibilidades de dicho existir, rango en el cual aquello que es experimentado o vivido es tenido en cuenta en su concreción con un determinado sentido. Dicho rango definido es algo en lo que la existencia humana ya siempre se encuentra instaurada, algo con lo que ella ya cuenta, a la vez que es aquello hacia lo cual ella se dirige, para a partir de ello dejar comparecer y ejecutar las posibilidades internas referidas a aquello que le circunda en una situación concreta.

Hasta aquí hemos destacado la singular función que desempeña el horizonte como condición de manifestabilidad, aunque también hemos apuntado a otro aspecto de relevancia para el planteamiento heideggeriano del horizonte: se trata del momento de concreción del horizonte. Como vimos, horizonte es límite, algo que define. Pero definir y delimitar son formas de especificar, lo cual atañe a lo concreto de la situación del existir humano en su constitución esencial como un ser *en cada caso mío* (*Jemeinigkeit*). El horizonte, pues, es el límite relativo al en cada caso, inherente al modo de desplegar posibilidades de la existencia humana en su totalidad; el arraigo del Dasein en el mundo es horízontico. No se puede ir más allá del horizonte de un modo definitivo, y todo intento de rebasamiento supone igualmente, mientras se existe, ir de un límite a otro, de una amplitud horízontica previa a otra. Se está siempre en un horizonte, y aun cuando se puede expandir su amplitud, nunca se le puede rebasar. Sólo la salida radical del mundo como la muerte,

11 "Horizonte". María Moliner. Diccionario del uso del español. Madrid, Gredos, 1971, p. 63. Proviene del verbo ὀρίζω, que significa dividir o separar como frontera o límite, lo cual es posible, según hemos visto, en una pluralidad de experiencias. “ὀρίζω”. Def. 1. A Greek-English Lexicon. H.G. Liddell & R. Scott (comp.). Oxford, Oxford University Press, 1968, 9a ed. pp. 1250-1251.

o la pérdida de lo que da lugar a nuestro arraigo comprensor en el mundo —motivada por un daño psico-físico irreparable—, pueden resultar en algo así como un rebasamiento definitivo, o más bien en una pérdida irrevocable del horizonte de mundo correspondiente con nuestra manera de ser. De igual modo, por el hecho del horizonte, es imposible para el despliegue de la vida humana una creación absoluta, desprendida de todo contexto, ni tampoco le es dada la posibilidad de una autofundamentación plena. Hacia atrás en la situación previa heredada, hacia delante en la situación proyectada, o bien demorándose en el campo de un presente, la existencia humana se da en un horizonte que la define y delimita en sus posibilidades. Dicho de otro modo, el Dasein se despliega de modo finito, se recrea en posibilidades correspondientes con el horizonte en el que se encuentra. Todo existir humano se da inmerso en los presupuestos de su horizonte, los cuales definen los impulsos, tendencias y posibilidades de su despliegue. El modo como al Dasein *le va su ser* en su fáctico existir tiene como sello de su finitud el tener un horizonte, el estar caracterizado como un ser de sentido.

Para efectos de una investigación ontológica general como la que emprendió Heidegger —y que es el marco en el cual estamos reconstruyendo la significación del horizonte— debemos destacar, además de las implicaciones del hecho del horizonte en la facticidad del Dasein, la pertinencia que tiene el elegir tal *factum* como un terreno adecuado para el planteamiento de cuestiones centrales. Con ello, ha de pensarse ya desde el comienzo para posibles desarrollos posteriores, que el horizonte no sólo se cierne sobre el mundo circundante del trabajo u ocupación cotidiana, sino que pertenece al ser en el mundo en la totalidad de sus posibilidades de experiencia, dentro de las cuales se intenta una ciencia del ser. Lo que ha de aclararse es la modificación específica que se experimenta desde el horizonte de la vida cotidiana hasta el horizonte en el que se sitúa el preguntar filosófico en el singular cometido de una ontología. Con esto en mente, podemos decir lo siguiente: de acuerdo con lo señalado por Heidegger, en el horizonte se articulan las distintas pre-estructuraciones que conforman la inmersión de la existencia humana en el mundo, pre-estructuraciones que están señaladas precisamente por el haber-previo (*Vorhabe*), el mirar-previo (*Vorsicht*) y el concebir-previo (*Vorgriff*). En dichas estructuras previas está puesto en juego aquello en donde el preguntar ontológico se mueve, el modo como mira hacia ello y las posibilidades de concepción correspondientes. Por ello, la pregunta por el horizonte de la ontología, en este caso desde la perspectiva heideggeriana, debe ocuparse desde el comienzo en exponer la gravedad que tiene la estructura integral del horizonte, con miras al desarrollo de las cuestiones que impulsen hacia la consolidación de la ontología como una ciencia que tenga a la vista la vastedad del horizonte de la experiencia humana. En esta dirección es que nos vemos motivados a una interpretación del *factum* del horizonte que desde el comienzo permita vislumbrar la amplitud del campo de investigación

ontológico. Esto tiene una significación metódica señalada, en la medida en que la interpretación de los esquemas del horizonte debe bosquejar ya la posibilidad del tránsito de la analítica existencial en tanto que ontología fundamental —la cual se despliega como una investigación en torno a la condiciones de posibilidad de la comprensión del ser—, a la ontología general, la cual tiene la meta de poner a la vista las condiciones de manifestabilidad, el horizonte del ser del ente en su totalidad. Una vez que hemos aclarado esto, demos paso a la explicitación de los esquemas horizontales en la dirección señalada.

§ 4. *Las estructuras ejecutivas del ser-en y el carácter pre-estructural del horizonte*

Es importante tener presente que el horizonte del que aquí se habla es el correspondiente con esa singular posibilidad de ser del hombre que Heidegger denomina Dasein; el ser-ahí, en su despliegue histórico,¹² está caracterizado de modo eminente como un ente cuya existencia está determinada por la comprensión del ser. En virtud de ésta, el ente que somos existe esencialmente como un ser en el mundo; no se trata de un ente aislado que por momentos alcance el mundo, sino que su ser está siempre desplegado en medio de otras formas ónticas, que son, a las que se halla ligado según sus posibilidades. Por ello, el horizonte del Dasein es siempre un horizonte de mundo, que a fuer de tal, no es simplemente la forma de una proyección de la conciencia, sino un dejar comparecer lo que es según sus posibilidades.¹³ En correspondencia con ello, las estructuras previas en las que se mueve el Dasein tienen que estar dotadas de una significación que no se limite a un simple perspectivismo de la existencia humana, ni tampoco a un rango de posibilidades previamente establecido. En todo caso, las estructuras previas constitutivas del horizonte de la existencia humana han de ser portadoras en todo punto de ese correlato que es el mundo, de la trama de modos de ser de entes entre los cuales el Dasein existe de hecho, y por ende, debe ser posible mostrar a partir de ellas la estructura ontológica del mundo. Así, para llevar a cabo dicha demostración, es necesario mostrar el complejo de estructuras que hacen del Dasein, precisamente, un *ser en el mundo*. A partir de ello debe quedar clara la distinción entre el carácter pre-estructural de la trama

¹² En el estado temprano de nuestra investigación no puede pasarse por alto la singular significación que tiene para Heidegger la historicidad del Dasein. Ante todo, hay que tener presente que la *Geschichtlichkeit* nombra el modo propio en el que se despliega el ser del Dasein; su existencia es histórica. Esto quiere decir ante todo que lo que el Dasein es y puede ser no está determinado por un núcleo esencial estático, sino que pende de la singular situación en la que él ya se encuentra, situación que bosqueja sus posibilidades de ejecución. La historicidad del Dasein apunta, pues, al carácter eminentemente ejecutivo que tiene el existir en el hombre, así como también a que ese ejecutarse no se sostiene plenamente en sí mismo. Ese carácter ejecutivo está delimitado por lo heredado y por aquello que queda abierto como posibilidades de proyecto a partir de dicha herencia, todo lo cual da lugar a lo que le comparece en concreto al Dasein como su presente del cual ha de hacerse cargo en cada caso. En este sentido es como puede entenderse el carácter histórico de la comprensión del ser en el proyecto ontológico-científico de Heidegger.

¹³ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 368-369.

horiz3ntica y las estructuras ejecutivas del ser del Dasein como *ser en* el mundo. No se trata aqu3 de una distinc33n arbitraria, sino de poner a la vista c3mo es que el complejo de existenciar3os del ser en el mundo est3n determinados en sus posibilidades por las estructuras previas del horizonte.

El Dasein, como ser *en* el mundo, est3 ya dispuesto a partir de s3 mismo hacia el entorno por medio de un complejo unitario de estructuras que disponen su *sistencia* como un *ex*, o bien, que lo disponen f3cticamente en su *ah3*, en su apertura. Ese complejo unitario lo conforman el estado de arrojado (*Geworfenheit*), la comprensi3n-interpretante (*Verstehen-Auslegung*), el discurso (*Rede*) y la ca3da (*Verfallen*). La unidad de ese complejo, el ser del Dasein en el modo de su ejecuci3n, es denominado por Heidegger como cuidado (*Sorge*), el cual formalmente consiste en “[...] anticiparse-a-s3-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo).”¹⁴ El horizonte de mundo que se proyecta a partir de la unidad compleja del cuidado es denominado como temporeidad (*Zeitlichkeit*). El estado de arrojado, el proyecto-hermen3utico y la ca3da tienen como correlato al mundo por medio de los esquemas ext3ticos del retener, el estar a la espera y el presentar.¹⁵ Por medio de estos 3xtasis, el Dasein queda referido en su estar ocupado a lo intramundano y al coexistente que comparece en esa forma de condici3n respectiva denominada significatividad. As3, pues, nos dice Heidegger en relaci3n con la unidad del ser del Dasein que: “La temporeidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y ca3da, y as3 constituye originariamente la totalidad de la estructura del cuidado.”¹⁶ Esto no ha de entenderse como si el tiempo fuese algo que, ya estando ah3, sirviese a la postre al ser del Dasein como un fondo en el cual desplegarse. En este sentido es que Heidegger afirma que: “La temporeidad no es, sino que se *temporiza* [zeitigt *sich*].”¹⁷ No sucede que el tiempo sea fundamento de la forma del ser del Dasein, sino que 3ste, en cuanto *ex-siste*, ejecuta el proyecto primario ext3tico de su ser en el mundo en el modo de la temporeidad; la temporizaci3n es formadora de sentido. No es que el horizonte del ser del Dasein sea temporal por darse en el tiempo, sino que dicho ser se da o se ejecuta en un modo que le es enteramente propio, como temporizaci3n, lo cual corresponde a la explicitaci3n del modo como al Dasein *le va su ser*. En consonancia con esto, si miramos el asunto desde la perspectiva del ser en el mundo, el mundo al que el Dasein queda referido siempre por medio de los 3xtasis temp3reos, comparece igualmente en ese marco temp3reo. No sucede que el tiempo sea un a3adido a la comparecencia del mundo que se da en la comprensi3n del ser, sino que la vivencia del mundo del Dasein acontece temporalmente; el temporizarse del tiempo es el mundanizaci3n del mundo.

¹⁴ *Ibid.* p. 210.

¹⁵ Como condici3n de articulaci3n del complejo del cuidado, Heidegger reconoce que el *discurso* no posee un 3xtasis particular o determinado. No obstante, por su car3cter mostrativo, significativo, dentro del mundo de la ocupaci3n cotidiana, *parece* que el 3xtasis de la presentaci3n tiene una funci3n preferencial. (*Ibid.* pp. 363-364).

¹⁶ *Ibid.* p. 343.

¹⁷ *Ibidem.*

Por ello Heidegger concluye que: “*Si el dejar que las cosas queden en respectividad constituye la estructura existencial del ocuparse, y éste, en cuanto estar en medio de... pertenece a la constitución existencial del cuidado, y si éste, a su vez, se funda en la temporeidad, entonces la condición existencial de la posibilidad de dejar que las cosas queden en respectividad debe ser buscada en un modo de temporización de la temporeidad.*”¹⁸

Esto que acabamos de señalar acerca de la relación de las estructuras de la aperturidad del Dasein y el horizonte temporal de su ejecución, si bien de modo rudimentario, ayuda a poner a la vista el “lugar” desde el cual ha de desentrañarse la función que desempeñan las estructuras horizontales previas del haber-previo, el mirar-previo y el concebir-previo, pertenecientes a la forma del abrir mundo que es propio del Dasein en cuanto cuidado y comprensión del ser. Esa exégesis no ha de realizarse con vistas a la conformación de la totalidad del ser del Dasein —es decir, no con vistas a una temporalización derivada y postrera—, sino dentro del complejo de estructuras de la aperturidad, ínsitas en la comprensión del ser, que posibilitan el ser en el mundo. Esto significa que el haber-previo, el mirar-previo y el concebir-previo han de estar vinculadas con la temporalidad de un modo específico. ¿Cómo caracterizar ese vínculo entre la temporalidad y lo estructural-previo?

No es el caso que esas estructuras previas se tornen temporales a partir del cuidado, sino que ellas, en cuanto estructuras que se dan *a una* con el despliegue de las estructuras de la aperturidad del Dasein, enmarcan y prefiguran la efectiva temporalización ejecutiva de la apertura. Dicho de otro modo, la ejecución del proyecto primario tempóreo del Dasein, la comprensión del ser, está transido ya por el complejo de estructuras previas que le permiten moverse en un mundo, que no es cada vez nuevo, sino ya siempre familiar. El sentido de ser del Dasein conformado por los éxtasis temporales que se dan a partir de la unidad de las estructuras de la aperturidad del ser en el mundo, presupone aquellas estructuras previas (*Vorstruktur*) formadoras del horizonte, a la vez que éstas se ejecutan como temporalización. Se trata, así, de dos niveles distintos pero no independientes, puesto que las estructuras de la aperturidad apuntan eminentemente a una ejecución, mientras que las pre-estructuras del horizonte destacan las condiciones, o *aquello a partir de lo cual y el modo según el cual* dichas estructuras se ejecutan de modo concreto. Así, el estado de arrojado, el proyecto-hermenéutico, la caída y la articulación discursiva entre ellos suponen, para su ejecución, las estructuras previas o esquemas del horizonte temporalizante de mundo en el que arraiga el Dasein. Dicho de otro modo, la ejecución del *anticiparse a sí estando ya en el mundo en medio del ente que comparece dentro del mundo*, la realización del cuidado, está condicionado en sus

¹⁸ *Ibid.* p. 368.

posibilidades *fácticas* por la previa unidad del horizonte temporal de mundo conformado por el haber-previo, el mirar-previo y el concebir-previo. El Dasein, en todo caso, existe siempre a partir de un estado de interpretado —en un modo de mirarse y entenderse a sí mismo en su mundo— e igualmente está capacitado para la interpretación de su situación, lo cual es índice de que se mueve en el marco de las condiciones que constituyen ese fáctico ser-hermenéutico.¹⁹ El proyecto primario del ser del Dasein como ser en el mundo, las posibilidades de propiedad o impropiiedad en dicho proyecto, arraigan en todo punto en ese horizonte mundano primordial constituido por las pre-estructuras ya señaladas.

§ 5. *Horizonte y situación*

El haber-previo, el ver-previo y el concebir-previo son coordenadas según las cuales se da la concreción del *factum* del horizonte en el cual y hacia el cual el Dasein despliega las posibilidades de su ser en el mundo; son coordenadas que permiten ya siempre algo así como un estar orientado y un orientarse en medio de situaciones concretas. Como veremos, la pre-comprensión del ser que caracteriza al ser humano como Dasein implica, para la posibilidad de la experiencia del mundo, el conformarse a partir de y con vistas a la trama del horizonte. Así, a partir de ese complejo apriórico es posible el estar ya en un mundo, de mirarlo y empuñarlo *a partir de* formas en las que crecemos y nos lo hacen familiar. Pero no sólo esto, sino que en virtud de esas estructuras previas es posible que el actuar de cada existencia tenga sentido y repercusión más allá del mundo de su sí-mismo, en el mundo compartido y en el mundo ambiente; por ello el horizonte no se agota sólo en ser un *desde*, sino que también tiene la forma del *hacia*. La trama apriórica del horizonte deja abierta la posibilidad de reapropiación del pasado o bien un abandonársele irreflexivo, de comunicabilidad crítica o prejuiciosa con un presente, de repercusión aperiente de posibilidades o de simple confirmación de lo usual en lo venidero, tanto para sí mismo como en el trato efectivo con las cosas y con otros existentes. Esto significa que las estructuras previas del horizonte dan lugar a que el horizonte temporal de la comprensión del Dasein —desde y hacia el cual se proyecta el cuidado en el mundo del sí-mismo— se extienda más allá de sí, permitiendo con ello una articulación con el mundo compartido, el mundo entorno, en suma, con el mundo histórico. Así, las estructuras previas del horizonte no dejan abierto al mundo como algo que está ahí, en simple presencia ya consolidada, sino al mundo-histórico que es correlato en el que ya se despliega la experiencia del Dasein. Vistas de este modo, las estructuras previas del horizonte son una singular

¹⁹ Cfr. M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 33, 36-37, 109-113.

forma de consistencia que atraviesan, o mejor aún, se ensamblan con el acontecer humano en su totalidad. Su singularidad radica en que, en cuanto aprioricas, no son simples formalidades universales vacías que esperen a llenarse de contenido fáctico, sino que en tanto son estructuras previas —cuyo sentido conceptual, aprehensor del fenómeno, ha de entenderse a partir de la *indicación formal*—²⁰ que apuntan a un sentido eminentemente ejecutivo (*Vollzugssinn*) propio de la facticidad histórica del Dasein.²¹ La donación de sentido que aportan las estructuras previas del horizonte, en el modo de lo *a priori*, está en función de la ejecución concreta del existir; sólo a partir del modo de la ejecución trasluce el carácter de ser de lo que comparece en cada caso.

Así, la comprensión del carácter *a priori* del horizonte es llevada por Heidegger más allá de su sentido teórico tradicional —referido de un modo objetivante a lo que está-ahí—, con lo cual el *a priori* del horizonte no está en oposición con lo temporal-histórico, sino que se copertenece originariamente.²² Es en este sentido ejecutivo, correspondiente con la historicidad-fáctica del

²⁰ Dentro de la doxografía del pensamiento de Heidegger, particularmente en lo que se refiere a la práctica fenomenológico-hermenéutica que lleva cabo, se ha destacado el papel metódico central que desempeña la *indicación formal* (*förmale Anzeige*). La indicación formal es empleada por Heidegger para, por un lado, prevenirse de la contaminación de conceptos y contenidos de génesis teórica al momento de aprehender los fenómenos que la fenomenología de la vida fáctica trata de poner a la vista. Se trata, así, de una función de los conceptos filosóficos para prevenirse contra ideas previas que enturbien el asunto en cuestión; en esto radica la formalidad de los conceptos filosóficos. Por otro lado, la indicación formal es el modo según el cual los conceptos filosóficos pueden instalarse y aprehender las estructuras de ser de la vida fáctica del Dasein, sin traicionar el carácter de acontecimiento, temporalidad e historicidad de la facticidad; en esto radica la función de los conceptos filosóficos como indicación. Así, la indicación formal es el modo como los conceptos filosóficos pueden hacer justicia al modo de ser del asunto de aquello que aprehenden —la vida humana en su carácter ejecutivo— sin que con ello se haga de ese asunto una objetualidad que está ahí. Esta relación de los conceptos filosóficos como indicaciones formales con su asunto se cumple sólo *si se acepta el presupuesto de que la vida fáctica es el asunto y dimensión originaria en la que se mueve el filosofar*. Sólo a partir de esa presuposición es válida la sentencia de que: “Todos los conceptos filosóficos son *formalmente indicativos*, y sólo si se los toma así dan la auténtica posibilidad de concebir.” (M. Heidegger. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 353).

²¹ En la conformación de la totalidad de sentido de los conceptos filosóficos, en la medida en que emergen de las motivaciones del Dasein fáctico, el sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) tiene para Heidegger una singular preeminencia metódica frente al sentido de referencia (*Bezugssinn*) —el cual apunta al comportarse en cuanto atenderse hacia algo— y al sentido de contenido (*Gehaltssinn*) —que es aquello a lo que se atiende el comportamiento—. (Cfr. M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. México, FCE, 2006, pp. 83-90). La razón de dicha preeminencia radica en que el sentido de ejecución tiene una estrecha cercanía con la temporalidad característica del vivir fáctico; de un modo destacado, en él se indica formalmente al modo de ejecución del comportamiento, que no es otra cosa que el propio ser del Dasein. En este sentido, Gethmann señala que: “El sentido de ejecución es el modo del comportarse hacia algo; contiene el “sentido de temporización”, es decir, el modo de presentificación [*Vergegenwärtigung*] en sí. Ocasionalmente Heidegger emplea las expresiones “sentido de ejecución” y “sentido de temporización” como sinónimos.” (C.F. Gethmann. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York, De Gruyter & Co., 1993, p. 272. *La traducción es mía*).

²² Esta concepción del *a priori* como histórico es la consolidación del desarrollo del pensamiento de Heidegger a lo largo de los años 20, a partir del influjo que tuvo en su obra la recepción kantiana de Dilthey. Ese influjo sirvió al pensador de Messkirch como su principal punto de distanciamiento ante la preeminencia de la posición teórica que hereda la fenomenología de Husserl en su concepción de lo *a priori*, y que se remonta hasta el planteamiento trascendental de Kant en la *Crítica de la razón pura*. A partir de la publicación de la obra completa de Husserl, hoy sabemos que su acercamiento fenomenológico a la problemática histórica —su revaloración de Dilthey y de otros contemporáneos como Rickert, Windelband y Scheler— aunque tardía, obliga a repensar de un modo crítico la interpretación que Heidegger sugiere de Husserl acerca de la conexión entre lo *a priori* y la historia. En torno al desarrollo de una historicidad trascendental en Husserl, véase: F. Jaran. “Reactivación y repetición. La fenomenología frente a la historia de la filosofía” en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. R. Rodríguez y S. Cazzanelli (Eds.). Madrid,

Dasein, en el que han de explicitarse siempre las funciones que desempeñan las estructuras previas del horizonte, esto es, la manera como dejan traslucir el modo del estar *ya* en un mundo del Dasein. En relación con esto decía Heidegger, en sus lecciones de 1925 sobre Lógica, que: “El «ya» es la indicación del *apriori* de la facticidad. Quiere significar que las estructuras de la existencia, la temporalidad misma, no son algo así como un almacén constantemente disponible para algo presente posible, sino que, según su ser más propio, son posibilidades de ser de la existencia, y sólo eso.”²³ Este modo de comprensión del *a priori* supone un campo de instalación en el mundo que no implica la situación teórica de escisión entre un sujeto *plenamente* constituyente y el objeto constituido desde dicha posición teórica. Antes bien, la significación del *a priori* como algo igualmente histórico apunta, como hemos señalado ya, a que el *a priori* no flota en el aire, sino que se despliega primordialmente en armonía con la situación concreta de la movilidad del existir.

Si miramos la función que desempeña la estructuración previa del horizonte en el acontecer de la vida fáctica —cuya nota distintiva, insistimos, es la pre-comprensión del ser— cabe decir entonces que en el existir no sólo está lo que hay en cada caso y la panorámica que se nos proyecta en eso que hay a partir de tal o cual comportamiento, sino también —quizás de un modo más decisivo para el desarrollo efectivo del comportamiento cotidiano— cómo nos apropiamos conceptualmente de esa visión proyectada en medio de lo que hay. Ahora bien, ese empuñamiento y apropiación de lo que se da están guiados, las más de las veces, por una tendencia a emplear ideas, conceptos heredados y tenidos como comprensibles de suyo; nombramos nuestros deseos y decisiones como *se suele hacer*, como *uno* ha aprendido a hacerlo para vivir en un mundo familiar. Se vive la inmersión en el mundo desde una comprensibilidad que, no prestando atención a su origen en el *acontecer* de la vida fáctica en cada caso mía, no obstante ofrece una posibilidad dominante entre otras para anticipar el encuentro significativo con lo que sale al paso. Es como si esa estructura de preconcepción que ya siempre nos envuelve acabase por prejuzgar el modo de habérmolas con lo que nos sale al paso en la situación concreta. A partir de esa modalidad del existir, que parte de la naturalidad del modo de referirnos a lo mundano, se toma al mundo en tanto que constante estar ahí, como algo comprensible de suyo; inmediatamente vivimos con palabras que prejuzgan las posibilidades de la experiencia. La estructuración *apriórica* del horizonte da lugar, pues, no sólo al hecho de la apertura del mundo histórico, sino también a la posibilidad de esa tendencia al extravío, a la ruinosidad, que encubre el poder-ser del existir en favor de lo ya presente y disponible.

Biblioteca Nueva, 2012, pp. 39-58. Para una comprensión de la conexión entre historia y *a priori* como lo desarrolla Heidegger durante los años 20, véase: A. Vigo. “Fenomenología y hermenéutica en las primeras lecciones de Friburgo” en *Op. Cit.* pp. 249-251.

²³ M. Heidegger. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 325.

Sin embargo, más allá de esa posible tendencia ruinoso, lo destacable en la relación de horizonte y facticidad es que ésta, para su concreción, implica el necesario empuñamiento de una de sus posibilidades, para lo cual ella está previamente dispuesta desde sí misma por su inmersión en el horizonte de mundo. En esto radica la indiferencia del papel que desempeña el horizonte en cuanto estructura existencial del poder-ser: la apertura del mundo fáctico que posibilita el horizonte puede empuñarse de un modo explícito, o bien puede quedar relegada a la obiedad. Así, en la facticidad del existir se presupone la referencialidad hacia un mundo entorno, un mundo compartido y un mundo propio —ensamblados en las estructuras previas del horizonte— a partir de los cuales es posible o bien el empuñamiento explícito, apropiador, o bien un mirar y concebir despreocupado pero condicionante e insuperable. Sin importar cómo se asuma ese presuponer, el necesario contar ya con un modo de habérselas, de mirarlo y concebirlo, confiere a la existencia humana una situación. Ese complejo de la facticidad ligada al haber, al mirar y al concebir previos conforma el horizonte de la *situación hermenéutica* en la que ya siempre se despliega el ser en el mundo y su precomprensión del ser. Dicha situación indica, ante todo, la imposibilidad para la facticidad del Dasein de poder vivir sin presupuestos. Lo que cabe en todo caso, para Heidegger, es la *posibilidad* de una aclaración *explícita* de los presupuestos conformadores de la situación en la que se instala el existir fáctico. En ese movimiento de aclaración explícita se constituye la circularidad de la comprensión que parte de la situación hermenéutica y retorna a ella, sea de modo ruinoso o bien como apropiación.

De acuerdo con lo anterior, los rendimientos que tiene el horizonte para el despliegue de la situación de la vida fáctica son bifrontes, y en cierto modo, pugnan entre sí. De hecho, a partir de esa pugna tiene sentido la labor de una fenomenología de la vida fáctica y su horizonte de comprensión, con miras a desmontar y poner a la vista la orientación previa en la que se mueve una determinada concepción del nexo entre Dasein y mundo. Así, por un lado, el horizonte tiene como rendimiento esa función aperiente de un mundo histórico que posibilita ya siempre el trato con lo que comparece en cada caso en una situación dada. Junto con esa apertura de mundo, el horizonte dota también de un suelo y de una orientación a partir de las cuales la existencia humana se sitúa de cara a sus posibilidades. Pero por otro lado, el modo de ese abrir del horizonte, ligado al carácter ejecutivo de la existencia del Dasein, deja abierta la posibilidad de una tendencia a la ruina, es decir, a ese vivir “inauténtico” que se ejecuta a partir de la seguridad que brinda el estar en un mundo familiar, que aparenta estar simplemente ahí, disponible para los comportamientos habituales y comprensibles de suyo. Entiéndase que no son las estructuras previas del horizonte las que motivan por sí mismas ese movimiento ruinoso, pues en todo caso los motivos provienen de la facticidad, del modo concreto como el Dasein se comprende de hecho a sí mismo en el mundo. Lo

que sí cabe decir es que la estructuración previa del horizonte, por dotar ya siempre al Dasein de una situación y una orientación, deja abierta la posibilidad para que esa tendencia ruinosa se consolide como una modalidad del proyecto-arrojado del Dasein mundano.

§ 6. *Acerca del mirar previo y el concebir previo*

Los análisis anteriores nos obligan —con vistas a las posibilidades de la ontología— a poner la mirada en la forma específica como se dan cada una de las estructuras previas conformadoras del horizonte, teniendo siempre a la vista que dichas estructuras poseen un sentido eminentemente ejecutivo que procede de la temporalidad del ser del Dasein. Esto significa que las pre-estructuras deben ser destacadas en armonía con el carácter de ejecución, el ser que me va como cada vez mío, que caracteriza al Dasein. Teniendo esto en mente, cuando Heidegger tematiza la interrelación de estas estructuras previas que conforman el estado de interpretado o situación hermenéutica del Dasein, no duda en hacer explícito que tanto el mirar-previo como el concebir-previo están guiados por un *punto de vista* que perfila la dirección en la que se despliega y se cumple la comprensión, esto es, la interpretación. Ese punto de vista no es de suyo algo estático, sino que, de acuerdo con el ser cada vez mío, se modaliza siempre en función del comportamiento efectivo en el que el Dasein se refiere al mundo. Dicho de otro modo, el Dasein se tiene a sí ya en un mundo, pero siempre en el modo de un estar dirigido concreto que apropia y concibe, atemáticamente y sin necesidad de palabras, lo que le rodea en su situación. La índole propia y concreta del proyecto es una forma de apropiar la situación fáctica a partir de la cual se da un dirigir la mirada específico, con su correspondiente cumplimiento o despliegue. Acerca de cómo se da dicha concreción, dice Heidegger lo siguiente en *Ser y tiempo*: “La apropiación de lo comprendido pero todavía velado realiza siempre el desvelamiento guiado por un punto de vista [*Hinsicht*] que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado. La interpretación se funda siempre en una *manera previa de ver* que «recorta» [*anschneidet*] lo dado en el haber previo hacia una determinada interpretabilidad.”²⁴

²⁴ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 169. Acerca del sentido que tiene ese *recortar* el haber-previo del que habla Heidegger, debe tenerse presente, a modo de anticipación para nuestros análisis, lo que Heidegger opinaba ya desde el curso de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Ahí se lee lo siguiente: “El haber previo de la interpretación, el que dicho haber previo no pueda estar presente de modo temático como objeto de un relato directo completo, es precisamente la señal de su carácter de ser. En cuanto elemento constitutivo, y ciertamente decisivo, de la interpretación, la cual ella misma es a una con el estar *aquí*, comparte su *carácter de ser: el ser-posible*. Este ser-posible es un ser-posible concreto, que varía fácticamente según la situación a la cual va dirigido en cada ocasión el cuestionar hermenéutico; el haber previo no es, por lo tanto, nada que se elija a capricho.” (M. Heidegger. *Ontología...* p. 35). Para una aclaración de la importancia metodológica del haber-previo en el despliegue de la ontología desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica, véase: A. Vigo. "Mundo como fenómeno" en *Arqueología y aletheología...* p. 64, nota 3.

Así, aun cuando el existir humano supone formalmente una inmersión en el mundo, y en consecuencia, un estar referido a la trama entera del mundo histórico, esa referencia es siempre algo que se da en cada caso, esto es, una referencia en la que un punto de vista emanado del comportamiento concreto recorta lo dado en el haber previo. Si se tiene esto en mente, la repercusión de dicho recorte para el proyecto de cualquier ontología —que no es accidental, sino constitutivo de todo comportamiento posible del Dasein fáctico— es algo que no puede ser pasado por alto, si dicho proyecto tiene la suficiente transparencia para sí mismo. Esto quiere decir que la situación hermenéutica en la que crece la posibilidad del investigar ontológico ha de esforzarse por aclarar ese mirar y concebir previos, históricos, que perfilan las intenciones y el alcance del quehacer filosófico que se desea poner en marcha. En el así llamado *Informe Natorp*, Heidegger destacaba ya la importancia de la necesaria auto-transparencia en la que había de moverse toda investigación filosófica bien fundada: “La situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente viviente. La inteligibilidad de la historia misma, a modo de pasado reapropiado en la comprensión, aumenta de manera decisiva en función del grado de originariedad con que se determina y elabora la situación hermenéutica.”²⁵

Así, tenemos que el comprender interpretante, el mirar y concebir previos, no surgen de manera espontánea. En aquella manera de *recortar* lo dado en el haber previo se encuentra ya la intención efectiva del trato cotidiano, la cual está en una íntima relación con la condición histórica del hombre, con aquello que él mismo ha alcanzado a mirar, decir y recordar del mundo a lo largo de su despliegue histórico. Aquel recortar no es la pura espontaneidad actual ante la situación. Por otro lado, el mirar previo y concebir previo constituyen por igual una singular y destacada manifestación del *a priori histórico* en virtud del cual nos hallamos ya siempre en un mundo familiar. Abordamos las cosas, en principio, de acuerdo con los bosquejos que tomamos de perspectivas, concepciones y expresiones heredadas, tradicionales; crecemos en la mirada del pasado, decimos de las cosas lo que se ha dicho antes y como ya se han dicho, esto es, con arreglo a las formas que nos han hecho familiar el mundo. La situación mundana regular no hace cuestión de dichas formas, sino que se deja sumergir y se asegura en ellas. Inmediata y regularmente el Dasein fáctico se entrega, en el habérselas con lo que le sale al paso, a esa especie de sentido común que se configura a partir de las estructuras previas del mirar y concebir.

Esta entrega al sentido común tiene una necesaria repercusión en los cometidos de la ontología. En el mirar-previo y en el concebir-previo se trata sin lugar a duda de una anterioridad histórica, de un previo que ha nacido de la actividad reproductiva de la intelectualidad teórico-práctica

²⁵ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica)*. Trad. Jesús Adrián. Barcelona, Editorial Trotta, 2002, p. 30.

humana. Las más de las veces, con el fin de un entendimiento con su pasado, los proyectos ontológicos heredan las perspectivas y aparatos conceptuales tradicionales; no cuestionan las experiencias originarias en las que dichas perspectivas y conceptos tienen su génesis viva. Ese no cuestionar el mirar y concebir previos de la situación en la que comienza una labor ontológica acaba por definir el modo de habérselas con los asuntos: las formas de planteamiento de problemas permanecen en la oscuridad, el terreno para el planteo de las cuestiones no es siquiera algo elaborado con arrelgo a la intención originaria de la ontología. De igual modo, los conceptos filosóficos son tomados en cuenta a partir del sentido de contenido (*Gehaltssinn*), como si éste fuese algo ya predefinido de una vez para siempre. En suma, se le arranca la historicidad viva al preguntar ontológico, y en consecuencia, su pasado se le toma como algo que está ahí presente como un monumento que suministra todo, menos la posibilidad de interrogar por la singularidad de su situación presente.

Esta asunción irreflexiva de los modos de mirar y concebir heredados encubre el modo de habérselas con el mundo en el que fueron conformados. De igual modo, la asunción irreflexiva del mirar y concebir previos acaba por impedir un acceso a la situación en la que se tematiza su propio modo de habérselas con el mundo de cara a la posibilidad de un investigar ontológico originario. Una tarea, como la que se propuso Heidegger, de un desmontaje de la historia de la ontología —de la cual se sabe que busca reblandecer el endurecimiento intelectual en el que ha caído nuestro trato con los esfuerzos metafísicos del pasado, con vistas a una apropiación productiva—, puede muy bien moverse aquí en un terreno que le es afín en todo punto. El propio recorrido en el desarrollo de conceptos y concepciones aclara aquí los presupuestos espirituales en los que un presente, social, político o científico, se mueve, a la vez que desde ahí quedan abiertas las posibilidades para idear nuevas posibilidades para el mirar y el concebir. En esta misma dirección, en la medida en que el modo de atenerse a lo que hay está mediado por la necesaria asunción de visiones y concepciones previas incuestionadas, se puede destacar que mediante aquel desmontaje lo que se busca poner en libertad para la situación hermenéutica de la ontología es la posibilidad de un habérselas originario con el mundo en el que se mueve. Es en este contexto que el haber-previo, tanto en su función fáctica como en su papel de campo en el cual ha de instalarse originariamente la investigación ontológica, destaca en su peculiar relevancia.

§ 7. *La singularidad estructural del haber-previo*

El esquema del haber-previo es, en cierto modo, distinto al mirar y concebir previos, pues en él se instalan y cobran suelo las posibilidades del mirar y el concebir en una determinada situación.

Cuando Heidegger habla de él, lo pone en relación directa con la totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*), que es un constitutivo esencial de la inmediatez del ser en el mundo, a saber, de la forma como se mueve en el trato concreto respecto de la posibilidad de comparecencia del llamado ente intramundano.²⁶ Además, se debe insistir en la singularidad del haber-previo en la medida en que se trata de eso que en el comportamiento fáctico es recortado, a partir de un punto de vista, por el mirar y concebir previos. Esto no ha de tomarse como si el haber-previo fuese algo ajeno a la historicidad del mirar y el concebir previos; no obstante, el modo como se articula con la historicidad posee rasgos propios, los cuales no son tan visibles como la presencia de los modos de mirar y concebir heredados. Ya en el curso de 1923, dedicado a la hermenéutica de la facticidad, Heidegger anunciaba que el haber-previo tendía a pasar inadvertido, y ello en razón de su ser posible que se corresponde con el modo de darse la facticidad.²⁷ La inhaprensibilidad inmediata del haber-previo se da ya desde el momento en que se percibe la dificultad de tener presente “en dónde está uno de pie”. Así, el concepto del haber-previo ha de destacarse, en la medida de lo posible, en consonancia con la idea de la indicación formal, esto es, con arreglo a su sentido de ejecución, y no ha de prejuizarse contenido alguno en él. De igual modo, hemos de perfilar el rendimiento fenoménico que aporta el haber-previo para el investigar ontológico.

En el curso de invierno de 1923-1924 en la Universidad de Marburgo, que a la postre fue publicado con el título de *Introducción a la investigación fenomenológica*, Heidegger ofrece una caracterización formal y sucinta, pero igualmente relevante, del sentido del haber-previo dentro de la situación hermenéutica: “La *pre-posesión*: lo que desde el comienzo se tiene para la investigación; aquello en lo que la mirada se detiene de continuo.”²⁸ Y más adelante indica: “[...] la pre-posesión, como aquello que está ante la mirada desde el principio, aquello teniendo en cuenta lo cual es interpretado todo lo que viene ante la mirada. Como pre-posesión de la interpretación fue designada la existencia.”²⁹ Dos cosas son las destacables a partir de las indicaciones de Heidegger acerca de la función del haber-previo: por un lado, el carácter de campo en el que se mueve toda

²⁶ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp.104-110, 169.

²⁷ Cfr. M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. p. 35.

²⁸ M. Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Editorial Síntesis, 2006, p. 118. Al tratarse de una palabra de uso técnico, existe cierta variación en las traducciones de la *Vorhabe*, las cuales responden en todo caso a las variaciones de verbo alemán *haben*: tener, poseer. Aunque la noción de haber puede parecer forzada como traducción, creemos que se ajusta con rigor al fenómeno que apunta. El haber-previo es aquello que, de acuerdo con nuestros propósitos en cada caso, es tenido en concreto —o bien, se da— ante la mirada como campo de realización del comportamiento. De ahí que el haber-previo tenga cierta cercanía con la noción de pre-donación (*Vor-gabe*). Por otro lado, que hablemos de propósitos no es casual, puesto que el verbo alemán *vorhaben* significa proponerse, tener planeado. De este modo, es notable que hay una cierta unidad, no identidad, entre el proponerse algo y aquello que sale al encuentro. Así por ejemplo, en el uso coloquial del lenguaje, ante la imposibilidad de rebasar los confines de una situación dada en la que se mueven nuestros propósitos, y la consecuente necesidad de atener nuestras intenciones a lo que en cada caso comparece para el rango de nuestro obrar, solemos emplear la expresión para eso que tenemos a disposición: es lo que hay.

²⁹ *Ibidem*. p. 123.

posible investigación, y por ende, aquello ante lo que se detiene la mirada investigadora; por otro lado, aquello con arreglo a lo cual se lleva a cabo toda explicitación por medio del mirar y concebir. Ahora bien, más allá de ese acento en el papel metódico, hay para Heidegger una especie de haber-previo primordial que corresponde a eso que es designado como *ex-sistencia*, es decir, como Dasein. Esta indicación no es gratuita, y hay que entenderla con vistas a los rasgos metódicos ya mencionados. En el contexto del curso al que aquí nos atenemos, se evidencia una expresa preocupación por retraer las posibilidades de la investigación fenomenológica a ese centro del que emanan; así, la *ex-sistencia*, su rasgo característico de ser, ha de ser tenida en cuenta en el modo de considerar ese haber-previo primordial que le corresponde en virtud de una *decisión*.³⁰ La convicción de Heidegger será, con vistas a una ciencia originaria, que una correcta tematización de ese haber-previo no se corresponde con el haber-previo que supone la actitud teórica. Esto quiere decir que la decisión de la que habla Heidegger, como veremos, apunta precisamente a mostrar cómo es que el haber-previo de la investigación fenomenológica no es originariamente teórico, sino que apunta al haber-previo en el que se mueve la facticidad. Se trataría, pues, del haber-previo primordial en el que se instala el Dasein fáctico, de ese haber que se le dispone ya en correspondencia con su propio modo de ser como ser en el mundo. Así, la tematización que a continuación llevamos a cabo ha de enfatizar ese haber-previo de la facticidad del Dasein, en la medida en que es a partir de ese haber-previo que ha de posibilitarse una ontología originaria.

El haber-previo de la *ex-sistencia* apunta a la mayor inmediatez que hay entre el Dasein y su mundo circundante; se trata de aquello que se da, o de lo que hay, para los cumplimientos posibles del comportamiento. Si lo miramos desde su formalidad, lo que hay —que aquí debe ser pensado todavía en su carácter bifronte tanto del *haber* como de *lo que se da*— no supone ya tras de sí un mirar, un concebir, al menos no en todo punto; más aún, el mirar y el concebir versan en todo caso, por principio, acerca de lo que hay, acerca de lo que se da. El haber-previo, si bien es histórico en algún sentido —por su necesaria articulación con el sentido tempóreo de la existencia humana— no puede ser agotado del todo por la historia acontecida; antes bien, parece ser aquello con lo que se enfrenta, primordialmente y de manera renovada cada vez, todo mirar y concebir del comportamiento humano, desde el individual hasta el colectivo, a lo largo de las épocas. Las posibilidades de apropiación de la historia quedan iluminadas por el concreto habérselas del Dasein con su mundo. El presupuesto de lo que hay no se agota en las recreaciones humanas; más aún, las

³⁰ Cfr. *Ibidem*. El curso de pensamiento de Heidegger durante esos años —tal y como lo dejan ver las lecciones sobre hermenéutica de la facticidad y sus lecciones introductorias a la investigación fenomenológica— se movía en el empeño por empuñar del modo más radical posible la situación del investigar filosófico, y no sólo un supuesto campo temático-objetivo. Ese empeño culminó en la distinción entre los conceptos propios del Dasein, los existenciaros, y los conceptos del ente mundano, lo que tradicionalmente se denominó como categorías.

recreaciones, los nuevos caminos para la actividad intelectual teórico-práctica sólo son posibles por la penetración continuada que se da en lo que hay. De igual modo, la exigencia de nuevas perspectivas, de algo así como nuevos lenguajes y gramáticas viene dada por esos aspectos inadvertidos en esa forma de estructuración que es el haber-previo del Dasein en cada caso. Esto nos debe hacer pensar que hay una cierta primacía en la estructuración del horizonte que le compete al haber-previo; sería una especie de *condición de posibilidad interna* para la concreción del horizonte, condición de posibilidad que apunta a la dimensión en la que el Dasein se halla arrojado primordialmente. Esta interpretación que sugerimos se refuerza si miramos el asunto de acuerdo con lo que señalamos antes acerca del recorte llevado a cabo por el mirar y concebir previos. En esta dirección, al hacer especial énfasis en el papel determinante de la correcta caracterización del haber-previo, apuntaba ya Heidegger en su curso de 1923: “El mirar a algo y el determinar, activo en ese mirar, lo que está a la vista, en cuanto actuación que lo configura, supone tener ya de antemano lo que se va a mirar en cuanto ente que es así o así. Lo que de esa manera se tiene de antemano en todo acceso a lo ente y trato con lo ente lo denominaremos *haber previo*.”³¹ Así, insistimos, sólo en el haber cabe un mirar, un entender, un recordar; el haber-previo se presenta, en su formalidad, como una constante a la cual atender en la variabilidad de experiencias históricas. Se trata de algo así como el fondo, al interior del horizonte y su movilidad correspondiente con la facticidad, que sostiene la referencia primordial al mundo; más aún, es lo que *se propone* con la condición existencial del Dasein como ser *en* el mundo.

El haber-previo parece, pues, el supuesto último en el que se sostiene la movilidad del existir humano. Pero este supuesto no es algo por debajo del existir fáctico, sino la dimensión que se cumple a una con el ser en el mundo. El haber-previo no es como un estrato previo a la actividad humana con un contenido quiditativo específico; el concepto de haber-previo, como indicación formal, ha de prevenirnos de tomarlo por el lado de su contenido. En todo caso, eso que hay dentro de una situación, el contenido de ésta, depende del modo específico en que es tenido por el comportamiento concreto que despeja la posibilidad de comparecencia para lo que puede haber. Se trata de un haber correspondiente con la ejecución del comportamiento fáctico. Así, lo importante es destacar el cómo estructural del haber en virtud del cual se da la situación concreta. La formalidad del haber-previo no puede ser vista en desconexión con el carácter de ejecución de la facticidad, pues se rompería con la historicidad que atraviesa al modo de ser del *a priori* del Dasein. En este sentido, el haber-previo no es algo que esté simplemente ahí, sino que se da en comunión con el en cada caso del existir fáctico. Esta es la significación del concepto existencial de

³¹ M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. p. 104.

ser en el mundo: el poder y tener que habérselas en concreto ya siempre tanto con algo, así como con otras existencias y con nosotros mismos. De ahí se desprende la necesidad de que no sea del todo arbitrario lo que “llena” ese haber, sino que en todo caso va de la mano con el comportamiento en el que se está siendo.

En la medida en que se da en comunión con la facticidad, el haber-previo puede quedar completamente en la penumbra por las tendencias encubridoras que de ella emanan. Esto quiere decir que, a pesar de su primacía interna en la estructuración del horizonte de posibilidades del Dasein, el haber-previo se ve afectado por el modo de mirar y de concebir usuales; incluso puede suceder que el haber-previo primordial en el que se mueve la existencia quede perjudicado por visiones y concepciones inadecuadas al modo de ser de la facticidad, las cuales impiden su correcto empuñamiento. Así por ejemplo, la consolidación de la situación y perspectiva teórica como conductora de la manera según la cual se concibe el Dasein en medio del mundo es fruto de ese verse afectado el haber-previo por las otras estructuras horizontales. La consistencia propia del ser en el mundo queda trastocada por la idea de tener que alcanzar el mundo. La inadecuación de la posición teórica en su conceptualización del haber-previo de la facticidad radica en una desfiguración del fenómeno del ser en el mundo. Pero de igual modo, la posibilidad de una reapropiación de la situación originaria del Dasein es posible por el imperar de ese haber-previo primordial que le corresponde en todo caso. Toda posible modalización y recorte de la tenencia de mundo se lleva sobre ese haber-previo primordial. Así, en contra de la escisión que supone la posición teórica, no es que el hombre alcance en algún momento una inserción en lo que hay, ni es el caso de que al Dasein le anteceda únicamente la determinación de las formas del mirar y concebir heredadas, sino que el haber-previo posibilita la copertenencia primordial del hombre y lo mundano, a partir de la cual queda abierta la tendencia a la huida o la posibilidad de la reapropiación. La diferencia entre ambas posibilidades radica en el modo como se asume ese haber-previo en el que se mueve la existencia fáctica.

Por su parte, la investigación fenomenológica de la vida fáctica de Heidegger, con vistas a la posibilidad de la ontología, busca poner a la vista que dicha reapropiación sólo es posible en la medida en que se despejen los prejuicios tradicionales que dominan la pre-concepción que el Dasein tiene de sí mismo en el mundo. Si se tiene presente que el haber-previo de toda posible actividad científica es el correspondiente con la existencia histórica inmersa en el horizonte de mundo de vida, entonces podemos entender el señalamiento de la exigencia metódica de Heidegger, pronunciado en su curso de introducción a la investigación fenomenológica, para una evidenciación del ser que somos: “El dejar en libertad la existencia mediante el camino de la *deconstrucción*; la *destrucción* se realiza retrotrayendo los *conceptos a su auténtico origen*. A la

vez, en este camino, se lleva a cabo la *aclaración de la inadecuación de los conceptos a la existencia*, el modo en que se realiza, en la historia, el hecho de que la existencia se cierre-el-paso-a-sí-misma.”³² Sólo en ese despejamiento se ha de poner en marcha el proyecto de una ciencia originaria, así como las posibilidades de una ontología que arraigue en ella. Es en estas coordenadas en las que se moverá el pensamiento de Heidegger en los años posteriores —incluso un poco más allá de la obra que lo catapultó a la fama—, consolidando así la idea de una hermenéutica de la facticidad en tanto ontología fundamental como preparación del terreno adecuado para la pregunta capital de la ontología que interroga por el sentido del ser. Antes de dar paso a ese circuito de investigaciones, es necesario que mostremos el modo en que Heidegger da cuenta de otros modos de haber-previo que, a su parecer, se corresponden de mejor forma con el carácter de ser del Dasein fáctico. Para ello, traeremos a la vista los aspectos relevantes alcanzados a partir del análisis de la mundanidad y el modo de habérselas con el ente intramundano que Heidegger lleva a cabo de un modo destacado, a partir del mundo cotidiano, en los cursos de 1923 —del que ya hemos hablado— y el de 1925 intitulado *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Esos aspectos relevantes, cabe decir, serán los retomados a la postre en *Ser y tiempo*. La reconsideración de estos análisis habrá de aportarnos una comprensión más clara del papel específico que desempeña el haber-previo en la estructuración del horizonte.

§ 8. *El haber-previo del mundo cotidiano como significatividad y la pregunta por el haber-previo de la ontología*

En las lecciones que llevan el título de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger destacaba que, en los análisis de la curiosidad, había la posibilidad de atisbar un haber-previo efectivo para la descripción del comportamiento cotidiano.³³ Es en esta dirección en la que continuó su elaboración del haber-previo mundano propio de la facticidad. La cuestión en adelante será el cómo ocurre el mundo de la facticidad y sus posibilidades. El haber-previo al que Heidegger se remite, dijimos, es aquél en el que se descubre a lo intramundano en el modo de la condición respectiva (*Bewandtnis*), correspondiente con el comportamiento cotidiano. Dicho de otro modo, el ser descubierto del ente en el haber-previo cotidiano es la condición respectiva, lo cual indica que las relaciones entitativas más inmediatas no suponen un conjunto de entes aislados que a la postre entren en una forma de relación. Antes bien, el ente que comparece en cada caso remite siempre a otro; esta forma de comparecencia de la respectividad conforma un plexo abierto por el

³² M. Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. pp. 124-125.

³³ Cfr. M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. p. 104.

comportamiento. Ahora bien, la respectividad de lo cotidiano adquiere su carácter de totalidad por el hecho de darse dentro del circuito de posibilidades proyectadas en virtud del por-mor-de (*Worumwillen*) del Dasein. Así, dicha totalidad es aquello desde lo cual se trata con las cosas intramundanas, y por ser un desde, queda oculta de un modo inmediato y regular. De hecho, este quedar oculta la respectividad es, según nuestro autor, la condición por la cual los entes del trato aparecen, ónticamente, en su empleabilidad más propia. Lo que miramos en cada caso en la vida cotidiana son los respectos concretos en los que comparece cada vez el ente del trato, su funcionalidad, su para-esto, que en última instancia remite al por-mor-de. Pero esto tiene una significación ontológica profunda, tal y como lo destaca en sus *Prolegomena*. Si los entes aparecen ya siempre según la forma de ejecución del trato en la trama de la respectividad, eso quiere decir, según Heidegger, que: “*es el mundo el que presenta cada cosa del mundo, y no las cosas del mundo las que componen, con su ser reales, la realidad.*”³⁴ No nos comportamos respecto de cosas que primero se presentan en su esencia, y a la postre se les dota de valor o significación. Antes bien, todo estar referido a entes, en el mundo cotidiano, implica verlos ya siempre en un contexto de remisión, esto es, circunscritos en un entramado de significaciones correspondientes con el comportamiento concreto que se cierra, como totalidad, en el por-mor del Dasein. Así, el haber-previo de la facticidad es ese mundo de la ocupación que se conforma en cada caso por la trama de remisiones que se configura en su totalidad según el comportamiento.

En consonancia con esto, el carácter *ontológico* —el modo de darse— de los entes intramundanos que destaca Heidegger al hilo de su interpretación a partir de la cotidianidad es el *estar a la mano* (*Zuhandenheit*); más aún, cabe decir que: “*El estar a la mano es la determinación ontológico-categorial del ente tal como es ‘en sí’.*”³⁵ La determinación ontológicamente positiva que aquí alcanza Heidegger de aquello que está ahí a la mano, insistimos, tiene como base su correlatividad con el comportamiento fáctico del Dasein, el modo como él se abre paso *en el mundo de la ocupación*. Ahora bien, esa determinación ontológico-categorial tiene en su base, como correlato del haber-previo primordial, la totalidad respeccional que es lo ya siempre abierto en todo actuar del Dasein; de ahí su carácter apriórico.³⁶ Pero *a priori* aquí quiere decir la singular forma en la que el Dasein, como ser en el mundo, deja a lo ente venir a presencia o deja estar al ente (*sein lassen*), lo cual se concreta en dar lugar a un entramado de remisiones que se cierran en el por-

³⁴ M. Heidegger. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 238.

³⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 93.

³⁶ Para ver el sentido y alcance de la noción de *a priori* que Heidegger explicita, y que sugiere, como señalábamos más atrás, una superación de la concepción tanto kantiana como husserliana del *a priori* —ancladas ambas, al parecer de Heidegger, en el concepto de subjetividad y en la preeminencia de la actitud de conocimiento—, véase. A. Vigo. "Mundo como fenómeno" en *Arqueología y aletheiología...* pp.79-82.

mor-de que es inherente al comportamiento fáctico del Dasein. La respectividad apriorica de lo intramundano en el mundo de la ocupación, entendida como a la mano, está siempre en función de un singular y fundamental comportamiento del Dasein; más aún, la aprioridad de la respectividad correlativa al comportamiento es una estructura fundamental del horizonte en el que el Dasein hace comprensible al ente en general. Visto así el asunto, el dejar-ser es la ejecución originaria del comportamiento fáctico en virtud de la cual se conforma el haber-previo con arreglo al cual puede el Dasein habérselas con lo intramundano. Al respecto dice Heidegger: “El haber-desde-siempre-dejado-ser, que deja en libertad apuntando a la condición respectiva, es un *pretérito perfecto a priori* que caracteriza el modo de ser del Dasein mismo. El dejar-ser, entendido ontológicamente, es la previa puesta en libertad del ente con vistas a su estar-a-la-mano dentro del mundo circundante.”³⁷

Así, no es que unas veces lo ente en general esté y otras no en una totalidad respectiva, sino que visto desde la facticidad, todo modo de comparecer óntico, correspondiente con la dirección del trato, supone su inmersión en la constante de la respectividad total en la que, una vez abierta, el comportamiento fáctico del Dasein se despliega en sus posibilidades. Por ello dice Heidegger acerca del significado del Dasein como estar en el mundo que: “Estar-en-el-mundo, según la interpretación que hemos hecho, quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de útiles. La ocupación es, en cada caso, como es, sobre la base de una familiaridad con el mundo.”³⁸ La familiaridad con el mundo, ya lo apuntamos más arriba, no podría darse si no estuviese presente en la base de ésta el entramado de una estructura que dote de un suelo en el que ya se encuentre moviéndose la existencia humana. La familiaridad sólo es posible cuando se reitera el trato con algo, lo cual sólo se da si ese algo del trato es portador de algún tipo de consistencia. Tal consistencia radica aquí en la totalidad remisional que emana de esa determinación categorial de lo ente como estar a la mano. Dicha totalidad es el suelo en el que el Dasein se encuentra ya siempre con lo ente en el mundo de la ocupación. La consistencia de la totalidad respectiva del ente a la mano no se funda en propiedades (*Eigenschaften*) de los entes a las que se les añada un significado o valor a partir de la subjetividad, sino que como apuntaba Heidegger en *Ser y tiempo*: “Lo a la mano tiene a lo sumo aptitudes e inaptitudes, [*Geeignetheiten-Ungeeignetheiten*] y sus «propiedades» están, por así decirlo, latentes en aquellas, así como el estar-ahí, en cuanto posible modo de ser de un ente a la mano, está latente en el estar a la mano.”³⁹

³⁷ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 106.

³⁸ *Ibid.* p. 97.

³⁹ *Ibid.* pp. 104-105.

Heidegger insiste en que el ente a la mano comparece siempre intramundaneamente, lo cual deja ver que eso a la mano tiene siempre un suelo, el mundo. Que el ente a la mano sea entendido como intramundano apunta a que el mundo —la totalidad de remisiones en las que puede comparecer lo ente— precede a la mostración concreta de dicho ente. El mundo ya está siempre ahí, aunque de un modo inadvertido, para todo lo a la mano; e igualmente el mundo *es* en todo comportamiento, aunque de un modo distinto que para lo a la mano. Aunque en el comportamiento nos absorbemos en el ente que nos ocupa según el caso, el mundo *acontece* de forma concomitante. La mundicidad de lo que comparece como a la mano es lo que hay antes de que éste, el ente mundano, comparezca en ésta o aquella determinación concreta de su utilidad o empleabilidad; aquella anterioridad del mundo ante lo ente es lo que condiciona su determinación categorial, su modo de darse.⁴⁰ Las descripciones fenomenológicas hechas desde el acceso que ofrece el comportamiento cotidiano, dejan al descubierto que lo a la mano, para ser tal, su carácter remisional ha de sostenerse en un apuntar más allá de sí, esto es, que existe siempre en una condición respectiva. Como ya vimos, esto significa que lo intramundano nunca es algo aislado, sustantivo por sí mismo, sino que su existencia es siempre tal que se despliega en sus posibilidades en un plexo relacional de remisiones, el cual es despejado por el poder ser inherente a la comprensión del Dasein. La respectividad en la que comparece lo a la mano tiene el carácter de totalidad justo porque ella se cierra en última instancia en virtud del por-mor del Dasein, cuyo habérselas primordial con lo mundano viene posibilitado por el dejar ser. En virtud de ese dejar ser, lo a la mano comparece como lo que él es en correspondencia con la situación concreta. Este entramado entre lo intramundano, el comportamiento que lo deja ser en una determinada condición respectiva, y la totalidad en la que se sostienen uno y otro, es lo que acaba por conformar la consistencia del mundo, la mundanidad. Así, Heidegger expresa su noción de mundo:

[El conjunto de todo] aquello en lo que el Dasein se comprende previamente en la modalidad del remitirse, es justo aquello con vistas a lo cual el ente es previamente dejado comparecer. El *en-qué del comprender que se autorremite, entendido como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja comparecer a los entes que tienen el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo.*⁴¹

⁴⁰ En su curso de 1925, los *Prolegomena*, Heidegger destaca que en términos de acceso, es decir, para efectos metódicos, el mundo del trabajo tiene una singular preeminencia por lo que respecta a la comparecencia del mundo circundante en general. El motivo de esa preeminencia proviene, como ya hemos sugerido, del intento de aprehender del modo más adecuado posible la situación originaria del existir humano. Entiéndase, pues, que se trata de una preeminencia en el modo de acceso para la tematización del fenómeno del mundo. Este tipo de preeminencia tiene una singular función fenomenológica, en la medida en que garantiza una cierta amplitud para los análisis de la consistencia del mundo. (Cfr. Martin Heidegger. *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo*. pp. 242-248).

⁴¹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p.108.

Hasta aquí hemos tratado de reconstruir de modo sucinto la postura de Heidegger en lo que respecta al *factum* del horizonte, con vistas a poner de manifiesto la dimensión en la que se mueve su planteamiento ontológico. El énfasis de nuestra reconstrucción lo hemos puesto en la estructura hori-zontica del haber-previo, en la medida en que la hemos evidenciado como la coordenada con arreglo a la cual han de elaborarse los modos de mirar y de concebir. Como señalamos, en la estructura del haber-previo es donde se fundan las posibilidades y alcances tanto del mirar-previo como del concebir-previo. Así, aun cuando el horizonte en general es algo así como un fondo, su estructura interna permite ver, a la vez, una relación de fundamentación, o si se prefiere, de ordenación estructural: sólo sobre la base del haber-previo es posible el mirar y concebir previos. De la correcta o inadecuada elaboración del haber-previo, correspondiente con la actividad de la investigación que se emprende, depende la originariedad de lo que ahí se muestra. Y aun cuando el haber-previo puede quedar desfigurado por una forma heredada de mirar y concebir, en aquél impera siempre la remisión a un mundo abierto en virtud del dejar-ser y del por-mor propios de la facticidad. En consonancia con dicha relación de ordenación interna del horizonte, no debe extrañar la singular preocupación por la función metódica de primer orden que desempeña la correcta aclaración del haber-previo de una investigación fenomenológica. En este sentido ya advertía Heidegger que: “La fortuna del planteamiento y del modo de realización de la descripción hermenéutica del fenómeno dependen de la originariedad y autenticidad del haber previo en que el existir en cuanto tal (vivir fáctico) se halle situado.”⁴²

El fundamento en la noción de horizonte dentro de la concepción heideggeriana está en la respectividad correspondiente con el movimiento del comportamiento cotidiano del Dasein, cuya unidad última es la *cura* o *cuidado*. Ésta funge como el por-mor-de a partir del cual el ente es dejado comparecer y abordado según los esquemas del haber, el mirar y el concebir previos. En este sentido, la condición respectiva en la que comparece lo intramundano es aquello que ya siempre hay como correlato del comportamiento, y aquello desde lo cual se deja comparecer a lo ente en la forma de lo a la mano. A esa forma de respectividad, en relación directa con la cura, Heidegger la llama *significatividad*.⁴³ Mediante ella es posible que el comprender y el interpretar den lugar al

⁴² M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. p. 104.

⁴³ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 108-109. Una indicación quizás clara acerca del concepto ontológico que elabora Heidegger de la significatividad a partir de la doctrina de la indicación formal —elaboración conceptual que se corresponde con la idea de cura o cuidado como ser de la facticidad— la hallamos en las lecciones de verano de 1925 en Marburgo: “En sentido estricto, el percibir el signo, el tomar como signo algo que comparece no es identificarlo (como en el caso de la flecha no es identificar la dirección) sino que al percibir ese signo cuando comparece ante mí en el mundo-en-torno infiero del señalar del signo mi actuación para la ocasión. El signo no me transmite en principio conocimiento alguno, sino que me da una indicación, una instrucción. La cosa-signo del mundo-en-torno flecha se halla en una trama de remisión del mundo-en-torno y apesenta, hace presente el mundo-en-torno, aquí en particular

sentido del entenderse en un mundo, es decir, al trato con lo intramundano. En las lecciones de 1923, ya advertía que con esa expresión, significatividad, se debía entender un cómo del ser en el que se concentra lo categorial de lo mundano.⁴⁴ Así, la condición del cumplimiento del haber-previo como habérselas en un mundo radica en la significatividad en la que se despliega el comportamiento; la condición de posibilidad de la concreción del correlato mundano del dejar-ser por-mor del Dasein es la significatividad que da lugar a la comparecencia de lo a la mano en una determinada condición respectiva. La significatividad remite al ente y acusa la presencia del mundo; lo que comparece del mundo en el haber-previo no son simples cosas sino remisiones en el modo del significar.⁴⁵ Esto quiere decir que el mundo de la ocupación —correspondiente con lo a la mano— así como ese mundo que se abre en el puro mirar —correspondiente con lo que está ahí— son modalizaciones de entramados significativos, cuyo fondo último es ese entramado correspondiente con el así llamado ser del Dasein, el *cuidado*. Heidegger incluso va un paso más allá, y concibe que en rigor el mundo teórico es una derivación del mundo cotidiano. Más allá de esa concepción, lo que cabe decir para ambos casos es que el haber-previo último, o primordial, es el correlativo al cuidado, haber que se instaure como un dejar-ser-significativo-por-mor-de.⁴⁶ Lo indicado formalmente en el haber-previo es la ejecución de esos momentos. La significatividad remite, pues, al modo de ocurrir del mundo al que el Dasein queda consignado ya siempre con su existir. Así, el correlato del cuidado, aquello desde lo cual se despliega y hacia lo cual retorna, es el mundo en cuanto tal del Dasein.

De esta manera tenemos que, para efectos de las pretensiones últimas de la ontología —las cuales van más allá de la analítica del existir fáctico en el mundo de la ocupación—, hay la necesidad de señalar un momento primordial del mundo, esto es, la necesidad de hacer manifiesto ese haber-previo que es fundante de toda posible concreción del horizonte de comportamiento con intención ontológica. Dicho haber-previo se ha mostrado hasta el momento como el correspondiente al cuidado del Dasein, consignado a ese mundo próximo de la ocupación. No se ha de echar en menos

la constelación local del momento próximo.” (M. Heidegger. *Prolegómenos a una historia del concepto de tiempo*. p. 258).

⁴⁴ Cfr. M. Heidegger. *Ontología...* p. 111

⁴⁵ M. Heidegger. *Prolegómenos*. p. 251-253.

⁴⁶ En su curso de retorno a Friburgo, en 1929, titulado *Introducción a la filosofía*, Heidegger retoma la relevancia ontológica del dejar-ser, al cual considera como la *acción originaria*. En virtud de dicha acción se da todo posible habérselas con lo ente, tanto ese modo práctico-operativo de perderse en la ocupación cotidiana, como ese habérselas de la ciencia positiva que entraña un expreso estar concernido por la verdad. Al respecto dice Heidegger: “Limitarse a mirar las cosas, a reparar detenidamente en ellas, no puede significar aquí sino un cambiar de actitud y pasar a hacer que las cosas se ofrezcan en sí mismas. Pero con ello se está diciendo también que las cosas no hacen eso por propia iniciativa, por tangiblemente que estén-presentes-ahí-delante. Hay que darles, por así decir, la oportunidad, hay que crearles, por así decir, la oportunidad de que se pongan de manifiesto como el ente que ellas son. Y ésta es la protoacción, ésta es la acción original.” (M. Heidegger. *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Ediciones Cátedra, 2001, p. 196).

los análisis del mundo cotidiano, pues como ya señalaba Heidegger en los *Prolegomena*: “El mundo del trabajo presenta tanto lo que siempre ya está ahí como también lo que está inmediatamente a la mano para la ocupación ocasional.”⁴⁷ Pero el Dasein en la existencia fáctica se da, no sólo por el cuidado, sino por la precomprensión del ser que le caracteriza. Esta distinción ha de tenerse a la vista si no quiere tergiversarse la posibilidad de la ontología. Así, la cuestión que queda abierta dentro del proyecto ontológico heideggeriano es la de si la elaboración del haber-previo del mundo de la ocupación es lo suficientemente originaria como para poder plantearse desde ella la pregunta por el sentido del ser. En los años posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, los esfuerzos del pensar de Heidegger se enfocan precisamente en esa cuestión. La centralidad de esta problemática obligó a nuestro autor a radicalizar sus análisis a partir de las coordenadas de la precomprensión del ser en directa conexión con el fenómeno de la trascendencia del Dasein y la diferencia ontológica. En todo caso, la correcta interpretación del peso de la analítica existencial dentro del proyecto de la ontología como ciencia del ser, depende de que se le considere a la luz de ese carácter preparatorio del haber-previo para dicha ciencia.

Lo que acabamos de señalar no ha de entenderse como la sugerencia de algo detrás del horizonte del mundo de la ocupación, sino que ha de aclararse si éste tiene, en su complejidad, una estructura o esquema que funge como condición de posibilidad para las variaciones del haber-previo. Es en este punto en el que destaca la importancia de la precomprensión del ser en relación con el cuidado. Para el intento de un esclarecimiento adecuado del horizonte ontológico del pensar de Heidegger —horizonte que, insistimos, va más allá de una hermenéutica de la facticidad— es preciso tener en mente lo que acabamos de decir, dado que el suelo de tal esclarecimiento tiene que partir de aquello que se vuelve accesible ya en la experiencia cotidiana. La ontología, en todo caso, no es algo que surja espontáneamente, sino que ha de tener su condición de posibilidad en el propio ser de la existencia humana. Es esta condición la que ha de ponerse al descubierto de un modo adecuado. Así, lo decisivo en este punto es el alcance que buscamos al decir que intentamos poner en claro el horizonte de la ontología en su haber-previo. En esa tarea, ha de tenerse en mente que no se trata de una región entre otras, sino del campo primario para todo lo que es y puede ser; no se trata de una simple generalidad conceptual, sino del terreno o situación en la que todo lo que es se expone en su ser. Lo que nos interesa explicitar es la constitución del haber-previo que tenga como tema, ya no sólo la vida fáctica, sino la totalidad del ente.

En esta dirección, dentro del proyecto general de esta investigación, queremos ver si en efecto el haber-previo primario de la ontología necesariamente emana del *a priori* de la ejecución del dejar-

⁴⁷ *Ibid.* p. 250.

ser-en-significatividad-por-mor-de, o si es que hay algo distinto, una complexión de dicho habérselas con el mundo que no emane del cuidado. De este modo se pone en suspenso la tesis de que la ontología como ciencia obtiene su originariedad en la medida en que armoniza con el carácter de ser, los impulsos y tendencias del Dasein. Dicho de otra manera, lo que nos parece digno de cuestión es lo siguiente: si la relación que se da entre lo ente en su totalidad es al modo de la significatividad, y en consecuencia toda ciencia del ente ha de entenderse en sus posibilidades a partir de la variación de aquélla, o si la significatividad es ya una modalización de los posibles modos de existencia de lo que es, modalización correspondiente únicamente al *a priori* de correlatividad de ente y existencia humana. Así, en el segundo capítulo, de la mano del proyecto ontológico de Nicolai Hartmann, reactivaremos la necesaria discusión en torno a la noción de lo *en-sí*, y veremos las repercusiones que ello tiene para la ontología. El haber-previo, el fondo del horizonte del que buscamos un testimonio fenoménico —y como en todo inicio de investigación, siempre es postulado de modo hipotético—, es justo esa situación mundana que comparte todo algo por el simple hecho de ex-sistir, no porque así quede dispuesto por un singular comportamiento de nuestra existencia humana. Esto exigirá una ampliación del terreno de acreditación de los fenómenos. En efecto, queremos ver el significado del haber-previo en el campo de la experiencia posible, y no sólo en el de la experiencia cotidiana, con vistas a explicitar el modo como está constituido el horizonte de dicha experiencia con vistas a la posibilidad de la ontología. Así, nos preguntamos si ese modo de constitución de la experiencia no deja abierto algo distinto y fundamental respecto de la significatividad.

Con esto no ha de pensarse que el proyecto ontológico de Heidegger, cuyo énfasis se deposita en el horizonte de la comprensión del ser, carezca de ese intento de transición hacia una ontología general, en la que el tema es el horizonte del ser. Lo que sucede es que ese tránsito careció de la publicidad y seguimiento que sí tuvo, en un primer momento, la ontología fundamental; con la publicación de las obras completas, el panorama de este campo de investigación ha cambiado y puede ser seguido con mayor detalle. Empero, a partir de aquella no publicidad del tránsito aquí señalado, se hace comprensible la inmediata recepción antropológica o existencial que tuvo *Ser y tiempo* entre los filósofos de su tiempo. De igual modo se hace comprensible la constante corrección que elaboró Heidegger a las opiniones ajenas acerca de la dirección de su proyecto ontológico fundamental. A diferencia de dicha recepción generalizada, nuestro intento de confrontación se sostiene en la convicción de que la discusión que sostuvo Hartmann con el trabajo de Heidegger se mueve en las coordenadas propias de un proyecto ontológico, lo cual motivó a la vez, por parte de Hartmann, el rechazo del punto de partida sugerido por Heidegger. No obstante, no estamos aún en disposición de juzgar acerca de esto. Antes es necesaria una revisión cuidadosa de los trabajos

inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*, la cual nos permitirá poner de relieve el seguimiento que dio Heidegger a su intento de una ontología general. El primer paso que daremos en este contexto de problemas es preguntarnos por la relación del horizonte con la pregunta más amplia, aunque a la vez más concreta, de la filosofía, la pregunta por lo ente en general; o como la denomina Heidegger: la pregunta que interroga por el sentido del ser.

II. La pregunta por la constitución del horizonte de comprensión dentro del proyecto de una ontología general

§ 1. La cuestión del horizonte en máxima amplitud posible. Sobre la diversidad de los puntos de partida

La situación de la pregunta por el horizonte de la ontología es el lugar desde el cual se le quiere mirar y determinar en su constitución más propia. En efecto, es posible preguntar por el horizonte de éste o aquél comportamiento, lo cual supone, según hemos mostrado de acuerdo al sentido ejecutivo del existir, distintos modos de haber-previo. Los horizontes de las disciplinas técnicas y los de las teóricas no son idénticos, el mundo comparece para cada una de ellas de un modo distinto. Lo mismo sucede para las actividades intelectuales prácticas, como la política y la economía. Ahora bien, la cuestión acerca de la constitución del horizonte que aquí planteamos ha de tener igualmente una situación. Decíamos que preguntamos por el horizonte de la ontología, y con ello bien puede suceder que se entienda algo bien concreto, o que todo quede como en una densa nebulosa. De ahí que sea necesario aclarar cuál es la situación de la pregunta que aquí planteamos.

Para el correcto planteamiento de la pregunta por el horizonte, concretamente por el modo como está constituido el haber-previo de investigar al ente en su ser, debemos tener presente que, dentro de un planteamiento fenomenológico-hermenéutico como el que hemos desarrollado hasta aquí, tiene que ser pensado desde el modo propio en el que se ejecuta el ser del Dasein, es decir, desde el carácter de ser de eso que Heidegger entiende por *ex-sistencia*. Con esto, lo que no puede pasarse por alto es el entramado histórico que articula la situación concreta en la que crece el preguntar ontológico. Insistimos en que el haber-previo es algo así como la amplitud ya siempre dada, ya siempre ahí para el existir fáctico, en la que recae todo mirar y concebir; de igual modo, ese haber-previo está condicionado por su situación histórica, por el modo como repercuten el mirar y concebir previos. Al tener esto en mente, la dimensión de la historia no queda fuera del interrogar, sino que se deja abierta la necesidad de aclarar el modo como lo histórico crece en el haber-previo primordial; más aún, cómo es que la constitución del haber-previo es una de las condiciones por las cuales existe algo así como una realidad histórica. Sólo de esta manera habría una correcta asunción de la dimensión histórica, sin que con ello se le dé una función determinante, ni se le reduzca a ser un producto de la marcha ciega de los hechos. Pero con lo recién dicho, debe anunciarse ya que la pregunta por la constitución del horizonte —la cuestión acerca de cómo es lo que hay previamente en lo concreto— debe ser tan abarcante que deje abiertos los caminos para los planteamientos aquí señalados. ¿Qué tipo de interrogante nos permite la amplitud que aquí

buscamos? Se trata de la pregunta que desde antiguo ha mantenido en vilo a todos los esfuerzos del pensar filosófico, la pregunta por lo ente en cuanto tal. Pues como ya decía Aristóteles: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia?”⁴⁸ La disciplina que se encarga de mirar al mundo desde sus basamentos más radicales, ha sido conocida a lo largo de la historia como ontología. Se trata, pues, de pensar la cuestión del horizonte dentro del proyecto de la ontología general. En el caso concreto del planteamiento heideggeriano, lo que ha de quedar a la luz es la articulación que hay entre el carácter de ser de la *ex-sistencia*, el cuidado, y esa nota distintiva que la hace destacar con una singular preeminencia, la pre-comprensión del ser.

Ahora bien, es por todos sabido que la ontología ha pretendido desde antaño ser la ciencia fundamental, la ciencia primera. Y por más que actualmente, merced a la situación histórica, se proclame que su única posibilidad es el pensamiento débil o incluso su abandono, la propia forma de la ontología no acepta pretensiones menguadas. Si ha de darse un pensar ontológico, entonces se debe aceptar la exigencia de su asunto pues sólo así se descubre su horizonte. Quizás lo que sucede es que, dado el estado actual del pensar y obrar humanos, resulta cada vez más complicado dar con fundamentos sólidos y evidentes. La vastedad del conocimiento y su variedad pueden resultar algo abrumadoras. Pero antes que un debilitamiento, esta situación insta a la fuerza de la reflexión radical en la ontología. Lo que no debe pasarse por alto es que dar con fundamentos sólidos y evidentes, no significa que a partir de ello se puedan construir programas definitivos para el pensar y obrar. Los fundamentos, más que ser puntos fijos para la instauración, son orientaciones hacia las que el pensar siempre puede retornar; la situación cambiante del mundo exige al pensar revolucionarse hasta sus comienzos y repensar desde ellos la realidad ante la que se encuentra. Sería absurdo que la ontología permaneciera en las mismas convicciones cuando el progreso del conocimiento, en sus múltiples direcciones, significa un cambio en la situación del pensar. El error del pensar filosófico se da cuando, habiendo cambiado la circunstancia, se permanece en la misma opinión. Ante los extravíos, la dificultad es siempre saber retornar al fundamento para rehacer el camino. Pero retornar hacia el fundamento sólo es posible cuando se tienen a la vista los esfuerzos ya emprendidos por aprehender el entramado último del mundo. Así, la ontología, la ciencia primera, está siempre motivada por su intención de retornar y aprehender al fundamento, aun con las dificultades que su época le impone. En tal retorno la ontología es, como ya decía Heidegger, una forma de investigación histórica;⁴⁹ esa investigación es histórica en el modo del retornar a los problemas filosóficos fundamentales.

⁴⁸ Arist. *Metaph.* Trad. Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982, Z 1028b 2-4.

⁴⁹ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 41-42.

Ahora bien, la ontología primera, la ciencia fundamental, si bien tiene siempre la intención de aprehender con evidencia los principios primeros, las estructuras primarias del mundo, el punto de partida y el camino de su recorrido no es siempre el mismo. La consonancia unánime en las intenciones de la ontología no equivale a la unanimidad en los puntos de partida y en los métodos. De ahí que, en principio, la pretensión de la ontología se entienda siempre como una posibilidad;⁵⁰ se trata ante todo de una ciencia buscada. Y, como decía Aristóteles, se trata de una ciencia buscada en una doble dirección: tanto en lo que respecta a la delimitación de su objeto —lo cual no está exento de método y rigor—, como por lo que se refiere al modo de ocuparse de él —que es el modo según el cual se obtienen conocimientos nuevos a partir de una buena delimitación del campo temático—. ⁵¹ Determinar el objeto y el modo de tratarlo en la ontología no es labor sencilla; y en rigor, la cuestión del método es siempre sucedánea a la de la determinación del objeto, pues la orientación adecuada del método proviene siempre de su apego al objeto. Las variaciones metódicas son, pues, exigencias del objeto que se quiere tomar entre manos. De lo contrario, el método se vuelve un marco previamente fijado en el cual el asunto es obligado a exponerse de ésta o aquella manera, como sucede en el modelo metódico de las ciencias empíricas. Por el contrario, en el filosofar son los asuntos los que abren caminos, y los abren siempre de distintos modos, de donde proviene la exigencia insoslayable de variabilidad en su proceder metodológico. Pero una vez que reconocemos la pluralidad de los puntos de partida, se precisa de una singular cautela metodológica para saber los límites que se imponen en cada acceso. No es que existan accesos más originarios que otros, sino que todos los caminos de la ontología han penetrado hasta cierto punto en virtud de cómo las cosas mismas les han abierto el paso.⁵² Por ello, lo primero que nos ocupa es aclarar los límites del planteamiento que hasta aquí hemos desarrollado —el planteamiento de la fenomenología-hermenéutica de Heidegger— y desde ahí ver si existe la posibilidad de una ampliación en el desarrollo de la cuestión de la ontología.⁵³

⁵⁰ Cfr. M. Heidegger. *Prolegómenos...* p. 170.

⁵¹ Cfr. Arist. *Metaph.* α 995a 12-14.

⁵² La expresión que aquí utilizamos, la recogemos de la revisión histórica que se encuentra el libro A de la *Metafísica* cuando Aristóteles dice: “Pero, al avanzar así, la cosa misma les abrió el camino [ὠδοποίησεν] y les obligó a investigar.” (Arist. *Metaph.* A 984a 18-19). Recogemos esta expresión para hacer patente que, desde sus comienzos, la ontología se ha visto encaminada por diversos senderos, que más que ser propuestos a su asunto, es éste quien le exige nuevas formas de investigación y aproximación.

⁵³ Dentro de la doxografía heideggeriana existe la opinión de que la propuesta de ontología de Heidegger se aleja en buena medida de los cometidos tradicionales de dicha ciencia, en la medida en que se le ha concebido como una ciencia de principios. Así, por ejemplo, lo expresa Vigo en su interpretación del proyecto heideggeriano, al que concibe como una aletheiología (ciencia de la verdad del ser) en lugar de una arqueología (ciencia de los principios del ente). Los motivos para la transformación de la idea de ontología los encuentra Heidegger en la revaloración crítica de los diversos modos de descubrir que Aristóteles tematiza en el libro VI de *Ética nicomaquea*. De ahí que sea afortunada la expresión que emplea Vigo para ese ejercicio crítico, a saber, “Con Aristóteles *contra* Aristóteles, pero, en todo caso, *nunca* del todo *sin* Aristóteles.” (Véase: A. Vigo. “Arqueología y aletheiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología” en *Op. Cit.* pp. 117-142). En este mismo tenor se mueve en última instancia, como veremos,

§ 2. *Acerca de la pregunta por el sentido del ser y su necesidad a la luz del proyecto fenomenológico-hermenéutico*

Dentro del planteamiento de Heidegger, la cuestión propia de la ontología es la pregunta por el sentido u horizonte del *ser*. A su parecer, siguiendo el estado de perplejidad que ya se suscitaba en la época antigua, el pensar filosófico carece de una clara idea de aquello que se mienta con la palabra *ente*. Heidegger, en el prólogo de *Ser y tiempo*, hace énfasis en el asombro que experimentó Platón en su diálogo tardío, *Sofista*, ante la posible pluralidad de significaciones de la expresión *lo que es*. En ese diálogo nos dice Platón:

Puesto que nosotros estamos en un aprieto, mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es. Es evidente que se trata de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros mismos comprendíamos hasta este momento, pero que ahora nos pone en dificultades. Enseñadnos, entonces, eso en primer lugar para que no creamos que comprendemos lo que decís, cuando en realidad sucede lo contrario.⁵⁴

A partir de esa perplejidad ante la oscuridad que nimba a la expresión *ente*, Heidegger destaca la pertinencia de despertar la necesidad de la pregunta, como ya dijimos, que interroga por el sentido del ser. La pregunta por el sentido del ser *tiene que ser planteada*, si quiere tenerse en claro qué es lo que hay de fondo en todo posible trato con lo ente; para comprender a fondo la pluralidad de significaciones de lo ente no es posible atenerse a una supuesta universalidad, indefinibilidad y aparente comprensibilidad de suyo de la expresión *ser*. Más aún, si la ontología general no es llevada a cabo, todas las ontologías regionales —abocadas siempre a determinadas regiones entitativas— carecen de la transparencia necesaria al momento de valorar el alcance de su conocimiento. En esto radica la primacía ontológica de la pregunta por el sentido del ser. Así, es claro que para Heidegger la posibilidad de comprender el significado de la expresión *ente* depende de una previa explicitación de lo que se quiere decir con la palabra *ser*. Esto apunta, según el planteamiento de Heidegger, a traer a la luz el fondo u horizonte desde el cual se da la comprensión del ser en general, con lo cual se ha de poder echar luz sobre la relación y diferencia entre ser y ente. Como sabemos, la tesis heideggeriana —que atraviesa toda la época de su pensar ontológico-científico— es que la temporalidad (*Zeitlichkeit*) es el horizonte desde el cual se hace posible la

el proyecto ontológico de Nicolai Hartmann; sin duda alguna, es Aristóteles quien perfila la dirección de la investigación de Hartmann, quien entiende que el asunto de la ontología es el ente en cuanto tal. (Cfr. N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. pp. 48-49). No obstante, esa apropiación es igualmente crítica, aunque por razones bien distintas a las de Heidegger. Que aquí, con vistas a una confrontación de los proyectos de Heidegger y Hartmann, retomemos a Aristóteles no es casual, pues en su pensar encontraron Heidegger y Hartmann, cada uno a su modo, impulsos fundamentales no sólo para orientarse, sino para renovar a la ontología.

⁵⁴ Platón. *Sofista*. Trad. Ma. Isabel Santa Cruz, et. al. Madrid, Gredos, 1988, Tomo V, 244a.

comprensión del ser. En consecuencia con lo anterior, en un intento aún más radical y decisivo para la ontología, Heidegger intentará mostrar que la *temporalitas* (*Temporalität*) es el horizonte de manifestación del ser mismo. La indicación a partir de la cual se empeña en dicha mostración, la encuentra el autor de *Ser y tiempo* en que, tradicionalmente, el “tiempo” ha fungido como un oscuro criterio para la distinción de las regiones entitativas. Así expresa Heidegger su tesis en su célebre tratado: “Si el ser debe concebirse a partir del tiempo, y si los diferentes modos y derivados del ser sólo se vuelven efectivamente comprensibles en sus modificaciones y derivaciones cuando se los considera desde la perspectiva del tiempo, entonces quiere decir que el ser mismo —y no sólo el ente en cuanto está «en el tiempo»— se ha hecho visible en su carácter «temporal».”⁵⁵ De este modo el asunto central de la ontología, a la que se subsume la analítica existencial, es el esclarecimiento de la temporalidad del ser mismo.

Dentro del planteamiento que aquí recuperamos, no podemos pasar por alto un aspecto esencial que afecta directamente al camino que Heidegger emprende: si replantear la cuestión acerca del sentido del ser es una *necesidad*, ésta sólo puede estar motivada por el hecho de que el núcleo esencial del hombre, el Dasein, es portador de la tendencia —y con ésta se mienta ya la *posibilidad*— a cuestionarse por el ser.⁵⁶ Uno de los aspectos relevantes de su aclaración de la situación hermenéutica en el *Informe Natorp* es que Heidegger destaca a la comprensión del ser como algo que está íntimamente vinculado con el ser del Dasein. Lo que importa para la investigación filosófica es el carácter de ser del Dasein en tanto que en dicho carácter está puesto en juego una cierta accesibilidad al ser. De ahí que Heidegger tenga la convicción de que: “Esta dirección fundamental de la investigación filosófica no se impone desde fuera ni se atornilla al objeto interrogado, a la vida fáctica, sino que se ha de comprender como la aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica; una vida fáctica que se comporta de tal modo que, en la temporización concreta de su ser, se preocupa por su ser, incluso en los casos en que evita el encuentro consigo misma.”⁵⁷ La necesidad de la pregunta por el sentido del ser proviene, pues, de que el comportamiento fáctico implica ya una cierta comprensión de ser —ínsita en el modo como se despliega la facticidad— y por el hecho de que en dicho comportamiento se da, como ya hemos indicado, una cierta tendencia a la evasión. Dicha evasión da lugar a que la comprensión inmediata admita como evidente de suyo los modos de mirar y conceptos a partir de los cuales se las arregla la facticidad con su mundo. Así, la posibilidad de una transparencia genuina de la existencia para consigo misma está necesitada de una aclaración del horizonte en virtud del cual la facticidad se

⁵⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 39.

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger. *Prolegómenos...* pp. 170-171, 181-184.

⁵⁷ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas...* pp. 31-32.

mira y se concibe en una determinada situación. La realización de esa necesidad —en la cual destaca una señalada preeminencia propia de la situación histórica del existir— es una especie de co-temporización de la actividad a partir de la cual la facticidad se despliega en el mundo.

En *Ser y tiempo*, Heidegger da expresión a esta misma idea bajo el título de la *preeminencia óptica* de la pregunta por el ser, preeminencia que se funda en lo siguiente: “El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes [...] Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico.”⁵⁸ Con esto, sabemos, no se intenta decir que por el simple hecho de existir, el Dasein sea elaborador de una ontología; en todo caso, aquella peculiaridad óptica apunta a que la comprensión que el Dasein tiene de sí mismo y del mundo es pre-ontológica, es decir, está mediada por una idea vaga de lo que significa ser. Dicho de otro modo, el ser del Dasein, el cuidado, está él mismo ya determinado por una comprensión pre-ontológica del ser en general. Pre-ontológico quiere decir que la comprensión del ser que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo no resulta transparente, no ha sido algo apropiado, sino algo simplemente asumido como por herencia; si bien en dicho pre-comprender hay una “apertura” de mundo, se trata de una “apertura” que no está exenta de la carga de prejuicios. Sin embargo, vistas las cosas en su justa dimensión, la pregunta por el ser y su sentido no es, pues, producto alguno de cavilaciones ociosas, sino que proviene de la propia tendencia del Dasein a hacerse transparente, mediante la comprensión de ser que lo caracteriza, el mundo en que se encuentra. El sentido pre-ontológico del comprender el ser puede entenderse aquí como una reformulación, a partir del señalamiento hacia la historicidad de la facticidad, del significado de fondo que hay en aquella vieja sentencia inaugural del tratado de filosofía primera de Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber.”⁵⁹ Sin embargo, al hacer énfasis en

⁵⁸ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 32-33.

⁵⁹ Arist. *Metaph.* 980a. La afirmación que aquí hacemos puede resultar escandalosa, sin embargo está plenamente justificada si se recuerda que el verbo empleado por Aristóteles en su frase, ὀρέγονται, significa extenderse, dar despliegue a una tendencia que está ahí. Así, lo que Aristóteles está tratando de expresar es que la naturaleza del hombre se distiende en su aptitud para saber. El amor que experimentan los hombres a través de los sentidos es porque de este modo ellos se encuentran, sin más, en la realidad, y no porque con eso cumplan con el ideal de saber contemplativo. Aristóteles está al tanto de que el ideal de vida teórica implica un cambio radical en la vida de quien investiga, no es una simple continuidad de la tendencia que hay en la actitud natural. Pero este cambio se da porque, en principio, el saber está ahí como una posibilidad en la que el hombre ya se mueve; el saber, en el sentido del εἰδέναι, es en principio una determinación óptica del hombre, su naturaleza, y nunca ha de interpretarse desde el comienzo como una predeterminación que pretenda dar una preeminencia a lo teórico en lo humano. Si tal preeminencia fuese cierta, entonces cabría suponer que el Estagirita denominaría como *teoría* a aquello a lo que se tiende. Sin embargo, el εἰδέναι tiene una significación más general, pues se trata de un mirar que deja en libertad la comparecencia de lo que hay; sólo de tal modo surge la experiencia, y a la postre el arte y el razonamiento. Y aun cuando el hombre pueda limitarse al ideal práctico de la vida política, requiere alguna forma de saber, de competencia, en aquello en lo que está. Esto, según el orden metódico para la aclaración del modo de habérselas con el mundo, concuerda en buena medida con lo que expresaba Heidegger en *Ser y tiempo*: “Pero, a su vez, la analítica existencial tiene, en última instancia raíces *existentivas*, es decir, *ópticas*. Únicamente cuando el cuestionar de la investigación filosófica es asumido

la historicidad, Heidegger quiere señalar que no hay algo así como una situación neutral —como parece estar señalada en el “deseo natural”— para el despliegue de la pregunta de la ontología, sino que la necesidad de dicha pregunta crece en su posibilidad desde el prisma de la situación en la que ha de desarrollarse dicho interrogar, es decir, desde la facticidad. En este punto es donde, en función de la preeminencia óptica de la pregunta, y en concreto, del preguntar como una actividad posible de la existencia fáctica que pugna por transparentarse a sí misma, se inserta la necesidad de la analítica existencial y el desmontaje de sus concepciones tradicionales como preparación de la apertura originaria para la cuestión del sentido del ser.

Ahora bien, antes de dar paso a la explicitación de cómo se articula la analítica existencial en el proyecto de una ontología científica, es necesario exponer las motivaciones y sentido existenciales de la ciencia, tema del que se ocupó Heidegger en los cursos anteriores a la publicación de *Ser y tiempo*. Este asunto no es menor dado que, como hemos ya sugerido, la idea de la cientificidad de la ontología —la posibilidad de que ésta sea desarrollada al modo de una ciencia *originaria*— no es ajena al proyecto filosófico heideggeriano, al menos hasta finales de la década de los años veinte.⁶⁰ Pero esta idea de ciencia originaria requiere de una elaboración que la vuelva a anclar en la vida misma, al menos por lo que respecta a sus impulsos y tendencias. Veamos, pues, la concepción de ciencia que guía dicho proyecto.

§ 3. *Los impulsos existenciales de la ciencia y la idea de una ontología como ciencia originaria*

En la intención científica de la investigación ontológica de Heidegger es perceptible un influjo indudable de la fenomenología husserliana. Sin embargo, no se trata de un influjo ciego, inconsciente, ni mucho menos de una aceptación incuestionada del mismo. La afinidad que siente Heidegger por las filosofías de la vida da lugar a una singular recepción de la intención científico-originaria de la fenomenología. Esa afinidad no se traduce en algo así como una exaltación de lo vital, sino que apunta a hacer de la realidad vivida y a su horizonte el foco de atención. Pero no se trata sólo de poner la atención en la realidad vivida —pues ésta posee una pluralidad de nexos de manifestación— sino de traer a la luz el núcleo de la vida —vida en sí— de un modo científico apropiado a ella —vida para sí—. En este movimiento es donde se pone en juego la originariedad de la filosofía como ciencia. La dificultad radica aquí, pues, en mantener la vitalidad y el horizonte

existentivamente como posibilidad de ser del Dasein existente, se da la posibilidad de una apertura de la existencialidad de la existencia, y con ello la posibilidad de abordar una problemática ontológica suficientemente fundada.” (M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 34).

⁶⁰ Cfr. R. Rodríguez. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Editorial Tecnos, 1997, pp. 18-21.

de esta vitalidad en esa expresión de comportamiento denominada ciencia. Dicho de otro modo, la intención de enfocarse en la vida está guiada por la posibilidad de dar con la matriz de la donación originaria de la vida, intención que ya concebía Heidegger en su curso de 1919-1920 como una ciencia originaria de la vida en y para sí. La propuesta de Husserl ciertamente no es ajena a esa cercanía con la realidad vivida; sin embargo, Heidegger se muestra convencido pronto de que los impulsos y tendencias de la fenomenología husserliana —en virtud del privilegio incuestionado de lo teórico— impiden la posibilidad de una ciencia de la vida en y para sí. Lo que Heidegger denominó como una *ciencia originaria* apunta precisamente a hacer posible una auto-transparentación de la estructura de la vida —su estructura de ser— más allá, o bien más acá, de la posición teórica. Así, lo que conservará Heidegger de Husserl en su ejercicio filosófico-científico será la pretensión de radicalidad, a la vez que rechazará la singular posición desde la que es posible dicha radicalidad, con vistas a una apropiación científico-originaria de la vida.

¿Cómo ha de ser esto posible? ¿Hay algo así como un auto-entenderse la vida consigo misma? Según Heidegger es propio de la vida, en el complejo de su carácter mundano, un momento de autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*); la autosuficiencia de la vida, de la facticidad, posee ya la posibilidad de dicha auto-aclaración, de estar ella misma puesta en sus manos, incluso a tal grado que ella tiende a una suerte de estabilización y aseguramiento. Sobre la autosuficiencia dice Heidegger: “Se trata de un *carácter estructural* de la vida que pone a ésta en sus propias manos; *ella misma es un «en sí»*. Tiene estructuralmente en sí misma las disponibilidades que necesita para poder dar cumplimiento a las tendencias que surgen de ella misma (dominando en lo más íntimo todo contenido relativo al cómo y al qué.)”⁶¹ La vida está, pues, preparada para mantenerse en cercanía con ella misma; más aún, toda expresión vital emana de ese núcleo de autosuficiencia y retorna a él. Pero ese movimiento de ida y venida de las manifestaciones vitales no es algo así como un comenzar cada vez; la autosuficiencia vital no pende de un partir desde cero a cada paso. Más bien sucede que ella se expresa y se entiende consigo misma a partir de manifestaciones vitales que están imbricadas y repercuten en su horizonte de experiencia; el horizonte del mundo propio está ensamblado con el mundo compartido y el mundo circundante, razón por la cual puede entenderse desde éstos. Esto es un claro índice de la inseparabilidad de la vida fáctica y el mundo de la vida. Los motivos y tendencias de la vida en un presente, en un mundo propio, se las ve consigo misma desde lo ya manifestado que pervive en su mundo compartido y circundante. A una con esto, los nexos significativos que pueda tener ese mundo compartido y circundante son destacados a partir de los motivos y tendencias del mundo de vida propio de un presente. Lo que así queda a la vista es

⁶¹ M. Heidegger. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. Francisco de Lara. Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 54.

que lo propio del despliegue vital es su darse histórico, darse que remite a cierta preeminencia, o agudización, que hay del mundo propio presente; esa agudización se debe a que, en última instancia, es desde el horizonte del mundo propio presente del que emanan impulsos y tendencias para habérselas con las otras formas de mundo de vida. El modo como se experimenta el mundo del sí-mismo en cada caso es decisivo para las posibilidades de apropiación del mundo de vida en general. Así, dirá el joven Heidegger que: “Lo que comparece en el mundo de la vida comparece siempre en una situación del sí-mismo. El mundo de la vida se manifiesta de tales y cuales modos en y para cada una de las situaciones del mundo del sí-mismo.”⁶²

Heidegger enfatiza, en el curso de 1919-1920, que la ciencia es una manifestación, un tipo de nexo expresivo, por el cual la vida se entiende consigo misma. Sin embargo, la concepción para entonces vigente de la ciencia está atravesada por una singular concepción del nexo expresivo vital, que consiste en el posicionamiento teórico al que es inherente la *escisión* sujeto-objeto. El posicionamiento teórico (*theoretische Einstellung*) se presenta como *el* peligro al que se enfrentan los intentos fenomenológicos de una ciencia originaria de la vida.⁶³ Al implicar la escisión, sugiere también la necesidad de *alcanzar* un mundo que ha de estar ya siempre ahí, objetivamente, ante un sujeto que supuestamente es del todo indiferente a cualquier situación. La posición teórica se aleja, de este modo, de la agudización propia de la experiencia del mundo del sí mismo en el que ya siempre estamos, y que como señalamos, tiene una singular preeminencia en el espectro vital al ser punto de partida y de llegada de las expresiones de autocomprensión de la vida. Ese alejamiento acarrea una desvivificación (*Entlebung*) de las propias raíces de la ciencia. Con la mira puesta en una descripción de la vida en y para sí, el rechazo de Heidegger a la posición teórica se funda en cuestionar el presupuesto de que sólo en dicha posición se alcanza el mundo como supuestamente es, como si no hubiese ya un mundo para el yo-inmediato, para el “sujeto” históricamente situado. Desde la posición teórica, el mundo correlativo del yo histórico en el que éste se mueve es inaprehensible; más aún, queda derrumbado. Esto es así porque, como recién hemos visto, el mundo de la vida nunca es algo simplemente ahí, sino que tiene más la forma de un correlato propio del yo-histórico, de un “sujeto” ya siempre situado. Frente a ese mundo que *acontece* ya siempre como correlato del yo-histórico, el mundo objetivo como posible correlato *presencial* para una subjetividad pura sólo se alcanza, en rigor, por momentos: “El vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la vida en y para sí; por el contrario, sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica.”⁶⁴ La pregunta que se hace Heidegger

⁶² *Ibid.* p. 73.

⁶³ Cfr. Ramón Rodríguez. *Op cit.* p. 32.

⁶⁴ M. Heidegger. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo.* Trad. Jesús Adrián. Barcelona, Herder, 2007, p. 106.

durante estos años es si el nexo expresivo denominado ciencia, en sus posibilidades de realización, cuenta con las herramientas necesarias para tener acceso a la matriz de la vida y su horizonte respectivo. Pero si a la ciencia le es inherente el suelo de experiencia que implica la escisión y la desvivificación, entonces le está vedado dicho acceso; lo que hay para la ciencia es un mundo objetivo, no el mundo de la vida. Por tanto, es necesaria una caracterización distinta para ese cometido de acceso a la matriz vital; esto es lo propiamente mentado con la expresión *ciencia originaria*, o bien, *ciencia absoluta de la vida en y para sí*.

Si una ciencia originaria en el sentido señalado ha de ser posible, entonces tiene que haber un modo no teórico para la exposición de las estructuras puestas en juego en la experiencia del mundo de la vida. Para ello, tiene que mostrarse cómo es el despliegue del estar en el mundo de la facticidad. En dicho intento, Heidegger enfatizará que la interpretación de las posibilidades de la intencionalidad debe ser radicalizada, es decir, expuesta en la amplitud de posibilidades de experiencia. Una clara indicación metódica para esa radicalización se encuentra en su escrito titulado *Anotaciones a la “Psicología de las concepciones del mundo” de Karl Jaspers*:

Pero la posibilidad de una comprensión radical y de una auténtica apropiación del sentido filosófico de la tendencia fenomenológica depende no sólo de que se investiguen a fondo y de modo «análogo» los «otros» «ámbitos de vivencias» (las estéticas, éticas o religiosas), que se distinguen de ellos de acuerdo a la correspondiente tradición filosófica, sino de que la plena experiencia, en su auténtico contexto fáctico de cumplimiento activo [*Vollzugzusammenhang*], sea visto en el Mismo [*Selbst*] históricamente existente, pues en última instancia de lo que trata la filosofía es de dicho Mismo.⁶⁵

En esta dirección, Heidegger sustituirá paulatinamente la idea de vivencia por la de comportamiento para la caracterización del cómo de la facticidad en el mundo. A su parecer, el modo como se despliega la facticidad, en toda la amplitud de su imbricación con el mundo, responde más a la idea de un comportarse que a la del simple vivir; en efecto, la estructura intencional del comportamiento da noticia ya de su inserción en el mundo, a diferencia de la vivencia que parece apuntar antes bien a una interioridad. En consecuencia, aquello con lo que se tiene que dar es con una caracterización del *comportamiento* (*Verhalten*) propio del existir fáctico que sea capaz de poner en evidencia la no necesidad de recaer en el esquema teórico, y con ello, sea capaz de mantenerse en la esfera de la vivencia más inmediata, la del horizonte del mundo de la vida. En esta dirección, ese comportamiento, desde el que se despliegue la ciencia originaria, ha de ser una suerte de mantenerse en el marco de la “actitud ingenua” en la que se vive cotidianamente. Así pues, que Heidegger opte por la idea de comportamiento no es gratuito, debido

⁶⁵ M. Heidegger. “Anotaciones a la *Psicología de las concepciones del mundo* de Karl Jaspers” en *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 40

a que en la idea fenomenológica de vivencia (*Erlebnis*) se deja sentir aún un sesgo de la escisión sujeto-objeto. Esa sensación se da en la medida en que parece que el lado de la actividad vivencial permanece, como modo de referencia, en una especie de vacuidad formal indiferente, a la vez que lo vivido sería lo que llena de contenido paulatinamente, en la corriente de vivencias, la dimensión vivencial. Pareciera que el horizonte de la vivencia es trascendental-ahistórico. Mientras tanto, en la caracterización de la experiencia de mundo de vida como un comportarse, está ya insita la necesaria correlación intencional con aquello respecto de lo cual se da el comportamiento, a la vez que se recoge el modo ejecutivo —y con ello, el yo-histórico— de cómo se encuentra la facticidad en el mundo en el que se desarrolla. El comportarse no es un simple modo de estar referido (*Bezug*) en general —como puede serlo la vivencia— sino que el comportarse está siempre ejecutado (*Vollzug*) de un cierto modo en referencia a algo en concreto (*Gehalt*). De esta manera, es visible que el complejo de sentido que hay en el comportarse es portador de la autosuficiencia con que la facticidad se las entiende en su horizonte de mundo.

La facticidad mundana se despliega en el modo del comportarse; en el comportamiento están imbricados ya el mundo y la concreción del yo-histórico. Ahora bien, aun cuando el comportarse es siempre algo en concreto, y de ese modo se atiende a lo mundano que le circunda en cada caso, hay en todo ello una forma general según la cual acontece. En el curso de 1923 sobre hermenéutica de la facticidad, Heidegger señala de un modo expreso que el ser de la facticidad, su en cada caso, es hermenéutico: “La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico.”⁶⁶ Esto quiere decir que, como comportamiento, la hermenéutica es el modo según el cual el propio existir ejecuta su entendiéndose en cada caso con su mundo; el comportarse es un interpretar. Las condiciones inherentes a ese interpretar —que como vimos, son horizontales— son las que bosquejan de antemano las posibilidades de despliegue de este o aquel comportamiento concreto. Es a este ser-hermenéutico, a su correspondiente *donación previa del horizonte de mundo*, al que Heidegger intenta tomar como conductor en la preparación del terreno de experiencia de la ciencia originaria, así como de su campo temático y su lógica —entendida aquí como esa actividad de formación de conceptos apropiados a la vida fáctica—. La tendencia fenomenológica originaria que se sigue es la de elaborar del modo más genuino posible el suelo en el que ha de moverse esa ciencia, pero de tal modo que en dicha elaboración el terreno de lo experimentable está pre-dado.⁶⁷ De este modo se hace comprensible que, ya desde el curso de 1919, Heidegger denominara a esa posibilidad fenomenológico-originaria de auto-aclaración apropiadora de la vida como una *intuición hermenéutica*. La idea de *intuición* nombra ese cometido por exponer, siguiendo el modo de ser

⁶⁶ M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. p.34

⁶⁷ Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1020)*. p. 82

hermenéutico de la facticidad, la estructuración del mundo que queda puesta en juego en la ejecución pre-teórica de la autosuficiencia vital. Por medio de la intuición hermenéutica es posible un movimiento originario de absoluta simpatía con la vida. En la medida en que por medio de ella es posible dicho movimiento, Heidegger le confiere un peso metódico decisivo para el cumplimiento radical del principio de todos los principios formulado por Husserl, a saber: “que toda intuición originariamente dadora es fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por así decirlo, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como se da, pero también sólo en los límites en que ella se da.”⁶⁸ Así, la intención de una ciencia originaria ha de desplegarse, no en el modo de la reflexión, sino ante todo en esa actividad que el propio Heidegger caracterizaba como un “[...] *comprender intuitivamente* y de intuir comprensivamente en lugar de *conocer* siempre cosas.”⁶⁹

Hasta este punto hemos dejado al descubierto el modo como Heidegger cree que es posible una tematización de la vida fáctica que siga fielmente la tendencia de su despliegue. Pero con esto no quedan aún a la vista los motivos para una ciencia absoluta de la vida en sí y para sí. Pues si la vida fáctica ya siempre se las entiende consigo misma en su mundo, ¿qué necesidad hay de una tematización científica de la vida? ¿Cómo es que la vida llega a exigir para sí una tematización de tal clase? La vida fáctica, en su triple dimensión de mundo-entorno, mundo- compartido y mundo propio, no está exenta de obstáculos al apropiarse a sí misma desde y con vistas al centro en el que ella se agudiza: el mundo del sí mismo. Incluso la reflexión sobre el sí mismo, cuando llega a darse, no deja de estar permeada por los enfoques habituales, por prejuicios. Su inmersión en una cotidianidad, en un mundo heredado, en un estado de interpretado, hace que ese centro de agudización del mundo de la vida quede sepultado por experiencias ajenas, por concepciones que dejan de lado ese rasgo propio de la vida fáctica que es el hacerse cargo de ella misma. Esto quiere decir que el horizonte del mundo propio de la facticidad queda desfigurado en su movilidad correspondiente y, en consecuencia, la facticidad se entrega a un supuesto horizonte de experiencia que ya está siempre ahí, como evidente de suyo. En el *Informe Natorp* encontramos un claro señalamiento acerca de esto, y de cuál es una posibilidad de apropiación de la carga:

La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma. La manifestación más inequívoca de este rasgo ontológico se evidencia en la tendencia de dicha vida a simplificar las cosas. En esta dificultad de hacerse cargo de sí misma, se hace patente que la vida —conforme al sentido fundamental de su ser y no en el sentido de una propiedad accidental— es un fenómeno realmente complicado. Si la vida

⁶⁸ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos y Antonio Ziri6n. M6xico, FCE-UNAM, 2013, p.129.

⁶⁹ M. Heidegger. *La idea de la filosofa...* p. 79. Acerca del peso que tiene la intuici6n hermen6utica como modo de acceso a la vida f6ctica, véase la exposici6n de: A. Xolocotzi. *Fenomenologfa de la vida f6ctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. M6xico, Plaza y Vald6s/UIA, 2004, pp. 107-110.

fáctica es propiamente la que es en este tipo de existencia complicada y difícil de asumir, entonces el modo verdaderamente adecuado de acceder a ella y de mantener abierto este acceso tan sólo puede consistir en reconocer esa pesada carga que arrastra la vida.⁷⁰

Así, la facticidad, el ser en cada caso mío y tenerme que hacer cargo de él, se elude las más de las veces, y lo hace en el modo de una adopción de perspectivas ajenas, de un comprenderse a partir de ideas que parecen comprensibles de suyo por estar ahí en el mundo público y por hacer llevadera la vida fáctica. Esta tendencia ruinosa se da a una con el entenderse la facticidad con su mundo, razón por la cual cabe decir que la facticidad no accede a sí misma, a su *ex-sistencia (Dasein)*, de un modo directo.⁷¹ En medio de esa modalidad intencional que es la tendencia a la caída, la facticidad acepta concepciones de cuño teórico como arquetipos de su realización, y pierde de vista el modo como ella ocurre de hecho más acá de toda teoría. El caso ejemplar de esa evasión de la carga del existir y del consecuente extravío en lo público lo ve Heidegger, ya desde muy temprano, en el fenómeno decisivo de la muerte concebida como la posibilidad más propia, inminente y cierta de ser de la facticidad.

Vistas así las cosas, la posibilidad de retroceder al mundo del sí mismo —a la reapropiación de la agudización que experimenta el mundo de la vida en el horizonte de ejecución vital de la mismidad— con vistas a la exposición de las estructuras de ser de la vida, tiene el carácter de un *contramovimiento (Gegenbewegung)*. Dice Heidegger: “El ser de la vida en cuanto tal, accesible en la facticidad misma, es de tal modo que sólo deviene visible y aprehensible *indirectamente* a través de un contramovimiento que se opone a la tendencia hacia la caída del cuidado.”⁷² Ese contramovimiento se da en todo caso como una posibilidad que crece como tal en el seno de la propia facticidad, que tiene el signo de una preocupación por el ser de la vida en cada caso mía. La preocupación, como comportamiento y en consonancia con el carácter de ejecución, sólo puede desplegarse en la medida en que la facticidad se hace cuestionable y cargo de sí misma. Para ello es

⁷⁰ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas...* p. 32.

⁷¹ En el *Informe Natorp*, Heidegger señala una distinción de suma importancia para la comprensión del sentido netamente ontológico de la hermenéutica de la facticidad. Se trata de la distinción entre facticidad y existencia, distinción que de algún modo apunta a la diferencia entre el curso meramente óptico —natural— de la facticidad, y la posibilidad de la apertura y exposición apropiadora, ontológica, del ser de la facticidad. Mientras que la facticidad tiene la tendencia al encubrimiento de su ser —a evadirse en la ocupación con lo mundano— la hermenéutica fenomenológica de la facticidad apunta al descubrimiento del peculiar carácter y sentido del ser de la facticidad. Como veremos poco más adelante, dicha hermenéutica es una especie de contramovimiento, frente a la tendencia cadente de la facticidad, en el que el ser propio de la facticidad queda expuesto justo como existencia, esto es en nuestra interpretación, como referida ya a una comprensión del ser. Acerca de la diferencia entre facticidad y existencia dice Heidegger: “La realización de esta comprensión interna de la facticidad y de la aproximación comprensiva a la vida tiene, desde la óptica de sus posibilidades existenciales, el carácter de una interpretación que se preocupa por el sentido de su ser. Facticidad y existencia no significan, pues, la misma cosa, ni el carácter ontológico y fáctico de la vida está determinado por la existencia; la existencia es sólo una posibilidad que se despliega temporalmente *en el ser* de la vida que se ha definido como fáctico.” (M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas...* p. 45).

⁷² *Ibid.* p. 43.

necesario, en principio, que exista la posibilidad de un habérselas la facticidad consigo a partir de sí misma en su mundo, esto es, a partir de la agudeza vital con la que puede experimentarse la gravedad del mundo propio. Ese posible experimentarse es lo que Heidegger indicará formalmente, a partir de los *Prolegomena* de 1925, como disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*); con el encontrarse se destaca, ante todo, una manera pre-reflexiva —a la vez que ejecutiva— en la que la facticidad se manifiesta y se descubre haciéndose cargo de sí misma en el mundo, aun en el modo del abandono al anonimato del *uno*.⁷³ Porque la facticidad se encuentra ya siempre a partir de una disposición afectiva, y porque en dicho encuentro fáctico cabe que se le revele su tener que hacerse cargo de sí —esto es, que se auto-done en su genuino modo de ser, como sucede en la angustia—, se da entonces la posibilidad de que ella esté concernida respecto de su ser, es decir, se abre la posibilidad de que ella salga de la tranquilidad cotidiana y se inquiete por el sentido de su ser en el horizonte de mundo que le corresponde. Así, pues, acerca de la significación ontológica que tiene el hacerse cargo la facticidad de sí misma, a partir de un estar ella inquieta por el sentido de su ser, Heidegger destacaba ya en el *Informe Natorp* lo siguiente: “La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de manera mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas.”⁷⁴

¿Qué significado tiene lo expuesto hasta ahora con vistas a la posibilidad de la ontología como ciencia originaria? ¿En qué medida puede entenderse el planteamiento de la pregunta por el sentido del ser como la continuación lógica del intento de una ciencia originaria de la vida en sí y para sí? A estas cuestiones podemos responder con lo siguiente. En primer lugar, se ha mostrado la posibilidad de un despliegue científico que no parta de la escisión teórica sujeto-objeto: la

⁷³ Cfr. M. Heidegger. *Prolegómenos...* p. 319. Aun cuando el existenciario del encontrarse es formulado explícitamente hasta este curso, Rodríguez destaca que ya en el curso dedicado a la hermenéutica de la facticidad, Heidegger señalaba ya la necesidad de una *experiencia fundamental* (*Grunderfahrung*) para la puesta en marcha de dicha hermenéutica en la que la facticidad pueda encontrarse consigo misma. (Cfr. M. Heidegger. *Ontología...* p. 37). Acerca de la importancia metódica que cobran los estados de ánimo en el cometido fenomenológico-hermenéutico de Heidegger, y cómo es que la angustia puede ser entendida en su función hermenéutica como fenómeno de acceso al ámbito originario de donación del sentido de ser de la facticidad, y en esa medida, como equivalente de algún modo a la reducción trascendental husserliana, véase: R. Rodríguez. *Op. Cit.* pp. 204-217. Por otro lado, debemos hacer notar una significación positiva del término *uno*, que debido a su frecuente conexión con el estado de caído, se suele pasar por alto. En *¿Qué es Metafísica?* dice Heidegger: “«Estamos suspensos» en la angustia. Dicho más claramente: es la angustia la que nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad. Ése es el motivo por el que nosotros mismos —estos existentes seres humanos— nos escapamos junto con lo ente en medio de lo ente. Y por eso, en el fondo, no «me» siento o «te» sientes extraño, sino que «uno» se siente así. Aquí, en la conmoción que atraviesa todo ese estar en suspenso, en el que uno no puede asir nada, ya sólo queda el puro ser-aquí.” (M. Heidegger. “¿Qué es Metafísica?” en *Hitos* p. 100). A nuestro parecer, la diferencia entre uno y otro empleo del término radica en que el *uno* cadente apunta a un anonimato afianzado en el que se mueve la facticidad, mientras que el *uno* de la angustia, en su singular forma de indeterminación, refiere más bien al suspenso del yo y sus certezas en el reencuentro con la movilidad inadvertida, y por ende extraña, en la que se introduce la facticidad en virtud de esa disposición afectiva fundamental.

⁷⁴ *Ibid.* p. 46.

temprana idea de intuición hermenéutica deja ver la posibilidad de un comportamiento tematizante que se mueve en simpatía con la vida. La idea de originariedad apunta, ante todo, a esa no escisión en la que, según Heidegger, se mueve la facticidad. En segundo lugar, se ha mostrado que la posibilidad de una ciencia originaria depende del grado de radicalidad con el que se prepare el terreno para una correcta exégesis del horizonte de mundo del sí mismo. De esta preparación dependen, a su vez, la exposición adecuada de la estructura de ser del mundo compartido y el mundo circundante, y finalmente, la posibilidad de una correcta aprehensión de la trama interna del mundo de la vida. La agudización que experimenta la vida en el mundo propio obliga a la fenomenología a otorgarle un lugar privilegiado en sentido metódico. A partir de ese privilegio metódico del mundo del sí mismo, Heidegger descubre que el impulso originario de la ciencia — entendida aquí como el acto ejercido del investigar, y no como teoría— es el de ser un comportamiento cuya motivación es la auto-aclaración de la vida, es decir, de la existencia en cada caso mía. En esto radica lo que denominamos como el impulso existencial de la ciencia originaria, y la posibilidad de entender la conexión interna entre ciencia originaria y la posibilidad de la ontología.

Como vimos, ese comportamiento, en cuanto ejercicio de investigación, sólo se da en la medida en que la facticidad, en virtud de su estar afectivamente dispuesta, presiente su extravío, o bien algo así como el oscurecimiento de su ser en el mundo; en el extravío, la facticidad presiente la carga de su tener que ser. El comportamiento que se hace cargo expresamente del ser de la facticidad es un contramovimiento a la tendencia cadente de aquella. Ahora bien, aquí es donde se da el giro hacia la ontología desde la hermenéutica de la facticidad: en la medida en que la facticidad se inquieta por su ser, el significado de ser es algo que ya está puesto en juego en la auto-aclaración de la facticidad; la facticidad inquieta por su ser se comporta ya desde una pre-comprensión del ser. La referencia al ser es algo que ya se da dentro de la facticidad en la medida en que, de una u otra manera, se las ve con su ser. Esto no debe entenderse como si el hacerse cargo del ser de la facticidad implique *necesariamente* la elaboración de una ontología; el modo como la facticidad se hace cargo de sí misma es una incumbencia óntica.⁷⁵ Antes bien, con el tener que vérselas con su ser, se deja abierta la *posibilidad* de la ontología como un comportamiento originario, caracterizado como una radicalización de un rasgo óntico. Así lo expresa Heidegger en *Ser y tiempo*: “Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el Dasein no es tan sólo el ente que debe ser primariamente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a *aquello* por lo que en esta pregunta se cuestiona. Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que

⁷⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 33.

la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser.”⁷⁶ Más tarde, en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en un intento por seguir la tendencia abierta en *Ser y tiempo*, Heidegger repite esta misma idea, pero señalando ya la necesidad de la analítica del Dasein —de la estructura comprensión del ser— dentro del contexto programático de la elaboración de una ontología científica: “[...] *la primera tarea* dentro de la dilucidación del carácter científico de la ontología es *mostrar su fundamento óntico* y el carácter de este fundar.”⁷⁷

§ 4. *Analítica existencial y ontología fundamental. Sobre la circularidad hermenéutica en el proyecto ontológico*

Tenemos así que la referencia al ser ínsita ya en la facticidad es la condición de posibilidad para preguntar por su sentido, por sus condiciones de manifestabilidad. Lo cual tiene la implicación de que la propia pre-comprensión del ser —como la actividad que envuelve al despliegue del ser fáctico del Dasein— tiene que ser traída a la luz en sus estructuras. Tal comprensión del ser es, según lo ha mostrado la hermenéutica de la facticidad, el tema propio de la ontología fundamental. Entiéndase aquí que no es que el ser sea leído en el ser del Dasein —lo cual no dejaría de ser una mala subjetivación del ser—, sino que el ser ha de ser accesible en sus estructuras y modos a partir de las posibilidades de la comprensión. La precomprensión del ser, en la que se mueve de fondo el cuidado del Dasein, es el ámbito de acceso a los distintos modos de significación de la expresión *ser*. Por esto la facticidad se autoriza ya para Heidegger como apta para la exposición de la dimensión *trascendental* de la existencia; el trabajo filosófico-ontológico consiste en una correcta exposición de la constitución de dicha dimensión histórico-trascendental. En esto radica, a nuestro parecer, la apropiación crítico-hermenéutica que hizo Heidegger del principio de todos los principios formulado por Husserl: el hecho de la comprensión preontológica del ser que se da en el mundo de la vida fáctica deja abierto el camino a una *repetición-explicitante* de las estructuras significativas del ser puestas en juego en la pre-comprensión, de tal modo que lo intuido hermenéuticamente en dicha repetición no es otra cosa más que una explicitación de las posibilidades de aquella. Resulta evidente que lo que se pone en juego aquí, metódicamente, es algo así como una reducción fenomenológico-hermenéutica con vistas a la posibilidad de la ontología: se trata de una reconducción de la mirada investigadora que va desde el *factum* de la pre-comprensión del ser —

⁷⁶ *Ibid.* p. 35.

⁷⁷ M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000, p. 45.

determinación óntica de la facticidad— hacia la repetición explicitante de la comprensión de ser —analítica existencial como ontología fundamental—.

Esto apunta, insistimos, a cierta primacía del Dasein —en el orden metódico— por lo que respecta al correcto planteamiento de la pregunta central de la ontología. La primacía del Dasein que aquí se anuncia motiva a Heidegger a afirmar que la ontología fundamental, como paso necesario hacia la ciencia primera del ser, tiene que ser buscada a partir de la analítica existencial del Dasein, la cual es en todo caso una labor preparatoria y al servicio de aquella. La analítica existencial no es, por sí misma, la ontología fundamental, sino el camino hacia ésta; bien puede ser que la analítica existencial eluda, de acuerdo a otras motivaciones, la temática de la pre-comprensión del ser. En este punto es donde se decide la diferencia entre una interpretación antropológica y una exégesis ontológica del cometido de la analítica existencial. Ahora bien, si la analítica existencial se aprehende en su tendencia ontológica —es decir, en el carácter determinante de la pre-comprensión del ser en la comprensión que tiene la existencia fáctica de sí misma—, se hace entonces evidente la necesaria exposición de otro rasgo del modo de conocimiento ontológico, a saber, su decisivo carácter *a priori*. Heidegger dice en el contexto de la aclaración del modo de aprehender el rasgo ontológico de la facticidad: “Sólo la interpretación del ser a partir de la temporalidad puede poner en claro por qué y cómo va unida al ser ese carácter de anterioridad, la aprioridad. El carácter apriorístico del ser y de todas las estructuras del ser exigen, pues, un modo de acceso al ser y una forma de experiencia del ser determinados: *El conocimiento apriorístico*.”⁷⁸ En la medida en que *hay* ser sólo si se da comprensión previa del ser, y que dicha comprensión previa es la condición trascendental de manifestabilidad del ente en su ser, la analítica existencial está implícitamente comprometida con la tarea de exponer en qué medida la comprensión del ser es un *a priori* respecto de lo ente. Como hemos visto, el sentido de lo *a priori* no es tomado aquí a partir de la idea de una subjetividad vacía, sino desde el carácter histórico de la facticidad que ya siempre comprende algo como el ser en su trato concreto con lo ente. Histórico quiere decir: con la carga de una interpretación ya dada, de un estado de interpretado del ser con el que pugnamos en el fáctico entendernos en el mundo. La pregunta por el modo *a priori* del conocer ontológico exige ser ella misma una investigación histórica si quiere tener claridad para los conceptos relativos al ser que *necesariamente* la guían en un primer momento. La radicalización en el *a priori histórico* constituye la destrucción de la historia de la ontología como aclaración del punto de partida del preguntar. Sólo en dicha investigación puede la ontología ganar claridad para la libre proyección, para la elaboración originaria de sus conceptos. En consonancia con su punto de partida en la

⁷⁸ *Ibid.* p. 46.

analítica existencial, la labor del conocimiento ontológico radica en la elaboración de las estructuras metódicas de la distinción entre lo *a priori* de la comprensión del ser y lo ente que se descubre a la luz de dicho *a priori*. Por ello, en cuanto a su modo de conocer, Heidegger entenderá a la ontología como una ciencia trascendental *a priori* del ser.

La analítica existencial sólo llega a ser ontología *fundamental* en la medida en que se le desarrolle con vistas a la pregunta concreta del sentido del ser. Pero a la vez, esta primacía metódica de la tematización del Dasein no debe llevar al equívoco de confundir desde el comienzo los posibles rendimientos de la analítica existencial: no cabe *suponer* que el entramado del horizonte de la comprensión del ser es identificable con el entramado del horizonte del ser en general; las estructuras de significación del ser que se muestran en la comprensión no son presumiblemente idénticas a las estructuras del ser. ¿Por qué? Porque la ontología fundamental, para evidenciarse como fundamento, no se limita a la analítica existencial —a la exposición del sentido de ser de la facticidad—, sino que deja en franquía una posible comprensión de la diferencia ontológica, y los problemas que se desprenden de dicha diferencia. Que Heidegger advirtió el peligro de tal confusión lo muestra la dirección en la que dicta su curso posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.⁷⁹ La analítica existencial sólo puede pretender ser ontología fundamental, si a la postre se da desarrollo a los problemas que van más allá de la facticidad, los cuales desembocan ya no en el horizonte de la comprensión, sino en el develamiento del horizonte del ser mismo. Este horizonte, ya lo hemos señalado, es presumiblemente la temporaneidad [*Temporalität*], la cual no apunta a una simple traducción del término latino. Antes bien: “Significa la temporalidad [*Zeitlichkeit*] en la medida en que se convierte en tema como condición de la posibilidad de la comprensión del ser y de la ontología como tal.”⁸⁰

Aquella posible confusión de horizontes no es un mero extravío del pensar, sino que se funda en lo que Heidegger concibe como la índole de la cosa misma: se trata de la bien conocida circularidad hermenéutica que rige el criterio de valoración, no deductiva, para los rendimientos de la investigación ontológica. La primacía óptica del Dasein en cuanto comprensor del ser —esto es, en cuanto en su comprensión se muestran las diversas significaciones de ser— permite destacar a la precomprensión como el lugar idóneo para el esclarecimiento de la idea de ser en general. Se trata del lugar idóneo en la medida en que el Dasein, por su manera de ser, tiene un inmediato acceso a su ser y, por ende, al ser mismo. La dificultad de la circularidad hermenéutica radica, por señalarla de un modo, en cómo a partir de un ente, el Dasein en cuanto pre-comprensor de ser, se puede

⁷⁹ Cfr. *Ibid.* pp. 41-42.

⁸⁰ *Ibid.* p. 278.

hacer accesible “todo” el ser.⁸¹ Dicho de otro modo: el problema metódico de la circularidad hermenéutica radica en si y cómo el saber acerca de la parte —analítica existencial— es ya trascendental de algún modo, y cómo se asume ese saber de la parte una vez que se le comprende a la luz del todo.⁸² En efecto, como Heidegger señaló en su momento, aquí la dificultad no se “resuelve” con un salir del círculo, sino sabiendo demorarse rigurosamente en él. Y por tanto, no se puede tener a la analítica existencial como un saber ya fijo, acreditado definitivamente, sino que se le ha de reiterar una vez más a la luz de los problemas de la ontología relacionados con esos modos de ser distintos al de la facticidad. Con ello se abre un nuevo campo de problemas fundamentales de la fenomenología —como son los relativos a la diferencia de ser y ente, a la necesidad del ente de un qué y un cómo, a la articulación de modos de ser, y al carácter trascendental de la verdad del ser— los cuales ya no se orientan desde la intención de una ciencia de la vida en y para sí, sino como hemos señalado, desde la idea de una ciencia trascendental *a priori* del ser. Pero más allá de esto, se ha anunciado ya un problema capital de la analítica existencial, que es decisivo para acreditar aquella tesis de la temporalidad del ser mismo. Se trata del problema de la trascendentalidad de la pre-comprensión del ser. La analítica existencial ha de acreditarse como un acceso al saber de la mundanidad plenaria de la existencia, y no como un mero saber regional o un conocimiento de sí mismo, si es cierto que ella aporta el fundamento para la ontología general.

§ 5. *La cuestión de la trascendencia y su papel decisivo en la acreditación de la analítica existencial como ontología fundamental*

La posibilidad de una clara distinción e intelección de la relación entre el horizonte de comprensión y el horizonte del ser supone, según la circularidad hermenéutica, un tratamiento previo y adecuado del problema de la trascendencia del Dasein, de la trascendentalidad de la comprensión del ser. Con esto, Heidegger alcanza la formulación madura de su planteamiento ontológico, que viene conducido por la idea de exponer el horizonte-*trascendental* de la comprensión de ser. Cabe

⁸¹ Un claro e instructivo antecedente en el planteamiento del problema de la circularidad en la pretensión metódico-científica de la hermenéutica, se halla en la obra de Wilhelm Dilthey, quien como sabemos tiene una fuerte influencia en los impulsos del trabajo de Heidegger en su etapa científica. No es que Dilthey haya anticipado a Heidegger en cuestiones ontológicas —pues en Dilthey no es reconocible una preocupación por dichas cuestiones— sino que fue quien se esforzó por hacer explícito que el ser del hombre es hermenéutico, y que la comprensión del sí mismo en su mundo histórico, a través de los objetos de creación espiritual, se enfrenta siempre a la dificultad de tener que comenzar por la parte, y con ello avanzar a tientas en el todo, a la vez que es la estructura del todo la que define la posición de las partes. Este esquema inherente al comprender es el que se repite en el proyecto ontológico-fundamental de Heidegger. *Vid.* Wilhelm Dilthey. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid, Editorial Istmo, 2000, pp. 51-69.

⁸² Cfr. M. Heidegger. *Prolegómenos...* p. 184.

advertir que el significado de lo trascendental o de la trascendencia, como lo expone Heidegger, tiene implicaciones esencialmente positivas —a diferencia del uso negativo que, a su parecer, le da Kant frente a las concepciones dogmáticas— tal y como deja verse en su curso de *Introducción a la filosofía*.⁸³ La significación positiva es descubrir en ella lo posibilitante del preguntar ontológico. Sin la acreditación del momento trascendental del horizonte de comprensión, la analítica existencial carece del peso específico de una ontología fundamental, puesto que sólo hablaría de la existencia fáctica y dejaría de lado ese carácter de ser *en el mundo* que le es propio. De ahí que los últimos trabajos de Heidegger en esta tendencia ontológica hayan tenido como tema central la trascendencia del Dasein y la pregunta por el sentido del ser. Los cursos de Marburgo titulados *Problemas fundamentales de la fenomenología* y *Principios metafísicos de lógica*, el curso de su retorno a Friburgo titulado *Introducción a la filosofía*, así como sus escritos *Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*, dan clara cuenta de la relevancia ontológica que tiene la correcta exposición de la trascendencia de la ex-sistencia (*Existenz*), es decir, la interpretación de ésta como *Dasein* en tanto que comprensora de ser. Sólo en la medida en que la ex-sistencia pueda acreditarse como Dasein por medio de la trascendencia, está ella legitimada como acceso al campo trascendental del que han de extraerse los problemas a los que se enfrenta la ontología fenomenológicamente orientada. En el círculo de esta problemática de la trascendencia es donde recién se puede arrojar luz a la cuestión fenomenológico-fundamental de la diferencia ontológica, que es el núcleo donde se concentra la radicalidad del proyecto ontológico de Heidegger: “[...] la trascendencia no es solamente la posibilidad interna de la verdad ontológica e indirectamente también, por tanto, de la óntica, sino precisamente la condición de ese «y también», es decir, de la conexión entre ambas, más aún, de la posibilidad de esa distinción entre ser y ente, sobre la base de la cual podemos hablar de ontología. Esa diferencia la llamamos «diferencia ontológica» [...]”.⁸⁴

En el § 69 de *Ser y tiempo*, apartado c), Heidegger se plantea el problema tempóreo de la trascendencia del mundo, es decir, de qué modo la temporalidad del cuidado está articulada con el mundo, y en ese sentido, cómo puede ella ofrecer la posibilidad de que lo mundano aparezca como eso que es en cada caso en el círculo de la ocupación. Lo que se busca mostrar es cómo los éxtasis tempóreos del cuidado no quedan flotando en el aire, sino que su estructura interna está necesitada de correlatos mundanos. A este respecto dice Heidegger: “Los éxtasis no son simplemente salidas de sí mismo hacia..., sino que al éxtasis le pertenece también un “hacia qué” de la salida. A este “hacia qué” del éxtasis lo llamamos esquema horizontal. El horizonte extático es diferente en cada uno de

⁸³ Cfr. M. Heidegger. *Introducción a la filosofía*. p. 221-222.

⁸⁴ *Ibid.* p. 224.

los tres éxtasis.”⁸⁵ La apelación al carácter esquemático del horizonte respectivo se hace comprensible si retenemos la idea del rasgo ejecutivo del cuidado: se trata de esquemas en la medida en que apuntan al modo de presentación concreto de aquello de lo que se ocupa el comportamiento. El proyecto de ser, el descubrimiento de ser del ente que se da en la existencia, presenta significando a lo ente en la articulación de los modos extáticos. Ahora bien, en aquello de lo que se ocupa el comportamiento en una situación dada, en los signos a partir de los cuales se instruye el trato efectivo, está dándose el mundo en el modo correspondiente que permiten los éxtasis temporales. El mundo no está simplemente ahí, sino que se temporaliza en correlación con la trama horizontal del trato; el ente intramundano es presentado desde cada modo de éxtasis temporal. Esto significa que, desde la proyección de los éxtasis temporales, y en conformidad con ellos, es como el cuidado se vuelca hacia lo presentado en cuanto intramundano.

Lo relevante para la comprensión de la trascendencia, desde el análisis del comportamiento fáctico, radica en ese movimiento extático-proyectivo del cuidado y el presentar que le es inherente. Para poder estar dirigido de un modo concreto a lo intramundano en una situación, para poder moverse en ella como en una unidad de experiencia, se precisa de una *previa* apertura del horizonte mundano en la que aquello pueda comparecer.⁸⁶ Así, el comportamiento cotidiano, si bien queda referido inmediatamente a los entes con los que se ocupa en cada caso, descubre previamente a lo intramundano en ese modo de ser de la empleabilidad, en esa modalidad de dejar ser la trama significativa, mediante el proyecto extático del cuidado hacia el mundo de la ocupación. El proyecto extático del ser, en este caso como empleabilidad, es lo que hace posible y articula la comprensibilidad del ser del ente que comparece a la luz de dicho proyecto. La cuestión que se abre en este punto, decisiva para las posibilidades de la ontología, es si el horizonte mundano del cuidado, la temporalidad en su trama extática —horizonte en el que se mueven la analítica existencial de *Ser y tiempo*— ofrece ya la posibilidad de un acceso al horizonte de manifestación del ser. En el contexto de *Ser y tiempo*, el proyecto temporal de ser abre el horizonte de comparecencia del ente; en ello se anuncia ya la diferencia entre el ser y el ente. Pero la cuestión a la que se apunta en el fondo es al horizonte de manifestación del ser mismo.⁸⁷ Que Heidegger no

⁸⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 379.

⁸⁶ En ese sentido habla Vigo de una bidimensionalidad de la trascendencia: una óptica, profundamente ligada a la intencionalidad como la entiende Heidegger, que es la referencia al ente según se manifiesta en su esquema horizontal; otra ontológica, fundante de la óptica, que apunta a la precomprensión del ser que hay de fondo como condición de descubrimiento de la totalidad de la trama intramundana de entes, y que rige el modo como éstos son vistos en concreto. (Cfr. A. Vigo. “Temporalidad y trascendencia” en *Arqueología y aletheología...* pp. 45-48).

⁸⁷ De nuevo aquí Vigo intenta poner de manifiesto una bihorizontalidad de la trascendencia en el contexto de la problemática ontológica abierta en *Ser y tiempo*: el proyecto de ser es horizonte de manifestación de lo ente, pero a la vez el ser mismo ha de tener un fondo desde el cual pueda hacerse comprensible. (Cfr. A. Vigo. *Ibid.* pp. 48-51). En este punto, Vigo destaca que Heidegger detecta la posibilidad de encontrar en los “estratos” horizontales un *progressus in infinitum*, al cual Heidegger no responde entonces. (Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la*

tiene aún resuelta esa cuestión para entonces se deja ver en las preguntas finales de *Ser y tiempo*, y se reitera esa falta de solución todavía en los *Problemas fundamentales de la fenomenología*: “La cuestión es si el tiempo es de hecho aquello hacia lo que se proyecta el ser mismo, si el tiempo es aquello a partir de lo cual entendemos algo como el ser.”⁸⁸ Como intentaremos mostrar más adelante, la respuesta a la pregunta por el horizonte del proyecto primario de ser recibirá una transformación significativa frente a la tendencia que hasta entonces había seguido Heidegger. Pero esta transformación corresponde, a la vez, a una posibilidad que estaba bosquejada ya en *Ser y tiempo*, a saber, la distinción entre temporalidad y mundo.

§ 6. *Trascendencia, temporalidad y mundo*

Se debe reiterar que la posibilidad de acceso al horizonte del ser se da en una aclaración radical de eso que cabe denominar como trascendencia. Como hemos señalado, el comportamiento trascendental, en su primera dimensión descubridora, radica en la previa proyección del ser —que en el marco de la pre-comprensión se realiza de un modo atemático, sin objetivación—, la cual hace posible el estar dirigido a lo ente de un modo determinado. En la medida en que la precomprensión de ser es necesaria para la referencia a lo ente, se anuncia ahí la diferencia entre ser y ente, la así llamada diferencia ontológica. Esa diferencia, si bien se da en el comportamiento cotidiano, pasa desapercibida en la medida en que la atención se vuelca a lo intramundano, a lo ente que se encuentra en una determinada condición respectiva. Ahora bien, en la medida en que se tematiza esa diferencia, esto es, en la medida en que se la objetiva, tiene lugar el comienzo de la ontología como ciencia. De ello da cuenta Heidegger al señalar que: “En la objetivación del ser como tal se realiza el acto fundamental en el que se constituye la ontología como ciencia.”⁸⁹ Si bien el ser sólo es plenamente tematizable hasta dar con su horizonte, la condición necesaria para ello radica en la explicitación del modo de darse esa previa apertura de la dimensión trascendental que ocurre

fenomenología. p. 336). Dejando de lado la ausencia de respuesta, de aquí se siguen dos consecuencias interpretativas que no son menores. Por un lado, es erróneo concebir que el resultado que arroja *Ser y tiempo* consiste en la prueba fehaciente de que el horizonte del ser es el tiempo, cuando lo que sucede en realidad es que la temporalidad sólo se ha acreditado provisionalmente como el horizonte *de comprensión* del ser del ente desde la perspectiva del cuidado. Este resultado recibirá, por parte de Heidegger, una ulterior precisión que deja en claro que el horizonte del proyecto de ser no es el tiempo, sino que éste es el modo del proyectar mismo, mientras que el mundo se erige como horizonte del proyecto. Por otro lado, que la pregunta por el sentido del ser —que es un más allá del ser (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)— encuentra sus auténticas motivaciones, no en Aristóteles como suele creerse, sino en Platón como el propio Heidegger reconoce: “No es necesaria una demostración detallada para hacer claro que tratando de ir más allá del ser hasta la luz a partir de la cual y en dirección de la cual el ser mismo accede a la claridad del comprender, nos movemos en un problema platónico fundamental.” (M. Heidegger. *Ibid.* p. 339). Como intentaremos mostrar, en esa bihorizontalidad parece estar señalada la posibilidad del ulterior desarrollo que dio Heidegger a la trascendencia y la diferencia.

⁸⁸ M. Heidegger. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 337.

⁸⁹ *Ibidem*.

con la diferenciación temporal del ser respecto del ente, ínsita ya en el comportamiento cotidiano. En la aclaración de la trascendencia debe ser posible señalar hacia qué apunta el proyecto extático de ser. No obstante, en esto, en señalar la diferencia entre ser y ente que se da ya en la ejecución del cuidado, radica el rendimiento positivo estrictamente ontológico de la analítica existencial de *Ser y tiempo*. La analítica existencial se erige como el acceso a la tematización de la trascendencia y la diferencia ontológica.

En el contexto de la tematización de la diferencia, se intenta poner de manifiesto la condición trascendental de la comprensión del ser, condición en virtud de la cual lo ente queda al descubierto en el horizonte mundano, temporal, del Dasein. En su último curso de Marburgo, Heidegger expresa lo siguiente: “El ente debe, antes de nada, ser sacado de su ocultamiento que se le debe quitar y se le quita gracias a que la temporalidad temporalizante proporciona la ocasión para el ingreso en el mundo.”⁹⁰ Pero que lo ente quede al descubierto de este modo, temporalmente, sólo es posible por el movimiento trascendental del Dasein, es decir: “El trascender hacia el mundo, el estar-en-el-mundo se temporaliza como temporalidad y sólo así es posible. En esto estriba el que el ingreso en el mundo sólo ocurra cuando la temporalidad se temporaliza. Y sólo cuando ocurre esto, el ente puede hacerse patente en cuanto ente.”⁹¹ En vista de este doble carácter del comportamiento proyectivo, en el descubrir temporal que deja comparecer a lo ente en el tiempo, se hace comprensible lo que constituye el modo como se ejecuta la trascendencia, y con ello, la primera dimensión de la diferencia ontológica.⁹² Así, con la tematización del movimiento trascendental y de la apertura expresa de la dimensión ontológica, Heidegger puede justificar *por primera vez* que en la existencia-fáctica está ya dada *la posibilidad* del fenómeno fundamental del *Da-sein*, que consiste propiamente en el investigar inmerso en la dimensión trascendental. Mientras que la analítica existencial tenía como finalidad revelar la posibilidad de la trascendencia y la correspondiente exposición del horizonte temporal del cuidado, el preguntar que se mueve ya en la dimensión trascendental es lo que puede denominarse de modo propio como ontología fundamental, o bien, como metafísica del Dasein.⁹³ La ontología fundamental como metafísica es el desarrollo del movimiento trascendental por el que se descubre lo ente según el modo propio de ese descubrir.

⁹⁰ M. Heidegger. *Principios metafísicos de lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Síntesis, 2009, p. 252.

⁹¹ *Ibid.* p. 246

⁹² La interpretación que hace Alberto Rosales en este punto acerca del significado de *ser* resulta completamente destacable por mostrar su conexión interna con la tradición moderna a la que Heidegger intenta radicalizar: “La palabra “ser” mienta aquí *algo comprendido por el hombre*; el Ser es un esquema temporal patente al hombre, gracias al cual los entes, entre ellos el hombre mismo, pueden estar patentes para éste. El Ser es lo que la tradición moderna llamaba una *condición de posibilidad* y por cierto *de la patencia, de la verdad de los entes*.” (A. Rosales. “Heidegger y la pregunta por el ser”. *Revista Filosofía*. N°19, Mérida-Venezuela, Universidad de los Andes, 2008, p. 51, ISSN: 1315-3463).

⁹³ Cfr. M. Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México, FCE, 1981, p. 197. Que la ontología fundamental es meta-física del Dasein se acredita por el hecho de estar realizada ella misma sobre la base de

Al destacar la posibilidad del Dasein en la existencia fáctica, la posibilidad de la trascendencia, Heidegger reconoce algo así como una “disposición natural” a la ontología en la existencia humana; su rasgo esencialmente metafísico que se da en el natural, e inadvertido, ir más allá del ente mediante el previo proyecto-extático de ser. La experiencia fáctica fundamental en la que se le puede revelar ese ir más allá —*en la cual uno se encuentra indiferente en medio de lo ente dejándolo simplemente ser*— es, como sabemos, la angustia. Pero esto no quiere decir que la pregunta por las condiciones internas de la comprensión de ser, por la trascendencia, sea un preguntar angustioso, sino que se apunta a los rendimientos ontológicos que deja ver el fenómeno: la caída de la remisionalidad cotidiana y el acusarse la interpretabilidad del ente como una posibilidad de ser. La angustia revela, ante todo, la dimensión de la metafísica en la facticidad, y con ello, la posibilidad del sobrepasar. Ahora bien, metafísica y ontología coinciden, como investigar expreso, en la aclaración de la constitución interna de la dimensión trascendental; la ontología depende de una aclaración previa de la dimensión metafísica del Dasein. Incluso llega Heidegger a afirmar que: “La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto.”⁹⁴ Con esto, Heidegger da un paso decisivo en su propuesta al concebir que aquella primacía óptica de la referencia al ser en el modo de la comprensión es, en rigor, una primacía fundada en una *condición metafísica* que le es inherente. Y en rigor, cabe decir que antes de ser un animal racional, el hombre es un animal metafísico, esto es, pre-comprensor de ser. Porque el hombre es un “animal” de tal carácter, el retorno hacia esa condición, la aclaración del modo de su ejecución, lleva la impronta de una metafísica del Dasein. “La expresión es ambigua en un sentido positivo. La metafísica del ser-ahí no es solamente la metafísica que trata del ser-ahí, sino que es la metafísica que se realiza *como ser-ahí*.”⁹⁵

Por medio de la estructuración horízontico-trascendental de la comprensión es como el Dasein abre el mundo y deja ingresar en él al ente de un singular modo: desocultándolo. La trascendencia es desocultamiento previo que posibilita el estar dirigido a lo ente. Este desocultar deja abierto un doble sentido del concepto de verdad que se funda en la diferencia ontológica ejecutada en el acto de la trascendencia: la verdad óptica relativa a la patencia del ente ya descubierto —patencia en la que se mueve el comportamiento intencional, desde el cotidiano hasta el científico— y la verdad ontológica que se da en el proyecto descubridor del ser del ente. Este doble movimiento del

la trascendencia que abre a la facticidad en la amplitud del horizonte de mundo en el que está inmersa. La metafísica es, pues, la posibilidad de trascender hacia el mundo, trascender que en cuanto expreso se denomina ontología.

⁹⁴ M. Heidegger. “¿Qué es Metafísica?” en *Hitos*. p. 105.

⁹⁵ M. Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. p. 194. En el mismo texto, Heidegger señala que al acto ontológico fundamental de la metafísica del Dasein es un *recuerdo*. (Cfr. p. 196).

desocultar —que no es dar el ser al ente, sino dejarlo comparecer proyectivamente en sus posibilidades de ser— si bien ocurre como temporalización, tiene que ser expuesto en virtud de la diferencia que en él se gesta. Así, en sentido óntico, el ente alcanza patencia siempre en el marco de la unidad de los éxtasis temporales, como lo retenido, lo presente y lo que adviene; el horizonte de patencia del ser del ente hace que éste comparezca ya siempre en el tiempo. Pero en sentido ontológico, el desocultar proyectivo primario se da *como temporalización*; por medio de ésta es que el ente queda en la patencia del mundo de una determinada manera. En este punto es donde Heidegger da, a nuestro parecer, con la distinción que afina su cometido ontológico: si la temporalización es el *modo* como se ejecuta el desocultar, el *hacia qué* del proyecto trascendental no puede simplemente identificarse con ese modo. El tratado *De la esencia del fundamento* deja ver claramente que el horizonte originario del proyecto de ser no es la temporalidad, sino el mundo: “A eso *a lo cual* el Dasein, como tal, trasciende lo llamamos *mundo* y determinamos ahora la trascendencia como *ser-en-el-mundo*.”⁹⁶

La trascendencia del Dasein se da en tanto que la temporalidad de la comprensión temporaliza al ente en su totalidad y lo hace estrictamente mundano; aquello desde lo cual y con vistas a lo cual se ejecuta la comprensión temporizante es el mundo. En ese trascender que desoculta, el ente —en medio del cual existe el hombre— queda rebasado en su totalidad; es susceptible de ser expuesto en la, por así decir, diafanidad del mundo. La cuestión a la que se enfrenta Heidegger aquí, de cara a la posibilidad de la ontología, es cómo caracterizar en general la trascendencia, de tal modo que asegure el correcto acceso y mantenimiento en la dimensión de la totalidad del ente que ella proyecta, a la vez que conserve el sentido de ejecución que domina en el ser de la facticidad. Para ello es necesaria una caracterización del comportamiento trascendental que abra y deje ser esa multiplicidad de dimensiones del mundo hacia el que se proyecta, pero que a la vez recoja la impronta de la facticidad-histórica que atraviesa al existir. Esa condición del comportamiento propia de la facticidad precomprensora de ser lo denomina Heidegger libertad: “*La libertad es la única que puede lograr que reine un mundo que se haga mundo para el Dasein*. El mundo nunca es, sino que *se hace mundo*.”⁹⁷ La libertad es la esencia del trascender que deja a lo ente ser en el

⁹⁶ M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Hitos*. p. 121. En el marco que abre ese énfasis en el mundo como horizonte del ser, y en la diferencia cosmológica, se encuentra la tendencia fenomenológica de Eugen Fink y Klaus Held, según lo documenta Vigo. (Cfr. A. Vigo. “Mundo como fenómeno...” en *Op. Cit.* pp. 84-86). Al destacar ese énfasis, nos parece, se elude el peligro de hacer comprensible al horizonte del ser del ente a partir de un ente, a la vez que se propone una respuesta posible al problema del más allá del ser que ya hemos señalado. Así, en su último curso de Marburgo, Heidegger señala lo siguiente: “El peculiar exceder el ente fáctico que se encuentra en el mundo, en cuanto tal, y, por tanto, en la trascendencia y en la libertad, corresponde a la ἐπέκειντα. En otras palabras, el mundo es excesivo; los entes del carácter del Dasein se caracterizan por este sobre-empuje; el mundo es el libre contra-apoyo excesivo del por mor de.” (M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. p. 225).

⁹⁷ *Ibid.* p. 141. En este sentido, es notorio que la consistencia horizontica del mundo guarda una correlatividad con el hombre en tanto que comprensor de ser, la cual se deriva del sentido de ejecución del proyecto de ser. La correlatividad,

mundo proyectado temporalmente; sólo en la diafanidad que traza la libertad, lo ente queda al descubierto en sus posibilidades de ser, a la vez que se fundan las condiciones para la ejecución del comportamiento intencional. En el *hacerse* mundo correspondiente con la ejecución de la libertad —que entraña el dejar en libertad, el previo dejar-ser a lo ente— está señalado el modo temporizante del proyecto que permite a lo ente presentarse en su ser. A la vez, en tanto que ese hacerse mundo es correlativo a la ejecución, se señala la facticidad irrebasable en la que se realiza la libre temporalización del mundo. En tanto que el hacerse mundo es fáctico, la libertad trascendental crece en una determinada situación hermenéutica que le finca el horizonte histórico-mundano de las posibilidades de su ejecución. La finitud de la libertad trascendental radica precisamente en que, aun en su capacidad aperiente, la realización del proyecto está ligada a las posibilidades, tanto manifiestas como sustraídas, que le depara su situación fáctica. Así, con la interpretación ontológica del fenómeno de la libertad se deja ver, como mostraremos a continuación, lo que constituye la totalidad del horizonte previo en el que puede ejecutarse el libre proyecto del sentido del ser. Para dar cuenta de ello, habremos de responder las siguientes preguntas: ¿hacia dónde mira la ontología al haber ganado su acceso mediante la explicitación del fenómeno ser en el mundo en tanto que libertad? ¿Cómo se transita de la analítica de la pre-comprensión del ser a la pregunta por el sentido del ser, cuando se ha mostrado que esa pregunta crece en el seno de un libre interrogar cercado en el horizonte previo de su situación fáctica? ¿Cómo ha de articularse el desarrollo del proyecto-extático de ser con el horizonte fáctico previo de dicho proyecto, el cual hace que ese proyecto crezca ya en una determinada interpretación del ser de lo ente? ¿En qué medida el proyecto del horizonte de ser que intenta Heidegger depende de que se las vea con esa concepción tradicional de ser, para así poder renovar la concepción del ser en general?

§ 7. *Acerca del horizonte trascendental de la ontología y sus problemas fundamentales como desarrollo de la metafísica plenaria del Da-sein*

Hasta aquí, lo que hemos intentado es hacer explícito el horizonte en el que se mueve el proyecto ontológico de Heidegger, en lo que podemos denominar como su “etapa científica”. La pregunta

en lengua alemana, del concepto de mundo y el hombre a partir del tiempo, la rescata también Karl Jaspers en su tratado de 1932, *Filosofía*: “La palabra alemana «Welt», mundo, significa (según Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*) en alto alemán «weralt». «Wer» significa como en «Wergeld»: varón, hombre; «alt» es «Alter», edad. «Welt», según este origen, es edad de los hombres o tiempo de los hombres. La palabra significaría el tiempo de una generación, la época, medida por la existencia humana. Este sentido ha de ser comprendido como traducción de la palabra cristiano-latina «saeculum», la cual —originariamente, «época»— significa mundo. La palabra «mundo», que para el hombre moderno significa lo consistente, lo perdurable, que está por sí mismo ahí, como lo que no ha devenido, como lo impercedero, significó, por tanto, en su origen lo contrario.” (Karl Jaspers. *Filosofía*. Trad. Fernando Vela. Madrid, Revista de Occidente, 1954, pp. 99-100. Tomo I).

por el sentido del ser se realiza aquí concretamente como el intento de una ciencia trascendental *a priori* del ser. La interpretación que hacemos de los escritos posteriores a *Ser y tiempo* —que se centran en la aclaración del fenómeno de la trascendencia— ha tenido como meta exponer el modo en el que Heidegger gana el terreno en el que ha de realizarse dicha ciencia. Así, la ontología crece como el desarrollo explícito de una de las tendencias en las que se mueve la facticidad en su cometido de entenderse consigo misma en el mundo de la vida: la tendencia constitutiva de comprender el ser. Esa tendencia constitutiva señala algo así como una disposición metafísica, sobrepasadora de lo ente, de la facticidad existencial. De este modo, la ontología no mira más allá de la “naturalidad” de la facticidad, sino que retorna hacia ella interrogando por las condiciones de posibilidad de la comprensión de ser. En dicho retorno, el problema metódico primario es el del correcto acceso a la facticidad para preparar en ésta el haber-previo histórico en el que ha de instalarse apropiadamente la investigación ontológica. Sólo en dicha preparación tiene la ontología ganadas las condiciones para un mirar y concebir adecuados, esto es, para el desarrollo de su lógica científica. La analítica existencial, como hemos visto, no ha servido a otro propósito más que el de ganar la dimensión trascendental de un preguntar ontológico bien fundado. Los rendimientos de la analítica exponen que el haber-previo de la comprensión de ser se dispone en la unidad de la articulación entre la libre trascendencia, la temporalidad ejecutiva del comprender y el despejamiento temporal del mundo; a la unidad de todo ello Heidegger la denomina verdad ontológica.

A partir de la determinación del fenómeno de la trascendencia, cuya esencia radica en la libertad, podemos dar con lo que, desde el planteamiento de Heidegger, se puede concebir como el haber-previo que funda y delimita el mirar y concebir previos constituyentes del horizonte de la ontología. En el específico comportamiento ontológico, la consistencia *formal* del haber-previo es la ejecución extática de la comprensión que, en cuanto temporalizarse, da suelo mundano al presentarse de lo ente en el modo del dejar-ser-significativo-por-mor-de. Esto quiere decir que la comprensión temática del sentido del ser sólo puede habérselas con su asunto en la medida en que emprende esa puesta en libertad, la cual ha de hallar en la temporalización del libre proyecto el complejo de estructuras de ser y de remisiones ontológicas trascendentales de lo ente que despuntan en dicho proyecto. Todo mirar y concebir correspondientes con este proyecto son indicaciones de las modalizaciones temporales guiadas por la manera de hacer presencia lo ente en cada caso. La labor constructiva de la ontología como ciencia —en la medida en que no pierde de vista que la trascendencia entraña no sólo la instauración proyectiva, sino también la implicación en lo ente, y con ello, la posibilidad de dar razón de lo ente— radica en saber mantenerse en ese haber-previo, en mirar y concebir a lo ente en sus manifestaciones de ser desde su previa puesta en libertad a

través del proyecto-extático. El tratado *De la esencia del fundamento* deja ver esto en tanto que se le interprete como la exposición última de la idea de una ontología *fundamental*.⁹⁸

Ahora bien, este previo permitir que lo ente en su totalidad se exponga temporalmente en su ser en el mundo, este dejar abierto el campo trascendental de la comprensión que da lugar a la comparecencia de lo ente en sus modos de ser, es lo que Heidegger desde *Ser y tiempo* denominó como el fenómeno originario de la *verdad*, ἀλήθεια. El ser en el mundo, en cuanto trascendente, es un estar temporalmente en la verdad. “El Dasein, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein. «Hay» *verdad sólo en cuanto y mientras el Dasein es*. El ente sólo queda al descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el Dasein es.”⁹⁹ El desocultar que se da con el proyecto trascendental en virtud del cual se abre la diferencia entre ente y ser, y a partir del cual puede darse cuenta del ser del ente, es lo que cabe denominar como verdad trascendental. Sólo en tanto que se da previamente la verdad, puede la existencia humana habérselas fácticamente con lo ente. Lo que ha de tematizar la ontología es la trama apriorica del proyecto tempóreo de ser que hace posible dicho encontrarse con el ser de lo ente. Ahora bien, de acuerdo con lo aquí expuesto, el tiempo es la modalidad esencial de la apertura que procura el ingreso de lo ente en el mundo, y el arrobamiento del Dasein hacia el mundo. De ahí su doble rasgo de temporalidad y temporalización. Esta unidad apriorica del proyecto extático hacia el mundo que permite la comparecencia de lo ente constituye el fenómeno originario de la verdad, que es lo que hay, o se da, previo a todo comportamiento específico, y lo que da lugar a la necesidad de fundamentar a lo ente en general, incluso al Dasein mismo.¹⁰⁰ El haber-previo estrictamente ontológico acontece formalmente como verdad, como el despejamiento primario de mundo por mor de la comprensión explícita de ser en el modo de la temporalidad temporalizante, despejamiento que deja comparecer a lo ente en la trama significativa de la articulación interna de

⁹⁸ Cfr. M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Hitos*. pp. 139-146. Acerca de la triple dispersión de la trascendencia que da lugar a la proyección horzontica de lo ente en su totalidad —como instaurar, tomar suelo y dar fundamento— y su conexión con la esencia del fundamento en tanto que libertad, véase: A. Vigo. “Verdad, libertad y trascendencia. La radicalización de un motivo central en *Sein un Zeit* en los escritos de 1929-1930” en *Op. Cit.* pp. 159-168. Sobre cómo esta interpretación de Heidegger de la esencia del fundamento implica una superación de la idea de subjetividad autofundante, a la vez que posibilita una comprensión a fondo de los impulsos y límites del idealismo moderno, véase: R. Rodríguez. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Editorial Síntesis, 2006, pp. 116-129. La interpretación que sugerimos del tratado del fundamento de 1929, busca mostrar la unidad y desarrollo de eso que Xolocotzi concibe, de modo apropiado, como el proyecto de *Ser y tiempo* en *sentido amplio*. (Cfr. A. Xolocotzi. “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”. *Éndoxa: Series filosóficas*. N° 20, Madrid, UNED, 2005, pp. 733-744, ISSN: 2174-5676). Por nuestra parte, creemos que esa amplitud del proyecto abarca también, según esperamos haber mostrado de un modo coherente, otro curso posterior a *Ser y tiempo*, el de *Principios metafísicos de la lógica* —del que su editor alemán, Klaus Held, afirma en la nota editorial que Heidegger tomó los elementos esenciales para el tratado *De la esencia del fundamento*— así como al libro de *Kant y el problema de la metafísica*. No sobre decir que nuestra investigación versa sobre lo expuesto en la constelación de estos trabajos de Heidegger.

⁹⁹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 242.

¹⁰⁰ Cfr. M. Heidegger. *Principios metafísicos...* p. 248.

los modos y maneras de ser que se atestiguan. En la medida en que esto es así, y que lo que se abre ahí es esencialmente *un proyecto*, cabe decir que vista desde la perspectiva de la completa amplitud de la dimensión trascendental, la verdad ontológica sólo se desarrolla y se explicita en sus posibilidades más radicales en tanto que se dé a la tarea concreta de la exposición de los modos y maneras de ser de lo ente en el horizonte de mundo. Con ello, la ontología queda de cara a lo que podemos denominar, tal y como Heidegger sugirió en su curso inmediato posterior a la publicación de *Ser y tiempo*, como los problemas ontológicos fundamentales.

La significación de estas observaciones para el desarrollo de la ontología fundamental en tanto que ciencia primera y universal consiste en que, a diferencia de como sucede en las ciencias positivas que presuponen o se atienen a un único modo de presentación del ser del ente, o que subsumen a lo ente en un único proyecto de ser; a diferencia del comportamiento cotidiano que, aun cuando abre ese otro modo de ser que no es simple estar-ahí, se atiene únicamente a la empleabilidad de lo ente, el libre proyecto del mantenimiento en la dimensión de la trascendencia que ensaya la ontología pugna por dar cuenta de la temporalización previa de esos modos de ser y su articulación interna en el horizonte de mundo. Exponer la temporalización del ente de un modo expreso significa aquí, dicho de modo muy amplio, que todas las determinaciones entitativas, las categorías fundamentales de lo intramundano y del coexistente, en rigor, son modalizaciones de las estructuras de la temporalidad de la comprensión trascendental de ser; todas las categorías de lo ente y su articulación portan, como hemos dicho, el sello de la temporalidad. Que Heidegger entienda de este modo el desarrollo de la ontología —en consonancia con el propio modo de darse temporal de la comprensión del ser— queda en evidencia a partir de la siguiente caracterización de lo que él consideró uno de los problemas fundamentales de la fenomenología: “Para nosotros surge la pregunta: ¿Se puede fundamentar a partir del sentido del ser mismo, esto es, temporáneamente, el porqué todo ente debe tener y puede tener un qué, un τί, y un modo posible de ser? ¿Pertenece estas determinaciones, ser un qué [*Was-sein*] y modo de ser, comprendidas de forma suficientemente amplias, al ser mismo?”¹⁰¹ Así, sólo a través del fenómeno de la trascendencia se entiende entonces la interna conexión entre el horizonte de comprensión y el horizonte del ser mismo, en el cual se deja venir a presencia a lo ente en su totalidad temporalmente. Sólo visto el asunto así, se da la universalización adecuada de la significación ontológica de la analítica existencial. De ahí que Heidegger señale de modo enfático en su tratado acerca del fundamento que: “La propia explicación de la trascendencia que hemos ofrecido hasta ahora ya permite entender que, aunque lo ente como ente sólo puede salir a la luz en ella, en cualquier caso

¹⁰¹ M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 43.

la trascendencia constituye un ámbito *excelente* para la elaboración de todas las preguntas que conciernen al ente como tal, es decir, a lo ente en su ser.”¹⁰²

Con la universalización de la problemática del ser a la luz de la radicalización en la dimensión trascendental de la comprensión temporal, se alcanza la posibilidad de un replanteamiento transformador de las cuestiones tradicionales de la metafísica. Según lo expuesto en el curso *Principios metafísicos de la lógica*, el desarrollo de la ontología general a partir del tema decisivo de la ontología fundamental —el esclarecimiento del problema de la trascendencia— tendría como tarea lo siguiente: poner al descubierto los modos de temporalización, aprehensión y concepción correspondientes con lo ente intramundano según sus rasgos presenciales —lo que tradicionalmente era llamado filosofía de la naturaleza—; explicitar el modo de temporalización del comportamiento con el otro —que es la condición de posibilidad de pensar la problemática de la ética a partir de la metafísica de la existencia—¹⁰³; y la reiteración de la temporalización del comportamiento respecto de sí mismo. Estos grandes temas tradicionales son los que precisan ser reelaborados en la dimensión trascendental que abre el fenómeno fundamental trascendental del Da-sein. La ontología fundamental no aporta por sí misma respuesta alguna a todo esto, sino que, insistimos, es el primer paso para el replanteamiento de los problemas metafísicos tradicionales de la filosofía. Según lo expone Heidegger en el último curso de Marburgo, lo significativo de la universalización de la problemática del ser radica en que se operaría aquí una transformación radical, una μεταβολή, inherente a la esencia de la ontología, transformación que consiste en que la reflexión ontológico-fundamental —que versa sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión de ser— se vuelque hacia la pregunta por lo ente en su totalidad.¹⁰⁴ La ontología fundamental, en tanto que radicalización de la conexión de ser y tiempo propia de la comprensión del ser, no agota la amplitud de las posibilidades de la metafísica del Dasein —la vastedad de la dimensión trascendental universal de manifestación del ser—; pero sí aporta una nueva base desde la cual se puede encarar dicha amplitud. La universalización correspondiente con aquella radicalización se da en el planteamiento de los cuatro problemas fundamentales que brotan de una mirada cuidadosa hacia el campo fenoménico que se dispone en el movimiento trascendental de la constitución metafísica de la existencia humana: se trata del problema central de la diferencia ontológica, del ya mencionado problema de la articulación fundamental del ser —de la necesaria pertenencia del ente de ser un qué y tener un modo de ser—, el problema de las modificaciones posibles de ser y la unidad de su multiplicidad, y finalmente, el problema del carácter de la verdad

¹⁰² M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Hitos*. p. 137.

¹⁰³ Cfr. *Ibid.* p. 184.

¹⁰⁴ Cfr. *Ibidem*.

del ser.¹⁰⁵ Esta formulación de los problemas fundamentales es ya una transformación fenomenológico-hermenéutica de problemas ontológicos tradicionales, como el relativo a la relación de ser y ente, la distinción entre esencia y existencia, los modos de ser de la naturaleza y el espíritu, y la índole de ser de la verdad.

A este proyecto de universalización lo denominó Heidegger *metontología*, en el que el significado del *metá* es justo el ir más allá del problema de la ontología fundamental, de la temporalidad del comprender, ligados a la analítica de la existencia; es la radicalización y universalización del preguntar filosófico que consiste en ir hacia lo ente en su totalidad a partir de su fondo temporal. Con ello, Heidegger intenta reconfigurar el significado tradicional de la metafísica —entendida ahora como la pregunta por lo ente en su totalidad a la luz de la dimensión trascendental—, pregunta en la que quien interroga queda igualmente puesto en cuestión en tanto se le comprende como entregado a lo ente. Por ello dirá Heidegger: “Conviene, mediante el movimiento de la radicalización y la universalización, llevar a la ontología a la conversión en ella latente. Allí se lleva a cabo el giro y tiene lugar su conversión en metontología. La ontología fundamental y la metontología constituyen en su unidad el concepto de metafísica.”¹⁰⁶ En el desarrollo del proyecto metontológico se daría, pues, cumplimiento a la aclaración de cómo la comprensión del ser trasciende hacia el mundo, y cómo desde dicho trascender se hace posible la variedad de tematizaciones de regiones ontológicas, dando lugar con ello a la pluralidad del saber filosófico fundamental en la unidad de esa triple dimensión de lo ente subsistente, el ente co-existente y el ente que es sí-mismo. Insistimos, en dicho proyecto y sólo en él, la analítica existencial cobra el lugar que le corresponde, el de una ontología fundamental.¹⁰⁷ Así, respecto del proyecto de la metontología dice Heidegger lo siguiente:

La metontología sólo es posible sobre el fundamento y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y únicamente con ella; precisamente la radicalización de la ontología fundamental provoca la mencionada conversión de la ontología a partir de sí misma. Lo que

¹⁰⁵ Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 42-44. La enunciación de los problemas ontológicos fundamentales, que se desprenden del intento de *radicalización* de la conexión apriórica de ser, tiempo y comprensión —radicalización que se constituye como el cometido esencial de la analítica existencial—, la repite Heidegger en el último curso de Marburgo entendiéndola ahora como la *universalización* del problema del ser, aunque sin hacer referencia explícita —como sí ocurre en el curso inmediato posterior a la publicación de *Ser y tiempo*— al modo de encarar esos problemas como un *tratamiento fenomenológico*. (Cfr. M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. pp. 174-180). En ese último curso en la Universidad de Marburgo, Heidegger habla de los siguientes problemas: la diferencia ontológica, la articulación fundamental del ser, el carácter veritativo del ser y *la regionalidad del ser* y la unidad de la idea del ser. Como puede verse según lo que hemos expuesto siguiendo el camino de pensamiento del propio Heidegger, el problema de la diferencia ontológica y el del carácter veritativo del ser, la verdad ontológica, guardan una articulación interna de primer orden, y son en buena medida la base desde la cual se pueden plantear los problemas restantes; la verdad del ser y la diferencia ontológica son el camino por el cual se lleva a cabo propiamente la universalización del problema del ser, es decir, la elaboración concreta de la pregunta por lo ente en su totalidad.

¹⁰⁶ Cfr. *Ibid.* p. 186.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.* p. 185

aquí separamos aparentemente en diversas ‘disciplinas’ a las que le damos un rótulo es una sola cosa —del mismo modo que la diferencia ontológica es una, ¡el fenómeno originario de la existencia humana!—. Pensar el ser como ser del ente y captar de modo universal y radical el problema del ser quiere decir, a la vez, que el ente se convierte en tema a la luz de la ontología en su totalidad.¹⁰⁸

Ahora bien, para entender la posibilidad esencial de la ejecución concreta del investigar en la dimensión trascendental, es fundamental tener en mente que ella crece ya siempre en un horizonte previo fáctico-histórico, y con ello, en una interpretación heredada del ser del ente. El horizonte del libre proyecto de la ontología, en la medida en que es un preguntar concreto, en una situación concreta, se ve obligado a considerar de qué modo su inmediata apertura de mundo está guiada por modos de ver y conceptos tradicionales. La puesta en libertad que se gesta en la trascendencia de la comprensión de ser, si bien es un movimiento originariamente descubridor de lo ente en su totalidad, no deja de estar imbricada en un estado de interpretado que la condiciona. Aun cuando la libertad entraña un previo dejar-ser que repercute en el horizonte de mundo, no está exenta de que en su habérselas fáctico ella esté incapacitada hasta cierto punto para el proyecto originario en virtud de encubrimientos y deformaciones en la tematización del ser de lo ente. Sería un error fatal para el despliegue del preguntar ontológico el omitir alguno de los componentes que conforman su prisma situacional. Ante ese encubrimiento inherente al movimiento de la tradición en la que se mueve la existencia fáctica, y que alcanza a su comprensión de ser, la ontología no puede más que intentar de un modo expreso una *transparentación* de la gesta histórica de la pregunta por el ser.¹⁰⁹ De este modo se impone la tarea insoslayable, a una con la libre proyección, de una destrucción de la historia de la ontología que funja como la aclaración previa de la situación de partida del investigar concreto; de que la metafísica plenaria del Da-sein sea, por su propia condición, un investigar histórico. La destrucción de la historia de la ontología es el camino por el cual es posible plantear de un modo renovado, en el seno del fáctico investigar, la pregunta por el sentido del ser del ente. Por ello insistirá Heidegger en el último curso de Marburgo que: “A lo recordado sólo le es adecuado el proyecto libre.”¹¹⁰

Esto no quiere decir que, además de la ejecución del movimiento trascendental, se le sobreponga a éste la tarea de revisar historiográficamente las distintas concepciones. Antes bien, se debe reconocer desde el comienzo del investigar que, ya en el movimiento precomprensor de ser, la dimensión proyectada porta el sello de la historicidad de la facticidad. La apertura de la dimensión trascendental, en virtud de su arraigo fáctico, es histórica de un modo irrebable. La preparación

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 43

¹¹⁰ M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. p.19.

adecuada del haber-previo trascendental del preguntar ontológico —en el que ha de ser posible el cumplimiento del proyecto mediante la elaboración de la mirada y concepción del *a priori* del ser del ente— precisa de que las miradas y conceptos tradicionales que guían los primeros pasos de la elaboración de la pregunta por el ser sean sujetos a una revisión radical. Esto no ha de entenderse como si con ello se buscara desechar las concepciones ya elaboradas; antes bien, el cometido fundamental es retraer esas concepciones de la historia de la ontología al modo de habérselas en el mundo en el que fueron elaboradas, y dentro del cual cobran su justa significación. En relación con dicha historia, la destrucción lo que busca es: “[...] circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*, es decir, en los límites fácticamente dados en el respectivo cuestionamiento y en la delimitación del posible campo de investigación bosquejado en él.”¹¹¹ Mediante la destrucción de la historia de la ontología, es posible evitar caer en una concepción promedio del ser del ente, es decir, transportada ilegítimamente desde una determinada experiencia de lo ente a la idea del ser en general.

§ 8. *Consideraciones metódicas: la ontología como fenomenología-hermenéutica*

Los análisis desarrollados hasta ahora han tenido como meta, a partir del planteamiento heideggeriano, la elaboración del haber-previo en el que pueda crecer y consolidarse el horizonte de la ontología en tanto que ciencia trascendental del ser. Ese haber-previo tiene que ser elaborado *cada vez* que la ontología busca ser puesta en marcha, pues si bien se trata de un preguntar concreto en el que se interroga por la significación general de ser, ese preguntar crece en una situación histórica específica, en un determinado estado del espíritu de la época. Sólo en tanto se considera esto, se está en disposición de asumir la carga histórica con la que comienza todo preguntar ontológico. El haber-previo de la ontología está conformado en cada caso por la trama que se genera mediante la libertad trascendental del poder-ser de la existencia —cuya forma podemos caracterizar en general como un dejar-ser-significativo-por-mor-de-hacia-el-mundo— que se despliega en una situación fáctico-histórica. Por medio de la libertad se ejecuta temporalmente el acceso a la dimensión trascendental de la investigación —al ahí del ser— en la que han de obtenerse las estructuras apriórico-ontológicas de comparecencia temporal de lo ente en su totalidad. No obstante, aun cuando esto puede ser señalado de forma sucinta, el terreno en el que ha de proyectarse una comprensión originaria de ser —originaria en tanto que responde a la situación concreta del investigar— requiere una elaboración aún más acabada. Esto implica, pues, ahondar

¹¹¹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 43.

en esa posibilidad óptica de la existencia que se denomina como comprensión del ser, profundizar en aquello que cabe nombrar propiamente como el fenómeno del Dasein en el hombre: “Pero si el Dasein como tal representa el suelo de la batalla para la problemática filosófica central, entonces esta problemática podrá desarrollarse de manera tanto más clara, aguda y originaria, cuanto de manera más clara, aguda y originaria se establezca el suelo mismo de la batalla —*en relación con el problema capital del ser*—.”¹¹² En la medida en que el acceso óptico a la cuestión capital del ser tiene su lugar en el ser del hombre, en su posibilidad de comprender ser en tanto que fenómeno fundamental de su existencia mundana, la pregunta por la constitución de la comprensión de seres, a la vez y en buena medida, la pregunta por el hombre.¹¹³ Más allá de esta conexión entre ser y existencia humana, lo que cabe señalar es que este movimiento de énfasis metódico en el ente cuyo modo de ser se caracteriza por la comprensión del ser —y que por ello le es inmediatamente accesible el ser, aunque de una manera vaga— es lo que justifica la necesidad metódica de la *reducción fenomenológica*, la cual reconduce la mirada del ente al ser, y así abre el campo de las significaciones posibles de ser. En la medida en que se le interpreta a la labor preparatoria de la analítica existencial como el camino a la reducción fenomenológica, se elude la posibilidad de limitarla a una mera antropología.

Este acceso a la dimensión trascendental de la comprensión mediante la reducción no es, como hemos insistido con Heidegger, una pura formalidad. En la situación concreta de la investigación está mentada la resonancia de la historia de la ontología, el elenco de formas de mirar y de conceptos que ha conformado la ontología al hacerse cargo de sus problemas insoslayables, y que determinan de antemano el modo de su estar en medio de lo ente al inicio de la renovación de su cometido. La aclaración del haber-previo de la ontología requiere que esas miradas y conceptos previos que conforman el horizonte de su punto de partida sean puestas en cuestión, pero no para deshacerse de todo ello, sino para apropiárselo de un modo crítico. El objetivo de la destrucción de la historia de la ontología es el reblandecimiento de los conceptos tradicionales, para así poder situarlos en la trama significativa que les corresponde; por ello, la destrucción es, estrictamente, apropiación positiva del pasado. Así, lo que corresponde en la preparación del haber-previo del libre proyecto comprensor es afrontar ese concepto promedio de ser que se emplea de modo oscuro y de una manera aplanadora para toda región de lo ente —y de un modo fatal para la auto-comprensión de la existencia humana— con vistas a fijarlo en los límites de su correcto empleo. La destrucción de la historia de la ontología tiene, pues, una función metódica esencialmente positiva, es decir, completamente al servicio de la posibilidad de una libre proyección originaria del ser de lo ente en

¹¹² M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. p. 27.

¹¹³ Cfr. *Ibidem*.

su totalidad. Así, dirá Heidegger que: “Dado que la destrucción pertenece a la construcción, el conocimiento filosófico es, según su esencia, a la vez, un conocimiento histórico en cierto sentido.”¹¹⁴

Reducción, destrucción y proyección constituyen momentos metódicos por los cuales puede ganarse una correcta mirada y conceptualización de las estructuras aprióricas del objeto de la ontología, del horizonte de mostración del ser del ente, en tanto el ser es un proyecto previo para la comparecencia de lo ente.¹¹⁵ Ahora bien, a la unidad de ese método de la ontología científica, sabemos, Heidegger la concibe en su etapa científica como fenomenología, como un “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal y como se muestra desde sí mismo.”¹¹⁶ Según lo concibe Heidegger, lo mentado con ese nombre no es contenido alguno, es decir, no puede entenderse como si el fenómeno tal y como se piensa en su significado fenomenológico, fuese algo ahí en el mundo. Antes bien, en la noción metódica de fenómeno está contenido un modo de proceder para hacer patente aquello hacia donde se dirige la mirada al ejecutar la reducción: lo que se muestra en sí mismo; en la noción de λόγος se mienta el modo de ese dirigirse: hacer ver desde. ¿Pero qué es eso que se muestra? ¿Qué es aquello que *debe dejarse ver* tal y como se muestra? ¿A partir de dónde se realiza el hacer ver?

Evidentemente, lo que se muestra en sí mismo, si ha de ser accesible metódicamente, no puede tratarse de aquello con lo que tratamos inmediatamente, es decir, lo ente *en tanto que manifiesto* —que es lo contenido en la noción de *Erscheinung*, en tanto que fenómeno en sentido vulgar, según Heidegger—. ¹¹⁷ Sería infructuoso creer en la necesidad de un método para tematizar lo inmediato *tal y como está manifiesto*. Antes bien, aquello adonde se dirige la mirada es hacia las *condiciones previas de posibilidad* que hacen posible la inmediatez de la referencia a lo ente, ínsitas en la vivencia fáctica misma; hacia las condiciones aprióricas que, referidas inmediatamente a lo ente, dan lugar a que lo ente pueda quedar manifiesto de tal o cual manera. Esto quiere decir que lo que se muestra en sí mismo no es identificable con lo manifiesto, aunque pertenece a esto de un modo concomitante; más aún, aquello que se mienta con las condiciones previas constituye todo lo relativo a *la ejecución del aparecer* de lo manifiesto. A esas condiciones previas del aparecer, ínsitas en nuestra relación con lo manifiesto, es a lo que Heidegger llama *Phänomen*, fenómeno en sentido propio, esto es, lo que se muestra en sí mismo; esto que se muestra en sí mismo es la médula misma de lo que se manifiesta, su condición interna de manifestabilidad. En tanto que se trata de lo no

¹¹⁴ M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 49.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.* p. 44-49.

¹¹⁶ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 54.

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.* p. 51.

manifiesto aunque ínsito en ello, el fenómeno no es lo inmediato, no aparece en la inmediatez. Sólo por esta estructuración de lo ínsito en lo manifiesto, de un manifestarse que no trasluce en sus condiciones y estructuras, se da la necesidad de un método que haga posible *arrebatarnos el ser* a los objetos inmediatos.¹¹⁸ En este sentido dirá Heidegger: “Llámesese «fenoménico» [*«phänomenal»*] lo que se da y es explicitable en el modo de comparecencia del fenómeno; en este sentido se hablará de estructuras fenoménicas. «Fenomenológico» [*«phänomenologisch»*] es todo lo relativo al modo de la mostración y explicación, y todo el aparato conceptual requerido en esta investigación.”¹¹⁹

La trama significativa de las condiciones del aparecer de lo manifiesto, de lo ente, es lo que cabe mentar como el ser de lo ente, y es hacia esto a donde hay que dirigir la mirada en el despejamiento de la dimensión trascendental. El ser del ente y su trama significativa es lo que ha de mostrarse en sí mismo en el ámbito trascendental de la comprensión al ejecutar la reducción; de modo correspondiente, el ente es aquello a partir de lo cual, en tanto que manifiesto, ha de enfocarse el ser y su trama. Así, dirá Heidegger: “El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados.”¹²⁰ De este modo, es evidente que si bien el concepto vulgar de fenómeno, correspondiente a lo ente manifiesto, no es el relevante fenomenológicamente, sólo en la medida en que se accede correctamente a lo ente en cada caso —es decir, sólo en tanto se accede correctamente a lo manifiesto— puede lograrse poner a la vista el ser del ente correspondiente. El ser, aunque diferente, es siempre del ente. Sólo en esa correspondencia se da cumplimiento a la máxima de atender *a las cosas mismas*, a la vez que se elude el peligro constante de imponer nuevamente un concepto promedio y aplanador de ser. Así, la reducción fenomenológica entendida en su sentido pleno, no sólo alcanza al ente cuyo modo de ser es la comprensión de ser para así poner a la vista el ser de dicho ente, sino que afecta también necesariamente al ente con el que aquel ente comprensor se relaciona de hecho. Sólo en tanto que, en la dimensión trascendental, se ejecute la reducción en esta amplitud atendiendo a la especificidad óptica en cada caso, se evita la posibilidad de permanecer en una ontología regional, así como el riesgo de imponer al resto de los entes, diferentes del comprensor, un ser que no les corresponda.

La posibilidad de mantenerse en una correcta atención hacia lo ente con vistas a exponer su ser radica en la aprehensión del correcto sentido metódico del *lóγος* fenomenológico. Pero aquí habrá de preservarse de la idea de que dicho *lóγος* sea una herramienta de la cual se echa mano, o que sea algo que se atornille a la idea de un método. El *lóγος* forma parte, como vimos más atrás, del

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.* p. 56.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 57.

¹²⁰ *Ibid.* p. 55.

complejo de estructuras por las cuales el ente comprensor de ser se mantiene abierto al mundo; más aún, se trata del *específico modo de articulación* de dichas estructuras en su entenderse con el mundo. De ello da cuenta Heidegger al decir que: “El discurso es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado.”¹²¹ La significación ontológica del hecho de que se haya visto a la existencia humana desde antiguo como un ζῷον λόγον ἔχον radica en que el λόγος del que aquí se habla, es el modo en el que se desenvuelve en su articulación interna todo posible comportarse del existir. No sucede simplemente que el hombre posea la palabra como un órgano más —como posee brazos y piernas, es decir, echando a veces mano de esas extremidades—, sino que todo su actuar está dispuesto ya en y por el discurrir.¹²² Recordando el sentido de la frase de la *Política* de Aristóteles, dice Heidegger: “El poder dirigirse con el lenguaje a aquello que viene a nuestro encuentro y el poder describirlo hablando (mundo y yo), lo cual no tiene que ser filosofía, Aristóteles lo caracteriza como ser humano: λόγον ἔχειν, tener lenguaje.”¹²³ Por ello, si el λόγος pertenece al *factum* del existir en general, tiene sentido preguntar por el modo específico del discurrir acerca de los fenómenos que busca la ontología, el cual, en tanto que pretende arrancarle el ser a las cosas, debe estar igualmente fundado en el señalamiento de una posibilidad fáctica del ente comprensor de ser. ¿Cómo podemos señalar a esa forma del discurso en el que la existencia fáctica se encuentra en medio de lo ente?

En principio cabe decir que la forma de cómo la existencia “se las ve” con su mundo, sea de un modo filosófico o no, es el hablar del mundo, entenderse con él por y a través del habla. Ahora bien, aun cuando esa hablar con el mundo no ocurre necesariamente en forma de lenguaje, ese vérselas discursivo es en principio un hacer ver, un mostrar, un δηλοῦν. Pero si el hablar se da sólo como cumplimiento significativo en tanto que hay un hacer ver, en eso está incluido lo que se deja ver, aquello a lo que el hablar se refiere. El hacer ver es, por tanto, un significar; es un λόγος σημαντικός. En general, lo propio del discurso, del hablar, es mostrar señalando algo. En esto radica la posibilidad de que el lenguaje en general, las palabras, sean portadoras de sentido. Una vez que se comprende que el discurso puede tener sentido en tanto que muestra algo, surge la pregunta por las condiciones según las cuales puede darse un discurso que, dentro de sus propias posibilidades, permita ver el ser a partir del ente.

Para responder a la cuestión del específico modo de patentar el ser del ente, es necesario volver a la estructura general del hablar como un hacer ver, como un significar, o bien, como un moverse en significaciones. Desde esa característica general, ha de pensarse primero que el significar

¹²¹ *Ibid.* p. 179.

¹²² Cfr. M. Heidegger. *Introducción a la investigación fenomenológica*. p. 36.

¹²³ *Ibid.* p. 37.

incluye, a la vez, una serie compleja de expresiones a partir de las cuales ha de señalarse aquella que es adecuada a un discurso de los fenómenos ínsitos en lo manifiesto. Una de las posibilidades de expresión discursiva concreta es la proposición, la oración; inevitablemente, en las proposiciones hablamos del mundo, de lo que nos ocurre en él. Pero en la intención fenomenológica de la ontología no se trata de cualquier tipo de enunciados —pues cotidianamente se emplean oraciones para hablar de lo que a uno sucede, y no por eso se habla de los fenómenos en sentido fenomenológico— sino que se trata de aquellos enunciados que al pronunciarse tienen el cometido de hacer patente, de *poner de manifiesto lo no manifiesto*. En este sentido, Heidegger insistía ya en su introducción a la fenomenología en que: “No toda oración es tal que, en el modo del significar, depare una *manifestación* de algo; sólo es ἀποφαντικός la oración en la que tiene lugar algo así como un ἀληθεύειν: un dar el ente como no cubierto o dar el ente de tal modo que, en esta manifestación, algo sea “fingido” (ψεύδεσθαι).”¹²⁴ Tenemos así que el discurso fenomenológico puede cumplir su finalidad en la medida en que su despliegue significativo es manifestativo. ¿En qué consiste ese manifestar? Consiste en que esa específica forma de hacer ver sólo se las entiende con lo mundano si se despliega *a partir de ello*, si habla con lo mundano a partir del modo como esto comparece. El vérselas con lo mundano a partir de ello mismo es una ἀπόφανσις, un decir que se deja regir por aquello de lo que discurre. Se trata aquí de un específico hacer ver que extrae el sentido de su discurrir de lo mostrado en el hacer ver. Así, dice Heidegger: “En el decir (ἀπόφανσις), en la medida en que el decir es auténtico, *lo dicho* debe extraerse *de* aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla.”¹²⁵

¹²⁴ *Ibid.* p. 39.

¹²⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 52-53. El pasaje que recogemos es significativo porque apunta un elemento que no se suele destacar en su relevancia en el modo como se despliega la ἀπόφανσις en general, y su posible rendimiento fenomenológico. Heidegger se expresa aquí, implícitamente, sobre la presencia del otro, del co-existente, para quien se habla en general. Pero de un modo explícito se refiere en la intención de mostrar los fenómenos, de ir a las cosas mismas, a que dicho mostrar sólo cobra su sentido pleno, auténtico, si lo mostrado es accesible para el otro. Así, el mostrar del λόγος no es sólo un mostrar algo, sino mostrarlo *a alguien*. Desde esta perspectiva, cabría pensar que la intensificación existencial a partir de la cual surge la ciencia, y con ello el cometido de una ciencia originaria en el seno del mundo de la vida, tiene su origen no sólo en el mundo del sí mismo, sino también a partir del mundo compartido, esto es, a partir de un cierto impulso a compartir la experiencia del mundo, a co-participar en el devenir del mundo. Explorar este otro origen es una tarea que aquí sólo puede ser señalada. En todo caso, lo que sí podemos afirmar es que la comunicabilidad del discurso es un momento constitutivo del λόγος fenomenológico en tanto que apofántico, y lo es en el mismo grado que la mostración y la determinación. (Cfr. M. Heidegger. *Lógica...* pp. 112-113.) No obstante, no ha de perderse de vista que el decir apofántico, si ha de dar un rendimiento fructífero a la fenomenología de la facticidad que sirve de acceso a la ontología, ha de retraerse a sus posibilidades configuradas en la estructura hermenéutica de la apertura comprensora del Dasein. Acerca de esta relación entre el interpretar y el decir manifestativo, Heidegger expuso sus tesis centrales en el curso de 1925-1926, *Lógica. La pregunta por la verdad*, en el § 12; de ahí toma lo esencial para su exposición del carácter derivado del enunciado en el § 33 de *Ser y tiempo*. Para una buena discusión acerca la distinción entre el *en-cuanto* hermenéutico y el apofántico, así como del modo en el que

Ahora bien, en atención a esta posibilidad fáctica del hacer ver a partir de algo, de explicitar a partir de lo manifiesto lo no manifiesto, el λόγος fenomenológico es pensado como *hermenéutico*. Dicho de otro modo, la ἀπόφανσις intentada en la mostración del ser del ente sólo se cumple si su patentar se da como un *explicitar* lo pre-comprendido no manifiesto. La razón para dar preeminencia a esta función del discurso radica en la cosa misma a la que se quiere atender, esto es, en la relación ya señalada que guardan el ente y el ser en la comprensión de mundo: si bien el ente es aquello a lo que se atiende el comportamiento inmediato, dicho comportamiento está posibilitado por las condiciones implícitas que dan lugar al estado de manifiesto de lo ente. La cuestión radica aquí en atender a la comprensión del ser que está implícita en el trato con lo ente. Desde esta perspectiva, cabe decir que el discurso apofántico no posibilita, por sí mismo, dirigirse al ser de lo ente, puesto que el patentar que le corresponde a dicho discurso bien puede permanecer en lo ya manifiesto, como es el caso de cuando se habla de lo que nos ocurre, o bien cuando se narra lo que está inmediatamente ante los ojos. No obstante, el discurso fenomenológico, en la medida en que comunica, no puede eludir la modalidad apofántica del habla. Así, cabe decir que sólo mediante el despliegue hermenéutico en el discurso apofántico —despliegue que debe entenderse como inherente al movimiento metódico reductivo de reconducción de la mirada al ser del ente — puede la fenomenología cumplir con su cometido. En la medida en que el λόγος ἀποφαντικός radicaliza su posibilidad hermenéutica, su capacidad para explicitar el sentido y sus estructuras constitutivas, puede ponerse la mirada en los fenómenos que la fenomenología busca tomar entre manos, y con ellos, puede hacerse accesibles en el discurso apofántico dichos fenómenos. Si tenemos esto en mente, y si además asumimos que la significación ontológica del Dasein corresponde, no a la facticidad como tal, sino a la dimensión trascendental de la facticidad donde se investiga la compleja vastedad de la comprensión del ser de lo ente en su totalidad, lo que afirmaba Heidegger en *Ser y tiempo* acerca de la hermenéutica como constitutiva de la fenomenología cobra un significado decisivo: “El λόγος de la fenomenología del Dasein tiene el carácter del ἔρμηνεύειν, por el cual le son *anunciados* a la comprensión del ser que es propia del Dasein mismo el auténtico sentido del ser y las estructuras fundamentales de su propio ser.”¹²⁶ En la medida en que la investigación ontológica se despliega como hermenéutica fenomenológica es como puede dejarse en libertad la mirada para explicitar, en la dimensión fáctico-trascendental de la comprensión del ser, los rasgos significativos de ser que la estructuran, así como el horizonte respectivo desde el que se descubre su trama significativa fundamental.

lo apofántico se funda en el despliegue hermenéutico de la comprensión, véase: A. Vigo. *El origen del enunciado predicativo*. (Sein und Zeit § 33). en *Op. Cit.* pp. 87-116.

¹²⁶ *Ibid.* p.57

¿Qué es lo que se le anuncia del ser del ente a la comprensión mediante su tematización fenomenológico-hermenéutica? ¿A qué fenómenos se vuelca la mirada de la ontología a fin de comprender la complexión del ser de lo ente? Como ya señalamos en el párrafo anterior, la comprensión del ser muestra en su propia constitución una articulación que permite preguntar por el ser de lo ente en su conjunto. La articulación constitutiva de la comprensión anuncia ciertos aspectos destacables del ser del ente; la trama de esos aspectos constituye la condición respectiva en la que se mueve la ontología como ciencia. La elaboración conceptual concreta de dichos aspectos es la tarea de la ontología universal. En ese contexto es que Heidegger anuncia los problemas fundamentales de la fenomenología. Dijimos que se trata del complejo problemático conformado por la cuestión de la diferencia ontológica, la cuestión relativa a la articulación en el ente de su que-es y su qué-es, la cuestión relativa a los modos de ser del ente, y finalmente la pregunta acerca del carácter veritativo-trascendental del ser. Este complejo problemático posee unidad interna, y por ello exige un tratamiento sistemático. Pero para el desarrollo de los problemas no es posible partir desde cero —como si no se hubiese ya conquistado algo en la historia de la ontología— sino que tiene que elaborarse desde ciertas tesis que ya están presentes en la tradición con cierto grado de explicitación. Así pues, Heidegger recurre a cuatro tesis tradicionales sobre el ser para desde ahí ganar el suelo apropiado para la libre proyección de la ontología. Esas tesis son: 1) la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real, la cual se corresponde con el problema de la diferencia ontológica; 2) la tesis escolástica relativa a que todo ente está constituido en su ser mediante el que-es y el qué es, la cual apunta al problema de la articulación del ser del ente; 3) la tesis de la ontología moderna que señala los modos de ser como *res cogitans* y *res extensa*, la cual plantea el problema de poner a la vista cómo el concepto general de ser implica dichas modalidades que constituyen, a la vez, regiones del ser, y; 4) la tesis de la lógica de que todo ente puede ser encarado mediante la partícula copulativa del *es*, la cual se vincula con el carácter veritativo-trascendental del ser. En la discusión productiva de dichas tesis tradicionales —labor que corresponde al desmontaje fenomenológico— Heidegger reconoce su relevancia como orientación, la cual le sirve como punto de partida para el intento de una solución de los problemas fundamentales de la ontología universal.

Ahora bien, el orden para abordar dichas cuestiones no es arbitrario, ni debe pensarse que en la enumeración señalada está indicado el orden de planteamiento de los problemas. Antes bien, es necesario que hagamos énfasis en cómo los problemas relativos a la articulación del ser del ente y la de los modos de ser se subordinan al problema de la diferencia ontológica y al de la verdad trascendental. En consonancia con esto, debemos señalar también cómo el problema de la diferencia ontológica toca en lo esencial al de la verdad trascendental, es decir, cómo es que en el fondo se trata de uno y el mismo problema. Así, en primer lugar, podemos señalar que la razón de dicha

subordinación de los problemas radica en que sólo una vez que se ha aclarado la condición y génesis de la previa diferencia ontológica que da lugar a la apertura de la dimensión trascendental y al descubrimiento de lo ente en su totalidad, se da cuenta de la posibilidad del amplio alcance de la propia ontología, es decir, de la pregunta por el horizonte del ser del ente en conjunto. Dicho de otro modo, sólo en la aclaración del apriórico movimiento trascendental de la diferencia ontológica se puede dar cuenta de esos rasgos aprióricos de ser a la luz de los cuales comparece el ente en su qué y en su modo de ser. En este sentido indicaba Heidegger en su último curso de Marburgo que: “[...] el problema de la trascendencia debe ser planteado de modo tan universal y radical como el problema del ser en general.”¹²⁷

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, en la medida en que con el darse de la diferencia ontológica, con la comprensión trascendental de ser se ejecuta el previo poner al descubierto el ente en su ser, el problema capital de la diferencia echa luz sobre el rasgo trascendental de la verdad del ser. Más aún, el desarrollo de la problemática de la trascendencia en toda su amplitud, alcanzando a la totalidad de lo ente, es también el del cumplimiento posible de la verdad ontológica. La significación plenaria de la verdad trascendental sólo queda al descubierto en la medida en que se explora la variabilidad de sentido de la expresión *ser*. Que esto es así se desprende del hecho de que la partícula *es* —que empleamos indiscriminadamente en todo juicio apofántico descriptivo— muestra al ente en su ser, con independencia del modo específico de ser del que se trata en cada caso.¹²⁸ Que una expresión tan simple como *ser* pueda exponer todo lo que nos sale al encuentro es, sin duda, un hecho admirable y enigmático. Sólo en la explicitación de cómo es que el ser se encuentra previamente en toda posible referencia a lo ente, pueden mostrarse a la postre los sentidos en que dicho ser deja comparecer a lo ente en su qué y su cómo. Así, es evidente que la sistemática de los problemas fundamentales de la fenomenología obligaría a profundizar lo que ya hemos señalado acerca de la trascendencia y la verdad ontológica —lo cual quiere decir que se ha de radicalizar en la temporalización de la comprensión de ser hacia el mundo— a fin de que el proyecto ontológico de Heidegger pueda aportar la base para la universalización del problema del ser en la que ha de mostrarse la génesis temporal de los rasgos significativos del ser del ente y su trama en el horizonte del mundo.

¹²⁷ M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. p. 179.

¹²⁸ Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 40-41

Así, en suma, tenemos que la aclaración radical del problema del horizonte de la ontología no puede darse hasta que no se intente el desarrollo de la unidad de la ontología fundamental con el proyecto metontológico en la dirección aquí señalada, esto es, hasta que no se elabore de un modo concreto la metafísica plenaria del fenómeno del Da-sein. Incluso cuando estamos al tanto de que Heidegger no continuó por esta vía de la universalización del problema del ser, es preciso al menos volver a considerar los pasos que dio en esta dirección con vistas a una ontología científica. Sabemos que para la década de los 30, Heidegger cambió la perspectiva que abrían los dos conceptos centrales que determinaban los pasos decisivos de su pensar de la época de *Ser y tiempo*, a saber: horizonte y trascendencia. En palabras de von Herrmann, ese cambio de perspectiva se debería a que: “*La transición de la perspectiva trascendental-horizontal a la perspectiva de la historia del ser del pensar-propicio* es consecuencia de la visión, en la que la referencia del ser al ahí-ser viene a ser experimentada y concebida de un modo aún más originario que aquél que había tenido lugar en la primera de las vías de elaboración de la cuestión del ser.”¹²⁹ Esta referencia aún más originaria es lo que motivó la transición del pensar ontológico fundamental al, así llamado, pensar ontohistórico. En dicho pensar, Heidegger intentó mostrar cómo la historicidad de la comprensión, su finitud, se funda en la historicidad del ser mismo, la cual radica en su tendencia a ocultarse. La tesis aquí sería que el ser mismo, en su singular modo de darse histórico como un denegarse vacilante [*zögernde Sichversagen*], aporta las condiciones bajo las cuales se da la posibilidad de comprensión finita del ser. Así, la preeminencia que tiene el momento proyectivo del comprender frente al estado de arrojado en el empeño ontológico fundamental —preeminencia que se destaca al concebir la trascendencia que abre la diferencia ontológica como un poder-diferenciar perteneciente al poder ser de la existencia— es invertida en el pensar ontohistórico. Ahora es la propia forma de apertura histórica del ser en la que la existencia está primordialmente arrojada, y con ello, sujeta a las condiciones que impone el acontecer diferenciador del ser que entraña el ocultamiento. En ese estar sujeta la existencia a las condiciones del acontecer diferenciador, el proyecto comprensor es una respuesta, una correspondencia, a lo que ese diferenciar depara como lo por pensar. En la medida en que, según concibe Heidegger en el intento del pensar ontohistórico, el diferenciar pertenece al ser mismo, así como también es él quien dispone la dimensión de lo abierto, las nociones de trascendencia y horizonte resultan insuficientes para pensar al ser.¹³⁰

¹²⁹ F.W. von Herrmann. *La «segunda mitad» de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Irene Borges. Madrid, Trotta, 1997, p. 69.

¹³⁰ Una exposición breve pero sustanciosa de la autocrítica que Heidegger realiza a su intento de preguntar por el ser en las coordenadas de la trascendencia y el horizonte, se encuentra en el segundo apéndice del libro de R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, elaborado por Alejandro Escudero bajo el título de: “Contribuciones a la filosofía. (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)”. Una revisión más cuidadosa del tema está en: F.W. von Herrmann. *Wege ins Ereignis: zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1994. En lengua

El asunto de la *Kehre* relativo a esa supuesta forma más originaria de experimentar la pregunta por el ser, no forma parte de los intereses de nuestra investigación, y por ello no ahondaremos en él. Antes bien, queremos permanecer en los límites, posibilidades y cuestionabilidad de aquel primer gran proyecto de ontología, a pesar de toda la carga metafísica tradicional que se le quiera adjudicar. En este sentido, cabe decir que con dicho proyecto Heidegger no buscaba un abandono de los problemas tradicionales —pues los auténticos problemas de la filosofía no tienen vigencia epocal—, sino que intentaba situarlos sobre una nueva base; una base que a su parecer gozaba desde el comienzo de una disposición de partida crítica, al estar fundada en las posibilidades y alcances de la comprensión posible para el Dasein. Heidegger se preguntaba, en analogía a Kant, por las condiciones de posibilidad del conocimiento ontológico; precisamente en su curso marburgués sobre los problemas fundamentales de la fenomenología —cuando la presencia de Kant era fuerte en sus empeños— expresa los rasgos del *modo* del conocimiento ontológico a partir de su raigambre óntica (comprensión finita) y su posibilidad apriorica en la medida en que el ser es un previo al ente.¹³¹ Con ello, asume que el significado de la crítica filosófica radica en el giro hacia la pregunta por la constitución de la subjetividad, lo cual está muy en consonancia con la tendencia del investigar metafísico de la modernidad. Esta afirmación no pretende despojar de originalidad o radicalidad alguna al pensar de Heidegger, sino que simplemente destaca la raigambre de sus impulsos. Dicho de otro modo, sólo en la medida en la que se asume que el haber-previo histórico concreto de la pregunta ontológico-científica de Heidegger tiene su situación en el legado de la mirada y los conceptos de la modernidad, puede a la postre ensayarse el libre proyecto en la dirección que él buscaba. Que el propio Heidegger entienda así la dirección de su investigación queda en evidencia a partir de la enunciación de los problemas ontológico-fundamentales. Así, a nuestro parecer, si lo que buscamos es la puesta a prueba del horizonte ontológico del proyecto heideggeriano, no queda otra posibilidad que reiterar los supuestos que hay en dicho proyecto. Se

castellana, tratando de pensar la posible unidad de pensamiento en el camino filosófico de Heidegger, sin caer con ello en una interpretación evolucionista, véase: A. Xolocotzi. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México, Miguel Ángel Porrúa-BUAP, 2011. Finalmente, queremos mencionar la sugerencia interpretativa, a nuestro parecer atinada, de Alberto Constante para la comprensión de la dirección del proyecto heideggeriano que se abre a partir de la llamada *Kehre*; se trata aquí de un intento radical de repensar las maneras posibles en las que se ensambla el λόγος con el ser. Así, en dicha sugerencia, se apuesta a que la esencia del pensar ontológico se halla en la co-origenariedad del pensar y el decir-poético. Al respecto dice Constante: “En la misma carta [*Carta sobre el humanismo*], Heidegger admite que el pensar es una aventura. Pero también nos dice: la poesía lo es. Heidegger recuerda, por lo que toca a la poesía, un viejo texto de Aristóteles en su poética que dice: poetizar es más verdadero que investigar entes. La aventura, en este sentido, puede estar más cerca de la verdad que de la seguridad. Heidegger reconoce que el pensar es una aventura, y no sólo porque se lanza a algo incierto y nuevo, a pensar lo hasta ahora impensado; lo es sobre todo porque el ser no está ahí, en un *locus*, sino que está siempre llegando, y en cada tiempo histórico llega de distinto modo; de tal manera que la misión del pensar, tanto como la del poetizar, es expresar esa llegada del ser, su manifestación, su vuelta (*Kehre*).” (Alberto Constante. *El retorno al fundamento del pensar. (Martin Heidegger)*. México, UNAM, 1986, p. 17).

¹³¹ Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 45-46.

trata, pues, de preguntar por la legitimidad que tiene la forma de hacer ontología científica que Heidegger proyectó a partir de la analítica existencial.

Visto así el asunto, la ontología, al preguntar por el supuesto primordial de toda actividad humana —por las condiciones de la experiencia en general, y por la referencia al objeto de dicha experiencia, que tradicionalmente se le ha denominado lo ente en cuanto tal, o ser de lo ente—, pretende erigirse como un proceder crítico. Intenta corregir desvíos, yerros, desde evidencias de principio; su forma es siempre la de un comenzar de nuevo, que no desde la nada o sin supuestos. Pero este modo de ser crítica de suyo expone a la ontología, precisamente, de un modo más decisivo a los errores de principio; errores que no consisten solamente en una mala aprehensión del punto de partida, sino en el traspaso ilegítimo de los límites de la evidencia del principio. En este sentido, se precisa ante todo de una cautela metodológica. Por otro lado, pero en esta misma situación, cabe plantearse la pregunta de si en efecto todo proceder crítico ha de comenzar con la pregunta por las condiciones subjetivas de la experiencia. O para decirlo con mayor apego hasta lo aquí expuesto: hay que interrogar si el proceder crítico de la ontología comienza necesariamente con la cuestión acerca de las condiciones de posibilidad de la comprensión del ser, si la raíz óntica que abre la posibilidad de la ontología se encuentra en un ente que es de suyo ontológico, o si bien puede ser que exista otro modo de desplegar las posibilidades críticas de la ontología. Esta pregunta concierne estrictamente al asunto decisivo acerca del modo en que es posible la ontología científica, a cómo ha de desplegarse un preguntar por el ser del ente bien fundado. La cuestionabilidad de dicho planteamiento se da porque puede suceder que como reacción a la tradicional unilateralidad del punto de partida objetivo de la cuestión —con la nivelación del concepto de ser emanado de los entes que no tienen la manera de ser de la existencia humana—, el punto de partida subjetivo, así como los intentos que parten de él, sean también un acceso parcial al asunto de la ontología. Así, lo que sigue siendo una cuestión para la posibilidad de la ontología como ciencia es el vínculo entre comprensión del ser y el ser del ente. Vistas así las cosas, queda en el aire la cuestión de si y por qué es necesario incluir desde el comienzo a quien investiga, o como diría Heidegger, al ser de quien pregunta, así como el modo de este estar incluido, los rendimientos que aporta dicha inclusión. En todo caso, el cuidado aquí debe ponerse en no hacer una subjetivación o idealización de lo ente, ni en caer en eso que se ha denominado como posturas ingenuas, las cuales dan por sentada la identidad de la forma de la experiencia y los contenidos de ésta.

De este modo, si queremos valorar el peso que Heidegger da a su punto de partida —analítica existencial—, hemos de explorar si la posibilidad de una ontología crítica en toda su amplitud de cuestiones sólo puede ser construida desde esa base, desde lo que a partir de la modernidad

conocemos como la cuestión del sujeto.¹³² Hemos de intentar más delante, y sobre la base del bosquejo que hemos hecho del proyecto de la metontología, una confrontación de la idea de los fundamentos de la ontología que hay en Heidegger —como pregunta por el sentido del ser— con otra vía del preguntar ontológico que en su intento crítico se acredite, en su principio, con tanta evidencia como aquél, y que por ello mismo sea un buen frente para la diferenciación de las opiniones. A partir de esto, debe hacerse visible si es posible colocar la totalidad de la problemática ontológica sobre una base distinta, neutral, respecto de las limitaciones de los puntos de partida subjetivos y objetivos. En caso de que esto sea posible, no ha de suponerse que queden invalidadas las posturas ontológicas tradicionales, ni tampoco la del propio Heidegger; antes bien, con ello se hace posible asumir metódicamente, y no por simple adhesión, la riqueza de las tesis ontológicas heredadas. Hasta aquí nos hemos ocupado de la reconstrucción de los supuestos que abren el horizonte del proyecto ontológico de Heidegger, es decir, de los puntos de partida que disponen el campo de investigación de la ciencia trascendental apriórica del ser. En consonancia con ello, la presentación que hagamos de ese otro proyecto ontológico —a saber, el de la ontología crítica de Nicolai Hartmann—, ha de estar encaminada a descubrir igualmente sus supuestos. Sólo en virtud de esto podremos dar una evaluación más precisa del planteamiento heideggeriano con vistas a la

¹³² La afirmación en virtud de la cual situamos a Heidegger en la tendencia que abren los impulsos de la modernidad, precisa de una aclaración. En efecto, es por todos sabido que Heidegger se presenta como un crítico de la ontología moderna, pero esto ha de entenderse en su justa dimensión: una crítica, al ser un discernimiento entre posturas, ha de situarse sobre la misma base que aquello que cuestiona. Por ello decimos que Heidegger parte de la cuestión o cuestionabilidad *del* sujeto: cómo es posible y en qué consiste ser sujeto. La modernidad tiene su signo distintivo en el giro hacia el sujeto, giro en virtud del cual se le ha comprendido como una época con presupuestos idealistas. Esto significa que la realidad o el mundo se entiende como una proyección del sujeto, o bien, que la realidad mundana se presenta sólo dentro del marco de las posibilidades de la subjetividad. El problema que se abre en esta perspectiva es claro: ¿cómo es posible para el sujeto alcanzar un conocimiento del mundo, pero no del mundo que se le puede presentar, sino del mundo tal como es? En esta dirección se planteó el problema de la trascendencia del sujeto hacia la objetualidad en general. La crítica radical que formula Heidegger a los presupuestos de la ontología moderna, problematiza desde la base la relación sujeto-objeto, y lo hace desde la pregunta acerca de *cómo se constituye la subjetividad del sujeto*. La analítica existencial, en tanto que acceso a la ontología fundamental, es el proyecto general en el que se inscribe aquel cuestionamiento a los presupuestos de la modernidad. El hilo conductor para responder esa pregunta es el fenómeno de la trascendencia, la cual, como hemos visto, ya no es entendida como el salir del sujeto de su esfera inmanente hacia la esfera trascendente del objeto. En el curso de *Principios metafísicos de la lógica*, Heidegger se esfuerza por hacer evidente que la relación sujeto-objeto, y la posible adecuación entre ambos en términos de conocimiento intencional, tiene en la base el fenómeno de la trascendencia como un originario sobrepasamiento de lo ente hacia el mundo. No es que primero exista el sujeto y luego se dé la trascendencia, como una acción, hacia el objeto. Antes bien, el sujeto existe ya como un trascender, y es por ello que, en términos estructurales, *antes* de ser sujeto es Dasein, ex-sistencia. Acerca de esto, Heidegger señalará que “[...] la trascendencia es, primero, la constitución originaria de la *subjetividad* de un sujeto. El sujeto trasciende qua sujeto, no sería sujeto si no trascendiese. Ser sujeto quiere decir trascender. Es decir: el Dasein no existe y luego, en algunas ocasiones, efectúa una superación, sino existir significa originariamente superar. El propio Dasein es la superación [...] Lo que se supera es el ente mismo, que puede mostrarse al sujeto, y precisamente gracias a su trascendencia. Por el hecho de que la superación existe con el Dasein y, por tanto, es superado un ente que no es el Dasein, sale ese ente como tal, o sea, en sí mismo, a la luz. La trascendencia que ha saltado previamente hasta el ente es lo que hace posible que éste, hasta el que previamente se ha saltado, se contra ponga como ente al Dasein y sea aprehendido como contrapuesto.” (M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. p. 195). Sobre la disputa del pensamiento de Heidegger como filosofía de la subjetividad, véase: R. Rodríguez. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. pp. 116-129.

confrontación con el proyecto de Nicolai Hartmann. De hecho, una mirada somera puede reconocer ya que los problemas ontológico-fundamentales que plantea Heidegger en la etapa madura de su proyecto ontológico-científico, se encuentran en cercanía con los problemas ontológicos que Hartmann aborda en su proyecto. Esa cercanía se hace aún más patente cuando, ya con cierto trabajo de investigación, se descubre que la preparación del proyecto ontológico de ambos nace de una confrontación con la historia de la ontología, aunque por motivaciones bien diversas. Esta cercanía, a pesar de su patencia, no ha sido tematizada ni problematizada. Si nuestra investigación puede despertar la inquietud de volver la mirada hacia esa cercanía, y para que en esa cercanía se suscite de nuevo el ánimo para una ontología de largo aliento en discusión con sus problemas perpetuos, entonces se habrá logrado su cometido fundamental. Así, no hemos de olvidar que de lo que se trata es de una confrontación, de una disputación, razón por la cual las posturas críticas deben quedar fijadas en sus puntos de partida y de mira en el marco de un intento de ontología como ciencia. Esta confrontación se erige, pues, como un balance y perspectiva para la ontología, y no como un simple ajuste de cuentas entre pensadores.

Capítulo II

El proyecto ontológico-crítico de Nicolai Hartmann: el horizonte de la ontología a partir del entramado categorial del mundo

I. Hacia un nuevo camino para la ontología

§ 1. *El proyecto de Nicolai Hartmann: la filosofía como pensar sistemático*

El proyecto de ontología elaborado por Nicolai Hartmann ha caído en buena medida en el olvido; se le ha desestimado en sus “pretensiones sistemáticas”, o bien se proclama sin una reflexión adecuada un rechazo inmediato a algunas de sus tesis centrales.¹³³ Hasta hace unos años, cuando se recurría a la ontología de Hartmann era, las más de las veces, para reiterar el rechazo al proyecto al que se tomaba por obsoleto. Así, la opinión transmitida acababa por motivar a no intentar siquiera la comprensión de uno de los esfuerzos ontológicos más radicales y ambiciosos del s. XX —y quizás de la historia entera de la ontología occidental—. Ante esta situación, en principio no queda más remedio que aventurarse a una introducción que despierte de nuevo la sensibilidad para la pertinencia del pensamiento de Hartmann. A partir de esta introducción, deberá hacerse sensible el lugar que ocupa la ontología en su proyecto. Entiéndase que con esto no queremos devolver alguna dignidad no reconocida al pensador, pues su obra se sostiene por sí misma; buscamos mostrar la relevancia que tienen los planteamientos elaborados por Hartmann dentro de la problemática ontológica.¹³⁴

¹³³ Cfr. Agustín Serrano de Haro. “Fenomenología y ontología”, en *Métodos del pensamiento ontológico*. (Ramón Rodríguez, Ed.) Madrid, Síntesis, 2002, pp. 201, 233. La crítica de Serrano de Haro —que señala algo así como una multiplicidad de mundos defendida por Hartmann, apelando a que supuestamente el ser de lo matemático está más allá de lo real— pasa por alto que Hartmann, ya en las primeras líneas de su *Autoexposición sistemática*, defiende la tesis de la unidad del mundo; pero se trata de una unidad compleja que ha de ser expuesta según el orden del mundo mismo si no se quiere caer en trasposos injustificados de las distintas regiones. “Los fenómenos mismos han sido observados, trabajados; mucho de su orden natural les ha sido ya ganado. La manera como nosotros los vemos fue formada ya totalmente por categorías. Y estas categorías son múltiples, cada dominio fenoménico tiene las suyas propias inconmutables. Quien hoy quisiera alcanzar el aspecto unitario del «sistema» mediante la suposición de un determinado grupo de categorías, tendría que hacer violencia a los restantes dominios. Ofrecería una unidad artificial a costa de la multiplicidad natural, y juntamente con ésta no acertaría a *limine* al mundo, como es [...] Ello contradice ya en los primeros pasos a lo que sabemos con seguridad en los dominios especiales. El pensamiento constructivo ha quedado fuera de juego.” (N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. Trad. Bernabé Navarro. Madrid, Editorial Técnos, 1989, p. 4). La unidad del mundo no es una tesis que se contraponga con su complejidad, o con algo así como su estratificación; de lo contrario, tampoco se sostendría la noción fenomenológica del *a priori* de mundo —mundo histórico o mundo de la vida— que está en la base de la variedad de esferas de sentido. Pero con esto sólo queremos indicar que la unidad del mundo es precisamente tal por ser algo así como un ensamble de esferas o estratos, y no por ser un fundamento único y simple sobre el que después, por alguna razón, se den diversidad de regiones o planos.

¹³⁴ En nuestra invitación al pensamiento de Hartmann no podemos pasar por alto que en los años recientes ha habido un genuino esfuerzo, a nivel internacional, por recobrar la relevancia de dicho pensamiento. Esto no puede significar más que un saludable rompimiento incipiente de los prejuicios heredados por la tradición filosófica que, desde los años de la posguerra, ha tratado de justificarse en su abandono de lo sistemático. En el caso del pensamiento de Hartmann, los últimos trabajos de reanimación de su propuesta se hallan en: *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie-Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (eds.). Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2012; *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. E. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (eds.). Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011. Previos a estos impulsos de la década presente, se dieron tres esfuerzos interpretativos relevantes de la obra de Hartmann. Para un tratamiento sistemático del problema de las modalidades del ser, véase: G. Seel. *Die Aristotelische Modaltheorie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1982. Sobre el problema del conocimiento en Hartmann: I. Wirth. *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*. Berlin,

Al comienzo de su *Autoexposición sistemática*, Hartmann confiesa que a lo largo de su trabajo, la filosofía se le ha presentado como un quehacer sistemático. Pero ese título merece una aclaración, no simplemente por el contexto histórico —en el que la noción de lo sistemático pasaba por ser una recolección del saber científico-positivo adquirido en la forma de una concepción científica del mundo— sino ante todo por la índole misma de las posibilidades del filosofar. El propio Hartmann dice incluso de modo lapidario que la época de los sistemas ha pasado.¹³⁵ ¿Cuál es entonces el caso? ¿Se trata de una contradicción? ¿O acaso sucede que existe una diferencia entre la idea de un sistema efectivo y el despliegue del pensar filosófico en el modo de lo sistemático? ¿Qué es lo que ha sido, según Hartmann, la pretensión de sistema a lo largo de la historia de la filosofía, y en qué se diferencia de lo que se entiende por un pensar sistemático? A su parecer, la idea de sistema, de una visión de conjunto (*Zusammenschau*), ha estado siempre urgida a realizarse y de un modo definitivo. Pero en esa urgencia definitiva, la filosofía ha caído en el error de tomar *una* intuición (*Anschauung*), recogida ciertamente de una cierta experiencia evidente, y desde ahí ha querido *construir* una imagen de la realidad. En la pretensión tradicional de sistema, la visión de conjunto de la Realidad se ha querido fundar en la intuición de *un principio*. Con este modo de lo sistemático, lo que ha sucedido es que esa intuición singular se ha tornado el punto de partida de toda ulterior explicación de los fenómenos, sin que por ello se repare en el alcance y límite de aquella intuición. El prejuicio en el que se ha movido este proceder, desde Aristóteles, es el de que una ciencia es tanto más exacta en cuanto se sostiene en menos principios;¹³⁶ se trata del prejuicio de la simplificación. Lo que de ahí se ha seguido a lo largo de la historia es toda una serie de sistemas constructivos, que asentados en la simplificación, proceden deductivamente desde un principio absoluto. Al señalar el carácter constructivo de un sistema lo que se quiere decir es el traspaso ilegítimo del rango de evidencia de una intuición, por muy fundamental que sea, hacia la visión del conjunto. En cuanto construcción, se entiende la reiterada disputa entre materialismo y espiritualismo, entre mecanismo y organismo, entre realismo e idealismo; el vicio de fondo es el constante unilateralismo de la perspectiva desde la cual se explica la constitución compleja del mundo.

Y por sorprendente que parezca, seguimos viviendo en esta clase de vicios cuando afirmamos, desde los más diversos frentes, que toda verdad es interpretación, que detrás de todo conocimiento hay una intención de poder, que todo saber es relativo a la época; o bien, que toda decisión es de corte económico, que toda relación social está regida por modos de producción, o que debe haber una forma de gobierno única para todos. La pretensión de sistema basada en la unilateralidad de la

Walter de Gruyter, 1965. Finalmente, sobre el problema del conocimiento y su relación con la ontología: K. Kanthack. *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1962.

¹³⁵ Cfr. N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. p. 4.

¹³⁶ Cfr. Arist. *Metaph.* 982a 25-28.

perspectiva que ofrece una intuición pervive de formas inadvertidas deformando nuestra concepción del mundo. Pero con esto lo que sucede de hecho es que criterios de regiones distintas del mundo son traspuestos en otras regiones, en las que se espera que aquellos rindan los mismos resultados; y cuando se da la infructuosidad en el traspaso, se acaba por rechazar la cuestión antes de que se reconozca el error. Así sucedió, por ejemplo, en el s. XIX con la imposición del modelo matemático de conocimiento en el reino de los asuntos de índole espiritual; así sucede actualmente con la pretensión de los modelos de la física cuántica que pretenden explicar la singularidad real de la conciencia. La impaciencia por descubrir soluciones, el rechazo de los problemas insolubles desde una determinada perspectiva, la confusión entre contenidos problemáticos, planteamientos problemáticos, y la objetividad posible de cada uno de ellos, acaban por oscurecer los límites del pensar filosófico.¹³⁷ En suma, la filosofía en su anhelo de sistema constructivo ha sido para Hartmann un trabajo unilateral, que no puede más que ser desechado ante su constante e irrebasable fracaso.

No obstante, con lo anterior no debe creerse que lo pertinente sea un comenzar de cero, un poner en suspenso todo el saber adquirido. Tampoco se da aquí un desmantelamiento de la tradición en pos de las preguntas originarias, puesto que no se supone una sucesión de encubrimientos paulatinos derivados de un debilitamiento en la fuerza del preguntar. La simplificación es un hábito mental que sólo puede ser combatido con la ampliación de la mirada. El rechazo de Hartmann no es a los esfuerzos provenientes del investigar filosófico, sino a las consecuencias teóricas sacadas desde la simplificación y la unilateralidad. Los esfuerzos del filosofar y sus consecuencias constructivas se dan entrettejidos en todos los pensadores, y de ahí que pueda darse la impresión de que son la misma cosa. Pero al investigar filosófico estrictamente sistemático, a diferencia del constructivismo, le interesa permanecer en la dificultad, en la complejidad del mundo que ella destaca en el modo de la interrogabilidad. Al parecer de Hartmann, a una con el pensamiento sistemático constructivo, se da también la labor de investigación a partir de problemas, y es ésta la que rinde frutos significativos, aunque siempre de un modo menos vistoso que el de las soluciones constructivas. Así, frente a la simplificación constructiva del sistema, Hartmann propone una sistematización de los problemas. Esta sistematización como pensar aporético mira y retorna a los problemas perennes que hay en el fondo de la lucha de los sistemas; se dirige a éstos con la intención de recobrar las intuiciones evidentes y deshacerse, críticamente, de las construcciones que desfiguran el auténtico estado de cosas mundano. Así, lo que ha de intentarse no es partir de cero, ni ir en busca de lo originario, sino recobrar los esfuerzos del pasado desde un nuevo criterio que

¹³⁷ *Ibid.* pp. 9-10.

permita recoger la diversidad y amplitud de aquellos. A ese criterio de apropiación de la historia de la filosofía, y que rige para el despliegue de una nueva forma de pensar sistemático, no constructivo, lo denomina Hartmann *pensar problemático* (*Problemdenken*). Al respecto dice lo siguiente:

El pensamiento sistemático de hoy va por otro camino. Ya no es pensamiento sistemático; mucho mejor debe designarse como pensar problemático. Pensar problemático no es asistemático. También éste pretende llegar a una visión de conjunto. Su meta tendrá que presentársele siempre como sistema. Sólo que no anticipa el sistema. Pretende dejarse llevar primero hasta allí. Sabe que se da una conexión total del mundo. Pero también sabe que no está, sin más, al descubierto; que los fenómenos no lo reflejan de modo directo; que se tiene precisamente que buscarlo e investigarlo primero. Los sistemas constructivos ponían como fundamento un esquema anticipado del nexo del mundo. No lo investigaban, sino que creían conocerlo de antemano. Por eso trataban de descubrir los fenómenos desde él, rechazaban lo que no encajaba ahí y generalizaban lo que no convenía con ellos. La consecuencia fue el rechazo de los problemas.¹³⁸

Al parecer de Hartmann, este camino del pensar problemático ha sido el otro sendero por el que ha transitado la sangre viva de la historia de la filosofía, aunque no se ha sabido mirar de un modo adecuado en él —quizás menos aún con el afán de certeza que acosa al hombre a partir de la idea de ciencia moderna—. Incluso llega a sugerir que precisamente falta una historia de la filosofía elaborada desde sus problemas.¹³⁹ Ahora bien, lo que rige en esa otra vía del pensamiento no son los planteamientos de los problemas —los cuales están determinados siempre tanto histórica como individualmente—, sino los contenidos aporéticos, contenidos que retornan una y otra vez a lo largo del tiempo en su inexplicabilidad definitiva. Los planteamientos de los problemas y sus respuestas, en la medida en la que crecen en una situación histórica determinada, suelen verse siempre rebasados por el contenido de fondo de la cuestión; los planteamientos apuntan más allá de sí.¹⁴⁰ Más aún, la historia del pensar filosófico adquiere su auténtica continuidad en virtud de ese rasgo perenne de los contenidos problemáticos, y no a partir de lo precedido de los planteamientos y soluciones apresuradas de los problemas. Los problemas a los que se enfrenta la filosofía no son todos caducos en cuanto a su contenido, ni mucho menos son algo que admita algo así como una

¹³⁸ *Ibid.* p. 5. Una excelente discusión crítica acerca del significado metodológico de la idea de aporía en Hartmann y su conexión con la historia de la filosofía se encuentra en: Anton Schlittmaier. “Nicolai Hartmann’s Aporetics and its place in the History of Philosophy” en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (Eds). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011, pp. 33-53. Digno de destacar es el distanciamiento de Schlittmaier frente a la aparente arbitrariedad del criterio por el que Hartmann cree poder distinguir entre aporías genuinas, vinculadas con los contenidos problemáticos perennes, y aporías falsas, esto es, aporías derivadas de tesis que contravienen a los fenómenos y que se ligan directamente al modo de plantear los problemas.

¹³⁹ *Ibid.* p. 13.

¹⁴⁰ Esto no ha de hacer pensar que los planteamientos de los problemas sean algo superficial. De hecho, el efectivo planteamiento del problema es la única forma de saber de la pervivencia de un contenido problemático. Más aún, la elaboración de los planteamientos da noticia de la pervivencia de un contenido aporético perenne, y lo hacen precisamente a la luz del estado de conocimiento actual. Sólo así puede el filósofo respirar naturalmente el aire que lo mantiene vivo. De ahí que la filosofía esté imposibilitada para dejar de lado los planteamientos; antes bien, en ellos reconoce la sensibilidad intelectual de una época, y no sólo la de los pensadores, para determinadas cuestiones.

solución definitiva; tampoco se trata de esa clase de problemas que se pueden dejar de plantear precisamente por la falta de respuesta. Los que pueden ser denominados como problemas genuinamente filosóficos —porque inspiran siempre de nuevo el anhelo de conocimiento— pertenecen a una determinada condición del hombre en el mundo, a la enigmaticidad que se le presenta a nuestra existencia en tanto que abocada a saber del mundo y de sí mismo. Se trata, pues, de los problemas que tradicionalmente se han denominado como metafísicos. El individuo puede hacerles frente o no, pero con ello no modifica en nada su situación en el mundo. Al respecto dice Hartmann:

Está en juego siempre, en último término, la enigmaticidad del mundo, tal como es. Esta enigmaticidad no ha sido creada por el hombre y no puede ser suprimida por él. No puede transformar al mundo, tal como es; tiene que aceptarlo como se le ofrece. Y tiene que enfrentarse con los enigmas que éste le plantea. Puede, evidentemente, ignorar estos enigmas, puede vivir al margen de ellos; no todos necesitan, sin duda, ser filósofos. Pero no puede cambiarlos, si es que llega a poner su atención en ellos.¹⁴¹

Con esto, Hartmann deja a la vista un supuesto metafísico de su pensar que hace posible comprender la razón de por qué la filosofía en sentido estricto, en vez de ser una efectiva forma de pensamiento constructivo de un sistema, ha de tener la figura de un pensar estrictamente problemático. El ser-así del mundo le impone al hombre la enigmaticidad en virtud de su posibilidad de despliegue racional y su inherente aspiración sistemática; la situación metafísica del hombre que abre su despliegue racional es el enigma de la realidad en la que se mueve, y filosofar es la posibilidad de tomarla entre manos, así como se nos presenta. Hartmann no duda en reconocer que ha sido Kant quien dejó al descubierto esta situación problemática de la Razón humana como un destino para su aspiración sistemática, para su propósito de visión de conjunto: en cierto ámbito de la experiencia cognoscente del mundo —que en ningún sentido es ajena a la dimensión práctica de la existencia— hay cuestiones a las que el hombre no puede responder por estar fuera de su alcance, pero que no puede dejarse de plantear por formar parte de su naturaleza racional.¹⁴² La singular naturaleza del despliegue de la Razón humana —el modo como está inserta en el mundo en cuanto histórica y finita—, así como el insoslayable carácter procesual del mundo, son factores que bosquejan el horizonte de la dimensión metafísica del hombre en el mundo, el de las preguntas perennes. El pensar que nace de aquí es, en última instancia, un pensar metafísico en la medida que

¹⁴¹ *Ibid.* p. 12. Hartung, Wunsch y Strube realizan una observación sobre la idea hartmanniana de Realidad —en alguna medida identificable con la noción de Mundo— que no se percibe a simple vista, pero que no puede ser pasada por alto: “Según Hartmann, “la Realidad” no es algo dado a lo que habría simplemente que descubrir; la Realidad humana está ya siempre acuñada previamente a través del mundo de la vida y las ciencias. A la filosofía corresponde la tarea de descubrir y reflexionar críticamente esta acuñación previa.” (G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube. “Nicolai Hartmann und die Aufgabe systematischer Philosophie” en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012, p. 3).

¹⁴² Cfr. Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. México, Taurus, 2006, A VII.

pugna por un saber sistemático de la realidad tal y como está constituida, así como busca un saber acerca del sentido de la acción humana en el mundo; pero esa metafísica, si se comprende a sí misma, se sabe limitada por el horizonte de los problemas perennes a los que se halla expuesta. La metafísica entendida desde su raigambre más profunda como un pensar aporético es, así, la expresa correspondencia teórica con esta situación enigmática del mundo; la irresolubilidad e irrecusabilidad de cierta clase de problemas constituyen el insuperable enigma del mundo, y con ello, la posibilidad propia de la filosofía como un trabajo racional inagotable cuya meta se proyecta al infinito. La idea de sistema de la Razón pasa de ser un cometido finito a erigirse como su auténtico modo de proceder. Vistas las cosas así, lo que se reestablece con la metafísica erigida desde el pensar aporético es el antiguo sentido del filosofar como la entrega resuelta al deseo libre por el saber, a la vez que se rechaza el afán de posesión de saber definitivo que hay detrás del anhelo de los sistemas constructivos.¹⁴³

Aquí debemos precisar un punto en la recepción que hace Hartmann de la idea de metafísica elaborada por Kant, y que es orientadora para nuestra exposición de la noción de sistema que trata de reanimar el filósofo nacido en Riga. Mientras que Kant limita la metafísica a las preguntas últimas relativas a las ideas últimas de la Razón —Dios, Alma y Mundo—,¹⁴⁴ Hartmann intenta abrirse paso hacia la metafísica a través de las disciplinas filosóficas de la época como lógica, psicología, teoría del conocimiento, la estética, la historia, la ética, las ciencias naturales.¹⁴⁵ Con esto, Hartmann busca resaltar que tesis metafísicas y sus aporías correspondientes están implícitas en todos los ámbitos de nuestra experiencia del mundo, y no sólo en el de las preguntas últimas. Las preguntas metafísicas han de estar iluminadas por una reflexión sobre el saber que precede al de las ideas sistemáticas de la Razón. Esto no invalida de ningún modo la perspectiva kantiana de la

¹⁴³ En rigor, lo que presenta Hartmann como pensar aporético no es novedad alguna, sino que se presentó como algo impensado para el ambiente espiritual científico de inicios del s. XX, a su parecer dominado por el afán de la solubilidad de los problemas. Hartmann estaba al tanto de esto debido a su cuidadosa lectura de la filosofía griega, gran cultivadora del pensar aporético, por ejemplo, en los *Diálogos* de Platón. Otro testimonio antiguo en la tradición occidental relacionado con esta forma de concebir la filosofía lo encontramos en Aristóteles, quien de un modo ejemplar comenzaba todas sus investigaciones con un recuento de lo que han dicho quienes han investigado en torno a la verdad. En *Metafísica* dice: “Es necesario, en relación con la ciencia que buscamos, examinar primero las dificultades que es preciso plantearse en primer lugar. Me refiero a cuantas opiniones diferentes de la nuestras sustentaron algunos en este punto, y a lo que, fuera de ellas, pudo haber sido omitido. Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues, en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como a los que están atados; en ninguno de los dos casos, efectivamente, es posible seguir adelante. Por eso es preciso considerar bien, antes, todas las dificultades, por las razones expuestas y porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen adónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado; pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto.” (Arist. *Metaph.* B 995a 24-995b 2).

¹⁴⁴ Cfr. Immanuel Kant. *Op. Cit.* A 463/B 492.

¹⁴⁵ Cfr. N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. pp. 19-39. Una exposición más detallada al respecto se puede encontrar en: N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. Trad. José Gaos. México-Buenos Aires, FCE, 1965, pp. 3,7-30.

metafísica, sino que la amplía con vistas a un planteamiento adecuado de los contenidos aporéticos perennes. Así, Hartmann presenta el trasfondo desde donde correspondería sensibilizar al filosofar de su época para la posibilidad de plantear de nuevo los problemas metafísicos. De lo que se trata es, pues, de traer a la vista las implicaciones metafísicas que atraviesan la integridad de la experiencia del mundo. Por ello dirá que:

Pero estos problemas ya no nacen en el más allá del mundo, ni tampoco más allá de toda experiencia y dato, sino en la próxima cercanía, tangibles, en mitad de la vida. Penden de todo lo experimentable, acompañan a lo cognoscible en todos los dominios. Pues en todos los dominios está lo cognoscible dentro del marco de lo incognoscible. Y porque las conexiones del ser no se detienen en los límites del conocimiento, sino que los traspasan por todas partes, aparecen en el fondo de todos los dominios las cuestiones residuales, no resueltas e insolubles, y toda investigación tropieza sin querer en algún punto con ellas, cualquiera que sea la dirección en que marche por obra de su contenido.¹⁴⁶

Ahora bien, es preciso que aclaremos con mayor detalle, a fin de comprender lo que denominamos situación enigmática, el modo como se constituye la realidad en la que se despliega el hombre y su anhelo racional. Un enigma es distinto de otros fenómenos, como la ocultación o el disimulo. Se trata ante todo de algo que se impone a la actividad del hombre, y se le impone como compeliéndole a descifrarlo. Así, el enigma presupone un estado de cosas visible cuyo nexos fundamental, como vimos antes, no se deja aprehender con facilidad, no está inmediatamente a la vista, aunque se le reconoce como algo que está ahí. En el caso de la aspiración racional, lo que se vive inmediatamente es la unidad del mundo, pero no la esencia de dicha unidad. De ahí su carácter de ignoto. Esta no visibilidad presente del nexos del mundo es lo que insta, por primera vez, a investigar en todas las direcciones que permitan una penetración en ese nexos mundano. Pero una vez que se pone en marcha el investigar, el enigma metafísico se constituye cuando, tras la continuada labor de penetración en el mundo, persisten preguntas irrecusables, perennes. El saber humano, en efecto, es aprehensión y explicitación de la unidad del mundo, pero enfrenta lo inexplicable, lo irracional para nosotros, como una posibilidad límite del saber. Y en dicha posibilidad, el saber está aún expuesto a no aprehender de manera directa esa irracionalidad.¹⁴⁷ Ese límite sólo se atisba con el trabajo continuado en los problemas. Pero esto, insistimos, no quiere decir que tal nexos tienda a ocultarse, sino que todo avance del conocimiento en él, en la medida que la visión de conjunto afronta lo irracional, exige al pensar un replanteamiento radical de todo lo sabido; las conquistas del conocimiento humano demandan, si no quieren caer en la simplificación, no sólo investigación sino también comprensión. Aquí es donde se anuncia de nuevo la necesidad de lo sistemático como

¹⁴⁶ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 31

¹⁴⁷ Cfr. N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. p. 76.

un modo de proceder. De lo contrario, se corre el riesgo de sacar conclusiones unilaterales, de intentar progresos constructivos, como ocurre al pensar sistemático tradicional. Desde diversos puntos de partida, en diferentes ámbitos, se alcanzan intuiciones que gozan de evidencia dentro de ciertos límites y modos de proceder, y por ello no pueden ser tomadas como absolutas desde su singularidad. La filosofía ha, pues, de teorizar sobre muchas cosas, como se pensaba ya desde antiguo; pero en la medida en que atisba lo irracional en su objeto de conocimiento, ha de acercarse a lo sabido con la mira puesta en lo cuestionable, en lo no-sabido.

En consonancia con esto, en el fenómeno del enigma mundano se deja ver otra dimensión, la cual explicita el sentido de la situación mundana del hombre una vez que ha comenzado a filosofar: no se trata sólo del estado de cosas, sino de lo que se dice de tal estado de cosas. El enigma del mundo en su ser-así implica, en esa su constitución plena,¹⁴⁸ la presencia de la pluralidad de esfuerzos del pensar y obrar humanos, la presencia de la Razón humana que habla del mundo y que busca realizarse en él. Esto significa que la enigmaticidad del mundo se finca definitivamente porque, ante los enigmas, las tesis sostenidas en la evidencia del trabajo de investigación pueden enfrentarse entre sí, con lo cual surge la apariencia de que unas van en detrimento de las otras. Sin esta segunda condición, la de la Razón que pugna por dar testimonio de la realidad en la que se mueve, no se daría la enigmaticidad del mundo, pues no se problematiza sólo con las cosas, sino con lo que se dice de ellas. El esfuerzo de la Razón nunca es individual, sino esencialmente intersubjetivo. El pensar se enfrenta —no crea— reiteradamente a las dificultades perennes en una determinada

¹⁴⁸ En este punto reconocemos un aspecto de la propuesta de Hartmann acerca de la idea de mundo que puede prestarse a equívocos. No podemos pasarlo por alto en este estadio temprano de la exposición de su pensamiento. En un escrito tardío de 1949, titulado *Die Erkenntnis am Lichte der Ontologie*, Hartmann realiza una afirmación que causa sorpresa si se la confronta con su teoría de la realidad estratificada como realidad plena. En su conferencia decía Hartmann, tratando de defender la tesis del carácter transobjetivo de lo mundano: “[...] el objeto de conocimiento [*Erkenntnisgegenstand*] es originalmente supraobjetivo [*übergegenständlich*] [...] Esta situación es decisiva para la posición del conocimiento, y para su representante, el hombre, en el mundo. No se puede entender más al sujeto y al objeto como miembros correlativos. Pues el mundo, al que se representa en conjunto como un objeto posible, es incomparablemente más antiguo que el hombre; el hombre es, ontológicamente visto, un producto tardío de este mundo. Así, en principio estaba el ente ahí —aun sin ser conocida su esencia, sin que se le hubiera hecho estar frente [*Gegenstand*]—, y sólo a la postre, de un modo totalmente secundario, pudo hacerse estar enfrente.” (N. Hartmann. “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie” en *Kleinere Schriften. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1955, Bd. 1, pp. 130-131. La posible equivocidad no radica en que el ente y su consistencia mundana tengan un carácter supraobjetivo; más adelante haremos comprensible y acreditable esta tesis. Antes bien, lo sorprendente es que Hartmann afirme que el mundo estaba ya ahí sin el hombre, que éste sea un producto ontológico tardío. ¿Cómo se sostiene entonces la tesis de que el ser-así del mundo le impone al hombre la enigmaticidad? ¿No está ya presente el hombre en ese ser-así, y lo está precisamente de un modo onto-lógico? No queda más que arriesgar una interpretación en este punto. Hay que aceptar que lo que Hartmann entiende por mundo es todo el complejo de relaciones de ser que hay entre los entes. Si el mundo es lo que hay a partir de esas relaciones ónticas, entonces en efecto hay, o puede haber mundo sin el hombre. Esa totalidad de relaciones ónticas constituye en cada caso lo que llamaremos a partir de aquí la *realidad plena*, o simplemente Realidad. Pero si esto es así, mientras existimos, el mundo como realidad plena en la que estamos implica la presencia de ese ente que somos, y con ello la pluralidad de relaciones ónticas que hay con nuestra presencia en el mundo. Sólo de este modo se entiende la postulación del *peso real* del estrato del ser que Hartmann llama ser-espiritual, y con ello, el peso real que implica la enigmaticidad del mundo y el surgimiento de una relación ontológico-gnoseológica con el mismo.

situación, y ese enfrentarse es siempre de y para alguien. Y así, es ante la apariencia de lo irreconciliable de las tesis que los sistemas constructivos han optado por deducirlo todo de una intuición única, a despecho de las demás; el constructivismo no sólo es unilateral, sino que también tiende a la cerrazón en medio de la pugna de las tesis. Pero el filosofar en su sentido originario, como pensar problemático, se encuentra aquí en la necesidad del contraste de las tesis, de llevarlas al límite con el fin de comprenderlas en su justa dimensión. Sólo en ese trabajo que se ocupa del conflicto de los postulados ante los enigmas puede darse una aclaración, rigurosa y metódica, de cuál es la constitución esencial del nexo del mundo. En esta dirección se realizaría en el seno de la dimensión metafísica una genuina actualización de lo ya conocido, pero no como algo ya simplemente conquistado, sino como umbral de nuevas preguntas. Se daría aquí un nuevo sentido a la metafísica, bien distinto de su tradicional forma especulativa, esto es, una metafísica de los problemas que se sabe abierta en su cometido sistemático. Pero si seguimos el planteamiento de Hartmann, la pregunta que surge en este punto es: ¿cómo se conduce la filosofía en esta metafísica de los problemas, en ese horizonte metafísico en el que late de fondo la irracionalidad, la incognoscibilidad del mundo?

§ 2. De la situación metafísica al investigar ontológico

El proyecto filosófico de Hartmann trata, entonces, de reconfigurar las posibilidades del pensar sistemático desde una base distinta a la de la evidencia primordial y absoluta. Se trata de una investigación del nexo que conforma la realidad del mundo, pero tal búsqueda del nexo no presupone la unidad a partir de una única evidencia universal. Frente a la intuición absoluta de mundo que resuena en la expresión *Weltanschauung*, Hartmann propone la *Zusammenanschau*. Insistimos, la unidad de hecho del mundo, si cabe decirlo de un modo, es presentida ya en la dimensión de la experiencia inmediata; jamás se trata de una evidencia que funja como punto de partida para la solución de problemas, sino para el planteamiento de éstos. Al ser el pensar problemático el punto de partida para el pensar sistemático, lo que hay en el comienzo de la investigación filosófica son una pluralidad de evidencias y regiones, que al ser pensadas a fondo hacen que queden al descubierto los problemas recurrentes e insuperables del conocimiento humano. En este estado de cosas, Hartmann dice enfáticamente:

Por más variado que sea el mundo y el ente en general, con todo, en el fondo es *un* mundo. La unidad no dada en su contenido, es cierta, sin embargo, en cuanto a su mera existencia. Y en este aspecto muy bien ha sido juntamente dada. Sólo que no es anticipable en su contenido. Cuanto más se pretende imponer con violencia una unidad artificial —un «sistema» postulado o construido— a lo dado como multiplicidad, tanto menos se encontrará

la unidad natural del mundo. Cuanto más se entrega uno sin prejuicios a la multiplicidad, que sigue líneas problemáticas divergentes, tanto más seguramente se es conducido hacia la unidad.¹⁴⁹

Lo que corresponde al filosofar no es el intento inmediato de un sistema, sino el investigar sistemático cuya significación es muy precisa: el asegurarse de las evidencias que abren el camino de la investigación filosófica, la correcta limitación de las regiones de investigación y el sentido que tiene la evidencia en cada uno de ellas. Esto requiere, en principio, dar preeminencia a la multiplicidad patente en el mundo, el no reducir de antemano dicha multiplicidad del mundo a un solo aspecto de su constitución. Pues el mundo es lo que es, y como es, por esa multiplicidad; esta es la evidencia en el punto de partida. Hartmann no quiere, pues, partir del supuesto de un sistema de la realidad —que fue el punto de partida de la gran época del idealismo alemán— sino que a lo sumo, el sistema se propone como una directriz para el pensar filosófico que busca inteligir la pluralidad del mundo. Con este modo de proceder, la filosofía cumple con su cometido de ciencia suprema o fundamental, al mantenerse cerca, de un modo inquisitivo, a las bases presupuestas de las ciencias. Pero en este punto Hartmann marca una distancia frente a la opinión de la tendencia filosófica más sólida de inicios del s. XX, la fenomenología, al no considerar que sea necesario despojar de su validez gnoseológica al trabajo científico por desconocer la naturaleza apriorica de los actos de conocimiento arraigados en el mundo de la vida;¹⁵⁰ tampoco considera que se trate de un acceso mediado por intereses teóricos que distan del decurso propio de la ejecución de la facticidad en el mundo de la vida.¹⁵¹ No ha de suceder que la filosofía desconozca o ponga en suspenso la autonomía del conocimiento en cada una de las ciencias,¹⁵² sino que la tarea propia de la filosofía consiste en ir hacia los fundamentos y alcances de las evidencias de las ciencias a partir de la revisión de los conceptos esenciales que las guían. La orientación en la que se mantiene Hartmann, frente a las posiciones que se vuelcan hacia la actividad de la subjetividad —que es lo característico de la gran época de la modernidad— es la de hacer énfasis, de nuevo, en el objeto de experiencia. Hartmann está convencido de que, en primera línea, la experiencia del mundo se dirige a los objetos, y sólo a la postre, en un segundo momento de reflexión, puede volcarse a los actos correspondientes.¹⁵³ Esta, la atención a los objetos, es la dirección de la experiencia que

¹⁴⁹ N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. p. 77.

¹⁵⁰ Cfr. E. Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp.179-183.

¹⁵¹ Cfr. M. Heidegger. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. pp. 102-114.

¹⁵² Cfr. N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. p. 82.

¹⁵³ Es necesario destacar en este estadio temprano de la exposición del pensamiento de Hartmann que aquí radica una de las diferencias fundamentales que tiene frente a la tendencia fenomenológica de Heidegger, y también de Husserl. Como bien señala Spiegelberg en su trabajo panorámico-introductorio a la historia del movimiento fenomenológico, el interés primario de Hartmann está en los objetos y no en el modo como están dados; pero esto no significa que no se haya interesado por el tema. (Cfr. H. Spiegelberg. *The phenomenological movement. A historical introduction*.

comparten las ciencias y la vivencia cotidiana de mundo; no hay motivos para que, en principio, la filosofía adquiriera una dirección distinta hacia el mundo. Pues en todo caso, el saber cotidiano y el científico-positivo, por más desvivificados que parezcan al intento de una ciencia originaria de la vida, son sin duda alguna, al fin y al cabo, un efectivo saber sobre ese mundo uno en el que existimos, aun cuando no sepamos la esencia de nuestra actividad en el mundo.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede la filosofía dejar intacto el estado del conocimiento científico, para poder remontarse hacia sus nexos principales? Y además, ¿cómo puede desarrollarse ese pensar sistemático que atiende a la enigmaticidad del mundo desde su complejidad, tomando en cuenta que la Razón humana está limitada por la irracionalidad, por la incognoscibilidad cabal del mundo? Esto sólo puede hacerlo la filosofía si, en esa amplitud de horizonte de los problemas metafísicos, pregunta por lo primero y elemental en el orden del pensar humano; si pregunta por aquello que-es, por cómo-es, cómo está constituido el mundo que se nos presenta como investigable en general. En esta dirección, Hartmann hace explícito el punto de partida para el planteamiento sistemático de los problemas metafísicos, recurrentes e irrenunciables: la ontología, esa ciencia buscada de lo que-es, es aquella que ha de encargarse de orientar al saber humano en las direcciones ópticas que le son posibles. Dice Hartmann hacia el final de su *Autoexposición*: “[...] por todas partes los problemas residuales son de carácter ontológico. Conciernen al ser, a las relaciones de ser [*Seinsverhältnisse*], a las especies de ser [*Seinsarten*] y a los datos del ser [*Seinsgegebenheiten*].”¹⁵⁴ Lo presupuesto de modo más inmediato en todo el cúmulo del conocimiento y de la experiencia humana —por ser lo propiamente fundamental— son modos de ser, maneras de ser, leyes relativas entre estos modos y maneras, determinaciones categoriales que estructuran el mundo de la vida en todas sus dimensiones. El

Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, pp. 329. 3ª ed.) En el fondo parece haber una decisión acerca de un aspecto central en la recepción que hacen tanto Heidegger como Hartmann de la doctrina del alma de Aristóteles. En *De anima*, cuando el Estagirita trata de definir qué es el alma, podemos leer lo siguiente: “Pero si ha de decirse qué es cada una de ellas [las facultades del alma] por ejemplo, qué es la facultad intelectual o la sensitiva o la nutritiva, antes aún habrá que definirse qué es inteligir o sentir: los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición. Pero si esto es así, antes aunque los actos habrán de quedar definidos sus objetos; por este motivo habría que tratar primero de éstos, por ejemplo, acerca del alimento, lo sensible y lo inteligible.” (Arist. *De an.* B, 415a 16-22. Seguimos la traducción de: Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, 2014). Hay, a nuestro parecer, cierto paralelismo entre el esquema facultad-acto-objeto y el de referencia-ejecución-contenido-de-sentido propuesto por Heidegger. Si se acepta esta semejanza de esquemas del complejo de experiencia de mundo —a la cual aquí sólo podemos señalar, mas no justificar— cabe decir entonces que para efectos del despliegue fenomenológico de la ontología, Heidegger se decide por la actividad del alma, por aquello que quedó caracterizado como el momento constitutivo de la ejecución de sentido (*Vollzugssinn*), mientras que Hartmann da cierta preeminencia al momento de sentido que hay en el objeto, en el *Gehaltssinn*. Visto así el asunto, resulta comprensible por anticipado el derrotero de los proyectos ontológicos de ambos pensadores, uno enfocado principalmente en las estructuras ejecutivas generadoras de sentido, el otro poniendo su atención en la aprehensión de los contenidos primarios que dotan de sentido a la experiencia del mundo. La estructuración de sentido y el énfasis que pone cada uno de los autores en sus cometidos, se erige, pues, como un buen lugar para intentar la confrontación de proyectos ontológicos que aquí buscamos. Sobre este punto hemos de volver, por tanto, en el siguiente capítulo.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 79.

comportamiento cotidiano, en efecto, supone una base más amplia que las simples formas de hábito procedentes del orden de la producción histórico-espiritual del hombre; esas mismas formas de lo histórico, no obstante, están ligadas a esas determinaciones que rigen en el ser-así del mundo, y que de diversos modos se nos hacen ignotas. Posibilidad (*Möglichkeit*), efectividad (*Wirklichkeit*), necesidad (*Notwendigkeit*), contingencia y azar (*Zufälligkeit*), tengamos o no una prístina concepción y apropiación de ellas, son maneras de ser que valen por igual para toda la Realidad (*Realität*); ningún ente está fuera de la conexión que ensamblan aquellos modos de ser. Aunque no lo tengan presente, la conciencia natural, las ciencias, se mueven ya en relaciones de ser; más aún, a partir de ellas es evidente cierto modo de variabilidad que acompaña a los modos y maneras de ser. Más allá de los contenidos que históricamente han sido pensados a partir de esas diferencias en las relaciones y modalizaciones de lo que existe, aquellas variaciones ónticas permanecen como esquemas que hacen legible al mundo y nos hacen partícipes en él según sus posibilidades, no menos en el mundo práctico que en el mundo teórico. No hay aquí una simplificación del mundo hacia el ser, sino el descubrimiento de un hilo conductor para el enigma que el mundo plantea a la Razón. Hartmann intenta aquí apelar a una multiplicidad de distinciones que permiten ya un acceso a lo investigable en el mundo —el nexos óntico— y que de este modo cabe ser descrito con rigurosidad y por diversos lados, sin que se apresuren tesis metafísicas constructivas. Así, reitera en su *Fundamentación de la Ontología* que: “[...] la cuestión de la manera de ser y la estructura del ser, de la arquitectura modal y categorial, es lo menos metafísico de los problemas metafísicos, lo relativamente más racional dentro del conjunto de lo que contiene restos de problemas irracionales.”¹⁵⁵

Para que se entienda la conexión de la dimensión metafísica de la Razón con la ontología, es necesario que aclaremos algo: el concepto de lo irracional que emplea aquí Hartmann ligado a la tarea gnoseológica de la ontología, debe entenderse en completa cercanía con lo que hemos

¹⁵⁵ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 33. Sobre esta parcial racionalidad del ser podemos encontrar una indicación, sin duda sorprendente por sus consecuencias metafísicas, en la *Ética* de Hartmann. Dice ahí: “Todo ser ideal tiene alguna relación con lo real, ya consista en una relación de coincidencia, ya en una de no-coincidencia. Las estructuras lógicas ideales, incluidas las estructuras matemáticas y todas las esencialidades del ser que pueden contemplarse, tienen su significación precisamente en que son a la vez en gran medida estructuras del ser real. En esta coincidencia descansa la importancia ontológica de la lógica, las matemáticas y el análisis teórico de las esencias. El límite más allá del cual no hay esta coincidencia no hace al caso. El ser real tiene aún otras estructuras —y a mayor abundamiento— otros substratos. Estas estructuras no conciernen al mundo del ser ideal como tal, que, por su parte, también posee estructuras que no se encuentran en lo real y asimismo son indiferentes respecto a lo real, como aquéllas respecto de lo ideal. Dicho brevemente, las extensiones de la estructura real y de la ideal se cruzan, recubriéndose parcialmente, excluyéndose parcialmente, y toda relación entre ambos reinos del ser se extiende únicamente sobre la esfera del recubrimiento. Esta relación consiste exclusivamente en la coincidencia, en la identidad estructural —un hecho que ha dado ocasión desde muy antiguo a amplias conclusiones. Las partes sobrantes de ambas esferas están ahí sin relación, no tienen ninguna comunidad —un hecho que habría de tener el mismo derecho a atención, aunque salte menos a la vista y haya sido pasado por alto casi completamente hasta ahora tanto en la metafísica del ser como en la del conocer.” (N. Hartmann. *Ética*. Trad. Javier Palacios. Madrid, Editorial Encuentro, 2011, p. 198).

caracterizado como la situación enigmática del hombre en el mundo, como su situación metafísica. Se trata de aquello que sobrepasa los límites, el horizonte último del conocimiento. No es que el mundo sea irracional en sí —lo cual sería, si se lo toma como principio, una tesis metafísica apresurada, y una que borraría todo sentido a la aspiración de conocimiento—,¹⁵⁶ sino que se trata del resto incognoscible del mundo que se anuncia en todo lo cognoscible cuando se le toma como umbral de lo no-sabido. Se trata, pues, de un concepto estrictamente limitado a la aporética del fenómeno *metafísico* del conocimiento, pero que igualmente afecta a toda pretensión de saber del mundo, incluso a la ontología. Lo irracional no debe ser entendido como puramente negativo, como algo que quebrante las aspiraciones de la Razón. Antes bien, apunta, por un lado, al principio metódico de atenerse a lo investigable, que aquí apunta a los modos como el ser está presente en cada caso. Por el otro lado, ha de tenerse presente que lo irracional es tanto límite de la objetividad, como también es índice de un ser transobjetivo, del que en principio sólo se tiene por no conocido, pero no por ello inexistente. Lo irracional, en esta dirección positiva, es fenómeno de un ser-en-sí del mundo; el mundo no se agota en el fenómeno, aun cuando sólo es accesible a través de éste. La evidencia de eso irracional positivo está en que por más que penetremos con nuestra experiencia en el mundo, hay siempre cierto desconocimiento de algún aspecto, modo, o manera de ser; lo irracional deja ver lo desconocido, lo que no se muestra, pero que está ahí, sosteniendo la situación enigmática. Lo irracional no es pérdida de fondo alguno para la Razón, sino el índice de la incomprendibilidad cabal del fundamento. La cuestión gnoseológico-ontológica que se abre en el fenómeno de la irracionalidad es el de cómo se da la trascendencia, no sólo hacia el objeto de conocimiento, sino hacia ese ser transobjetivo inherente a aquél, experimentable de algún modo, que mantiene abierto el horizonte de nuestra experiencia del mundo. Ese nexo trascendente, pero también fenoménico, está constituido por el complejo de las modalidades de manifestación del ser que estructuran el mundo. Por ello es del todo pertinente afirmar que lo más racional, lo inmediatamente más destacable, el punto de partida fenoménico de la filosofía fundada en la ontología, es la pluralidad de lo ente que conforma el nexo óntico del mundo. Así lo dice Hartmann:

Si el contenido de los problemas metafísicos fuese algo de todo punto irracional, no podría menos de ser empresa sin perspectiva de éxito el atacarlos filosóficamente. Pues irracionalidad en sentido gnoseológico quiere decir incognoscibilidad. Pero algo de todo punto incognoscible no lo hay en la región de los problemas formulables. Lo prueba la existencia misma de los problemas. En la formulación del problema en cuanto tal hay siempre conocido ya algo de la cosa a que se refiere el problema. De otra suerte, sería imposible simplemente distinguir un problema de otros. Lo que comprendemos que es irracional, es, pues, siempre y sólo parcialmente irracional.

¹⁵⁶ Cfr. N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. p. 77.

Esto significa que en ello hay siempre también un lado cognoscible. Nos lo garantiza la conexión del ser del mundo efectivo, que lo domina todo y franquea todos los límites del conocimiento. Siempre encontramos ligado lo desconocido a lo conocido, lo incognoscible a lo cognoscible.¹⁵⁷

La conexión de ser (*Seinszusammenhang*) es, para Hartmann, el rostro accesible del complejo de la Realidad; la trama óptica del mundo es, pues, el asunto primordial de esa nueva metafísica sistemática de los problemas fundada en la ontología. Pero de acuerdo con la idea de lo irracional ya señalada, esto no quiere decir que tal nexo sea lo absolutamente más comprensible, lo simplemente señalable; se trata también de aquello cuya urdimbre no es fácil de apresar. La inmediatez de la pluralidad de lo ente entraña una riqueza sorprendente, una riqueza que es obviada no menos en la ciencia que en la vida cotidiana, y que en la ontología tradicional ha tratado de ser simplificada hacia un determinado ente o una determinada región entitativa. Frente a esto, y con estricto apego a los fenómenos, Hartmann reconoce que la conexión de ser, como unidad primera y fundamental de la realidad, presupone la variedad de modos y maneras de ser, la variedad de sus relaciones en diversas esferas. Todo esto precisa de mostración y descripción rigurosa, en la medida en que siempre se está expuesto al peligro de la unilateralidad y el desvío que surgen ante la pretensión de un sistema que deja de lado lo irracional. Así le ha sucedido a la ontología tradicional al no trazar límites rigurosos entre las esferas de ser. En su escrito de 1924 *Cómo es posible una ontología crítica en general*, Hartmann expresa en qué ha consistido una de las fallas fundamentales de la ontología:

La falla de la ontología antigua no yace en que ella supone la completa coincidencia de las esferas, sino en que no establece ningún límite a la coincidencia. En consecuencia, las relaciones de las esferas son fundamentalmente desplazadas; la autonomía de las esferas, su estar enfrentadas, es neutralizado. Las tesis de la identidad son siempre las soluciones más cómodas a los problemas metafísicos, pues son siempre la más radical simplificación. La antigua ontología fue edificada sobre una simplificación tal de la situación problemática.¹⁵⁸

Frente a la simplificación de la situación problemática entre las esferas de ser, Hartmann cree que en la ontología se trata, en principio, de una investigación acerca del ente que tiene como hilo conductor, como veremos, el fenómeno del conocimiento y su problema metafísico. De este modo, la ontología tiene la intención de exponer la unidad enigmática del mundo, a partir de la cara más obvia que dicha unidad presenta. La dificultad radica en cómo atenerse a ella y explicitarla.

Este atenerse a la cara nítida de la Realidad, insistimos, no echa en menos los progresos del conocimiento científico; antes bien, en el proyecto filosófico de Hartmann servirían como los

¹⁵⁷ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p.32

¹⁵⁸ N. Hartmann. "Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich" en *Kleinere Schriften. Von Neokantismus zur Ontologie*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958, Bd. III, p. 273.

supuestos desde los cuales se ha de alumbrar la problemática del nexo entitativo en regiones específicas. Para Hartmann, las ciencias son ontologías regionales, generadoras de un saber frente al cual la filosofía no puede pasar de largo; pues no hay, en sentido estricto, saber inauténtico. Esto es así porque el estado del conocimiento en sus diversas regiones debe aportar ya luz sobre el modo como se da el nexo ontológico, al menos desde cierta perspectiva. Pues no puede suceder que dicho conocimiento verse, en última instancia, sobre nada. Tampoco sucede que esa cara objetiva que presenta el mundo —a la que atienden las llamadas ciencias positivas— sea algo esencialmente distinto a alguna forma de aquello que-es. Algún vestigio de la consistencia propia de lo ente en cuanto tal debe haber en toda objetividad posible, y por ello es preciso presuponer el rendimiento positivo de las ciencias. Así, lo decisivo acerca de cómo encarar el saber asumido o presupuesto de las ciencias, es su correcta diferenciación a la hora de plantear los contenidos problemáticos de los que se ocupa la ontología como filosofía fundamental. Aunque, como veremos, ontología y ciencia comparten en sus actos la direccionalidad natural del conocimiento, es preciso no confundir dichos actos con los objetos y la región objetiva a los que éstos se dirigen. Hay que saber atravesar metódicamente la objetividad científica para alcanzar la trama óptica común que la sostiene en la diversidad de sus regiones;¹⁵⁹ en la ontología no cabe comenzar directamente por el principio sin más —pues de este modo se trataría de un principio hipotético— sino que, como ya lo concebía Aristóteles,¹⁶⁰ se ha de intentar ir a la caza de los principios desde lo más visible para nosotros hacia lo más visible en sí. Y eso que se ha hecho visible para nosotros, no es sólo el mundo práctico inmediato, sino también el mundo que descubren las ciencias a través de sus métodos —ellas también son, vistas correctamente, generadoras de sentido—. Por ello, al tener en cuenta positivamente los rendimientos de la ciencia, y de todo el trabajo humano que ha arrojado algo de luz sobre el mundo, Hartmann no concibe a la ontología únicamente como *philosophia prima* —como ciencia que se aboca a los fundamentos ópticos primeros— sino también como *philosophia ultima*, como esa ciencia que comienza donde las ciencias objetivas no pueden penetrar más según su objeto, método y pretensiones:

[...] la ontología sólo puede renovarse dando en ella por supuesto todo el trabajo de investigación de los otros dominios del saber. Tiene que partir, como de un fondo total de datos, de los resultados de este trabajo en el momento, tomándolos por base, para plantear la cuestión de los fundamentos ópticos que son comunes a todos ellos. Sería un error creer que con ello renunciaría a su posición natural de filosofía fundamental. Pues entra en la esencia de los fundamentos el que sólo pueden hacerse visibles mirando hacia atrás desde lo que descansa sobre ellos. Más bien hay, pues, que transformar el concepto mismo de filosofía

¹⁵⁹ Una buena indicación de cómo las ciencias naturales se mueven en el presupuesto de la trama óptica de nexos categoriales lo expone Hartmann en: N. Hartmann. “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie” en *Op. cit.* p. 124.

¹⁶⁰ Cfr. Arist. *Phys.* Trad. Ute Schmidt. México, UNAM, 2001, 184 a16-21

fundamental. Ésta no puede ser el primer conocimiento filosófico, sino que sólo puede ser el último, y no lo puede justo porque es conocimiento de lo primero en sí.¹⁶¹

¹⁶¹ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. pp. 38-39. En su tratado para la fundamentación de la filosofía del espíritu y de la historia, Hartmann ofrece una interpretación del espíritu de la Ciencia en general ligado con el “búho de Minerva” de Hegel, la cual prefiguraba ya de algún modo esta concepción de la ontología como filosofía última. Al respecto señalaba: “[...] debiera creerse que la ciencia no sólo llegaría demasiado tarde, sino que más bien ella tampoco alcanzaría los problemas centrales de la respectiva situación. Posiblemente hay en ella un curso continuo de conocimiento seguro, pero ese curso se atiene en general a un ámbito mucho más simple de problemas, a un estrato del ser de orden inferior. Así, tenemos ciencia exacta de la naturaleza; pero no tenemos una ciencia estricta de la vida político social.” (N. Hartmann. *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*. Trad. M. Dalmasso y M. A. Mailluquet, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2007, p. 475).

II. Explicitación del punto de partida, de la tarea y del modo de proceder de la ontología en el contexto del sistema de los problemas metafísicos

§ 1. La tarea de la ontología a partir del problema general del conocimiento

El proyecto de la renovación de la filosofía sistemática a partir de la ontología intentado por Hartmann, bien puede ser entendido a partir de la pregunta: ¿cómo es posible la ontología crítica en general? Lo que esta pregunta implica a la luz del cometido señalado es lo siguiente: en efecto, de cara a la situación metafísica que proyecta la Razón en la Realidad, hay implícito en todo comportamiento humano un residuo racional investigable caracterizado como conocimiento de lo ente, un conocimiento óntico.¹⁶² Si bien se trata de algo implícito, de cara a aquella situación, el saber del ente es también lo más comprensible. La cuestión radica en cómo ha de realizarse un conocimiento *explícito* y *expositivo* del ente en cuanto tal, que permita avanzar de cara a los enigmas que dispone la Realidad a la aspiración de la Razón. De este modo, la ontología ha de ejecutar, no una reflexión, sino una analítica fenomenológica en la dirección natural del conocimiento para traer a la vista las estructuras y condiciones ónticas que hacen posible al saber ontológico. El énfasis, insistimos, está puesto en primer lugar en el objeto de conocimiento, en lo ente, y no en los actos constitutivos de tal objetividad. Pero al decir esto, lo que precisa nuestra investigación es traer a la discusión los supuestos que dotan de sentido a esta forma de hacer ontología. Más aún, tenemos la necesidad de contrastar dichos supuestos con aquellos otros que hemos señalado en la tendencia de la fenomenología-hermenéutica de Heidegger, para así tener bases sólidas con miras a la puesta en marcha de una ontología bien fundada. Así, pues, la tarea es

¹⁶² En definitiva, la distinción entre metafísica y ontología, dentro del planteamiento de Hartmann, radica en lo siguiente: metafísica es ese tipo de actividad que despliega el hombre, como un destino irrenunciable, ante cuestiones que no puede responder y que tampoco puede dejar de plantearse. Metafísica es la situación de la aspiración racional en el mundo. Pero la metafísica ante esas cuestiones puede ser constructiva —como lo ha sido a lo largo de la tradición— o bien puede ponerse en marcha desde el pensar aporético. En este segundo contexto es donde aparecen las intenciones y pretensiones de una ciencia crítica de lo que es. Ontología es la ciencia, de suyo crítica, que se ocupa del círculo de problemas más racional y comprensible dentro de la amplitud de la dimensión metafísica de la Razón. Estos problemas, como veremos, se reúnen en torno a la pregunta por lo ente en cuanto tal. Desde aquí no ha de pensarse que la ontología sea la ciencia suprema del sistema de la metafísica; una doctrina del ser no puede dar fundamento suficiente a asuntos relativos a la libertad y responsabilidad, aunque sí puede tratar el aspecto ontológico de dichos asuntos. El sistema posible de la metafísica radicaría en pensar las conexiones entre los fundamentos de ambas regiones; conexiones que, por darse de hecho, tienen testimonio óntico que las hace accesibles al análisis. Así, anticipando los esfuerzos realizados en su tetralogía, afirma Hartmann lo siguiente en las últimas líneas de su *Autoexposición sistemática*: “[...] falta todavía una *philosophía prima* que pueda enfrentarse a la tarea de una ontología crítica. Ésta es el *desideratum* de la filosofía sistemática en nuestros días. Y no puede consistir en otra cosa que en un puro análisis categorial, es decir, en una investigación de lo radical y fundamental de todo aquello que se presenta con la pretensión de un ser en sí.” (N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. p. 82). Para una visión general de la metafísica en el pensamiento de Hartmann, véase la aún valiosa interpretación de: Luis. F. Alarco. *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1943.

doble: por un lado es expositiva, y por el otro es crítica. En el presente capítulo nos abocamos a la exposición del cometido ontológico de Hartmann; dejamos el momento crítico para un tercer capítulo en donde llevaremos a cabo la confrontación de los supuestos de ambos proyectos. El significado que tiene esta expresión, *crítica*, no ha de emparentarse con la idea de descalificación y desacreditación, como suele hacerse. Antes bien, la crítica ha de entenderse aquí como un discernimiento de las tesis, a partir del cual es posible vislumbrar un acceso apropiado a la cuestión que nos ocupa. La crítica, pues, no se decanta necesariamente de un modo definitivo por alguna de las tesis, sino que su sentido es eminentemente proyectivo; se trata de que, a partir de ella, surja una vía autónoma y bien justificada para la investigación ontológica futura.

Recapitemos sucintamente: Hartmann considera que del conjunto de cuestiones metafísicas que hay de fondo en todo el espectro del pensar y obrar humanos, las relativas al rasgo y nexos ónticos representan la cara más accesible de ellas para las pretensiones fundamentales de la filosofía como teoría, como visión de conjunto. A fin de orientarse en esa situación de enigmaticidad del mundo, el filosofar acude a la evidencia de lo-que-es en su complejidad, como un rendimiento propio del espectro de la experiencia y del conocimiento. Pero esto no quiere decir que lo más inmediato del experimentar humano sean los rasgos ónticos del mundo, sino que precisamente se trata de lo más implícito, de lo que inmediata y regularmente no se acusa; el nexos óntico es visible para el análisis de la experiencia de la realidad, no para la vivencia misma. Y es que los fundamentos y las estructuras de ser nunca son lo más cercano para la experiencia regular del mundo; nos atenemos en todo caso a los contenidos concretos de la situación fáctica, a aspectos práctico-valorativos de lo que, en el modo de hacernos frente (*Gegenständlichkeit*), despunta en éste o aquél comportamiento.

Ahora bien, en la medida en que los rasgos ónticos son accesibles para el análisis, el investigar adquiere necesariamente una relación de conocimiento con ellos; sea como sea visto el asunto, en el cometido de la ontología, en ella hay una pretensión de saber. Esto pone en una cercanía singular a la gnoseología y la ontología, de la cual Hartmann ha intentado dar testimonio en su tratado de 1921 *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Pues, si como afirma Hartmann, conocimiento sólo lo hay en tanto se aprehende algo que-es en sí,¹⁶³ y de aprehender a lo ente en

¹⁶³ En la conferencia *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, discutiendo la raigambre ontológica del conocer frente al neokantismo y la fenomenología, Hartmann señala lo siguiente: “No se puede conocer a discreción, a diferencia de como se puede pensar o representar a voluntad. Sólo se puede conocer lo que “es”; esto significa: lo que existe aún con independencia del conocer, es decir, lo que es “en-sí”. La relación entera “sujeto-objeto”, a diferencia tanto de la relación lógica como de la relación intencional, avanza en una dirección distinta. Es una relación trascendente, a saber, una relación que trasciende la conciencia: una relación en la que la conciencia está vinculada con algo que es independiente de ella. Sólo en esta relación se da para el conocimiento una manera característica del dar o fallar el objeto, lo que llamamos verdad o error.” (N. Hartmann. “Zum Problem der Realitätsgegebenheit” en *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. G. Hartung, M. Wunsch (Hrsg.) Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2014, p. 184.)

sí es de lo que trata la ontología, entonces el fenómeno del conocer se erige como la vía por la que ha de transitar la ontología. La cuestión radica, pues, en atravesar el fenómeno del conocimiento —en la medida en que se hace transparente para el análisis— para así destacar los fundamentos ónticos que lo hacen posible. Vistas así las cosas, el acceso a la cuestión ontológica que aquí destacamos está marcado, según el planteamiento de Hartmann, por el fenómeno del conocimiento, el cual es considerado como una forma destacada de estar en el mundo, aunque no la única, ni la más profunda por lo que respecta a la inserción del hombre en la realidad. Al respecto dice Hartmann: “El conocimiento es entre los actos trascendentes el más transparente, más puro, más objetivo. Pero como testigo del ser en sí no es el más fuerte [...] Es un acto que destaca exclusivamente dentro de un entretrejimiento de actos de raíces más profundas y que son tan trascendentes como él.”¹⁶⁴ Así, lo relevante para el estado actual de nuestra exposición es abrirnos paso al espectro de posibilidades para la ontología que se proyectan a partir del fenómeno del conocimiento, poniendo atención en qué consiste ese entretrejimiento con los actos trascendentes a los que se refiere Hartmann. A la vez, en el conocimiento se ha de tener presente que se trata del saber considerado en un sentido muy específico, como un modo —propio de la existencia humana— de estar experimentando lo que es, orientado hacia ello, en la medida en la que se da algo así como una pretensión de verdad.¹⁶⁵ Así, en la medida en que partimos de esta forma de experiencia, preguntamos: ¿en qué consiste, en general, tal forma de experimentación, de cercanía con el mundo que hay en el conocer?

¹⁶⁴ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 204. Esta observación es importante debido a la muy arraigada idea, completamente errónea, de que Hartmann otorga un peso decisivo y fundamental a la relación que el hombre tiene con el mundo a partir del conocer. Lo que sucede, antes bien, es que el acto del conocimiento —en consonancia con esos rasgos de transparencia, pureza y objetividad— da testimonio de la trascendencia del sujeto hacia el mundo, y con ello, un testimonio de la consistencia y dureza de la realidad del mundo por sí. Y se trata de una trascendencia singular en el conocimiento, porque él mismo permite, a la postre, dar cuenta y describir el complejo de los actos trascendentes del hombre. Como veremos a continuación, ese testimonio que da el conocimiento es fundado, en la medida en que, en rigor, el conocimiento sólo profundiza en lo que afecta al hombre; la certeza de la Realidad, sin necesidad de prueba, la brindan los actos emocionalmente trascendentes. Así, estos actos apuntan al ser-ahí de lo real, mientras que el conocer atestigua su ser-así en el complejo de la experiencia de mundo. En su forma madura, el conocimiento no puede sino ser el acto trascendente de mayor amplitud.

¹⁶⁵ Para que la terminología que empleemos de ahora en adelante no se torne excesivamente confusa, reservaremos el concepto de experiencia para esa forma inmediata y general del estar en el mundo, que nos da noticia de éste más allá de la aprehensión, esto es, como afección. Por otra parte, emplearemos el término de conocimiento para esa forma de estancia en el mundo que pugna, de una u manera, por la verdad, y que por tanto está expuesta a la falsedad —idea mucho más cercana al significado tradicional de ἐπιστήμη—. En efecto, el fenómeno del conocimiento cubre sólo una porción de nuestra experiencia del mundo, pero también es el sendero por el cual puede analizarse dicha experiencia. En consonancia con esto, no ha de pensarse que la falsedad sea, para la reflexión filosófica, algo de lo cual uno pueda deshacerse sin mayor reparo. La falsedad, el disimulo, el error, el no dar con algo *conforman un complejo fenoménico* que es siempre instructivo para el pensar; sólo el auténtico remontarse en ese complejo fenoménico hace posible la rectificación del camino. Por ello, el error y la falsedad tienen aquí en el filosofar un significado muy singular, carente de toda valoración; o visto desde otro ángulo, el error tiene aquí el máximo valor, pues en todo caso se trata de un desvío en un camino ya recorrido, que ha dejado huellas a partir de las cuales uno puede buscar el origen de aquél.

§ 2. La índole del conocer y su inmersión en la donación de la Realidad

Hartmann no es ajeno a la idea, ya bien asentada en su época, de que el conocer no es una forma primaria para la subjetividad de estar en el mundo. Pero por otro lado, como ya señalamos, la relación de conocimiento con el mundo es la vía por la que ha de andar toda pretensión científica. Aun cuando lo que se pretenda sea explicitar actos que no son en la forma del conocer, es el conocer el que da testimonio de los actos y lo dado en ellos. En esto radica la singular cercanía del conocer con lo mundano, su capacidad para transparentar, para penetrar, para traer a la vista. Pero si el conocer es un acto fundado, su cercanía también lo es; la subjetividad está cierta y concernida por su mundo de modos que se dan antes del conocer, y más aún, que pueden incitarlo. Así, es preciso aclarar la posición que tiene el conocer en el seno de la experiencia de la Realidad, y con ello dar razón de su papel para la ontología. En una conferencia de 1931 titulada *Sobre el problema de la donación de la Realidad*, Hartmann intenta poner de manifiesto los diversos modos como la subjetividad está imbricada y concernida por la Realidad entera, y cómo resulta erróneo comprender dicha donación a partir del aislamiento de la relación de conocimiento como si fuese ésta una relación preeminente o primigenia.¹⁶⁶ Frente a ello, en la opinión de nuestro pensador, lo correcto es entender la estructura del conocer dentro del complejo de los fenómenos vitales de la subjetividad; sólo así se destacan esos rasgos propios que le otorgan su singular relevancia al conocimiento. Así, dice Hartmann lo siguiente sobre la inserción del conocimiento en el despliegue de la vida:

Toda la relación “sujeto-objeto” [*Subjekt-Objekt*] es ónticamente secundaria. Está ya siempre incrustada en otra relación plena, primaria, con lo que enfrenta [*Gegenstände*] (con las cosas, personas, acontecimientos, situaciones vitales). Pues justo lo que enfrenta [*Gegenstände*] no es en primera línea algo que conozcamos, sino algo que nos “concierna” [*angeht*] prácticamente, algo que nos “enfrenta” [*stellt*] en la vida y a lo que debemos “enfrentar” [*auseinandersetzen*], algo con lo que debemos “arreglárnoslas” [*fertig werden*], algo de lo que debemos sacar provecho, superar o soportar.¹⁶⁷

Para entender lo aquí señalado, es preciso destacar ante todo que la donación de la Realidad se da sólo en lo que Hartmann denomina actos trascendentes. El carácter de trascendencia de un acto (*Akt*) radica, en general, en estar referido a algo que tiene auto-consistencia (*Selbstständigkeit*), a algo en sí; dice Hartmann: “Los actos trascendentes tienen todos la forma de relaciones entre un

¹⁶⁶ Steffen Kluck encuentra aquí, aunque sea sólo en la superficie, una perspectiva compartida para la refundamentación de la ontología en los proyectos de Heidegger y Hartmann. *Vid.* Steffen Kluck. “Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers”. en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012, p. 202.

¹⁶⁷ N. Hartmann. “Zum Problem der Realitätsgegebenheit” en *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. p. 189.

sujeto ente [*seiendes Subjekt*] y un objeto ente [*seiendes Gegenstand*].¹⁶⁸ Se distinguen, pues, de los actos referidos a algo que desaparece con el propio acto, o de aquellos que, según se realizan, determinan el contenido objetual. Así, por ejemplo, en los actos trascendentes receptivos, la constitución del acto pende de la consistencia propia de lo que enfrenta. Esta auto-consistencia se manifiesta en la medida en que lo que enfrenta (*Gegenstand*) en la Realidad se presenta como algo que ocurre (*widerfährt*), algo que arremete (*zustößt*) en el experimentar (*Erfahren*) del sujeto, ante lo cual no puede defenderse, ante lo cual es impotente (*ohnmächtig*); en esto radica la dureza de lo real (*Die Härte des Realen*). Lo que así se presenta enfrentando, y que constituye al experimentar en cuanto tal, no es aún objeto (*Objekt*) en estricto sentido, sino ocurrencia (*Widerfahrnis*).

Así, en general, el correlato constitutivo del acto trascendente del experimentar la Realidad es lo que ocurre; la actividad trascendente de la subjetividad concernida por lo real, tal y como esto le hace frente, es ciertamente afectividad emocional, pero no de objetos ni de fenómenos, sino receptividad de lo que ocurre con su propia dureza, con su propio peso de ser. Esto es lo que constituye la relación de ser (*Seinsverhältnis*) básica de la subjetividad con la Realidad; estructuralmente, aun antes de las posibilidades de explicitación de sentido en el comportamiento, está la vehemencia emocional de la ocurrencia de ser que acomete en el mundo. Al respecto señala Hartmann: “Es el estar preso dentro [*Drinstehen*] del ancho curso de las conexiones reales [*Realzusammenhänge*] que el hombre no ha previsto ni creado y cuya repercusión sobre la propia vida no puede contener [...] únicamente en “lo que le pasa a uno” [*Widerfahrnis*] se inserta la actividad.”¹⁶⁹ La relación óntica, o relación de ser, en la que se sostiene el sujeto en la Realidad a partir de la consistencia misma de lo relacionado es lo que Hartmann denomina propiamente como estar-concernido (*Betroffensein*), o bien como un estar aprehendido [*Erfasstsein*] por lo que ocurre, el cual se despliega aún en las variantes del comportamiento emocional, ya no receptivo sino espontáneo, como un *Rückbetroffensein* —como sucede en los fenómenos de responsabilidad ante el otro en los que se es traído ante sí mismo— y un *Vorbetroffensein* —como sucede en la previsión de los actos prospectivos, entre ellos el procurar—. ¹⁷⁰ Lo ontológicamente relevante en todo este

¹⁶⁸ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 205.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 208.

¹⁷⁰ Cfr. N. Hartmann. “Zur problem der Realitätsgegebenheit”. pp. 193-200. Esta relación óntica que se da como *Betroffensein*, si bien es la más fundamental de toda posible relación de ser, se da ínsita en un espectro de experiencia aún más amplio. En aquel amplio espectro de experiencia de la realidad, en el que no sólo se existe como un estar concernido —que es la esencia ontológica de la subjetividad— sino que antes bien se actúa sobre lo que enfrenta como un ser axiológico [*axiologisches Wesen*], la subjetividad no es sólo esto, sino persona. La relación personal con el mundo es ciertamente aún más inmediata, pero está fundada por entero ontológicamente en el estar concernido; sólo se puede valorar alguien que, en principio, acomete o concierne desde su propia auto-consistencia. Dice Hartmann en la *Ética*, retomando la postura de Scheler: “«La persona no es algo tras o sobre los actos, sino que siempre está ya contenida en ellos; es su unidad de no ser separable de la esencia de esos actos [...]» Está presupuesta ya en todo acto concreto como ser ejecutante [*vollziehendes Wesen*]. En la unidad del ejecutar están cohesionados los actos esencialmente.” (N. Hartmann. *Ética*. p. 265).

espectro de la relación óptica es que aquello a lo que se enfrenta la subjetividad es tenido en cuenta como teniendo su propia consistencia. Y sólo porque en el experimentar se da esta consistencia propia de lo que ocurre enfrentando, es que surge el cumplimiento de un sentido posible en el comportamiento subjetivo.

Ahora bien, en todas las direcciones del estar-concernido por la dureza de lo real está inserto el conocer, volcado hacia las mismas cosas, objetos y situaciones que se experimentan. No hay un mundo que afecte y otro conocido, sino que se trata de una y la misma realidad del mundo para el conocer y experimentar. Por ello dirá Hartmann que: “En la vida, el conocer aparece normalmente sólo como la elevación postrera a la objetividad [*Objektivität*] de lo experimentado y lo vivido —o también como corriente que los acompaña—.”¹⁷¹ Para nuestro autor, el conocimiento es, pues, un tipo de acto *trascendente* entre otros, los actos trascendentes emocionales, y que en éstos cobra suelo; la diferencia radica en que de los actos trascendentes, sólo el conocer no es propiamente emocional, no es un verse afectado emocionalmente por lo que enfrenta. Esto da lugar a que en él ya no se esté aprehendido por lo que enfrenta, sino que se busca aprehenderlo. Dice Hartmann ya en su *Fundamentación de la ontología*: “El conocimiento del mundo, al par que se emancipa de la estrechez de la experiencia inmediata del mundo y se eleva sobre ella, sigue aferrado a ella en sus raíces. Y sólo así puede estar cierto del mundo.”¹⁷² Pero esto quiere decir que aquí ya no se da el acto en la formalidad de lo que afecta, sino que el acto tiene aquí su iniciativa en el sujeto dirigido a lo experimentado en general; en tal iniciativa —que es un retroceder ante lo que acomete, un distanciarse, para ganar la actitud contemplativa (*kontemplative Einstellung*)— no hay alumbramiento, sino penetración y transparentación de lo que enfrenta, de las conexiones reales por las cuales se hace sentir su ser. Así, a lo que se enfrenta se le tiene en cuenta de otra manera, pero ya no como algo que ocurre y arremete. Para el conocer, en la medida en que su trascender no es emocional, lo que enfrenta a la subjetividad ya no es simplemente esto concreto con lo que tengo que arreglármelas, sino que es visto ahora como fenómeno (*Phänomen-Erscheinung*) al que busca aprehenderse y elevarlo a objetividad (*Objektivität*). Para la actitud contemplativa, lo que enfrenta no se agota en el modo como está efectivamente dado, sino que es manifestación de algo más aún por aprehender.¹⁷³ Así como los actos emocionales trascendentes dan testimonio inmediato

¹⁷¹ *Ibid.* p. 202.

¹⁷² N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 259.

¹⁷³ En este contexto es importante ya destacar el distanciamiento de Hartmann respecto de la noción de fenómeno elaborada desde la vertiente husserliana, así como de la explicación intencional-inmanente del acto de conocimiento. El distanciamiento no radica en que Hartmann niegue la posibilidad de una donación inmediata de la esfera de lo *a priori*, de la esfera eidética, y de que el conocimiento se mueva en parte en dicha esfera. Tampoco niega el, así llamado, *principio de la conciencia*, el cual se cifra en que todo objeto está siempre dado a la conciencia; de hecho, la aporía del conocimiento se erige a partir de dicho principio, con lo cual cobra sentido el trascender propio del conocer. Más bien, se trata de que Hartmann cree que con el vínculo apriórico-inmanente, el correlato apriórico, no se agota nuestra

de estar siempre consignados a algo que existe, el acto de conocimiento busca poner a la luz la profundidad del ser de eso que existe. De ahí que se pueda interpretar al acto de conocer como un dar razón. En el caso del conocimiento, el trascender (*Akttranszendenz*) se da en el acto que, al dirigirse a lo que se enfrenta como fenómeno, busca aprehender lo en-sí; la trascendencia entera del acto de conocimiento es, como veremos, un remontarse de más allá de lo que enfrenta como fenómeno hacia eso que existe aun con independencia de aquella forma de estar enfrentado en cuanto fenómeno (*Phänomentranszendenz*). O dicho de otro modo, trascender hacia eso que no es propiamente fenómeno pero que en él está contenido, y que a fuer de tal, constituye la posibilidad de todo modo de aparecer. Esto quiere decir que el acto de conocimiento, entendido en su auténtica raigambre ontológica, no es acto de conciencia dirigido al objeto (*Objekt*) correspondiente en la inmanencia de la propia actividad subjetiva, sino acto trascendente dirigido al en-sí a través del fenómeno.

Es en ese trascender, que acompaña o sigue a lo experimentado, como el conocer se mantiene en cercanía a la Realidad, a la vez que es la razón por la cual puede señalarse su pretensión de ser la dirección por la cual es posible la ontología; pues esta ciencia quiere saber acerca de lo que es en cuanto es, y no de lo que es en cuanto aparece como concerniendo al sujeto. Pero porque esto es lo buscado al conocer, el concernimiento no es puesto en suspenso, sino considerado en su constitución ontológica. La distancia que hay en la actitud contemplativa no es ante la Realidad, sino ante la disposición-práctica que demanda lo que enfrenta en tanto que concierne. Tampoco sucede que el conocer se aleje de los contenidos de realidad que hay para la disposición práctica; antes bien, se empeña por mantenerlos a la vista en su vivacidad alejándose de la actitud práctico-operativa con lo que enfrenta. Esa distancia es condición necesaria para la marcha de la subjetividad racional y sus pretensiones de conocimiento del mundo. Sólo así puede dejarse presente a lo que enfrenta en su auto-consistencia, y con ello, la posibilidad de dar en ella o no. Es claro, pues, que el acento de la preocupación gnoseológico-ontológica de Hartmann radica en permitir que lo que

relación plena con el mundo, sino que es necesaria la exposición de la estructura de la referencia empírica al mundo, la cual es primordial en el orden de la vida. Es en esta otra esfera de referencia donde hace acto de presencia de antemano un en-sí del objeto, lo propiamente trascendente; es desde aquí, sin perder de vista su significación apriórica, que Hartmann elabora su noción de fenómeno y fenomenología. Frente a la noción de fenómeno pensada en la esfera de correlación inmanente —en la que el aparecer de algo se constituye por la cualidad del acto—, para Hartmann lo que aparece está constituido por el complejo de conexiones de lo real, por el *a priori* de realidad. (Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1957. Tomo I, p. 171). Así, lo que quedaría por elaborar fenomenológicamente, según Hartmann, sería la puesta al descubierto de esa conexión, así como el nexo con las formas de experiencia. Pero ello implicaría a la vez la no puesta en suspenso de la actitud natural, sino un singular modo de mantenerse en ella y empuñarla. Sobre el distanciamiento de Hartmann ante la noción husserliana de fenómeno, véase la exposición de: C. Möckel. “Nicolai Hartmann –ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*” en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012, pp. 117-125.

enfrenta emerja en sus propios rasgos de ser; el énfasis recae en la consistencia propia de lo que se muestra, en la estructura que da sustento al aparecer. La intención de la ontología es dar razón de los fenómenos, no sólo describirlos. Sólo en tanto se busca dar testimonio de dicha consistencia atendiendo primordialmente a lo que enfrenta, surge la pertinencia de la pregunta por el modo según el cual nos es dada. Así, en el conocimiento se trata de la Realidad que se ha tornado accesible para nosotros en la pretensión de verdad, lo cual implica un estar dirigido hacia las cosas pugnando por dejar que comparezcan como siendo ellas mismas en tanto que son en nuestra experiencia de mundo, todo ello sobre la base de una plena donación previa de la Realidad. Pero Realidad, cabe decir ahora, mienta algo diferente de lo que usualmente se cree, pues usualmente se vincula la idea de realidad a la materialidad de las cosas, o bien a su composición “natural”. Frente a esa noción, Hartmann expresa lo siguiente:

Siempre que en el mundo se trata de la realidad de las cosas materiales, se trata justamente también de la realidad de las humanas relaciones, situaciones, conflictos, destino, incluso de la realidad del curso de la historia. En esto descansa el peso del problema de la realidad: éste afecta siempre a la vez y tan directamente al ser de las cosas y al ser del hombre, al ser del mundo material y al del espiritual; y con inclusión de todo lo que se encuentra entre éste y aquél en el orden gradual.¹⁷⁴

Desde esta concepción de la relación del conocimiento a partir de su relación con el resto de modos como se dona la Realidad, Hartmann no duda en afirmar que conocer no es crear (*Erschaffen*), producir (*Erzeugen*) o alumbrar (*Hervorbringen*) objetos —como enseñan los idealismo de viejo y nuevo cuño— sino aprehenderlos.¹⁷⁵ En la aprehensión (*Erfassen*) se destaca sólo una forma de darse de lo ente ante nosotros y con ello una forma de estar cerca de lo que es; pero no se trata de una forma cualquiera, sino, insistimos, la forma más objetiva, más investigable y transparente para nosotros, pues desde ella se destaca el complejo y profundidad del resto de vínculos auto-consistentes dados en la forma de lo que enfrenta. En su forma madura, el acto de aprehensión, la relación de conocimiento es la de mayor alcance, la que goza de un horizonte de Realidad más amplio, pero lo es en tanto ella está fundada en la certeza de una previa referencia al mundo, certeza dada por el peso de lo real experimentado emocionalmente.

§ 3. *Sobre la relación sujeto-objeto en el despliegue de la ontología*

Para el problema metafísico del conocimiento, lo que resulta relevante en el seno de la propia aprehensión es que al volcarse hacia lo en sí de lo que enfrenta, ha acontecido ya algo de fondo que

¹⁷⁴ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 213.

¹⁷⁵ Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 15.

no puede ser pasado por alto, y que tampoco se debe a una simple postura o enfoque artificial: se trata de que en la familiaridad, en la cercanía con las cosas y con el otro, imbricado en el nexo de vida, está implícito también aquello que tradicionalmente se ha concebido como la relación entre sujeto y objeto. Pero esta relación no es para Hartmann lo que usualmente se cree. Dicha relación no mienta una postura desvivificada frente a las cosas, pues los fundamentos del conocer no se dan únicamente en virtud de una especie de suspensión de la vivencia inmediata del mundo, sino que pertenecen al nexo del resto de relaciones con el mundo, y en esa medida el conocer es apto para atravesar todos los diversos modos de nuestra vivencia mundana. Se es sujeto al estar preocupado por lo que enfrenta, y no sólo hasta que se busca conocerlo; el estar enfrentado no es una opción, sino un hecho. A una con ello, el conocer no es una invención sin cimientos, sino que tiene arraigo en un tipo de acto que se da de modo concomitante con el experimentar. Se trata precisamente del establecimiento de que toda relación con las cosas está dirigida hacia cierto aspecto que *se aprehende en presencia de las cosas*, por más oscura que pueda resultar esa aprehensión; de ello da testimonio ya el natural acto experiencial de percepción (*Wahrnehmung*), el cual pasa desatendido en tanto se halla ínsito en la corriente del complejo vital.¹⁷⁶ Pues lo que enfrenta, al acometer, es experimentado también en esa forma “ingenua” y germinal del percibir, el cual sólo en un sentido muy lato se puede considerar conocimiento; en rigor, el percibir forma parte del experimentar más que del conocer, aunque éste guarda cierta semejanza óptica con aquél. En la medida en que el germen del conocer en esta forma inmediata puede atravesar a la experiencia de la subjetividad en el mundo, lo que hace acto de presencia ante ella queda dispuesto a la posibilidad de cobrar la forma de fenómeno susceptible de elevación a la objetividad. ¿Cómo se despliega, pues, la relación de conocimiento vista desde su vínculo con lo mundano? ¿Cómo es que lo que enfrenta, en cuanto tiene auto-consistencia, es a la postre considerado como fenómeno en la actitud teórica? ¿En qué consiste la objetividad que se forma en el acto de conocimiento, y cómo se relaciona con lo ente?

Para explicar esto, es necesario volver a destacar un momento que acompaña a los actos emocionales trascendentes. En ellos, decíamos, lo que enfrenta concierne, tenemos que

¹⁷⁶ A partir de que la constitución de la percepción está erigida sobre la tesis de la realidad —es decir, sobre la tesis de que lo percibido es algo que está ahí independientemente de mi percepción, y no como simple correlato inmanente de mi vivencia— y de que la percepción no es un sucedáneo en la experiencia sino que forma parte de ella, Magnus Schlette señala el límite interno de este tipo de acto trascendente según la exposición que ofrece Hartmann en su *Metafísica del conocimiento*. Al respecto señala Schlette: “[...] la experiencia perceptiva abre un horizonte determinado —en el sentido del ente objetivable— de conocimiento de la efectividad [*Wirklichkeitserkenntnis*]: ahí se instaura el doble sentido de que quien percibe, por un lado, tiene certeza *de que* aprehende un ente en sí, y por otro lado, la incertidumbre de *cómo* es lo aprehendido en sí. En todo caso, un fundamento fenomenológico inmediatamente convincente de ese doble sentido pueden ser el fenómeno del error y el engaño.” (M. Schlette. “«Wahrnehmung» in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischen Realismus” en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. p. 399).

arreglárnoslas con ello, nos requiere una respuesta práctico-operativa-valorativa —o bien un comportamiento de responsabilidad en tanto se trata del encuentro con otra persona—. En ello está puesta en juego la emotividad de la subjetividad que constituye el modo de su referencia a lo que afecta —emotividad que no es algo dado de una vez, sino que se desarrolla en la movilidad histórico-real de la subjetividad e intersubjetividad—. La formalidad de la emotividad que hay en la trascendencia de los actos establece la posibilidad de la relación personal con el mundo, la cual, si bien es inmediata para nosotros, está sostenida en un complejo estructural que no se deja ver a simple vista. En la *Ética*, Hartmann realiza una distinción que es esencial para entender esto: “[...] si se comprende al ser personal en su concreción como unidad y como ejecutor de actos trascendentes dirigidos a personas, se ve inmediatamente que ya se ha presupuesto la relación de trascendencia «sujeto-objeto». Una persona carente de sujeto es abstracción vacía.”¹⁷⁷ La relación personal, la relación axiológica, tiene su fundamento y condición de posibilidad en la relación de ser subjetiva caracterizada como un estar concernido, esto es, en la estructura de la relación óntica primaria que se da en términos de emotividad. En dicha relación está la subjetividad primordialmente dirigida a lo que la enfrenta con su peso real, sea cosa u otro sujeto; sólo en ese enfrentarse, que se halla de cara a lo enfrentado como algo que es auto-consistente, puede asumirse una posición práctico-valorativa. Así, la personalidad es una posibilidad fundada en la subjetividad, la cual es la propiamente apta para encontrarse con lo auto-consistente en el espectro de sus aspectos de presentación.

A esta relación, que no es la primordial para nosotros pero lo es en sí, es a la que, con toda la riqueza de lo experimentado en el nexo vivo de los actos trascendentes, se retorna en la actitud contemplativa. En la medida en que se trata de un retorno al complejo de la relación de ser que constituye al estar concernido, lo que se busca es desplegar la relación cognitiva como una relación propiamente onto-lógica en un doble sentido: se trata de un dar seguimiento a la trama de relaciones de ser auto-consistentes en las que se mueve la subjetividad, a la vez que con ello se busca dar cumplimiento a la aspiración racional de conocimiento. Para que esto sea posible, en la relación sujeto-objeto cognoscente hay un distanciamiento (*Entfernung*) de esa formalidad emotiva, de la actitud práctico-valorativa que surge de manera inmediata y regularmente en el estar concernido por lo que enfrenta. Sólo así puede el sujeto volcarse en la relación de ser, y pugnar por elevar a objetividad al ser de lo que enfrenta —visto ahora como fenómeno—. Lo que enfrenta es ahora fenómeno en tanto que, para la actitud teórica, lo que se erige ante el sujeto no es sólo algo que acomete, algo de lo que se ha de sacar provecho, sino algo que detrás de todo esto, simplemente

¹⁷⁷ N. Hartmann. *Ética*. p. 271

es. El fenómeno sólo porque es y en tanto es, en tanto está lleno de ser, puede acometer, concernir. De ello da cuenta la actitud teórica precisamente porque no desvivifica, no quita peso a lo que enfrenta, sino que lo deja estar con toda su gravedad; tomar distancia de lo que enfrenta para conocerlo en su en sí no es más que vivirlo de otra manera.

En correspondencia con dicha actitud, lo que existe está ahí como susceptible, en cuanto al modo de darse, de objetivarse, de mostrarse en un cierto aspecto y esto quiere decir, de exponerse frente a un sujeto de un modo distinto a los de la actividad emocional receptiva, activa o espontánea; y lo es en el modo en que, correlativamente, el sujeto se dirige a él aprehensivamente, es decir, mirándolo como es sin dejarse ya afectar por lo que le hace frente. Es el ser de lo que enfrenta lo que queda incólume cuando se le mira como no afectando de hecho, mientras que la conciencia de lo que enfrenta sufre una variación. En tanto que lo que hay aquí es aprehensión, no sucede que el sujeto ponga tales o cuales rasgos objetivos en las cosas, ni que su actividad constituya el sentido de lo que le enfrenta, sino que la referencia apunta a que el estar dirigido del sujeto deja despuntar tales o cuales rasgos objetivos de ellas.¹⁷⁸ El sentido pertenece a la totalidad de la representación que se hace de lo que enfrenta, y posee la movilidad propia del representar. La aprehensión que, dirigida a lo que enfrenta, retorna a la relación de ser sujeto-objeto como acto explícito de conocimiento, es así un acto trascendente fundado en el que se pugna por dar cuenta de lo que enfrenta en correspondencia con el complejo estructural de su auto-consistencia. En el conocer propiamente dicho, la subjetividad está determinada, no causalmente, por el objeto.¹⁷⁹ En el contexto del fenómeno del conocer, sólo en esa forma de determinación se está propiamente dirigido a las cosas mismas.

Empero, la relación ontológico-gnoseológica sujeto-mundo que se abre en el retorno contemplativo a la relación de ser primordial, no se agota en la mera objetividad (*Objektivität*). Sólo cuando se advierte esto se guarda una auténtica posición crítica. Cuando decimos que la

¹⁷⁸ Desde esta perspectiva, Hartmann trata de ofrecer una explicitación no idealista, ni tampoco realista, de la relación gnoseológica sujeto-objeto. Tal explicitación se funda en la apropiación que hace del pensamiento kantiano, bajo aquel principio supremo que señala que: “[...] las categorías de la “experiencia” tenían que ser al par categorías de los “objetos”, y sólo dentro de los límites de esta identidad abarcante del sujeto y del objeto poseían “validez objetiva”.” (N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 16). Aquí está señalado un aspecto decisivo para un paso ulterior de nuestra investigación, relativo a la relación y diferencia que hay entre los conceptos y las categorías, relación y diferencia que han quedado oscurecidas desde la modernidad. De momento es pertinente sólo señalar que para aclarar la cuestión, Hartmann descubre que no es necesario asumir los supuestos metafísicos del realismo o del idealismo, sino que la atención ha de fijarse en el modo como se da propiamente la relación entre sujeto y objeto, esto es, ha de darse relevancia a la raigambre óptica de la relación en la que se encuentran.

¹⁷⁹ Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Tomo II, pp. 381-384. Hartmann se muestra reservado en este punto, porque acaba por aceptar que esa forma de determinación (*Determination*) del sujeto por el objeto es un resto irracional del problema del conocimiento, y en alguna medida puede ser considerada como postura hipotética; sin embargo, a su parecer, la ventaja de la postura radica en que así vista la relación de conocimiento, se preserva la mutua auto-consistencia óptica de sujeto y objeto. Pues no cambia el sujeto por la determinación del objeto, sino la representación (*Vorstellung*) que aquél se hace de éste.

aprehensión es modo de acceso destacado para la investigación ontológica, lo que queremos enfatizar es que ahí se bosqueja el sendero del despliegue efectivo del conocimiento de esta ciencia. Esto significa que lo que conocemos del mundo se le mira necesariamente en esa relación sujeto-objeto; todo esfuerzo por dar cuenta del mundo, de exponerlo en su constitución, está arrojado al límite que impone esta relación de aprehensión. Es inútil querer hablar científicamente del mundo de un modo no-objetivante, como intentaron otras tendencias filosóficas de la época. Pues tampoco sucede que en las experiencias emotivas lo que se presenta haga frente con todo su ser; antes bien, se trata siempre de sólo una parte, de un aspecto del estado de cosas el que concierne y nos da la cara. El enriquecimiento de la experiencia radica en el paulatino despuntar aspectos de las situaciones mundanas; al conocer, en tanto que fundado en la experiencia, no le queda más que ir a la zaga del ritmo de la experiencia que se atiene al paulatino despuntar de lo en sí del mundo. El concepto con el que se señala al ser en sí, más que ser una suposición, es lo que ayuda a mantener una posición auténticamente crítica frente a la intención de hacer del ser-objeto pura correlación con el sujeto, y con ello una construcción ideal de su experiencia mundana.¹⁸⁰ De hecho, la simple expresión *ob-jeto*, en su ambigüedad, previene de tomar al ser de lo que nos enfrenta simplemente como correlatividad. Aquí es donde Hartmann procede con extrema cautela a fin de evitar malos entendidos —como el que se da al considerar la actividad gnoseológica de objetivación como una relación óntica, y que acaba por afirmar que el objeto o lo que enfrenta es, no una manera de darse, sino una manera de ser de lo ente—. ¹⁸¹ Todo depende de que la relación con lo que enfrenta y la relación de conocimiento se entiendan en su justa dimensión, esto es, como una efectiva dirección hacia algo en sí, auto-consistente, lo cual se presenta ínsito en lo que enfrenta y que sólo en cuanto aprehendido se torna objetivo. En tanto se mira el asunto desde este ángulo, cabe afirmarse que el conocimiento consiste en la determinación del acto de aprehensión por el ser del objeto.

Pero, ¿cuál es la consecuencia de considerar así la relación que aquí tratamos? Al darse la relación sujeto-objeto, y con ello el distanciamiento de la emotividad que suscita lo que enfrenta en la efectiva ejecución del acto de conocimiento, está implícito que lo que se posiciona ahí delante, el fenómeno, no se agota en la obyección. En toda situación objetual, lo que se presenta es, en efecto, eso que se da como objeto, pero también es más que lo que aparece objetivamente en tal o cual modo de estar dirigido. El enfrentamiento y la sucesiva obyección se dan precisamente como el realce de una cara de lo que está ahí, ya *yectō*, en ello resuena ya el significado literal y genuino de

¹⁸⁰ *Ibid.* Tomo I, p. 274.

¹⁸¹ Acerca de cómo Hartmann, en el contexto de su época, se distancia de la posibilidad de realizar la ontología al modo de una teoría del objeto, en la medida en que éste es un concepto gnoseológico que precisa de una fundamentación estrictamente ontológica, véase el trabajo de: Giuseppe D’Anna. “Between Ontology and the Theory of Objects. Nicolai Hartmann and Hans Pichler” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. pp. 253-268.

Gegen-stand y su diferencia respecto al *Ob-jekt*. En tal realce, lo yecto en efecto no se muestra cabalmente, pero resulta accesible desde sí en aquello que sí da la cara. Que lo ente, en tanto auto-consistente, pueda mostrarse y a la postre se le pueda objetificar apunta a que el concepto general de ente es, no trascendente sino transobjetivo, esto es, permanece más allá de todo ser conocido. Sólo de este modo se entiende la efectiva penetración paulatina en el mundo, ya sea en el modo del comportamiento práctico, o bien en el modo del conocimiento.¹⁸² Esto quiere decir, igualmente, que en el conocer no cambia el ser de lo que enfrenta, ni se le constituye mediante actividad subjetiva, sino que lo que cambia es siempre la representación (*Vorstellung*) que tenemos de lo que enfrenta. Por ello dice Hartmann acerca del auténtico significado de construcción del objeto de conocimiento: “Pero «construido» [*gebildet*] no es lo que enfrenta, ni tampoco se le reconstruye, sino únicamente la representación de lo que enfrenta, y con ello a la postre todo aquello que a partir de ella se desarrolla, el juicio sintético, el concepto, la imagen del mundo, en breve, todo lo que se encuentra en el nivel de la imagen del conocimiento y a ella pertenece.”¹⁸³ El problema específico del conocimiento ontológico, la trascendencia de este acto, radica precisamente en hacer paulatinamente que la representación subjetiva de eso yecto alcance el ser de eso que no se da inmediatamente en lo que enfrenta —o que no alcanza plena objetividad, pero que está ahí— y con ello, que la representación logre validez objetiva. Hartmann señala así el trasfondo ontológico de la cuestión del conocimiento:

Para decir brevemente lo capital, en el conocimiento, a diferencia del representar, del pensar, de la fantasía, es justo lo esencial que su objeto no se agote en ser objeto para la conciencia. Aquello a lo que se dirige efectivamente el conocimiento, lo que éste trata de aprehender y de penetrar cada vez más a fondo, tiene un “ser” supraobjetivo. Es lo que es independientemente de que una conciencia lo haga o no objeto suyo; independiente también de lo poco o mucho que de ello se haga objeto. Su ser objeto es, en general, algo secundario para él. Todo ente, cuando se convierte en objeto, se hace objeto sólo subsecuentemente. No hay ningún ente en cuya esencia entre de suyo el ser objeto de una conciencia. Únicamente con la aparición del sujeto cognoscente en el mundo pasa el ente a la relación del estar enfrente, y pasa a ella exactamente en la medida en que el sujeto está intrínsecamente, sobre la base de sus categorías, en situación de “objectarlo”. La “objeción” es justo el conocimiento.¹⁸⁴

Así, pues, la ontología se orienta a partir del fenómeno del conocimiento, y esto quiere decir, se deja orientar por los rasgos objetivables de lo que es, de lo ente, que emergen en el fenómeno mismo de lo que concierne. Pero esto quiere decir que el interés de la ontología no está propiamente en el fenómeno, ni en el objeto, sino en el ser que hay en ellos; fenómeno y objeto tienen relevancia

¹⁸² Cfr. N. Hartmann. *Introducción a la filosofía*. Trad. José Gaos. México, UNAM, 1969, p. 71.

¹⁸³ N. Hartmann. “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie” en *Op. Cit.* p. 132.

¹⁸⁴ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. pp. 18-19.

ontológica en tanto que en ellos hay acceso a un ser. Dice Hartmann: “Los fenómenos son datos y conservan en cuanto tales su peso imposible de anular. El dato es en la investigación filosófica lo primero, pero *sólo* lo primero.”¹⁸⁵ Hartmann no duda en enfatizar que el núcleo del problema ontológico del conocimiento radica no sólo en los actos psíquicos, ni en las formas del concebir, razonar y enjuiciar, sino en ese elemento metalógico y metapsicológico del conocer: la actual relación de ser que se da entre el sujeto y el objeto como aprehensión, relación que no es acto anímico ni estructura ideal, sino determinación del sujeto por el objeto. Se trata, en rigor, del modo como la actividad trascendente del sujeto aprehende y coincide en su representar con el ser de ese objeto que está más allá de la corrección (*Richtigkeit*) de la representación en la esfera de la inmanencia; se trata aquí de reconocer el problema del criterio de la coincidencia (*Übereinstimmung*) de la representación subjetiva y el ente.¹⁸⁶ Pero en consecuencia, el problema del conocimiento es, de suyo, un problema ontológico, pues la dificultad de fondo en torno a la estricta aprehensión de algo, del traer a objetividad a la auto-consistencia que se manifiesta en el fenómeno y lo sostiene, entraña cuestiones acerca no sólo del modo como se da la aprehensión, sino también y ante todo, acerca del *ser* que ahí se aprehende.¹⁸⁷

§ 4. Aclaraciones al concepto de objeto en la relación de conocimiento

La exposición de la postura de Hartmann en torno a las tareas de la ontología en su pretensión de conocimiento no tiene sentido si no se mencionan las distinciones que elaboró durante sus investigaciones en torno a los conceptos de lo que enfrenta, objeto, objetualidad, transobjetividad y su relación con la actividad correspondiente, a saber, el acto trascendente fundado de aprehensión, el cual, en la medida en que se vuelca a lo experimentado para adentrarse en ello, puede ser denominado legítimamente como una intelección o inteligir (*Einsicht-Einsehen*).¹⁸⁸ Respecto de la

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 98.

¹⁸⁶ Desde esta idea, Hartmann señala el auténtico problema de la verdad en el conocimiento, a saber, el problema del criterio de verdad de la representación. Éste no está referido únicamente a la forma de la verdad inmanente como corrección (*Richtigkeit*) —es decir, no se limita al concepto de evidencia inherente a la intencionalidad— sino que apunta a la condición por la cual se puede afirmar que hay una coincidencia (*Übereinstimmung*) de la representación con el objeto en sí, trascendente. Para la verdad como evidencia es suficiente que las estructuras de representación y su referencia al objeto intencional carezcan de contradicción; esto es su corrección. La evidencia es criterio de la verdad inmanente. Pero bien puede suceder que toda una serie de representaciones de una situación tenga coherencia y no por eso se decide ya si se ajusta o no a la situación objetiva. De ahí la necesidad de un criterio que abarque ambas formas de verdad, que no sea extraído de una sola de las fuentes. Sobre la propuesta de este criterio de verdad, véase: N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo II, pp. 497-503.

¹⁸⁷ Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Tomo I, pp. 31-34.

¹⁸⁸ Frente al significado de lo inteligible como lo meramente pensable, acuñado desde la idea kantiana de conocimiento como síntesis finita de sensibilidad y entendimiento, Hartmann señala que el sentido literal del *intelligere* no es pensar (*denken*), sino *einsehen*, *erkennen*, que apunta más bien a lo que de hecho se deja penetrar con la mirada, a lo

actividad de conocer, el objeto de conocimiento puede entenderse como inteligible y transinteligible (irracional). Todas estas distinciones, si gozan de credibilidad, han de verificarse en el fenómeno del conocimiento. Acerca de esas distinciones, Hartmann comenzaba por señalar lo siguiente:

En el objeto [*Gegenstand*] de conocimiento cabe distinguir cuatro acepciones diferentes involucradas las más de las veces en la teoría del conocimiento, a pesar de que sin proceder a su exacta distinción ni siquiera es posible tener una visión en conjunto del fenómeno: lo conocido (*objectum*), lo que se pretende conocer (*objiciendum*), lo desconocido (transobjetivo) [*Transobjektive*] y lo incognoscible (irracional o transinteligible) [*Irrational oder Transintelligibel*]. De las cuatro hay que distinguir la estructura de conocimiento en la conciencia, que a diferencia de ellas, como estratos de lo trascendente, es inmanente.¹⁸⁹

Las distinciones acerca del sentido del objeto y su inteligibilidad —distinciones esencialmente gnoseológicas, es decir, que no suponen maneras de ser sino *modos de darse* para el conocimiento— son lo que define en buena medida la postura de Hartmann frente a las de sus coetáneos, razón por la cual debemos hacerlas explícitas. Esta aclaración ha de servir, igualmente, a que trasluzca la gravedad ontológica del problema en el fenómeno del conocimiento. Por lo que respecta a la estructura de conocimiento y su carácter inmanente, hablaremos de ella en el siguiente apartado al exponer la concepción hartmanniana de la subjetividad.

La significación rigurosa, gnoseológica y ontológicamente relevante del concepto de conocimiento, la deja ver Hartmann al inicio de su tratado de *Metafísica del conocimiento*; lo que ahí expresa es una clara toma de postura ante las tendencias de la época: “Las investigaciones que a continuación se exponen, parten de la concepción de que el conocimiento no es creación, producción o alumbramiento de un objeto, como quiere enseñarnos el idealismo de antiguo y nuevo cuño, sino una aprehensión de algo [*Erfassen von etwas*] que existe aun antes de todo conocimiento y es independiente de éste.”¹⁹⁰ El fundamento del sentido del conocer, de que éste sea significativo, radica en la aprehensión de algo. El algo (*Etwas*) aquí es entendido como el ser que ha sido aprehendido por la actividad del sujeto, y que en calidad de aprehendido, tiene la cualidad de sostenerse en sí mismo (*selbstständig*). En rigor, no es que el momento objetivo del conocimiento sea trascendente a la actividad del sujeto —pues el objeto es siempre algo correlativo a él— sino que el ser del objeto, como sea que se le vea, ha de ser tal que se sostenga más allá de los actos cognitivos del sujeto. En lo ha aprehendido ha de tratarse de un elemento de ser de algún sector de la Realidad. Así, según hemos visto antes, el ente se da al sujeto como lo que enfrenta (*Gegenstand*), y si ese darse ha de ejecutarse en el modo de conocimiento efectivo, lo que se da no ha de resultar

cognoscible; en consecuencia, lo no-cognoscible es ininteligible. (Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 115).

¹⁸⁹ *Ibid.* Tomo I, p. 112.

¹⁹⁰ *Ibid.* Tomo I, p. 15.

otra cosa más que alcanzar a representar el ser del ente mismo, con lo cual éste queda objetificado (*objiziert*); ahí donde no se da tal aprehensión, cabe la ilusión, la mención vacía, errónea, que no es otra cosa más que, aun teniendo a la vista alguna imagen de lo que enfrenta, en ella no se da con el ser del objeto mentado, y por tanto, no hay objetividad en la aprehensión. Esto vale tanto para la forma anticipativa del conocimiento apriórico como para la formalidad de lo *a posteriori*. La aprehensión del ser del objeto como rasgo decisivo del conocimiento —y no su pura representación— no es una postura teórica, sino el *factum* que atraviesa nuestra experiencia mundana de la verdad; en todo caso, para el análisis metafísico del conocimiento lo decisivo radica en no dar preeminencia a alguna de aquellas formas del conocer, pues en ellas está aprehendido, a su modo, necesariamente un ser.

Esta primera aclaración del fenómeno del conocimiento deja ver algo más que un simple retorno de Hartmann a eso que se comprende bajo el título vago de ‘realismo’: en efecto, el ser del objeto se da en la relación con el sujeto, pero no existe a causa de éste, ni tampoco está expuesto en su ser únicamente según el marco de posibilidades que le finca la experiencia del sujeto. Que el término realismo es demasiado escueto para definir esta relación, se deja ver, por ejemplo, en el peso que tiene el ser-ideal del valor en el despliegue de la personalidad; pues lo que vale sólo puede imponerse como realizable si su ser-valioso, estrictamente ideal, concierne de algún modo a la persona real.¹⁹¹ Dar cuenta de la trama de ser de lo ideal en relación con lo real es, indudablemente, tarea de la ontología. Así, más que realismo, hay en Hartmann una preocupación fundamental por recobrar la legitimidad de lo en sí del ente, del *Ansichsein*, como el referente trascendente de todo el espectro de la experiencia humana. Con esto en mente, en el caso del conocer, el ser de lo que puede hacerse objeto, el complejo de ser de una situación, insistimos, es estrictamente algo que existe en el modo de lo auto-consistente. Sólo porque esto es así, la relación de ser primordial entre sujeto y lo que enfrenta (*Gegenstand*) en general deja ver que la subjetividad en realidad está abierta de una determinada forma, por la propia índole del ser, a que lo que la enfrenta le acometa con el peso de su ser, independientemente de cómo esté referida la subjetividad a lo que enfrenta. Por ello, es pensable que la relación gnoseológica de sujeto y objeto supone, en tanto se vuelca a aquella primordialidad, tanto la exposición del ser del objeto para el sujeto, así como la apertura de éste

¹⁹¹ Eugene Kelly, sumándose a los esfuerzos actuales por recobrar el vigor y la pertinencia del pensamiento hartmanniano, describe con claridad meridiana lo que el filósofo de Riga entendía como el en-sí del valor y su constitución como una manera de ser a la que cabe denominar como ideal. En su contribución al volumen dedicado a una panorámica general del pensamiento de Hartmann dice lo siguiente: “El fenómeno fundacional por el que está dirigida la consciencia moral no son las normas o las virtudes, sino los *valores en sí*, cuya noticia es necesariamente previa a la cognición de normas o valores [...] Los valores son entidades objetivas y no pueden ser creados o destruidos por la volición humana; son previos a ella y condicionan sus juicios. Hartmann advierte que podemos elegir mentir, pero no podemos hacer que el mentir sea algo bueno.” (E. Kelly. “Hartmann on the Unity of Moral Value” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. p. 179).

como aptitud para aprehender ese ser. La relación de ser posibilita de antemano al conocer. Sólo porque entre lo que enfrenta y quien lo enfrenta hay una relación de ser expuesta, puede darse la consistencia del conocer a la que Hartmann ha denominado como determinación transcausal del sujeto por el objeto.

Así, la gravedad ontológica de la relación de conocimiento está más allá de la finitud de la intelección del sujeto, y más allá de la objetividad de lo ente que se ha alcanzado; está en eso que puede denominarse como transobjetivo, lo que es aún más allá de su estar objeto y enfrentado. Pues lo que enfrenta es más que su posible estar enfrentado y nunca es poseído por completo en la aprehensión, así como la subjetividad es, por su parte, más que sujeto de conocimiento. Se atestigua aquí un ser en sí de los miembros en el fondo de la relación de conocimiento, y de toda relación de ser; un ser en sí de lo ente que, al encontrarse, establece una relación de ser susceptible de exposición según la consistencia propia de lo ente.¹⁹² Con esto, Hartmann intenta poner un límite al criticismo —y a su marcado énfasis en el aspecto apriórico-genético del objeto de conocimiento— que en sus comienzos sugirió que en los objetos sólo encontramos aquello que el sujeto prefigura en ellos, o que a la postre acabó por afirmar que el ser de los objetos es eso que se da o se constituye como correlato en la esfera inmanente de la conciencia, sea individual o histórica. La razón para poner ese límite radica en que: “La concepción natural del fenómeno del conocimiento se caracteriza precisamente por ese “aprehender” [*Erfassen*]; coincide con aquel “realismo empírico” [*empirischer Realismus*] que aun el extremo idealismo trascendental no puede dejar de mantener y aun justificar expresamente por su parte.”¹⁹³ Pero igualmente se trata de un distanciamiento del realismo ingenuo, pues no se afirma la identidad estructural lógica entre la intelección y los objetos, sino que el propio ser transobjetivo indica una relación independiente del ser del objeto con el

¹⁹² Alicja Pietras destaca la posible doble significación de cosa-en-sí que hay en Hartmann, y que se deriva de la ambigüedad de la propia posición kantiana. Cosa-en-sí se refiere, por un lado, en sentido epistemológico, a lo que es incognoscible en última instancia para nosotros, lo irracional; mientras que, por otro lado, en sentido ontológico, apunta a lo que tiene una constitución de ser propia que se sostiene por sí, y que sólo por ello es independiente de que se le perciba o conozca. Sin embargo, Hartmann destaca que: “«Ser en sí», entendido como contrario del mero «ser para mí», no es nada más que la forma categorial en que se anuncia el «ente en cuanto ente» en la relación de conocimiento. «Ser en sí» no es, pues, un concepto rigurosamente ontológico. Es sólo una defensa y una raya de separación respecto del mero ser objeto.” (N. Hartmann. *Ontología I...* p. 97). Con todo, es de importancia metódica tener a la vista la doble significación del en-sí. Pues de este modo, frente a la interpretación usual, tiene una función crítica positiva y regulativa para los cometidos de la subjetividad racional, carácter que radica en lo que Pietras destaca como “poner cuidado en no omitir nada”, en no dejar de lado lo que no se me presenta como siendo objeto. La significación gnoseológica del en-sí deja abierta la puerta a la consideración de lo ente en cuanto tal. Pues la propia impenetrabilidad plena en el objeto de conocimiento, o que lo una vez conocido del objeto tenga validez trans-temporalmente, son indicios de una consistencia propia de dicho objeto que no puede ser dejada simplemente de lado. Así, frente a la noción de lo dado limitado a lo que aparece con evidencia en la esfera de lo inmanente tras una reducción metódica, como la de Husserl, Pietras observa que la noción de lo dado en Hartmann es, quizás, la más extensa de la historia de la filosofía. Y ello se desprende de la significación crítica de cosa-en-sí. (Cfr. Alicja Pietras. “Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian” en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. pp. 242-247).

¹⁹³ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 16.

sujeto, una relación que no se identifica sin más con estructuras lógicas.¹⁹⁴ El ser en sí expuesto en la relación de conocimiento es también un indicador de la apertura y profundidad del ser de los objetos que hace que dicho ser no caiga en plena posesión de la esfera del sujeto. De nuevo, el progreso del conocimiento no es fruto únicamente de la investigación y anticipación de la intelección, sino que precisa también del modo como las cosas están constituidas en su ser y cómo determinan éstas la marcha de la intelección.¹⁹⁵ Esa independencia, comprensible únicamente en cuanto hay auto-consistencia en lo que es, da testimonio de que no es obligatorio para el ente el tener que mostrarse, y que su fenomenicidad es algo que sólo se da en ciertos aspectos de ser, pero no se trata de algo constitutivo.

Teniendo en cuenta el trasfondo ontológico de la relación de conocimiento, cabe entonces hacer las siguientes distinciones. Objeto (*Objekt*), a diferencia de lo que enfrenta y concierne en general (*Gegenstand*), es aquello aprehendido una vez que lo que se enfrenta ha sido enfocado en la relación de conocimiento. Pero aquí hay una distinción sutil por hacer. El objeto de conocimiento —el cual coincide en parte con el en-sí de lo ente—, es el referente trascendente al que se ajusta la imagen (*Bild*) objetual inmanente que surge desde la inserción del sujeto en el mundo; el objeto de conocimiento es correlativo al sujeto, a la vez que entraña al ser del ente. Aquí es necesario precisar algo que no es explícito en la propuesta de Hartmann. La formación de imagen (*Bildung*) es un proceso experiencial inmanente que se da aun antes de la actividad cognoscitiva; es la forma propia de la retención de lo vivido y la constitución de su nexa en la esfera de experiencia del sujeto empírico. Tenemos en efecto imágenes del mundo que nacen de la experiencia, del estar concernido

¹⁹⁴ En su trabajo titulado *El conocimiento a la luz de la ontología*, Hartmann señala en definitiva por qué el título de realismo resulta estrecho para comprender la reconsideración del en sí de la Realidad. El retorno (*Rückkehr*) a la actitud natural, que como veremos más adelante es el resurgimiento de la *intentio recta*, no puede realizarse sin reservas. Dice así: “Pues en primer lugar, realismo es un concepto demasiado estrecho; asimismo, el concepto ingenuo de realidad está falsamente delimitado, cuando está restringido a cosas [*Dinge*] y al acontecer cósmico, mientras que el mundo anímico y espiritual es igualmente una efectividad real. Pero en segundo lugar, la ontología retoma del realismo natural sólo la tesis de realidad misma, en cambio, de ningún modo la tesis de adecuación. Aquella sólo indica que lo que enfrenta tiene un ser independiente del conocimiento, pero ésta afirma que lo que enfrenta también estaría hecho al modo como lo exhibe el vivir irreflexivo. Que esto último no se deja sostener, lo demuestra ya la más sencilla reflexión y es algo bien conocido desde la época de los sofistas. Así, se debe dejar caer la tesis de adecuación.” (N. Hartmann. “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie” en *Kleinere Schriften I*, p. 137).

¹⁹⁵ Si le damos el peso correspondiente a la tesis del ser en sí que sostiene Hartmann, que las cosas den de su ser, no ha de entenderse como si hubiese una especie de resistencia, de reserva, o de denegación por parte del ser de lo objetivo. Ver las cosas así, sería trasposición de la experiencia de conocimiento al ser de los entes. Al respecto dice en la *Ontología*: “Sería perfectamente concebible que la cosa pusiera, por su parte, un límite al avance del conocimiento en un punto determinado. Entonces habría que admitir que el objeto se opusiera a una más amplia penetración del conocimiento, repeliendo éste. En tal caso ya no sería indiferente a la objeción.” (N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*, p. 196). La tesis de que el objeto tiene de suyo un límite en cuanto a ser cognoscible, acaba por hacer del ser del objeto algo dependiente de la relación de conocimiento; como si el ser, al entrar en la relación de conocimiento, tendiera a sustraerse. Afirmar tal cosa es algo que rebasa por mucho lo que se quiere decir con ese dar de sí por parte de lo ente. Esto quiere decir únicamente que al ser de lo objetivo lo vamos aprehendiendo siempre desde su pluralidad, y nunca desde una totalidad anticipadora. La dificultad aquí radica, como sea que se le quiera ver, en el modo como la intelección va recogiendo en la aprehensión tal pluralidad.

por lo que enfrenta inmediata y regularmente. Esta formación inmanente que se da en el sujeto empírico es el plano propiamente intencional desde el cual se ejecuta la trascendencia del acto de conocimiento, en la medida en que se experimenta que el mundo no es, sin más, como yo me lo represento.¹⁹⁶ En ese desajuste, en esa no coincidencia de imagen y mundo, cuando se le vive desde un auténtico deseo de saber, motiva a una nueva confrontación con el mundo desde mi representación —que de este modo ya no es simplemente imagen, sino imagen de conocimiento (*Erkenntnisgebilde*)—. El conocer es, en este sentido, un trascender la representación intencional inmanente del mundo, en todo punto subjetiva, con vistas a aprehenderlo en su propia consistencia. Así es como mi representación del mundo pugna por una validez objetiva.¹⁹⁷

Si se atiende lo anterior, entonces es visible que la relación de conocimiento no es simplemente sujeto-objeto, sino sujeto-imagen de conocimiento-objeto. Dice Hartmann al respecto: “Nunca es “objetivo” el objeto mismo, ni lo conocido o desconocido que éste tiene, sino que es “objetiva” la inmanente estructura de conocimiento (la imagen) si ostenta los rasgos del objeto o de algún modo estrictamente representativo está referido a él; en cambio, es “subjetiva” si falta esa referencia a él.”¹⁹⁸ En el fenómeno del conocer se destaca un momento relevante, del cual Aristóteles ya advertía que era la fuente de todo error y engaño, pero que también era decisivo para la posibilidad de la intelección humana:¹⁹⁹ se trata del surgimiento de la ya señalada estructura inmanente de la imaginación, de la representación (*Vorstellung*) intencional del estado de cosas que se forma en la subjetividad en toda experiencia.²⁰⁰ Entender la aparición de la imagen en su estructura intencional, aun cuando sea errática, o aunque se trate de una apariencia vacía, es de importancia no sólo gnoseológica sino también ontológica porque como advertía Hartmann: “[...] en algo tiene que descansar incluso la pura apariencia.”²⁰¹ Esto quiere decir que la estructura intencional de la imagen, sea de fuente real o ideal, es indicador de un ser; sólo porque es así, podemos hablar no

¹⁹⁶ Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 151.

¹⁹⁷ Magnus Schlette destaca aquí, dentro del complejo metódico propuesto por Hartmann en la metafísica del conocimiento —a saber, fenomenología, aporética y teoría—, que la facticidad del conocimiento posee la siguiente estructura problemática esencial: “Su estructura problemática, según Hartmann, se basa esencialmente en que el conocimiento, *sub specie* de su ejecución [*Vollzug*], es inmanente en la conciencia, y *sub specie* de su contenido [*Gehalt*], es trascendente a la conciencia. De ahí se produce la pregunta de cómo el sujeto de conocimiento puede lograr contacto con el objeto de conocimiento.” (M. Schlette. “«Wahrnehmung» in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischen Realismus” en *Op. Cit.* p. 394).

¹⁹⁸ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 112.

¹⁹⁹ Cfr. Arist. *De an.* Γ, 427a 17-429a 9. Dignos de mención son los pasajes donde el Estagirita señala que sus antecesores se descuidaron, al hablar de la verdad, de explicar la fuente del error, aun cuando el alma pasa la mayor parte del tiempo en él (427b), y que la imaginación es las más de las veces falsa, a diferencia de las sensaciones (428a 11-12). Sobre cómo señala Aristóteles la relación entre imaginación e intelección, véase 431b 20-432a 15.

²⁰⁰ Cfr. N. Hartmann. “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie” en *Op. Cit.* p. 130. Sobre cómo es que, en rigor, no hay una duplicación del mundo con la introducción de la imagen de conocimiento (*Erkenntnisgebilde*), Hartmann señala que esa imagen se extiende o avanza sobre aquello del ente que no ha alcanzado objetificación, mientras que el ser del ente permanece idéntico. (Cfr. *Ibid.* p. 131).

²⁰¹ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos.* p. 182.

sólo falsamente, sino también de lo falso — esto es, mentar con sentido lo que no es el caso con vistas a poder corregirlo—. Pero no sólo por ello es relevante, sino que la formación de imagen ayuda a comprender las significaciones trascendentes del objeto de conocimiento, así como el sentido de la trascendencia del acto de conocimiento. De este modo, es en la imagen donde puede hablarse propiamente de un poner delante (*vorstellen*) que surge, o bien de un haber aprehendido correctamente lo que enfrenta —y entonces la representación tiene validez objetiva, es decir, resulta verdadera—, o bien de un mentar vacío sin referencia adecuada a lo que enfrenta. En el caso de que la estructura inmanente tenga validez objetiva, eso apunta a la trascendencia del acto de conocimiento, a saber, que el ser de lo que enfrenta se ha objetificado (*wird objiziert*) en alguna medida, es decir, es representado adecuadamente en la imagen. Esto, una vez más, no quiere decir que con ello el ser del objeto se determine como ideal o real —pues el ser es indiferente a la objetificación—, sino que el ser real o ideal es representado en su constitución en la imagen del conocimiento.

En consonancia con lo anterior, que el objeto sólo coincida parcialmente y no se identifique plenamente con el ser, apunta a que la aprehensión está siempre limitada, a que la determinación del sujeto por el objeto no es única ni absoluta, y a que, así, toda la estructura intencional de la imagen, del representar, se ve afectada por esa parcialidad. El estar enfrentado de lo ente al sujeto le marca un límite. Más aún, esta no coincidencia en virtud del límite manifiesta un ser más allá de lo efectivamente objetivado, más allá de lo representado en la imagen, a saber, una transobjetividad del ente. La prueba fenoménica de ésta es múltiple, pero cabe señalar aquí un par que son destacadas: por un lado, se da la presencia de lo desconocido en lo conocido, y por el otro, ocurre el movimiento correspondiente de la progresión del conocimiento. La transobjetividad es un concepto que está referido al límite efectivo de la objetividad, pero igualmente alude a la posibilidad de atravesar aquél para hacer de lo desconocido algo conocido en la medida de las posibilidades de la subjetividad. Por ello, todo acto de conocimiento que va de lo objetivo hacia lo transobjetivo es igualmente un trascender, un aprehender que va más allá de la imagen, y que sólo así la extiende. Pero también la transobjetividad es el supuesto gnoseológico para la falsedad, el disimulo, en tanto se trata de lo no aprehendido, y que deja el espacio para el representar inadecuado, para el mentar vacío, para la especulación sobre lo no conocido. En la transobjetividad descansa ya la profunda gravedad ontológica de la cuestión acerca del progreso del conocimiento, a saber, la posibilidad de llevar al límite el conocer en la medida en que lo ente sea objetivable; y esto no sólo de manera individual, sino también en el devenir histórico. Así, dice Hartmann: “Transobjetivo es pues, tanto lo desconocido, pero cognoscible (inteligible) que hay en él, como también lo incognoscible

(transinteligible).”²⁰² Esto no ha de entenderse como si con la objetivación el ser en sí se transformase en un ser para el sujeto, pues la objetividad es la aprehensión del propio ser en sí del ente; en esto radica el sentido estricto de la validez objetiva de la imagen de conocimiento ante la supuesta “constitución del objeto de conocimiento”. En todo caso, el ser en sí de lo transobjetivo está más allá del límite de la objetividad, pero no se trata de un ser distinto; es el mismo ser trascendente, pero que no se ha hecho conocido, o que quizás no es en absoluto objetivable. Ontológicamente, el ser manifiesto (objetivo) y el ser no manifiesto (transobjetivo) son el mismo; de ahí que esté presente de algún modo lo desconocido en lo conocido, y que sea esto un acceso posible a aquello. La diferencia que hay aquí, en el ser en sí de lo objetivo y transobjetivo, no es ontológica, sino gnoseológica; pero tal diferencia se sostiene porque, como se ha dicho, el ser en sí significa la independencia del ser del objeto en la relación de conocimiento, independencia fundada en la auto-consistencia del ser del objeto.

Con lo hasta aquí dicho, no se debe pensar que Hartmann conciba la posibilidad de intelección definitiva, la objetividad efectiva y definitiva, del mundo; tampoco está afirmando que la experiencia posible del mundo sea infinita sin más. Lo que sucede es que la experiencia posible está expuesta a la profundidad de la objetualidad, y no sólo a lo objetivo. Pero con esto se alude ya a la pregunta por el paraje de intelección que se le abre al sujeto, y con ello, si todo lo mundano es inteligible. La cuestión es: “¿radica también en la esencia del conocimiento poder dirigirse a todo lo que se le ofrece? ¿Es el conocimiento capaz, por su parte, de hacer objeto suyo todo ente?”²⁰³ La respuesta es no; de ello da testimonio la irracionalidad, la incognoscibilidad, que se acusa en las preguntas metafísicas. El conocimiento no impone un límite al objeto, ni hace que el ser en sí del objeto se resista, sino que el límite radica en la propia constitución y el propio modo de despliegue de la aprehensión y su inserción en el complejo de la experiencia; lo incognoscible, o irracional, lo es para nosotros, no para el ser en sí del objeto. Se trata de una autodeterminación de la intelección, de la imagen de la objetualidad que realizamos en la aprehensión. No significa que no se pueda ir más allá de su forma finita, sino que la marcha de la intelección parte de sus propias determinaciones, lo cual dificulta su acceso a lo que se opone a aquellas determinaciones. Así, por ejemplo, no es que la intelección, por ser finita, no pueda acceder a lo infinito, sino que la finitud de la intelección hace accesible a la infinitud de acuerdo a su orden. Dice Hartmann: “Lo que pasa con estos momentos categoriales del ente [infinitud, continuo, sustrato, individualidad, totalidad concreta] es que la organización de nuestro conocimiento está firmemente encadenada a las categorías correspondientemente opuestas: a la finitud, a la discreción, las formas, lo típico, el

²⁰² N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 113.

²⁰³ N. Hartmann. *Ontología I...* p. 198.

aspecto parcial.”²⁰⁴ La irracionalidad de la infinitud es para el conocimiento, se da en éste, independientemente de lo que sea propiamente aquélla.

Con esto se alcanza la última determinación general de la relación de conocimiento, la de lo inteligible y lo transinteligible, que se corresponde con las diferencias gnoseológicas en el objeto de conocimiento, y con la que se constituye lo que podemos llamar el horizonte de inteligibilidad del mundo. Que hablemos aquí de horizonte de inteligibilidad, y no sólo de experiencia, radica en la capacidad de la propia relación de conocimiento, fundada en la intelección, para ampliar la dimensión de la experiencia; el límite de la experiencia es expandible, mientras que el de inteligibilidad parece difícil de ser llevado más allá. Pero este horizonte de inteligibilidad está estructurado, y sólo se da para la inserción del sujeto en el mundo; el horizonte es, pues, una estructura de la relación de la subjetividad con el mundo, específicamente de su estar enfrentada al mundo, no un momento del ser-así del mundo en su totalidad. Así, en la medida en que lo que enfrenta en el mundo se ha vuelto objeto de conocimiento, en tanto se le ha representado con validez objetiva, la noción de objeto se da dentro del horizonte de inteligibilidad del mundo, constituyendo lo que Hartmann llama el “patio de los objetos” [*Hof der Objekte*].²⁰⁵ Pero se debe advertir aquí que, en rigor, el horizonte no está únicamente definido por la objetividad como tal, y por ello no es identificable con el patio de los objetos; antes bien, el horizonte de inteligibilidad está fincado por lo objetivable en la amplitud de la experiencia posible en la que se dona la Realidad del mundo. De ahí que al menos un sector de lo transobjetivo quede aún dentro del horizonte de inteligibilidad posible. En consonancia con esta situación, sucede que la presencia parcial de lo transobjetivo en lo objetivo da espacio a una sucesiva objetificación —experiencia posible— y de este modo, a que el patio de los objetos sea expandible, —no así el horizonte de inteligibilidad, pues éste pertenece al complejo de estructuras del ser en sí de la subjetividad, a su modo de referencia al mundo—.

El camino transitable de la rigurosa objetificación —según Hartmann— dentro del límite de la inteligibilidad del mundo es, como ya hemos mostrado al inicio de nuestra exposición, la ontología; ésta es la forma de saber estricto capaz de discurrir, sin suposiciones metafísicas, sobre dónde es que el saber atisba su extrema posibilidad. El camino de esa objetificación supone el trabajo de atención a los fenómenos del ser del ente, discutiendo las interpretaciones que de ellos se han dado. De ahí que pueda afirmarse que la ontología pugne, en última instancia, por el horizonte más amplio posible para la experiencia humana; pues cognoscible o no, en la experiencia humana se trata siempre en principio con un ser. Si se deja valer esto con todo su peso, puede afirmarse sin riesgo especulativo que más allá del inamovible horizonte de inteligibilidad está lo irracional, lo

²⁰⁴ N. Hartmann. *Ibid.* p. 200.

²⁰⁵ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 245.

propiamente transinteligible, lo incognoscible, que no por ello es absolutamente inexperimentable. Es ante esto que la Razón humana se ve obligada al planteamiento de las preguntas irrecusables e irrenunciables. Pues el horizonte es un límite para nosotros en el acceso cognoscente al ser del mundo, no un límite en sí para el mundo y cómo nos afecta. Y en tanto que el sujeto y lo que enfrenta en general se mueven en alguna medida, como veremos, en una misma esfera de ser, en la esfera plenaria del mundo, el ser de lo transinteligible bien puede afectar al sujeto aun cuando éste no sepa dar cuenta de aquél. Aun cuando lo rebase, lo irracional pertenece al fenómeno del conocimiento entendido desde su raigambre ontológica. Y pertenece a tal grado al fenómeno, que lo irracional es el acicate por el cual la Razón y sus aspiraciones se ven sacudidas reiteradamente en su fundamento. Así es como se hace sentir la gravedad ontológica de lo desconocido en lo conocido.

La reconstrucción expositiva hasta aquí realizada de la propuesta ontológica de Hartmann ha tenido que partir, como es natural, del fenómeno del conocimiento en tanto que ahí se constata el modo de estar dado lo ente en cuanto tal. Este acceso carecería de base si no hubiésemos dado testimonio de la inserción del conocer en el contexto vital, es decir, si no hubiésemos mostrado cómo el en sí de lo ente puede donarse como fenómeno, y por tanto, cómo dicho en sí no apunta a una mera construcción teórica. Hemos mostrado cómo la gnoseología debe estar fundada en la consistencia de lo ente, es decir, cómo es que ella precisa de una fundamentación ontológica. Queda ahora la tarea de mostrar el punto de partida de la ontología, y cómo ha de conducirse la gnoseología a partir de ella. Se trata, pues, de traer a la luz la articulación de la cuestión del ente en cuanto tal, así como la determinación de cuál sea la consistencia de la cognoscibilidad de los fenómenos que dan un acceso adecuado a la cuestión. Sin embargo, si hasta ahora hemos hablado de la noción de objeto y su relación con lo ente según Hartmann, sería una negligencia metódica pasar por alto qué es lo que él concibe como subjetividad. Así, antes es preciso destacar algunos aspectos generales y esenciales de qué es aquello que Hartmann denomina como sujeto; se trata de aspectos que son relevantes para entender la singularidad de su postura filosófica en el contexto de su época.

§ 5. *Sobre la subjetividad: experiencia y conocimiento en sentido ontológico*

En nuestra exposición hemos hecho notar ya que el sujeto pertenece a una misma esfera general, a la esfera de lo ente, al igual que todo ente objetivable. El ente-sujeto se encuentra inmerso, en principio, en una trama de relaciones ónticas que él no ha creado y que tampoco puede modificar a su arbitrio. Es de suma importancia tener esto presente para comprender la interpretación que

hace Hartmann de la subjetividad, la cual se distancia de aquella que ve en el sujeto una esfera heterogénea frente a los entes cósmicos; no es por su génesis —el hecho de ser— que la subjetividad se diferencia de lo que la enfrenta, sino por la forma específica de su consistencia óptica. Por tanto, no debe creerse que la constitución óptica del sujeto no posea su propio espectro de posibilidades de ser; en ello radica el en-sí del sujeto. Ser un ente del tipo de la subjetividad da lugar, en efecto, a una singular inserción en la trama óptica del mundo, lo cual no es óbice a que la subjetividad sea, en primera y última instancia, algo que existe en el mismo plano que el resto de los entes. De hecho, sólo porque esto es así, cabe la posibilidad de una ontología en la dirección en la que Hartmann la plantea. Así es preciso destacar ahora la significación de la subjetividad con vistas a su rendimiento ontológico.

Si partimos de lo hasta aquí expuesto, el sujeto es una especie de módulo en el que se da la actividad del concernimiento por lo real, esto es, la experiencia en general. Ser-sujeto es, pues, experimentar el mundo. El sujeto no es primordialmente conciencia, aun cuando ésta es sin duda una forma según la cual el sujeto se sabe referido a lo que le enfrenta en cada caso; no sólo esto, sino que por la conciencia sabe el sujeto de la diferencia entre lo que le enfrenta y la imagen que de ello se hace. Pero esto no significa que sólo aquello de lo que el sujeto es consciente sea lo que le enfrenta. Más bien, la conciencia funciona en la subjetividad como una especie de dimensión de claridad en el ámbito de la experiencia, pero es este ámbito primordial en el que se mueve la subjetividad algo mucho más amplio que la dimensión de la conciencia.²⁰⁶ De ahí que tampoco deba confundirse a la conciencia con la capacidad intelectual, pues no es lo mismo la actividad por la que se llega a ser consciente de algo, que la claridad en la que se encuentra lo ya inteligido. No es preciso tener conciencia de algo para tener experiencia de ello, pero sólo de lo que se tiene experiencia se puede llegar a ser consciente. De igual modo, sólo se puede ser consciente en tanto ha habido intelección. La conciencia es así una forma superior de referencia de la subjetividad al mundo, pero igualmente está condicionada por la experiencia del sujeto y los límites posibles de ésta ligada a la intelección; la conciencia se encuentra, gnoseológicamente, más cerca de la noción

²⁰⁶ Lo que aquí exponemos es un intento de interpretación de la doctrina hartmanniana del alma, a la cual concibe como todo un estrato de la Realidad. Una presentación breve pero sistemática de la doctrina de los estratos de lo real, haciendo énfasis en la relación del estrato psíquico con el espiritual, la presenta Hartmann en la segunda sección de su tratado de 1933 *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*; una presentación más compleja se halla en el tomo tercero de su *Ontología*. Hablamos de un intento porque, como bien señala C. Scognamiglio, la doctrina del estrato psíquico en Hartmann es oscura, y tiene más la forma de una caracterización por lo que ella no es. (C. Scognamiglio. “Nicolai Hartmann’s Theory of Psyche” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. pp. 141-157). Con todo, es claro que para Hartmann una nota característica de la subjetividad es la conciencia, y que ésta es una especie de alumbramiento de la trama de actos trascendentes que caracterizan a la experiencia. En efecto, es posible el desenvolvimiento de la experiencia subjetiva sin que se repare en su actividad, como sucede en la vida ingenua.

de objeto que de la de lo que enfrenta, lo cual es el término primario de la experiencia.²⁰⁷ Visto así el asunto, lo que ha de mostrarse es la constitución de la subjetividad a partir de su forma de experimentar.

Esta forma de experimentar queda iluminada en parte si atendemos a lo que hemos expuesto acerca de lo que enfrenta y del objeto. Hemos señalado que el sujeto empírico está volcado hacia el mundo en la forma del estar concernido, en tanto que lo mundano le acomete con el peso de su ser. En esta forma general, no se habla de si el sujeto es pasivo, puramente receptivo, o si se mueve espontáneamente en el mundo. En realidad, lo que sucede es que la experiencia reúne ya todos estos momentos: al experimentar, el sujeto es acometido por lo real y lo es en correspondencia con la espontaneidad de sus intereses. Captación y actuación, contemplación y acción se dan por igual en el ámbito de la experiencia de la realidad del mundo, en la cual se cuenta con lo que enfrenta como siendo lo que es. Así, en el ámbito de la experiencia no puede hablarse únicamente de aquella relación de determinación del sujeto por el objeto, sino que vale también la relación inversa, la de la determinación de lo que enfrenta por la acción del sujeto —especialmente a través de los actos valorativos—.²⁰⁸ Ya hemos señalado cómo es que el sujeto, en la medida en que es capaz de referencia axiológica al mundo, es más que sujeto, es decir, es persona; pero la personalidad es una aptitud fundada en la subjetividad, particularmente en la relación de ser que tiene ésta al estar concernida por la consistencia de la esfera del valor, por el peso del ser-ideal de los valores en su experiencia de mundo. La relación axiológica se funda en la relación de ser. Así, el sujeto en la situación concreta de su existir experimenta el aspecto axiológico tanto como capta lo dado en dicha situación, lo cual no es contradictorio con que el sujeto no sea consciente de la consistencia de fondo desde la que destaca el aspecto axiológico y cognoscible de la situación. El sujeto está ya expuesto en todas sus dimensiones de referencia hacia el mundo en el experimentar y su capacidad

²⁰⁷ En su interpretación temprana de la *Metafísica del conocimiento* de Hartmann, elaborada en su aún valioso trabajo *Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (Trad. F. Almela, M. Aguilar Editor, Madrid, 1931), G. Gurvitch pierde de vista esta distinción entre sujeto y conciencia, al punto de que cree que el propio Hartmann no la realiza (Cfr. G. Gurvitch. *Op. Cit.* pp. 276-279). La interpretación de Gurvitch se basa en que no toma en cuenta que Hartmann desconoce la existencia de un “yo puro” por encima del sujeto empírico; para Hartmann no hay, como veremos a continuación, un sujeto trascendental o un sujeto lógico al que el sujeto empírico pueda elevarse. Pero no sólo esto, sino que Gurvitch cree que aquello a lo que la conciencia intencional se refiere en última instancia —el objeto en sentido ontológico— es algo heterogéneo al sujeto. Esto sería verosímil si el sujeto y el objeto de conocimiento no tuviesen en la base una relación de ser; sólo si el sujeto y el objeto no tuviesen auto-consistencia óptica, cabría hablar de que ellos tienen un origen diferenciado. Pero esto significaría que la relación del sujeto con el objeto no podría ser explicada ontológicamente, algo que Hartmann no cree. Lo que en todo caso resulta heterogéneo para Hartmann es la representación del objeto y el objeto, pues aquella sólo tiene origen en el sujeto y con él desaparece, mientras que el objeto de conocimiento, trascendente, es algo que posee auto-consistencia. De ahí que resulte para él insuficiente la caracterización del objeto de conocimiento como puramente intencional. Pero ese rasgo heterogéneo entre objeto intencional y objeto de conocimiento sólo pudo advertirlo Hartmann porque, en su descripción de la estructura del conocimiento, realizó una efectiva distinción entre sujeto y conciencia.

²⁰⁸ Cfr. N. Hartmann. *Ética*. p. 139. Sobre cómo Hartmann rechaza la tesis kantiana de que el principio de la acción subjetiva esté fundado en algo que proviene únicamente de la subjetividad, véase: *Ibid.* p. 143-145.

de entender, a la vez que el mundo le aporta parcialmente en esa dimensión de experiencia los distintos aspectos de su consistencia. La condición previa que hace todo ello posible es que el sujeto está inmerso, desde el inicio, en una relación de ser con el mundo.

Así, la relación de ser, la constitución óptica de la Realidad, cobra especial importancia para entender la forma de experimentar de la subjetividad; pues la condición primaria de todo efectivo experimentar es que en ello haya un ser puesto en juego. De los rendimientos de esa relación de ser sabe el sujeto ya ingenuamente al contar con lo que enfrenta como siendo lo que es y no como mero producto de su modo de estar referido; los modos de referencia suponen, antes bien, el complejo de la relación de ser en la que el sujeto está inserto. La índole propia de la experiencia según la cual el sujeto cuenta de este modo con el mundo, la hemos señalado ya al hablar del complejo de la actividad trascendente. Experimentar y trascender son actividades congéneres que no deben ser limitadas aquí a algún tipo específico de acto trascendente; cosa distinta es que exista algún tipo de acto trascendente que pueda dar cuenta del resto de actos, como es el acto de conocimiento. Así, es necesario entender la trascendencia fundada en la relación de ser que pertenece a la realidad del mundo en cuanto tal, así como la posición y la singular capacidad de despliegue de la experiencia subjetiva en dicha relación. Para poder llevar a cabo esto, hay que insistir en que la experiencia es la actividad genérica en la que la consistencia del mundo se brinda al sujeto concerniéndolo. En el seno de la experiencia se realiza ese peculiar acto trascendente fundado al que llamamos conocimiento; su forma primigenia en el despliegue de la actitud natural es la percepción. Del acto de conocimiento hemos visto que se trata precisamente de un elevar a conciencia lo ya dado en la experiencia. Ahora bien, en la medida en que la experiencia se funda en la trama óptica del mundo, pero ésta le queda inmediatamente obstruida por los intereses cotidianos de la subjetividad, es tarea del acto de conocimiento elevar a conciencia dicha trama. Es al conocer que la subjetividad se interesa propiamente por el ser en su multiplicidad de manifestaciones. En este elevar a conciencia en concreto, se ha de poner el énfasis en el papel que desempeña la subjetividad en tanto que inmersa en la relación de ser. Con ello no se hace del sujeto un sujeto de conocimiento —pues esto no lo hay—, sino que la estructura del acto de conocimiento ilumina al espectro de las relaciones de ser de la subjetividad en el seno de la propia dimensión de la experiencia.

En la estructura del fenómeno del conocimiento, vimos que se trata de una relación entre tres miembros: el sujeto, la representación objetiva y lo ente que enfrenta. Lo que enfrenta no es puesto por el sujeto, sino que se halla frente a éste desde su propia constitución y consistencia. Lo que sí es creado por el sujeto es la representación de lo que enfrenta, sea que ésta se funde en una aprehensión efectiva, o bien se trate de una mención que no da con el objeto. En todo caso, la representación goza de cierta libertad para darse como ajena al compromiso de conocimiento;

prueba de ello es la libre fantasía. Más allá de esto, la representación no es una estructura ontológica, sino gnoseológica, fundada en la propia capacidad de la subjetividad; se trata en general de la forma intelectual unitaria en la que la subjetividad experimenta y mira al mundo. Cuando la representación se funda en un interés de conocimiento —cuando la subjetividad se empeña en que su representación sea de validez objetiva—, la formación de la representación respecto de la trama óptica es el empeño subjetivo por elevar dicha trama a conciencia. En la medida en que esto es así, no hay propiamente con la representación una duplicación del mundo, a la vez que se da cuenta de la posibilidad verificable de que cada sujeto amplíe la imagen que tiene del mundo. De igual modo, con el reconocimiento de la estructura representativa, deja Hartmann intacta la consistencia de la trama de ser del mundo.²⁰⁹ Pero entonces surge la pregunta, ¿qué significa propiamente que el sujeto, al volcarse cognitivamente a la experiencia, únicamente se represente la trama óptica del mundo?

Significa, en principio, que el sujeto no dispone, no inaugura, dicha trama. El sentido del experimentar es, en primera línea, un verse acometido por las vías ópticas que unen al sujeto y a su mundo de experiencia. Nada que no se disponga desde dichas vías puede darse al experimentar, mucho menos aún al pensar, al ser consciente. El experimentar, por estar fundado en las condiciones ópticas constituyentes del ente-sujeto, es un experimentar limitado; lo que le enfrenta en el mundo, incluso el resto cuestionable de lo que le enfrenta, está ahí sólo como una cara de la Realidad. Esto significa que la finitud de la subjetividad viene dada por las condiciones de su experimentar, el cual, por pertenecer a un ente, se haya inserto de modo finito en la trama óptica del mundo. Así, en la medida en que el experimentar es finito, igualmente lo es el conocimiento que se vuelca hacia él. Pero la finitud del experimentar posible a lo ente —que no es más que la que proviene del hecho de que un ente concreto como el sujeto se halla dispuesto en una infinitud de relaciones de ser— no es identificable con la finitud efectiva del conocimiento. Dice Hartmann: “El conocimiento es limitado frente al ser, se extiende solamente a una parte del ser, es decir,

²⁰⁹ Esta afirmación no debe inducir la opinión de que entonces el mundo es algo simplemente permanente, ya hecho de una vez para siempre; opinar de este modo sería un no atender a la consistencia óptica de los fenómenos. Pero la movilidad de mundo tampoco es algo que se identifique con el movimiento de objetivización de lo ente. Acerca de esto, dentro de lo constatable a partir de la relación de conocimiento, señala Hartmann que: “Lo existente puede tener su propio movimiento que sea independiente de la marcha del conocimiento. Por esto puede persistir con respecto a ésta. Cada una de las fases de su movimiento constituye un persistir idéntico, a condición de que sea objeto de un progresivo aprehender. Y este persistir puramente gnoseológico es lo único que importa aquí. Lo que el objeto no sigue, es el movimiento del progreso del conocimiento. Todas las demás clases de movilidad del objeto son indiferentes con respecto al problema de este progreso. No está en contradicción con el fluir heraclíteo de lo existente. El hecho de que la esencia idéntica del objeto esté llena de problemas para el conocimiento, de que en cualquier solución se le planteen nuevos problemas, no constituye una indeterminación del objeto, sino solamente la eterna inconclusión e inadecuación del conocimiento cuya finitud en cualquier momento se pone de relieve frente a la infinita plenitud de lo existente.” (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo II, p 531).

únicamente hasta donde lo existente [*das Seiende*] está objetificado para el sujeto.”²¹⁰ Así, con el conocimiento surge propiamente *para la subjetividad* una disposición de esferas en su relación con lo ente, y así, una conciencia del límite u horizonte; de esas esferas hemos hablado al señalar el patio de objetos y el horizonte de inteligibilidad de la Realidad. Pues el conocer, como lo muestra la ciencia frente a la conciencia ingenua, expande los límites de lo que esta última considera experimentable. El límite del patio de objetos es expandible. Pero igualmente, el conocer da cuenta de aquello que, si bien es experimentable como una cuestión perenne, rebasa por completo la capacidad de la subjetividad; ahí señala el conocer, en todas las direcciones de la experiencia, el horizonte de inteligibilidad. Mientras tanto, respecto de lo que enfrenta, en ambos casos la disposición de esferas es indiferente, no existe para la trama óptica. La consecuencia que obtiene Hartmann de esta situación en la relación sujeto-objeto es la siguiente:

Por lo tanto, de los dos existentes que hay en esta relación, sólo uno, el sujeto, es modificado por ella. El otro, el objeto, queda intacto. En consecuencia, ontológicamente no hay diferencia entre conocido y no-conocido; por consiguiente, tampoco hay diferencia entre “el patio de los objetos” y lo transobjetivo, como tampoco lo hay entre lo racional y lo irracional (cognoscible y no-cognoscible). Esa diferencia existe solamente vista desde el sujeto y solamente para el sujeto; y aun en él no para su modo de ser en general, sino sólo para su conocimiento. Toda la disposición de las esferas es solamente gnoseológica, no ontológica.²¹¹

Que el sujeto no pueda más que representarse lo que experimenta, lo que entra en su respectivo campo de experiencia, significa que no puede más que objetificar parcialmente su experiencia de la inserción en la trama del ser. Con toda certeza y en sentido estricto, finita es su representación objetiva del ser de lo existente; de este modo, la finitud de la experiencia del ser para la subjetividad es sólo elevada a conciencia. Si el ser es igualmente finito es algo que no cabe deducir sin más de la forma como la subjetividad se lo representa; menos aún si se considera que la finitud de la representación no es un límite efectivo para el despliegue de las relaciones de ser y sus repercusiones en la subjetividad.

En virtud de lo anterior, con la subjetividad y la estructura de su representación del ser de lo ente, surge según Hartmann toda una esfera que posee la consistencia propia de su ser dependiente de la subjetividad, y que aún en dicha dependencia, puede quedar desconocida en su ser: “El sujeto, junto con las estructuras de conocimiento que en él aparecen, tiene un ser, y sus representaciones «son» en él como un existente. Pero este ser del sujeto es tan independiente de su cognoscibilidad como lo es el ser de los objetos y de lo transobjetivo.”²¹² Que el sujeto se represente a lo que lo enfrenta justifica para Hartmann el carácter del acto de conocimiento como aprehensión y como

²¹⁰ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 244.

²¹¹ *Ibid.* Tomo I, p. 246.

²¹² *Ibid.* Tomo I, p. 247.

determinación unilateral del sujeto por el objeto; así, al desaparecer el sujeto, no desaparece lo ente sino únicamente lo que de él depende, a saber, la representación y el aspecto objetivo. Esto da lugar a pensar que, por su génesis, la representación es subjetiva, pero en cuanto a su contenido, ella es objetiva, o al menos pretende serlo; de ahí que, cognitivamente, los conceptos que estructuran la representación tengan carácter proyectivo.²¹³ Sin embargo —y éste es sin duda un aspecto distintivo de la doctrina de la subjetividad que sostiene Hartmann—, esto no autoriza a afirmar que hay algo así como un sujeto en general o trascendental que sea el fondo en el cual se apoya una representación general del ser; al respecto señala que: “[...] sólo el sujeto empírico es real e interesa ontológicamente.”²¹⁴ Frente a Kant y a la tradición que con él comienza, la interpretación ontológica de la relación de conocimiento y de la experiencia lleva a Hartmann a sustituir la consideración de las leyes del fenómeno en tanto que funciones del sujeto —intuición y conceptos puros del entendimiento— por la interpretación de una relación categorial cuya génesis no es subjetiva.²¹⁵ Antes bien, la afección en el sujeto de lo que enfrenta y del objeto, por ser una relación de ser, se asienta y se mueve ya en la trama categorial del mundo; que esa trama categorial sea accesible de un modo apriorístico o *a posteriori* en nada modifica su independencia del sujeto. Vistas

²¹³ El carácter ontológico de la aprehensión no se ve amenazado por el principio de la conciencia que afirma que ésta está imposibilitada para salir de su propia estructura. De hecho, esta situación —que la conciencia del sujeto sólo puede estar referida a lo que ella se representa, y que a la vez esa representación emana de una relación ontológica con lo que enfrenta al sujeto en el mundo— constituye la aporía fundamental del conocimiento que Hartmann trata de resolver. En sentido estricto, el principio de la conciencia afirma que lo único que hay objetivamente para la conciencia es la representación de algo; lo que la conciencia tiene son representaciones de objetos, no objetos. Pero ese tener de la conciencia sólo es posible por la cualidad ontológica del acto trascendente del aprehender. Así, dice Hartmann: “El concepto ontológico del aprehender no atenta de ningún modo a este sentido [el de tener representaciones de objetos en la conciencia]. Con él se compadece muy bien el hecho de que la conciencia con sus contenidos sobreentienda [*meint*] otra cosa que como tal no sea su contenido. El contenido puede representar para ella un ajeno a la conciencia. La representación es entonces inmanente en la conciencia, pero lo representado puede serle trascendente. No está supeditada a los límites de la conciencia. La representación requiere precisamente un enlace [*Zusammenhang*], más allá de estos límites, entre la estructura representante y la representada, un desbordante engranaje de relaciones [*ein übergreifendes Gefüge von Relationen*] en que tiene sus raíces la dependencia de ésta con respecto a aquélla.” (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo II, p. 386).

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Hartmann refiere su reserva frente al sujeto trascendental kantiano dando una interpretación sugerente del, así llamado, *principio supremo de los juicios sintéticos*, el cual señala que las condiciones de posibilidad de la experiencia tienen que ser a la vez condiciones de posibilidad del objeto de experiencia. (Cfr. I. Kant. *Op. Cit.* A 158/B 197). Al respecto dice Hartmann: “En sí, no es necesario dar a esta fórmula una interpretación subjetivista. No es necesario que signifique que los principios del objeto han de buscarse en el sujeto, o que el entendimiento prescribe las leyes a la naturaleza. Admite también la posibilidad de que la esfera de los objetos y la de la conciencia existan por separado coincidiendo solamente en sus principios. Cabría la posibilidad de que una única serie de principios imperara «al mismo tiempo» en el entendimiento y en la naturaleza, y esa identidad de principios bastaría para hacer posibles los juicios sintéticos *a priori*. Para eso no se necesitaría de un «sujeto en general» que sea vehículo de los principios. Lo que entonces abarca a sujeto y objeto es sencillamente la esfera de vigencia de espacio, tiempo y categorías. La aprioridad de la misma puede existir lo mismo objetiva que subjetivamente [...] Por el contrario, puede parecer dudoso que algún concepto de entendimiento comprenda jamás adecuadamente la categoría, que espacio y tiempo se asimilen con alguna intuición, por «pura» que sea. La intuición como el concepto pueden ser intentos de aprehender puramente lo apriorístico; pero hay indicios seguros de que no lo agotan. Precisamente las formulaciones subjetivistas de lo apriorístico son, pues, secundarias; no son características de su esencia, ni siquiera refiriéndolas estrictamente al «sujeto trascendental». Pero entonces, de la aprioridad de los juicios sintéticos no es lícito deducir tampoco la idealidad de los objetos enjuiciados.” (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 188).

así las cosas, el sujeto es siempre concreto, individual, ligado a su experiencia concreta del mundo, razón por la cual la amplitud de la esfera de representación de lo que enfrenta varía en cada sujeto. Esto no es obstáculo para que en cierta dimensión de la experiencia —por ejemplo, la de la vida cotidiana— exista un patio de objetos mundanos común a todo sujeto; de ese modo, la coincidencia del patio de objetos entre sujetos es excéntrica. Este mismo esquema de coincidencia excéntrica en un patio de objetos común es trasladable aún a los casos del conocimiento científico y filosófico, en las extensas objetificaciones del mundo que logran y heredan. La objetividad lograda por ciencia y filosofía no ahorra nada al sujeto empírico, sino que impone a éste la irrenunciable tarea de volver a transitar las vías por las que su representación concreta del mundo alcance validez objetiva, y pueda incluso ampliar el patio de objetos. Así, sobre la base del poder que posee el conocer para avanzar en la objetificación de la trama del ser del mundo, dice Hartmann acerca de la esfera representativa del sujeto:

En consecuencia, lo cognoscente ha de definirse ontológicamente como aquella estructura de ser [*Seinsgebilde*] en que esta relación, que por todos lados une con otras estructuras de ser, provoca las modificaciones características de ella; una esfera pues, en que confluyen miembros homólogos de esta relación que se determina unilateralmente; una esfera de modificaciones que corresponden a contramiembros distribuidos por todos lados en el ser, los representan y, por decirlo así, los reflejan. El sujeto es aquel punto del ser en que éste se refleja en sí mismo [*Das Subjekt ist derjenige Punkt im Sein, in welchem sich dieses in sich selbst reflektiert*], y como la reflexión consiste en una representación de la estructura del ser en él y provoca una diversidad de estructuras representativas [*repräsentierender Gebilde*], el punto de reflexión se amplía a un mundo, diverso en sí, de representaciones de lo existente. Toda representación tiene la función de ser subrogación [*Vertretung*] o “imagen” [*Bild*] de un existente en el sujeto; por lo tanto, la diversidad de representaciones produce una imagen del mundo existente, la cual corresponde exactamente al sector de la esfera de ser circunscrito por el límite de la objetificación.²¹⁶

La pluralidad de sujetos empíricos no tiene sólo en común el patio de objetos con el que sostienen una relación excéntrica. Antes bien, comparten en primer lugar la forma del experimentar, su receptividad y espontaneidad ante lo que les enfrenta y acomete cada vez en la dimensión de la experiencia inmediata y regular. Pero en segundo lugar, los sujetos comparten la consistencia óptica que da lugar propiamente a eso que Hartmann llama la esfera de la subjetividad, esto es, comparten la estructura de la esfera de la representación. Sólo en tanto que el sujeto se representa el mundo tiene lugar una dimensión en la que aquél puede ya no referirse a la objetividad de lo que le enfrenta, sino a la objetualidad inmanente y correspondiente con la actividad representativa. Para Hartmann, el “mundo” de la representación, por su estructura, es una esfera cerrada que se deslinda del mundo ambiente; es algo así como un contramundo [*Gegenwelt*] que nace de la

²¹⁶ *Ibid.* Tomo I, pp. 249-250.

constante y variada actividad de representación y reflexión del mundo.²¹⁷ Porque dicha esfera se cierra en cada caso de acuerdo a la experiencia subjetiva —lo cual da lugar a la relación excéntrica con el patio común de objetos—, ella es un índice de la individualidad de ésta. Pero esto no es obstáculo para que la propia estructura de la representación no sea algo común para todo sujeto, y que los sujetos sean entre sí susceptibles de representación objetiva; sólo en virtud de dicha comunidad en la estructura representacional es que se erige la posibilidad de la intersubjetividad. Acerca de la base ontológica de la relación recíproca entre estructuras representativas fundantes de la intersubjetividad, dice Hartmann lo siguiente:

[...] la posibilidad de que en su aspecto interior, a pesar de su intrínseca diferencia, vivan conscientemente en un mundo representado común, no obstante que cada uno se representa autónomamente para sí el mundo y tiene, en consecuencia, su mundo de representaciones rigurosamente cerrado [*streng geschlossene Vorstellungswelt*], sólo se da cuando, por una parte, las condiciones generales de representación [*allgemeine Bedingungen der Repräsentation*] son las mismas en ellos y cuando, por otra parte, ellos se representan recíprocamente. El mundo de los objetos tiene que abarcar también al mundo de los sujetos. Sólo así es posible una ampliación de conocimiento de objeto individual por el conocimiento de objeto de sujetos extraños.²¹⁸

Hartmann reconoce que, estrechamente ligada con la constitución ontológica de la intersubjetividad, se encuentran cuestiones de lógica, así como el problema de lo apriórico y su relación con lo subjetivo. En este segundo caso, se trata de la relación de la legalidad del conocimiento, de la estructuración de la representación, con el elemento apriórico cognoscible de los objetos. La legalidad del conocimiento debe poseer cierta comunidad con aquél elemento, si es que puede representárselo. “La pretensión de universalidad y necesidad que presenta todo conocimiento *a priori*, sólo puede ser legítima si en todo conocimiento rigen leyes constantemente idénticas que hagan reaparecer de modo necesario en toda conciencia individual las mismas estructuras fundamentales, formas y conexiones.”²¹⁹ Este regir las leyes de la representación en la reaparición de lo estructural apriórico del objeto, observa Hartmann, hace posible la coincidencia intersubjetiva en una especie de visión interna de aquello, con independencia de la experiencia

²¹⁷ *Ibidem*. Se podría preguntar aquí qué instancia hay en la que descansa propiamente la representación objetiva del mundo, en tanto Hartmann considera inexistente al sujeto trascendental. A ello responde con la ciencia, entendida aquí como una realidad que emana del espíritu objetivo, el cual es el estrato supremo de la Realidad. Esta ciencia de la que habla Hartmann no es la forma de una ciencia específica, sino la encarnación en movimiento del ideal de conocimiento en el que participan todos los sujetos empíricos. A modo de sugerencia, dice Hartmann en su tratado sobre *El problema del ser espiritual*: “El saber es esencialmente conciencia. Y si se muestra en cualquier otro sitio que el espíritu objetivo como tal no tiene ninguna conciencia, entonces aquí más bien se podría preguntar si la ciencia misma no estaría destinada a ocupar, en los límites de su respectivo avance, la posición de la conciencia común faltante. Naturalmente ella misma no “es” ninguna conciencia. Pero es común en cuanto a contenidos y sin embargo resulta para los individuos una cuestión de conciencia.” (N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* p. 449).

²¹⁸ *Ibid.* Tomo II. pp. 391-392

²¹⁹ *Ibid.* Tomo II. p. 401

singular de cada sujeto. Sin embargo, ese apoyarse lo apriorístico cognoscible del objeto en los principios y en la legalidad de la representación, no debe llevar a confundirlos; los principios y la legalidad de la representación no son más que es un acceso posible a lo apriorístico del objeto, no la génesis de ello. De ahí la desconexión ontológica que realiza Hartmann de lo subjetivo y lo *a priori*. Así, ha de entenderse que la estructura de ser del objeto que se ha hecho accesible en virtud de la conexión de lo *a priori* con las leyes del conocimiento pertenece a la trama de ser del mundo; la reflexión sobre lo apriorístico objetivo y su accesibilidad para la legalidad representativa no hace más que iluminar de manera retroactiva la propia estructura genética de la representación subjetiva por la cual se aprehende un determinado aspecto a lo que enfrenta. Mientras tanto, en estricto sentido ontológico, en el objeto de conocimiento no hay propiamente un elemento apriorístico y otro *a posteriori*; dichos elementos sólo existen para la forma de realización de la actividad de la experiencia y del conocimiento. La distinción entre *a priori* y *a posteriori* no es ontológica, sino puramente gnoseológica; verla de otra manera es introducir elementos en la constitución ontológica de lo que enfrenta que sólo se dan en la relación gnoseológica de la subjetividad con ello.

Los principios y la legalidad que rigen la génesis de la esfera de la representación, al ser algo común, rompen con toda posibilidad de aislamiento en la subjetividad. Prueba de ello la encuentra Hartmann en el ejercicio de la homología practicada ya por Platón en el diálogo: a pesar de la singularidad de la representación en cada sujeto, si se concede que una de ellas es verdadera, es posible convencer al otro de la falsedad de la suya, y así conducirlo a una recta representación en tanto se sigue la fuerza del razonamiento. Evidentemente, el éxito rotundo de este proceder depende de la condición de que una de las representaciones de los sujetos sea verdadera; por ello es irrebasable el momento hipotético del diálogo. No obstante, es ya una conquista importante para la actividad gnoseológica intersubjetiva el reconocer que, al menos a través de los principios y la legalidad de los razonamientos con los que se manifiesta una representación, se puede lograr que un sujeto transite de una representación a otra más ajustada a la cosa. Ello se funda en la comunidad de las condiciones de la representación para todo sujeto. A la aprioridad de dichas condiciones, sin tomar en cuenta que coincida en verdad con lo que ella representa, la llama Hartmann identidad intersubjetiva inmanente de las categorías del conocimiento.²²⁰ El título de inmanente le corresponde porque, aun cuando dicha legalidad rige de antemano para toda representación, ella sólo alcanza a los correlatos estrictos de la estructura representativa, a los correlatos intencionales-objetivos. Pero que este tipo de aprioridad existe, resulta patente por el hecho de que bien puede convencerse una comunidad intersubjetiva de lo mismo, tener una misma representación de un

²²⁰ Cfr. *Ibid.* Tomo II, pp. 402-404.

estado de cosas, sin que por ello sea verdadero el contenido de su representación común.²²¹ Esto significa, en última instancia, que la aprioridad intersubjetiva inmanente, a pesar de toda su fuerza y su coherencia interna, no es ella misma garante de un conocimiento del ser de lo que enfrenta, esto es, no es garante de la validez objetiva de la representación. Para ello se precisa trazar el puente que conecta esta aprioridad con aquella que es donadora de los aspectos de ser aprióricos de los objetos trascendentes. Pero esto rebasa ya lo que cabe destacar hasta aquí de la concepción que ofrece Hartmann de la subjetividad, y se vuelve a poner el problema del conocimiento en la vía ontológica.

§ 6. *Ser y ente: la situación de partida y el punto de mira de la ontología*

Hartmann se esforzó por mostrar, como ya hemos insistido una y otra vez, que el auténtico problema del conocimiento es, en el fondo, un problema ontológico. Pues el conocimiento en sentido estricto no se da cuando nos hacemos una imagen, concepto o idea de algo, sino cuando esa imagen, concepto o idea coinciden, o pretenden coincidir, con tal o cual forma de ser. Conocer en sentido estricto es algo sólo relativo al ser, y sólo el conocer intenta dar cuenta de lo que sea el ser. De ahí que Hartmann afirmara que: “[...] la estricta cuestión del ser está indisolublemente vinculada a la cuestión del conocimiento, porque ésta constituye el acceso a ella.”²²² No puede haber ontología que no se las tenga que ver con el problema del conocimiento, ni conocimiento que no se comprometa con alguna tesis ontológica; pretender tratar la esencia del conocer eludiendo cuestiones ontológicas es extraviar el problema. Sin embargo, ontología es un nombre polisémico, incluso ambiguo; y lo es porque, como dijo Aristóteles: “τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς”.²²³ Tradicionalmente, a esa investigación en torno a las muchas maneras de referirse a *lo que es*, se le

²²¹ Cfr. *Ibid.* Tomo II, p. 405. En este sentido, afirma Hartmann que los pre-juicios son, precisamente como lo indica su nombre, aprióricos; tienen validez intersubjetiva, pero no objetiva. (*Ibidem*).

²²² N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 244.

²²³ Arist. *Metaph.* Γ 1003 b5. Según Hartmann, hay aún otro punto en el que el título ontología se vuelve oscuro y parece apuntar a un idealismo desde el comienzo bajo la figura del *intellectus infinitus*. Dice en su *Metafísica del conocimiento*: “Si ésta [la ontología] tiene que ver con un «logos del ser», ella misma tiene que consistir en una «lógica del ser». Mas con eso se abre paso a toda una serie de errores tradicionales; en efecto, según la concepción dominante, la lógica es asunto del pensar, y, por consiguiente, cabría buscar en la ontología un apoyo precisamente del *intellectus infinitus*. Y aun evitando ese burdo error de la interpretación, podría verse en ella un indicio de que la verdadera teoría del ser es precisamente la lógica y, en consecuencia, asignar la ontología a la esfera inmanente, lógicamente ideal.” (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 371). Frente a esa interpretación idealista de la ontología, en la que se sobreentiende de modo oscuro una identidad plena de las estructuras lógicas con las del ser, afirma Hartmann que: “Si se quiere entender la ontología como «lógica del ser» es preciso tomar el propio concepto de lógica en un sentido más lato. Entonces el ser debe tener una lógica propia, distinta de las estructuras ideales. Tendría que haber una lógica de lo real [*Logik des Realen*], que no tuviera que ver ya con la racionalidad más que lo real mismo [*das Reale selbst*]. Hasta qué punto sería accesible al conocimiento, sigue siendo precisamente la gran incógnita [...] La genuina ontología arranca precisamente del conocimiento de que el ser tiene su propia legalidad, sus propios principios o, si se quiere, su propia lógica.” (*Ibidem*).

ha entendido tanto como ciencia de lo ente en cuanto tal, o bien como ciencia del ser. Pero justo aquí comienza la dificultad, porque aun cuando hay una conexión entre ser y ente, con ellos no se mienta lo mismo sin más; más aún, la referencia del conocer apunta hacia lo ente, pero el cumplimiento se da en tanto se aprehende el ser de lo ente. Hay, pues, una diferencia entre ser y ente, y en la medida en que la hay, queda abierta la cuestión de cuál sea el carácter de esa diferencia, así como también permanece abierta la cuestión acerca de la articulación entre lo diferenciado. En este contexto de cuestiones es donde se decide acerca de la situación de partida y el punto de mira de la ontología, contexto que no puede ser pasado por alto si se quiere tener un panorama adecuado para la investigación.

La diferencia de la situación del preguntar por el ente o por el ser no radica en si una expresión es más general que la otra. En ambos casos se trata de una generalización, y tiene que ser así porque se corre el riesgo de caer demasiado pronto en especificaciones que pueden ya no aprehender la amplitud de la expresión *que es*. Lo decisivo en la situación de partida es no comenzar por estrechar demasiado el panorama de indagación. Ser y ente son expresiones generales, pero se diferencian por aquello a lo que se refieren; ser y ente, en efecto, no son lo mismo aunque guardan una muy estrecha relación. Dice Hartmann: “El ser y el ente se distinguen exactamente como la verdad y lo verdadero, la efectividad y lo efectivo, la realidad y lo real. Hay muchas cosas que son verdaderas, pero el «ser verdadero» mismo de estas cosas es uno y el mismo [...] Cosas reales hay muchas; su realidad es una, un idéntico modo de ser.”²²⁴ ¿Cómo entender a partir de aquí la relación y diferencia entre ser y ente? ¿Se trata de una relación género-especie, en la que el ser es lo genérico y lo ente es especificación? Y visto así ¿no sería que al final se concibe al ser como un género supremo del cual se derivarían todos los entes, como sucedía en la ontología tradicional? ¿Es esto lo que cree Hartmann? La respuesta a estas preguntas se vislumbra si atendemos a lo siguiente.

Frente a la pluralidad y comunidad que resuena en la palabra ente, el ser representa esa unidad estructural en cada concreción entitativa, en cada modo y manera en que algo es; pero en la medida en que esto es así, sucede que el ser del ente, por su insuperable pertenencia a éste en tanto condición de su concreción, es igualmente de muchas maneras. A todo lo que pueda señalarse como ente le conviene un ser. Así, por ejemplo, entes ideales hay muchos —como los entes matemáticos, los valores— pero la idealidad tiene un ser constitutivo, único, una identidad en la que converge la pluralidad concreta de entes ideales. A su vez, el ser ideal es una manera de ser específica frente al ser real; así, la idealidad en general está junto a la realidad en general como algo ente, y se diferencian a la vez por el rasgo de ser, por la manera de ser que les es propia. El ser designa esa

²²⁴ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 47.

unidad en donde converge una pluralidad; empero, en la noción de ser pensada de este modo ha de estar englobada, de un modo explícito, la pluralidad de significaciones de lo ente, sea que se trate de lo general, lo individual, el todo, la parte, etc. A tantas maneras y modos de lo ente corresponde igualmente lo que puede designarse como ser; que el ente se diga de muchas maneras significa que el ser es de muchas maneras.

Por ello, la unidad del ser de lo ente es todo menos algo simple; es todo menos un fundamento absoluto, o una naturaleza única en orden a la cual se digan otras significaciones de ser, o una cierta naturaleza de la que se deriven otras formas de ser. Aquí es donde la ontología de Hartmann se presenta en su novedad. La tarea última de la ontología radica en la elaboración de dicha noción de ser, noción que no ha de aportar una definición última desde la que se entiendan diferenciaciones ulteriores, sino que ha de instaurarse desde las especificaciones del ser. Mas esto es lo que se mienta en la pluralidad formal de la palabra ente. En virtud de la trama que hay entre ser y ente, Hartmann acaba por destacar el sentido formal de la cuestión ontológica del siguiente modo: “En la práctica es naturalmente imposible tratar del ser sin investigar el ente. Lo que aquí sería de requerir tampoco es, para nada, un separar el uno del otro. Cabe entender tranquilamente la fundamental cuestión del ente como cuestión del ser, pues éste es patentemente lo idéntico en la multiplicidad del ente. Sólo se necesita tener a la vista la distinción.”²²⁵ Y esta distinción sólo se tiene bien a la vista si se tiene en claro que esa identidad del ser no es una que esté formalmente más allá de lo ente en su totalidad, por encima o en la base de éste, sino que esa identidad está limitada estrictamente a las propias variaciones de lo ente. El ser no es un *trascendens* a lo ente en su totalidad —y si lo fuese, sería únicamente al modo de una concepción, pero no en sí— sino que, según se deja ver hasta aquí, se erige como la constitución propia de la concreción de lo ente y el complejo de sus relaciones. De ahí que la diferencia entre ser y ente deba ser entendida en un sentido *estrictamente óntico*.²²⁶ Y en tanto que con el ser se trata de la constitución de lo ente, se deja ver a la vez que el ser es múltiple, de diversas maneras.

Con vistas a entender la diferencia y relación del ser con el ente, no ha de pensarse que se puede anticipar la unidad última del ser sin tener una clara intelección de la pluralidad de lo ente. La comprensión del ser en general puede permanecer, en principio, obscura para la ontología; y permanece así mientras no se aclare el fenómeno de la aprehensión de la variedad de concreciones de lo ente. Incluso cabe afirmar que toda concepción general del ser de lo ente no puede ser más que algo provisional, si se tiene presente la transobjetividad de lo ente; pues toda comprensión y todo concebir se atienen únicamente a la objetividad del ser de lo ente. Pero ente es más que objeto

²²⁵ *Ibidem.*

²²⁶ *Ibidem.*

de conocimiento, más que lo que el sujeto deja ver de él. Esto previene ya de querer otorgar preeminencia alguna a un ente en específico, ya se trate de un ente que sea admirable por su permanencia sustentante en el tiempo, o debido a que dicho ente tenga la cualidad distintiva de tener una vastísima capacidad para abarcar a lo ente. En el primer caso, porque con ello se reduciría la significación del ser a los modos propios de ese ente permanente, mientras que lo dependiente de la permanencia estaría implícitamente concebido como algo con menos entidad; frente a esto dice Hartmann: “El ente entendido puramente como ente es patentemente indiferente a la distinción de primario y secundario, independiente y dependiente”.²²⁷ Ante lo segundo, porque aun cuando sea digna de admiración esa capacidad y la posición cósmica del ente que la posee, esa admiración adquiere plenificación en el efectivo adentramiento en la dimensión que está de hecho ahí en el mundo y en la que ese mismo ente ya se encuentra. Lo significativo para la ontología es la efectiva penetración en lo ente en cuanto tal y la exposición de su ser hasta donde sea posible, no la capacidad de un ente determinado para realizar esa penetración. Porque aun cuando sea portentosa esa capacidad del sujeto, la presencia de lo irracional señala la no identidad plena entre sus estructuras y la estructura del ser de lo ente. Así, si se preserva la indiferencia entrañada en la fórmula ente en cuanto ente, de lo que se trata en todo caso es preguntar por aquello que hay de ser en los entes, pero tomando en toda su amplitud lo que se hace manifiesto como algo ente. La generalidad del ser —a la que, a falta de mejor expresión, provisionalmente caracterizamos como constitución del ente— sólo es comprensible *a través* de lo que ella abarca; por ello, la significación del ser en general sólo puede esclarecerse interrogando a lo ente en su ser.

Por tanto, en un sentido formal, se pregunta por el ser, pero en la elaboración concreta de las preguntas, no se pregunta a partir de un ente en particular, ni desde la generalidad de la significación del ser mismo, sino desde la amplitud y diversidad de lo ente. Aquí sigue valiendo con todo su peso el hecho de que si bien el ser es diferente del ente, el ser lo es siempre del ente, le pertenece a éste, y a partir de éste es que se le puede experimentar y conocer. Todo posible acto de significación de ser se cumple, se plenifica, sólo si con ello se da con el ser propio del ente; empeñarse en pensar el ser sin el ente es exponerse a un mentar vacío. Por ello Hartmann acaba

²²⁷ *Ibid.* p. 67. Se podría preguntar si hay aquí una contradicción en nuestra interpretación de la idea hartmanniana de auto-consistencia del objeto-ente que se había señalado en la relación de conocimiento, en la medida en que se alude ahí a lo que es independiente, autárquico. Sin embargo, no es lo mismo hablar de independencia en la relación de conocimiento que en las relaciones de ser; pues lo dependiente también tiene una constitución de ser, y en esa misma medida es algo ente. De ahí que ahora en el enfoque estrictamente ontológico, en vez de auto-consistencia de lo que es como el carácter de ser de lo ente —que es el fundamento ontológico de la relación de conocimiento—, se hable del ser como constitución de lo ente. Así, lo que se ha de tener presente es la diferencia del plano en el que se habla del ser de lo ente; porque mientras es externo el ser conocido a lo ente, y con ello todos los rasgos de la relación de conocimiento —independencia, auto-consistencia, objetividad, inteligibilidad, irracionalidad— el ente sólo es tal en tanto que, por así decirlo, tiene un ser. Ese tener ser de lo ente es lo que ontológicamente se designa hasta aquí como constitución.

por apropiarse de la fórmula aristotélica de la pregunta por lo ente en cuanto ente para una correcta instalación en el punto de partida para la realización de la ontología. Pero esa apropiación implica que ya no se da por sentado el referente del $\pi\rho\acute{o}s\ \acute{\epsilon}\nu$ del que hablaba Aristóteles para pensar la articulación de la pluralidad de modos de lo ente —aquella cierta naturaleza en orden a la cual se dan las otras variedades de lo que existe—,²²⁸ ni tampoco implica la asunción irreflexiva de los rasgos entitativos que destacó el Estagirita —materia, forma, acto, potencia, etc.— Antes bien, Hartmann se la apropia porque: “Esta fórmula clásica reproduce exactamente la situación del punto de partida. Pregunta sin duda por el «ente» y no por el «ser»; pero como sólo mienta al ente en tanto es ente, o sea, sólo en su nota más general, mienta mediatamente —a través del ente—, a pesar de todo, el «ser». Pues, por encima de todo contenido especial, es éste lo único común a todos los entes. Lícito es, por ende, apropiarse sin más de esta fórmula. Es sin duda muy formal, pero a su manera insuperable.”²²⁹

Así, la ontología sigue el sendero de la pluralidad de lo ente, con la mira puesta en la unidad constitutiva de su ser en cada caso; en esto radica toda la diferencia entre ser y ente, diferencia que no es producto de la intelección —o de la comprensión—, sino que pertenece al asunto mismo. La ontología sigue tal sendero porque lo patente, lo dado a su mirada, insistimos, son los muchos modos en que algo es, independientemente del grado y modo de objetividad que se tenga de ellos. En las propias variaciones de lo ente se acusa ya la diferencia de ser y ente, y con ello, la propia variabilidad del ser. No hay en principio, para Hartmann, la necesaria vuelta hacia la constitución de comprender al ser y sus posibilidades para la exposición de las significaciones del ser de lo ente, pues los rasgos del ser del ente se dan primordialmente en la experiencia como exposición de momentos constitutivos de lo ente, y no a través de actos inmanentes de significación del ser. Esta es la correcta apropiación del sentido de la cuestión del ente en cuanto tal. La lógica, el esfuerzo racional expositivo del ser de lo ente, fundado ontológicamente y no únicamente en las aptitudes onto-lógicas de un ente —como sucede en los planteamientos trascendentales—, no parte de las posibilidades de actos de significación y cumplimiento referidos al ser de lo ente —es decir, no parte de la estructura inmanente de los actos lógicos—;²³⁰ antes bien, parte de la posibilidad de acusar

²²⁸ Aris. *Metaph.* Γ, 1003a 33.

²²⁹ N. Hartmann. *Ontología I...* p. 48.

²³⁰ Hartmann se empeña en mostrar, en contra de lo que usualmente se cree, cómo es dogmática en el fondo la postura que cree que en la esfera de la lógica se puede hablar del mundo objetivo sin dar por sentados algunos supuestos metafísico-ontológicos que precisan de aclaración. De ahí su distanciamiento de las posturas reflejas, del logicismo neokantiano y de todo inmanentismo que tenga su punto de partida en la lógica, aun cuando se trate de una lógica trascendental. En la introducción de su fundamentación de la ontología destaca lo siguiente: “Leyes como la de la contradicción, del tercio excluido, leyes de la subsunción, de la tabla de juicios, de las figuras y modos del silogismo, podrían ser leyes del pensar, sin nada análogo en el mundo real, referido al cual es verdadera o falsa una conclusión. En este caso carecería de valor la consecuencia lógica. Únicamente cuando le responde en lo real la consecuencia en las relaciones mismas del ser —cuando, pues, tampoco en el mundo real coexiste lo contradictorio, y también de

las diferenciaciones del ser en lo ente mismo en la experiencia plena de la realidad, y así seguir la trama de relaciones ónticas que se expone desde la realidad misma. Visto así el asunto, la unidad última del ser del ente, lo que se mienta propiamente con la expresión ser en general, no es algo dado de antemano, ni un acto de anticipación trascendental para la exposición de lo ente en su ser, sino lo buscado en todo caso en el fondo de las objetualidades posibles, sea que tengan la fuente de su objetividad en referencias aprióricas o aposteriéricas. El ser en general es algo último, y por ello, si ha de ser rigurosa en su método, la ontología no puede seguir sus pretensiones a partir de concepciones heredadas, ni de un solo acceso al mundo. Antes bien, las concepciones heredadas son motivo de discusión para la aclaración de los fenómenos de acceso a la vastedad del ser de lo ente. Pero esto implica no reducir en principio la noción de lo ente a una concepción determinada, ni limitar la donación del ser de lo ente a una única forma de brindarse, sino ganar ante todo en el contenido de los fenómenos los rasgos más generales y comunes a lo ente. Con esto se confirma que, para la ontología, la situación de partida es la cuestión de lo ente en cuanto ente. Ese *en cuanto* entraña ya la referencia al ser, así como la diferencia de éste respecto del ente.

La situación de partida de la ontología en lo ente en cuanto tal permanece en el aire si no se verifica que, en efecto, ahí se da un acceso posible a la vastedad de variaciones de su ser. Se trata de la experiencia concreta de la pluralidad del ser. Aquí el empeño de Hartmann radica en una correcta explicitación de la fenomenicidad del ser que respete la trama óntica que atraviesa a la realidad en su conjunto. Acerca de esto señala lo siguiente:

Lo que sea el “ser” *in genere* será tan inasequible como se quiera: en las especificaciones [*Besonderungen*] es el ser, sin embargo, algo muy bien conocido; más aún, en ciertas formas de darse, algo de todo punto indesconocible. Hay formas de darse el ser [*Seinsgegebenheit*] de muchas especies, incluso muy inmediatas; y en medio de toda su multiplicidad, es aquí el ser mismo algo concomitantemente dado en plenitud [*etwas durchaus Mitgegebenes*], algo radical y perfectamente diferenciable de lo puramente ficticio. Y esto no únicamente en la reflexión o abstracción, sino justamente ya en la actitud ingenua frente a lo dado.²³¹

Si esto es así, si del ser hay donación al menos en parte a partir de sus especificaciones, entonces es preciso ganarlas en la referencia hacia lo ente mismo, pues éste es el lugar de manifestación de ellas. La dificultad fundamental del investigar al ser radica en tener que ganar acceso a su generalidad únicamente desde su especificación; en dicha especificación ha de tenerse a la vista, aún, la diferencia entre el ser de la especificación y el ser mismo como ultimidad, a fin de no reducir

términos contradictoriamente opuestos existe necesariamente uno, y lo general es necesariamente válido en el caso especial— cobra la consecuencia lógica valor de conocimiento. Pero entonces necesitan las leyes lógicas ser al par leyes generales del ser. Necesitan dominar el mundo que sacan conclusiones y en que puede lo concluido pretender ser verdad. Con esto queda dicho que también la cuestión de las leyes lógicas es en el fondo un problema ontológico.” (N. Hartmann. *Ontología I...* p. 15).

²³¹ *Ibid.* p. 55.

al ser a una de sus especificaciones dadas. Así, esas especificaciones, cualesquiera que sean sus contenidos, si no han de ser únicamente una representación, ha de hallarse en lo ente en cuanto tal instaurándolo en su constitución compleja. Entonces surgen las siguientes preguntas: ¿en virtud de qué rasgos de ser se instaure algo propiamente ente? ¿Qué rasgos, inmediatamente atestiguables, le convienen en general a lo ente? Para responder a esto, se impone a la vez, y de un modo más imperioso, la interrogabilidad acerca de la donación concomitante del ser en lo ente en cuanto tal: ¿cómo es posible instalarse en una dirección hacia lo ente que deje surgir los rasgos de ser desde aquello mismo? ¿Cuál es el fundamento óntico del acceso epistémico a la dimensión ontológica? A esto responde Hartmann con la distinción entre *intentio recta* e *intentio obliqua*, veamos en qué consiste.

§ 7. Aclaración del fundamento óntico de la cuestión de la ontología. *Intentio recta* e *intentio obliqua*

Toda explicitación ontológica, si está fundada en una evidencia en su punto de partida, tiene raíces ónticas; toda ontología tiene que estar fundada en la índole misma de aquello de lo que se ocupa. Con esto no se reafirma otra cosa sino que el ser es, siempre, de lo ente. Si el punto de partida de la cuestión de la ontología que propone Hartmann goza de evidencia, tiene que haber entonces dentro del espectro del existir humano un modo de acceso legítimo al asunto, un acceso que no precise de asumir una teoría o concepción previa del ser de lo ente; un acceso en el cual sea lo ente mismo el que exponga su constitución de ser, y así alcance y repercuta en la propia constitución de la subjetividad. Según Hartmann, como hemos visto, el asunto de la ontología puede ser abordado, en principio, no desde la formalidad trascendental del sujeto, sino desde la aprehensión del ser de lo ente fundada en las relaciones de ser que atraviesan el mundo. Frente a una ontología que se instaure desde la proyección de la dimensión trascendental de manifestación y significación del ser, Hartmann intenta poner en marcha esa ciencia desde las condiciones posibles que se instauran en las relaciones de ser ya constituidas. La labor del conocimiento ontológico es exponerlas, esto es, penetrar en ellas y recogerlas en la intelección. Así, en vez de concebir que el ser del ente comparece propiamente en el retorno hacia el marco apriorístico de la subjetividad trascendental —siendo así que, inadvertidamente, se concibe al ser del ente como correlato de la actividad inmanente de la subjetividad, esto es, como objeto—, Hartmann cree poder dar cuenta de que el sujeto y el ente en general tienen un encuentro efectivo inmediato en el que no intervienen nada más que las relaciones de ser que surgen a partir de la constitución óntica de lo relacionado. En esto se funda lo que él llama el retorno a la actitud natural por parte de la Ontología y la Teoría del Conocimiento.

El fundamento de ese retorno radica en que si bien cabe decir que la constitución óptica de lo relacionado es distinta, en tanto que lo que sale al encuentro es en primera y última instancia algo ente sin más, el suelo sobre el que es posible la relación está ahí ya dispuesto. La así llamada *tesis de Realidad* se funda en este hecho. El espectro de la relación de ser que hay entre el sujeto y lo que lo enfrenta no es una opción, sino algo ya dado, y en alguna medida manifiesto; lo que puede variar en todo caso son los modos de la relación de acuerdo con las posibilidades propias derivadas de la constitución óptica, así como el grado de objetividad que la subjetividad logre en su adentramiento en las relaciones de ser.

Las variaciones de la relación de las que hemos dado cuenta con Hartmann consisten, por un lado, en el concernirnos o aprehendernos en sí lo que enfrenta, y por el otro lado, en volcarnos a aprehender el en sí de lo que enfrenta. En ambos casos, esto quiere decir que el ente comparece desde sí mismo, desde su ser expuesto en la relación, a la vez que es experimentado con todo su peso real por el entramado de disposiciones habituales del sujeto. Según Hartmann, esa forma de encuentro del ser entre el sujeto-ente y el ente que enfrenta atraviesa desde la dimensión de actitud natural —dominada en general por referencias práctico-operativas-valorativas— hasta la de la actitud científica y filosófica. En todo caso, la diferencia del aspecto que se atestigua del ser propio de lo que enfrenta, el *en cuanto* según el cual se cuenta con ello, depende de la ejecución de la actividad subjetiva; pero esa variación de sentido está fundada en las condiciones ópticas de lo que enfrenta, en las condiciones que le constituyen como algo que es. En la medida en que esto es así, en tanto todo encuentro y relación con lo mundano hay una consideración implícita del ser de lo que enfrenta, la ontología no ha de abandonar la dirección natural de la experiencia del mundo, sino que en todo caso tiene la necesidad de plantear sus preguntas en ese mismo terreno. De ahí que pueda Hartmann afirmar lo siguiente: “La actitud natural se prolonga en la científica y en la ontológica. Pero como esta última es la que eleva al plano de la conciencia toda esta relación, con mayor derecho puede decirse a la inversa: la actitud natural y la científica son ya de suyo ontológicas.”²³² Ese elevar a conciencia de la ontología no ha de realizarse poniendo todo el énfasis en las condiciones subjetivas de la experiencia, sino retomando el peso de la constitución del ente que es experimentado —constitución que sólo como sentido de utilidad cobra importancia para la actividad práctica cotidiana, y que para la ciencia es relevante sólo dentro de un determinado marco objetual—. La actitud de la ontología no se vuelve hacia los actos significativos de la conciencia para derivar el sentido objetivo, sino hacia los rasgos de ser del objeto de experiencia en general; es en ese modo de volverse hacia la experiencia plena del mundo que se juega el rasgo ontológico

²³² N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 60.

decisivo de la relación de conocimiento como una determinación del sujeto por el objeto. Así, lo que propone Hartmann frente a la *intentio obliqua*, o concepción refleja-inmanente de lo que enfrenta en la experiencia — en la que lo que enfrenta es considerado únicamente como correlato inmanente de los actos del sujeto, suspendiendo así la tesis de Realidad—, es el retorno de la ontología a los rendimientos de la *intentio recta*, a los rendimientos ontológicos que brinda la dirección natural de la experiencia mundana, la cual se halla ocupada en principio únicamente con lo que la enfrenta.²³³

En la *intentio recta*, que trata de recuperar la ontología interrogando por el ente en cuanto ente, el sujeto está referido a las cosas mundanas, las experimenta tal y como se le presentan; sabe que las experimenta en su realidad —que-son y que son-así— aun cuando no sepa de la esencia del experimentar en cuanto tal, ni del conocer. La pregunta por la esencia de aquellas formas de referencia, y el modo de su ejecución, nace sólo cuando hay una reflexión sobre el contenido de lo dado en *intentio recta*. El índice de la variabilidad de sentido despunta con toda claridad, precisamente, en el objeto dado. Esta relación no se deja invertir en el orden de la experiencia del mundo. En efecto, para la dirección natural en su modo “ingenuo”, la esencia del conocimiento no es objetiva, sino que la objetualidad coincide con el ente aprehendido; lo característico en ella es contar con el ser del ente que se ha hecho objetivo como algo que no depende en su ser en nada del sujeto empírico. La objetualidad concreta del ente, lo que del ente vemos —su empleabilidad, su valor, su necesidad, incluso su cognoscibilidad—, depende de su relación con el sujeto, sí, pero el propio ser del objeto, lo que hay más allá de éste, las condiciones ínsitas por las cuales el objeto es así y puede comparecer dando tal o cual aspecto siendo él mismo, todo ello permanece ópticamente independiente. Antes bien, el sujeto se halla determinado por la propia legalidad de la constitución de lo que le hace frente, aun en la forma de un conocimiento apriórico —pues el rendimiento propio de legalidad apriórica del conocer y experimentar, se la conozca o no en su esencia, deja comparecer primordialmente al ente-objeto—. Para ello no se precisa de reflexión metódica alguna, sino que se sigue la tendencia inmediata de la experimentación del mundo, la tendencia de ese, por llamarlo de algún modo, realismo natural, en la cual no se experimenta al mundo como algo relativo a mí, sino como algo que existe con independencia de mí. En sus comienzos, en la conquista de sus primeros anclajes, según Hartmann, la investigación ontológica no precisa tampoco de salirse de esa dirección y actitud atendida a lo que enfrenta, sino saber mantenerse en ella.

Esta dirección natural se diferencia de aquella otra, la *intentio obliqua*, que surgió cuando la Teoría del Conocimiento, sustituyendo a la Ontología, pasó al centro de las discusiones filosóficas

²³³ Para la obtención de un referente histórico de la distinción que desarrolla Hartmann acerca del modo de estar referidos a objetualidades, sea en el modo de *intentio recta* o *intentio obliqua*, confróntese: N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 57. (Nota al pie).

en la forma del criticismo. Este paso tuvo un doble carácter, el cual consistió en hacer de la relación sujeto-objeto y de las condiciones aprioricas de experiencia de la subjetividad el centro de gravedad del análisis de las relaciones del hombre con el mundo. La oblicuidad del estar dirigido reside en la vuelta radical a la subjetividad. Lo que se entiende por criticismo es el aseguramiento de las condiciones y límites subjetivos de la experiencia, así como de la significación objetiva que tiene la experiencia de la subjetividad. En dicho aseguramiento, la *intentio obliqua* no está referida al objeto de la experiencia, sino a la esencia inmanente del experimentar, a las condiciones de posibilidad de la experiencia, a las condiciones de la constitución del objeto de la experiencia que yacen en la naturaleza del sujeto. Ahí, el objeto está ligado al sujeto, le es correlato, porque éste lo presenta. La dirección de esta manera de investigar no está referida a lo que enfrenta —pues esa referencia es concebida como ingenua—, sino a las condiciones que hacen posible la referencia al estar enfrentado de tal manera. De ese modo, el esquema de la relación de conocimiento, la correlatividad de sujeto y objeto, dispone la dirección de la mirada del preguntar ontológico hacia el sujeto. Así, dice Hartmann: “La teoría del conocimiento, que pregunta precisamente por aquello en que consiste el conocer y por las condiciones de éste, tiene que torcer la dirección natural del conocimiento, y que torcerla hacia ella misma. Esta torsión de la dirección natural es la reflexión gnoseológica.”²³⁴

Así, mientras que en la dirección natural del conocimiento la referencia es al ente que ha sido aprehendido —y que de este modo se ha tornado gnoseológicamente en objeto—, en la dirección refleja se precisa de una retorsión que naturalmente hace que todo término de los actos del sujeto sea una forma de objetualidad, y por tanto una correlatividad; si en dicha objetualidad hay algo ente o no, es algo que la actitud refleja puede dejar sin decidir en la medida en que sólo atiende a lo que aparece en tanto que aparece. Y de hecho lo ha intentado hacer con la pretensión de suspender todos los intentos de establecer posturas metafísicas. Con ello, por ejemplo, se cree que la esfera de la objetualidad es más extensa que la de lo existente —con lo cual se limita ya la extensión de la noción de existencia a lo que está más allá de la conciencia como consistencia material— y que en ello hay algo así como una nueva dimensión.²³⁵ En la reducción hacia el espacio de constitución de la reflexión se dispone el terreno de juego para toda posible referencia, no a

²³⁴ *Ibid.* p.56.

²³⁵ Un caso destacable de esta postura, por su indudable repercusión ontológica, se encuentra en Alexius Meinong, particularmente en su tratado *Teoría del objeto*. La postura de Meinong es destacable en este contexto en la medida en que él reconoce cierta autonomía al objeto de conocimiento, el cual no está limitado a aquello que existe fuera de la conciencia, sino que incluye todos los fenómenos psíquicos no reducibles a causas materiales. Dice: “Pues, estrictamente considerado, el proceso psíquico al que designamos conocer no agota por sí solo la consistencia del conocimiento. El conocimiento es, por así decirlo, un hecho doble, en el cual al conocer se le enfrenta lo conocido como algo relativamente autónomo hacia lo cual aquél no sólo está dirigido, por ejemplo, en la forma de juicios falsos, sino antes bien algo que, por así decir, es aprehendido, captado o como quiera que se intente describir de un modo inevitablemente gráfico lo que es indescriptible, mediante el acto psíquico.” (A. Meinong. *Teoría del objeto y Presentación personal*. Trad. Carola Fivetta. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2008, p. 49).

entes, sino a objetualidades; a modos de estar dado que se entienden, en su constitución específica de ser, como correlativos a los actos significativos del sujeto. La transformación de lo que enfrenta en la posición refleja radica precisamente en hacer del término de la relación —el ente-objeto— algo correlativo, con lo cual se puede declarar con facilidad como ilusoria la independencia del objeto. De ahí que pueda afirmarse en la *intentio obliqua* que el objeto está dado tal y como aparece, es decir, tal y como se está referido a él. En la torsión hacia los modos de referencia y su ejecución en la subjetividad, el conocimiento que nace de aquí no es aprehensión de algo que existe, sino auto-esclarecimiento de la constitución de la objetualidad intencional posible, con lo cual ya no hay una referencia al ente en cuanto tal, sino a lo ente en cuanto mentado, es decir, en cuanto lo reflejado, o bien en cuanto queda de cara al sujeto. El contenido objetivo, en tanto se le ve como correlativo, es entendido como constituido por el modo de referencia y su ejecución. Pero así no puede hablarse propiamente del aspecto de lo ente dado, sino en todo caso de la auto-donación inherente a la vivencia intencional.²³⁶

Con base en lo anterior, la *intentio obliqua* requiere, debido a sus propias pretensiones, una previa aclaración metódica para poder abrir la dimensión y poner atención en aquello que inmediatamente no tiene un rasgo de estar objetado, a saber, la esencia de la actividad del sujeto constituyente. En tanto se procede a suspender la tesis de realidad —sea porque se le considere algo ingenuo, o porque se vea en ella que carga con prejuicios que deforman la esencia propia de la subjetividad—, la vía reflexiva requiere asegurarse, metódicamente, de un dominio para la constitución de su objetualidad, la cual, en tanto que ganada desde el propio plano de lo subjetivo, es necesariamente apriorica-correlativa. La *intentio obliqua* mienta precisamente ese retorcerse hacia el sujeto, y hacer de él, de la formalidad de su actividad, la fuente de la significación objetual; de ahí que todo lo que le hace frente sea entendido aprioricamente como fenómeno, y con ello, que toda determinación progresiva de los rasgos fenoménicos se entienda como constitución apriorica del objeto. En la medida en que se asume a la subjetividad como campo decisivo, incluso absoluto, el peso ontológico de la pregunta por la validez objetiva de los actos con los que se refiere a la

²³⁶ Desde esta perspectiva, formula Hartmann una objeción a la realización husserliana de la máxima de retornar hacia las cosas mismas, pues dicha realización yerra, a su parecer, en el aspecto ontológico de lo dado. “El método fenomenológico ha intentado librarse de esta red [la de la *intentio obliqua*] de la filosofía tejida por esta misma. Su santo y seña fué: ¡vuelta a las cosas! Pero no ha llegado hasta las cosas [*Sachen*]. Llegó sólo a los fenómenos de las cosas [*Phänomen des Sachen*]. Prueba de que tampoco ella ha encontrado la salida de la actitud refleja [*Reflektiertheit*]. Los fenómenos son algo que sin duda está ahí en todo darse cosas [*Sachgegebenheit*], pero no se advierte en la actitud natural. Sobre ellos, justamente, hay que reflexionar muy en especial. El “fenómeno” coincide aproximadamente con el “darse”. Pero el darse [*Gegebenheit*] no coincide con la cosa [*Sache*]. Sólo la actitud dirigida a la cosa es *intentio recta*. La dirigida a lo dado en cuanto tal es ya refleja. Esta reflexión es, sin duda, distinta de la propia de la teoría del conocimiento; es meramente propia de una teoría de la conciencia. Pero no es menos, en nada, una torsión de la actitud natural. Lo mismo, pues, que ésta, ha errado el aspecto de lo ente. Es en lo que han fracasado los intentos de llegar con ella a una ontología.” (N. Hartmann. *Ontología I...* p. 64).

consistencia de lo ente queda relegado. Para la *intentio obliqua* es necesario que lo objetado corresponda con el complejo de estructuras subjetivas aprióricas según las cuales vienen a donación.

Las teorías fundadas en esa forma de estar dirigido, con sus pretensiones críticas, dejan ver en sus avatares que están marcadas por la preocupación primordial acerca del método que hace posible acceder a la dimensión apriórica de correlación, a la dimensión fenoménica del asunto que desea tratar. Esa preocupación está motivada por el empeño de moverse en los límites de lo estrictamente dado con evidencia, eliminando con ello una posible significación positiva de los errores y extravíos de lo que no ha sido conquistado por la vía mentada. Todo investigar que de ahí procede puede bien considerarse como una paulatina auto-donación, alumbramiento, constitución del objeto, explicitación de sentido. Pero con ello, aunque no se advierta, en tanto el método cobra importancia por encima de lo dado en actitud natural —lo cual, por supuesto, no está exento de estar atravesado por concepciones erróneas—, lo que acaba por suceder es que el propio método delimita por anticipado la significación ontológica de la objetualidad posible. La significación del ente es elaborada metódicamente desde la esfera de correlatividad, y así se puede pensar incluso que el ente es ya una modificación objetiva. Que a la postre esto se matice con vistas a una posible integración del conocimiento científico-positivo, y entonces se hable de una relación genética, de un vínculo de originariedad y derivación en las formas de donación de los objetos, no es más que seguir hablando desde el ángulo de la reflexión. Pues en el plano ontológico —entendido como el complejo pleno de las relaciones de ser de los entes— no hay algo así como originariedad y derivaciones del ser; la estructuración de la trama óptica del mundo es malinterpretada si se le ve como una escala, una gradación. Nada de esto está señalado en la situación de partida que indica la pregunta por lo ente en cuanto tal.

De este modo, las teorías ontológicas fundadas en los presupuestos de la *intentio obliqua*, al dar así preeminencia metódica a los modos de auto-donación, a los accesos reflejos de lo “ente”, extravían ya todo el sentido ontológico del conocer, pues han dejado de lado la independencia del objeto de conocimiento al echar en menos la tesis de realidad, y con ello, el principio de determinación de la experiencia y el conocimiento regidos por el ser del objeto. En su tratado *El conocimiento a la luz de la ontología*, señala Hartmann esta falla así: “La autoconciencia es precisamente el punto de partida menos apropiado porque se halla cerrada a un mínimo de lo dado. Pero también el mero análisis introspectivo del acto de conocimiento, como la fenomenología ha intentado, no consigue por esa vía la esencia de lo dado. Hace pie en el acontecer de la conciencia,

en su inmanencia, y no aprehende la relación trascendente con lo que enfrenta. Lo que ella describe en cuanto dado no es ninguna donación de ser.”²³⁷

La sustitución de la posición natural ontológica por la posición refleja de la crítica del conocimiento como directriz de la investigación filosófica, desencadena un movimiento que acaba por reducir la referencia del hombre al mundo a las condiciones según las cuales se da la correlación de sujeto y objeto. El objeto-ente, se cree, no tiene de suyo la capacidad de amoldar el marco de capacidades subjetivos, sino que es algo constituido por el marco finito de capacidades subjetivas. Lo que sucede a partir de aquí es que la subjetividad se convierte en el terreno al interior del cual se decide acerca tanto del sentido del conocimiento, como acerca del objeto de conocimiento; metodológicamente, la investigación está preocupada en cada caso por permanecer legítimamente dentro del espectro de sus posibilidades. Dicho de otro modo, las estructuras y aptitudes aprióricas de la subjetividad —el complejo de su estética y lógica trascendental— son las que acaban por perfilar la significación posible de lo que sea lo conocido y la naturaleza del acto por el cual se realiza el conocimiento.²³⁸ La llamada *intentio obliqua*, o actitud refleja, se caracteriza por limitar a lo ente a la objeción que se da a partir del complejo de los actos del sujeto, así como por comprender la esencia del conocimiento a partir de los nexos aprióricos esenciales de aquellos actos. La consistencia ontológica de todo esto queda en la penumbra; cómo se constituya la índole del ser ideal, de la esfera lógica, los fundamentos reales del acceso apriórico, todo ello queda fuera de la discusión en virtud de un extremo ascetismo metafísico-ontológico. Esta interpretación fundamental de la relación de conocimiento es transportada a la postre a la ontología, con lo cual se encalla en una forma de idealismo; toda interpretación de la constitución de la experiencia, sépalo o no, entraña decisiones ontológicas. Esta forma de idealismo acaba por concebir que el ente sólo dona su ser en correlatividad con la actividad apriórica del sujeto; el ente es fenómeno, objeto. La tesis de adecuación e identidad entre sujeto y entes es supuesta aquí de otra manera a como lo

²³⁷ N. Hartmann. “Die Erkenntnis am Lichte der Ontologie” en *Op. Cit.* pp. 144-145.

²³⁸ Hartmann detecta que el germen de la prioridad del acceso apriórico y su identidad con el orden del ser es algo que se remonta hasta Platón y Aristóteles a partir de la no distinción de la esfera de lo lógico y la del ser. Dice Hartmann en *¿Cómo es posible una ontología crítica en general?*: “Lo que constituyó a la esencia de la forma, desde Aristóteles hasta Wolff, fue su estructura lógica. La convicción fundamental en ello era que sólo había un único e idéntico reino de Formas, el reino lógico de los conceptos puros, y que éste era a la vez el ámbito de las formas del ser. Esto dio a la lógica una inmensa preponderancia en la metafísica; y que el problema de la materia, como mala conciencia, no quedara insuperado en el trasfondo, significó el completo dominio de la lógica. Pues si las formas del ser en cuanto tales no están dadas, y no obstante se llega a su conocimiento, entonces sólo queda el camino de aprehenderlas lógicamente. Y aquí se inaugura la perspectiva tentadora que ha causado odio a la ontología. Pues si el reino de la lógica vale como el del pensamiento mismo, entonces el pensamiento no necesita andar el penoso camino de la experiencia, sino que ahí donde el penetra, ahí empuña inmediatamente la esencia del ente. La apodíctica aristotélica era ya ontológica en este sentido, pues a ella tampoco le faltó el contrapeso de una metódica inductiva preparatoria. Pero el contrapeso se fue perdiendo cada vez más hasta que el deductivismo se hizo absoluto. La idea de la *prima philosophia* se hizo cada vez más transparentemente racional, y culminó en el ideal de la ciencia racional pura.” (N. Hartmann. “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?” en *Op. Cit.* p. 271).

hacia el realismo ingenuo, a saber, como identidad ideal apriórica. Con esta interpretación no sucede otra cosa más que la teoría correlativista de corte subjetivo, abocada a la inmanencia apriórica de la relación sujeto-objeto, se convierte en la nueva ontología; pero así ya no se trata del ente en cuanto ente, sino del ente en cuanto objetualidad posible.

Hartmann impugna las concepciones reflejas de lo ente porque en ellas se desvía la mirada de aquello que es la cuestión de la ontología: el ente en cuanto tal. Con ello, igualmente ya no se atiende a lo que enfrenta como siendo en sí, y así se pierde el sentido trascendente, no trascendental, ontológico del conocer. Las interpretaciones del ente en actitud refleja no dejan de presuponer que aquello que se enfrenta al sujeto, el ente cuyo modo de ser es el entendimiento del ser, es dependiente de éste en su significación de ser; el presupuesto de ello radica en la no distinción entre el concebir con sentido y las condiciones reales, las categorías, que lo hacen posible. En esta no distinción se abre la puerta para concebir que el ser sólo viene dado con la intervención de la actividad subjetiva. Bajo esta idea es como se gira la mirada hacia el modo según el cual nos referimos a lo que enfrenta y hacia al carácter correspondiente que esto muestra; el momento propiamente óntico no se vuelve accesible y se le sustituye por la estructura de la significación. Así sucede cuando la relación del conocimiento, o bien la dimensión de la correlatividad de sujeto y objeto, es considerada como modelo de todas las demás maneras de relación; lo mismo sucede al hablar de copertenencia ente ser y comprensión del ser. El extravío en todo caso radica en no considerar la constitución propia del ente, los rasgos por los cuales lo ente nos alcanza, nos acomete con su ser. Frente a ello, Hartmann considera que en todo caso el peso ontológico de la relación entre sujeto y objeto no radica primordialmente en el modo de darse —modo al cual se atiende la actitud refleja—, sino en que la relación es, en primera y última instancia, un vínculo de ser, un nexo óntico que sólo es parcialmente dado; objeto y sujeto, más allá de la relación de conocimiento, están dispuestos en una relación de ser, no intencional, diversa:

En virtud de esta su autonomía [*Selbstständigkeit*], sujeto y objeto adquieren un rasgo fundamental común que los une: el ser. Están uno frente a otro como existentes que no se reducen al ser de la relación de conocimiento, sino que tienen raíces en otras relaciones de ser que subsisten [*bestehen bleiben*] aun concibiendo pospuesta la relación de conocimiento. Por consiguiente, sujeto y objeto se hallan uno frente a otro como miembros de una sola conexión de ser, pertenecen a un solo mundo real, en que todo lo coexistente se halla en diversas relaciones actuales [*aktuelle Beziehungen*], determinándose y condicionándose recíprocamente de diversos modos.²³⁹

²³⁹ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 378, Tomo II. Es sabido que Heidegger impugna esta tesis de la relación de ser (*Seinsverhältnis*) que propone Hartmann, y lo hace sobre la motivación última de que, a su parecer, el ser es entendido por Hartmann como subsistencia. (Cfr. *Ser y tiempo*. p. 225; *Principios metafísicos de la lógica*. p. 154). Esta impugnación es errónea porque ignora la explicitación ontológica que hacia Hartmann ya en su *Metafísica del conocimiento* de dicha relación, y que cobra plena exposición a lo largo de su *Ontología*. En ambos casos es ya visible cómo la subsistencia no tiene ninguna posición preeminente entre la pluralidad de entidades; el ser no es subsistencia,

Para Hartmann, el ser del ente se expone cada vez en virtud de las relaciones entitativas en las que éste puede sostenerse según sus posibilidades inherentes a esa su autonomía, su auto-consistencia. Se trata aquí, en efecto, de nexos ónticos —a los que con reservas puede denominarse como la lógica del ser—, no únicamente de los nexos onto-lógicos; en todo caso, el λόγος del sujeto ha de contarse como una condición propia a partir de la cual se da la referencia a lo ente-objeto. En sentido estricto, la onto-logía, ponerle λόγος al ente, es exponer los rasgos y nexos entitativos del mundo real; dicho de otro modo, es exponer el λόγος del ser. Sólo a partir de ese exponer se da cumplimiento al sentido trascendente de la verdad como aprehensión del ser de lo ente, así como a esa otra posibilidad de errar en el ser del ente. Esto quiere decir, en definitiva, que sólo en los rasgos propios de lo ente es inteligible lo que sea esa ultimidad que llamamos ser.

Una posibilidad de esta relación entitativa es, en efecto, la relación de conocimiento, en la que el objeto determina al sujeto; pero igualmente vimos el espectro de las relaciones del estar concernido, sobre las cuales se da todo posible conocimiento. Lo que importa en este complejo de actos trascendentes es empuñarlo en su gravedad ontológica, sobre la base de que las relaciones de ser trascendentes pertenecen a la constitución del mundo, no a un proyecto subjetivo. Esto quiere decir que ese nexo cognitivo, que se realiza como aprehensión, se da entre el sujeto y los entes (no frente a objetos), y se da como una relación entre entes cuyo ser está puesto en aquel nexo según sus posibilidades, pero que no se agota ahí. Pues esas posibilidades están ahí no sólo como coincidencia, sino como inadecuación, como diferencia; el λόγος de cómo nos referimos a lo ente no es idéntico en todo punto a su λόγος. Esa inadecuación explica cómo no todo lo que existe es comprensible, por qué incluso puede romper con nuestra representación tenida por verdadera. El sujeto y el ente exponen su ser, existen, de modos que van más allá del conocimiento y de toda la vastedad de la dimensión de donación de lo ente; la apertura de ser que se da al estar en la trama de las relaciones de ser, la existencia, corresponde a todo ente según la constitución efectiva de sus posibilidades, pero ello no implica que en dicha exposición lo relacionado sea absolutamente

lo investigable en todo caso es cómo se da el hecho de la subsistencia entre otras formas de ser. (Cfr. N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. pp. 69-70). Lo que sucede es que Heidegger confunde lo que Hartmann señala como ser en sí con la subsistencia, lo cual es una comprensión limitada. La subsistencia es, ante todo, una consecuencia visible de la relación de ser en que pueden estar el sujeto y los entes. Más aún, el rasgo de sustrato de lo ente es un momento de éste que no puede negarse si se presta atención a los fenómenos mismos. La subsistencia sólo tiene sentido donde dos formas de existencia, ónticamente autónomas, pueden “afectarse” de algún modo, pero a la vez tienen un ser trascendente una respecto de otra. Si tales existencias persisten más allá de esa “afección”, entonces puede hablarse de subsistencia. Así, la subsistencia es ya un rasgo de ser que se desprende de cierto tipo de relación de ser, y como momento entitativo es, ante todo, índice de que las relaciones de ser se construyen desde los entes mismos, y no desde los nexos de sentido de la comprensión del ser.

coincidente. En ese espacio de inadecuación entre sujeto-ente y objeto-ente se abre la dimensión de lo que en general podemos llamar experiencia, o en un sentido muy lato, saber.

La consecuencia de este enfoque radica en que no sólo interviene una vía apriorica, ni se afirma que sea el sujeto quien haga posible la apertura insita en el estar dirigido a lo ente. Antes bien, el ente en general existe, y así deja, por sí mismo, que se le lea en sus relaciones entitativas, en la medida en que dichas relaciones, los rasgos de ser, son objetivables; en tanto esos rasgos están ahí, es tarea del sujeto fijar su atención en ellos y explicitarlos. En esto consiste propiamente la actividad de la ontología pensada a partir de un estar referido a lo ente en cuanto tal, atento a los rasgos de ser reconocibles como constitutivos, propios; la ontología no se limita a lo señalado, al fenómeno o al objeto, sino que busca el ser del ente en todo ello. Así, es el propio nexo óntico llamado conocimiento —la constitución aprehensiva fundada de esta relación de ser en su vertiente tanto apriorica como *a posteriori*— el que posibilita una referencia a lo ente por parte del sujeto, y que deja que lo ente alcance al sujeto y le haga frente en la constitución de su ser. Pero de este modo, el sujeto no está en posibilidad de anticipar plenamente a la constitución del ente, sino que siempre está como a la espera de que éste de testimonio de sí, de que las estructuras de experiencia se verifiquen con el ser expuesto del ente. En esto descansa la incesante necesidad de mostrar la validez objetiva de los conceptos puros, y en general las estructuras subjetivas con las que mentamos lo ente.²⁴⁰ En la ontología erigida en esta perspectiva, se trata en todo caso de atestiguar los rasgos de ser en los nexos ónticos, considerando la doble fuente por la que se pueden considerar esos rasgos como datos del ser. Así, ese complejo del nexo óntico de fondo es lo que posibilita la *intentio recta*, la dirección natural de la experiencia y del conocimiento.

De lo aquí expuesto, en la *intentio recta* se pueden divisar un par de rasgos de ser, que aunque son muy generales aún, dejan ver aspectos constitutivos de lo ente en cuanto tal, y por ello permiten una ulterior penetración en lo ente. Se trata de rasgos de ser que se dejan ver en cómo Hartmann describe la propia constitución de eso que se denomina como relación de ser en cuanto fundamento

²⁴⁰ En la *Ética*, tratando de aclarar el sentido apriorico de la donación del ser ideal de los valores, Hartmann hace énfasis en cómo toda referencia apriorica al mundo tiene auténtica comprobación, validez objetiva, en la medida en que se vincula con lo *a posteriori*. Dice Hartmann: “No hay que olvidar nunca aquí que, de por sí, todo lo apriorico, también lo apriorico del conocimiento teórico, está afectado de la sospecha de subjetividad y arbitrariedad, y que se trata de oponerse a esta sospecha con una demostración de su «validez objetiva». Este estado de cosas es conocido por todos desde la doctrina kantiana de las categorías, doctrina que precisaba de una «deducción trascendental» que daba muchos rodeos para asegurar la objetividad de las categorías. Los juicios *a priori* siempre pueden ser prejuicios; las representaciones aprioricas o los modos de representación aprioricos pueden ser prevenciones, invenciones. Entonces serían representaciones, pero no conocimientos. Por tanto, la demostración kantiana también consiste en el descubrimiento de un estar referidas las categorías a un darse aposteriorico ulterior.” (N. Hartmann. *Ética*. p. 164). Al parecer de Hartmann, esa comprobación ulterior es aún más compleja en el ámbito de los valores que en el del conocimiento teórico, en la medida en que el valor nunca se cumple cabalmente en lo real; sin embargo, lo relevante aquí es el señalamiento hacia la necesidad del anclaje de lo apriorico con lo *a posteriori*, anclaje sin el cual todo lo que surge como correlato de referencias aprioricas permanece como mera representación.

óntico de la ontología. En este sentido, Hartmann los concibe con la propiedad de evidencia fenoménica, a la vez que pertenecen a lo ente en cuanto tal. Así, si la relación de ser es algo que pertenece a lo ente en la medida en que éste se expone en la relación según su singular constitución, entonces a lo ente le pertenece como rasgo de ser, en tanto se halla en relación, tanto el carácter de la existencia, su estar-ahí (*Dasein*), así como su estar-así (*Sosein*). Toda la determinación mutua entre entes, toda fenomenicidad del ser del ente se funda en que su ser propio se expone entre sí. Se trata de lo que tradicionalmente se ha entendido como *essentia-existentia*, con la salvedad de que la distinción ya no es concebida como procedente de una supuesta separación entre lo temporal y lo eterno, o la diferencia entre un intelecto creador y lo creado. En tanto se les toma como constitutivos de la relación de ser, esos rasgos de ser son irreductibles uno a otro, ni se les puede considerar como completamente independientes entre sí. De ahí que ambos rasgos, en tanto constituyen la exposición del ser de todo ente a una relación, atraviesan la amplitud de lo ente en cuanto tal; no importa si se trata de algo real o ideal, de lo posible, lo efectivo o lo necesario, en todos esos casos hay algo ente que existe y es así. Dice Hartmann: “Esencia y existencia tienen que ser genuinos caracteres de ser, que convienen ambos al ente en toda su extensión y que únicamente juntos constituyen el “ente en cuanto ente”. Esto querría decir que todo ente tiene necesariamente en sí un momento de esencia y un momento de existencia.”²⁴¹ Estar-ahí y estar-así constituyen dos rasgos de ser, no reflejos, que son a la vez acceso a ulteriores diferenciaciones y especificaciones del ser de lo ente; lo son en la medida en que, por ejemplo, justo lo ideal se distingue de lo real no por su existencia, sino por su ser-así.²⁴² Entre esos rasgos no hay, como se ha creído tradicionalmente, la oposición de realidad e idealidad, pues si fuese así, lo real estaría privado de constitución esencial —es decir, no sería algo— y lo ideal no tendría existencia —es decir, sería una mención vacía—. De qué forma esté constituido el estar-ahí y el estar-así en las maneras de lo real y lo ideal es algo que no se deja decidir de antemano, sino que precisa de investigación; lo dado simplemente es que esa diferencia en las maneras de ser está ahí en el nexo óntico del mundo, se le advierta o no. Así, cabe afirmar que en dichos rasgos se encuentra, en *intentio recta*, lo dado inmediatamente del ser de lo ente, así como el gran acceso para la conquista de ulteriores especificaciones de lo ente.

Sólo porque la *intentio obliqua* se ha impuesto a la dirección y modo de proceder de la filosofía a partir de la modernidad, cabe decir que lo que propone Hartmann de un modo “novedoso” es un

²⁴¹ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 103.

²⁴² Sobre cómo Hartmann pone al descubierto la confusión entre la consistencia, el en sí del ser-ideal, con su vínculo con la subjetividad, véase: N. Hartmann. *Ética*. pp. 190-192. La idealidad es una manera de ser que pertenece a la trama óntica plenaria del mundo, si se entiende, como ya hemos señalado, que lo plenario es en cada caso la trama óntica que se instaura a partir de los entes y sus posibilidades de relación; en este caso, la subjetividad real no es creadora del ser ideal, sino sólo su condición de manifestabilidad. En este sentido, la realidad plenaria, a diferencia de lo simplemente real —con sus notas de temporalidad, individualidad—, no se opone a la idealidad, sino que la incluye.

retorno a la actitud natural regida por la *intentio recta*. En rigor, sólo la actitud refleja comporta una modificación de la dirección y el punto de mira naturales; por lo que se refiere a la *intentio recta*, desde el momento en que se trata del modo como estamos inmediatamente en el mundo, el asunto consiste, más bien, en saberse mantener en ella dentro de las pretensiones ontológicas de la filosofía. Esto sólo es posible en tanto se ha dado testimonio del alcance de esta actitud natural en la dimensión de la experiencia. La *intentio recta* es el modo de referencia a lo ente en el que crece la conciencia ingenua del hombre, a la vez que es también la dirección en la que la ciencia y la ontología penetran en el mundo. En esa forma de *intentio* se erige un fenómeno real cotidiano tan complejo como el del trabajo [*Arbeit*], en el que Hartmann destaca la cuádruple referencia hacia algo que es tomado en cuenta como siendo en sí, y que bien visto, no se limita a lo que simplemente está ahí: la del rendimiento real [*reale Leistung*], en cuya ejecución se entraña una relación valorativa con lo elaborado; la referencia a lo real como objeto final [*Zielobjekt*]; la dirección a lo real que, estando ya ahí [*Vorhandenes*], es elaborado de una determinada manera; y la referencia hacia las otras personas para quienes se fabrica y que igualmente tiene un valor para ellos. Por ello dirá Hartmann: “El trabajo como acto real de la persona está, pues, referido a cuatro diversas clases de lo real. Y en tanto en la conciencia del trabajo hay un saber de esta referencia, entra en él un cuádruple darse de lo real.”²⁴³

Lo que diferencia a la mirada de la ciencia y de la ontología respecto de la mirada ingenua, es el tipo de relación que se sostiene con lo ente —sea de tipo práctico o recreador—, así como la hondura con la que se penetra en él; no es la manera de existir de lo ente lo que cambia para la ciencia y para la ontología —su auto-consistencia, su constitución—, sino el modo como es aprehendido lo ente, el alcance y límite de dicha aprehensión.²⁴⁴ Lo característico, pues, de esta actitud es que se funda en el entendido de que su “objeto”, el mundo en el que éste se presenta, existe en sí, con independencia de la actividad gnoseológica del sujeto. En esto radica la significación primordial de ente que subyace a la dirección natural: la auto-consistencia o autonomía de la constitución de algo. Sólo en tanto que el ente es de este modo, auto-consistente en su constitución, puede afirmarse a la postre su independencia, su en sí. Ésta es una nota que nace,

²⁴³ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 250.

²⁴⁴ Cuando se habla de ciencia, no ha de pensarse que por ser relativas al hombre, las ciencias del espíritu no forman parte del ámbito de experiencia de la *intentio recta*. Es un prejuicio creer que las objetividades a las que aquellas se refieren, carecen de consistencia óptica. También los objetos de estas ciencias son experimentados por la actividad del individuo como siendo entes con consistencia óptica propia; que provengan de la actividad espiritual no repercute en dicha consistencia, pues lo espiritual es real. Así habla Hartmann de las ciencias del espíritu: “Estas ciencias son, pues, objetivas, no estando menos dirigidas a los objetos que las ciencias naturales; tan sólo sus objetos son de otra especie. También ellas prolongan en línea recta la actitud natural de la vida cotidiana, pues el derecho, la moral, las costumbres vigentes, etc., están ya dadas en la vida cotidiana como potestades objetivas frente a las cuales tiene el individuo que encontrar camino, exactamente lo mismo que frente a los poderes de la naturaleza.” (N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. pp. 59-60).

en efecto, únicamente a partir de la reflexión sobre el conocimiento; pero nace fundada en la intuición natural de que el ser del objeto pertenece a éste. La certeza de realidad viene dada con la trascendencia de la experiencia emocional —de que algo me afecta y me acomete con su ser—, no con el conocimiento. Esta determinación primera de lo ente, del ser del objeto —su consistencia, su en sí—, hace posible aquella convicción postrera de que lo experimentado, lo aprehendido, subsiste y no se trata simplemente de un ser dado para quien lo experimenta. La neutralidad de esta intuición implícita en la *intentio recta* es tal, que nada decide en principio acerca del modo de la existencia de ese algo. La *intentio recta* está abierta a un ámbito tan amplio para la mirada, que la apariencia, la ilusión, el error, si son cognoscibles, si es posible hablar de ellos con sentido y corregirlos, tienen igualmente un ser en sí, un ser que permite que se les pueda aprehender como eso que son. En todo caso, la dificultad para la ontología radica en determinar en qué dominio se presentan esos fenómenos, y en qué se funda su consistencia óptica dentro de la realidad plenaria.

El terreno al que mira la ontología, en principio, es el mismo que el de la ciencia y el de la conciencia ingenua; y no sólo esto, sino que su acceso está garantizado por relaciones de ser que se dan ahí, en el propio entramado del mundo, independientemente de que se les conozca o no. A diferencia de las posturas reflejas que pugnan por alcanzar la esfera de donación absoluta o trascendental, la *intentio recta* da testimonio de que las conexiones de ser están ahí en el mundo inmediatamente experimentado. Bien visto el asunto, el horizonte de la *intentio recta* es el auténtico espacio de donación absoluta de lo ente. Esto motiva a Hartmann a afirmar el fundamento de posibilidad de la ontología en la propia constitución de como se experimenta la realidad; aún más, a sostener que a lo largo de la vida cotidiana hay ya, aunque de manera inconsciente, un conocimiento ontológico, una aprehensión de los rasgos de ser más patentes de lo ente. En efecto, el comportamiento cotidiano cuenta con lo que le rodea en el modo de dar por sentada su existencia, y que esa existencia es así; así, la empleabilidad es un sentido posible del ser de lo ente, pero no cabe decir que sea el originario, o el primordial en el propio orden del ser. Pero esa originariedad tampoco se le puede atribuir al conocimiento ontológico. La ontología, por muy compleja que sea en su actividad, se sostiene en el mismo terreno que la conciencia ingenua al compartir el fundamento de aquélla: la relación de ser. De ahí que la ontología no practique en principio una reducción metódica sobre la esfera de la experiencia general; su labor es más bien la de hacer énfasis en lo que se da por consabido, en elevar a conciencia los fundamentos de la consistencia óptica de lo que acomete en la vida cotidiana. La conciencia ingenua, para desarrollarse y madurar en sus actos de interés —utilitarios— en medio del mundo práctico, se atiene a ciertos rasgos ópticos que no forman parte de su atención, pero que están ahí, no de modo manifiesto, para los propios rendimientos de la *intentio recta*. Para la conciencia ingenua no son objeto, pero son objetivables

para la mirada de la ciencia, y en última instancia para la ontología. Así, la ontología es ese esfuerzo del pensar, que atendiendo a lo ente experimentado, pugna por un ensanchamiento del ámbito de lo dado, por una ampliación del horizonte de objetividad de lo ente. Ese es su compromiso científico, su anhelo de verdad.

La ontología no ha de limitar de manera anticipada su concepto de ente al de fenómeno, en el cual se piensa el estar dado para la conciencia; si así hiciera, caería de nuevo en una concepción refleja de lo ente. En todo caso, fenómeno para la ontología ha de portar una doble significación: el aparecer mismo, y lo que es manifestación de algo más, señalable desde el aparecer. Aquél, el aparecer, está enteramente ligado al sujeto, pero como manifestación apunta a algo más; ese es el momento trascendente del fenómeno. Lo no-dado, lo no-objetivo, lo no-manifiesto no tiene menos ser que lo dado, objetivo o manifiesto; toda la dificultad de la ontología se encierra en este paso de lo dado hacia lo no-dado siguiendo la trama óptica del mundo. Que la ontología ha de proceder de este modo en su consideración del fenómeno, lo justifica Hartmann diciendo que: “Primeramente, no entra en la esencia del ente el “mostrarse”, como tampoco volverse objeto. Muy bien puede haber entes ocultos; entes, pues, que no se vuelven fenómenos. Y, en segundo término, no entra en la esencia del fenómeno el tener que haber siempre un ente que se muestre en él. Hay también pseudofenómenos, apariencias vacías que no son aparición de nada.”²⁴⁵

Pero si esto que afirma Hartmann es cierto, entonces la continuación y desarrollo del potencial de la *intentio recta* que lleva a cabo expresamente la ontología se convierte ante todo en un problema del desarrollo metódico de ese modo de estar dirigido, más aún, de estar instalado en la Realidad. El método se hace requerir por la índole del asunto mismo. Insistimos, no es un problema que devenga de un cambio de actitud, ni de un proceder que haga surgir algo que no estaba ya ahí para la conciencia ingenua; antes bien, se trata del modo de mantenerse en esa misma actitud, tratando de destacar los rasgos evidentes y propios de eso que se denomina ente. El comienzo del método ontológico no es la reducción reflexiva, sino la recta conducción hacia lo que despunta como rasgo de ser en el asunto mismo, en el ente en cuanto ente. Así, la atención aquí se dirige a los fenómenos del ser del ente, y no a los fenómenos del ente en cuanto correlato dado a la forma y ejecución de la referencia a algo. Este modo de atender al objeto del asunto en turno es posible porque, lo que es visto como fenómeno en la relación de conocimiento, está incrustado en el orden del resto de actos trascendentes de la subjetividad. Acerca del panorama que aquí se abre dice Hartmann:

La metafenomenicidad [*Überphänomenalität*] en la forma de darse es el punto saliente [*springende Punkt*] y que importa en la relación por la que completa [*Ergänzungsverhältnis*]

²⁴⁵ *Ibid.* pp. 89-90.

al conocimiento la experiencia emocional. Pues como conocer y experimentar se refieren al mismo mundo, mientras que el objeto de conocimiento comparece en el conocer mismo con la pretensión de supraobjetividad [*Übergegenständlichkeit*], experimenta esta última su confirmación en la metafenomenicidad de lo emocionalmente experimentado. La trascendencia del fenómeno en sí incierta que es propia del conocimiento queda elevada al nivel de la certeza por la trascendencia del fenómeno propia de los actos emocionales que está fundada más hondamente en el orden real de la vida [*Realzusammenhang des Lebens*].²⁴⁶

En la medida en que esta es la situación de partida de la ontología —situación que se abre en la dimensión de la *intentio recta*—, esta atención a los fenómenos del ser del ente con vistas a destacar su constitución ontológica, como método de conducción de la ontología, da lugar a un concepto de fenomenología, y más aún a una concepción del método sistemático de la filosofía entera, que requiere aún algunas aclaraciones dentro del planteamiento de Hartmann. Al reflexionar sobre el método es como se aclara, en buena medida, el sentido de ese recto conducirse en la estructura de la dimensión de la *intentio recta*.

§ 8. Acerca del método de la ontología. Fenomenología, Aporética y Teoría

Hartmann estaba convencido de que el método de la ontología no es el que abre por anticipado la región de objetos a los que se refiere, pues si así fuese, se trataría de un método desarrollado en actitud refleja, como anticipando la experiencia del mundo. Antes bien, el método es un modo de mantenerse atento en una región determinada en la que ya se instala la *intentio recta*. En esto radica la diferencia entre un proceder metódico y una conciencia metodológica. El punto de mira del proceder metódico, aquí, es el ente en cuanto tal. Pero visto el asunto así, pareciera que no hay aún nada que mirar, que todo permanece en una especie de indeterminación. No es el caso. Aun cuando en la esencia del ente —la *ratio essendi*— no entra el darse, la exposición parcial de éste en una pluralidad de modos y relaciones —exposición que bien puede ser calificada como el momento extático de lo ente— hace posible que el ente, en una determinada relación, se muestre, aparezca. De ello hemos hablado ya con el estar-ahí y el estar-así como el contenido objetivo de la fenomenalidad de lo ente; dice Hartmann: “Lo que aparece no es el fenómeno —la equiparación de ambos es un *πρῶτον ψεῦδος*—, sino precisamente lo real que en él aparece. Lo último pertenece al objeto, mientras el fenómeno es la estructura del conocimiento en el sujeto.”²⁴⁷ Visto así el asunto, se trata de los fenómenos del ser del ente descubribles a partir de la variedad de nexos ónticos, que

²⁴⁶ *Ibid.* pp. 260-261.

²⁴⁷ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 279.

a la postre, sólo en tanto que experimentados, son susceptibles de una ulterior objetivación en virtud de la relación de conocimiento, en razón de la aprehensión. Y son descubribles ahí porque: “[...] todo conocimiento, hasta el más ingenuo, tiene ya un saber del ser en sí de su objeto, al que comprende por anticipado como un ente independiente de él.”²⁴⁸ En cierto sentido, la experiencia de mundo de la subjetividad es, de suyo, ontológica.

La ontología no puede separarse, como hemos visto, de la relación de conocimiento de un modo radical, pues lo que ella persigue es, en todo caso, un conocimiento del ente. No es que el conocimiento sea el modelo de relación de ser, sino que él es el sendero propio del investigar vuelto al plexo de relaciones de ser investigables para el sujeto. Ello no obsta para que el complejo de la relación del ser del hombre con el mundo rebase siempre de algún modo los límites del conocimiento, pero éste posee también cierta movilidad en los límites de la objetivación. El conocer, al igual que el experimentar, tiene más el carácter de una actividad que el de un simple acto; se diferencia del experimentar, como vimos, por su profundidad y objetividad, por su querer ver lo mismo con mayor diafanidad. En este sentido es que el conocer acompaña a la experiencia. Así, incluso al tratar de la complejidad de actos trascendentes del sujeto, hablar de ellos, tematizarlos y destacar lo esencial en ellos, es posible sólo en la reflexión hacia la actividad de la relación de conocimiento. Como cautela metódica es suficiente con saber que, aun siendo la vía ineludible, no se trata de la única, ni de la más originaria relación de ser. Lo positivo de esta vía es que pugna por atenerse a los rasgos manifiestos de lo que existe, a lo aprehensible de lo ente en tanto le pertenece a éste en su constitución. Además, hemos visto que en la propia estructura de la relación de conocimiento, el ser del ente entra en un vínculo fenoménico con el sujeto, dándose así como objeto. “El ente en sí es lo que se hace “objeto”; él mismo sigue siendo independiente, pero su ser objeto no es independiente del sujeto. En el enfrentamiento sólo puede hacer frente, justo, a un sujeto.”²⁴⁹ Entiéndase, pues, que no hay una modificación en el ser del ente a partir de la relación de conocimiento, sino que en ésta, al haber distanciamiento en la propia esfera de la subjetividad, se permite que el ente se mueva necesariamente en un darse fenoménico fundado en el estar enfrentado como correlato óptico de la experiencia. Más aún, ese darse fenoménico del ente, por provenir de la constitución de éste, tiene la posibilidad de ser elevado al auténtico carácter de *objectum* de conocimiento. Ahí donde el fenómeno no es portador del ser que se busca aprehender, lo que se da es apariencia, ilusión, mención vacía, confusión, error; si eso que se da como objeto no yace en el ser en sí del ente, entonces puede muy bien ser un objeto —tener la denominada inexistencia intencional como representación—, pero no puede tratarse propiamente de un objeto

²⁴⁸ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 188.

²⁴⁹ *Ibid.* p. 189.

de conocimiento. Así, sentencia Hartmann: “El fenómeno deja de ser fenómeno cuando detrás de él no hay nada que se manifieste: entonces ya no es fenómeno de algo, sino fenómeno de nada; pero entonces ya ni siquiera es fenómeno, sino mera apariencia [*leerer Schein*]. Lo que lo eleva por encima de la apariencia es precisamente el contenido objetivo, la estricta referencia del fenómeno a algo que fuera de él se manifiesta.”²⁵⁰

Aquella comunidad del modo de estar dirigido que se da entre la conciencia ingenua, la ciencia y la ontología abre el panorama de acceso a la tarea de ésta, es decir, la dimensión inaugural de la investigación abocada a lo dado, a lo que se muestra ya sobre el supuesto de la constitución de la relación de ser. En efecto, lo dado en ella es terreno de partida, pero corresponde siempre a la superficie más explorable de lo ente. El modo como es experimentado eso dado en la *intentio recta*, tal y como lo evidencian tanto la experiencia ingenua, como la ciencia y la ontología, no impide que desde él se alcance aquello que no está dado con inmediatez. La clave radica en la fuerza de penetración de la mirada, en el énfasis que se pone ante lo dado para que a partir de esto se manifieste algo más. De ahí resulta comprensible que la significación de lo ente no coincida plenamente con lo dado, con el fenómeno —pues va más allá de esto—, pero sólo a partir de esto resulta accesible aquél en toda su profundidad. El reconocimiento de lo que enfrenta como fenómeno —cuyo sentido genuino es gnoseológico, y sólo como aparecer de un en sí tiene significación ontológica— da cuenta ya de esta situación. Lo dado, lo que se muestra, apunta siempre a algo más, a lo que es sin ser dado; lo dado es evidencia en el doble sentido de aquello que está a la vista, y aquello que da noticia de algo más. En esa distinción, Hartmann reconoce la diferencia de aplicación de métodos tradicionales en la ontología: una dirigida hacia la objetivación de lo dado —cuya comarca es estrictamente fenoménica—, otra hacia los principios de lo ente que no están dados —lo que constituye propiamente la analítica del fenómeno en el modo de la inferencia retrógrada (*Rückschluss*)—, y una tercera que penetra en la interrelación de los principios, la dialéctica.²⁵¹ La ontología, por su despliegue consciente en la relación de conocimiento, se atiene a lo dado para mirar a través de él; ha de esforzarse por destacar, en la *intentio recta*, los rasgos más patentes de lo ente, para así adentrarse en ellos. Lo dado de lo ente, el

²⁵⁰ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 279.

²⁵¹ En su tratado de 1912, *Método sistemático*, Hartmann introducía ya la diferencia entre un proceder metódico dirigido a la correcta aprehensión de lo dado —el método descriptivo al que posteriormente denomina como fenomenología— y el método por el cual se va más allá de lo dado, hacia sus principios —el cual forma parte ya de un proceder trascendental que está concernido por la validez objetiva de sus rendimientos—. Sobre el significado de este segundo proceder decía Hartmann: “Un principio es justamente trascendental, siempre y cuando es la condición de posibilidad de una efectividad. Y el método trascendental es aquél experimentar según el cual, partiendo de la efectividad de lo que enfrenta, se descubre las condiciones de su posibilidad.” (N. Hartmann. “Systematische Methode” en *Kleinere Schriften III*. Berlín, Walter de Gruyter & Co., 1958, p. 26). En este contexto es perceptible ya la necesidad de una correcta exposición de la trama metódica entre fenomenología y el experimentar trascendental, cuidando de no confundir uno y otro, a la vez que reconociendo la mutua ayuda que se ofrecen entre sí.

fenómeno, es siempre indicador de un ser, sea que se le aprehenda correctamente o no, coincida o no con aquello que se busca tener a la vista. Por ello, Hartmann puede afirmar decididamente en el terreno de los fenómenos que:

Pertenece, pues, a la esencia del fenómeno en general el “trascenderse” a sí mismo, el presentar su contenido como suprafenomenico. Pero si todos los fenómenos señalan fundamentalmente más allá de sí, no se está con el fenómeno del ser en sí ante un caso excepcional. La relación general se limita a hacerse tangible en él de forma *sui generis*. Pero esto es claro: la trascendencia del fenómeno tampoco anula en él el carácter de fenómeno. Por el contrario, lo hace cumplido, justamente.²⁵²

La ontología, por sostenerse en sus pretensiones descriptivas de los nexos ónticos del mundo en la relación de conocimiento, en principio no puede más que proceder metódicamente como una descripción fenomenológica, si es que no quiere arriesgar tesis metafísicas injustificadas. Pero por tratarse de una fenomenología que ni está fundada en un cambio de actitud respecto de la actitud natural, ni consiste en primera instancia en un proceder metódico que interroge en actitud refleja por las condiciones aprióricas de la significación y validez del ser de lo ente, el significado de la expresión fenomenología que aquí se emplea debe ser explicitado en consonancia con la *intentio recta*.²⁵³ Con su idea de fenomenología, Hartmann intenta desmarcarse de las posturas contemporáneas, como la de Husserl y Heidegger, pues a su parecer la complejidad del estado problemático de cosas no cabe en una sola dirección metódica.²⁵⁴ Aquí debe tenerse presente que

²⁵² *Ibid.* pp. 191-192.

²⁵³ A partir de esta idea, Hartmann quiere apuntar que el concepto de crítica que se ha empleado desde la filosofía kantiana —y que resuena en las posturas tanto de Husserl como de Heidegger— requiere de una ampliación fundamental que incluya la dificultad metafísica del problema del conocimiento. Es lo metafísico en el fenómeno del conocimiento entero lo que requiere elaboración crítica, y no sólo las condiciones de la subjetividad. Más aún, lo que precisa de elaboración crítica es la consistencia del objeto aprehendido, para desde ahí iluminar las condiciones subjetivas. Respecto de dicha elaboración crítica del problema dice Hartmann: “Mientras sólo se entienda por “crítico” lo fundado en principios del sujeto, semejante elaboración implica una contradicción; mas si por elaboración “crítica” se entiende aquella que tiene en cuenta todos los elementos de un problema planteado, prescindiendo de si trascienden o no al sujeto —y en este caso la crítica como tal nunca puede constituir una instancia contra el contenido del problema, sino sólo contra ensayos de solución precipitados—, semejante contradicción desaparece por sí sola. Una teoría crítica del conocimiento puede ser perfectamente metafísica. Y tiene que serlo porque metafísico es su problema. Lo no-crítico es precisamente negar lo metafísico allí donde éste existe.” (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* pp. 56-57).

²⁵⁴ C. Möckel recoge la opinión que expresó Husserl a Cassirer en una carta de abril de 1925, en la cual manifestaba que la noción de fenomenología de Hartmann se hallaba en un malentendido fundamental de lo que él concebía bajo esa expresión. A su parecer, Hartmann se equivocaba en la convicción metafísica fundamentalmente errónea de que la fenomenología podía brindar fundamentos para algo más, para el desarrollo de lo que él entendía en su *Metafísica del conocimiento* como Aporética y Teoría. Husserl reprocha, además, que la Aporética de Hartmann encalla en un nuevo escepticismo. (Cfr. C. Möckel. “Nicolai Hartmann –ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*” en *Op. Cit.* pp. 111-112). Por su parte, acerca del reproche general que Hartmann alza frente a lo que él concibe como idealismo fenomenológico, cabe aquí citar lo siguiente: “Los fenómenos como tales son siempre inmanentes, aun en el caso de que su contenido sea trascendente, es decir, aun cuando sean fenómenos de algo trascendente. Ahora bien, la natural conciencia de una cosa es conciencia de un estado de cosas trascendente. Pero como fenómeno puede describirse, con inclusión de su contenido trascendente, sin tocar nada más que lo inmanentemente dado que hay en él. La joven ciencia de la fenomenología todavía no ha sacado esta consecuencia, o por lo menos no la ha sacado más que muy insuficientemente. Aun cuando sus distintos representantes adoptan una postura muy diferente en este punto central, en general tienen la tendencia a convertir el punto de vista

aun cuando el título de fenomenología se le adjudique a la metodología de cierta tendencia filosófica de inicios del s. XX, en rigor, la expresión es polisémica de suyo. Tal polisemia se funda en los múltiples sentidos tanto del fenómeno como del λόγος. En todo caso, no puede elegirse de antemano una significación primordial para esos términos, aun cuando tal significación esté justificada etimológicamente. En efecto, la filología puede ayudar a aclarar la vastedad de una cuestión, su conexión interna, pero jamás puede ofrecer una solución tajante a la filosofía. Así, pues, la ontología que hasta aquí hemos caracterizado con el planteamiento de Hartmann no puede pasar por alto esta situación del método, pero tampoco ha podido detenerse hasta ahora en ella. Había que encontrar, ante todo, la justificación óntica para caracterizar el acceso a lo ente como un acceso fenoménico, para así poder traer a la vista el modo de desplegar esa vía. Sólo una vez que hemos traído a la luz el fundamento óntico de la fenomenicidad del ente a partir de una actitud no refleja, cabe hacer una breve caracterización del modo según el cual es posible mantenerse en atención a él.

Comenzamos con hacer manifiesta la postura que Hartmann tiene ante lo noción de método en general dentro del filosofar. Hemos hablado, hacia el inicio de nuestra exposición del proyecto ontológico de Hartmann, acerca de cómo su filosofar se desenvuelve en el modo de un sistematismo de lo problemático. Respecto de esto, en su tratado de 1912, *Método sistemático*, expresaba lo siguiente: “En general, cuando se tratan problemas, ahí en ese llano “tratamiento” hay ya método.”²⁵⁵ El método está en el comienzo del filosofar y es, en principio, un presupuesto; el conocer comienza precisamente con la efectividad de su realización, no con la auscultación de sus condiciones de posibilidad. Esto no es ningún defecto, sino algo que responde a la índole misma del tratamiento de problemas. Esto quiere decir que bien puede haber una aplicación metódica a un problema, sin que para ello sea necesaria una conciencia plena del método que se aplica en un determinado caso; es el contenido del problema, lo buscado a partir de lo conocido, lo que exige un modo singular de tratamiento que sea capaz de avanzar en el problema. En ello se anuncia ya cómo

de la inmanencia, propio del método (de la intuición esencial y descripción) en punto de vista de la inmanencia de la cosa. La esfera del fenómeno de la cual se ha tomado el procedimiento, pierde el color, que va a parar al objeto de investigación. Eso tiene como consecuencia, no solamente la limitación del campo visual, sino también la involuntaria introducción subrepticia de un punto de vista teórico, que en virtud del hecho de que descarte el problema, resulta ser no menos metafísico que los demás puntos de vista teóricos, pues entonces la fenomenología se convierte en idealismo. (Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 206).

²⁵⁵ N. Hartmann. “Systematische Methode” en *Op. Cit.*, p. 23. En este sentido, declara Hartmann que el método trascendental, por el cual es posible remontarse a los principios del objeto de la experiencia posible, forma parte del patrimonio del pensar filosófico, y por tanto, no es algo que se haya dado exclusivamente en un autor. Lo mismo cabe decir del método descriptivo y del método dialéctico —en el que se piensa la interrelación de los principios—. La idea de un método sistemático se rige, pues, por la pertenencia mutua de estos métodos con vistas al sentido filosófico propio de eso que Hartmann llama Teoría. Esto deja claro, desde otra perspectiva, que lo sistemático en sentido estricto es algo inherente al pensar filosófico, a la Razón, y que no se trata una suposición adjudicada dogmáticamente a la estructura de la realidad.

la constitución del método está regida en todo caso por su objeto de conocimiento, y no como si el objeto fuese algo originariamente constituido metodológicamente; es la cosa misma la que abre el camino. Esto puede ser dicho aún de otra manera:

La investigación del método [*Methodenforschung*] presupone la experiencia del método [*Methodenerfahrung*]. En efecto, uno debe haberse abierto ya camino con un método, para así poder evaluarlo en general. Construir un método en cierto modo *a priori*, previo al empleo, no es solamente erróneo, sino también imposible. No ocurre porque no puede ocurrir. Quien cree hacerlo así, se engaña acerca de las fuentes de su intelección. Sólo de la aplicación [*Anwendung*] se puede obtener el método, auscultarlo.²⁵⁶

En la medida en que esto es así, parece que la dirección del método apunta a un efectivo ocupamiento de los problemas; esto es querer conocer aquello ante lo cual se suscita un problema, una insolubilidad, una impenetrabilidad —sea parcial o perenne— a la que responde el investigar. Estos problemas, si bien algunos están ahí como algo recurrente —en tanto que entrañan aspectos metafísicos— y por ello implican ya ciertos métodos, no cabe simplemente tomarlos como ya dados, sino que se requiere una reelaboración, una especie de redescubrimiento constante del aspecto litigioso que entrañan. En la medida en que esto es así, el método cobra aquí la figura general del modo correcto de plantear problemas y el empeño por resolverlos desde la altura en la que se encuentra el conocimiento en un determinado momento. Precisamente por ello, la reelaboración y replanteamiento de problemas tradicionales no es algo que se motive por sí mismo, sino que está sujeto a ciertos procedimientos específicos que constituyen la vitalidad interna del proceder metódico, del abordaje de problemas que empuña el innegable progreso del conocimiento. Aquí es donde surge la intención de Hartmann de elaborar un sistema del método, una sistemática del modo de proceder filosófico a la luz de ciertos métodos específicos que han surgido a lo largo de la historia —como son el método descriptivo o fenomenológico, el método trascendental-analítico y el método dialéctico—. La reelaboración de los problemas, requerida cada vez ante el avance en el conocimiento, es precisamente la aplicación de estos métodos y la revisión de sus rendimientos y alcances.

A partir de lo hasta aquí expuesto, insistimos, en la noción de fenómeno ha de considerarse la siguiente forma general: se trata del aparecer de algo para alguien. Pero dicho aparecer no está pensado, insistimos, desde reducción alguna, sino arraigado en los modos de donación de la Realidad hacia los que se vuelve el acto de conocimiento. De ahí que el fenómeno tenga, para

²⁵⁶ *Ibid* p. 24. Esta es una concepción metodológica que sostendrá igualmente Hartmann ya en su pensamiento maduro, en el tercer tomo de su proyecto ontológico intitulado *La fábrica del mundo real*; ahí dice lo siguiente: “La reflexión sobre el proceder es cosa posterior; lo que antecede es el proceder irreflexivo [...] Una conciencia concomitante del método la hay sin duda en el mismo abrir el camino, pero sólo una conciencia imperfecta; la metodología propiamente tal es trabajo de los epígonos.” (N. Hartmann. *La fábrica del mundo real*. Trad. José Gaos. México, FCE, 1959, pp. 626-627).

Hartmann, consistencia óptica y no sea interpretado desde el aparecer; esto significa, a la vez, que el fenómeno resulta, en rigor, manifestación que apunta a algo más. Por ello cabe pensar que el fenómeno no se sostiene plenamente en sí mismo. La cautela metódica se da, en todo caso, para no quedarse en los rasgos reflejos de lo ente, es decir, en el fenómeno. La ontología sólo puede asegurarse de los rasgos genuinamente ópticos por medio de una descripción analítica de los fenómenos del ente. Esa analítica comienza siempre con lo más cercano para la experiencia, pero asegurándose paso a paso de si eso que se ofrece como un acceso a lo ente en cuanto tal conserva la amplitud en la que ya se mueve la *intentio recta*. En este punto, la metodología de la ontología ha de tener presente el doble aspecto que desde antiguo se ha reconocido en la cuestión del conocimiento. Decía Aristóteles que, en un sentido, el asunto del aprehender, del conocer, resulta sencillo, pues es imposible no dar con la puerta; pero en otro sentido, el asunto se torna complicado cuando, pudiendo dar con el todo, no se puede aprehender una parte.²⁵⁷ Así, si en general el conocimiento atiende a fenómenos, ese atender a los fenómenos no es complicado, pero atenerse a los fenómenos del ente en cuanto tal no es cosa sencilla. Por ello, la ontología no se sostiene en la convicción de que el ente y el fenómeno coinciden en plenitud; si sostuviera tal coincidencia, entonces no podría explicarse en modo alguno el error como una posibilidad propia del conocimiento. Más aún, si el ente coincidiera plenamente con el fenómeno, no podría darse razón del avance en el conocimiento; bastaría al menos una única intelección a fondo del mundo para tener una clara idea de él. De hecho no ha sido así; la enigmaticidad del mundo se ha sostenido ante las constantes acometidas del pensar. Pero esto quiere decir una cosa: el fenómeno es, en todo caso, camino de acceso hacia algo ente, conduce necesariamente hacia esto; la aprehensión de la consistencia del fenómeno, del ser que en él se muestra, es donde cabe ya un error.

Por tanto, la fenomenología que lleva a cabo la ontología tiene como tarea, en primer lugar, atenerse a los rasgos de ser patentes en los entes. El problema aquí no es el acceso, sino la intuición y la atención correspondiente a aquello que permite la marcha de la investigación. Eso es lo que se mienta con la expresión general *analítica del fenómeno*. El sentido del análisis no es el de una descomposición en elementos. Análisis mienta, antes bien, la retracción de los elementos hacia su unidad constitutiva en orden a la cual se encuentran justo como componentes de una situación dada. Pero los elementos a los que se atiende no están ya simplemente dados de antemano; es preciso ganarlos de acuerdo al asunto en cuestión del que se parte. A ello corresponde una labor previa, la *descripción del fenómeno*, en la que ha de ganarse lo dado en la amplitud en la que esto sea posible. Por ello no es ni conciencia ingenua ni puramente científica la que describe, sino una conciencia

²⁵⁷ Cfr. Arist. *Metaph.* α 993a 30-993b 9.

donde se reflexiona y evalúa a la luz del desarrollo espiritual alcanzado en el mundo.²⁵⁸ Una analítica del fenómeno —la retracción hacia los principios del objeto de experiencia— es imposible sin una correcta aprehensión de aquello desde lo cual se realiza la retracción. De ahí la necesidad de la descripción del fenómeno. Todo posible éxito sobre la intelección de la validez objetiva de los principios depende de que arraiguen ya en el objeto de conocimiento, y dicha raigambre sólo se afianza en la medida en que se aprehenden los fenómenos correspondientes. De ahí que Hartmann señale la correlación entre el método descriptivo y el analítico de este modo: “Así como lo que enfrenta existe sólo por medio de los principios, los principios sólo son para lo que enfrenta.”²⁵⁹

Toda analítica del fenómeno, todo inferir retrocediendo hacia principios, precisa de una previa descripción de la consistencia de los fenómenos. En la medida en que la analítica tiene por objeto los principios de lo que enfrenta, se precisa de una forma de proceder distinta para atender primero a lo que enfrenta. El método analítico-trascendental parte ya de lo que enfrenta, lo presupone en tanto que dado, para así poder remontarse hacia sus principios. Ello significa que debe haber un modo correcto de atención y aprehensión conceptual de lo que enfrenta, el cual sirva de base para la aplicación del método analítico. Se trata aquí del modo de atención y aprehensión de lo dado, lo cual no puede ser simplemente identificado con lo que existe; lo dado como punto de partida metódico es, a la vez, algo ya conquistado por un proceder específico.²⁶⁰ Esta atención correcta hacia lo dado —lo cual es entendido aquí en cuanto a su contenido objetivo, no en cuanto a la actividad subjetiva constituyente de la donación— tiene, antes bien, el carácter de bosquejar, de esbozar y establecer los elementos de lo que enfrenta con vistas a la analítica. Por ello, sirve estrictamente como hipótesis para el proceder analítico. A este método lo reconoce Hartmann como *método descriptivo*; su valor de conocimiento es la presentación de lo que enfrenta para el posterior trabajo de análisis y dialéctica. Se trata de una forma de preparación del terreno en el que ha de asentarse el conocimiento teórico. En este sentido, la descripción no puede ser entendida como una ingenua repetición de lo que ya está ahí, pues el hecho de que se requiera de una determinada manera de atender a lo que existe enfrentando, de una comparación entre ello, supone ya una

²⁵⁸ Cfr. N. Hartmann. *La fábrica del mundo real*. p. 644.

²⁵⁹ N. Hartmann. “Systematische Methode” en *Op. Cit.* p. 27. Esta observación lleva a Hartmann a señalar el sentido apropiado que tiene la prioridad trascendental del principio. Dice: “Los principios son las condiciones previas [*Voraussetzungen*] necesarias de lo que enfrenta. Son frente a ello lo lógicamente anterior, lo a priori. En este ser condición [*bedingungsein*] se halla el sentido trascendental del a priori —a diferencia de todo sentido metafísico o psicológico. Ese sentido no depende aquí de que la inspección lo alcance previamente, sino únicamente de que condicione a otro en cuanto a contenido. Por ello, no se establece aquí una relación cualquiera del pensar con el ser, como aquella en la que lo que enfrenta significa un ser, mientras que habría que buscar los principios en el pensamiento. Más bien, aquí pensar y ser se han vuelto indiferentes. Eso es lo que se ha querido expresar desde antiguo con la identidad de ser y pensamiento. Precisamente a los principios es aplicable esa identidad, mientras que no es aplicable a lo que enfrenta.” (*Ibid.* p. 28).

²⁶⁰ Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo II, p. 471.

singular labor de conceptualización. De ahí que Hartmann señale respecto del objeto de la descripción, de lo dado, lo siguiente:

Lo dado [*Gegebenheit*], acerca de lo que aquí se trata, contiene más que meros elementos de la experiencia. En ello hay también relaciones [*Zusammenhänge*] y momentos de pensamiento [*Denkmomente*]. Y precisamente en estos yace el fundamento de esa determinación del problema, de la cual parte el método trascendental. Sólo el pensamiento conceptual puede corresponder a la exigencia del método descriptivo. Pero el valor de conocimiento de ello es uno absolutamente lógico.²⁶¹

El carácter de esbozo que posee el despliegue conceptual del método descriptivo se ajusta en buena medida a la concepción que tiene Hartmann del fenómeno, al cual concibe como el carácter de la representación de lo que enfrenta. En tanto que algo que pertenece a la esfera de la inmanencia, el fenómeno, lo aprehendido mediante él, no tiene asegurada su validez objetiva, sino que pugna por ella. Los conceptos de lo dado son proyectos ajustables al orden categorial de lo ente, sirven de supuesto para el retroceso hacia principios, para el análisis. En la actividad del método del conocimiento no se constituye a lo que enfrenta, ni a la objetividad, sino a la representación, al fenómeno cuya validez objetiva es aún problemática. Y es precisamente desde el bosquejo fenoménico que se establece la determinación de los elementos de los problemas, a partir de los cuales se alza la labor entera de la analítica del fenómeno y la dialéctica de sus principios, en donde ya está puesta en juego la verdad del fenómeno descrito. Es por ello que en su tratado de *Metafísica del conocimiento*, Hartmann señala lo siguiente: “Lo decisivo para la anhelada solución de los problemas es cabalmente el modo de formularlos; pero, a su vez, para la formulación de los problemas es decisiva la concepción del fenómeno como comprobación existente [*vorliegenden Befundes*].”²⁶²

En tanto que, como vimos, el método está ya en la elaboración de los problemas, es patente por lo recién expuesto que la fenomenología o método descriptivo es un proceder al servicio del planteamiento de problemas. El análisis del fenómeno —el proceder entero que va desde el esbozo conceptual hasta el ascenso hacia los principios de lo que enfrenta— no está exento de afrontar en ese trayecto dificultades en la penetración de lo existente, de tener que evaluar interpretaciones que se enfrentan. Aquí, según Hartmann, se establecen las condiciones de un nuevo proceder preparatorio que, partiendo de lo conquistado descriptivamente, se aboca al análisis de los

²⁶¹ N. Hartmann. “Systematische Methode” en *Op. Cit.* p. 35. Acerca del sentido ‘absolutamente’ lógico de la conceptualización del método descriptivo, vale hacer manifiesto lo que Hartmann expresó en su tratado de *Metafísica del conocimiento*, a saber, que el valor de conocimiento de lo lógico sólo se da si no se asume la específica postura lógica en la que se permanece en el campo de la inmanencia. Esto quiere decir que el valor de conocimiento de lo lógico sólo se da cuando se reintroduce la relación de trascendencia entre sujeto y objeto. (Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* pp. 55-56).

²⁶² N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 58.

problemas a la luz de la propia historia de la ontología. Se trata de aquello que él denomina como aporética; de ella señala que: “Lo que importa en este caso es entresacar lo cuestionable del fenómeno, determinar los puntos que primero necesitan de la teoría para la comprensión filosófica; sólo en este momento será posible separar conscientemente lo metafísico de lo no-metafísico, pues la nota de lo metafísico se halla precisamente en el perenne carácter de cuestión que alcanza más allá de toda solubilidad.”²⁶³ La ciencia metódica aporética es la encargada, pues, de dilucidar el camino por el cual puede transitar la investigación ontológica con vistas a los principios del ente bajo la exigencia de un mínimo de metafísica, esto es, ateniéndose siempre a la evidencia fenoménica. Pero esto significa que fenomenología y aporética constituyen en conjunto labores preparatorias para la analítica del fenómeno y la dialéctica de los principios, a las cuales corresponde propiamente la constante elaboración de la Teoría, que no es más que allanar el camino para la solución de las dificultades perennes en la medida en que ello sea posible.²⁶⁴ Visto el asunto así, no cabe pensar que la ontología pueda ser abarcada en su conjunto bajo un solo modo de proceder; antes bien, ella misma implica en su despliegue sistemático una pluralidad de métodos adecuados al objeto al que se atiende en cada caso. Así se observa ya en el paso de la noción de ente en general a las determinaciones entitativas más genéricas —estar-ahí y estar-así—, y en el posterior retroceso hacia distinciones ulteriores contenidas en aquellas determinaciones, la trama categorial del mundo.

En consonancia con la dificultad inherente al proceder sistemático de la ontología tal y como lo hemos caracterizado con Hartmann, el *λόγος* —en el sentido de facultad de conocimiento, en el sentido de Razón— que atiende al ente se comporta aquí de un modo eminentemente *intelectivo*. Pero el significado de la intelección (*Einsicht*) que aquí se menciona no es el tradicional. No se trata de un leer al interior del alma como si en ella residiesen los objetos propios de la intelección. Tampoco se trata de poner el *λόγος* al fenómeno, o de un permitir ver lo que se muestra —pues es

²⁶³ *Ibid.* pp. 58-59.

²⁶⁴ Hartmann posee una concepción de lo dado que en principio no deja de lado las conquistas de las ciencias positivas, —así como tampoco las opiniones de la conciencia ingenua— y por ello mismo, forman parte de lo que debe ser descrito y conceptuado por el trabajo fenomenológico. Se trata, como ya hemos señalado antes con A. Pietras, de un concepto de lo dado mucho más extenso de lo que se suele aceptar, el cual motiva uno de sus cuestionamientos a la fenomenología husserliana; ese cuestionamiento se funda en que, al parecer de Hartmann, el concepto de lo dado se restringe sin razón a los actos de la conciencia y a los fenómenos correlativos como fuente única de donación de significaciones de ser — es decir, se vuelca hacia la posición refleja— dejando así de lado la consistencia ontológica del objeto en tanto se abandona la *intentio recta*. Esto impediría ya desde el comienzo un avance en toda la índole ontológica de los problemas. Por otro lado, acerca del papel limitado de la fenomenología frente a la aporética, Hartmann señala en una nota al pie de *La fábrica del mundo real* lo siguiente: “Pero en segundo término, desconoció la fenomenología su papel natural de método preparatorio y se erigió en suma de todo proceder filosófico. Creyó poder también resolver problemas; tuvo las esencias que describía ya por lo que hay con carácter de principio en las cosas. En verdad no es la descripción ni siquiera capaz de “plantear” problemas. La fenomenología no es aporética.” (N. Hartmann. *La fábrica del mundo real*. p. 641).

el propio λόγος el que constituye la estructura immanente fenoménica—, sino de un leer al interior de los fenómenos del ente, penetrar en ellos, a fin de realizar la trascendencia del acto de conocimiento, esto es, aprehender y exponer lo en sí que hay en los fenómenos, su auto-consistencia. Más que un permitir ver lo que se muestra, es un permitir ver el asunto buscado en lo que se muestra. Aquí se anuncia ya la diferencia esencial entre la consistencia propia de la lógica del ser del ente —la trama óptica— y la aplicación del λόγος para la aprehensión de dicha trama. Esto significa que dentro del fenómeno se requiere una mirada intelectual en la cual se reúnan y destaquen los rasgos propiamente entitativos, y no simplemente los correlatos intencionales de los actos del sujeto. Lo que se busca para la ciencia del ente es la objetualidad óptica, no la puramente intencional; de otra manera, no se aborda el problema propio del conocimiento ontológico. Acerca de esto, advierte Hartmann que: “El fenomenólogo que se detiene en la intención, sólo ve la mitad del fenómeno —precisamente la no-metafísica. El peso ontológico del objeto, y por ende también del acto, del único que podemos calificar de “aprehensor”, se le oculta.”²⁶⁵ En el fenómeno —en la fenomenicidad de la trama óptica del mundo— se han de buscar, pues, los rasgos más generales y comunes de algo que simplemente existe y existe de tal manera. Seguir la trama de los rasgos ópticos, profundizar en ella y explicitarla correctamente, es la única y principal finalidad de la Razón en el conocimiento ontológico. Así, pues, el método del problema del conocimiento ontológico implica, en principio, tratar el asunto no como una *questio iuris*, sino como una *questio facti*; pues el conocimiento ontológico está ya inserto, de algún modo, en toda experiencia de mundo. Lo que se ha de buscar son los rendimientos ontológicos significativos de la *intentio recta*, las condiciones según las cuales ha de guiarse el conocimiento ontológico posible. En esta dirección, no han de buscarse dichas condiciones en el sujeto —al menos no únicamente—, sino en los contenidos ópticos que se han tornado patentes en el acto de conocimiento volcado hacia la experiencia de mundo.

Si la fenomenología ontológica mantiene viva, en la comprensión de la *questio facti* del conocimiento, la distinción entre el fenómeno y el ente, entonces ella prepara desde el comienzo a la aporética. La no identidad de fenómeno y ente da lugar a la posibilidad del yerro, a la interpretación inadecuada del ser del ente, y con ello a la construcción metafísica de la imagen del mundo. Aquella no identidad puede acarrear tesis que no se ajusten a la trama óptica de los fenómenos, como de hecho ha sucedido —y no por mero descuido, sino por el resto irracional de la cuestión ontológica—. Pero en dichos yerros, la metodividad entera de la ontología reconoce, no un simple no atinar, sino ante todo un problema perenne de fondo, un estado de cosas que no es

²⁶⁵ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 133.

fácil de apresar ni siquiera conceptualmente, y que por ello suscita tesis fundamentales que pugnan entre sí. Ese nudo que se forma entre la obscuridad del asunto en torno a la trama óptica del mundo y la dificultad para aprehenderlo conceptualmente es donde se constituye la necesidad de la aporética ontológica fundada en los fenómenos. “El filósofo no tiene derecho a simplificar las cosas para su mayor comodidad. Precisamente lo pesado de los términos es la forma en que se nos ha legado el gran nudo de problemas.”²⁶⁶

Así, la fenomenología que concibe Hartmann tiene como tarea necesaria desembocar en problematizar lo que se toma como rendimientos ontológicos en la intelección del fenómeno, las concepciones de lo ente que se forman a partir del fenómeno. Dicho de otro modo, formalmente el problema que aborda es, desde el comienzo —y en conjunto con la analítica del fenómeno—, el de la relación entre lo que es y lo dicho acerca de lo que aparece. La aporética, como disciplina inseparable de la fenomenología, trata de ganar, así, claridad en torno a lo comprendido y lo incomprendido en los fenómenos que interesan a la ontología. Pero, para ello, necesita deliberar y enjuiciar en torno a lo ya dicho acerca del ente; la aporética no discrimina las concepciones ya elaboradas, sino que trata de incluirlas en una visión de conjunto para avanzar en la intelección de los fenómenos. Precisamente para la aporética los extravíos, más que encubrimientos, son también caminos. La aporética es el modo como se gana claridad tanto acerca de la consistencia ontológica de los fenómenos de lo ente, como en torno a lo dicho sobre el ente. A través de la labor aporética es como puede corregirse la mirada y permitir la penetración en lo no dado, lo no inmediatamente evidente, que despunta ahí donde las concepciones de lo ente chocan entre sí. En dicha labor, la aporética tiene que desprender con cuidado las dificultades derivadas de los planteamientos de los problemas —siempre relativos al estado de conocimiento de la época, a sus intereses, así como a la comprensión de quien los realiza— para así quedarse únicamente con el contenido problemático, con los obstáculos que se imponen a partir de la analítica de los fenómenos del ente. En este sentido, advierte Hartmann sobre la relación entre fenomenología y aporética que: “[...] la fijación de problemas requiere precisamente que se parta de una comprobación de hechos, y si ésta no se ha efectuado de antemano tiene que asegurarse a sí misma paso a paso.”²⁶⁷

Sólo en la aporética, y con la labor conjunta de la analítica del fenómeno, tiene lugar el despliegue de la *questio iuris* del conocimiento ontológico, la pregunta acerca de la validez objetiva del conocimiento del ente. Esto es así porque en la aporética ya no hay como tal una descripción del hecho del conocimiento, de sus rasgos fenoménicos, sino una comparación, examinación y sondeo acerca de lo que se ha concebido a partir de lo dado. El alejamiento del movimiento

²⁶⁶ *Ibid.* p. 135.

²⁶⁷ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales*. p. 59.

conceptual respecto de lo dado hace necesitar que pruebe su validez mediante otra aplicación metódica. La aporética no resuelve los problemas, ni lo puede, sino que su labor consiste en intensificar la fuerza del preguntar y el investigar, a través de lo contradictorio que se manifiesta a partir de las concepciones ontológicas ya realizadas. La aporética es dialógica, no dialéctica —pues ésta corresponde, más bien, al método de descubrimiento de interrelación de los principios—. La reelaboración constante de los problemas perennes desde su contenido, llevada a cabo en la aporética fenomenológica, es el empeño por abrir camino ahí donde la intelección de los fenómenos se ha estancado, donde parece hallarse en un callejón sin salida. Así, en la constelación de la filosofía como pensar sistemático, la Teoría es el empeño por salir de dicho callejón. Sólo sobre la base del trabajo preparatorio de una fenomenología-aporética, desarrollada desde la amplitud que se abre para la *intentio recta*, cabe esperar una Teoría, críticamente fundada, acerca del conocimiento buscado en la ontología. El aspecto esencial de la crítica ontológica pensada desde la *intentio recta*, a diferencia de cómo ha sido pensada desde la *intentio obliqua*, radica en que en esta última concepción se tiende a tomar como lo dado lo menos posible a fin de tener un punto de partida evidente, por pequeño que sea; para ello se lleva a cabo la reducción, la puesta entre paréntesis. O bien, se hace derivar de la estructura de una actividad abarcante las variaciones de los actos. El motivo de tal concepción radica en que, en la medida en que el análisis se atenga a un mínimo de datos, es posible un máximo de certeza, de evidencia. Pero con esto se toma ya una decisión en la valoración de los fenómenos. Frente a esto, teniendo en mente la amplitud en la que se mueve la crítica en la *intentio recta*, Hartmann dice:

En vez de la consigna, aparentemente “crítica”, de suponer como dado lo menos posible, es preciso formular el principio inverso: abarcar como dado todo lo posible. Sólo el máximo posible de datos puede satisfacer la postura verdaderamente crítica, que se remonta más allá de todos los puntos de vista posibles y aun frente a ellos sigue siendo crítica. La ejecución de este principio sólo es posible a condición de descartar provisionalmente todos los puntos de vista de la selección y de aceptar lo dado sin someterlo a selección. Para la fenomenología todos los fenómenos deben considerarse de igual valor. Para la teoría pueden ser de valor diferente. Mas la fenomenología se halla, no sólo más acá de la teoría, sino también más acá de todo planteamiento de problemas. Toda su tarea consiste en ordenar y reunir lo dado bajo la unidad de conceptos descriptivos. Lo que ella reúne como dado, no tiene pretensión de realidad objetiva, sino sólo de valer como fenómeno. Y es precisamente el fenómeno lo que debe ser interpretado por la teoría.²⁶⁸

²⁶⁸ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* pp. 63-64

Hasta aquí llegamos con la exposición del proyecto ontológico de Hartmann. No pensamos que con lo aquí dicho queda cumplida otra tarea, quizás aún más urgente, de presentar una monografía del pensamiento integral de Hartmann. Los límites de nuestra investigación nos lo impiden. Lo que sí se ha intentado es traer a la vista los supuestos formales de su proyecto ontológico. La expresión de Josef Stallmach da con el rótulo bajo el cual cabe aceptar una diferencia fácilmente reconocible del proyecto de Hartmann respecto del de Heidegger: *Ansichsein und Seinsverstehen*.²⁶⁹ Dicho de otra manera, la diferencia en el fondo radica entre aceptar la mutua pertenencia de ser y comprensión, y la aceptación de la relación óntica en la que se sostiene el sujeto con el ser de lo ente, y que es condición de la comprensibilidad. Esa diferencia es la que tendremos en consideración como punto de partida al pensar las vías que abren ambos proyectos. Que elijamos este punto de partida responde a nuestra intención de confrontar las concepciones de ambos pensadores desde el ángulo que abre la pregunta sobre cómo es posible desplegar una ontología científica. En este sentido, el balance que resulte de la confrontación pretende tener validez ante una cuestión ontológica formal, a la luz de la cual seguiría, en una investigación distinta, una reelaboración de los problemas ontológicos fundamentales.

Antes de pasar a aquel balance, queremos aún considerar la dificultad que presenta el pensamiento de Hartmann según lo hemos expuesto. El proyecto ontológico se deja ver como ambicioso, con horizontes que parecen poco conquistables para una sola mente, incluso para una época; la comprensión de las posibilidades de la filosofía a la luz de una mirada abarcadora de todas las direcciones del experimentar humano, sólo puede ser una tarea que siempre está por realizarse como una labor conjunta. Pero a nuestro parecer, en ello radica precisamente su fuerza positiva, pues se rehabilita la idea de la *philosophia perennis* desde la óptica de una metafísica de los problemas. Este es el sentido de los nuevos caminos de la ontología de los que hablaba Hartmann. Bajo la máxima filosófica de procurar no dejar fuera nada de lo dado, la propuesta de Hartmann posee una vigencia que se antoja favorable para una reconsideración de la unidad del conocimiento en el espíritu científico. La idea de la ontología como una *philosophia ultima* abierta por la propia naturaleza de su *intentio* a las conquistas de las ciencias — que vistas así, más que positivas, son ciencias objetivas—, es la expresión de aquella máxima. En el contexto de su doxografía actual, justo éste es uno de los puntos que se destaca de su pensamiento.²⁷⁰ Esto evidentemente puede

²⁶⁹ Cfr. J. Stallmach. *Ansichsein und seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*. Bonn, Bouvier Verlag, 1987, pp. 1-3.

²⁷⁰ Por mencionar sólo un ejemplo, véase la entusiasta interpretación de Dahlstrom, en la que trata de acercar algunas ideas de Hartmann sobre la estratificación del mundo con la reanimación de la ontología en el espacio de discusión anglo-americano, particularmente en el seno del diálogo en torno a la *supervenienencia* y la *emergencia*. (D. Dahlstrom. “Zur Aktualität der Ontologie Nicolai Hartmanns” en *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie-Nicolai Hartmann*. pp. 349-365).

presentarse como un riesgo de contaminación de concepciones naturalizantes en el campo de la subjetividad, justo contra lo cual lucha encarnadamente la escuela fenomenológica. El hecho de que Hartmann haya expuesto principalmente su ontología orientada a la naturaleza, deja abierta la posibilidad de que surja la opinión de que ya por ello se naturaliza al sujeto, de que no se le comprende en su especificidad. Sin embargo, resulta apresurado creer que la aceptación positiva de las ciencias objetivas como fuentes de acceso a datos para la investigación ontológica, incluso en el terreno del ser del sujeto, sea ya de suyo un dejarse contaminar; es igualmente apresurado creer que el sujeto no sabe más de sí mismo si elige la vía que comienza por conocer lo que él mismo no es. Es propio del hombre saber de sí mismo, aun cuando no se refiera a sí mismo de modo explícito. Así, este estado de cosas hace suponer un aumento de cautela metódica, de reconocimiento de límites, de descubrimiento de conexiones. ¿O acaso hay cosa más compleja para el hombre de teoría, para el que contempla acerca de muchas y diversas cosas, que saber qué son, cómo se relacionan y cómo se distinguen entre sí? ¿No es acaso en esa situación compleja en la que crece un peligro aún más grande, el de la simplificación de los orígenes de los datos a una sola fuente?

La apariencia de que Hartmann cae en un cientificismo o positivismo en su concepción de la subjetividad, derivado de su insistente atención en el sentido ontológico de la objetualidad es justo eso, una apariencia. Antes habría que entender que ese énfasis es una reacción a las tendencias de su época, que insistían en la cuestión del sujeto. En nuestra exposición hemos intentado mostrar cómo el filósofo de Riga buscó precisamente entender la situación ontológica del sujeto, sin otorgarle por ello preeminencia alguna. Esto no puede ser tomado como un desconocimiento de algo supuestamente evidente, sino a lo más como una cierta neutralidad en la perspectiva. Así, frente a la sorpresa y conmoción que puede generar el reconocimiento desde antiguo de que el alma, específicamente el alma humana, es de alguna manera todo lo que existe²⁷¹ —y con ello la tentación de volcarse únicamente a ella como dimensión privilegiada—, para Hartmann significó ante todo en su trabajo filosófico el volcarse a los rendimientos posibles de las conexiones entre el alma y lo existente. No el alma, sino los nexos del alma con lo ente, así como lo irracional de esos nexos, parece ser el motivo central de su atención. En correspondencia con ello, lo que siempre tuvo en mente fue que, en primera y última instancia, esa alma *sólo de alguna manera* es todos los entes, y que por ello mismo no podía sostenerse la idea metafísica de querer encontrar en ella la génesis de la diferenciación de ser entre todas las cosas.

Así, más allá de la dirección que ha de cobrar nuestra investigación en lo que sigue, cabe destacar la pertinencia que tendría una reconsideración integral del pensamiento de Hartmann. Sólo así

²⁷¹ Cfr. Arist. *De an.* 431b 21.

cabría la posibilidad razonable de sostener o rechazar los reproches que se le han dirigido, y que han permanecido en buena medida intactos, más por un descuido que por una confrontación con la propuesta. Esto, por supuesto, vale para cualquier pensador en la medida en que se dialoga con él a la luz de los problemas, y no desde una previa adhesión o rechazo. Precisamente de aquel modo de proceder es ejemplar el propio Hartmann en sus elaboraciones de las aporéticas. En ellas hay un continuo empeño por distinguir lo sabido de lo no sabido, lo erróneo de lo verdadero, empeño que lleva naturalmente a evaluar ambos de un modo positivo; errándola o dando en ella, la entrega al asunto deja ver muy pronto que la cosa misma no puede más que abrir camino para quien indaga en ella. Más allá de si las distinciones dan o no en el asunto, lo ejemplar sigue siendo el proceder abierto de evaluación, de no descuidar el camino por el que se ha creído dar pasos en el conocimiento del mundo sólo porque se revela errático en parte. Desde este ángulo, parece que no hay experiencia objetiva alguna que sea insignificante o de menor valor para el trabajo filosófico. Toda la valía queda aquí entregada a lo que la filosofía haga con dicha experiencia. En ello se deja ver la encarnación del espíritu de la ciencia y su misión histórica, tal y como lo concebía Hartmann, como la autenticidad de buscar la verdad desde todos los flancos posibles, sin reparar en la significación existencial que puede tener el buscar mismo y todas sus dificultades. Así, dice Hartmann de la educación del sujeto para el sentido de la ciencia:

Quien se pone seriamente al servicio del conocimiento tiene que pasar muy temprano por la prueba de fuego: si consigue o no el esfuerzo personal de la intelección para la cuestión. Pues para él ya desde un comienzo tiene que ser absolutamente claro que ingresa con su esfuerzo en una cadena de trabajo que se acumula, en la cual él mismo no llega a los frutos a cuya madurez contribuye. Él tiene que procurar mucho ánimo, la paciencia, la fuerza del continuo permanecer pendiente. Y esto significa que tiene que procurar la pura entrega al objeto de la investigación [...] El saber del no saber aumenta con cada nueva intelección, y la carga anímica se hace más pesada. Se trata de resistir con esta carga, de vivir constantemente sin escepticismo y sin pesimismo con respecto al producto venidero que no puede llegar a ser el suyo. Pues nada tiene el poder para infringir la ley del progreso de la ciencia en su curso históricamente lento.²⁷²

²⁷² N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* pp. 456-457.

Capítulo III

Balance y perspectiva: acerca de la posibilidad de la ontología como ciencia

§ 1. *Consideraciones preliminares en torno al terreno de la confrontación de los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann*

En los capítulos anteriores nos hemos ocupado de la exposición y desarrollo de los supuestos a partir de los cuales Heidegger y Hartmann proyectaron la posibilidad de la ontología. Pero al hablar aquí de ontología, no podemos pasar por alto algunos aspectos que resultan decisivos para nuestra investigación. En el caso de Heidegger, no podemos obviar que lo expuesto ha sido desde las coordenadas en las que él pensó la ontología como una ciencia radical y universal —lo cual, visto cronológicamente, abarca sus empeños desde 1919 hasta 1928— y que, visto así, los primeros pasos hacia la *Kehre* y los consecuentes planteamientos correspondientes al pensar onto-histórico no forman parte del balance y perspectiva que ahora pondremos en marcha. Nuestro interés se dirige a lo que los intérpretes de Heidegger han llamado, de un modo atinado, *Ser y tiempo en sentido amplio*. También es importante observar respecto de Heidegger que, aun cuando en los cursos tardíos de los años veinte se pueden hallar ya elementos transitorios al pensar onto-histórico, nuestra interpretación ha sugerido que dichos cursos se mueven fundamentalmente dentro de la idea de una ontología científica —cuyas coordenadas centrales son las estructuras existenciales de horizonte y trascendencia— y que por ello pueden ser considerados, sin mayor reserva, como expresiones del proyecto de una ciencia trascendental *a priori* del ser, que es lo que ahora nos interesa discutir y confrontar con el proyecto ontológico de Hartmann. En rigor, una de las primeras manifestaciones de Heidegger acerca de que la filosofía en general, concretamente la investigación en torno al ser, no puede ser entendida como ciencia —esto es, que no se subsume a una idea previa de ciencia, como sucede en las ciencias experimentales— se halla en el curso de *Introducción a la filosofía*. Ahí, radicalizando la noción de apertura trascendental que se da con la protoacción original de la ex-sistencia —el dejar-ser que alumbra a la ex-sistencia y descubre a lo ente— el filósofo de la Selva Negra declaraba:

Ahora bien, el filosofar no sólo se distingue simplemente de la ciencia, sino que hay más: lo que posibilita la esencia de la ciencia, es decir, la positividad, es algo que radica en un trascender, y eso como tal (es decir, el trascender como tal) es filosofar. En el trascender, la filosofía tiene original y expresamente aquello que a la ciencia solamente le conviene o adviene en un aspecto, y, por cierto, de suerte que la ciencia no puede apoderarse de aquello (no puede dominar aquello) que sostiene a su (de la ciencia) esencia.²⁷³

Esto que aquí señalamos, empero, no significa que entonces Heidegger no vea más a la filosofía, en tanto que investigación en torno al ser, como una ciencia. Antes bien, en el mismo curso de 1928

²⁷³ M. Heidegger. *Introducción a la filosofía*, p. 233.

se sostiene en la convicción de que la filosofía es científica de un modo aún más originario que las ciencias positivas, y que hablar entonces de filosofía-científica es producto de una incompreensión de la esencia de filosofía y ciencia.²⁷⁴ No se trata, pues, de que la filosofía se torne ciencia —es decir, que adopte el modelo de las ciencias experimentales—, sino de que la filosofía despliegue sus posibilidades científicas esenciales a partir de la apertura del horizonte mundano que acontece con el movimiento trascendental, con el protofactum, de la comprensión del ser. Así, resulta razonable sostener que la idea de ciencia originaria —en tanto que lo originario es la ejecución expresa de la comprensión de ser que abre mundo— permanece viva aún en estos últimos años de la década de los veinte, a los que la doxografía heideggeriana considera como auto-críticos. Visto el asunto así, lo que hemos de confrontar con el proyecto ontológico de Hartmann es esta idea de la ontología como ciencia originaria del proyecto primario de ser.

Por su parte, cabe decir que el proyecto ontológico de Hartmann, a diferencia del de Heidegger, posee una unidad y continuidad interna que no precisa de una delimitación como la que acabamos de realizar. Esto, en todo caso, no es señal alguna de superioridad o inferioridad de los esfuerzos de Hartmann. Más bien sucede que para finales de la segunda década del s. XX —concretamente el año de 1919, según detalló Hartmann hacia el final de su vida—, el filósofo de Riga estaba convencido de haber hallado el punto de partida y la vía definitiva por la que habría de transitar su gran proyecto de una *Nueva Ontología*.²⁷⁵ Ya para bien entrada la década de los años veinte, después de la publicación en 1921 y reedición en 1925 de su primer gran obra *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Hartmann expone en algunos artículos —a saber, en *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?* (1924) y en *Kategoriale Gesetze* (1926) — las líneas generales de lo que constituiría su idea de una ontología crítica, la cual devendría en lo que él llamó una Teoría de las Categorías.²⁷⁶ De nuevo, esto no quiere decir que durante esos años previos a la publicación de su primera investigación ontológico-sistemática, *Fundamentación de la ontología* (1935), no experimentase Hartmann la necesidad de reformular sus planteamientos.²⁷⁷ Sin embargo, es innegable la continuidad de la orientación de su camino de

²⁷⁴ Cfr. *Ibidem*.

²⁷⁵ Cfr. Wolfgang Harich. *Nicolai Hartmann: Leben, Werk, Wirkung*. Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2000, pp. 9-10.

²⁷⁶ Según Hartung y Wunsch, Hartmann usaba siempre los artículos para formular anticipaciones de sus grandes textos sistemáticos. De ahí que en esos escritos reunidos en los tres tomos titulados *Kleinere Schriften* pueda documentarse el desarrollo de ideas de Hartmann. (Cfr. G. Hartung, M. Wunsch. “Grundzüge und Aktualität von Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und Anthropologie” en *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. p. 5).

²⁷⁷ Claro ejemplo de esto se encuentra en la reconsideración que hace Hartmann de *Leyes Catoriales* en su obra *El problema del ser espiritual*. Ahí, al detallar la posición del ser espiritual en la estructura estratificada del mundo y la legalidad que rige en dicha estructura, Hartmann revela en una nota al pie cómo se ha transformado su postura: “En mi trabajo sobre las «Leyes categoriales» (*Philos. Anzeiger*, 1926) he tratado la ley del retorno como algo universal. En esta forma no puedo mantenerla. Cómo hay que limitarla, sigue siendo objeto de una investigación que aquí no puede

pensamiento por lo que respecta a su proyecto ontológico. Esa continuidad es natural si se considera el convencimiento de Hartmann respecto del carácter y estilo esencialmente sistemático del filosofar, y cómo ese carácter sistemático está fundado en un correcto entendimiento y asunción de la aporeticidad de la filosofía.

A pesar de esa unidad y continuidad del pensamiento de Hartmann, es preciso mencionar que en nuestra exposición nos hemos limitado a destacar los aspectos relativos a los fundamentos de la ontología. Por razones metódicas, ha quedado fuera de nuestra exposición la, así llamada, doctrina de los estratos de la Realidad. La pertinencia de la omisión de este punto del pensamiento de Hartmann consiste en que, a nuestro parecer, las distinciones respectivas a la estratificación del mundo presuponen las distinciones del estar-ahí y el estar-así en el ser del ente, distinciones que corresponden a la vez con los fundamentos de la ontología. Lo que cabe pensar como estrato-inorgánico, estrato-viviente, estrato-psíquico y estrato-espiritual no son más que distinciones que penden de una recta comprensión de la propia versatilidad del estar-ahí y el estar-así. Por otro lado, directamente desde la doctrina de los estratos no resulta accesible el aspecto ideal del ser —en tanto el estrato espiritual posee los rasgos, según Hartmann, de lo real—, el cual sólo queda aclarado por esa otra doctrina de las esferas, la del sujeto, la de lo que enfrenta, y la posibilidad de conexión ideal entre ambos. Que nuestra exposición haya permanecido atendiendo a estas distinciones, se comprende si se tiene en mente que nuestro asunto en cuestión es el de la posibilidad de la ontología, es decir, la pregunta en torno al conocimiento ontológico. Las distinciones de las esferas del ser son relativas a dicho conocimiento.

Una vez que hemos destacado la delimitación de nuestra exposición, podemos volver a preguntarnos, a grandes rasgos, en qué radica propiamente esa continuidad del proyecto ontológico de Hartmann. A nuestro parecer, se halla en una idea que expresa en su artículo *¿Cómo es posible la ontología crítica en general?* Ahí Hartmann reconoce el sentido propio de la función crítica como un discernimiento, como un reconocer límites y trazarlos de modo adecuado en lo que respecta a las esferas de ser, a las maneras de ser. Ontología crítica es, pues, discernimiento de esferas, momentos, maneras, estructuras de ser señalables en el mundo en el que el sujeto está ya inserto, todo lo cual no es reducible a ninguna región óptica, ni mucho menos a una portentosa capacidad de ente alguno. El sentido de la crítica es el de preservar, ante todo, la irreductible multiplicidad del mundo. La dirección de la ontología crítica apunta hacia una dimensión de diferencias que no tiene consistencia por su referencia a la subjetividad, ni surgen por su actividad en el mundo, sino que

llevarse a cabo. Espero exponerla pronto con otra amplitud.” (N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* p. 121, nota 20). La nueva exposición de las leyes categoriales llegaría siete años después, en 1940, con el tercer tomo de su ontología, *La fábrica del mundo real*.

la actividad cognoscente del sujeto se adentra en dicha dimensión para aprehender esas diferencias. De ahí que para Hartmann la investigación ontológica no tenga la forma de una indagación trascendental acerca de la constitución subjetiva del sentido y validez de ser. Antes bien, sólo en tanto que aquellas diferencias de momentos, maneras y estructuras de ser *están ya ahí en el mundo*, y lo están a pesar de que el sujeto tenga noticia de ellas o no, cabe pensar que lo que Hartmann busca en su quehacer ontológico es aprehender lo *en sí* del mundo. Pero *en sí*, como vimos en nuestra exposición, no es un concepto rigurosamente ontológico, sino lo que tras el ejercicio de conocimiento puede ser señalado como perteneciente a la estructura del mundo, con independencia de que el sujeto empírico sepa de él o no. Lo *en sí*, lo independiente, son formas de nombrar la auto-consistencia ontológica del mundo desde la perspectiva del conocimiento, desde el ángulo en el que la subjetividad tiene que pugnar por rebasar su representación del mundo y verlo tal como es. El concepto de *en sí* sólo cobra relevancia en el planteamiento de Hartmann en la medida en que ontología y teoría del conocimiento son inseparables; en tanto el conocimiento ontológico, con su carácter fundado en la trama óptica del mundo, tiene como meta exponer la estructura compleja de dicha trama.

Si se tiene esto en mente, el concepto de independencia ontológica de lo ente, lo que se denomina como *en sí* del ser del ente, no es criterio para el ser de lo ente, sino criterio para el conocer ontológico. Y sólo porque esto es así, la independencia del ser de lo ente tiene que ser entendida dentro de ciertos límites que no siempre son tenidos en cuenta cuando se considera la postura de Hartmann. Así, por ejemplo, todas las estructuras del ser-espiritual, que están ahí en el mundo sólo en tanto existen entes con ese rasgo de lo espiritual, suponen igualmente la idea de la independencia de dichas estructuras respecto de los sujetos empíricos, respecto de las personas. Un sujeto personal en una comunidad se ve expuesto a cargar con la responsabilidad de su acción moral y legal, aun cuando él ignore el orden de valor según el cual se le afinca su responsabilidad; la referencia a valores por parte del sujeto, la responsabilidad frente a los otros sujetos y frente a la comunidad que deriva de tal referencia, no es algo que el sujeto pueda decidir que se dé o no, sino que en esa trama situacional de relaciones él decide su posicionamiento. Así, el sujeto personal experimenta el mundo en toda su complejidad de estructuras, desde las materiales hasta las espirituales, aun cuando él mismo no es consciente de su ser expuesto a la dureza real de dichas estructuras. La complejidad de las estructuras de ser del mundo no es subjetivo-relativa, sino que pertenece al nexo del mundo en cuanto tal, es decir, es auto-consistente. Si se entiende esto en su justa dimensión, entonces pueden formularse toda una serie de cuestiones dignas de investigación acerca de la propia y singular consistencia ontológica del ser-espiritual, y su relación entreverada con otras estructuras y estratos de ser que son determinantes para ella, a la vez que incide en ellas según sus

propias posibilidades. Pero esa investigación supone, a la vez, haber ganado ya una buena parte del entendimiento de la consistencia del mundo.²⁷⁸ De este modo, la independencia ontológica del ser del ente no significa de ninguna manera aquella hipótesis de que el mundo sería el mismo si no hubiese sujetos personales en él, si no existiese la dimensión de la intersubjetividad ni la comunidad espiritual que se dispone a partir de la actividad personal de los sujetos. Antes bien, si cabe aquí hacer una conjetura, se trataría de un mundo bien distinto, pero de uno tal que igualmente se sostiene por sí mismo, y cuya realidad plenaria sería completamente diferente de aquella en la que se da el ser-espiritual, la realidad histórica. Igualmente ese mundo tendría *su trama ontológica*, su trama de ser y la legalidad de su procesualidad según su estructura categorial. Lo que no habría sin personas, sin comunidad intersubjetiva, sin todas y cada una de las estructuras de ser que hay en tanto existe el fundamento óntico para la manera de ser de lo espiritual, como la historia, sería la posibilidad real de que el ser del ente, el ser del mundo, se refleje en sí mismo. Esto sólo reafirma la tesis de Hartmann acerca de que el sujeto concreto no cambia en nada al mundo, sino que el sujeto se halla expuesto al mundo tal y como está estructurado categorialmente, en virtud de las posibilidades ónticas de los entes que lo conforman en cada caso.

Las consideraciones anteriores han sido necesarias para que nos preguntemos sobre la pertinencia de poner frente a frente los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann. La pregunta por dicha pertinencia se vuelve aún más necesaria si se toma en cuenta lo siguiente. Ellos compartieron desde octubre 1923 hasta el verano de 1925 el espacio público de la docencia en la Universidad de Marburgo, pero esa situación no generó un acercamiento intelectual. Antes bien, Heidegger era consciente de que su ida a Marburgo tendría el tono de una contraposición que “fastidiaría” a Hartmann, considerando la “tropa de choque”, entre simpatizantes y gente seria, que lo acompañaría.²⁷⁹ Esta confesión de Heidegger contrasta con la postura de Hartmann, quien tenía un aprecio manifiesto por el trabajo de Heidegger —para esos años él tenía noticia de su trabajo

²⁷⁸ Hartmann era consciente de la tarea de pensar la singularidad del ser-espiritual, su *Sonderstellung*, a la luz de su inserción en la realidad plenaria, no como un ámbito que gozase de preeminencia ontológica alguna. Sobre este otro enfoque para pensar la singularidad humana, Gerhard Ehrl ha señalado recientemente lo siguiente: “La pregunta antropológica parece pasar a un segundo plano tras un planteamiento ontológico general. La esencia del hombre se clarifica para Hartmann a partir de una ontología de estratos del mundo real. El hombre no puede llegar a ser concebido sin un entendimiento del mundo; él debe llegar a ser entendido a partir de su conexión con la edificación total del mundo. Y cuando Hartmann da pie a interpretar en correlación al entender del hombre y al del mundo, entonces lo hace ontológicamente, con la vista puesta en el estado de cosas ontológico-estratificado, [esto es,] que los mismos estratos del ser que atraviesan al mundo real entero, se presentan en el hombre.” (G. Ehrl. “Die Stellung des Menschen bei Nicolai Hartmann und Max Scheler” en *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie-Nicolai Hartmann*. p. 171).

²⁷⁹ Cfr. *M. Heidegger/K. Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Editorial Síntesis, 2003, p. 34. Sobre cómo ese ánimo de confrontación teórica de Heidegger contrasta radicalmente con lo que éste narra sobre el trato directo con Hartmann y su familia, véase también: S. Kluck “Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heidegger” en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. pp. 199-200.

presentado en el *Informe Natorp*—, al punto de que, tras su nombramiento para ir a Colonia, lo propuso para sucederle en su cátedra en Marburgo.²⁸⁰ En esta situación, que deja ver ánimos teóricos dispares entre ambos pensadores, bien puede preguntarse qué es lo que Heidegger veía en su propio trabajo como algo que podría amenazar y sacar de quicio los esfuerzos filosóficos de Hartmann. La respuesta se asoma con cierta facilidad, y concierne a lo que ya para 1923 Heidegger concebía como el campo decisivo en el que se decide la posibilidad de la ontología, a saber, el de la hermenéutica de la facticidad humana, entendida ésta no desde el esquema habitual de la teoría del conocimiento, la relación sujeto-objeto, sino vista como un existir en el mundo.²⁸¹ Además de este punto, Heidegger insistía en su curso sobre hermenéutica de la facticidad en que otro elemento esencial para la ontología era la consideración de la historicidad que da lugar a que la facticidad, también la facticidad del científico, esté siempre situada en una determinada perspectiva, en un estado de interpretado, lo cual hace parecer como quimérica la suposición de una subjetividad pura, ausente de presupuestos, exenta de puntos de vista. Aquella suposición de la pureza en la subjetividad ahistórica equivalía, pues, a un desconocimiento de lo que Heidegger entendía por el hecho constitutivo de la *situación hermenéutica* de toda subjetividad. Estos dos aspectos esenciales en el planteamiento heideggeriano sobre las condiciones fácticas en las que es posible la ontología —entendida como una actividad ejercida desde y con vistas al núcleo de ser de la facticidad, es decir, el cuidado— afectan directamente a lo que él veía en el trabajo de Hartmann, y que condicionaron de algún modo su acercamiento intelectual. Esto se verifica con lo que señalamos a continuación.

Dos años antes de la llegada de Heidegger a Marburgo, había aparecido la primera edición de la *Metafísica del conocimiento* de Hartmann; la obra fue reeditada en 1925 con algunos añadidos respecto de las aporías de lo apriórico, pero la parte ontológica permaneció prácticamente intacta. En dicha obra, los breves análisis ontológicos se mueven por completo en el esquema de la relación sujeto-objeto, a la que Hartmann, como vimos, entiende como una relación de ser que es múltiple, y que de ninguna manera se reduce a la relación del conocimiento. La inserción del sujeto en el mundo, así como las relaciones de ser en las que él se expone, no tienen su caso ejemplar en la relación de conocimiento; por ello mismo, la estructura representacional del sujeto en su referencia al mundo no es entendida por Hartmann como puramente teórica o cognoscitiva. Con todo, sólo la relación de ser trascendente del conocimiento da cuenta del ser de lo ente, de las relaciones de ser, y en ello radica la relación indisoluble de ontología y gnoseología.²⁸² Lo que Hartmann presentó

²⁸⁰ Cfr. M. Heidegger/K. Jaspers. *Correspondencia (1920-1963)*. pp. 189-190.

²⁸¹ Cfr. M. Heidegger. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. pp. 105-106.

²⁸² Cfr. N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* Tomo I, p. 221

en aquel momento en su tratado sobre la constitución metafísica del conocimiento era, por así decir, la mitad del complejo del problema metafísico del conocimiento, pues faltaba aún la exposición del orden categorial del mundo que rige de hecho en la relación sujeto-objeto.²⁸³ Así, es fácil advertir que el propio Hartmann era consciente ya desde entonces que lo ahí presentado como afirmaciones ontológicas —comprendidas en la tercera parte del tratado gnoseológico— requerían una fundamentación más rigurosa, y que dichas tesis eran para ese momento algo provisional, o en todo caso, algo hipotético.

Por otro lado, Hartmann insistía en su tratado en la necesidad de interpretar el fenómeno de conocimiento, y con ello la relación sujeto-objeto, sin atenerse a perspectiva *teórica* alguna. Lo que había que poner en suspenso era la tradicional inclinación a decidirse precipitadamente por el realismo o el idealismo. Así decía Hartmann sobre la coordinada situacional del punto de vista en el problema del conocimiento: “[...] la investigación crítica tiene que elegir su punto de partida únicamente en el contenido de los problemas, más acá del idealismo y el realismo y, a diferencia de la mayoría de las teorías existentes, tratar de formar el punto de vista sólo a base de la marcha efectiva de la investigación.”²⁸⁴ Pero esto no significaba de ningún modo que la investigación filosófica tuviera que abstenerse de todo punto de vista, ni mucho menos que se desconociese la situación histórica en la que se encuentran las preguntas concretas. La situación que, al parecer de Hartmann, es digna de consideración es la que surge, como vimos, del contenido del problema; la historicidad de la que se trata aquí en el círculo de cuestiones filosóficas no es la fundada en el cuidado relativo a una existencia que carga con una determinada interpretación de sí misma, sino la de la Razón ante sus problemas irrecusables que se acusan en todos los sectores de la experiencia del sujeto espiritual en el mundo.²⁸⁵ En esto consiste el principio metódico de su proceder “fenomenológico”, el cual exige abarcar como dado todo lo posible. Pero con esto, Hartmann se aleja de la interpretación de la filosofía como un contramovimiento existencial, ligada al ser-en-cada-caso-mío, y la entiende como una tarea perteneciente a los resortes de la historia del espíritu humano. Es a la luz de los contenidos problemáticos que Hartmann revela la tendencia contraria a

²⁸³ Cfr. *Ibid.* p.13 (Prólogo a las ediciones tercera y cuarta).

²⁸⁴ *Ibid.* p. 22-23.

²⁸⁵ Años después, en su tratado *El problema del ser espiritual*, Hartmann señalaba la insuficiencia y el peligro del viraje hacia el sí mismo como impulso hacia la renovación y autenticidad del espíritu individual o personal; se trata de la desvaloración del peso ontológico de la realidad del mundo espiritual objetivo. Al respecto señalaba: “Todas las referencias individualistas tienen el defecto de que ellas en definitiva pretenden el alejamiento del espíritu objetivo, incluso hasta cierto punto su abandono. Con esto el problema no sólo está fundamentalmente errado sino que pretende algo óptica e históricamente imposible. La relación fundamental entre el espíritu común y el individuo, es precisamente que el individuo no puede de ninguna manera salirse del espíritu viviente común.” (N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* p. 444).

la del oscurecimiento de la existencia humana a partir de categorías de la naturaleza, es decir, la tendencia a la imposición de categorías de lo humano a la naturaleza.²⁸⁶

Estos dos aspectos parece que no fueron avistados por Heidegger, quien no dudó en señalar en *Ser y tiempo*, así como en su último curso de Marburgo, que la principal debilidad de la ‘ontología de Hartmann’ radicaba en la indeterminación ontológica en la que permanecía la relación entre el sujeto-ente y el objeto-ente; más aún, en la ausencia de pregunta por la singularidad del ser de la subjetividad y su situación histórico-mundana, todo lo cual recaía en la tradicional confusión, como de rebote, de los rasgos de ser de la existencia humana con los rasgos de ser del ente intramundano (*Vorhandensein*/estar-ahí).²⁸⁷ En la nota al pie de *Ser y tiempo* en la que Heidegger hace alusión expresa a Hartmann, señala que éste, al igual que Scheler, desconocen que la ontología tradicional fracasa ante el Dasein, frente al fenómeno del ser-en-el-mundo, por moverse en aquella interpretación de rebote del ser de la subjetividad.²⁸⁸ En todo ello hay, a su parecer, algo así como una idea-presupuesta de ser. Asimismo, en el último curso de Marburgo, Heidegger insiste en el mismo punto del siguiente modo:

Los intentos más recientes comprenden la relación sujeto-objeto como una ‘relación del ser’. Precisamente aquí sale a la luz la insuficiencia, la confusión y la incompreensión de la problemática central. Con esta expresión no se ha conseguido nada mientras no se diga en qué tipo de ser se está pensando, y mientras siga siendo oscuro el modo de ser de los entes entre los que se establece esta relación. Se cree que, dejando indiferenciado tanto el ser de la relación como el modo de ser del sujeto y del objeto, el problema se plantea con los menos presupuestos posibles. Ocurre justamente lo contrario; la comprensión anterior es más crítica en la medida en que no habla de una relación de ser, porque el ser —y esto también en Nicolai Hartmann y en Max Scheler— es considerado como ser-subsistente. Esta relación no es una nada, pero ella tampoco es como algo subsistente. Por ello también Hartmann se ve forzado a recaer en un ‘realismo crítico’ (sin duda, el planteamiento de la cuestión menos filosófico respecto del problema).²⁸⁹

Y en efecto, para esos años Hartmann no había avanzado extensamente en sus investigaciones en torno a la constitución ontológica de la relación sujeto-objeto; los artículos sobre la posibilidad de la ontología crítica y de leyes categoriales no echaban luz aún sobre el asunto. Pero de igual forma, si se mira con atención, el juicio de Heidegger de que la ‘ontología de Hartmann’ padecía de tal

²⁸⁶ De esto se ocupó Hartmann en su tratado, publicado de manera póstuma, intitulado *El pensar teleológico*. La tesis del tratado radica en que los errores de las metafísicas especulativas tradicionales, desde Aristóteles, tienen su motivo íntimo en el traspaso injustificado de la categoría de la finalidad, que es propia del mundo espiritual, al orden del mundo en cuanto tal. (N. Hartmann. *El pensar teleológico*. Trad. José Gaos. México-Buenos Aires, FCE, 1965. p. 227). De singular relevancia para nuestra investigación son las observaciones críticas en torno a lo que Hartmann llama las “metafísicas del sentido” o “metafísicas de la comprensión”, a partir de las cuales se filtran elementos teleológicos en la intelección de regiones de ser ajenas a ellos. (Cfr. *Ibid.* pp. 264-266, 347-358).

²⁸⁷ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 80.

²⁸⁸ *Ibid.* p. 225, nota 1.

²⁸⁹ M. Heidegger. *Principios metafísicos de lógica*. p. 154.

defecto, más aún, la simple presuposición de que para ese entonces había algo así como una ‘ontología de Hartmann’, o algo así como una idea de ser dominante, son observaciones que en su conjunto resultan un tanto apresuradas. Desde la premura de estos juicios, la etiqueta de realismo-crítico a la postura de Hartmann resulta comprensible, aunque injustificada. Lo que razonablemente se puede conjeturar de un modo historiográfico sobre el acercamiento teórico de Heidegger a Hartmann, es que condujo a aquél desde el primer instante a un alejamiento casi instintivo del filósofo de Riga, por la lejanía de los presupuestos de sus posturas. Aquí juega un papel decisivo la situación *existencial* desde la que Heidegger concibe el movimiento de la ontología, y su diferencia respecto de la situación *científica* que Hartmann tiene a la vista en su fundamentación ontológica de la metafísica. Es natural que en ese contexto de los años veinte Heidegger no encontrara para sí estímulos ontológicos en lo que para Hartmann era apenas un camino que comenzaba en 1921, y que sólo vería sus primeros frutos a mediados de la década de los treinta. Sin embargo, de lo que se trata para nosotros es, precisamente, de una confrontación desde los presupuestos de las posturas de ambos pensadores

Así, no es aceptable sin previo examen el temprano juicio determinante, ya presente en *Ser y tiempo*, acerca de la supuesta postura ontológica de Hartmann, a la que se le tilda de realismo crítico; pues, ante todo, en su origen, realismo e idealismo son posturas gnoseológicas que acarrearán presupuestos y consecuencias ontológicas. Sobre este punto advirtió posteriormente Hartmann, en su *Fundamentación de la ontología* de 1935, que la atribución del título de realismo a su proyecto ontológico partía ya de una desviación del problema; dice así:

Con todo, hay que advertir enseguida y previamente aquí, que el término “realismo” no se ajusta efectivamente en absoluto a la posición de la ontología; como tampoco coincide con ésta ninguno de los tipos tradicionales de sistematización realista. Ello no es así simplemente porque en dicha posición no se trata meramente, en absoluto, del ser real, sino otro tanto del ser ideal. Y sería totalmente erróneo jugar aquí por anticipado con la idea de la reducción a un único tipo de ser. Ante todo hay que evitar el error de pensar que el concepto de ser ideal tenga cosa que ver con el idealismo. El idealismo sostiene justamente la “idealidad” de lo real; del ser ideal suele no cuidarse más.²⁹⁰

Menos aceptable resulta la adjudicación a Hartmann de una supuesta idea de ser para el año de 1928, cuando no había aún un despliegue sistemático de su ontología y de su análisis categorial. El extremo de la postura se da cuando, para el año de 1941, Heidegger sostenía aún aquella vieja opinión de sus lecciones, a pesar de la publicación de tres tomos de la ontología de Hartmann. En la repetición del 2 de febrero de una las lecciones del primer trimestre de 1941, éstas publicadas en el volumen 49 de la *Gesamtausgabe* con el título de *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*,

²⁹⁰ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 176.

Heidegger decía en alusión a Hartmann —ahora con vista al tratado de 1933, *El problema del ser espiritual*— que la diferenciación en la manera de *existencia (Existenz)* entre hombre (*Mensch*) y cosas (*Dinge*) de la que éste hablaba era un secreto suyo.²⁹¹ Sin embargo, ya la temprana noción de sujeto, expuesta en la *Metafísica del conocimiento* de Hartmann, deja ver que hay claras diferencias entre el ser del hombre y el de las cosas, las cuales de ningún modo se pueden entender únicamente a partir de lo que se pone en juego en la relación de conocimiento. Así, vistas en conjunto estas opiniones, parece que por parte de Heidegger nunca llegó una real y profunda confrontación con la ontología de Hartmann, al que se refiere en esa misma lección, no sin cierta acritud, como uno de aquellos que pueden valer como filósofo-erudito del mundo.²⁹² Empero, por lo que respecta a las opiniones ocasionales, ellas permanecen en la superficie de la documentación historiográfica, pues no hay en ellas un auténtico ánimo de refutación.

Por nuestra parte podemos dar un paso más en el asunto mismo, y entonces preguntar si en efecto hay para Hartmann una idea de ser dominante que pueda ser identificada con el ser-subsistente del que hablaba Heidegger en los años de 1927-1928, y si dicha idea no opera retroactivamente, aunque de modo inadvertido, en el propio filósofo de la Selva Negra, pues lo permanente no es necesariamente una propiedad o algo cósmico, sino que también puede ser estructural. Esto debemos preguntarlo en la medida en que en *Ser y tiempo*, a pesar del énfasis en el sentido ejecutivo que tienen las estructuras formales de ser de la facticidad —con lo cual se intenta luchar a toda costa contra la imposición de la noción de ser como presencia—, Heidegger las expone como algo *esencial*, como algo que se mantiene y determina todo modo de ser fáctico del Dasein.²⁹³ En atención a la cosa misma y a lo dicho acerca de ella, parece entonces que es innegable que lo subsistente o permanente no es del todo incompatible con la movilidad del ser de la existencia fáctica, aun cuando sólo se trate de una compatibilidad estructural y formal. De igual modo, y en consecuencia con lo recién señalado, podemos y debemos preguntarnos si en realidad era un secreto de Hartmann en qué sentido se identifican y en qué sentido se diferencian el hombre y las cosas en cuanto al ser. Si para responder comenzamos por atenernos a lo expuesto en nuestra investigación acerca del pensamiento de Hartmann —en la que nos hemos adentrado en lo que Hartmann sí sostuvo ya como su propuesta ontológica desde 1935, pero cuyas raíces están ya presentes en la *Metafísica del conocimiento* de 1925—, las respuestas a estas preguntas pueden resultar bien contrarias a lo que Heidegger creía de Hartmann. Y pueden resultar así, precisamente

²⁹¹ Cfr. M. Heidegger. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, GA 49, pp. 151-154.

²⁹² Cfr. *Ibid.* p. 66.

²⁹³ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 38. Sobre esta interpretación, al parecer poco ortodoxa, sobre el carácter de ser de los existencialistas, véase: R. Rodríguez. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Editorial Trotta, 2010, p. 84.

porque Hartmann concibe como un error fatal la identificación de la idea de ser en general con alguna de sus especificaciones —así, por ejemplo, con el aspecto óntico del sustrato—, a la vez que concibe fatal no reconocer la singularidad y diferencia de las especificaciones del ser que se dan en cada caso. Para Hartmann, ser es, en todo caso, algo último de lo que el investigar efectivo no debe hacerse idea-previa genérica alguna, así como tampoco es apropiado aferrarse a carácter alguno de ser —como el de la movilidad de la existencia humana— para derivar de él otras posibles significaciones —como las del sustrato y la de la presencia constante—. Toda idea previa debe quedar como algo orientativo. En ello se juega la cautela metódica.

Todo esto hace comprensible, como ya hemos dicho, que Hartmann no se haya alejado de la formulación aristotélica de la cuestión de la ontología, aunque sí lo hizo respecto de las coordenadas que dirigieron la investigación del Estagirita. Por ello, en todo caso, la singularidad y diferencia de la existencia humana respecto del resto de lo existente era para Hartmann algo que debía ganarse a la luz de la ontología crítica y la teoría categorial, y no la condición de posibilidad del despliegue de la ontología.²⁹⁴ Una analítica existencial no es para Hartmann una ‘cuestión candente’ con vistas a la ontología, sino algo que puede emplazarse sin que ello signifique una falta de fundamento para la pregunta por el ser del ente. Así, es este enfoque aristotélico, que sin comprometerse con la llamada unidad analógica de la predicación, lo que le lleva a un cuestionamiento de los presupuestos de una ontología planteada a partir de la pregunta por el sentido del ser, como la de Heidegger. Tal y como lo deja ver en su tratado de *Fundamentación de la Ontología*, lo que habría en esa fórmula de la ontología sería un error en el punto de partida, es decir, en la elección y elaboración del terreno óntico para las investigaciones ontológicas generales.²⁹⁵ Esto quiere decir que Hartmann cuestiona si en efecto la ontología general ha de tener su suelo en la ontología fundamental entendida como la analítica existencial de la comprensión del ser, en la analítica del ente cuyo rasgo de ser es *Da-sein*. Esto significa, a la vez, el cuestionamiento de la posibilidad de la ontología como una ciencia trascendental *a priori*, así como la significación de lo originario en el

²⁹⁴ Joachim Fischer recientemente ha destacado cómo las reflexiones filosóficas de Hartmann se encuentran como pieza clave de lo que él reconoce en la Antropología Filosófica en cuanto paradigma o forma de aproximación a las cuestiones filosóficas. Los representantes de dicho paradigma fueron Max Scheler, Helmuth Plessner y Arnold Gehlen. Según Fischer, la formación del Círculo de Colonia, que a la postre daría luz al paradigma de la Antropología Filosófica, se da tras la invitación por parte de Scheler hacia Plessner para ir a Colonia. La razón de dicha invitación estaba en que Scheler se sintió atraído por la formación en la Biología de Plessner, así como por su familiaridad con el neo-kantismo y la fenomenología. En ese contexto, afirma Fischer: “Dentro del triángulo de biología, sociología y filosofía tanto Plessner como Scheler estaban buscando un concepto del hombre que lo ubicase *en* la naturaleza sin que ello le negase su *lugar especial* en la naturaleza, su *Sonderstellung*.” (J. Fischer. “Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. p. 76). Según Fischer, es en esta empresa de Scheler y Plessner que el trabajo de Hartmann —particularmente su doctrina de los estratos de la Realidad presentada en *Kategoriale Gesetze*, pero también parcialmente en *Ética*— desempeña un rol clave para la Antropología Filosófica. Esta influencia de Hartmann en los trabajos respectivos de Scheler y Plessner es reconocible en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927) y *Die stufen des Organischen und der Mensch* (1928).

²⁹⁵ Cfr. N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. pp. 49-53.

campo de la ontología —es decir, si cabe pensar que las distinciones de ser y sus respectivas conceptualizaciones pueden ser retraídas genéticamente a modalizaciones relativas al comportamiento-intencional fáctico—. Acerca de esto, Hartmann veía que al empuñar esa vía para la ontología, se presupone una concepción refleja de lo ente en la que se cargaba con lo que él llamaba el prejuicio correlativista; ejemplo de ello es, a su parecer, el tomar como un modo de ser “en sí”, como determinación ontológico-categorial, la conceptualización del ente intramundano como útil y su respectivo ser-a-la-mano.²⁹⁶ Estos cuestionamientos, cabe decir, no suponen para Hartmann una invalidación entera de las investigaciones ontológicas de Heidegger, sino que apuntan más a entenderlas dentro de los límites que le son propios, a saber, como investigaciones que se mueven únicamente en el estrato del ser-espiritual, en esa esfera de ser en cuanto sentido. En este círculo de preguntas es donde surge para nosotros un primer índice claro de la necesidad de la confrontación entre los presupuestos generales de ambos proyectos.

Si queremos ir un poco más allá, como un aspecto decisivo en el disentimiento de Hartmann frente a Heidegger, se encuentra como punto de confrontación radical lo que cada uno de ellos ve como la diferencia entre ser y ente. Sobre esto ya no se encuentran testimonios en la obra de Hartmann, pues su crítica a Heidegger se dirige a *Ser y tiempo*, mientras que el tema de la diferencia ontológica se vuelve capital para el filósofo de la Selva Negra a partir de su curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927. Pero tras la exposición de los puntos ontológicos capitales de ambos pensadores, esto es a nuestro juicio el fondo de lo que el filósofo de Riga cuestiona del planteamiento heideggeriano. O visto en la dirección contraria, es lo que Heidegger podría esgrimir contra los puntos de partida de Hartmann. Así, creemos que si se pueden englobar todos y cada uno de esos puntos de distanciamiento entre Heidegger y Hartmann, ello es posible si se los mira desde el tema capital de la diferencia ontológica. La discusión que aquí iniciamos pretende encaminarnos hacia un entendimiento de los presupuestos que dan lugar a las respectivas concepciones de diferencia entre ser y ente.

Para la consideración de dicho tema, es necesario que tengamos en cuenta el límite que hemos señalado antes respecto de nuestra consideración cronológica de la postura de Heidegger, e igualmente el marco teórico que hemos recogido de la propuesta de Hartmann. Así, en el caso de Heidegger, se trata de la diferencia onto-lógica en su condición de posibilidad, como poder-diferenciar propio de la ex-sistencia, para la previa apertura trascendental del proyecto de ser en el que el ente se presenta como articulado en el horizonte de mundo de una determinada manera. Lo que el ente es, se da a partir de cómo es dejado comparecer a la luz del proyecto primario de ser

²⁹⁶ Cfr. *Ibid.* p. 90; Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 93

hacia el mundo. Así, la onto-logía —ponerle el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ al ente, abrir la dimensión trascendental de atestigüamiento y conceptualización de las significaciones de ser del ente— es posible a partir de ese poder que se da por la comprensión-arrojada de ser del existir fáctico. La diferencia onto-lógica, la diferencia entre ser y ente, acaece en el mundo por y según la forma de la comprensión de ser del Dasein; la diferencia entre ente y ser se da en tanto que, mediante la comprensión, el ser, no el ente, puede aparecer y hacerse manifiesto, esto es, volverse fenómeno.

Pero para Hartmann, la diferencia entre ser y ente no se da en tanto se pone el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ al ente, o en tanto hay comprensión de ser. Tampoco sucede que el ente se exponga en su ser sólo si hay un entender-ser. La diferencia entre ser y ente no acontece como onto-lógica, sino que se da con la propia consistencia de la trama óptica total que surge de los diversos momentos, modos, maneras y estratos de ser del mundo. La diferencia entre ser y ente la hay como plenitud del mundo que surge cada vez de la trama entera de relaciones de ser; el ser, en este sentido, es enteramente distinto de lo ente y de la suma de entes, algo que a su manera es una excedencia respecto de toda cosa, y que por ello no se deja reducir nunca a una cosa. El ser, en todo caso, es algo diferente de sus especificaciones y articulaciones categoriales, es diferente también de todo ente, pero pertenece en igual grado a todo ello. La consistencia ontológica del mundo la hay, se dé o no intelección de ella. Y precisamente hay ontología como ciencia porque la estructura de la intelección humana, su situación ontológica —es decir, en la trama del mundo pleno— no aprehende sin dificultades la consistencia ontológica del mundo. La labor aquí es que el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ humano aprehenda intelectivamente y se ajuste, en la medida de sus posibilidades, al ser de lo ente y a la legalidad interna de sus relaciones.

En lo que sigue, nuestra intención es poner en una balanza los elementos que constituyen la trama interna de ambos enfoques, el terreno en el que se asientan esos enfoques y el horizonte que desde ahí se les abre, para así juzgar en qué medida cada uno de ellos ofrece una perspectiva adecuada para una ontología general. Se trata, en cierto de sentido, de una repetición de lo expuesto en los capítulos anteriores, pero ahora desde lo que se podría considerar como un criterio objetivo. La introducción de este criterio no es gratuita, sino que responde a la necesidad de evaluar ambos proyectos desde el asunto mismo que buscaron tomar entre manos, y que sigue siendo una interrogante para las pretensiones de la filosofía actual. Cómo sea posible una ontología, si es ella posible, son preguntas que requieren siempre una respuesta, más allá de cualquier postura o tendencia, incluso si se entiende a sí misma como una pura expresión metódica. Dar razón de que la ontología es posible, ofrecer indicaciones para la realización de esa posibilidad, es la única intención productiva que tiene nuestro intento de confrontación de dos de los pensadores ontológicos más decididos de inicios del s. XX; si en dicha intención hay que deshacerse de

intelecciones específicas erradas, o que sólo se justifican en el planteamiento, pero no en la cosa misma, esto sólo es una consecuencia del proceder crítico. Porque si nos mantuviéramos en la pura reproducción de los argumentos, si sólo nos dejáramos conducir por la fuerza de los razonamientos de Heidegger y Hartmann, si diéramos un asentimiento incuestionado a las direcciones de sus críticas, entonces el asunto se resolvería con decir que cada uno de esos proyectos tiene su propia vía, que cada uno de los pensadores habla un lenguaje que no permite un entendimiento común. Pero aquí consideramos justamente que lo común entre ambos es el interés por la posibilidad de la ontología, posibilidad desde la cual pueden ser evaluadas las investigaciones de ambos.²⁹⁷

§ 2. *La idea de la ontología como ciencia y su posición en el espectro del saber científico*

a) Ciencia, técnica y tecnificación

Las observaciones críticas que vienen a continuación, a partir de lo ya expuesto en torno a los supuestos de los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann, se sostienen en la intención común de fondo en la que aquellos convergen: la de erigir una ciencia del ente, o de modo más exacto, una ciencia de lo que es. Con esta formulación de dicha intención no se mienta aún nada relativo a los puntos de partida y de mira de dicha ciencia; sólo se reproduce de manera literal lo que dice la palabra ontología. De igual modo, al hablar de una ciencia de lo que es no cabe pensar por anticipado una configuración científica que valga como esquema para ella; ontología es desde antiguo, ahora y siempre una ciencia buscada, es decir, una ciencia que se replantea una y otra vez su asunto y el modo de exponerlo. Precisamente este rasgo de un inevitable volver a los comienzos es lo que ha permitido a la reflexión filosófica buscar otras vías, distintas a las de la ciencia, para referirse a lo que es. Pero la inexistencia unívoca de la ciencia ontológica no es motivo, sin más,

²⁹⁷ En el contexto doxográfico actual, ha sido Steffen Kluck quien ha dado un paso al frente para poner en claro las posturas de Heidegger y Hartmann. Lo llamativo del esfuerzo de Kluck radica en que no duda en señalar cómo se ha habituado la doxografía a hacer dicha aclaración bajo el influjo de la perspectiva heideggeriana, lo cual resulta en una decisión previa unilateral. (Cfr. S. Kluck. *Loc. cit.* p. 196, nota 6). Por otro lado, lo relevante de su breve confrontación se encuentra en el realce de cinco puntos, que poseen una estrecha conexión entre sí, en torno a los cuales él detecta la crítica de Hartmann a Heidegger, a saber: cuál es el tema específico de la Ontología, el papel de la subjetividad en la investigación ontológica, la confusión entre ser y donación, el rendimiento unilateral de la perspectiva de la cura y su correlativo mundo de la ocupación, y finalmente la relación entre Ontología y ciencias particulares. (Cfr. *Ibid.* p. 204). En lo que sigue, no nos apropiamos completamente de la postura de Kluck, sin embargo, sí recogeremos a nuestro modo los puntos que él ha detectado como referentes en la disputa. Dicho de otro modo, intentamos profundizar y especificar aquello que, a nuestro parecer, Kluck ha detectado de un modo atinado, y que abre perspectivas para las posibilidades científicas de la Ontología, las cuales nos llevarían más allá del modelo apriórico-trascendental, enteramente vuelto a la subjetividad del sujeto y su capacidad constituyente de sentido. Desde este ángulo, cabe reconocer desde ahora que la Ontología tiene un rango de trabajo más allá del que se ha considerado desde la época moderna, y en este sentido, la crítica de Hartmann a Heidegger no representa otra cosa más que poner el trabajo ontológico logrado sobre una nueva base, que pretende ser más abarcante.

para declararla imposible; quizás lo propio de la ontología científica sea que sólo se le pueda mentar como una idea-final, una idea con la que se cumple la exigencia racional de la visión de conjunto del mundo, el cual no agota su revelarse siempre de nuevo como investigable. Así, la razón por la que no debe procederse suponiendo un modelo preestablecido de ciencia no es, como suele creerse, que con ello se imponga la figura metódica de las ciencias naturales —el proceder hipotético-deductivo— o el de alguna de las ciencias particulares al conocimiento del ente. Visto el asunto sin prejuicios —esto es, aceptando que lo que constituye a una ciencia es ser capaz de generar un conocimiento efectivo del mundo, generación que no es ajena a la exposición de las condiciones internas del conocer mismo—, las ciencias naturales, las del espíritu, las ciencias en general, son tan conocimiento del ente como pretende serlo la ontología. Creer que esto no es así, hacerse de la idea de que, en principio o al final, las ciencias particulares y la ciencia del ente difieren en cuanto a lo descubierto, equivale a creer que aquellas ciencias no descubren algo que-es, o bien, algo relativo al ser. Pero opinar de este modo es hablar en contra de los fenómenos, esto es, creer que las ciencias son meras construcciones representativas. El cumplimiento de sentido del conocer, en cualquiera de sus posibilidades, es exponer algo ente. La diferencia entre las ciencias particulares y la ontología radica, pues, en otro aspecto. Para entender esa diferencia puede ser útil entender primero su relación.

Actualmente a nadie se le ocurre que en el terreno de la vida, de la materia, de lo anímico, de la cultura, la historia, el derecho, no exista un progreso en el objeto respectivo de conocimiento, es decir, nadie cree que sea juzgar razonablemente que los métodos aplicados en esos campos son infructuosos para entender aquella parte del mundo que toman entre manos. El éxito de las ciencias radica ante todo en que, dentro de los límites de sus respectivos campos de investigación, ellas logran una progresiva objetificación del aspecto de lo ente al que miran. En esto radica el sentido de la *praxis* científica. Si esa progresiva objetificación es susceptible de aplicación, si el conocimiento científico es tecnificable —aplicable a los intereses y fines de la vida rentable—, eso es algo que, visto de un modo apropiado, resulta externo al empeño metódico-científico descubridor del ente. Si, tal y como vemos hoy en día, la rentabilidad del financiamiento institucional de la investigación científica depende de su aplicabilidad, de su tecnificación, de su impacto útil en la sociedad, esto igualmente es externo a las intenciones de la ciencia.²⁹⁸

Esto no debe entenderse tampoco como si la ciencia pudiera estar separada de ese otro proceso al que cabe denominar como la tecnología, pues muchos de sus descubrimientos dependen del

²⁹⁸ Cfr. M. Heidegger. *Introducción a la filosofía*. p. 45-49. En esas páginas, Heidegger deja claro que forma parte de la crisis de la ciencia de la época el que se crea que la filosofía se tome sólo como una actividad teórica, y que a la postre sea necesario atornillarle una utilidad en el contexto histórico-social en virtud de la popularización de sus resultados. En dicha perspectiva se pierde de vista que la ciencia es ya, como comportamiento, una práctica.

desarrollo de ésta. De nuevo, si miramos con atención, la tecnología tiene la posibilidad de ser una clase de trabajo al servicio de los intereses de la ciencia, y esa posibilidad debe distinguirse de la tecnificación de la ciencia, así como de la técnica como una forma de empoderamiento del mundo, como un modo de tenerlo más a la mano. Sólo en tanto la tecnología está al servicio de la ciencia, cabe pensar que en ella se da cumplimiento a un proceso productivo-descubridor, como se pensaba desde antiguo. Estas distinciones al interior de la relación ciencia-técnica suelen pasar desapercibidas por el arraigo de una interpretación niveladora del fenómeno, en la que se hace pasar a la esencia de la ciencia por una abrumadora manipulación que se apodera y dispone de lo que existe. Pero la posibilidad de la nivelación yace en la complejidad de la cosa misma, en la pertenencia de la ciencia al mundo. En efecto, la técnica como echar mano del conocimiento para el empoderamiento del mundo, la tecnificación de la ciencia como superposición de fines útiles y rentables al proceder de la ciencia, y la tecnología como el desarrollo de medios para el descubrimiento contemplativo del mundo, están por igual imbricadas en eso que se mienta con la ciencia, pero el entretejimiento es en cada caso distinto. La mirada reflexiva de la filosofía no puede perseverar en una nivelación simplificadora; su tarea es salvar la complejidad de los fenómenos.

Si atendemos al entretejimiento recién señalado, debe considerarse que la posibilidad de la sumisión del trabajo científico a la tecnificación reside en una condición del saber en general, a saber, que él responde a la inquietud que la humanidad experimenta ante la incompreensión de la realidad que le rodea. Del modo como se entiende esa inquietud depende la significación que tiene la práctica científica para el ser humano, es decir, en qué medida la respuesta a esa inquietud eleva a la humanidad hacia otro rango de posibilidades que no es el de la mera reacción defensiva ante la necesidad, o el del sometimiento de la realidad al empoderamiento. En efecto, el desarrollo natural del conocimiento lleva entremezclados el impulso de huir de la ignorancia —el deseo de comprensión e intelección— y el impulso hacia el dominio de las situaciones que amenazan con sobrepasar la previsión de una comunidad. Pero incluso para dominar, primero hay que dejar ser. Igualmente resulta natural que, en tanto hay comprensión y visión, entonces se tiene cierta capacidad de dominio y manipulación sobre tal o cual asunto. Ahora bien, en tanto no se trata de uno y el mismo impulso ante la realidad, se puede generar entre ellos una tensión, y así, surge a la vez una posible relación de subordinación. Que se den factores que pongan en conflicto a la ciencia con la tecnificación no es algo que deba ver como una corrupción de aquella, sino a su condición histórico-efectiva, a su ligamen con el devenir del espíritu humano. En la *praxis* científica sucede que el impulso de empoderamiento y dominio se ve subordinado al interés por la mirada de conjunto, por una auténtica profundización en los enigmas del mundo; hay en ella la imposición del $\eta\theta\omicron\varsigma$ de la verdad, al que pertenece el enriquecimiento de las posibilidades de la racionalidad

humana. Pero esta subordinación no implica una desvinculación total de aquel otro impulso de empoderamiento y manipulación, ni tampoco es un aseguramiento definitivo ante la posibilidad de la inversión del orden. Se trata del vínculo que emana de la unidad de la vida espiritual. El espíritu de la ciencia y su misión histórica tiene su acicate en esa tensión agónica por preservar formas de vinculación que no se funden únicamente en la imposición, en la urgencia por el control y el dominio ante la amenaza, sino en la rendición del pensar y obrar común ante la fuerza derribadora de prejuicios propia de la evidencia.²⁹⁹

b) Ciencia y Ontología

La pregunta por la relación de las ciencias particulares —que son tales por tomar como asunto al mundo en parte a partir de concepciones proyectivas de regiones— y la intención de una ontología científica, puede ser respondida con relativa facilidad si tenemos presente aquel rendimiento inherente al despliegue de su trabajo: se trata del progreso en el proceso de la objetificación de lo que existe. Objetificar no es más que el paulatino movimiento de descubrimiento contemplativo del ente, el desarrollo de la mirada de conjunto hacia el mundo. En dicho descubrir no cabe mentar un acto simple de progreso, de un ir hacia adelante, sino que ahí cabe también el desvío, el tener por verdadero lo que no es el caso; no hay saber de una época que esté exento de error, ni que no dé en parte con la verdad. Por ello, forma parte también del descubrimiento científico en general la rectificación, la liberación de prejuicios, la comprensión de la regionalidad de las evidencias. Aun cuando se trate de ese campo de investigación singular acerca de la subjetividad y su posible rol

²⁹⁹ Acerca de este punto, Hartmann reconocía la inserción histórica del espíritu científico en la lucha de poder, y con ello, los peligros a los que se halla expuesto. De ahí que rechace una interpretación racionalista y purista de la situación de la ciencia en el reino del espíritu. Sin embargo, es digno de destacar que a su parecer no es el espíritu de la ciencia el que se precipita en el falseamiento, sino que es producto de la imposición de tendencias reales, ajenas al espíritu científico pero inseparables de su existencia, que bien pueden dominar la mentalidad de una época. La inserción de la realidad espiritual científica en la realidad histórico-política es causa de la confusión en este punto, y la confusión es la causa de los juicios desviados sobre el valor del quehacer científico, o bien sobre su relación con la situación política concreta en un momento histórico determinado. Acerca de esta situación, dice Hartmann lo siguiente: “Es perfectamente conocida la incidencia de las exigencias culturales y religiosas [en el espíritu de la ciencia]. Desde luego, lo creído y aceptado autoritariamente puede falsear el conocimiento, obstruir, aparentar intelecciones para él, las que no tiene. Incluso también puede prescribir lo que tendría que verse en cuanto a contenidos. De igual manera puede ocurrir que una voluntad política busque imponer una doctrina particular (por ejemplo del estado o de la justicia) a cualquier precio. En ambos casos se puede llegar hasta el despotismo, de modo que la ciencia sea “obligada” a demostrar lo que la voluntad gobernante exige. Sin embargo, en ambos casos, la cuestión en verdad consiste en que nunca es la ciencia misma la que cae en el falseamiento. Ella precisamente se defiende de lo impuesto por la fuerza. Este defenderse es históricamente bien conocido. Pero mientras ella no se defiende, no sólo acepta lo exigido, sino que también lo da por verdadero, por tanto está convencida de ello. Y sus intentos de probarlo científicamente, son auténticas actividades de la tendencia al conocimiento y la verdad. No repara sin embargo en que estos intentos son justamente errores y conducen a nuevos errores. En primer lugar, de ningún modo importa que tengan que ser errores. Pero en segundo lugar, un error en la ciencia es algo por completo diferente que el falseamiento y lo inauténtico.” (N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* pp. 449-450).

configurador de mundo —para el cual se requiere la pericia propia de la ejecución del acto que abre dicha dimensión—, el saber que ahí se logra es, en estricto sentido, un saber objetivo. Aun cuando este llevar a objetificación es una caracterización que se mueve todavía en la superficie, es conveniente no echarla en menos si se quiere entender la comunidad de las ciencias que se mueven atendiendo a cierto aspecto del ente y la ontología. Tanto ésta como aquéllas pugnan por objetificar lo que es. La finalidad de la ciencia —a la que nos referimos rememorando tal y como fue instaurada en su unidad ideal y en su práctica desde sus orígenes helénicos— es el entendimiento del mundo en su procesualidad que no deja de abrir enigmas, así como la comprensión de los nexos enigmáticos por los cuales se da el modo de participación de la diversidad de lo existente y de la espiritualidad intersubjetiva en dicha procesualidad. En vistas a esta finalidad de captación, entendimiento y comprensión del mundo pleno —lo cual es ya por sí una práctica— es que la ciencia encarna el sentido de aquella expresión heraclítea que dice: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν; “Del alma es la razón que se acrecienta a sí misma” (DK B115).

Pero si se asume esta indicación acerca de la noción de objeto en su significación apropiada, quiere decir que dicha noción tiene un estricto sentido gnoseológico, y con ello no se mienta manera de ser alguna; no hay primero entes que después sufran un cambio cualitativo por el que se tornen objetos, sino que la objetificación es la exposición del ser del ente con arreglo al punto de partida y de mira desde el cual se le deja comparecer. Y sólo porque para el hombre es inevitable el enfrentamiento con lo ente, se puede llegar a creer que lo ente es, de suyo, objeto. Sin embargo, en la referencia al objeto no hay como tal un poner, sino un traer ante; se trata de que en un determinado modo de referencia lo yecto da la cara, por así decirlo. Y sólo en dicha exposición hay una constitución de sentido, así como una posible expansión de horizonte para la experiencia espiritual del sujeto que conoce y comprende. Desde este ángulo, desde el proceso de atención a lo que es con vistas a su paulatina objetificación — al que no es ajeno el movimiento de confrontación de regiones, de corrección y de revaloración entre ellas—,³⁰⁰ cabe decir que no hay más que una ciencia, o más precisamente, un único espíritu de la ciencia en el que cada sujeto y comunidad de

³⁰⁰ En esta dirección, Hartmann observaba que para el espíritu de la Ciencia el error (*Irrtum*) no es equiparable al falseamiento (*Verfälschung*), es decir, el errar no destruye la naturaleza del impulso hacia el conocimiento. De ahí que no exista, con vistas a la unidad última ideal, algún tipo de ciencia inauténtica. Errar sólo es posible donde ha habido auténtico cometido de conocimiento, con lo cual el error forma parte del proceso espiritual del conocer, de la búsqueda de la verdad. La corrección del error, el conocimiento de éste no es una simple nada: supone, pues, el volver a recorrer el sendero que a él condujo, lo cual implica que al errar se abre igualmente camino hacia el asunto. Así, frente a las posturas que toman al error como algo desechable en virtud de su aparente inutilidad, dice Hartmann: “Más bien, cuando se despierta una duda acerca de si algo que valía es también verdadero, el pensamiento ya está a la busca de cómo la cuestión puede ser en realidad. Y ningún poder del mundo puede detenerlo en su actividad.” (N. Hartmann. *El problema del ser espiritual*. p. 450).

sujetos participa en la medida de sus pretensiones y posibilidades. Vista así, la ontología no es más que una expresión, entre otras, del espíritu de la ciencia.

Ahora bien, a partir de las coordenadas de punto de partida y de punto de mira es desde donde puede hallarse un aspecto desde el cual pueda diferenciarse la ontología del resto de ciencias. Respecto del punto de partida, la actividad científica se encuentra ya siempre sobre el trabajo del conocimiento logrado; esto, cabe reiterar, no significa que la ciencia se atenga sólo a los resultados, sino que ella está erigida sobre el proceso entero de conocimiento. Pero ese proceso de conocimiento no está logrado desde una misma fuente, sino que antes bien ello supone la particularización del trabajo disciplinar, el empleo de métodos adecuados a los aspectos de lo ente que son tenidos en cuenta al emprender las investigaciones. Esa particularización no es producto del puro arbitrio lingüístico, sino que, como bien reconocía Heidegger, surge de rasgos entitativos que se experimentan en el mundo que rodea a la existencia humana, rasgos que, a pesar de no ser primarios para la inmediatez de la experiencia de mundo, aquélla trata de conceptualizar como diferencias en lo que existe. Dice Heidegger: “Lo existente, lo vivo, lo que hay ahí delante, lo a la mano, no son ámbitos que queden unos a lado de otros, sino conceptos con que metódicamente aprehendemos lo ente en su diferencia.”³⁰¹

Así, el trabajo dividido en disciplinas por el empleo de métodos limitados a aspectos de lo ente que son tenidos en cuenta bajo ciertos rasgos categoriales, supone la continuidad de aquel trabajo en virtud de la asunción de los rendimientos de los métodos. El trabajo disciplinado de las ciencias particulares tiene su situación de partida en procesos de conocimientos logrados y las preguntas que desde ahí se abren. Mientras tanto, respecto del punto de mira, las ciencias particulares atienden rigurosamente el aspecto con arreglo al cual se explicita el estado de cosas abordado por el método; el rigor en la atención al aspecto-ente, la entrega a la cosa, constituye la posibilidad de objetividad. Las distinciones con las cuales se obtiene el punto de mira no son concepciones previas fijas en su contenido, sino que son arrancadas a los estados de cosas mediante conceptos proyectivos; sólo por ello los métodos tienen sentido, es decir, verificabilidad. El punto de mira, en las ciencias particulares, es la trama limitada de ciertas distinciones categoriales mediante conceptos proyectivos, con arreglo a los cuales los fenómenos del mundo son explicitados cada vez más desde conocimientos logrados. En esto radica el rasgo de la positividad científica. Los conceptos se llenan de sentido en la medida en que su proyección se transforma en conocimiento efectivo. Por

³⁰¹ M. Heidegger. *Introducción a la filosofía*. p. 81. En el contexto de este curso de 1928, Heidegger expresó que la noción de ámbito surge de la propia delimitación que proyectan los conceptos. Así, no es que las ciencias acudan a regiones ya dadas, sino que naturalmente surgen de un trabajo metódico sobre el mundo experimentado. Con todo, los conceptos cobran sentido sólo porque con ellos lo ente corresponde a lo mentado. Por ello no son arbitrarios. Antes bien, se puede ver cierta ingenuidad en el surgimiento de dichos conceptos en tanto son elaborados de modo precientífico, es decir, como concepciones que arraigan en la experiencia. (Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 30).

ello, los conceptos fundamentales en las ciencias viven en una especie de crisis constante, es decir, en un discernimiento constante de aquello a lo que se refieren, lo cual no se opone a que existan momentos en los que esa crisis sea particularmente intensa, como sucedió a inicios del s. XX.

Pero en el caso de la ontología, la forma de desplegarse como ciencia —es decir, el modo por el cual ella puede lograr conocimiento de su asunto—, no puede tener como punto de partida sólo conocimientos logrados, ni puede tener como punto de mira un círculo de distinciones cualquiera que perfilen el aspecto de lo que ha de investigar. No parte de lo simplemente sabido, porque lo que es conocimiento en la historia de la ontología va unido indistintamente a tesis especulativas, simplificantes y homogeneizantes, a los traspasos ilegítimos en la concepción de una determinada región o manera de ser de lo ente hacia otra. Por otro lado, desde donde y hacia donde ella mira no despunta por ninguna singularidad o distinción ya lograda desde una determinada región categorial, sino que tiene su punto de partida en la atención en el simple hecho de ser. Por ello, tampoco tiene ella un método prefijado que pueda hacerle camino. La razón de todo ello radica en la generalidad que se mienta con la expresión ciencia de lo ente, ciencia del ser. Propio de la ontología es un tener que ganarse a sí misma desde su posibilidad. Esto no significa, por supuesto, que no se haya dado conocimiento ontológico alguna vez en la historia; justo lo que significa para la ontología ese tener que ganarse desde su posibilidad es que ella tenga la capacidad para, recobrando la historia de sus intentos, instaurar las vías por las cuales pueda ella avanzar en la intelección de su asunto. Así, la pregunta adecuada a esta situación es la de cómo es posible desplegar un proceder metódico y riguroso que atienda a lo que es en sus modos y variaciones de ser, o dicho de otro modo, cómo puede darse cuenta de la génesis de significaciones con sentido de la expresión *ser*.

c) La Ontología y la posibilidad de su carácter científico en Heidegger y Hartmann: ciencia fundamental y filosofía última

Estas dos formulaciones de la posibilidad de la ontología científica no son gratuitas, sino que responden a la formalidad de los proyectos que hemos expuesto: mientras que para Heidegger el problema de la ontología es el de la descripción explicitante de la génesis de significaciones de ser a partir de las posibilidades trascendentales del despliegue del comportamiento tempóreo de la existencia fáctica, para Hartmann se trata de la torsión de la actitud teórica trascendente hacia la amplitud del horizonte de experiencia del mundo para dar cuenta de las especificaciones del ser, para explicitar los diversos sentidos en que puede expresarse que algo es con arreglo a la propia articulación de lo ente en el mundo. A partir de estas caracterizaciones, puede ya verse la diferencia

acerca del punto de partida del preguntar ontológico respecto de las ciencias, así como se anuncian también las distintas situaciones de partida que Heidegger y Hartmann eligieron para sus investigaciones.

Acerca de aquella primera diferencia en sus puntos de partida entre ontología y ciencias, Heidegger es claro respecto de la falta de radicalidad ontológica de las ciencias: la lógica productiva de las ciencias, cuya función esencial es adentrarse en los ámbitos de ser proyectados para exponer en conceptos fundamentales las estructuras de ser esenciales correspondientes que guían a la postre el trabajo positivo, aun cuando tiene el empeño por llevar a cabo dicha exposición, se mueve en una determinada interpretación de ser que queda incuestionada. Esto no es un defecto de las ciencias, sino la condición de su productividad. Frente a ello, la labor de la ontología tiene como cometido, *mediante una anticipación*, ir hacia la base de aquella interpretación presupuesta, para así exponer el fondo y génesis de las nociones de ser que rigen en las lógicas productivas de las ciencias positivas. La ontología busca, de algún modo, un comienzo radical al volcarse hacia el presupuesto primario de toda ciencia, a saber, la aprehensión conceptual de la donación primordial de la significación de ser. El empeño científico de la ontología, visto desde este ángulo, puede ser denominado como originario únicamente en el estricto sentido de que busca dar cuenta, en la dimensión trascendental de la facticidad humana, de la génesis de los conceptos con los que se significa ser. En dicha originariedad es en donde reside para Heidegger el sentido de una filosofía primera. Así, dirá Heidegger lo siguiente en *Ser y tiempo* acerca de la preeminencia ontológica de la pregunta por el ser:

El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general. Y precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo previo sobre lo «que propiamente queremos decir con esta expresión ‘ser’». ³⁰²

La diferencia en el punto de partida de la ontología respecto de las ciencias es distinta en el caso de Hartmann, pues no se trata para él de dar con el fundamento ontológico de las ciencias positivas y su labor regional, sino de abordar los problemas ontológicos residuales que quedan irresueltos en las ciencias positivas, así como en las diversas disciplinas filosóficas. A su modo, las ciencias particulares son ya un saber ontológico. Así, el comienzo de la investigación ontológica se encuentra

³⁰² M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 32. Desde estas coordenadas, es comprensible que Heidegger no vea a la filosofía, y específicamente a la ontología, como una ciencia sin más, ni ha de ajustarse a las estructuras de las ciencias con campos temáticos definidos. En todo caso, como ya hemos señalado, en la investigación ontológica tendría lugar el empeño de un investigar originario, cuyo sentido último es el del despliegue de la esencia del filosofar, es decir, el de una filosofía que se comprende a sí misma como emanando y retornando al prisma de la vida fáctica. (Cfr. M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. pp. 38-41).

ahí donde el proceder científico positivo no puede adentrarse más por la naturaleza de su proceder. Pero ahí donde se instala inauguralmente el preguntar ontológico no es propiamente el fundamento, sino en los lugares de conexión óptica de las distintas regiones del saber y experimentar humano. En la medida en que esto es así, no hay para Hartmann falta de radicalidad alguna por parte de las ciencias u ontologías regionales, pues pensar las conexiones ópticas entre regiones escapa a sus propias posibilidades; no puede haber falta ahí donde no se tiene competencia. Y es precisamente ahí, en la incompetencia de las ontologías regionales, donde se acusa la necesidad y singularidad de la ontología general. Por un lado, se trata de una filosofía primera —tal y como tradicionalmente se ha entendido a la ontología—, en la medida en que lo óptico, lo relativo al ser, es lo primero en la propia estructura del mundo. Pero, por otro lado, en la medida en que se acepta la natural pluralización de las regiones y saberes respectivos, y en tanto de lo que se trata es de traer a la vista las conexiones ópticas regionales con vistas a la unidad intuita del mundo, la ontología general tiene el carácter de una *philosophia ultima*, de una labor que siempre va a la zaga del resto del conocimiento humano. Así, dirá Hartmann acerca de la ontología lo siguiente:

Según el proceso fáctico, sin embargo, [la ontología] tiene que presuponer todos los restantes dominios de la investigación y partir de su resultado. Pues lo dado a ella se encuentra esparcido sobre su ámbito entero —no en forma diversa del horizonte de problemas de lo metafísico, que abarca toda multiplicidad objetiva. Así, la ontología, precisamente en cuanto que ha de ser, de acuerdo con la realidad, *philosophia prima*, sólo puede ser, de acuerdo con su realización y forma de trabajo (método), *philosophia ultima*. Esto es también lo que se refleja históricamente con mucha claridad en el hecho de que todavía hoy no la tenemos.³⁰³

La cuestión que se disputa en este contexto de la relación de la ontología con el resto del saber es si, como afirma Heidegger, puede y debe haber una previa fundamentación ontológica de las regiones esenciales a las que pertenecen los objetos temáticos de las ciencias positivas, o si bien sucede que la formación de los conceptos fundamentales de las ciencias es independiente en alguna medida, en cuanto a su génesis, de la investigación ontológica. Para la época de *Ser y tiempo*, Heidegger estaba convencido de que era posible, incluso necesario, que la investigación ontológica diera previamente un salto hacia adelante en una determinada región de ser con la intención de abrirla por primera vez en su constitución ontológica, y así poner los resultados de aquella a disposición de las ciencias positivas.³⁰⁴ Sin embargo, lo cierto es que la lógica fundamental y productiva que hay detrás de las ciencias positivas no ha precisado nunca de una previa investigación ontológica para avanzar en sus regiones de trabajo; antes bien, cabe pensar que ellas ofrecen, a partir de sus presupuestos, un material de reflexión para la comprensión ontológica de las modalizaciones del

³⁰³ N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. p. 82.

³⁰⁴ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 31.

ser del ente. El propio trabajo experimental pone en marcha la lógica productiva ínsita en las ciencias. Por otro lado, frente a la apelación que hace Heidegger en la introducción de *Ser y tiempo* a Aristóteles como ejemplo de esa anticipación fundamental de la ontología, cabe objetar que el propio Estagirita reconocía a la ciencia primera como un trabajo tardío, como algo que tenía ya en su base el trabajo de las filosofías segundas, aunque dicho trabajo fuese considerado desde una perspectiva todavía más amplia y universal.³⁰⁵ Más aún, para la investigación de Aristóteles, no para su “doctrina”, era todavía algo por decidir si y cómo se erigía la posibilidad de esa perspectiva para una ciencia más allá de la Física y la Matemática. Lo cual implica la idea de que, de algún modo, las filosofías segundas son también ontológicas. Pero esto quiere decir que, en rigor, la consideración ontológica siempre ha sido, y siempre será, una ciencia buscada, algo último, que indaga acerca de lo primero y fundamental, cuyo propósito no es el de la fundamentación sino el de la penetración más radical posible en la realidad.

Así, es reconocible que en Aristóteles está ya presente lo que Hartmann recobra como el carácter bifronte de la ontología en tanto que *philosophia primera* y *philosophia ultima*; este recobrar se da en tanto el Estagirita, según Hartmann, no siguió la fuerza del razonamiento que se imponía a partir de dicho carácter. En efecto, al ocuparse de la constitución óptica del mundo, la ontología busca lo primero, pues toda determinación de algo *es*; a esto se refiere Hartmann cuando dice: “La idea de la nueva *philosophia prima* tiene su unidad metódica en su preguntar, en todos los dominios, por lo que es principal y fundamental según el orden del ser.”³⁰⁶ Pero en tanto eso primero no está simplemente a la vista, y además puede quedar presupuesto en el trabajo científico positivo sin merma para éste, la indagación de la constitución fundamental ontológica de las regiones de trabajo de las ciencias positivas es algo posterior. Se trata del residuo inexplicable para las ciencias de la unidad del mundo. Si se presta atención a este estado de cosas, el campo de mirada de la ontología en cada caso está ya situado no sólo históricamente a partir de las concepciones del ser de lo ente heredadas, sino también epistémicamente desde los movimientos que producen los descubrimientos de las ciencias particulares. Por ello dice Hartmann al respecto:

[...] la ontología sólo puede renovarse dando en ella por supuesto todo el trabajo de la investigación de los otros dominios del saber. Tiene que partir, como de un fondo total de datos, de los resultados de este trabajo en el momento, tomándolos por base, para plantear la cuestión de los fundamentos ópticos que son comunes a todos ellos. Sería un error creer que con ello renunciaría a su posición natural de filosofía fundamental. Pues entra en la esencia de los fundamentos el que sólo pueden hacerse visibles mirando hacia atrás desde lo que descansa sobre ellos. Más bien hay, pues, que transformar el concepto mismo de filosofía

³⁰⁵ Cfr. Arist. *Metaph.* 1026a 27-32.

³⁰⁶ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos.* p. 37.

fundamental. Ésta no puede ser el primer conocimiento filosófico, sino que sólo puede ser el último, y no lo puede justo porque es conocimiento de lo primero en sí.³⁰⁷

Esta aclaración acerca de la posición de la ontología en el espectro del saber apunta a un aspecto que motivó a Hartmann a ver en su proyecto *nuevos caminos* para la ontología. En estos nuevos caminos no se trata de una dignidad de rango para el conocimiento ontológico, sino de la dimensión en la que pone en marcha su investigación. Pero estos nuevos caminos bosquejan una situación aparentemente paradójica. No hay para la ontología una región específica de su preguntar, ni algún tema preeminente. Antes bien, Hartmann era de la opinión de que la ontología sólo podía volverse a los mismos campos y andar por las mismas vías que las ciencias particulares; más aún, sólo podía volverse a los mismos caminos de la experiencia en general, pero con la mira puesta en aquello que no podía ser respondido por ninguna de las disciplinas particulares: la cuestión del nexo óntico del mundo. Así, la ciencia fundamental no responde a una intención de sistematización lógica del conocimiento científico, ni es la teoría de las teorías —como era vista por el neokantismo—; en ningún sentido es sustituible por el círculo de problemas de la Teoría del Conocimiento o por la Lógica. La ontología obtiene su singular asunto a partir de la misma corriente del mundo-ente al que las ciencias y las actividades prácticas parcializan según sus intenciones, sea de modo temático o no, y por ello, la ciencia del ente sólo puede renovarse en la legitimidad de su conocimiento si tiene a la vista, como punto de acceso, lo que la práctica y la ciencia humana logran en cada momento histórico; no hay para la ontología rincón alguno en el que no se dé señas del ser, pues el ser es siempre y únicamente ser del ente. Todo fundamento, todo ordenamiento tiene que ser encontrado en ese amplio terreno de lo dado, de lo experimentado, sea en el ámbito del trato práctico, o bien en el ámbito teórico, pues no hay jerarquía ontológica entre ambos. De otra forma, se corre el peligro de que sea la propia ontología la que desconozca la pertinencia de sus preguntas de cara al espectro del saber humano.

Desde este ángulo, el carácter preeminente que Heidegger reclamaba para la ontología frente a las ciencias, cobra un cariz distinto, a saber, el de una transparentación, no anticipación, de los conceptos fundamentales de las ciencias. Si dicha transparentación puede servir de guía para la ciencia futura, esto sólo puede decidirlo la actividad científica que, en el ejercicio de sí misma, se adhiera a la unidad ideal última del saber humano. Pero esta adherencia no puede ser un programa institucional, sino que quizás sólo quepa en la resolución de los motivos y tendencias de cada investigador. Más acá de esta aspiración última, cabe decir que en aquella transparentación se pone en juego la posibilidad de traer a la vista qué aspectos del ser del ente que son considerados dentro

³⁰⁷ *Ibid.* pp. 38-39.

de una determinada región, poseen una operatividad más allá de la región misma y qué otros no la poseen. La transparentación de los conceptos científicos es la auténtica crítica de la ciencia, la lucha contra toda unilateralidad y contra todo traspaso de límites categoriales. Esta posibilidad crítica sólo puede ser realizada ontológicamente —es decir, desde éste modo de consideración— y no desde la comprensión parcial del ser del ente que opera en una región científica determinada. Sin embargo, bien visto el asunto, este trabajo implica el carácter de *philosophia ultima* de la consideración ontológica, con lo cual se abre la posibilidad de poner en marcha la movilidad de las ciencias en el propio terreno de éstas, pero desde una nueva luz. De este modo se elude, a la vez, el peligro de subsumir la actividad científica a una nostálgica idea de filosofía inicial, cuyos criterios no sólo son oscuros, sino que se han mostrado como dependientes de un determinado estado histórico del conocimiento humano.³⁰⁸

§ 3. La cuestión en torno a la analítica existencial como punto de partida de la ontología

a) *Discusión en torno a la preeminencia óntica del Dasein y la concepción aristotélica del alma humana*

La discusión anterior, en torno a la relación ciencia-ontología, no debe llevarnos a creer que los proyectos de Heidegger y Hartmann sólo tienen sentido en tanto exista una relación entre aquellas. Si la tarea de la ontología no es la fundamentación de las ciencias, si la ontología es una ciencia autónoma, entonces debe haber para ella un terreno propio de investigación. Sabemos que ella investiga en torno al ser, y lo hace siempre a partir del ente. Pero esto mismo, según vimos, lo hace también la ciencia a su manera, dentro de ciertos límites y bajo ciertos supuestos. Con todo, más allá de esa cierta manera, más allá de aquellos límites a los que se atiene la ciencia en su referencia al ente y su ser, es en esos límites donde se bosqueja la posibilidad de la ontología. En general, la ontología no pregunta por lo que es de ésta o aquella manera, sino que pregunta por las propias condiciones en virtud de las cuales hay, o se da, ésta o aquella manera de ser. Ahí es donde se abre

³⁰⁸ Desde otra perspectiva, la del materialismo filosófico, A. Hidalgo ha formulado una crítica, a nuestro parecer atinada, a la orientación ontológica de la concepción de filosofía inicial, u originaria, que ve Heidegger en los griegos. Se trata de una crítica en la que lo originario se muestra ya condicionado por un previo desarrollo del saber y la experiencia. En ella, Hidalgo muestra cómo el preguntar metafísico presocrático ya supone un desarrollo científico, no al modo moderno, sino ese que aún va ligado a cierta desmitologización de las cosmologías arcaicas, y que es el punto de partida para las reflexiones metafísicas posteriores de Platón y Aristóteles. De nuevo se revela que la relación de la ontología con el resto del conocimiento lo confiere el lugar de *philosophia ultima*. (Cfr. A. Hidalgo Tuñón. “Crítica al “pensar” de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico (A propósito de la distinción entre “Ciencia”, “Weltanschauung” y “Filosofía”)”. *Eikasia. Revista de Filosofía* [En línea]. Marzo 2006, n° 3, pp. 1-10. [Consulta: 17 de febrero de 2016]. Disponible en: <http://www.revistadefilosofia.org/criticaaheidegger.pdf>. ISSN: 1885-5679).

el campo de investigación ontológica. Lo que está en cuestión ahora es cómo se asienta la ontología en ese terreno de la articulación de las variantes de ser del ente, cuál es el punto de partida para las investigaciones correspondientes con los modos y maneras primarios del ser. La necesidad de establecer el punto de partida no es gratuita, si se considera que con la simple formulación de la cuestión de ser se abre un panorama que difícilmente puede ser abarcado de un vistazo. De ello fueron conscientes Heidegger y Hartmann al establecer las directrices de sus proyectos ontológicos.

El motivo de la anterioridad de la ontología, de la pregunta por el ser y su sentido, en el pensamiento heideggeriano no se limita a la esfera científica, sino que también cumple una función decisiva en el punto de partida de su proyecto ontológico. Se trata aquí de la preeminencia óptica de la pregunta, la cual remite a su vez a la posición central que ocupa el ente caracterizado como comprensor de ser, el Dasein, y de ese comportamiento específico que es el preguntar. La cuestión de la analítica existencial como paso previo, o introductorio, al resto de cuestiones ontológicas es un claro ejemplo del alcance que tiene el motivo de la prioridad, de la preeminencia, o de la anterioridad en el proceder de Heidegger, en tanto que se busca obtener un punto de anclaje de la ontología en las posibilidades del existir fáctico. De lo que se trata es del correcto acceso a la cuestión que se busca tomar entre manos, a partir de aquello que destaca como una vía idónea para su correcto empuñamiento. La repercusión que tiene este modo de planteamiento radica en que, cuando Heidegger está pensando en la preeminencia óptica de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo*, está tratando de justificar la preeminencia, en tanto que labor preparatoria, de la analítica existencial de la comprensión cotidiana del ser. Cotidiano aquí no apunta, como se suele creer, a una modalidad devaluada de la comprensión, sino a una dimensión indiferenciada de la experiencia de mundo, a partir de la cual se intenta aprehender la fenomenicidad del comprender en cada caso, inmerso en el mundo de la ocupación.³⁰⁹ Así, lo que Heidegger está explorando en dicha analítica son las condiciones aprióricas de la posibilidad de la comprensión de ser que inmediata y regularmente se tiene del mundo. A su juicio, es desde el modo de esa comprensión de ser a partir del cual se derivan el resto de modalizaciones de comprensión de ser, y con ello, el abanico de significaciones de aquello que quiere decir *ser* en cada caso; claro ejemplo de esto es el estatuto primario de la caracterización del ente intramundano como ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*], del cual se deriva, en el orden del acceso, el estar-ahí [*Vorhandenheit*]. ¿Qué motiva a Heidegger a dar este singular lugar, el de un acceso privilegiado, a la analítica existencial con miras al preguntar ontológico?

³⁰⁹ Cfr. R. Rodríguez. “La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein (§§ 8-11)” en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. R. Rodríguez (coord.) Madrid. Editorial Técnos, 2015, p. 61.

La idea que late en el fondo del planteamiento de Heidegger es que el investigar ontológico concreto es una posibilidad fundada en las condiciones óntico-ontológicas que conforman el comportamiento de la existencia humana, y que por ello es necesario aclarar las condiciones estructurales del comportarse en general, el cuidado, el cual está transido, aunque de un modo oscuro, por el previo entender-ser. En el curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* de 1927 lo señalaba de este modo: “Entendemos inmediatamente que hoy es sábado, que el sol ha salido. Comprendemos [*verstehen*] el «es» que usamos al hablar pero no lo comprendemos conceptualmente [*begreifen*]. El sentido de este «es» nos permanece oculto.”³¹⁰ Si se atiende a esto, la ontología no es más que la repetición explicitante mediante la cual se radicaliza en aquello que de hecho acontece en el fondo de la facticidad humana de cara al mundo que le rodea. Visto el asunto de esta manera, lo que mueve a Heidegger a buscar la ontología fundamental en la analítica existencial es que aquella pre-comprensión, por poco transparente que sea, abre desde sí misma el espectro de posibilidades de comportamiento intencional ante lo intramundano a partir de un previo entender-ser. Y es este *previo* entender, característico de la facticidad humana, lo que amerita ser puesto de relieve, o bien, lo que ha menester de volverse fenómeno. De ahí que la ontología sea entendida por Heidegger como una ciencia trascendental *a priori* del ser. Esta determinación esencial de la ontología se debe al carácter de Dasein que la existencia humana posee, y que al parecer del filósofo de la Selva Negra, permite afirmar una triple preeminencia del preguntar, en tanto que comportamiento de la existencia humana, como punto de partida para el investigar ontológico, a saber: en primer lugar, la primacía óntica proveniente de que el existir es él mismo una pura expresión de ser; en segundo lugar, la primacía ontológica que consiste en que con el existir se da la pre-comprensión de ser; y en tercer lugar, la primacía óntico-ontológica que corresponde a la facticidad como ser-en-el-mundo, y así, da lugar a la apertura del espectro de significaciones de ser respecto de aquello que le rodea en el mundo. Si la facticidad humana no tuviese la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, si la facticidad no estuviese ya de antemano ligada a lo ente con un modo de ser distinto al suyo mediante la precomprensión de ser, todo intento de una ontología general fundada en aquella facticidad sería una quimera.

A favor de la tesis de Heidegger, sobre el punto de partida de la ontología en las posibilidades de la comprensión, parece hablar un testimonio histórico que remonta hasta el tratado *De anima* de Aristóteles. Según la interpretación de Heidegger, la primacía óntico-ontológica del Dasein fue vista tempranamente, aunque no se le convirtió en problema, al menos no en su significación ontológica profunda. El testimonio de Aristóteles al que alude Heidegger dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν.³¹¹

³¹⁰ M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 39.

³¹¹ Arist. *De an.* Γ 8, 431b 21.

El alma es, de alguna manera, las cosas. Lo digno de ser investigado es cuál y cómo sea esa manera. La tesis aristotélica es reavivada por los medievales al caracterizar al *ánima* como aquel ente que puede convenir con todo ente; así, la pregunta gira en torno al modo y manera de dicha convenir. Ahora bien, es cierto que cuando Aristóteles desarrolla esta tesis, tiene en mente ante todo el alma humana, esto es, la unidad viviente de las capacidades que radican en el hombre —al que debe verse no sólo como animal racional, sino también, por ejemplo, como deseo que entiende—, y que le determinan a dicha alma como lo que es y puede ser. De suyo, el alma humana es una pluralidad entreverada de actos y poderes. La caracterización genérica del alma como entelequia primera de un cuerpo que en potencia tiene vida, no sólo apunta a la aptitud y potencialidad corporal para preservar la vitalidad, sino que también se refiere al potencial de despliegue que hay en la compleja unidad vital de cada ente animado. En Aristóteles, ese potencial está determinado en el hombre por su poder de intelección, el cual pertenece y define a la unidad vital entera que le corresponde; la intelección define en qué sentido el alma humana es y puede ser las cosas.

Lo que es digno de observar es que en dicha unidad juega un papel determinante el doble carácter de la intelección, en tanto que agente y paciente, pero en ninguno de los casos el intelecto es generador de las modalizaciones y articulaciones del ser. El Estagirita advierte que el alma humana es lugar de las formas, pero no toda ella, sino sólo la intelección; y ésta no lo es de facto, sino en potencia.³¹² No el alma sin más, sino una parte de ella, es la que otorga el poder ser y el poder hacer las cosas. Esto significa que el así llamado $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικός no es origen del ser del ente, sino que es una disposición habitual, una $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$, a partir de la cual lo potencialmente inteligible del ser del ente se torna actualmente inteligible, así como en el mundo los colores, por ejemplo, son potencialmente visibles en la oscuridad y se tornan actualmente inteligibles a la luz del día.³¹³ Dicho de otro modo, la articulación de ser del ente está ahí en el mundo —así lo experimenta ya la sensibilidad y el deseo—, y la actividad del intelecto humano permite que dicha articulación se torne aprehensible en la medida de las posibilidades humanas. Y esto quiere decir que lo potencialmente inteligible radica en lo experimentado sensible y desiderativamente, en tanto que el intelecto lo torna aprehensible de otra manera. La singularidad del alma del hombre radica en poder hacer inteligibles, y en llegar a inteligir todas las cosas, en el rango de sus posibilidades. Todas estas observaciones permiten, pues, reconocer una auténtica profundización de Aristóteles en el alcance ontológico del alma humana, y no un simple reconocimiento pre-ontológico de la singularidad de aquella.

³¹² Cfr. *Ibid.* Γ 3, 429a 27-29.

³¹³ *Ibid.* Γ 5, 430a 13-17.

En todo caso, lo que resulta cuestionable de la interpretación de Heidegger sobre la tesis aristotélica es si cabe decir que el alma, por ser de alguna manera las cosas, es también la que engendra en su actividad las significaciones objetivas de ser de todas las cosas. Y si bien cabe pensar que hay aspectos del ser del ente que sólo son accesibles a la singularidad de la actividad intelectual, no por ello cabe afirmar que en dicha actividad se engendren los contenidos de la intelección, pues éstos son, ante todo, καθ' αυτό. Si fuese de otra manera, no habría necesitado el Estagirita orientar sus investigaciones psicológicas, en primer lugar, a partir del objeto de la actividad del alma; pues aún anteriores a los actos del alma son sus objetos correspondientes.³¹⁴ Esto significa que la aprehensión de las modalidades del ser y su articulación se rigen por el orden categorial de lo existente, y es desde ahí que la sensibilidad y la intelección cobran un sentido determinado. Si se entiende esto ontológicamente, lo que se quiere decir es que lo inteligible es sólo un rasgo de accesibilidad que, perteneciendo de suyo a lo ente, tiene su momento de donación correspondiente, no de constitución, en el acto de inteligir. La inteligibilidad del ente, y todo sentido que emane de dicha inteligibilidad, es gnoseológica, no ontológica. De ahí que, desde la perspectiva del acto, la acción y su objeto sean formalmente idénticos, pero no hay una relación productiva entre el acto y el objeto. Esto se verifica si se tiene presente la metáfora que emplea el Estagirita para la relación entre sentir e inteligir: “Con la facultad sensitiva, pues, discierne lo caliente de lo frío así como aquellas cualidades de las que la carne constituye una cierta proporción combinatoria; en cuanto a la esencia de la carne, la discierne ya con otra facultad separada, ya con la misma facultad, siendo ésta respecto de sí misma lo que la línea curva es respecto de sí misma una vez enderezada.”³¹⁵

En Aristóteles no hay, en definitiva, una génesis de significaciones de ser en las actividades del alma, sino que hay una aprehensión del ente en su ser, al cual sólo por su referencia a nosotros, πρὸς ἡμᾶς, cabe denominar como ser-sensible y ser-inteligible. Lo que en todo caso se forma por la actividad intelectual es el concepto que aprehende el orden categorial de lo ente, no este orden mismo. Estas denominaciones, sensible e inteligible, del objeto de la actividad del alma son legítimas si se entienden en sus límites, a saber, que vienen dadas por la índole del acto de aprehensión del objeto, el cual, en cuanto ente, no presenta ninguna distinción ontológica en cuanto sensible o inteligible. En todo caso, en sentido ontológico, es más precisa la distinción entre sustancias a partir del criterio del movimiento: sustancia corruptible, sustancia perpetua (mudable en cuanto al lugar), y sustancia inmóvil.³¹⁶ Más allá de esto, es claro que la preeminencia —o mejor aún, la

³¹⁴ Cfr. *Ibid.* B 4, 415a 21-23

³¹⁵ *Ibid.* Γ 4, 429b 15-18.

³¹⁶ Cfr. Arist. *Metaph.* Λ 1, 1069a 30-1069b 2. Conviene observar en este punto cómo se asoma que, para el Estagirita, el criterio de la distinción de las regiones de ser no es una distinción únicamente temporal, sino que está motivado, quizás de un modo más radical, por el orden categorial del movimiento entendido desde el espectro de su cuádruple

singularidad— del alma humana y su capacidad intelectual no significó, ni puede significar en estas coordenadas, algún tipo de preeminencia en particular. Se trata, insistimos, de las posibilidades singularísimas del alma humana en tanto que intelectual. Así, no deja de ser admirable el alcance de dicha capacidad, en tanto puede llegar a penetrar y a aprehender las cosas.

Frente a esto, precisamente la postura de Heidegger es que, en la concepción antigua del alma, y en específico, en esa tesis de que el alma puede ser las cosas de alguna manera, no se ve la profunda significación óntico-ontológica que hay en ello. Más aún, el filósofo de la Selva Negra ve en el concepto del alma humana, en el animal racional, un concepto tomado del mundo, y no uno que emane originariamente de sí mismo; no se interroga en dicho concepto su sentido de ser, la unidad típica que hay de fondo en la animalidad racional.³¹⁷ Y con ello, se sigue la tendencia de tomar un único concepto de ser —por ejemplo, el que emana de lo que está ante los ojos— como el concepto dominante; en esta dirección parece apuntar la definibilidad del ente por género y especie. Así, y en esto Heidegger tiene razón, sucede que la pregunta por el ser propio del Dasein humano es punto de partida para una reconsideración de las significaciones de ser, así como sus posibilidades de conceptualización. En todo caso, se ha de observar que el atino de Heidegger en este punto consiste en llamar la atención sobre la irreductibilidad del fenómeno humano a cualquier otra forma de ser. Pero aquí, el originario de Messkirch va más lejos aún, pues en lo que insiste es en la analítica existencial como una vía idónea para la ontología general crítica. En este sentido, lo que Heidegger sugiere para una transformación entera de la ontología en su último curso de Marburgo, es una *radicalización* de la conexión entre ser y alma, lo cual significa la interpretación originaria de cómo, en ese ente denominado como alma, hay una comprensión del ser.³¹⁸ Sólo mediante dicha interpretación se pondría al descubierto la condición de posibilidad intrínseca, existencial, de la ontología. Esta interpretación originaria no es otra cosa más que traer a la vista la comprensión que la facticidad tiene de su ser, así como la estructura fundamental que la constituye, a saber, el horizonte de la temporalidad. Con arreglo a esta tesis, Heidegger pretende mostrar que toda comprensión de ser —que no se limita al sí mismo, puesto que la facticidad es ser-en-el-mundo— está constituida temporalmente, y con ello que toda significación de ser puede ser retraída

significación; esto quiere decir que, como afección del movimiento, el tiempo sería la manera según la cual experimentamos el horizonte del movimiento. Así, por ejemplo, corruptibilidad e incorruptibilidad son distinciones relativas a un cierto tipo de movimiento, relativo a ese tipo de movimiento que se denomina como de la generación y destrucción de la sustancia en cuanto tal. Más allá de la convicción de Aristóteles acerca de la preeminencia de lo incorruptible, la distinción que él propone se erige como testimonio frente a lo que Heidegger sugería como un índice de la relevancia del tiempo para el problema del ser. Incluso, en el último curso de Marburgo, Heidegger indica que el criterio temporal para la distinción de regiones de ser es, de algún modo, una prueba extrínseca. (Cfr. M. Heidegger. *Principios metafísicos...* pp. 169-170).

³¹⁷ Cfr. M. Heidegger. *Tiempo e Historia*. Trad. Jesús Adrián. Madrid, Editorial Trotta, 2009, pp. 77-78.

³¹⁸ M. Heidegger. *Principios metafísicos...* p. 174-175.

a la manera intencional como la comprensión se proyecta, temporalmente en la formalidad del cuidado, hacia el mundo.

Pues bien, es esta radicalización de Heidegger —desde la cual él intenta, como vimos en el primer capítulo, la *universalización* del problema del ser— a la que Hartmann ve como un error en el punto de partida de la ontología. Lo que se cuestiona es la base de la dirección trascendental apriórica de la ontología, cuyo fundamento son los rendimientos de la analítica existencial. De la mano con esto, se verá cómo el filósofo letón propone la vuelta al punto de partida aristotélico de la ontología, para desde ahí establecer los fundamentos ónticos de la ontología en aquellos rasgos del ente que, de suyo, le pertenecen a todo lo que existe. Se trata aquí de los momentos del ente en tanto que estar-ahí y estar-así. De este modo, frente al fundamento óntico establecido a partir de la labor preparatoria de la analítica existencial de la comprensión de ser —que sin duda es un excelente intento para evitar la naturalización del ser del hombre—, según Hartmann, lo que se debe hacer es comenzar por extraer los rasgos ónticos que pertenecen a todo ente, y que además se erigen como momentos de acceso a ulteriores especificaciones. Veamos en qué consiste todo esto.

b) La crítica de Hartmann al fundamento óntico de la ontología de Heidegger

Debemos comenzar por advertir una cosa que se deriva de nuestros análisis recientes: el discernimiento óntico-ontológico planteado sobre la tesis aristotélica del alma, nada decide acerca de si la determinación de la constitución ontológica del ser humano alcanzada por la antigüedad fue realizada como de rebote, es decir, como si el carácter de ser del hombre fuese interpretado como una pura presencia constante, como una naturaleza dada. Ha sido un error tradicional creer que hablar de animal racional alude a una presencia constante; sería así en el caso de que todos y cada uno de los seres humanos, en todos y cada uno de sus momentos de vida, actuasen en función de dicha determinación. Por ello, cabe preguntarse si hay tal determinación dada en la singularidad del alma humana, cuando el propio Estagirita advertía acerca de la intelección que nada es antes de inteligir, y que su naturaleza no es otra que su propia potencialidad.³¹⁹ Si el intelecto es su potencialidad, y si ésta es la determinación singularísima del hombre, ¿qué naturaleza dada hay en el ser humano?

Igualmente, las caracterizaciones posibles del hombre como deseo que entiende, o bien como sensación intelectual, no son indicaciones de algo que está ahí, ante los ojos, sino que son la puesta de relieve de los aspectos propios y funcionales de la humanidad, desde los cuales ésta puede ser.

³¹⁹ Cfr. Arist. *Metaph.* Γ 4, 429a 21-24.

Cuando se mienta a la sensibilidad, a la fantasía, al apetito y al intelecto referidas a la subjetividad —considerando a todas esas facultades como un todo estructurado, y no como un mero conglomerado, o como una sucesión de procesos psíquicos—, lo que se tiene en mente es el complejo de la formalidad del experimentar el mundo propio del hombre. Y es esa formalidad la que se concreta cada vez en función de la situación específica en la que se está. Aristóteles, nos parece, no es un buen testimonio a favor de una interpretación genética de la actividad de la intelección, pues él mismo era consciente de que aún siendo poseedores de la intelección, ésta podía no ser ejercida por nosotros; él ya advertía que hay la posibilidad en nosotros de orientarnos sólo desde la fantasía.³²⁰ La intelección, la racionalidad, así como el resto de facultades, no son una presencia constante, sino que son precisamente potencialidades funcionales dispuestas a ser ejercidas. Desde esta perspectiva, para nosotros resulta significativo que la primacía del alma humana en la concepción aristotélica apunta a su capacidad para acceder y profundizar en todo lo existente, lo cual es algo bien distinto a que ella sea, de acuerdo a sus posibilidades de referencia y ejecución, la generadora de las significaciones de ser y de la articulación de éstas a partir del horizonte temporizante de la comprensión. Antes bien, el horizonte de la intelección es la trama de las distintas maneras de ser que están ahí en el mundo y lo articulan en su ser-así; la intelección puede señalar y aprehender dichas maneras de ser, pero no generarlas.

Acerca de este punto, conviene advertir ahora que Hartmann cree que la tesis de que el intelecto puede ser las cosas, entraña en el fondo un presupuesto racionalista del mundo, propio de la concepción antigua, en la que lo irracional es repudiado; se trata de la convicción cosmovisional en la que el ideal del sabio hace necesitar un mundo esencialmente cognoscible. En la época clásica se da, por primera vez, aquel traspaso ilegítimo del ámbito categorial del espíritu humano hacia la naturaleza. Es hasta la modernidad que se acepta la condición antinómica del entendimiento, y con ella, lo que se descubre es la diferencia profunda entre sujeto y lo que le enfrenta; la historia de la modernidad, en la diversidad de sus caminos, se entiende en buena medida como la intención de superación del hecho de esa diferencia. Con esto a la vista, y más allá de los intentos modernos de solución de las antinomias de la subjetividad ante el mundo, el originario de Riga sostiene la insalvable inadecuación del aparato categorial entre el sujeto y el mundo, la cual es, a la vez, la condición del progreso del conocimiento, así como el índice de que el intelecto está siempre regido por el objeto de conocimiento; es esta situación entera la que produce que la intelección humana se precipite en antinomias, y a la postre en aquello que Hartmann ha denominado como aporías perennes. Al respecto dice Hartmann en la *Metafísica del conocimiento*:

³²⁰ Cfr. Arist. *De an.* Γ 3, 429a 25-29.

Del hecho de que aparezcan antinomias en el entendimiento cognoscente, no puede inferirse que haya algo contradictorio en el ser de la cosa o de sus principios. La cosa puede comprenderse como factor categorial la unidad superior, abarcadora. Pero esta unidad puede estar escondida para el entendimiento, puesto que todo su comprender está supeditado a determinadas perspectivas, y su intelección sólo dentro de esas perspectivas progresa. Lo que del ser se halle fuera de ellas, se sustrae a su conocimiento, es irracional. En consecuencia, la esencia de las antinomias podría reducirse a una fórmula sencilla: es contradictorio, no lo existente en sí, ni el entendimiento en sí, sino solamente la suposición de que el entendimiento pueda aprehender íntegramente lo existente. La antinomia es el indicio de que lo existente es inadecuado al entendimiento. De ahí que de antemano sea equivocada la exigencia de la solubilidad.³²¹

Es a partir de cierta tendencia del criticismo moderno que aquella concepción del alma, que remonta hasta Platón y Aristóteles, ha pasado por una interpretación ingenua del vínculo sujeto-mundo; su ingenuidad radica en que, desde el presupuesto de la racionalidad del mundo, parece pasar por alto la singularidad que se destaca en la actividad humana, y así, se le emparenta a ésta en su tipo de ser con cualquier otra cosa mundana. Pareciera, desde ese ángulo, que la actividad del alma es un proceso real, indiferenciado de cualquier otro proceso. Frente a ese aspecto de ingenuidad, y frente al peligro de la naturalización de la vida humana, la pugna por la aprehensión de la facticidad emprendida por Heidegger tiene su motivación precisamente en entender la vida en y para sí misma, es decir, desde su rasgo específico de ser. Y todavía más, en entenderla desde ese lugar metódico destacado que desempeña el mundo del sí mismo, como centro enfático de toda vivencia de mundo. Pero esta motivación tiene su raíz en la tendencia de la vida propia a obviarse en su ejercicio específico, quedándose siempre orientada únicamente a los objetos que le hacen frente en cada caso. De esa tendencia emana, a la postre, la voz del uno, la cual: “[...] se caracteriza por el hecho de no surgir de un conocimiento originario de la cosa.”³²² Sin embargo, conviene advertir que Heidegger destaca lo siguiente: “Resulta fácticamente imposible que nosotros mismos hayamos visto y demostrado todo. Una gran parte del habla tiene su origen en el oír-decir. Lo que caracteriza a la repetición es que lo dicho se endurece en su validez y, al mismo tiempo, se distancia de la cosa. Cuanto mayor es el dominio del uno, tanto más se encubre el mundo. Así, el Dasein cotidiano tiende al encubrimiento del mundo y, con ello, de sí mismo.”³²³

Así, la posibilidad de transparentar el fenómeno de la vida humana en su singularidad —y esto quiere decir desde el planteamiento heideggeriano, en su en cada caso mía—, es inseparable de la correcta interpretación del ser de ésta y de sus posibilidades, frente al peligro del desfiguro que

³²¹ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 318. Tomo I.

³²² M. Heidegger. *Tiempo e historia*. p. 76.

³²³ *Ibidem*.

nace del discurso basado en la pura orientación a lo que enfrenta como algo intramundano. La vida ha de hacerse accesible desde sí y para sí como una hermenéutica fenomenológica de la facticidad, cuyo horizonte preeminente es el mundo del sí mismo. Lo buscado en ella es que el fenómeno de la inmersión en el mundo tenga en cuenta el específico papel que desempeña el existir fáctico en la conformación de sentido como horizonte de la vida intencional; de ahí que la caracterización de la ocupación con los entes tenga el carácter de ser del cuidado, en tanto que con éste se indica la unidad de la totalidad de las direcciones en las que se mueve el ser-en-el-mundo, y cuyo último nexo de remisión es la procuración de sí. En todo este planteamiento queda, por lo demás, sin cuestionar la tesis tradicional sobre si el alma es, o puede ser, de alguna manera *todas* las cosas; más aún, dicha tesis es aceptada y transformada con vistas a la exégesis de la singularidad de las estructuras comprensivas de ser hombre, con vistas a la explicitación del Dasein en el hombre. Así, desde este planteamiento se torna urgente la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona todo esto con la cuestión central de la ontología, con la pregunta por el ser del ente en general? ¿En qué medida se articula, de suyo, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad con la dimensión de la investigación ontológica general? ¿O acaso sucede que no hay tal articulación en la cosa misma? Con estas cuestiones tocamos el meollo del punto de partida óntico de la ontología.

La interpretación de Heidegger del fenómeno de la vida fáctica le revela que ésta, frente a la tendencia cadente hacia una exégesis mundana de sí misma, tiene la posibilidad de un contramovimiento de preocupación explícita por su sentido de *ser* y las actividades relativas a este ser. Se trata del contramovimiento existencial como una posibilidad de la facticidad.³²⁴ Y es esta referencia de la preocupación al ser propio —aunque, bien visto, se trata de una referencia vaga— la que le lleva a afirmar que: “La filosofía trata el problema del *ser* de la vida fáctica. Desde este punto de vista, la filosofía es *ontología fundamental*, de tal manera que las ontologías regionales, determinadas individualmente de forma mundana, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento y sentido de sus problemas. La filosofía trata el problema del ser de la vida fáctica y el modo en que este ser es cada vez nombrado e interpretado mediante el discurso.”³²⁵ Tenemos, pues, que tratar sobre el sentido del ser de la vida fáctica es ontología, pero no una cualquiera, sino ontología fundamental. ¿A qué se debe esto? A que las restantes formas de ontología, o bien la investigación sobre el resto de regiones ontológicas, la fenomenicidad de los problemas que emanan de dichas regiones, reciben el sentido y fundamento de sus problemas a partir de la cuestión del sentido de ser de la vida fáctica. Esto quiere decir que los sentidos de ser que comparecen en el resto de regiones ontológicas, son sentidos o fenómenos que emanan de una determinada manera de

³²⁴ Cfr. M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas...* p. 45

³²⁵ *Ibid.* pp. 46-47.

despliegue del vivir fáctico. En esto consiste la apropiación hermenéutica del *a priori* de correlación fenomenológico. El peso de la cuestión filosófica recae aquí en el énfasis reiterado en el aspecto del *sentido de ser* que se atestigua en el existir fáctico mediante sus capacidades de comprensión. Los sentidos del ser del ente en general, cree Heidegger, son aquello que, en virtud de las estructuras aperientes del existir fáctico, puede comparecer en la dimensión de la facticidad como siendo ello mismo. Pero la pregunta crítica que lanza Hartmann aquí es si la ontología tiene como asunto únicamente las condiciones de comparecencia del ser del ente —que, en tanto sentido, son relativas al existir fáctico y su mundo de vida—, o si también incluye en su investigación la pregunta por la constitución misma del ser del ente.

La pregunta por lo ente en cuanto tal —entendida aquí según la interpretación crítica de Hartmann que hemos expuesto en el capítulo anterior— y la pregunta por el sentido del ser representan dos direcciones de la investigación ontológica que divergen en el punto de partida.³²⁶ La divergencia se encuentra en el lugar de acceso que se elige para el planteamiento explícito de la cuestión: mientras que al hablar del ente en cuanto ente no se apunta a ningún ente en específico, en la cuestión del sentido del ser va implícita la referencia a aquel ente para el cual, y sólo para el cual, hay sentido. Así, surge entonces la cuestión de si el ser del ente se expone en su espectro de modalidades mediante la comprensión correspondiente a un ente señalado —esto es, si la articulación interna del ser del ente se da en tanto hay comprensión de ser—, o si dicho espectro de modalizaciones de ser es algo que está ahí en el complejo de lo ente mismo, y es la intelección subjetiva la que en su esfuerzo aprehensivo, y en la medida de sus posibilidades, da testimonio de él. La insistencia en la referencia al ente comprensor como preeminente, hemos visto, no sólo implica las preeminencias óntico y ontológicas de su modo de ser, sino que también se encuentra en que es el modo de ser del Dasein el que no se deja emparentar sin más con el resto de los entes. Y no se deja emparentar debido a ese rasgo singularísimo de ser en cada caso mío, es decir, debido a ese acento que tiene el mundo del sí-mismo para el resto de referencias hacia el mundo

³²⁶ Recordemos aquí la distinción que presenta A. Vigo entre arqueología y aletheiología, cada una de las cuales representa, en el contexto de la investigación fenomenológica, un modelo de la realización de la ontología. Vigo advierte, además, que no se trata sólo de dos maneras diferentes, sino que entre ellas hay una especie de pugna por la caracterización adecuada de lo que debe ser una ciencia del ser. (Cfr. A. Vigo. “Arqueología y aletheiología. La transformación heideggeriana de la concepción aristotélica de la ontología” en *Arqueología y aletheiología...* p. 118). Pero aquí debemos hacer énfasis en que la arqueología que intenta Hartmann —pues él cree que en la ciencia del ser se trata, al fin y al cabo, de principios del ser del ente— no es sin más la aristotélica, pues no se compromete con el orden jerárquico entre sustancia y accidentes, ni con la tesis de la predicabilidad del ente en orden a una cosa y cierta naturaleza. Desde esta otra formulación hay también un intento de superación de la arqueología tradicional, orientada principalmente por exigencias lógico-rationales, pero dentro del mismo horizonte de problemas relativos al ente en cuanto tal. No obstante, queda hasta aquí sin decidir para nosotros si esta otra vía de apropiación y superación del modelo arqueológico tradicional compete propiamente con la aletheiología fenomenológica, o si hay una especie de auxilio entre ambas. En todo caso, no ha de perderse de vista que, para Hartmann, la fenomenología es un momento metódico de la filosofía en general.

compartido y el mundo entorno. Esta agudización del ser en cada caso mío, del respectivo mundo descubierto cada vez mío, hace saltar por los aires toda concepción ajena al carácter de ser de la facticidad. Esto, nos parece, es incuestionable. Pero, ¿es ésta una razón suficiente para hacer anclar todo el preguntar ontológico en el modo de ser del Dasein? ¿Es ésta la específica raíz óptica de los planteamientos ontológicos? ¿O acaso sucede que la ontología crítica debe tener a la vista la irreductibilidad de todo modo de ser a cualquier especificación óptica, y que eso se acusa en toda mirada atenta a cualquier ente?

Un peligro que destaca Hartmann en la elección del punto de partida señalado por Heidegger, se encuentra en que al referir todo ente a su modo de estar dado a la comprensión, con ello se toma tácticamente la decisión previa de relativizar al ente y su ser a los modos de referencia que puede desplegar la facticidad; en tal relativización, la referencia en cuanto modo de estar dado se toma como manera de constitución. Dice Hartmann: “La consecuencia de este punto de partida es comprender por adelantado todo ente como relativo al hombre. Es el suyo en cada caso. Todas las determinaciones ulteriores son el resultado de esa relativización al yo del hombre: el mundo en que yo soy es el “en cada caso mío”, pudiendo muy bien, pues, ser otro para cada uno; igualmente es la verdad “en cada caso mía”.³²⁷ Aunque no hay que perder de vista que la intención fundamental del planteamiento fenomenológico-hermenéutico es situarse en el terreno de la vida misma, y de ese modo busca atenerse a las formaciones intencionales de sentido que en ella se gestan a partir del comprender, al parecer de Hartmann se pasa por alto el sustrato ontológico del sentido, es decir, las condiciones propias de lo ente que permiten que éste llegue a comparecer, o a darse, desde sí mismo de tal o cual manera. Si el ente y su ser mismo no fuesen aptos, en su constitución, para la donación, todo esfuerzo humano por hablar de las significaciones de ser sería una mención vacía. Sólo en tanto se atiende a la distinción entre ser y sentido se evita una concepción refleja de la constitución del ser del ente, sea como objeto o como fenómeno; sólo mediante dicha distinción se fija la mirada en las cosas mismas, y no sólo en el primer plano correspondiente a las condiciones de posibilidad de lo fenoménico, las cuales en efecto son enteramente subjetivo-relativas. En efecto, el ser del fenómeno implica toda la intervención subjetiva, pero esta fenomenicidad no cabe identificarla sin más con el ser de ente. Toda formación de sentido no es más que lo más cercano para nosotros, pero no es lo primero en sí en todos y cada uno de los órdenes ontológicos. Y no lo es porque así como ontológicamente no es legítimo reducir el modo de ser de la vida humana a otro modo de ser, tampoco es legítimo esto otro: deducir los modos de ser del ente de los modos como se da en y para la vida humana. Aunque sólo cabe hablar de lo que es a partir de lo dado, esto, lo dado

³²⁷ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 50

no es idéntico sin más a lo que es. Al respecto, señala Hartmann de nuevo frente al punto de partida del planteamiento heideggeriano: “No habría, sin duda, nada que objetar en contra, si se distinguiese a cada paso lo dado en cuanto tal [*das Gegebene als solches*] de la manera de darse [*Gegebenheitsmodus*], recuperándose así, por lo menos últimamente, la cuestión del ser. Pero esto es justo lo que falta. Los modos de darse se toman por modalidades del ser.”³²⁸

Por supuesto que no hablar del ser del ente más allá del modo según el cual está dado representa una postura crítica; pero es, por decirlo de alguna manera, sólo la mitad de dicha postura. Falta distinguir entre el ser dado y el modo de darse, entre el orden del ser y el orden del experimentar; el orden fenoménico no es idéntico al orden del ser, así como la *ratio cognoscendi* no es idéntica a la *ratio essendi*. Pues resulta igualmente ingenuo creer que todo modo de ser del ente tiene, por necesidad, un modo de darse; prueba de ello es el resto incognoscible, incluso inexperimentable del ser del ente. Queda así en entredicho que el alma pueda ser, de alguna manera, *todas* las cosas, pero lo digno de ser investigado sigue siendo la consistencia misma de dicha manera de ser de las cosas que puede experimentar. En suma, falta no caer en el prejuicio correlativista que afirma que a todo modo de ser le corresponde, de suyo, un modo de estar dado; el estar dado al ser del ente, su fenomenalidad y su objetificación, le es algo extrínseco a su constitución. La razón de ello radica en que la esfera de la experiencia y sus categorías del conocimiento conformadoras de la estructura representacional, no abarca plenamente ni se identifica sin más con lo ente que enfrenta y sus relaciones de ser; igualmente cuestionable es que la totalidad estructural del ser del experimentar subjetivo pueda estar dada. Así, con la finalidad de evitar la relatividad humana latente en el punto de partida que apuesta por la copertenencia entre ser y comprensibilidad del ser, no queda más que anticipar la posibilidad de que el ente y su ser tengan una consistencia que vaya más allá de su

³²⁸ *Ibidem*. Conviene aquí observar que la propia doxografía heideggeriana admite que la expresión cosa-misma, o la cosa en cuanto ella misma, es una acepción de las posibilidades del aparecer de algo en general. Parece, pues, que aparecer y ser no son lo mismo sin más. R. Rodríguez ha observado acerca de esto que: “El ámbito del sentido es, así, consustancial a la actitud fenomenológica, se extiende a todo el terreno de la intencionalidad en todas sus formas, pues se limita a tomar lo que en esta aparece en su forma específica de aparecer. Así, por ejemplo, la idea directriz de “cosa misma” no designa más que una modalidad del aparecer, aquella en la que algo aparece como siendo ello mismo. Ese “como siendo ello mismo” expresa un elemento esencial del *sentido objetivo* del acto correspondiente. Por eso la expresión “se da *como* siendo tal o cual” forma ineludiblemente parte del estilo descriptivo de la fenomenología.” (R. Rodríguez. “Impresión de realidad y comprensión de sentido”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. N° 36, 2009, p. 264, ISSN 0210-4857). En esta observación de Rodríguez hay, a nuestro parecer, la aceptación de la exigencia que plantea Hartmann de recuperar el peso ontológico de los análisis fenomenológicos, y esto, en virtud de la neutralidad metafísica que hay en ellos; se trata de aquella exigencia en la que el *contenido de lo dado* tiene que aparecer en esa específica modalidad correspondiente a ese sentido objetivo señalado en la expresión *como siendo la cosa misma*. y no como una pura apariencia, o un puro correlato intencional inmanente que se hace pasar por la cosa misma. Pues en el aparecer de algo, si bien es esto mismo lo que aparece, queda aún en cuestión la índole ontológica del contenido que aparece, lo cual ya no responde sólo al cómo aparece, sino a la consistencia propia de *lo que* aparece. Así, en las formaciones de sentido, en los fenómenos, queda aún por decidir su rendimiento ontológico objetivo, para lo cual, según Hartmann, no es suficiente la posición refleja fenomenológica que se atiende principalmente a los modos de darse, a los modos del aparecer.

comprensibilidad, y en última instancia, que vaya más allá de su accesibilidad, de su manera de darse, y por tanto, más allá del sentido mismo. La comprensibilidad del ser, su sentido, tiene que ser tomada dentro de ciertos límites, como algo que es válido para nosotros, pero no para la trama ontológica del mundo en cuanto tal; bien cabe la posibilidad de que cierto aspecto del ser del ente sea inaccesible, pero no por ello inexistente. Por ello, resulta ventajoso para la perspectiva ontológica el partir del planteamiento tradicional que interroga por el ente en cuanto tal, pues de esta manera se deja sin decidir si el ser del ente es, de suyo, comprensible o no. En qué medida sea así, de qué manera lo sea, es algo que sólo se descubre con la marcha de la investigación. En el punto de partida de la pregunta por el ente en cuanto que es, y no en la pregunta por el sentido del ser, reside la cautela metódica de la ontología crítica.

Hay un segundo peligro que ve Hartmann en la propuesta de Heidegger, y que concierne directamente a la preeminencia de fondo que se da, ónticamente, al horizonte de mundo del sí mismo en la analítica existencial. Recordemos que Heidegger concibe que una problemática ontológica bien fundada, que se comprende a sí misma, ha de considerarse como la asunción de una posibilidad existencial, en cada caso mía.³²⁹ La cuestión del ser está posibilitada desde la preocupación por la singularidad de mi ser en el mundo. Esto no quiere decir que el análisis existencial abarque sólo al mundo del sí mismo, sino que la fenomenalidad del mundo compartido y del mundo circundante tienen su significación fundamental en y para el mundo del sí mismo. Dicho de otro modo, el en cada caso mío (*Jemeinigkeit*) es una categoría, un existencial, constitutivo de la facticidad, del espíritu individual. Toda significación del mundo, toda modalización del entramado de remisiones respectivas emana, pues, de ese centro de motivaciones y tendencias que es el mundo en cada caso mío. Esta preeminencia del horizonte de mundo propio, en efecto, tiene relevancia en la comprensión que la facticidad tiene de su ser en el mundo; sin embargo, con vistas a una intelección del complejo entero del ser espiritual que va más allá del mundo propio, el ser de las instancias supraindividuales y el peso de su realidad para la vida en cada caso mía queda relativamente minimizado. Cuando Hartmann dice, respecto de Heidegger, que el hombre no es el único ente, a lo que se refiere es que el mundo del en cada caso mío no tiene, para la comprensión del ser espiritual en todas sus modalizaciones, ninguna preeminencia específica.³³⁰ Frente a ello, Hartmann cree que lo que para la vida de cada quien tiene una preeminencia no es, sin más, lo que de suyo tiene preeminencia para la intelección del ser del mundo espiritual, mundo respecto al cual la facticidad recibe su singular índole de ser. Así, lo que óntico-existencialmente está justificado, ontológicamente carece del mismo peso. Al respecto señala

³²⁹ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 34.

³³⁰ Cfr. N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 93

Hartmann: “El análisis existenciario heideggeriano despliega, antes bien, una determinada concepción del ser espiritual. Y esa concepción desemboca en privar radicalmente de toda fuerza y todo derecho a todo lo espiritual supraindividual, a todo espíritu objetivo —aunque sólo fuese por lo parcial de la descripción de los fenómenos; tan sólo al individuo y su decisión privada se hace justicia; todo lo común, trasmisible, tradicional, resulta eliminado como impropio e inauténtico.”³³¹

A mayor abundamiento, hay que decir que las posibilidades de ser propias de la facticidad —del espíritu individual—, así como la posibilidad del así llamado contramovimiento existencial, sólo cobran su significación propia en la medida en que ella pertenece, más allá de sus motivos y tendencias singularísimas, al mundo espiritual, histórico y objetivo, en el que ella crece y obra. El anquilosamiento en la comprensión del ser propio del existir fáctico puede ser combatido a través de la mirada al patrimonio de las conquistas del espíritu. De esa manera no se viene abajo la significatividad histórica del mundo, sino que ella despunta y acusa las posibilidades en cada caso mías. Por ello, si la existencia fáctica busca apropiarse en el mundo, con ello no rehúye del mundo espiritual compartido, sino de la inautenticidad que nubla, en el modo de la habladuría, la curiosidad y la avidez de novedades, lo que hay en él de auténtico. Sólo en tanto hay también una referencia concienzuda al mundo espiritual común, y no sólo por la referencia al mundo del sí mismo, se da la pugna de la autenticidad y la inautenticidad. Ese movimiento de apropiación del sí mismo del espíritu individual no emana, ni única ni necesariamente, del mundo del sí mismo, sino que también puede darse ahí donde la facticidad, en cada caso mía, se presiente como perteneciente a lo profundo del despliegue humano. De esta manera, ella busca elevarse sobre todo endurecimiento, sobre todo saber de oídas, hacia las auténticas conquistas del espíritu humano, formadoras de tradición; el sí-mismo se sabe, entonces, perteneciente y participe del mundo espiritual común, y su fidelidad a sí mismo es, ante todo, fidelidad a ese mismo mundo común. Esto armoniza igualmente con el hecho de que sólo a través del espíritu individual puede el mundo espiritual común manifestar su propia autenticidad, aunque nunca de un modo total. La apropiación individual del patrimonio espiritual común es siempre inadecuada a la extensión de éste. Así, dice Hartmann acerca de la relación entre el espíritu individual y el mundo espiritual compartido:

Más bien, cuando él [el espíritu individual] se acuerda de lo auténtico y verdadero que es suyo y propio, a través de eso es conducido necesariamente a lo auténtico y verdadero del espíritu objetivo. Si le sobreviene la angustia, como podría padecerla por causa divina o por auténticas demandas de la moral, entonces en lo que busca, por cierto, sólo es consciente

³³¹ N. Hartmann. *Ibid.* p. 51. Véase también esta observación sobre la posición individualista en: N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* pp. 442-445.

para él como cuestión privada. Pero según la cuestión y según la esencia es al mismo tiempo algo que igualmente interesa a los otros como a él mismo. Por tanto es algo común.³³²

Visto el asunto de este modo, la ontología del ser espiritual que despliega Heidegger en la analítica existencial, según Hartmann, se mueve dentro de ciertos límites cosmovisionales, los cuales son claramente reconocibles en el énfasis que se pone en la exégesis de la facticidad a partir del mundo del sí mismo. Límite cosmovisional no quiere decir otra cosa que la elección de un énfasis metódico a partir de motivos relativos, anclados en un determinado concepto previo del ser de la vida humana: el de ser en camino. La procedencia de ese concepto previo, y su énfasis en el mundo del sí mismo, es perfectamente localizable en los análisis fenomenológicos de la vida religiosa protocristiana, llevados a cabo por Heidegger durante los primeros años de la década de 1920.³³³ Al respecto dice el filósofo de la Selva Negra que: “El más profundo paradigma histórico del peculiar proceso de desplazamiento del centro de gravedad de la vida fáctica hacia el mundo del sí-mismo y el mundo de las experiencias internas se nos da en el surgimiento del cristianismo.”³³⁴ Ahora bien, aunque frente a esta objeción del origen cosmovisional de la vida humana como ser en camino, podría decirse que las caracterizaciones ahí alcanzadas del ser de la facticidad están elaboradas como indicaciones formales —esto es, que no prejuzgan acerca del contenido indicado en ellos, sino que apuntan a un cómo de la ejecución—, en todo caso la formación de conceptos filosóficos no puede desarraigarse totalmente del contexto del que son obtenidos. Así, el empeño metódico del desplazamiento hacia el mundo del sí mismo, viene motivado del cómo de la vida fáctica del cristiano y su contramovimiento respecto de aquellos que se afianzan en el mundo y la vida que se

³³² N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* p. 444. Una crítica semejante a la preeminencia del mundo del sí mismo que es correlato del cuidado se puede encontrar en: M. Scheler. *El problema emocional de la realidad y Manuscritos menores sobre «Ser y tiempo»*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Madrid, Ediciones Encuentro, 2014, pp. 68-70. Un panorama general de la crítica que elabora Scheler al planteamiento ontológico-fundamental de Heidegger en *Ser y tiempo* puede verse también en el trabajo de: D. Dahlstrom: “Scheler’s Critique of Heidegger’s Fundamental Ontology” en *Max Scheler’s Acting Persons: New Perspectives*. Stephen Schnek (Ed.). Amsterdam, Rodopi, 2002, pp. 67-92.

³³³ Sobre la recepción que hace Heidegger de la vida protocristiana y la relevancia para su interpretación del sentido de ser de la vida humana en cuanto cuidado, véase: F. de Lara. “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. N° 7, 2007, pp. 28-46. ISSN 1692-8857. Así mismo, en un trabajo de confrontación sobre las posturas de Adorno y Heidegger por lo que respecta a la relación de filosofía y la realidad histórico-política, de Lara destaca la carga cosmovisional que hay en la concepción del movimiento existencial de la facticidad. Al respecto dice: “La tarea de la filosofía sería en efecto también para él transformadora, pero en sentido individual y además interno. Lo que cambia es el estilo de vida por cuanto pasaríamos a vivir en un explícito responsabilizarnos de nuestra finitud. En un gesto de resonancias cristianas, el filósofo se desentiende de este mundo y lo vive “como si no” (San Pablo), sin implicarse en él, en un desasimiento que sólo tiene ojos para lo esencial. Los aspectos de configuración política y social no son parte de lo considerado esencial, sino más bien parte del ruido mundano que engulle al Dasein individual y le hace olvidar la responsabilidad que tiene para con su propio e indelegable vivir.” (F. de Lara. “Interpretación, historicidad y negación. Sobre el lugar político de la filosofía en Heidegger y Adorno.” *ALEA. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*. N° 12, 2014, p. 21. ISSN: 1576-4494).

³³⁴ M. Heidegger. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*. p. 72.

les da.³³⁵ Parece, entonces, que el concepto de vida fáctica no está completamente descargado de contenido material como se intenta, sino que el sentido referencial y de ejecución que se destaca en la vida del cristiano primitivo están condicionados por la situación que éste experimenta: el vivir tribulado por la tensión que genera el estar temporalmente en el mundo y el no poder permitirse la dispersión en lo que éste da.³³⁶

Esto no quiere decir que el análisis de la facticidad llevado a cabo por Heidegger pierda enteramente su peso ontológico, sino que su auténtico valor objetivo tiene que considerarse dentro del horizonte del mundo correspondiente al espíritu individual que se encuentra sumergido en un determinado tipo de religiosidad. Sin embargo, el contramovimiento de la existencia y su vivencia de la temporalidad, así como la singular preeminencia que tiene el mundo del sí mismo tal y como se atestigua en la vida del cristiano, no pueden ser considerados de antemano como la situación típica de toda facticidad. La indicación formal del complejo de la situación fáctica religiosa, en la medida en que atiende al cómo concreto del despliegue de vivir, no puede destacar nada más que lo que corresponde al carácter de ser de dicha situación; esa es la propia condición que impone los análisis que arrancan de la esfera del sentido. Si se tiene esto presente, cabe formular la seria pregunta de si los análisis fenomenológicos de la vida religiosa son sólo una ejemplificación del modo de exhibir el cómo del existir fáctico —con lo cual podría pensarse que se trata de un aparato conceptual atornillado arbitrariamente a un fenómeno—, o si a partir de ellos se obtiene una caracterización esencial del vivir fáctico apropiado, en tanto ahí se muestra el cómo del vivir la temporalidad de la existencia —con lo cual se haría vigente el límite del análisis dentro del horizonte situacional de la vida religiosa cristiana—.

El desarrollo de la idea de cuidado, ya en el contexto de *Ser y tiempo*, ciertamente logra rebasar el horizonte del mundo del sí mismo en el ejercicio de su religiosidad; sin embargo, lo que no se logra rebasar es el énfasis metódico en el mundo del sí mismo y su específico despliegue de sentido de ser. La temporalidad es vista desde el complejo extático de la existencia cada vez mía. La co-

³³⁵ Cfr. M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. pp. 119-123, 128-129.

³³⁶ Recientemente, F. de Lara ha destacado esta no-neutralidad del concepto de vida fáctica en el joven Heidegger. (Véase: F. de Lara. “¿Fenomenología de lo concreto? Crítica fenomenológico-política del programa filosófico de Heidegger en 1919/20”. *Trans/Form/Ação*. [En línea]. Vol.39, no.1, Marília, enero/mar., 2016, pp. 37-56. ISSN: 1980-539X). En nuestra opinión, esa no-neutralidad tiene alcances determinantes en la elaboración de la analítica existencial, particularmente por lo que respecta a la preeminencia metódica del punto de vista asumido desde el mundo del sí mismo. Incluso para la época de *Ser y tiempo* se sigue notando lo que de Lara ve en el joven Heidegger, a saber: “En concreto, Heidegger acentúa únicamente los aspectos individualizadores de la existencia: su tener que ser, su dispersión habitual, su responsabilidad sobre sí misma... El ámbito colectivo no parece suscitar interés alguno para esta filosofía. El motivo de ello es que Heidegger lo concibe casi exclusivamente como el lugar donde tiene lugar la pérdida de sí a la que cada cual tendería. Así pues, es visto ante todo como parte de la forma impropia de existencia y, por ende, como un ámbito que no es el originario. La tesis aquí implícita afirma que la constitución de sentido no procede últimamente de este ámbito colectivo, sino de la estructural problematicidad que cada existente individual es para sí mismo.” (*Ibid.* p. 48).

temporalización, el despliegue del ser unos con otros inherente y determinante para el espíritu individual, es subordinado al sí-mismo. Y con ello, se da ese desfavorecimiento de toda instancia que vaya más allá del en cada caso mío, tal y como señalaba Hartmann. Aunque en Heidegger está señalado el co-existir como un constitutivo de la apertura de la facticidad, no hay propiamente un desarrollo positivo del ser unos con otros, ni de su sentido de ser, el cual no puede ser simplemente idéntico al del existir fáctico y su referencia al mundo del sí mismo, ni mucho menos se le puede subordinar a éste en su constitución. Ejemplo de esto es que Heidegger destaca el fenómeno de la co-existencia a partir del ámbito de sentido de la ocupación como solicitud (*Fürsorge*), y de esta manera, los otros, los co-existentes aparecen dentro del entramado de remisiones abierto por el cuidado que tengo yo con lo mundano. Por ello, la co-existencia es vista también, de alguna manera, como intramundana; incluso Heidegger afirma que: “[...] la coexistencia de los otros comparece en múltiples formas desde lo que está a la mano dentro del mundo”.³³⁷ Sin embargo, es altamente cuestionable que la co-existencia tenga como testimonio ontológico primario su comparecencia a partir de la ocupación; bien puede ser que un fenómeno como el de la responsabilidad, cuya esencia se mueve en una dimensión distinta de la del horizonte del cuidado y la solicitud, constituya el testimonio primario de la constitución propia del existir unos con otros. Más aún, quizás sea un fenómeno como el de la responsabilidad el que constituya la trama íntima de la referencia del ser unos con otros, así como el fundamento de la instauración de instituciones supraindividuales que rigen en el mundo compartido y el trato con las cosas. De ahí que Hartmann afirme, frente al testimonio del mundo de la ocupación, que: “De aquí resulta que en un respecto práctico —y éste es el respecto normal de la vida— el peso de ser de las personas para las personas es un peso sentido como más actual e inmediato que el de las cosas y las relaciones entre éstas. Partiendo de las cosas y nuestro andar con ellas, y mientras no resultan afectadas a la vez las personas, no hay ningún verdadero ser afectada retroactivamente la persona.”³³⁸

Así, con vistas a la investigación del peculiar modo de ser de lo espiritual y toda su trama de ser, sería menester el desarrollo sistemático del fenómeno de la co-existencia y de su mundo compartido correspondiente, a la luz del cual los motivos y tendencias del mundo del sí mismo se ven radicalmente transformados en su conjunto. Ahí cabría la posibilidad de que se descubra que la totalidad del ser espiritual común y su sentido de ser, correspondiente a la co-existencia, no es únicamente el cuidado, referido últimamente en cada caso a mí, sino otro tipo de despliegue de ser, muy probablemente caracterizable únicamente a partir de varios conceptos, que se da con vistas a

³³⁷ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 140. Véase también: *Ibid.* pp. 138-139.

³³⁸ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 234.

una comunidad histórica.³³⁹ Pero aún con toda esta tarea sistemática por elaborar, se sigue acusando que, ontológicamente, se trata en todo este ámbito de investigación sólo de un estrato del mundo, del complejísimo estrato del ser espiritual, y por ello, sigue estando necesitada de una fundamentación de las categorías de ser que habrían de mostrar a lo espiritual como un modo y manera de ser específica frente a otras. Dicha fundamentación sólo puede venir de tener a la vista en el punto de partida al ente en cuanto tal en toda su amplitud, y no a una especificación del ser del ente.

Las observaciones críticas hechas hasta aquí desde los planteamientos de Hartmann, señalan finalmente hacia una brecha entre la hermenéutica fenomenológica de la facticidad y la investigación ontológica general. Esta brecha no se cierra con la afirmación de que la ontología es una actividad que emana de los motivos y tendencias de la vida fáctica a comprenderse a sí misma, porque existe la posibilidad de aclarar la situación hermenéutica de aquella —es decir, de aclarar toda su esfera de mundo espiritual—, sin que por ello se torne necesaria una investigación ontológica general. Incluso, como recién hemos visto, la hermenéutica de la facticidad se mueve dentro de límites bien señalables, y requiere toda una preparación previa para hacerla transitar del énfasis del mundo del sí mismo al mundo común. Dicho de otro modo, existe la posibilidad de desconectar la investigación hermenéutico-fenomenológica de la facticidad de la pregunta por el ser en general, y esto sin que dicha desconexión perjudique el alcance de cada una de las direcciones de la investigación. Esto quiere decir, a la vez, que la ontología de la vida fáctica no es la que otorga su sentido y fundamento al resto de problemáticas ontológicas, por más que sea en el fenómeno del ser de lo humano donde más se acusa la complejidad de la problemática ontológica. Esto no debe sorprender si se toma en cuenta que, de alguna manera, el ser de lo humano está atravesado por todos los estratos de la Realidad, y referido a todos los modos y maneras de ser. Para Hartmann, la complejidad del ser del hombre es un reflejo, y sólo eso, del complejo de la Realidad.

Esta afirmación es algo bien distinto de aquella tesis que dice que el alma es de alguna manera todas las cosas — como afirmaban los antiguos—, o de aquella otra que sostiene que puede convenir con todas ellas —como lo expresaron los medievales—; en esta tesis desaparece toda posibilidad o pretensión de una identificación final entre alma humana y mundo. Y en la medida en que en la

³³⁹ Debido a que sale de los intereses de la presente investigación —pues sería asunto de una extensa ontología del ser espiritual—, nos limitamos a referir cómo concibe Hartmann un posible aspecto de ese sentido de ser común de la coexistencia, realizable a partir de la participación del espíritu individual en la misión histórica de la ciencia. Se trata de lo que él llama educación para la objetividad, la cual está fundada en la teleología del ser unos con otros más allá del saber de oídas, con vistas a una comunidad que lucha ante el falseamiento: “La ciencia con sus progresos no sólo penetra así, de manera constante, en la multitud, sino que más bien puede elevar siempre el nivel total del comprender y del discernimiento. Ella, de esa manera, se opone metódicamente en sus resultados al punto más débil del espíritu objetivo, a la decadencia y al falseamiento. Se puede denominar a este trabajo con justicia como la educación del hombre para la objetividad.” (N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* pp. 472-473).

relación alma-mundo se trata sólo de un reflejo de la Realidad, para la investigación ontológica no hace diferencia alguna en que se comience por el ser del ente que no somos nosotros mismos. Todo ente ofrece ya, en cuanto existe, un acceso al ser, y es esa accesibilidad la que conduce, en primer lugar, a las propias posibilidades de despliegue de la actividad de la subjetividad. La comprensibilidad del ser del ente es una vía de acceso, pero no se debe asumir acríticamente que ella agote en sí el plexo de las relaciones de ser en las que se hallan el sujeto y el mundo. Ni siquiera a nivel metódico el ser del sujeto, del Dasein humano, posee posición central o preeminente alguna en el reino del ente, pues la exposición del ser pertenece en principio, por igual, a todo ente. La exposición fenoménica del ser del ente no es más que un tipo o modalidad de las posibilidades de las relaciones de ser que operan en la fábrica del mundo real; más aún, es sólo un modo para la relación entre subjetividad y mundo.

Si se deja valer el peso ontológico de esta situación, lo que debe tenerse siempre a la vista en la marcha de la intelección es, como ya señalamos, la irreductibilidad de todo modo de ser a alguna especificación óptica, y más aún, a un peculiar modo de darse, como puede ser el marco de la comprensibilidad humana. Pues, ¿qué es propiamente este marco? A este respecto, cabe decir que si bien la intelección humana y su estructura categorial de experiencia de mundo no abarca en principio a todo lo ente, ni coincide enteramente con el orden categorial del ente, tampoco se puede perder de vista que la intelección no es más que su propia potencialidad de penetrar y aprehender. Para ello puede servirse de lo ya conocido del ser del ente, y de lo que, a partir de eso conocido, sabe la subjetividad de sí misma. Así, aun cuando la intelección radique en un ente finito, cuya mirada siempre se halla ligada a un horizonte, las posibilidades de aquella no quedan determinadas, sin más, por la condición óptica de aquél. La finitud de la existencia humana no es más que una limitante óptica para la intelección; antes bien, a partir de ella surgen problemas que tienen que ver única y exclusivamente con el ser y sentido de la existencia humana. Potencialmente la marcha de la intelección es infinita —pues el ser de lo ente, en su autoconsistencia y en su consecuente independencia, no le ofrece resistencia—, aunque actualmente, debido a su rasgo situacional e histórico, toda comprensión del ser del ente es finita. Y no hemos de pasar por alto aquello de que más alta que la efectividad es la posibilidad. Finalmente, sobre este punto, en la célebre disputa de Davos, Heidegger hace una afirmación que resulta totalmente sorprendente, a la vez que adecuada a esta idea: “El hombre como ser finito tiene una determinada infinitud en lo ontológico; pero el hombre jamás es infinito y absoluto en la factura del ente mismo, sino que es infinito en el sentido de entender el ser.”³⁴⁰

³⁴⁰ M. Heidegger. “Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger” en *Kant y el problema de la metafísica*. p. 215.

§ 4. *Sobre Dasein y subjetividad: el problema de la representación y la trascendencia hacia el mundo*

a) *La vivencia hermenéutica de mundo como alternativa a la concepción teórica de la representación*

Señalamos en la introducción a este capítulo que Heidegger reprochó a Hartmann, más de una vez, que lo que éste concebía como una relación de ser entre sujeto y objeto permanecía en una completa obscuridad e indeterminación, en la medida en que, a su parecer, el filósofo de Riga no había indagado el modo de ser de los elementos que componían dicha relación. Dicho de un modo más preciso, al parecer del filósofo de Messkirch, no había en el pensamiento de Hartmann una indagación profunda acerca de la constitución de ser de la subjetividad del sujeto, lo que Heidegger entendía como la analítica existencial. Sin embargo, nuestros análisis del capítulo segundo relativo a Hartmann, revelaron aspectos significativos del modo de ser de la subjetividad con vistas a su desempeño en el complejo de la relación de ser en que se halla. Por supuesto que dichos análisis no han sido exhaustivos; no pueden serlo porque toda determinación de ser de la subjetividad sólo puede alcanzarse correlativamente con la exposición de los modos de ser distintos de ella. No puede saberse propiamente qué y cómo es la subjetividad si no se tiene a la vista propiamente aquello de lo que se diferencia. De ahí que lo relevante para Hartmann sea la relación de ser, pues en ella se manifiesta lo propio de los términos ónticos de la relación misma. Ahora bien, lo que debe importarnos ahora de ese análisis de los rasgos de ser de la subjetividad, así como del que hemos hecho del Dasein en el proyecto heideggeriano, son los rendimientos que dan para la comprensión de las posibilidades de la ontología. Se trata, pues, de las condiciones ontológico-subjetivas, u ontológico-existenciales, que condicionan el alcance y horizonte del conocimiento ontológico en cuanto tal. De este modo, no nos interesa ahora, a diferencia del párrafo anterior, si hay motivos cosmovisionales en la idea de ser que somos, o si hay un traspaso ilegítimo en la noción de ser desde la que nos entendemos a nosotros mismos; no se trata aquí de si el acceso ontológico que da el ente que somos nosotros mismos es muy estrecho, y limita por anticipado las significaciones del ser del ente en general, sino que nos detendremos a confrontar los aspectos estructurales mediante los cuales se logra algo así como un conocimiento ontológico, según los modelos propuestos por Heidegger y Hartmann. A la luz de dichos aspectos estructurales, la pregunta que nos haremos es si la propuesta de Hartmann respecto de la constitución de la representación —que como vimos, es

la fuente a partir de la que se engendra la esfera de la subjetividad—, se deja encuadrar en la crítica que hace Heidegger específicamente a la interpretación teórica de la representación.

Frente a la propuesta descriptiva de la vivencia del mundo a partir del modelo del vínculo sujeto-objeto —al que desde la tradición moderna se le entendió, según los motivos y la tendencia de su idea de filosofía, como una configuración cognoscitiva o teórica—, Heidegger se empeñó en mostrar que la inserción en el mundo de vida de la facticidad tiene más bien los rasgos de una vivencia hermenéutica. Pero, ¿cuál es propiamente el contraste que hay entre uno y otro modelo descriptivo de la vivencia del mundo, con miras a la ontología? No se trata solamente de cómo es que de hecho se da el despliegue de la facticidad en su inserción mundana. En el fondo, se trata de cómo se concibe a la ontología en su actividad, esto es, cuál es el sendero por el que ella anda, y las dificultades que ha de sortear al transitar por dicho sendero. Dicho de otro modo, el conflicto entre el modelo sujeto-objeto y el modelo hermenéutico está motivado, en última instancia, por la idea previa desde la que se concibe la actividad ontológica y su relación con el decurso inmediato y regular de la vida fáctica: o bien se trata de una actividad teórica hacia el mundo —en el que lo teórico, como lo ve Hartmann, no tiene un carácter fundamental, pero sí posee amplitud y profundidad únicas—, o bien se trata de una autocomprensión apropiadora del ser de la vida fáctica inserta en el horizonte de ser mundano.

Empero, se debe destacar que en ambos casos se presupone que el devenir inmediato de la vivencia del mundo no ofrece, sin más, los elementos para que se le tome como la fuente que ofrece las estructuras ontológicas de la experiencia de mundo. En la interpretación tradicional de la relación sujeto-objeto, eminentemente teórica, el empeño es el de una reconstrucción de la vivencia desde aquellos elementos que se atestiguan de un modo cierto e incuestionable frente a las opiniones y creencias falsas, o dignas de duda; mientras tanto, en el modelo hermenéutico está implícita la tesis de la tendencia a la desfiguración y nivelación que la facticidad hace de sí misma al entregarse ciegamente a aquello de lo que se ocupa. Desde este ángulo, la disputa de los modelos descriptivos consiste en si ellos son capaces de mantenerse en la corriente propia de la experiencia del mundo —en la vida en sí—, y si en dicho mantenerse son capaces de traer a la vista la estructura de ser que rige en el decurso de la corriente vital —vida para sí—. Pero no sólo esto, sino que dichos modelos han de dejar ver cómo es que desde ellos se posibilita, o no, un conocimiento ontológico general.

Desde muy temprano, Heidegger señalaba que en la relación sujeto-objeto la intensidad, el cariz propio de la vivencia del mundo entorno se ve diezmada por el distanciamiento teórico, el cual hace imposible hablar de que en aquella relación acontezcan donaciones objetuales del tipo que se experimenta en la facticidad. Antes bien, los elementos a los que se llega en la concepción teórica

de la representación, sea desde la perspectiva idealista o realista-crítica, son ya conceptualizaciones mediadas por alguna teoría, y se encuentran en peculiar lejanía respecto de aquello que es dado como correlato intencional en la experiencia cotidiana de mundo. Así, por ejemplo, en el método que proponía Natorp, la reconstrucción metódica de las objetividades a las que se enfrenta la legalidad de la conciencia subjetiva, presuponen ese previo acto de objetivación de lo mundano, el cual, según Heidegger, a pesar de toda distinción y precisión, es esencialmente teórico.³⁴¹ No basta, a su parecer, con querer encontrar las condiciones subjetivas —la legalidad lógica de la conciencia o del pensar puro— de constitución del objeto. Para hacer justicia a la vida en y para sí hay que ir más atrás. El desvío está, pues, en creer que eso a lo que se enfrenta la conciencia es, ya de suyo, un objeto constituido a partir de la experiencia teórica; más aún, que la esencia de la vida de conciencia es de corte teórico, y con ello, que su despliegue es necesariamente representacional y objetivante.

El presupuesto fundamental de la concepción teórica de la representación, tal y como es cuestionada por Heidegger, consiste en que se cree que ella posee un carácter fundante para la experiencia de mundo filosófica. Ese querer fundar le viene motivado por aquella otra creencia de que la experiencia de mundo filosófica tiene que, a diferencia de la vida ingenua, partir de representaciones ciertas e indubitables, las cuales no se encuentran en el experimentar inmediato y regular, inmerso en opiniones y creencias falsas. De este modo se vuelve necesaria la desconexión del mundo experimentado inmediatamente, y con ello, la vuelta hacia la esfera inmanente de la conciencia en búsqueda de las representaciones certeras que sirven como medio de referencia a las cosas. Al respecto señalaba Descartes en su correspondencia con el P. Gibieuf que: “Pues estoy seguro de que no puedo tener ningún conocimiento de aquello que se halla fuera de mí sino por mediación de las ideas que yo he tenido en mí de ello, así me cuido de relacionar mis juicios inmediatamente a las cosas y atribuirles algo positivo que yo no he percibido previamente en mis ideas; pero también creo que todo aquello que se encuentra en esas ideas está necesariamente en las cosas”.³⁴² Visto con atención el asunto, el problema que nace a partir de este planteamiento es el de cómo puede acreditarse que los diversos actos y estados de la conciencia, las ideaciones del alma y lo que ellas presentan ante nosotros, poseen validez objetiva; cómo puede darse cuenta de que corresponden con el mundo que, tras la desconexión, está más allá de la conciencia. Ahora bien, en la medida en que se está dentro de la vida subjetiva de conciencia, la instancia expresiva de los actos y estados de ésta se encuentra en la lógica proposicional; la proposición, el juicio, y la

³⁴¹ Cfr. M. Heidegger. *La idea de la filosofía...* pp. 129-131.

³⁴² Citado en: A. Xolocotzi. *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Dilthey, Rickert, Husserl y Heidegger*. Ciudad de México, UIA-Plaza y Valdés Editores, 2007, pp. 46-47.

legalidad lógica de las conexiones de juicios sobre las representaciones de las cosas, todo ello se erige como la instancia de acceso al problema de la constitución de la validez objetiva de la representación. Que la función lógica de la vida de conciencia —y la correspondiente idea de verdad como adecuación entre juicio y mundo, entre esfera inmanente y la esfera extra-consciente— cobre un lugar preeminente, a saber, el de instancia decisiva para la determinación del valor de conocimiento de una representación, no resulta ya sorprendente en este contexto, sino que es una consecuencia de la concepción teórica de la representación como fundamento de la referencia del sujeto hacia el mundo.

Frente a esta descripción, en un esfuerzo de hallarse en máxima simpatía con la estructura intencional de la vida misma,³⁴³ Heidegger propone el modelo de la vivencia del entorno como un intuir hermenéutico. ¿En qué consiste este modelo? El terreno desde el cual se extrae la constitución del intuir comprensivo, o hermenéutico, no es el de aquella posibilidad de la vida científica, sino que corresponde al de la experiencia inmediata y regular de mundo. Frente al criticismo de la desconexión, Heidegger busca mantenerse en esa “ingenuidad” de la experiencia regular; para él, la vivencia científica es una posibilidad que deriva de los impulsos y tendencias de esa vivencia inmediata y regular de mundo. En dicha experiencia cotidiana, la vida intencional no se halla referida inmediatamente a sus representaciones, ni tampoco sucede que busque una instancia dadora de expresión y acreditación de la vivencia como tal. La vida intencional inmersa en el mundo de la ocupación tiene su modo propio de hallarse ya y entenderse con las cosas, y no con representaciones de ellas; dicho modo corresponde a la vivencia que se explicita significativamente. La vivencia intencional en tanto que vivencia significativa apunta a que todo experimentar, a que todo complejo de actos, porta en su estructura la referencia hacia algo, a la vez que la ejecución de la referencia hace despuntar el contenido de ese algo con vistas a un determinado contexto de significaciones. Para la vida intencional no hay notas sensibles aisladas, ni objetos singulares en sí, sino que en ella está siempre lo dado en concreto en un contexto de relaciones. Así mismo, en la vida intencional no hay actos ideales, representacionales, que puedan o no adecuarse a objetos reales, sino que en ella está dado el objeto en el modo y desde el contexto en el que se realizan los actos. Acerca de esto, Heidegger señalaba en su curso de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* que: “De hecho decimos que mirando una silla se ve que proviene de una fábrica. No estamos sacando conclusiones, no hacemos reflexión alguna, sino que en la silla se ve eso, aun cuando no tengamos sensación alguna de fábrica ni de nada semejante. El campo de lo que

³⁴³ Cfr. M. Heidegger. *La idea de a filosofía...* p. 133.

se encuentra en el simple apercibirse de algo es de principio mucho más amplio de lo que cualquier teoría del conocimiento o la psicología quisieran reconocer para una teoría de la percepción.”³⁴⁴

El rendimiento positivo de la exégesis del espectro de la vida intencional radica en que con ella queda expuesto el horizonte intencional inherente a la experiencia, así como que a partir de ella es posible entender la variabilidad de contenidos objetuales dados en cada caso a partir de un mismo estado de cosas. El despliegue intencional de la vida inmediato y regular es portador de todas las variaciones del sentido de contenido de aquello que nos hace frente. Sobre el espectro de la variabilidad latente en la intencionalidad señalaba Heidegger, a modo de ejemplo, que: “El modo y la manera como se percibe la silla se diferencia de la estructura según la cual se representa. Con la expresión *lo percibido en cuanto tal* me refiero a *este ente en el modo y manera de su ser-percibido*.”³⁴⁵ Pero el espectro de la vida intencional no se limita con el aspecto estructural-ejecutivo de los actos, sino que implica, al parecer del filósofo de la Selva Negra, a lo ente mismo, a la variabilidad del horizonte en el que se deja comparecer a la cosa del mundo circundante, a la cosa natural, y a la simple cosa. Dicho de otro modo, lo ente mismo despunta en sus aspectos a partir del modo y manera como es previamente tenido presente cada vez en su ser-intendido, y como es explicitado con vistas al contexto situacional en el que se encuentra la existencia fáctica cada vez. Es precisamente en este contexto en el que Heidegger distingue el sentido intencional propio del percibir directo, en el que el contenido de lo dado es el cómo relativo a su ser-percibido, respecto de los actos perceptivos que tienen como contenido dado una imagen que es, a su vez, fruto de la ejecución del acto que atiende a la representación de algo. Al respecto dice lo siguiente:

Contradice lo que se descubre en la aprehensión simple de un objeto el interpretarlo en el sentido de que cuando, pongamos, veo esa casa de ahí enfrente lo que hago es percibir una imagen en la conciencia, como si se me diera una cosa-imagen y esa cosa-imagen la tomara yo como reproducción de la casa que está ahí fuera. Es decir, como si hubiera en mi interior una imagen subjetiva y ahí fuera estuviera, trascendente, lo reproducido.³⁴⁶

A partir de lo recién señalado, es claro que la conciencia de la cosa-imagen, cuando ésta es percibida, es a su vez interpretada como imagen o reproducción de algo más; en esto consiste la estructura intencional entera que puede hallarse fenomenológicamente en la experiencia concreta de la percepción de una cosa-imagen. Pero se trata aquí sólo de una posibilidad de presentación del correlato objetivo del acto, no de una estructura fundamental ni arquetípica para la correcta interpretación de la referencia de la facticidad hacia el mundo. Lo decisivo para entender la intencionalidad es concebir a lo dado en el modo y manera como se ejecuta la referencia a algo.

³⁴⁴ M. Heidegger. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. p. 60.

³⁴⁵ *Ibid.* p. 61.

³⁴⁶ *Ibid.* p. 63.

Ahora bien, finalmente debemos enfatizar que al destacar en la estructura de la vida intencional que ésta no es una simple suma de actos, sino que todos ellos poseen una complejidad que conforman a la experiencia del ser en el mundo en cuanto tal, y que en dicha complejidad se porta la variabilidad del sentido de contenido de ser, lo que se está tratando de pensar es el modo y manera de ser de la vida intencional del modo más extenso posible y en su unidad interna. En esto radica la tendencia específica que sigue la radicalización y transformación de la fenomenología en el planteamiento ontológico de Heidegger. De lo que se trata aquí es de la explicitación —y ya no de la simple descripción— del modo como se ejecuta el ser de lo intencional, esto es, el modo de ser del quién que proyecta el horizonte en el que se inscribe la actuación intencional. La estructura compleja de ser de dicho quién de la actuación intencional entera se halla en lo que Heidegger llama *cura* o *cuidado*, título bajo el cual se piensa la apertura previa del espectro intencional del ser en el mundo. El modo en el que se ejecuta la apertura previa es, como sabemos, la del anticiparse a sí estando ya en el mundo en medio de lo ente que comparece.³⁴⁷ Con esta indicación formal del cómo que engloba y condensa el espectro de la vida intencional, el maestro de la Selva Negra está tratando de ofrecer no sólo un modelo donde la figura de la representación parece quedar fuera de juego enteramente, sino que también busca avanzar en lo que, a su parecer, era una limitante de las tendencias fenomenológicas de Husserl y Scheler, a saber, lo que respecta a la investigación acerca del ser de lo intencional.³⁴⁸ Y es justamente al preguntar por dicho ser, al revelar la necesidad de conquistar de un modo originario la singularidad del ser de lo intencional frente a todo otro tipo de ser del ente, así como al mostrar que el ser del ente viene al descubierto a partir del horizonte que se proyecta en la apertura previa de la unidad compleja de ese tipo de ser que es el cuidado, Heidegger pone al descubierto la necesidad de radicalizar la investigación fenomenológica en la ontología, y con ello, la de cumplir la máxima de ir a las cosas mismas, siguiendo el hilo conductor que se bosqueja a partir de la analítica existencial con vistas a la pregunta por el sentido del ser.

b) La raigambre aristotélica de la interpretación hartmanniana de la estructura representacional. La representación como elemento constitutivo de la subjetividad y de las posibilidades de despliegue del conocimiento ontológico

Debemos recordar que la crítica que dirige Heidegger a la concepción tradicional de la representación, tiene como referente el pretendido carácter teórico-fundante de ésta. Aquello que le parece altamente cuestionable es que la ontología tenga que erigirse a partir de representaciones

³⁴⁷ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. pp. 210-211.

³⁴⁸ Cfr. M. Heidegger. *Prolegómenos...* p. 151.

ciertas e indubitables de elementos objetuales de los entes. El dominio de la posición teórica es el de la manera de considerar al ente como representable, y ello con su correspondiente concepción de verdad. Toda la constelación que supone la obtención de dichas representaciones —la desconexión del mundo inmediato, la vuelta a la esfera de inmanencia, la lógica como instancia de expresión de las representaciones inmanentes y el problema de la validez objetiva de las proposiciones— bien puede tenerse como una desfiguración del terreno en el que puede asentarse la investigación ontológica, tal y como él la plantea. Dentro de este contexto de descubrimiento, la crítica de Heidegger está bien justificada; en efecto, las representaciones teóricas —en donde teórico quiere decir el asentimiento incuestionado a una teoría que se supone igualmente ya acreditada definitivamente— no son el único campo a partir del cual se pueden extraer los aspectos ontológicos en los que se halla inmersa la existencia humana. A su parecer, sólo el desvío de la atención a la cosa misma puede tener la creencia de que la dimensión de lo práctico, la de lo volitivo y la de lo afectivo, en tanto existen, no son un campo de experiencia con aspectos ontológicos dignos de consideración. Limitarse únicamente a lo obtenido teóricamente es recortar, de manera ilegítima, la vastedad del espectro de manifestación del ser del ente. El propio Nicolai Hartmann no podría estar más que de acuerdo con la crítica de Heidegger a la concepción teórico-fundante de la representación; para aquél, el acto de tipo teórico es un acto fundado en toda una serie compleja de actos trascendentes que ofrecen el terreno en el que ha de instalarse la investigación ontológica. Empero, el filósofo de Riga sigue considerando que la estructura representacional en general juega un papel particularmente decisivo en las intenciones del conocimiento ontológico.

En virtud de esto, es necesario plantear la siguiente serie de cuestiones: ¿es la representación algo que se da únicamente a nivel teórico? ¿No son las representaciones teóricas únicamente un tipo del género representación? Más aún, ¿sólo hay la aparición de una imagen ahí donde el correlato del acto es una cosa-imagen? ¿Qué papel juega la representación en la experiencia “ingenua” de mundo? La tesis que sostenemos en este punto es que la estructura representacional constituyente de la esfera subjetiva, tal y como Hartmann la apropia y transforma a partir de Aristóteles, es un elemento decisivo para entender el movimiento de apertura y cierre del ser del mundo, es decir, el movimiento en el cual se instalan las pretensiones de una ontología crítica.

Para comenzar, es conveniente volver a echar una mirada a Aristóteles, quien jugó un papel decisivo, de diferente manera, en los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann. En ambos pensadores se da una apropiación por vía de transformación de algunas de las tesis filosóficas del Estagirita. En el contexto presente, para entender por qué Hartmann mantiene la relevancia del papel de la representación en lo que respecta a la relación de la subjetividad con el mundo, cabe recordar lo que Aristóteles esbozó como una doctrina de la fantasía y su papel determinante en la

intelección de la experiencia de mundo que puede tener la existencia humana. En su tratado *De anima*, en el capítulo dedicado a la fantasía, el Estagirita hace una observación cuya vigencia es perenne, pues introduce el contexto en el que cabe preguntarse por el papel de la representación en el proceso entero de la vivencia de mundo; en relación con la afirmación tradicional sobre la cercanía entre el sentir y el entender, y la relación de ambos con el fenómeno de la verdad, dice ahí:

Y es que todos ellos [Empédocles, Homero] suponen que el entender —al igual que percibir sensiblemente— es algo corporal y que se percibe y piensa lo semejante con lo semejante, como ya hemos explicado al comienzo de este estudio. En todo caso deberían haber ofrecido además y simultáneamente una explicación satisfactoria acerca del error, puesto que éste es más frecuente aún en los animales y el alma permanece en él más tiempo (que en la verdad). De sus teorías resulta necesariamente al respecto que o bien —como algunos dicen— todas las apariencias son verdaderas o bien el error consiste en el contacto con lo disímil que esto es lo contrario de conocer lo semejante con lo semejante.³⁴⁹

Decimos que la vigencia de la observación aristotélica es perenne porque, en el denodado esfuerzo filosófico por el saber y la verdad, solemos pasar por alto aquello de lo que la verdad contrasta, a saber, del error. Y no es casual que el Estagirita hable de la falsedad en el contexto de la fantasía, pues, a su parecer, en ella se encuentran los elementos primigenios que posibilitan que el alma se encuentre ora en la verdad, ora en la falsedad con vistas a los actos de la intelección práctica y teórica. Esto ya sugiere que tanto la interpretación del enunciado como lugar de la verdad y la falsedad, así como aquella otra que afirma que lo verdadero y lo falso acontecen como donaciones inmediatas en la sensación y en la intelección tienden a pasar por alto el papel decisivo que juega en todo esto la fantasía. Más aún, las investigaciones en torno a la trama constitutiva de la experiencia de mundo sólo pueden ser tomadas en serio si aceptan la necesidad de aclarar el fenómeno, enteramente subjetivo, de la fantasía.³⁵⁰ Pero, ¿qué es la fantasía para Aristóteles, y qué papel desempeña en la constitución de la experiencia? Veamos esto brevemente.

Al inicio de su tratado de *Metafísica*, Aristóteles mencionaba que la constitución de la experiencia supone la percepción sensorial, las imágenes y la memoria, “[...] pues muchos recuerdos de la misma cosa llegan a constituir una experiencia.”³⁵¹ La memoria —en su sentido

³⁴⁹ Arist. *De an.* Γ, III, 427a 27-427b 5

³⁵⁰ Es importante destacar en este contexto cómo Husserl señaló ya en el § 70 de su primer tomo de *Ideas* el papel determinante que tiene la libre fantasía, a partir de la percepción, con vista a la intuición fenomenológica de esencias. Incluso llega a afirmar que: “[...] la ficción constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de «verdades eternas».” (E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos y Antonio Ziri6n. México, FCE-UNAM, 2013, p. 235).

³⁵¹ Arist. *Metaph.* A, I, 980b 29-30. En lo que sigue, debemos advertir que nuestra selecci6n de pasajes relativos a la fantasía no pretende ser exhaustiva, ni se mueve en el presupuesto de que sea la 6nica posible. Antes bien, nuestra interpretaci6n tiene como hilo conductor el hacer manifiesto el momento representacional, constitutivo de la experiencia de mundo, que surge en virtud del movimiento de la fantasía, y nada m6s. As3, pues, tenemos presente que el destacado trabajo de Alfredo Ferrarin ha tra3do a la vista que la doctrina aristotélica de la fantasía ha representado

pasivo, esto es, como *μνήμη* y no como reminiscencia, *ἀνάμνησις*— se engendra a partir de la percepción sensible; la memoria es la retención de la vivencia perceptiva sensorial. ¿Qué es lo que se engendra en la percepción y a la vez es lo retenido como correlato de la memoria? Sin duda, no se trata de la percepción misma, pues al percibir no se dice que uno recuerda, sino que simplemente se ve, se oye, se huele esto o aquello aquí presente. Claro que el percibir sensible puede ser confuso, pero de lo que se trata aquí no es de la cualidad de la percepción, sino de que en su constitución lo percibido está ahí en presencia. En cambio, en la memoria ya no se da dicha presencia de la cosa, sino que en ella se aloja algo ya acontecido, algo ya no presente, algo que no obstante aparece como ya sido. Pues bien, es justo entre la percepción sensible y la memoria que se detecta el acontecer de ese movimiento —igualmente pasivo en su génesis, aunque también puede darse como una actuación intencionada—, al que cabe denominar como fantasía, o bien, imaginación. Dicho de otra manera, se trata de aquello por lo cual, según Aristóteles, decimos que se engendra en nosotros una imagen, o bien, una representación de un estado de cosas. Así se expresa el Estagirita al respecto:

[...] puesto que es posible que cuando algo se mueve se mueva otra cosa bajo su influjo, y puesto que además la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe sensación, ya que parece tener lugar en los seres dotados de sensibilidad y recaer sobre los mismos objetos que la sensación; puesto que, por último, es posible que bajo el influjo de la sensación en acto se produzca un movimiento y tal movimiento ha de ser necesariamente similar a la sensación, resulta que un movimiento de este tipo no podrá darse sin sensación, ni tener lugar en seres carentes de sensibilidad, el ser que lo posea podrá realizar y padecer múltiples acciones gracias a él y, en fin, él mismo podrá ser tanto verdadero como falso.³⁵²

A partir de esta caracterización aristotélica de la fantasía o representación —la cual, debemos destacar, no está pensada desde una posición teórica, sino que es aclarada en vistas a la experimentabilidad del mundo en la vida psíquica en general—, es fácil reconocer que ésta no es necesariamente un acto, sino que es en primer lugar un movimiento que se desencadena en virtud de las vivencias actuales.³⁵³ No sólo las percepciones sensibles, sino también los deseos desencadenan el movimiento de la fantasía, o bien la implican; la sensación hace surgir el fantasma, el apetito precisa de los fantasmas para figurarse anticipadamente el objeto apetecido. Por supuesto que después puede darse también lo que llamamos el acto de la libre variación de la fantasía a partir

en los últimos tiempos uno de los mayores desafíos para los estudiosos. Para probar esto, Ferrarin señala los diversos pasajes dentro de la obra aristotélica que ofrecen más un carácter contradictorio que unitario por lo que respecta a la doctrina de la fantasía. Véase: A. Ferrarin. “Aristotle on *φαντασία*” en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Jhon J. Cleary, Gary M. Gutler (Eds.). Leiden-Boston, Koninklijke Brill NV, 2005, Volume XXI, pp. 89-112.

³⁵² Arist. *De an.* Γ, III, 428b 11-17.

³⁵³ Cfr. A. Ferrarin. *Op. Cit.* en *Loc. Cit.* p. 93.

de lo retenido en la memoria —como cuando deseamos algo ya experimentado y deliberamos sobre la manera de volver o rehuir de dicha experiencia—, pero la condición de posibilidad de ésta es el movimiento primordial de formación de imagen, de la formación del fantasma. La formación de una imagen en nosotros no es algo que se dé como una modificación de un acto previo, sino que, en tanto movimiento desencadenado, es una manera de quedar esquemáticamente lo vivido tras la vivencia;³⁵⁴ lo que solemos denominar como la memoria es la retención de la formación de la imagen de un estado de cosas. Sólo en virtud de este quedar, que a la postre atiende la misma cosa mundana reiteradas veces —lo cual sólo es posible porque se discierne y se compara la cosa presente con el conjunto de imágenes semejantes retenidas—, es que puede haber algo así como experiencia. Lo que cabe denominar como experiencia no es fantasía, pero no puede realizarse sin ella, sin una especie de discrimen y conceptualización a partir de las imágenes o fantasmas de los estados de cosas que se producen en nosotros.

Es precisamente en este juego entre percepción e imágenes que se abre el espacio para la verdad y la falsedad con vistas a, por así llamarlos, los actos superiores de la subjetividad. Mientras que, según la doctrina aristotélica de la percepción sensible, de los sensibles propios hay sólo percepción verdadera —y por tanto, la formación de imagen es un movimiento semejante a dicha manera de percepción—, en el caso de los perceptibles comunes y accidentales cabe ya el error; el percibir difuso, y con ello, la formación de imagen también es difusa y da lugar al yerro. Empero, no es el fantasma o la imagen misma lo que es falso o verdadero, sino las actuaciones psíquicas que se fundan en aquella, o bien los actos de percepción sensible que la desencadenan; de ahí que hablemos de que la formación de imagen, el fantasma, es lo que tras la percepción sensible da lugar a la verdad y a la falsedad. Las opiniones que se profieren a partir de percepciones difusas, o que recurren a recuerdos borrosos, así como las deliberaciones, propósitos y proyectos que toman por esa misma clase de imágenes, son aquellos que están más expuestos a no dar con el estado de cosas, a falsear o a desfigurar el estado de cosas. Lo mismo sucede con los intentos de abstracción que parten de fantasías difusas con vistas a la intelección de esencia, pues sea cual sea la intensidad y claridad de las fantasías engendradas, las esencias sólo pueden ser inteligidas a partir de los fantasmas producidos en nosotros.³⁵⁵

³⁵⁴ Ya desde el contexto propio del conocimiento, y no de la experiencia general, Hartmann destacó el tipo de relación que hay entre la representación y lo conocido; dice así: “[...] la representación es el esquema de la relación con lo conocido”. (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 250, Tomo I). La representación es esa manera de ser, híbrida, que por su génesis es subjetiva, a la vez que por su contenido es objetiva, ligada de hecho al mundo. El propósito de que regresemos a Aristóteles radica en hacer manifiesto que lo que Hartmann dice aquí, en el contexto del conocimiento, bien puede ser llevado al ámbito de la experiencia en general, y así decir que la representación es el esquema de la relación con lo experimentado, y en tanto la relación de conocimiento es derivada, resulta que la representación es, también, el esquema de la relación con lo conocido.

³⁵⁵ Cfr. Arist. *De an.* Γ, VIII.

Así pues, más acá de las pretensiones de verdad que hay en los actos judicativos y de intelección —fundados siempre en percepciones, en fantasía proyectiva y retentiva, y en la memoria—, cabe mencionar que en la vida práctica somos llevados por la retención de experiencias adquiridas, las cuales son también representaciones de estados de cosas, y bosquejan el marco de prospectivas de nuestros propósitos cotidianos. La familiaridad que logra la experiencia inmediata y regular en el mundo sólo es posible por la participación de la fantasía, por la representación o imagen del mundo que nos formamos a cada paso fácticamente. Y sólo porque la fantasía en su capacidad de síntesis figurativa se asemeja tanto a la percepción directa —al tener como referente las mismas cosas, aunque en un sentido homónimo—, parece que podemos vivir solamente de las representaciones experienciales que ella nos brinda, y así también, parece que podemos vivir alejados de la situación real mundana en la que nos hallamos cada vez. La insoslayable presencia de la fantasía, de la representación, en la corriente de vida fáctica es la condición por la cual podemos, en un determinado caso, vivir sólo de palabras y menciones vagas, de prejuicios y preconcepciones, distanciados de las cosas mismas.

Hay entonces ciertos aspectos de la doctrina aristotélica de la fantasía que, según vemos, nos pueden abrir otra manera de entender el estatuto de la representación, el cual resulta difícil de rechazar si atendemos al modo y manera de acontecer nuestra experiencia de mundo. La presencia de la representación que emana del movimiento de la fantasía es un hecho en el despliegue de la vida fáctica que debe ser explicitado en todo su peso. A partir de la representación se hace reconocible el aspecto constitutivo de la subjetividad que da lugar a la posibilidad del cierre ante el mundo, del marco finito de la experiencia que la hace llenarse de sentido; la estructura representacional es aquello en virtud de lo cual hablamos cotidianamente del dentro y el afuera de nosotros mismos, y no en un sentido metafórico. En la finitud de la experiencia juega un papel determinante la representación, en la medida en que a partir de ésta nos volvemos hacia las cosas según la imagen habitual que nos hacemos de ellas. Un claro ejemplo de ello se da cuando, habiendo cambiado un estado de cosas, nosotros nos aproximamos a él con una preconcepción que ha surgido de nuestra experiencia previa. Lo que sucede aquí es que, en una nueva situación concreta, mediante esa preconcepción se da un atenerse efectivo al caso en el que se proyectan nuestros propósitos habituales hacia el mundo, pero se encuentra con que de hecho la realidad ha mutado, que no encaja plenamente con lo preconcebido, con lo prejuzgado, con lo presupuesto.

Pero el rendimiento de la representación no es, por así decirlo, únicamente negativo, sino que también posibilita que la experiencia de mundo no tenga que comenzar siempre de nuevo. La representación, la imagen de mundo que está en constante formación a una con el devenir de la vivencia mundana, es la estructura ínsita en la subjetividad que dota a ésta de la unidad de su

experimentar; es la condición de posibilidad del retener y el anticipar en virtud del cual se abre y se proyecta el horizonte concreto de experiencia. Que el esquema de la referencia empírica hacia el mundo sea representacional no habla —como se creería desde una interpretación teórica de la representación— de una subjetividad cerrada, ni de una esfera que sea exclusivamente inmanente, sino de que ésta se halla referida a lo mundano dentro del marco de sus posibilidades experimentadas, las cuales no son extraídas de la nada, ni de un descubrir cada vez lo ente, sino de la representación retenida y proyectada desde y hacia el mundo.

Pues bien, la razón que lleva a Hartmann a no deshacerse de la estructura de la representación es que, como ya señalamos, si se le mira desde su pertenencia innegable a la experiencia de mundo, en ella se dispone el espacio de juego en el que la subjetividad de hecho se mueve, y lo hace de tal manera que lo ente le queda enfrentado, objetificado dentro de un patio limitado. Ahí donde hay objetificación del ente —la cual puede darse según propósitos prácticos, pero también por motivaciones teóricas— hay a la vez representación; la representación es esa imagen del mundo que nace de la experiencia y que, en virtud de la espontaneidad subjetiva, es proyectada hacia el mundo para dar lugar al, así llamado por Hartmann, patio de objetos. El patio de objetos es el modo y manera del reflejo del mundo, no la duplicación de éste, para un sujeto. Este movimiento representacional de la subjetividad da lugar a una situación que retrata lo que sucede en la experiencia cotidiana: en efecto, es propio del “alma humana” el poder estar cerca de las cosas mismas, de lo que ellas son y pueden ser, pero la mayor parte del tiempo vivimos sólo en nuestra representación de ellas, esto es, en el patio de objetos que nos es familiar y habitual; vivimos a partir de esa proyección de representaciones hacia el mundo-ente que, por otro lado, es necesaria para el curso ordinario y estable de la vida, lleno de presuposiciones y preconcepciones.

Que la representación de la que aquí se habla no se perciba, que no sea el objeto intencionalmente dado en la experiencia inmediata y regular, no es un argumento en contra de su papel determinante para la experiencia. Más bien, lo que sucede es que, como señala Hartmann: “La imagen, la representación, el pensamiento son transparentes [*durchsichtig*], “no están enfrente”; únicamente la reflexión gnoseológica los descubre.”³⁵⁶ Si se considera el auténtico peso de esta situación fáctica que constituye aquello que cabe denominar legítimamente como la esfera de la subjetividad —cuyos contenidos no son un mero invento, sino aprehensiones del ente objetificado—, el intento de rechazar el momento representacional de la vivencia mundana es querer desfigurarla, así como también se mira parcialmente a la representación si se la considera sólo como una función en el campo teórico. ¿Por qué afirmamos esto? Porque la esfera de la

³⁵⁶ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 179.

subjetividad empírica se constituye en virtud de esa estructura de ser, singularmente suya y que existe para sí, que es la formación de la imagen del mundo, a partir de la cual ciertos aspectos de lo ente quedan enfrentados a ella y para ella; porque la esfera de la subjetividad no es algo que se dé sólo en virtud del conocer, sino en tanto que se realiza, fáctica y concretamente, la unidad de experiencia de mundo en cada uno de nosotros a partir de lo que ha entrado en el campo de la experiencia, y así, se ha objetificado parcialmente en nuestro horizonte habitual. Que los entes nos estén dados en el modo del estar-enfrentado, en la manera del realce de sólo una de sus caras y que a partir de eso no quepa más que hacerse una imagen del mundo, no es una decisión teórica, sino una condición de la experiencia subjetiva en cuanto tal; de ahí que se pueda decir que *objeto* no es un título ontológico, sino el carácter de presencia de lo ente en cuanto dado en la vivencia de mundo.

Todo esto no debe llevarnos a pensar que existan tantos mundos como sujetos —lo cual sería una tesis relativista fundada en la perspectiva gnoseológica—, sino que el patio de objetos-ente es, en buena medida, relativo a cada sujeto y su despliegue de experiencia de mundo; lo “cada vez mío” respecto del sujeto no es el mundo en cuanto tal, sino la representación o imagen del mundo, o bien, la transparencia del círculo de la objetificación en el que cada vez me muevo. Sobre esto señala Hartmann que:

El alcance del conocimiento y el sector objetificado del ser, no pueden ser en absoluto los mismos para sujetos diferentes. Pero en general los sujetos viven en un mundo de objetos común. Por consiguiente, del patio de los objetos tiene que haber por lo menos cierta esfera central que sea común a todos los sujetos; de ahí que los límites o ámbitos concretos de ese patio puedan ser muy bien diferentes para cada sujeto y, sin embargo, originar una coincidencia parcial en una posición que cabría calificar como excéntrica. En el patio común de los objetos están incluidos también al propio tiempo los sujetos mismos; en él, se hallan unos frente a otros y, por consiguiente, son al mismo tiempo objetos para los otros. Los sujetos están equiparados ontológicamente a todo otro ser por el hecho de que puedan objetificarse para un sujeto. En este sentido, el patio de los objetos es al propio tiempo un “patio de los sujetos” lo cual, naturalmente no excluye que un sujeto pueda ser también transobjetivo para otro, es decir, hallarse fuera de su patio individual. Con esto se preserva enteramente el punto de vista característico de la imagen natural del mundo, para la cual la real confrontación de las personas está totalmente incluida en la de las cosas. El conocimiento mutuo de los sujetos es un caso especial del conocimiento unilateral de las cosas.³⁵⁷

Debemos recordar que para Hartmann, así como para Aristóteles, la representación en general no es el comienzo de la experiencia de mundo, sino su condición interna de posibilidad y despliegue; en efecto, existe esa clase de representación que se pone en juego en la actitud cognoscente, y que

³⁵⁷ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 247, Tomo I.

trata de validarse objetivamente, pero ésta es una función derivada de la representación, secundaria en el desarrollo de la vida subjetiva. La representación primaria de mundo es, antes bien, una estructura en constante formación a partir del juego entre el complejo de los actos trascendentes por los cuales la subjetividad está ya en el mundo —y lo está como un *ser del mundo*—, y las formaciones representacionales que la subjetividad exterioriza en su comportamiento cotidiano. De ahí que su inserción en el patio común de objetos en el mundo sea, no extática, sino excéntrica. Sólo por esto —porque, de alguna manera, la subjetividad es del mundo, i.e., por hallarse de algún modo inmersa en la homogeneidad óptica de todo lo que existe— las cosas en sí mismas pueden afectarle, interesarle y concernirle a la subjetividad.³⁵⁸ Esta representación en formación constante —configurada a partir del remanente de los actos trascendentes primarios emocionales de concernimiento, por los actos emocionales receptivos, prospectivos y espontáneos— desempeña un papel fundamental en la unidad natural de la vida subjetiva, la de completar aquello que no nos está dado propiamente por la serie de actos de una experiencia concreta. Pero ella se funda en los actos trascendentes, los cuales son la vía primaria por la cual rebasamos constantemente nuestra representación, y así, nos encontramos con que las cosas mismas exponen su ser para nosotros; ellos son la vía por la cual las entidades se nos enfrentan desde sí mismas, y entran así en nuestro patio de objetos, llenándolo siempre de nuevos contenidos y aspectos. A la postre puede darse, tras la experiencia de desajuste entre la transparencia de la representación proyectada hacia el mundo y el mundo en cuanto tal, la intención de saber qué y cómo sean las cosas y personas que nos conciernen a cada paso, más allá de lo que creemos ya saber de ellas, pero en todo caso esa intención, esta actividad, está fundada en el juego que se genera entre la experiencia previa de la donación emocional-trascendente de la Realidad y la imagen inmanente que nos hacemos de ésta en virtud de lo experimentado.³⁵⁹

³⁵⁸ Podría verse aquí —en la tesis que sostiene Hartmann acerca de que hay, en efecto y en alguna medida, una homogeneidad óptica de todo lo existente— una especie de naturalización de la subjetividad y su relación con el mundo. La homogeneidad estaría fundada en la concepción del ser de la naturaleza como presencia. La consecuencia de esa naturalización querría decir algo así como que la subjetividad es entendida a partir de los rasgos de ser del, así llamado, ser-natural, y que su relación con el mundo sería algo así como un vínculo causal-material con la realidad en la que se mueve. Esta no es, en definitiva, la postura de Hartmann; a su manera, la subjetividad es un ser natural, pero no sólo eso. Frente a la aparente naturalización de la subjetividad, el filósofo de Riga sostiene desde la perspectiva ontológica que: “El ser del cual habla la ontología no es, pues, una forma especial de subsistencia, no coincide con los tipos de substancia de la ciencia y de la naturaleza; pero, por otra parte, tampoco se reduce a un tipo de ser psicológico tomado de la esfera del sujeto, como tampoco al ser ideal de la esfera lógica. Es el ser en general, el “ser como tal” (el $\delta\nu\ \eta\ \delta\nu$ de Aristóteles), del cual todos aquellos tipos son solamente casos particulares.” (N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 234, Tomo I).

³⁵⁹ En la medida en que se tenga presente este planteamiento de la trascendencia según Hartmann, se debe desestimar por entero aquella opinión que cree ver en la postura del filósofo de Riga algo así como una mala concepción de la trascendencia, la cual estaría erigida a partir de la perspectiva gnoseológica, y que contrae compromisos con algo así como un realismo-epistemológico. (Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 91-92; véase también cómo la doxografía admite dicha opinión sin un examen más profundo, por ejemplo: Jean Greisch. *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y tiempo*. Trad. Julián Fava. Buenos Aires, Editorial Las

La singularidad del acto trascendente de conocimiento, visto en su relación con los actos trascendentes que lo sostienen y la imagen de mundo que se forma en la experiencia habitual, radica en que en él se da un intento expreso de salir del patio de objetos habitual, de la forma y manera de transparentación del mundo que se da en virtud de la representación en la que nos movemos cotidianamente, para así intentar ensanchar ese mismo patio hacia nuevos aspectos y relaciones de los entes que nos son desconocidas. Aquí debe advertirse que no se trata de un salir de la conciencia —lo cual presupondría una subjetividad cerrada—, sino de un salir del patio familiar y conocido de objetos mundanos hacia nuevos aspectos y relaciones de lo ente; el salir, el sobrepasar no se da en relación con la conciencia, sino con la forma y manera de la transparencia representacional proyectada al mundo. Desde este ángulo, lo distintivo de la interpretación que hacemos del acto de conocimiento, a partir de Hartmann, radica en que la representación cognoscitiva no está escindida del resto de actos trascendentes que dan suelo a la intención de conocimiento, sino que los envuelve, y así se vuelven la fuente a la que el conocer retorna para aprehender a lo ente en cuanto tal en lo que respecta a sus estructuras constitutivas fundamentales. Empero, este dirigirse a lo ente no es un puro dirigirse a cosas o personas que nos enfrentan. Para el acto de conocimiento se torna relevante no sólo el objeto de experiencia natural o cotidiana, sino también la representación misma, el en sí de ésta, pues ella es también algo ente y no nada. Si bien el contenido específico de la representación sólo existe respecto de cada sujeto, la naturaleza de la representación es constitutiva de lo que se denomina como sujeto, y en esa misma medida puede hacerse objeto de consideración en una actitud refleja. De ahí que la propia posición gnoseológica tenga intereses y compromisos ontológicos. En esto radica la singular consideración ontológica del acto de conocimiento que Hartmann lleva a cabo: en que el conocer sólo pugna por descubrir, a partir de lo dado en la experiencia tanto por el lado subjetivo como por el lado objetivo, lo que sea en sí todo lo existente, esto es, saber acerca de lo que es en tanto es. La estructura de ser de la esfera de la subjetividad y la estructura conformadora de sus representaciones no son en nada menos ente que las cosas y personas que nos son objetificadas en la experiencia natural, es decir, no carecen del sentido ontológico del en-sí, de lo que hemos llamado auto-consistencia óptica. De éste en-sí hemos ya mostrado, de la mano de Hartmann, que es fundamento del en-sí gnoseológico, de la independencia del ente a que sea conocido o no. Sólo porque esto es así, puede darse, en sentido

Cuarenta, 2010, pp. 71-72). Como hemos mostrado hasta aquí, la noción de representación que debe tenerse en cuenta es una noción preteórica, y que además no es a la manera de tener delante una imagen, sino la de una manera de transparentar el mundo desde la experiencia subjetiva. La crítica de Heidegger tendría validez si Hartmann tuviese como punto de partida en su intelección de la trascendencia la relación de conocimiento, lo cual no es el caso. El sujeto, según Hartmann, no tiene la necesidad de salir hacia el mundo, ni de alcanzar al objeto, porque él está inmerso en una relación de ser con el mundo, con lo cual se halla expuesto al mundo desde sus propias posibilidades, dentro de las cuales ha de considerarse el momento representacional ya señalado.

estricto, un conocimiento no sólo de objetos, sino también de lo subjetivo y todo lo con él relacionado en la medida en que es. La cuestión que se abre aquí no es la de si hay o no algo en-sí —pues esto es patente— sino la de cómo nos está dado el en-sí.³⁶⁰ En referencia a la relación que sostienen estas dos acepciones del en-sí, y que son la fuente de las reiteradas confusiones en torno a este concepto problemático, dice Hartmann lo siguiente:

La esencia del ser en sí gnoseológico es una esencia relacional. Quiere decir tan sólo que el ser del objeto no está nunca en dependencia de aquel conocimiento del que el objeto es objeto. Cuando, pues, se argumenta contra el ser en sí con el ser espiritual de la representación, se desconoce el sentido de la independencia. Pues también la representación es independiente de aquel acto del conocimiento que la toma por objeto. Dependiente es la representación tan sólo del acto de conocimiento primario en el que surge. Pero en éste no es conocida. En él no es, en absoluto, objeto de conocimiento.³⁶¹

Así, resulta claro que para Hartmann la representación, la formación sintética de la imagen del mundo en nosotros, es algo que se da a una con la experiencia del mundo. Esta formación de imagen no pone una distancia respecto del mundo, no es una instancia intermedia, sino que, en tanto es una condición interna de la experiencia, tiene la función de transparentar al mundo de una determinada manera, de dejarlo estar en correspondencia con los motivos y tendencias de la subjetividad empírica. Esa transparencia del mundo que es la representación, más que una duplicación, funciona como un marco contextual en el que los entes aparecen objetificados y conectados entre sí de tal manera que hacen sentido para cada sujeto. Se trata, pues, de la esfera subjetiva que existe para nosotros. De ahí que Hartmann insista en que el sentido es algo relativo a nosotros, es decir, que se da en virtud de la estructuración sintética de la representación, pero que caracteriza también la situación y posibilidades de la subjetividad en el mundo. Así, la representación es una manera de tener delante al mundo, una manera de objetificarlo, en la que lo subjetivo no es más que el límite del patio de objetos y la coordenada con arreglo a la cual lo ente hace acto de presencia. Y es desde el marco de la representación empírica que se busca extraer, inteligir y aprehender, en un nuevo acto trascendente, la consistencia óptica del mundo. Pero este nuevo acto, el de conocimiento, no está simplemente delimitado por el marco de la representación, de lo ya objetificado, sino que, como dijimos, precisamente penetra en él, y de esta manera ahonda y lo expande. La singular transcendencia del acto de conocimiento, insistimos, no es un salir de la conciencia hacia el mundo, sino que apunta a un sobrepasar los límites de la representación; dicho acto no sólo consiste en un ensanchar, sino que es también un ahondar, un explicitar. En suma, el conocer es un aprehender el ser del ente más allá de lo ya sabido, un aprehender explícito de lo

³⁶⁰ Cfr. N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 183

³⁶¹ *Ibid.* p. 180.

dado de manera implícita en el orden y capacidades de la vida subjetiva. De ahí que, aunque parezca paradójico, el conocer en tanto que aprehensión sea esencialmente receptivo y pasivo frente al objeto de conocimiento —pues en nada cambia al ser del objeto, sino que es la imagen del mundo la que se ve modificada por la aprehensión—, a la vez que es activo y formador respecto de la imagen del mundo en la manera de traer a la vista nuevas conexiones del orden óntico, de hacer visibles nuevas síntesis en nuestra representación del mundo. Por ello, finalmente, no debe pensarse que en la propuesta de Hartmann acerca del acto de conocimiento se dé una duplicación del mundo en la representación; que esto no es así se funda en la diferencia entre la donación del objeto mediante la aprehensión y la tenencia de lo experimentado en la conciencia: “El tener no es, pues, la instancia dadora. Descansa ya en el aprehender. El tener la imagen no es nada más que la forma que toma la conciencia al haber aprehendido. No es un segundo acto además del acto de conocimiento, sino tan sólo el aspecto interior, inmanente, de su resultado.”³⁶²

c) *Acerca del fenómeno de la trascendencia*

Las consideraciones anteriores en torno a la relación del Dasein con el mundo, o de la subjetividad con el mundo —cuyo punto de partida ha sido el de hacer manifiesto que la posición teórica de dicha relación no es la primigenia o fundamental—, nos llevan a reavivar la discusión acerca de qué quepa concebir dentro de ese fenómeno que se denomina como trascendencia. El elemento central e impulsor de estas consideraciones radica en la imposibilidad de deshacerse del momento representacional de la experiencia mundana, a menos de que se quiera omitir un aspecto esencial y constitutivo de la misma. Negar el papel de la representación, si bien puede dar la apariencia de que simplifica la explicación del fenómeno de la experiencia trascendente, conlleva también a que no se vean otras posibilidades relativas al mismo fenómeno. Lo que se requiere es, antes bien, una consideración crítica de la representación a partir de su función de transparencia hacia el mundo. Así, si se ha de considerar el momento representacional en todo su peso, lo que cabe preguntarnos

³⁶² *Ibid.* pp. 186-187. En la medida en que se tiene a la vista esto, se hace evidente que el problema de la salida de la conciencia es un problema que sólo hace acto de presencia en el campo de lo epistemológico, pero lo hace por sus pretensiones ontológicas, esto es, por su pretensión de saber si lo representado en la conciencia se ajusta o no con el estado de cosas en el mundo. No es, por tanto, un falso problema, sino un problema derivado, directamente relacionado con el de la verdad de la representación. Se vuelve un falso problema si se le coloca como el problema fundamental, es decir, si se hace del acto de conocimiento el acto fundamental. Frente a esto, cabe decir que es la actitud de conocimiento la que descubre las condiciones de posibilidad de la no coincidencia plena entre representación y mundo, y la que plantea el problema correspondiente, el del criterio para la verdad de la representación. De igual manera, es a la actitud gnoseológica con pretensiones ontológicas para quien se hace problema el alcance ontológico de la estructura de la intencionalidad, precisamente por lo que respecta a la correlación entre *intentio-intentum*. La cuestión que se plantea aquí es la de si el ser del *intentum* es idéntica a la del ser de lo ente. Esto es lo que, en nuestra opinión, Heidegger parece pasar por alto cuando desacredita la interpretación de Hartmann sobre la intencionalidad. (Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 91-97).

es si bajo el título de la trascendencia cabe pensar un fenómeno único, o si se trata de un movimiento subjetivo, o del Dasein, que posee diversas configuraciones en distintos niveles, niveles que se dan en tanto hay representación.³⁶³

Conviene empezar por un aspecto en común, a saber, por el hecho de que tanto Heidegger como Hartmann entienden a la trascendencia como un traspasamiento (*Überstieg*), como un subir más allá (*hinübersteigen*).³⁶⁴ Destacar esto no es algo superficial. En el contexto de nuestro planteamiento, lo que resulta fundamental traer a la vista es qué es lo que se traspasa, o bien en qué consiste el traspasar, y hacia dónde se da ese subir más allá. No es que querramos pasar por alto el otro aspecto destacable de la trascendencia, el quién la ejecuta; sin embargo, podemos decir que el quién del traspasamiento resulta, hasta cierto punto, evidente: se trata de nosotros mismos, bien entendiéndonos como subjetividad empírica, bien como existencia fáctica comprensora de ser. De hecho, no es sino por referencia a la estructura del traspasar, así como por la orientación hacia donde se va al subir más allá, que cobran su justificación las caracterizaciones de quienes somos como subjetividad, o como Dasein. Esto ya lo destacaba el propio Heidegger en su tratado *De la esencia del fundamento*, donde dice: “Pero no es que el sujeto exista previamente como «sujeto» y después, si se da el caso, también se presenten objetos que tienen que ser trascendidos, sino que *ser* sujeto significa: ser ente en y como trascendencia.”³⁶⁵

Por otro lado, parece que el quién de la trascendencia, el trascendente, no puede ser una colectividad, no puede ser la inter-subjetividad, ni la co-existencia, ni algo así como un espíritu común trascendente, dado que eso presupondría que con cada una de estas realidades habría también un límite que traspasar y una dimensión más allá a la que irían en virtud de dicho

³⁶³ Debemos señalar aquí que, en definitiva, no tratamos con ese tipo de representación a la que Heidegger describe en su tratado *La época de la imagen del mundo*, la cual está pensada desde las exigencias fundantes de la posición teórica que domina al racionalismo moderno. Sobre esta representación dice Heidegger: “En este caso, representar quiere decir traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo retornar a sí como ámbito que impone las normas. En donde ocurre esto, el hombre se sitúa respecto a lo ente en la imagen.” (M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo” en *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 75). La representación empírica cotidiana, en la que sin duda están presentes los motivos y tendencias de la subjetividad, no implica necesariamente un *obligar a lo ente* a responder a dichas exigencias subjetivas, ni ésta impone *una norma según la cual* lo ente es dejado comparecer. En la representación empírica no hay obligación ni imposición, sino impulsos y tendencias. Imposición y obligación pertenecen a la posición teórica, a la exigencia de que lo ente se rija por un método, lo cual no sucede en el devenir cotidiano; antes bien, los diferentes niveles y posibilidades de la representación cotidianamente pasan por cosa obvia. En todo caso, lo que queremos señalar es que no se debe simplificar la concepción de la representación a una de sus posibilidades. Toda crítica a la representación debe dirigirse a la simplificación, al modo como se la interpreta, no al hecho de que ella pertenece al propio devenir de la experiencia de mundo. De hecho, la época de la imagen del mundo se funda precisamente en esa simplificación de la representación hacia esa posibilidad que exige la posición teórica, guiada por el ideal del método, con lo cual se echa en menos la representación empírica, así como toda la clase de actos que la fundan. Sólo en tanto se tiene esto a la vista, la crítica de Heidegger cobra su auténtico peso.

³⁶⁴ Cfr. M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Hitos*. p. 118; Cfr. N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 184.

³⁶⁵ M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Hitos*. p. 120.

traspasar. Éste no parece ser el caso. Y aun cuando se intente hablar aquí de trascendencia desde el contexto inter-subjetivo o co-existencial, si se mira con detenimiento, con ello se estaría solamente duplicando el movimiento trascendente del Dasein o subjetividad en las dimensiones colectivas, y en todo caso, sólo serviría como ejemplificación del tipo de trascendencia de la que ya se hablaba antes respecto de la existencia o subjetividad singular. Pero con esto no queremos cerrar el asunto, sino sólo indicar el camino que no es posible transitar. Si hay o no una significación legítima de la trascendencia para la intersubjetividad o para la co-existencia es algo que requiere una investigación específica, que rebasa los límites dentro de los que nos movemos en este trabajo. Así, en lo que sigue sólo nos atenderemos al movimiento trascendente del sujeto o Dasein, entendidos en su singularidad, en su en-cada-caso.

Decimos, pues, que trascendencia es sobrepasamiento, y que éste es el modo como el sujeto o el Dasein se hallan y actúan en el mundo. El sobrepasamiento que se da como trascendencia dispone, pues, una dimensión de encuentro y actuación mundana. La trascendencia es, dicho de un modo muy general, la manera por la cual y según la cual la existencia humana, la subjetividad, es dispuesta extáticamente, más allá de sí; es decir, trascendencia es aquella actividad en virtud de la cual el sujeto se halla en el mundo en cuanto tal. Pero es el modo de este sobrepasar, la índole de lo sobrepasado y el hacia dónde del traspasamiento lo que, a nuestro parecer, se da de diversas maneras. Para traerlas a la vista, es conveniente comenzar con esa manera de trascendencia que se da de manera inmediata y regular, esto es, en medio de la vivencia cotidiana del mundo. Pues la trascendencia, en sentido ontológico, no es un suceso extraordinario —tal y como se concibe en el uso vulgar de la palabra—, sino que es una disposición subjetiva o existencial que tiende a pasar desapercibida en virtud de la concreción de los motivos y tendencias de la experiencia cotidiana.

De la experiencia inmediata y regular hemos dicho que no tiene como característica un ir más allá de corte teórico, es decir, no es un sobrepasar con vistas al saber el qué y cómo de algo. El acto trascendente, o el complejo de la actividad trascendente —cuya consistencia es la manera del encontrarse y del lance del sujeto o del Dasein hacia el mundo— se da de modos anteriores al acto de conocimiento, y que incluso son fundamentales para la estructura representacional que el conocer ha de sobrepasar y expandir. De ello dan testimonio Heidegger y Hartmann cuando hablan, respectivamente, de la disposición afectiva en cuanto encontrarse abierto originario en el mundo, y de los actos emocionales receptivos y prospectivos por los cuales las cosas nos afectan y conciernen. En ambos casos, la referencia hacia el mundo se da por una inserción pre-teórica. Así, el filósofo de la Selva Negra dice en su tratado *De la esencia del fundamento* que: “Bien es verdad que dicho representar tiene una función propia en la *objetivación* del ente que, en este caso, ya es siempre necesariamente manifiesto. Pero el propio manifestar óntico ocurre en un

encontrarse, regido por estados de ánimo e impulsos, que aparece en medio de lo ente y en modos de conducirse respecto de lo ente, que se rigen a su vez por aspiraciones y deseos y también se fundamentan en dicho encontrarse.”³⁶⁶ Por su parte, Hartmann señalará en su *Fundamentación de la ontología* hacia esa experiencia emocional, pre-teorética, de la realidad mundana bajo la forma de *lo que le pasa a uno*: “El hombre, presa del curso de los acontecimientos, no puede experimentar o no experimentar a su arbitrio. Sino que experimenta lo que le pasa, ni más ni menos. A esta ley está sometido a lo largo de su vida.”³⁶⁷ Esta indicación de Hartmann cobra pleno sentido si se tiene presente que eso que a uno le pasa no tiene que ver únicamente con la realidad material, sino que abarca el sentido plenario de Realidad del que ya hemos hablado antes, cuya manera primaria de donación es lo que cabe denominar como padecer; al respecto, dice el filósofo de Riga que:

En el padecer resulta especialmente ruda la contundencia del golpe. Así es ya en el caso más superficial, cuando se recibe un golpe o un choque físico y el dolor enseña más drásticamente que todos los argumentos la realidad del algo que golpea o choca. Aquí no es menester de ningún raciocino causal, de ninguna reflexión o combinación. La contundente fuerza probatoria de “lo que le pasa a uno” es inmediatamente idéntica con la conciencia de ser afectado.

No es distinto cuando se sucumbe en la lucha, sea la física o la espiritual, cuando se cae bajo opresión psíquica, o también cuando se es arrebatado por una fuerza extraña: la fuerza vencedora, opresora o portadora se siente directamente como una fuerza real en el propio ser afectado por ella.³⁶⁸

Así, tenemos que a la estancia mundana del sujeto o Dasein le corresponde estar consigo mismo más allá de sí, a partir, en principio, de la afectividad, de la emocionalidad; tanto Heidegger como Hartmann pugnan, cada uno a su manera, por recobrar el peso ontológico de lo que se da en las referencias intencionales emotivas. Pero en común tienen en mente que la experiencia afectiva o emocional del mundo es la fuente desde la cual nuestra existencia fáctica se encuentra ya familiariza con lo que él es y con lo que él mismo no es. Mediante dicha experiencia, quedamos aprehendidos y concernidos por la imposición real de cosas y de personas en medio de situaciones concretas; podría decirse que aquí, antes que ser sujeto del mundo, se experimenta el estar sujeto al mundo, el estar ligado y condicionado a lo que el mundo nos depara. Y sólo porque esto se da, puede haber algo así como un comportarse respecto de algo. Heidegger incluso llega a afirmar que: “[...] las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí.”³⁶⁹ En efecto, eso que somos en el mundo en cuanto actividad nos queda expuesto con una peculiar

³⁶⁶ *Ibid.* p. 115.

³⁶⁷ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 208.

³⁶⁸ *Ibid.* p. 206.

³⁶⁹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 154.

claridad, no cognitiva, a través de los estados de ánimo. Pero por el otro lado, por los que respecta a lo que nos enfrenta, también cabe destacar que, a pesar de la diferencia de situaciones y sus ánimos correspondientes, aquella sujeción que lo ente hace de nosotros, en tanto nos enfrenta en su ser, tiene una misma y peculiar impronta: la de que, a pesar de propósitos y expectativas, lo experimentado se nos impone con su realidad, y sólo así se nos abren las condiciones que delimitan las posibilidades del comportamiento respectivo a lo que nos hace frente.³⁷⁰ Al respecto, observa Hartmann lo siguiente:

Compárese a este respecto la siguiente serie de ejemplos. Quiero hacer rodar una piedra y experimento la resistencia de su peso; quiero combatir a alguien y experimento su contrataque; quiero apropiarme una propiedad ajena y experimento el contragolpe de la ley; quiero convencer a alguien y experimento la resistencia de su pensamiento activo de suyo. Es en todas partes el mismo experimentar la resistencia de lo real. Pues real no es sólo el peso de la piedra, real es igualmente la defensa del atacado, el poder del derecho vigente o de sus representantes autorizados; igualmente la actividad que tiene de suyo el pensamiento ajeno.³⁷¹

Ahora bien, si tenemos presente el papel que ya hemos destacado del momento representacional de la experiencia, la vivencia trascendente de la realidad mundana en cuanto emocionalidad o afectividad es el primer elemento constitutivo de aquella representación empírica del mundo en nosotros. Pero la representación empírica, que se da en nosotros, también filtra las vivencias trascendentes y reviste las posibilidades de sentido de futuras vivencias. Pues no sucede que cada vez las cosas y las personas con las que nos encontramos nos afecten como si fuese siempre una ocasión primera, sino que mediante el quedar de lo vivido en la representación se pone en conexión lo ya experimentado, lo ya sido, con la situación presente, a la vez que se bosquejan aspectos del comportamiento proyectivo. Por otro lado, tampoco sucede que en una situación actual y efectiva entremos desnudos, por decirlo de una manera, sino que llevamos el ropaje de lo ya vivido afectivamente, o bien, la singular forma como ha quedado una experiencia pasada y semejante a la actual; tampoco sucede que desde la situación presente se proyecte algo que ha surgido de la nada, sino que la expectativa y la anticipación afectivas toman sus posibilidades desde las conexiones que han quedado fijadas y representadas en la imagen de lo ya vivido. Así, en cuanto que lo que afecta

³⁷⁰ Conviene destacar que aquí Hartmann hace un cambio conceptual, mediante el cual busca deshacerse del problemático concepto del en-sí —cuya raigambre es gnoseológica— para introducir una caracterización que, bien vista, no acarrea toda la serie de prejuicios relativos al en-sí: se trata de lo que el filósofo de Riga entiende bajo el título de lo real, el cual nosotros interpretamos como Realidad plenaria. Mientras que el en-sí señala la independencia del conocimiento, la realidad concibe la auto-consistencia, el estar-ahí, el estar-así. Así, respecto de lo propiamente dado en los actos trascendentes, dice Hartmann: “En su trascendencia se trata sólo del ser en sí real. Por eso al analizarlos puede prescindirse del dificultoso concepto de ser en sí y hablar directamente de la “realidad”. No debiéndose olvidar, sin duda, que con esta realidad no se trata de forma del ser en sí, sino del ser en sí en cuanto tal.” (N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 205).

³⁷¹ *Ibid.* pp. 211-212.

es experimentado en su realidad, éste queda objetado según el modo y manera en la que se da la experiencia; sólo en este sentido se puede decir que lo vivido es correlativo a la experiencia del sujeto. Esto indica que a pesar de la presencia de un estado de cosas en su ahí y en su así, nunca es todo el ser de la cosa, sino sólo el que nos incumbe cada vez, lo que queda representado, lo que se hace objeto; de ahí que toda experiencia no tenga más que una imagen escorzada de las cosas mismas.

Esto no es obstáculo para que lo que se nos objeta afectivamente, en principio, tenga una consistencia propia, tenga su realidad impositiva, de la cual lo objetado y representado es sólo un aspecto suyo que ha entrado en la dimensión de la experiencia. Así, la obyección de lo que afecta, el cómo queda algo en tanto que afecta, es externo a la consistencia de la cosa, pero se funda en ella. Si esto no fuese así, no habría propiamente trascendencia emocional, sino figuración inmanente, o bien producción del objeto experimentado. De ahí que la afección concreta, el ser-temible o repudiable de la cosa objetada, por poner un ejemplo, tenga un carácter inmanente, pero igualmente fundado en la realidad de la cosa, en su estar-ahí y en su estar-así en una determinada situación. No hay aquí duplicación del ente que comparece afectivamente, sino que su obyección es el aspecto que, fundado en la cosa, queda como experimentado e incorporado al sentido de la vivencia mundana.

Si se mira con atención este nexo interno de la experiencia de mundo, hay un doble movimiento a partir de la actividad trascendente, que aquí extraemos de la vivencia afectiva: por un lado, el padecer se dirige a algo ente que, en la concreción de su ahí y su así, queda objetado y cobra un sentido al incorporarse formalmente a los nexos vivenciales de la representación en su constante formación; el sentido es la formalidad de un estado de cosas en cuanto vivido y representado. Pero, por otro lado, queda en nosotros la imagen de lo experimentado, fundada en el ser experimentado de la cosa; esa imagen funge, decíamos, como marco de transparentación para futuras vivencias semejantes. La representación no es, por tanto, un límite entre sujeto y mundo, sino el esquema de la acuñación del mundo respecto de cada sujeto. La transparencia de la representación sirve como fondo inmanente desde el cual, según el propósito de cada sujeto o existente en su respectiva situación, las cosas y personas le comparecen como algo con lo que ya ha tenido contacto, esto es, como entes de sentido y con sentido. Y porque la transparencia no se ve —pues sólo de este modo se cumple su ser—, puede surgir la apariencia de que todo lo que nos afecta es un sentido, o tiende al sentido.

Ahora bien, en este doble movimiento es visible que, a diferencia de la índole primaria y fundante del acto trascendente afectivo, en el que nos vemos alcanzados y concernidos por cosas y personas como son de una determinada manera —esto es, en tanto nos alcanzan en su estar-ahí y su estar-

así—, la transparencia de la representación da lugar a que también alcancemos a las cosas, pero ahora no sólo como ellas mismas son, sino como objetos que se sostienen en el nexo de sentido que anida en la representación. En esta situación concreta no hay ese tipo de trascendencia que es el sobrepasar la representación, como sucede en el conocer, a la vez que el modo y manera como se alcanza al mundo está atravesado por su referencia a mí mismo. Cotidianamente, respecto de la representación no hay sólo sobrepasamiento, sino que también se la atraviesa. En la medida en que esto es así, no se puede decir que con la representación se dé una desconexión del mundo-ente; los sedimentos últimos de la imagen y del sentido están fundados en los actos trascendentes dadores del mundo en cuanto tal. Sólo porque hay esta condición, la referencia de nuestra existencia hacia el mundo no es un completo disparate, pero tampoco es un enfrentarse siempre y en todo momento con el ser propio y total de lo que enfrenta. En virtud de la representación hay tanto apertura como cierre hacia el mundo, pero nunca una ruptura.

Todo esto que señalamos —el ser alcanzado por las cosas como tales en una situación determinada de manera emocional o afectiva, la formación de representación en virtud del contacto escorzado con las cosas mismas, así como el papel de la representación como transparencia del mundo hacia experiencias postreras— no es en absoluto algo privativo de la vivencia afectiva, sino que incumbe al complejo entero de actos que dan lugar a la trascendencia. Por lo que respecta a la actividad prospectiva o proyectiva, a diferencia de Heidegger, Hartmann prefiere dejar abierto el asunto a una multiplicidad de actos, y no englobar todos bajo la estructura del comprender concebido como poder-ser (*Seinkönnen*); el poder-ser apunta a la disposición del existente ante toda prospectiva o proyecto, pero no es la índole misma de la actividad. Antes que buscar una determinación englobante de la manera de ser subjetiva en cuanto que se halla en el mundo prospectivamente, se preocupa el filósofo de Riga por mostrar cómo es que en los actos trascendentes prospectivos se dona lo ente realmente ya en la manera específica como un comportarse respecto de algo; al respecto dice: “Los actos de esta especie —sus tipos fundamentales son el esperar, el presentimiento, el estar dispuesto y el estar preparado— previenen el vivir algo y el experimentar. O quizá más justamente, consisten de suyo en la anticipación del vivir algo y del experimentar, y no menos del padecer, e incluso del soportar. Pero con esto son a la vez la anticipación del ser afectado. El ser afectado mismo es en ellos algo presentido. Se transforma, pues, en un “pre-ser afectado”.³⁷² A su manera, la trascendencia del proyecto o de los actos prospectivos

³⁷² *Ibid.* p. 217. También Heidegger reconoce esta específica distinción que hay entre las maneras de la trascendencia afectiva y la trascendencia proyectiva del comprender. En el curso de *Los problemas fundamentales de la fenomenología* señalaba lo siguiente: “El encontrarse es la estructura fundamental de lo que designamos como temple, pasión, afecto, etc. Éstos son constitutivos de todos los comportamientos respecto del ente, aunque tomados por sí mismos no hagan posible tal comportamiento, sino que requieran además una comprensión capaz de esclarecer todos los temples, todas las pasiones, todos los afectos.” (M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 337).

ofrece una visión anticipadora del sujeto o Dasein hacia el mundo, en la cual se pone en juego también el cómo de la afectación que se anticipa, y con ello, el cómo del comportarse. Incluso dirá Heidegger que en el proyecto del comprender se da una transparencia de la existencia en su integridad, esto es, de su apertura hacia el mundo en cuanto poder-ser. Dice así sobre la visión del proyectar: “La visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos transparencia [*Durchsichtigkeit*] [...] El ente existente «se» tiene a la vista tan sólo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el coestar con otros, como momentos constitutivos de su existencia.”³⁷³

Pero justo aquí es donde debemos hacer énfasis en el elemento representacional que nos hemos esforzado por traer a escena. En virtud de que la anticipación se halla ligada a lo ya sido de la experiencia, en los actos prospectivos o proyectivos se hace aún más patente la presencia de la representación en tanto que transparencia. En esto consiste un momento fundamental a partir del cual se dice que todo proyecto crece en condiciones dadas, las cuales no se ligan únicamente a la singularidad de la situación presente, sino que alcanzan también hasta el cómo ha llegado uno a ella y con qué experiencia se halla uno en ella. Los proyectos hacia los ámbitos mundanos del cuidado de sí, de la procuración del otro, del ocuparse de las cosas están desplegados siempre desde el nexo de sentido representacional que se forma en la experiencia de mundo. No hay proyectos que no arraiguen en los propósitos que se configuran en la experiencia de vida. Aquí puede verse de nuevo, en la experiencia cotidiana, que los actos trascendentes prospectivos atraviesan, no sobrepasan, el marco de la representación; cuando decimos que se da aquí un atravesar, señalamos que ese marco representacional no es una nada para su traspasamiento en concreto. Todo anticiparse, todo estar aguardando recurre a lo que la experiencia le enseña como orientación en una determinada situación. El singular modo de prepararse para lo que adviene, de estar a la espera ante lo que se avecina, están profundamente influidos por experiencias pasadas, por la figuración de mundo que ellas nos suministran.³⁷⁴

Sin embargo, esto es sólo una parte de la conformación de la disposición de nuestra existencia hacia lo que adviene; se trata del momento de la preparación, de las condiciones ínsitas de todo

³⁷³ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 165.

³⁷⁴ Aquí ha de tenerse presente que en virtud de la finitud de la representación, ella está imposibilitada para preverlo todo, ya sea en el marco del cuidado, o bien en la actitud cognoscente. Esta finitud de la prospectividad tiene uno de sus factores más importantes en el hecho del realce parcial, objetual, de lo que nos hace frente según nuestros impulsos y tendencias concretos. Esta manera de la realización de la representación afecta a toda resonancia de vivencias pasadas en el presente, y así también a todo lo por venir; la representación no puede preverlo todo porque no ha vivido toda y de una vez a la realidad. La finitud de la representación, a pesar de todo cuidado en la prevención, no puede más que estar nimbada siempre por lo imprevisto, lo eventual, lo desconocido —en incluso por lo inexperimentable—, todo lo cual es denominado como tal por hallarse *más allá* del proyecto representacional concreto. Con todo, este *más allá* sólo es respecto del marco de la representación, no respecto del ser de lo representado. Sólo porque esto es así puede experimentarse la gravedad de la realidad *como* imprevista, *como* eventual, incluso *como* irrepresentable.

preocuparse y prever que llevan el sello de lo experimentado por cada sujeto existente. Por otra parte, tenemos que la índole trascendente de los actos prospectivos, del proyectar por medio del cual se mira hacia lo ente en el mundo, se halla propiamente en que, a pesar de la imposibilidad de determinar el contenido específico de lo que se avecina, se le siente a éste a cada paso del obrar como una posibilidad real que concierne, y en tanto se le siente y se concierne por ella, hay también un real ponerse a tono, un comportarse con ello por parte del sujeto existente. El proyectar atestigua el hecho de la vecindad del estar-ahí que se aproxima, a la vez que queda abierto a la posibilidad de la determinación del así de lo que se avecina. Así, dirá Hartmann que:

Los actos prospectivamente trascendentes no son nada más que las formas especiales del general y habitual estar a punto para recibir lo que se acerca en cuanto tal. La imposibilidad del esperar, el esquivar, del salirse de la corriente de los sucesos, unida a los estrechos límites de toda defensa e influencia, de todo desviar contenidos, es lo que da a lo que se acerca en cuanto tal su enorme peso de realidad [*Realitätsgewicht*] aun antes de que haya llegado a ser efectivo [*wirklich*]. Y a la vez da a los actos anticipativos el peso del testimonio de realidad.³⁷⁵

Así, podemos decir que la trascendencia habitual es un fenómeno complejo, constituido primordialmente por la actividad de la afectividad o emocionalidad receptiva, así como por la actividad de afectividad proyectiva o prospectiva; ambas modalidades de actividad son, en el *factum* de su articulación junto con la estructura de la representación como transparencia formal de sentido, la fuente que constituye algo así como una pre-comprensión del ser del ente en el mundo, es decir, ese tipo de comprensión del ser del ente que aparece en el horizonte de mundo de manera cotidiana y regular. En efecto, de manera cotidiana no hay intelección o aprehensión de los fundamentos del ser del ente, sino que a éste sólo se le comprende a partir de los motivos y tendencias del vivir habitual, en las cuales está presente de un modo determinante esa transparencia del mundo que denominamos representación; ésta es la denominación moderna para ese fenómeno que se concibe a partir de la fenomenología como horizonte. Representar no es, en efecto, un volver a presentar, sino una manera de tener delante a lo que comparece en el mundo, esto es, una manera de proponerse, de mirar y concebir a lo que enfrenta según los intereses subjetivos concretos. Por ello, la esfera de la representación o del sentido sólo se da en tanto existen sujetos. De manera cotidiana, mediante la transparencia de la representación, se está ante lo ente de una determinada manera, en una determinada perspectiva, desde la cual se recorta el complejo de relaciones de ser del ente en el mundo en conformidad con lo que interesa, con lo que inquieta, con lo que concierne a cada sujeto existente. En dicha transparencia no se elimina la auto-consistencia de lo ente, su en sí, ni se pierde su realidad, sino que ésta queda restringida al círculo de relaciones relevantes para

³⁷⁵ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 218.

mí.³⁷⁶ Que este ser para mí presupone la trascendencia hacia la auto-consistencia de lo ente, lo señala Hartmann del siguiente modo en el contexto del, así llamado, mundo del trabajo:

La prueba es que justo el ser para mí de mi instrumento —es, a saber, aquello que éste es efectivamente para mí, para mi trabajo, para mi vida— únicamente es experimentado por mí en él poco a poco: al aprender el uso (por ejemplo, de la herramienta), en la aplicación o también en el probarlo, practicarlo, descubrir todo lo que puedo hacer con él. Pero éste es un proceso en mí, no en el instrumento. Es el proceso de la educación práctica por el trabajo con el instrumento, el desarrollo del yo, la intensificación de la capacidad y habilidad de éste. Sí que se dice que “el instrumento es para mí cada vez más”; pero en verdad se desarrolla uno mismo manejando el instrumento, mientras que él por su parte permanece inalterado. Persiste justamente en su ser para mí, pues en este desarrollo sé muy bien que la anterior estrechez del uso no estaba en él, sino en mí. Al instrumento sólo pasa el proceso cuando altero algo en el instrumento mismo, digamos “mejorándolo”. Entonces se altera fundamentalmente su ser real para mí —no sólo “mi” capacidad de acción con él, sino también “su” posibilidad de acción en mi mano.³⁷⁷

Desde esta perspectiva resulta visible que cotidianamente no se da una inquietud concerniente a la verdad o falsedad sobre el ser propio de lo que comparece, sino que el comportamiento sólo se atiene a su comprensibilidad en la transparencia del campo de mirada representacional, que en la vida cotidiana lleva la marca de la empleabilidad, de dirigirse a lo ente en tanto que muestra aptitud para el desarrollo del trabajo, o bien, para los intereses prácticos. En la medida en que esto es así, la trascendencia que se da de manera habitual no es, en rigor, dejar comparecer a lo ente tal y como él mismo es en el mundo, sino que el ser de lo ente es transparentado en su correspondencia con los impulsos e intereses que guían la habitualidad al mundo de cada sujeto existente. El plexo de relaciones ónticas destacadas cotidianamente lleva el sello del por-mor-de la existencia subjetiva, es decir, se pone en libertad a lo ente en su referencia a nosotros mismos. Que a partir de esta situación se dé esa precomprensión de ser por la cual se dice que se rebasa a lo ente “en totalidad” para dejarlo comparecer como algo en el mundo —esto es, en el “mundo” que se instaura en ese mismo rebasamiento como relativo a nosotros—, sólo es posible en tanto que el sujeto experimenta a lo ente necesariamente como inmerso en un nexos de sentido, es decir, en relación con la transparencia de su representación de mundo. Sólo porque se da la presencia irrecusable de la representación, porque el sujeto existente experimenta al mundo-ente desde y con vistas al horizonte de sentido, se da de hecho eso que solemos llamar pre-concepciones y pre-juicios; para la trascendencia habitual no es necesario saber de ellos, pero forman parte de la manera de su movimiento de lance hacia el mundo.

³⁷⁶ Cfr. *Ibid.* p. 247.

³⁷⁷ *Ibid.* p. 246.

Sin duda, esta acuñación de la trascendencia puede ser motivo de extrañamiento, pero lo puede por la omisión respecto de la estructura representacional y su papel en la experiencia habitual de mundo. Pero debemos insistir en que el complejo de actos trascendentes del sujeto, o los existenciaros del Dasein, no alcanzan a dar cuenta, por sí solos, de ese fenómeno habitual que es la referencia cada vez mía y por mor de mí hacia el mundo, referencia en la que cada sujeto o existente está presente en el mundo con y desde su experiencia singular —es decir, con y desde la representación de mundo que se ha ido formando en el propio decurso de su vida—. La transparencia de la representación es el modo del proyectarse hacia el mundo mediante el cual el sujeto existente deja ser al ente en el mundo, y esto quiere decir, que lo deja ser según pre-conceptos y según pre-juicios empíricos que posibilitan su movilidad familiar en el mundo. En virtud del *factum* de la representación, la trascendencia hacia el mundo cotidiana, la pre-comprensión de ser, puede describirse de un modo más preciso como el carácter de entreabierto del mundo; si cabe aquí una figura plástica, ese carácter de entreabierto es como si no se quisiese salir enteramente de mi mundo habitual, ni se quisiese dejar que todo lo que hay fuera forme parte de “mi mundo”. Desde este ángulo, no es aventurado afirmar que la trascendencia que se da regularmente tiene un rasgo pasivo, esto es, se da en tanto el sujeto o el existente se ve inmerso en una situación o contexto en el que lo que le enfrenta no se ajusta a la transparencia habitual, a los nexos significativos conforme a los cuales se dirige y trata a las cosas, a los vivientes y a las personas. Dichos desajustes son los que provocan que tengamos que volvernos a las cosas mismas, lo que nos recuerda que ellas tienen un ser más allá de nuestro querer y obrar cotidianos, más allá del dominio de nuestro por-mor-de, más allá del modo y manera como las dejamos en libertad; esos desajustes son, por tanto, los que nos hacen salir de nuestra representación habitual, o dicho de manera más precisa, nos arrastran fuera de ella, sin que se dé de por medio necesariamente una reflexión.

Hasta aquí, nuestra confrontación con las concepciones de la trascendencia podría parecer que sólo toca a la trascendencia óptica, a aquella trascendencia por la cual se alcanza al ente en su ser, mientras que poco se ha dicho sobre la trascendencia ontológica correspondiente al previo descubrimiento del ser de lo ente en su totalidad.³⁷⁸ Sin embargo, esta distinción de dimensiones de la trascendencia se da en referencia a uno y el mismo fenómeno, el de la referencia al complejo del ser del ente en el mundo. Así, cuando decimos que los existenciaros o los actos trascendentes son la vía por la que lo ente hace acto de presencia en su ser, lo que esto significa es que ellos tienen un papel en el *factum* de la precomprensión de ser del ente en el mundo. Pues no cabe proyectar el ser del ente en su totalidad sin haber experimentado al ente en su ser; no hay sentido de ser del ente

³⁷⁸ Cfr. M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Op. Cit.* pp. 115-117.

que no llegue por la exposición del ente en su ser. Aquí es en donde las posturas de Heidegger y Hartmann cobran distancia radical, pues mientras que para aquél todos los comportamientos hunden sus raíces en la trascendencia, para éste es según los actos que se da la trascendencia. Para Heidegger, el descubrimiento del ser del ente en su totalidad se da por la proto-acción originaria de la libertad proyectiva del por-mor-de, o del en-consideración-a —el *Worumwillen* que traduce y transforma, al parecer de Heidegger, lo esencial del aspecto teleológico del ἀγαθόν platónico, a saber, el οἷ ἔνεκα—, en el que se deja ser al ente y la totalidad de respectos remisionales en-consideración-al Dasein. Se trata del transproyecto, que funda toda prospectiva concreta, por el que se va más allá de lo ente y lo deja en libertad para que aparezca como algo en el mundo.³⁷⁹ La raíz de este transproyecto trascendente, cuya remisión última está en el por-mor-de, se encuentra en lo que Heidegger concibe como la libertad; al respecto señala: “Pero eso que, según su esencia, proyectando más allá, arroja anticipadamente lo que podemos llamar el «en consideración a», y no precisamente en cuanto producto ocasional, es lo que llamamos libertad.”³⁸⁰ En esta perspectiva, en tanto que el mundo se instaura en virtud del libre proyecto del en-consideración-al Dasein humano, el mundo es de suyo una dimensión de sentido, una dimensión en la que se da la comprensibilidad.

Pero para Hartmann no hay otro tipo de acto específico detrás del complejo de los actos trascendentes —una proto-acción—, mediante el cual se ponga en libertad el ser del ente para que éste comparezca en su totalidad. Incluso resulta cuestionable, desde su planteamiento, que exista la posibilidad de que algún tipo de proyectar subjetivo deje que el ente, en cuanto tal, comparezca en su totalidad; en todo caso, esa totalidad se daría sólo al interior del patio de objetos relativo a cada sujeto, esto es, en el círculo de la transparencia representacional que se propone, mira y concibe al ente en correspondencia con los motivos e intereses subjetivos. Que lo ente comparezca en totalidad sólo es posible en y por la representación de mundo para la subjetividad; la totalidad de la que aquí se trata es un modo y manera como el sujeto encara al mundo, pero no se debe suponer que es la totalidad del mundo en cuanto tal. Esto es algo bien distinto a instaurar el mundo en cuanto tal; se trata, más bien, de una manera de instalarse excéntricamente en el mundo que previamente está ahí en su propia articulación y movilidad según su orden categorial. No se trata aquí de mi mundo, sino de mi manera de tenerme en el mundo. Cada sujeto acomete ese mundo con su propio esfuerzo, con su propio trabajo, guiado por sus metas y fines. Dice Hartmann:

Toda actividad humana avanza dentro de un orden real que tiene ya su firme determinación.
En él se encuentran sus medios, pero también los límites de lo que le es posible. Sólo puede

³⁷⁹ *Ibid.* p. 136.

³⁸⁰ *Ibid.* p. 140.

realizarse en él aquello para lo que en él se ofrecen los medios. No son únicamente el logro y el fracaso lo que decide de lo realizable de los fines humanos; en verdad están ya en el querer mismo calculados los medios y en correspondencia con ellos —y dentro de los límites de lo previsible— elegidos de antemano los fines por su asequibilidad.³⁸¹

Para el filósofo de Riga, el complejo del ser del ente no precisa de acción existencial o subjetiva alguna para articularse en sus momentos, modos y maneras; el ente en general existe y se expone, según su constitución, a relaciones de ser con las cuales se instaura el mundo. En efecto, el mundo no está simplemente ahí, sino que se hace mundo; pero no se hace mundo por mor de ente alguno, sino por el complejo de relaciones de ser que los entes, en su así, sostienen en cuanto existen. Visto así, desde lo que Hartmann tiene a la vista con la auto-consistencia del mundo, no cabe decir que en dicha auto-consistencia haya una simple suma de entes efectivos, ni un conjunto de entes subsistentes, pues el ser del ente y sus relaciones de ser ni se reducen a su efectividad, ni tienen una única manera de ser como subsistencia.³⁸² En lo que respecta al específico complejo de la relación de ser del hombre hacia el mundo, cabe decir que el sujeto existente se expone o se refiere al ser del ente mediante los actos trascendentes; la trascendencia es la dimensión de exposición del ente en su ser para el sujeto existente, esto es, la dimensión del mundo en cuanto tal. Por los actos trascendentes el sujeto experimenta su relación de ser con la auto-consistencia de lo real, por ejemplo, como resistencia ante las cosas y como lucha ante las personas. En ese experimentar está presente ciertamente la tácita consideración última hacia sí mismo del sujeto, en virtud de la cual lo experimentado lleva el realce de lo que es relevante e interesa al sujeto concreto.

Pero de esta manera no se instaura mundo alguno, sino que el sujeto se dirige al mundo sólo dentro del círculo de sus motivos e impulsos, es decir, dentro del círculo de lo que hace sentido para él. Éste es precisamente el origen de la totalidad del nexa significativo intramundano de los entes, el cual existe cada vez respecto de cada sujeto, pero no de manera uniforme en el mundo en cuanto tal. La totalidad del mundo-ente, a diferencia de la totalidad del mundo-sentido, no es por mor del

³⁸¹ N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 231.

³⁸² Debemos mencionar que la crítica constante que hizo Heidegger a la noción óntica de mundo, como una suma de entes, no es válida en ninguna medida a la concepción de mundo que propone Hartmann. En la definición de Baumgarten de mundo, en la que se apoya Heidegger para su crítica, no parece sugerirse algo así como una suma, sino que apunta a una serie actual y finita (*series actualium finitorum*) que no es parte de otra. Toda la interpretación de Heidegger se decide por su manera de entender la serie y la actualidad. Pero antes de toda decisión interpretativa, se debería poner en cuestión que esa concepción del mundo como suma de entes sea una auténtica tesis ontológica con sustento histórico, pues resulta sumamente ingenuo creer que a lo largo de la historia de la filosofía se ha concebido al mundo sólo como efectividad y subsistencia. La idea de κόσμος, en tanto manera de ser como orden, implica necesariamente la articulación de diversos modos y maneras de ser; incluso, la sugerencia de una preeminencia de una manera de ser sobre otra —así, la efectividad sobre la posibilidad, lo sustancial sobre lo que es por otro— debiera ser ya índice claro de que el mundo nunca ha sido concebido como una mera suma de entes efectivos y subsistentes. ¡Un mundo así sería absoluta inmovilidad! Sobre cómo Heidegger tiene en mente esa noción óntica de mundo en un contexto decisivo para su proyecto, véase: M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. pp. 204-206.

sujeto existente, sino que se constituye más allá de éste y su patio de objetos; el sujeto puede quizás intuir aquella totalidad del mundo-ente a partir de su modo y manera de representar, pero ni la constituye ni puede acceder a ella plenamente mediante ninguna clase de acción, por más originaria que sea. La consistencia del mundo-ente no precisa del horizonte de sentido para consolidarse. Dice Hartmann: “Es ontológicamente de importancia entender desde luego la categoría “mundo” como la categoría que es: la que lo abarca todo [*Das Umfassende*].”³⁸³ Mientras que el nexo de ser del ente es propio de la exposición del ente en el mundo, el nexo de significatividad en cuanto sentido es la manera como el sujeto se refiere a lo ente en el mundo, y es así también el cómo del despuntar de lo ente para los propósitos del sujeto, para la manera de mirar y concebir que se corresponde con dichos propósitos. La comprensibilidad del ser del ente a partir del mundo-ente es la dimensión más inmediata de la estancia subjetiva en el mundo, pero no se identifica sin más con la auto-consistencia del mundo-ente. Pero, ¿por qué rechaza Hartmann la homologación del mundo con la dimensión del sentido?

El presupuesto que hace creer que el mundo se instaura por la libertad extática y el proyecto del por mor de la existencia, radica en que se concibe al mundo por su referencia al sujeto; se trata, pues, del concepto existencial de mundo, cuyas raíces remontan hasta la interpretación kantiana del mundo como idea regulativa para la razón, y que Heidegger apropia a su manera; a nuestro juicio, se trata de cómo la conformidad a fin propuesta por Kant en la *Crítica del juicio* es interpretada como el en-consideración-a del comportamiento extático del Dasein.³⁸⁴ En esa apropiación es que Heidegger reconoce que dicho concepto existencial prepara el desarrollo de la idea de la filosofía como concepción del mundo o visión del mundo, de la que tanto hubo de cuidarse la tendencia fenomenológica de la filosofía. Esta apropiación radical es precisamente la

³⁸³ *Ibid.* p. 277-.

³⁸⁴ Jacinto Rivera de Rosales ha destacado de manera precisa cuál es el sentido de la crítica del juicio teleológico en la *Crítica del juicio* de Kant, frente a aquella concepción que se limita a ver a la naturaleza como realidad para mis fines, es decir, como una realidad segunda frente a nosotros, que se concibe como secundaria para los fines humanos. El sentido de la crítica sería el de volver a dignificar el mundo natural como dimensión necesaria para la realización de la subjetividad. Dice así: “Pues bien, en la «Crítica del juicio teleológico» Kant viene a preguntarse si esa naturaleza no tendría una realidad ontológica (o dignidad) mayor que la de ser un mero instrumento, es decir, si lo «en sí» del mundo, lo no puesto por el sujeto sino dado a él, esa fuerza o *realitas* originaria que ya reconociera la primera *Crítica* como «substrato suprasensible» del fenómeno, fuera algo no meramente mecánico, sino que exhibiera desde sí una teleología, o un cierto grado de finalidad, de subjetividad. Y eso no sólo porque así nos guste o no nos guste, porque seamos más o menos «sensibles» y poéticos, o por cualquier otra motivación empírica, sino como condición de posibilidad de nuestra propia subjetividad, de cualquier subjetividad finita, es decir, por exigencias del método trascendental, el cual se pregunta por las condiciones de posibilidad de la subjetividad en general. ¿No será que para que nosotros seamos libres, la naturaleza ha de llegarlo a ser también en alguna medida? En ese caso, la unión entre lo objetivo y lo subjetivo iría más allá de lo proclamado por la *Crítica de la razón pura*, más allá de lo fenoménico, de lo técnico y de lo científico.” (Jacinto Rivera de Rosales. “Teleología y filosofía de la naturaleza en la «Crítica del Juicio» de Kant.” *Laguna. Revista de filosofía*. N° 6, 1999, pp. 55-56. ISSN: 1132-8177). Sobre la apropiación del concepto existencial de mundo que hace Heidegger desde el contexto de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, véase: M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Op. Cit.*, pp. 130-133.

que hace corresponder al mundo con la libertad y el querer originarios del Dasein, si es que el Dasein ha de tomar parte activa en el juego del mundo. Pero el mundo sólo es, aquí, en tanto que parte del Dasein, y pertenece a él como estructura de referencia. De esta manera se cree que con la retroreferencia del mundo al Dasein, se asegura también la singularidad en la concepción del ser del mismo frente a las tendencias que lo hacen pasar como un ente entre otros. En efecto es así, pues en este planteamiento sólo el Dasein tendría mundo, pero con el costo de que al mundo y a lo ente mundano se le arrebatara su consistencia propia, se le concibe únicamente en su manera de darse como horizonte de toda referencia extática del comportamiento, y se hace pasar dicha manera de darse como la manera de ser del mundo en cuanto tal. Sólo sobre esta base puede llegar a pensarse al mundo en cuanto tal como una dimensión de sentido; una dimensión en la que a lo ente le es inherente el manifestarse y en la que el cómo de su manifestarse, en tanto que comporta la retroreferencia al ante quién de la manifestación, determina el contenido de lo manifiesto, así como la inserción de lo manifiesto en una totalidad de sentido. Aun cuando en este planteamiento se intente negar la antropomorfización de lo ente y del mundo, es patente que el ente que somos, en tanto comprensor de ser, ha pasado a ser el centro problemático de todo el planteamiento ontológico, y que toda determinación del ser del ente y del mundo viene condicionada por el modo y manera del planteamiento mismo.

Hemos ya señalado que, para Hartmann, la cuestión en torno a la subjetividad del sujeto no es central con vistas a los fundamentos de la ontología. Y no lo es precisamente porque de esta manera, en virtud de la dirección que abre el planteamiento, se enfrentan “peligros” que surgen sólo con y por el planteamiento, pero que quizás no formen parte de los contenidos del complejo problemático de la ontología en sus fundamentos. Aquí cobra sentido aquella distinción que hacía el filósofo de Riga entre planteamiento y contenido del problema con vistas al proceder sistemático. Así, al hacer del mundo únicamente aquello que se instaura como horizonte de sentido para el comprender afectivo de ser —y se instaura de tal manera en virtud del transproyecto del por-mor-de y la libertad—, con ello se acomoda al mundo desde su raíz a las condiciones según las cuales ha de ser posible el despliegue de la subjetividad. La raíz de esta concepción remonta, según Hartmann, al *papel metodológico* que desempeñó para Kant el *como si*, el cual a la postre fue reiteradamente considerado como algo constitutivo del complejo de lo ente.³⁸⁵ Sin duda hay aquí una radicalización de los motivos trascendentales para la filosofía, pero con ello se paga un alto costo. En tanto el *como si* dejó de ser tomado en su papel metódico, y en un intento de radicalización se vio en él algo constitutivo, ya no de la experiencia sino del mundo mismo, parecía superarse la dualidad entre

³⁸⁵ Cfr. N. Hartmann. *El pensar teleológico*. pp. 262-264

fenómeno y noumēno, entre en sí y para sí; de esta manera el mundo fenoménico pasó a ser el único mundo. Así también, en esta manera de plantear las cosas, se creyó hallar el modo de superar la escisión entre mundo teórico y mundo práctico, y así, se tuvo al mundo como algo correlativo al sujeto, cuyos intereses concretos no son más que modalizaciones del en-consideración-a que caracteriza a la manera de ser del sujeto. Finalmente, con ello se creyó dar con el aspecto preciso de la singular situación y actividad del hombre en el mundo. Sin embargo, Hartmann sostiene que esta tesis de la instauración del mundo a partir de la libertad y del por mor de la existencia subjetiva acaba justamente en el punto opuesto a lo que se buscaba: determinar y salvar la singularidad, la *Sonderstellung*, del hombre en su referencia al mundo-ente. Así, frente a la tesis del mundo como correlativo al sujeto, en el que la correlatividad es precisamente la representabilidad del mundo como dimensión de sentido, dirá Hartmann que:

Pero lo capital en todo esto es lo siguiente: en un mundo lleno ya de suyo de sentido fuera sencillamente superfluo un ente con poder de dar sentido. Tal ente no tendría misión alguna de acuerdo con sus dones, ni podría proponerse ninguna. No podría introducir en el mundo nada que éste ya no tuviese. El sentido de su ser se habría perdido en semejante mundo, en el que estaría el hombre fuera de lugar. El sentido de su ser únicamente se cumple justo en un mundo “sin sentido” —bien entendido, indiferente al sentido, no contrario al sentido. Y así es, pues, el mundo carente de sentido justamente el único mundo con sentido para él.³⁸⁶

Lo que aquí señala Hartmann, no ha de ser tomado como una descalificación, sino como una observación crítica que se apropia de las consideraciones del juicio teleológico kantiano de otra manera, precisamente con la intención de no romper con la tensión entre el fenómeno y las cosas en sí.³⁸⁷ De esta manera, lo que ahí se apunta es que la dimensión de la experiencia humana, la esfera de representación, es formalmente una dimensión de sentido, pero dicha dimensión no puede ser tomada como el mundo en cuanto tal, sino que se trata de la manera como nos tenemos en el mundo. El hombre se hace su lugar en el mundo a la manera del sentido, pero porque el mundo no le opone resistencia a ello; el mundo en cuanto tal es indiferente al sentido, pero está abierto para él desde el momento en el que hay la existencia subjetiva y todo el complejo real-espiritual que con

³⁸⁶ *Ibid.* p. 357.

³⁸⁷ La peculiar manera de interpretación que hace Hartmann de Kant se remonta al motivo que hay de fondo en la necesidad de deducir las categorías en su referencia válida hacia los objetos. Esto vale igualmente, aunque en el contexto de la reflexión, para la legitimidad del uso de la categoría de finalidad respecto del mundo. De ahí que la aplicación del *como si* deba mantenerse, a su parecer, dentro de los límites estrictos de la reflexión sobre el mundo, a pesar del abismo insuperable que esto traiga consigo. Sobre esto, Keith, R. Peterson ha observado lo siguiente: “En el cuestionamiento de las pretensiones de la razón pura, Kant preguntó si las categorías *pueden* aplicar a los objetos en general, y exigió que justificáramos o legitimáramos (dedujéramos) nuestra aplicación de conceptos o categorías a los objetos. Hartmann vio en la deducción de Kant el reconocimiento de que hay un vacío entre el pensamiento del sujeto y la estructura ontológica del mundo, y que en la cuestión sobre las categorías grava este peso ontológico. Así, la crítica no pone fin a toda ontología o metafísica; sólo pone fin a las ontologías que dan por sentado la relación del pensamiento con la realidad.” (Keith, R. Peterson. “An introduction to Nicolai Hartmann’s Critical Ontology” *Axiomathes. Where Science meets Philosophy*. Netherlands, Springer, Vol. 22, 2012, p. 294, ISSN: 1572-8390. Traducción mía).

ella se da. Hay, pues, que insistir en que no es el mundo, sino la esfera de sentido en el mundo, lo que se da, o lo que hay, en tanto hay subjetividad; que dicha dimensión se incorpora realmente a la trama óptica del mundo, pero en virtud de dicha incorporación no puede afirmarse que la trastoca por entero. La ontología del ser espiritual sólo puede estar bien fundada en tanto tiene a la vista esta distinción crítica; pero esta ontología, insistimos, no es la fundamental. Y en la medida en que se considera esta distinción, la ontología del ser espiritual ha de enfocarse en el orden categorial-subjetivo que posibilita el *factum* del sentido en el mundo. Sobre este orden categorial dice Hartmann: “Son las ya enumeradas facultades de la conciencia del valor, de la libertad, de la previsión y de la actividad final. Estas facultades las reúne justamente el hombre. Son tan profundamente características de él, que tendría que edificarse justamente sobre ellas la caracterización de su ser. Si estas facultades permaneciesen sin un campo de acción, quedaría de hecho el hombre despojado de su sentido, en este mundo.”³⁸⁸

En la medida en que esto es así, eso que Hartmann llama conciencia de valor, libertad, previsión y actividad final forman parte del complejo de actos —actos proyectivos que llevan la impronta de la finalidad, de la teleología, del οὔ ἕνεκα— que, en el decurso de la experiencia natural, abren la dimensión de la trascendencia hacia el mundo en cuanto tal. Esto quiere decir que por dichos actos trascendentes experimentamos de una determinada manera, en la dimensión del ser de la vida humana, el peso real de las relaciones de ser que hay en el mundo. Pero también esos actos, en su rendimiento para la experiencia y para la formación de representación de mundo, hacen posible que se caiga en la ilusión de que el mundo es tal y como la consistencia propia de la manera como se da nuestra representación. La “ilusión trascendental” —así la llama Hartmann— que aquí surge no es algo de lo que el pensar filosófico se deba deshacer sin más, sino que hay que entenderla en sus raíces, en tanto éstas se hallan en las propias posibilidades de despliegue del ser de nuestra existencia. Así, se trata de una ilusión que existe, y que surge en el juego que se da entre el *factum* de un mundo sin sentido y ese otro *factum* de que ese mismo mundo está abierto al sentido, a la teleología que se da en virtud del οὔ ἕνεκα correspondiente a la existencia subjetiva y a toda la dimensión de ser que le es concomitante. Así, en tanto que el darse de la ilusión no es una opción, Hartmann señala lo siguiente:

Suprimirla del todo, difícilmente se puede. Tiene algo de la “ilusión trascendental” en el sentido de Kant. Se la refuta y sigue existiendo en la forma en que siguen existiendo las ilusiones de los sentidos aun cuando se las penetra con la vista. Sólo que aquí no se trata de los sentidos, sino de formas muy generales del pensamiento y la representación, o sea, muy propiamente de categorías de nuestra conciencia del mundo y del objeto. No puede, pues, procederse contra el pensar teleológico simplemente como contra un error que un buen día

³⁸⁸ N. Hartmann. *El pensar teleológico*. p. 357.

se descubre y rechaza. Para ello está arraigado demasiado hondo en nuestra manera de ver las cosas. Pero se puede penetrarlo con la vista y deshacerlo fundamentalmente, poniendo de manifiesto sus raíces. Ni siquiera entonces se lo anula. Pero al menos puede la conciencia filosófica librarse de él por medio de este rodeo. Y esto es cosa que siempre vale la pena.³⁸⁹

De manera regular, hemos dicho, la trascendencia hacia el mundo en cuanto tal, no hacia el mundo existencial, se encuentra como en un estado de latencia; la referencia hacia el mundo en cuanto tal es entreapertura en virtud de la presencia de la estructura representacional que hace transparentar al mundo como si fuese una instauración que acontece por mor de los impulsos y tendencias subjetivos. Pero entiéndase esto: no afirmamos que en la propuesta de Heidegger de la trascendencia ontológica hacia el mundo haya una teleología como tal —es decir, no es que el sentido del devenir del mundo tenga una finalidad—, sino que hay un sedimento de las estructuras del pensar teleológico que tiende a rebasar sus propios límites; este residuo se halla en la interpretación existencial del mundo como instaurado y determinado en la unidad de su totalidad por mor del existir y por la libertad que lo fundamenta. Dicho residuo teleológico se hace patente cuando Heidegger señala que:

[...] el carácter fundamental de mundo, mediante el que obtiene la totalidad de su forma de organización específicamente trascendental, es el por mor de. El mundo, como hacia lo que el Dasein trasciende, está determinado por el por mor de.

Pero un por mor de sólo es posible por razones esenciales allí donde hay una voluntad. En la medida en que la trascendencia, el ser-en-el-mundo, constituye la estructura fundamental del Dasein, el ser-en-el-mundo debe estar también originariamente unido a la determinación fundamental de la existencia del Dasein, es decir, a la *libertad* o surgir de ella. Sólo donde hay libertad, hay un por mor de, y sólo allí hay mundo. Dicho brevemente: ¡la trascendencia del Dasein y la libertad son idénticas!³⁹⁰

³⁸⁹ *Ibid.* p. 240. En la medida en que la interpretación del οὐ ἔνεκα de Heidegger remonta hasta la formulación que le dio Platón, y que dicha interpretación se da desde la situación de la existencia humana en el mundo-político, de suyo relativo a los fines humanos, resulta comprensible que el residuo del pensar teleológico que hay en dicha exégesis pueda pasar desapercibido. (Sobre esta interpretación, en la que hay una estrecha conexión entre el οὐ ἔνεκα y la trascendencia como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, véase: M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *Hitos*. pp. 137-138; también: M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. pp. 335-342. Una interpretación de la conexión que hay en Heidegger entre sus apropiaciones paralelas de Kant y Platón, con vistas al esclarecimiento de la conexión entre οὐ ἔνεκα-ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y el *a priori* del transproyecto de ser hacia el madurar del mundo en cuanto temporalidad, puede verse en: Jean Griesch. *Op. Cit.* pp. 125-148). Pero en donde Hartmann tiene puesta la vista al hablar de las condiciones originales del pensar teleológico es precisamente en sus orígenes griegos, donde la pertenencia del hombre a la φύσις hace suponer una analogía de los procesos naturales con la actividad humana dirigida por un fin; de ahí la ambigüedad al hablar de que la naturaleza del hombre es política. (Sobre las condiciones del pensar teleológico en la antigüedad: Cfr. N. Hartmann. *El pensar teleológico*. pp. 236-237). Así, el “bien” platónico, como αἰτία que se encuentra más allá de las esencias de los entes —y en este sentido es un más allá de la esencia— sería el testimonio histórico de la primera caída en la ilusión que nace en virtud de los momentos que estructuran al pensar teleológico en un mundo que, como dice Hartmann, no está contra el sentido —pues si así fuese, el mundo sería de suyo un lugar inhóspito para lo humano—, sino que en su sin-sentido está abierto a la posibilidad de despliegue del sentido.

³⁹⁰ M. Heidegger. *Principios metafísicos de la lógica*. pp. 216-217.

Hay, pues, que hacer énfasis en el carácter crítico, en el discernimiento de la observación de Hartmann, el cual reside en tener a la vista las condiciones desde las cuales puede surgir la ilusión trascendental acerca de la concepción de la unidad y totalidad del mundo. Dicho de otro modo, la crítica radica en tener a la vista la distinción entre el orden del ser del mundo y el orden de la manera de darse, que corren en direcciones opuestas; pues aun cuando en su fenomenicidad se verifique que la consistencia del mundo permite el espacio de despliegue subjetivo, es necesario aún indagar las condiciones desde las cuales y dentro de las cuales dicho despliegue tiene su espacio de juego. En esto radica todo el peso de la posición crítica de Hartmann ante la concepción fenomenológico-trascendental del ser en el mundo, para la cual el mundo es relativo-existencial: la crítica radica en ir desde el fenómeno de la relatividad existencial del mundo hacia la consistencia óptica en la que se sostiene, en inteligir las condiciones ópticas, no puramente existenciales, bajo las cuales se constituye el mundo. En dicha crítica se pone en juego un rebasar peculiar la esfera representacional, la entreapertura del mundo en la que nos movemos inmediata y regularmente. Así, la trascendencia hacia el mundo en cuanto tal —que ha de darse sin echarse en menos el peso de las condiciones existenciales y subjetivas, ni el peso de la auto-consistencia de todo aquello que está más allá de la dimensión de sentido—, sólo llega a darse en una posibilidad extensa y radical, si hay una actividad en la que se asume como tarea propia el tener que sobrepasar, críticamente, también la dimensión del sentido, el modo y manera de la transparencia habitual de la representación del mundo.

Pero, ¿cómo puede darse, entonces, la referencia hacia el mundo en cuanto tal, esa referencia en la que buscan las condiciones de constitución del mundo en *su* así? ¿Cómo se da esa trascendencia que no sólo atraviesa la representación, sino que la sobrepasa con vistas al mundo? Precisamente en este punto tiene lugar la singular importancia del acto de conocimiento y su específica manera de trascender. En tanto que el conocer es un acto fundado, resulta comprensible que su trascendencia presuponga como fundamento a los otros actos trascendentes, así como el tener que arrancar desde lo que se da en nosotros a partir de ellos, a saber, la transparencia de la representación, el modo y manera como inmediata y regularmente se tiene el sujeto a sí mismo en el mundo. El conocimiento no funda la trascendencia, sino que la realiza a su manera sobre un fondo ya dado. El conocimiento arranca, pues, de la esfera del patio común de objetos en el mundo y de la inserción excéntrica en éste que se produce en virtud de la representación. En todo punto, el mundo ya está previamente abierto de una determinada manera, como patio de objetos, para las posibilidades del conocimiento; pues, como dice Hartmann: “Esta esfera tiene la máxima base de datos, lo mismo empíricos que aprióricos y reflexivos. Le pertenecen todos los datos inmediatos; aunque también la mayoría decisiva de los mediatos. Es el sector de los fenómenos en la primera y

más estricta acepción de la palabra, puesto que es la esfera de los objetos, y todos los datos inmediatos son inherentes al objeto como tal, no al sujeto, ni al ser.”³⁹¹ En tanto que la esfera subjetiva se inserta en el patio mundano de objetos, no debe pensarse que sólo abarca el mundo del trabajo, o que se limita al mundo de la vida humana, sino que también se incrusta en el orden cósmico y toda su realidad, aunque dicha realidad no esté dada en todo su peso habitualmente. De ahí que como vimos en el capítulo anterior, para la dimensión de investigación del conocer ontológico, lo que las ciencias regionales logran conocer sobre el mundo sea también material de trabajo. Sólo así cabe hablar de una esfera en cuyo punto de partida se encuentran la máxima cantidad de datos. Para efectos de la esfera de subjetividad y su referencia al patio común de objetos, es suficiente que la realidad del orden cósmico esté parcialmente dada, incluso en la forma de estar revestida por los intereses subjetivos. De hecho, sólo en tanto está presente el revestimiento de lo subjetivo en el patio de objetos, se crea la situación de partida en la que el conocer adquiere su talante esencialmente crítico y en la que asume su propia tarea: la del discernimiento, la de la penetración y expansión del horizonte de mundo en cuanto que es.

Para entender el movimiento trascendente del conocer, hay que hacer énfasis en su partir desde la esfera excéntrica que se inserta en el patio común de objetos; en virtud de dicha inserción excéntrica, la esfera subjetiva no coincide sin más con el mundo. Sólo en tanto se tiene esto a la vista, resulta claro el doble movimiento trascendente de la aprehensión, de la intelección. De igual manera, para comprender dicho movimiento no es necesario referirlo a alguna experiencia específica, como pueden ser el asombro o la angustia, pues el conocer no tiene una raíz subjetiva única. Lo relevante es, insistimos, poner a la vista la índole misma de su actividad en conexión con la base representacional creada por los actos trascendentes fundamentales; y es lo relevante porque, como señala Hartmann: “Entre el contenido del vivir y del conocer no cabe señalar un límite. Ya en las formas del vivir algo hay latente un momento de conocer; y también el conocimiento es una forma de vivir algo —un vivir emocionalmente más pálido, pero de contenido más amplio.”³⁹² Así, el conocer pretende referirse al mismo mundo-ente que ha sido previamente experimentado emocionalmente; de manera afectiva es como el mundo, al menos en parte, ha sido ya dado. Pero aquí viene lo decisivo: en tanto que dado emocionalmente, lo que se experimenta de manera clara es la realidad —no la simple efectividad— de lo experimentado, su estar ahí en una situación de relaciones de ser dada; claro es también, en alguna medida, el hecho de mi experiencia, que siento lo que yo siento, que espero y anhelo, que me preparo ante lo que puede advenir en una situación. Si el simple percibir tiene algún peso como testimonio de lo real —y no como un poner absoluto—

³⁹¹ N. Hartmann. *Rasgos fundamentales...* p. 265, Tomo I.

³⁹² N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos.* p. 276.

ello se debe en primera línea a su conexión con la actividad emocional, a que se percibe lo experimentado emocionalmente. Todo intento de aprehensión superior descansa ya en esa experiencia previa de la realidad que se dona afectiva o emocionalmente. Dice Hartmann: “La trascendencia del fenómeno en sí incierta que es propia del conocimiento queda elevada al nivel de certeza por la trascendencia del fenómeno propia de los actos emocionales, que está fundada más hondamente en el orden real de la vida.”³⁹³

Con esto se satisface la primera condición trascendente del acto de conocimiento, su referencia hacia el mundo-ente, hacia la Realidad plenaria. El conocer, por tanto, no alcanza al mundo —y por ello, el planteamiento del problema fundamental de cómo se alcanza al mundo mediante el conocimiento es un mal planteamiento si se le piensa como punto de partida—, sino que intenta dar cuenta de él, hacerlo patente en virtud de la fuerza de la aprehensión, de la fuerza de la intelección. Pero aquí se debe llamar la atención sobre aquello que ya hemos insistido desde nuestra exposición del pensamiento de Hartmann: que el conocer sólo puede aprehender e inteligir a partir de lo ya experimentado emocionalmente de manera trascendente, y por ello ha de volver a esa dimensión en la que queda la experiencia, a saber, a la representación. La intelección del conocer es, por su naturaleza, un discernir, penetrar y ahondar en la transparencia representacional. En palabras del propio Hartmann: “No hay conocimiento aislado; el conocimiento sólo ocurre dentro de la estructura formada por los actos trascendentes en los que consiste el orden de la vida.”³⁹⁴ Esto no ha de entenderse como un volver a la inmanencia de la subjetividad empírica sin más, sino como un volver a lo dado en la transparencia de la representación empírica con vistas al mundo; de ahí que la actitud del conocer no pueda considerarse como simplemente refleja, sino como un volver, no emocional, que aclara el orden mismo de la vida subjetiva incrustada en el mundo experimentado. De esta manera cabe decir que la emocionalidad subjetiva palidece en el acto de conocimiento, en la medida en que ahora se atiende al peso de lo dado afectivamente; pues no pertenece a la naturaleza del conocer el tener que experimentar emocionalmente, sino el penetrar aprehensivo en su actividad trascendente. Así, en el orden de la vida emocional incrustada en el mundo se obtiene la certeza de que existe lo experimentado, de que está-ahí lo vivido, pero no es cualidad propia de la vida emocional el saber del así propio de lo dado en cuanto experimentado; para la vida emocional, vertida enteramente al mundo, todo el orden de los actos trascendentes está entretrejido, y por ello mismo, lo dado en ellos permanece en cierta indistinción. Esto hace comprensible que en el devenir ordinario de la experiencia se mezclen las índoles de los actos, lo que con ellos viene dado. Esta mezcla, la indistinción inherente al experimentar natural, es el

³⁹³ *Ibid.* p. 261.

³⁹⁴ *Ibid.* p. 277.

factum que posibilita la ilusión a la que ya señalamos en la transparencia, pues lo único que trae claridad en la referencia al así del mundo es la habitualidad de los motivos e intereses subjetivos.

Pues bien, el conocimiento tiene el cometido específico de penetrar y aclarar lo dado de manera indistinta inmediata y regularmente; en tanto el estar-ahí del ente y sus relaciones en el mundo le es cierto por el experimentar emocional, su atención se dirige al así del mundo ente que no es accesible en el orden de la vida cotidiana. Toda caracterización específica de lo dado, o de la índole de los actos dadores, así como todo interpretar explícito lo que se presenta ante el sujeto, surge únicamente en virtud del modo y manera del acto de conocer. Estos modos del conocer sólo adquieren su sentido porque el orden de la vida, para su propio curso estable, se hace de prejuicios y preconcepciones con los que el ser-así de lo que se presenta en el mundo queda enturbiado, y con ello cae en la ilusión, o se le encubre al hacerlo pasar por algo que no es. Es propio de la transparencia representacional habitual el no ser enteramente diáfana, el caer en unilateralidades y simplificaciones; en suma, el tener una comprensión tal que, aunque abarca al ente, resulta vaga en lo que se refiere a la constitución de lo que atestigua. En esta medida, el modo de habérselas con el mundo a partir de la proyección de la transparencia habitual lleva en sí las condiciones del πρώτον ψεῦδος. Así, en la medida en que toda la labor del conocer parte de la estructura representacional que genera la madeja de actos trascendentes de primer orden, la actividad del conocimiento toma suelo en ella para trascenderla en el modo de confrontarla con el mundo, y así, en cierto sentido, redescubrir el mundo. El conocer no se dirige a un mundo distinto del habitual, sino que se instala en él para mirar, con evidencia, más. Esto da su legítimo sentido a la concepción tradicional de la verdad como adecuación, cuyo contexto de validez es para el acto de conocer.

En este movimiento debe advertirse que no desaparece la representación, sino que la intención primordial del conocer es desenturbiarla y despejarla, liberarla de prejuicios, sea que éstos provengan de referencias hacia los objetos, o que emanen de los intereses subjetivos. En todo caso, el acto del conocer pugna por aprehender, en principio, más allá de cualquier clase de prejuicios encubridores, el así de la auto-consistencia del mundo en su complejidad; la trascendencia consiste aquí en el intento expreso de rebasar las preconcepciones que articulan a la diafanidad representacional habitual. Es a partir de dicho movimiento, que implica el juego con la turbia transparencia de la representación, que Hartmann acuña un momento esencial de la verdad en el conocimiento; dice así: “Pues el ocultarse no está en la esencia de la cosa [*im Wesen der Sache*], ella no opone resistencia a la irrupción del conocimiento. Sólo que el hombre se la oculta, a través de sus prejuicios. Si él los quita en el trabajo abnegado, entonces la cosa queda libre ante él. Este estar

libre ante él es el sentido de la ἀλήθεια (desocultamiento), de la que se trata en todo esfuerzo del conocimiento.”³⁹⁵

³⁹⁵ N. Hartmann. *El problema del ser espiritual...* p. 461.

CONSIDERACIONES FINALES

La investigación que hemos emprendido hasta aquí no ha pretendido llegar a conclusión alguna. Con esto queremos decir que no pretendemos cerrar, ni dar por terminado el abordaje de los problemas que hemos tomado entre manos. Frente a esto, creemos que si nos abstenemos de una toma de postura, si miramos el asunto mismo por encima de toda adhesión o preferencia, lo que hemos ofrecido es un intento de volver a hacer camino en lo que respecta al correcto asentamiento en el punto de partida de la Ontología. Dicho de otro modo, partimos del hecho de la pluralidad de los comienzos, aun cuando apunten a una misma “cosa” buscada. Así, más que concluir, lo que intentamos ahora es una especie de reflexión sobre el camino que hemos andado. La pregunta que nos ha guiado es la de cómo ha de ser posible una Ontología científica que, sin estar exenta de presupuestos, sea lo menos propensa a caer en perspectivas unilaterales, es decir, que tienda a cerrarse ante la evidencia que pueden ofrecer otros comienzos, otras perspectivas. Con vistas a esto es que hemos emprendido la tarea de una confrontación, en la que no son los filósofos, sino los modelos que ellos proponen, lo que posee propiamente relevancia. Heidegger y Hartmann han pensado lo mismo, pero de diferente manera, desde evidencias que abren distintos caminos. Pero esto apunta a que toda evaluación de sus propuestas filosóficas ha de tener a su único juez en la capacidad de sus proyectos para aprehender y desplegar el asunto de la Ontología.

Si lo que los proyectos ontológicos de Heidegger y Hartmann tienen como punto de partida es una evidencia, entonces debemos cuidarnos de creer que lo que se juega aquí es a la manera de una competencia entre los modelos. Y si cabe hablar de algo así como una competencia, en todo caso, habría que aceptar que la victoria de alguno de los modelos representaría la pérdida de la verdad del comienzo del derrotado. ¿Qué podría representar una victoria de este tipo para la filosofía? ¿No se trataría, más bien, de una pérdida que socava sus propios impulsos y tendencias? Frente a la posibilidad de entender el asunto como una competencia, afirmamos que la investigación arqueológica de Hartmann tanto como la investigación aletheiológico-trascendental son modos de tratamiento que se ajustan a la cosa misma. Por ello, lo adecuado sería ver de qué manera pueden entenderse, aportar luz ahí donde los respectivos rincones oscuros pueden resultar más despejados para el otro enfoque. Con esto tampoco nos inclinamos a una simple mezcla de las perspectivas metódicas, sino que hablamos de extraer desde el asunto mismo los nexos posibles. Y esto quiere decir, en principio, que se tienen que dejar valer ambos modelos en su carácter de verdad.

La cuestión del ente en cuanto tal, la pregunta que interroga por el sentido del ser, tienen a la vista, cada una a su manera, la diferencia entre ser y ente. La Ontología sólo se da en la medida en la que se pregunta por dicha diferencia: cómo es o como se da el ente en su ser. En el proyecto de Hartmann se ve la diferencia ontológica en la condición de relación y distinción que hay entre el múltiple modo de ser de lo que es; en el proyecto de Heidegger, se la ve como sobrepasamiento y

fondo desde el cual se hace comprensible el ente en su ser. Aquella pregunta por los principios de las diferentes maneras de ser del ente y cómo se hallan relacionadas; esta pregunta por los actos, constitutivos de la comprensión, en los que nos son dados los significados de ser del ente. Teniendo en mente esto, debemos entonces señalar en qué puntos podrían cruzarse y beneficiarse mutuamente estos proyectos.

Según hemos expuesto, en el caso de Heidegger, el desarrollo de la analítica existencial está hecho con vistas al despliegue de la problemática ontológica en general, esto es, con vistas al despliegue de los problemas fundamentales de la fenomenología. La analítica existencial suministra la exposición del terreno trascendental de la comprensión del ser en el que se asienta la investigación ontológica general, la pregunta por el ser del ente en su totalidad. De esta manera, la analítica es la expresión del intento de radicalización, de énfasis decidido, en la conexión de ser y tiempo, así como de tiempo y alma, tal y como lo expresó Heidegger en su último curso de Marburgo.³⁹⁶ El desarrollo de los problemas fundamentales, desde la base que suministra la radicalización de la conexión ser-tiempo-alma, apunta a la investigación de rasgos de ser generales y constitutivos del ente. Esta otra cara de la investigación ontológica, la universalización del problema del ser, no puede más que ocuparse de aquellas designaciones de ser tradicionales con las que se apuntan los principios del ser del ente. Pero que estas designaciones de ser de las que se parte sean tradicionales no quiere decir que el tratamiento de ellas sea tradicional. De esto trata lo que se designa como problemas fundamentales de la fenomenología. Esto queda claro si, como hemos insistido, se presta atención a la dirección de fondo que hay en los problemas que Heidegger señala en su curso del semestre de verano de 1927: se trata de la posibilidad de fundamentar, desde el sentido del ser (la *Temporalität*), el porqué todo ente debe y puede tener un qué y un modo posible de ser, el cómo se da temporalmente la unidad y pluralidad de modos de ser.³⁹⁷ Dicho de otro modo, se trata de dar cuenta de la condición de posibilidad del hecho de que el ente se presente en su qué y su modo de ser.

De igual manera hemos mostrado cómo la investigación ontológica que propone Hartmann tiene a la vista, precisamente, esos momentos primordiales del ser del ente, su estar-ahí y su estar-así y las respectivas maneras de ser. El problema que aborda el filósofo de Riga en su fundamentación de la ontología coincide, al menos temáticamente, con aquél que Heidegger entendía como el problema de la articulación fundamental del ser en su qué y sus maneras de ser. Sin embargo, la obtención de estos rasgos generalísimos de ser no va precedida de una analítica de la subjetividad y su actividad, sino que han surgido de la mirada en *intentio recta* hacia lo que se testimonia en la

³⁹⁶ Cfr. M. Heidegger. *Principios metafísicos de lógica*. pp. 174-176.

³⁹⁷ Cfr. M. Heidegger. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. p. 43

experiencia de mundo.³⁹⁸ Dicho de otra manera, la distinción de estos rasgos de ser es tomada del ente que no somos, aunque esto no debe hacer pensar que dicha distinción de rasgos de ser no se halle presente en nuestra constitución ontológica; pues lo que caracteriza al ser-ahí de nuestro existir es precisamente el modo como es, es decir, su ser-así en tanto que comprensor de ser. Estar-ahí y estar-así no se presentan simplemente como conceptos de ser, como significaciones explicitantes de rasgos de ser, sino como principios del ente en cuanto tal, esto es, como aquello que hace que lo ente sea tal, y en tanto esto es así, nuestra experiencia de mundo no puede más que atestiguar al ente en tanto que siendo y siendo así. Como también vimos, no sucede que Hartmann no se preocupe por los actos en los cuales se nos impone el peso de lo ente en su ahí y en su así. Claro testimonio de ello es su análisis del complejo de los actos trascendentes, y de singular relevancia es cómo los expone en el mundo del trabajo. Pero en todo caso es posible comenzar por hacer las aclaraciones previas sobre estas categorías de ser —algo muy próximo a un desmontaje de las concepciones tradicionales de *essentia* y *existentia*—, de tal manera que no se les prive de su auténtico rango, el de ser el principio ontológico bifronte que constituye a todo ente.³⁹⁹ Es esta aclaración previa de la relación y diferencia de estar-ahí y estar-así la que funda y abre el horizonte para el descubrimiento y acreditación de los modos como se da el ahí y el así del ente en toda su extensión. Esta triple tarea, la del descubrimiento y descripción de las categorías del ser del ente, la de la revisión histórica de las categorías de ser, y la de la acreditación de la manera como accedemos a ellas, es lo que motiva a Hartmann a la caracterización de su proyecto entero de Ontología como una Teoría de las Categorías.

Ahora bien, si prestamos atención al derrotero que tuvo el camino de pensar de Heidegger, podemos advertir que hay una suerte de elección por el tema de la radicalización en la conexión de ser-tiempo-alma, es decir, un decantamiento por el círculo de problemas relativos a la Metafísica del Dasein, o bien relativos a la gestación histórica de la co-pertenencia de ser y comprensión de ser. Pero la radicalización de la que aquí se habla hay que entenderla como un adentramiento en aquella conexión, como la elección de un camino, y no como si en dicha radicalización estuviese en juego la única posibilidad de una Ontología bien fundada. Desde esta perspectiva se puede entender la aparición del viraje de camino que tuvo su pensar en la década de 1930 como un

³⁹⁸ En la introducción de su tratado *La fábrica del mundo real*, Hartmann señala de manera clara la posición sistemática que tiene la investigación sobre las condiciones subjetivas del conocimiento. El carácter reflexivo de dicha investigación presupone avances en la investigación ontológica en *intentio recta*. Dice así: “Las categorías del conocimiento son, sin duda, las primeras condiciones del conocimiento, pero no el primer objeto de conocimiento, sino mucho más el último. El conocimiento de las categorías es un conocimiento último; pues es el conocimiento más ampliamente condicionado y mediato, un conocimiento que tiene ya tras de sí la escala entera del conocimiento concreto de objetos. Pues de éste tiene que partir, y su camino lleva hacia atrás, de lo condicionado a las condiciones. Y al conocimiento de objetos en cuanto tal tampoco le añade nada nuevo.” (N. Hartmann. *La fábrica del mundo real*. p. 12).

³⁹⁹ Cfr. N. Hartmann. *Ontología I. Fundamentos*. p. 103.

énfasis, y no tanto como un abandono del otro sendero. Pero este énfasis postrero no nos debe hacer creer que el trabajo previo no haya sentado bases para el desarrollo del problema universal del ser. Precisamente el desarrollo de los problemas fundamentales de la fenomenología debería servir aún, más allá de los esfuerzos que haya puesto Heidegger en ellos, como guía para el abordaje del asunto. Además, no debemos perder de vista lo que hay detrás de la distinción metódica de los rasgos de ser del ente que comprende ser, los existenciaris, y los rasgos de ser del ente que no somos nosotros, para los que Heidegger conserva el término de categorías. El fundamento de dicha distinción radica en el intento de entender la diferencia del carácter de ser de los entes a partir de los cuales son obtenidos sus rasgos principales y constitutivos de ser, así como en asumir que la tarea de la Ontología entera radica en poner a la vista la relación entre ambas maneras de ser y sus principios o determinaciones constitutivas. Si se asume el desafío de esta tarea entera, no debe sorprender que en la marcha de esta investigación posible lleguen a darse varios puntos de encuentro entre los proyectos de Heidegger y Hartmann que han sido pasados por alto durante largo tiempo.

Frente a esa decisión por la radicalización, según lo hemos expuesto en nuestras investigaciones, podemos afirmar que el camino de Hartmann fue siempre el cifrado en la universalización del problema del ser. En el filósofo de Riga domina el interés por ocuparse de la articulación fundamental de ser, de la pluralidad de los modos de ser y de las maneras de ser, y la posible unidad que hay en todo ello. Si se considera este panorama en su justa dimensión, no debemos pensar entonces que Heidegger abandona de una manera desinteresada la vía universal, ni que Hartmann haya pasado por alto la necesidad de hacer hincapié en el ser de la subjetividad, sino que se trata de decisiones enfáticas que se gestan desde los impulsos y tendencias de cada uno de los pensadores.⁴⁰⁰ Dicho de otro modo, el contenido problemático que domina es sus proyectos lleva la impronta del punto de partida de sus planteamientos. Y por esta misma razón, es necesario desestimar aquella opinión en la que se sostiene que el descuido de alguna de las dos vías deja a la otra sin fundamento, o que considera que comenzar por el problema universal del ser sin la radicalización resulta en una manera de filosofar que no se entiende a sí misma. Tanto la vía que comienza por la idea de ser del ente que somos, como la vía que comienza desde la idea de ser del

⁴⁰⁰ En consideración a este señalamiento que hacemos, conviene hacer presente lo que K. Peterson —uno de los investigadores actuales más entusiastas del redescubrimiento del pensamiento de Nicolai Hartmann— ya expresó en su momento con vistas a un correcto entendimiento del fenómeno del conocimiento, al que Hartmann trata de volver a darle peso desde una nueva base. Dice Peterson: “En su «Conocimiento a la luz de la Ontología», Hartmann presenta la tesis de que cualquier epistemología que no tome en cuenta la situación “antropológica” del ser humano en el mundo (y para él esto significa su situación “ontológica”), está insalvablemente infundada [...] “A la luz de la ontología”, Hartmann cree que debemos rechazar las “abstracciones” de la epistemología formal, y apuntar más hacia poner la cognición “una vez más dentro del círculo de la existencia humana, tanto en la existencia personal así como en la existencia histórico-colectiva.” (K. Peterson. “Nicolai Hartmann’s Philosophy of Nature: Realist Ontology and Philosophical Anthropology” *Scripta Philosophiae Naturalis* (En línea). Vol. 2, 2012, p. 147, ISSN: 2258-3335. Traducción mía).

ente que no somos corren el peligro de caer en la unilateralidad y falta de comprensión de sí mismas si no son cautas con sus límites. El comienzo en una u otra vía sólo es riesgoso si se cree que sólo a partir de una de ellas se abre el “auténtico” sendero de la Ontología. Frente a ello, la historia de la filosofía ofrece un claro testimonio de que estas vías no sólo no compiten entre sí, sino que conviven y se benefician entre sí a tal grado que forman una especie de sinfonía que sólo puede ser contemplada si se tiene a la vista dicha convivencia. Si dejamos que perviva aquella opinión que relega a cualquier otra que se aleja de los propios motivos e intereses, lo único que seguirá sucediendo es la reproducción infundada de prejuicios, la desestimación de lo productivo que puede haber en toda posición filosófica seria; en suma, que se siga dando ese descuido culposo de los grandes proyectos de pensamiento, por el simple hecho de que se encuentra alejado de la situación y perspectiva en la que uno se encuentra. Que este descuido se haya dado entre Heidegger y Hartmann es algo de lo que, si queremos de verdad pensar el asunto mismo, nos debemos prevenir del único modo posible, a saber, volviendo a tomar entre manos de un modo crítico la porción de verdad que hay en cada uno de sus proyectos. Presumiblemente, lo único que puede resultar de esto es ganar herramientas adecuadas para la aproximación a los problemas ontológicos relativos a la conexión de ser y subjetividad, así como los que se desprenden del cometido de pensar al ser de lo ente en su totalidad.

¿Sobre qué base pueden colocarse ambos proyectos, de tal manera que se presenten beneficiando el cometido de una Ontología general? A nuestro parecer, se debe partir del hecho de que la diferencia entre ser y ente puede ser descubierta y entendida de diferentes maneras. Pero esto quiere decir que al hablar de la diferencia ontológica debemos cuidarnos de pensar de que se trata exclusivamente de un poder-diferenciar que radica en el poder-ser de nuestra existencia. Este poder-diferenciar, o bien el *darse* de la diferencia tiene que ser visto, antes bien, en conjunción con su contraparte, con el hecho de que *hay* una diferencia entre ser y ente; el poder-diferenciar no es crear la diferencia sino descubrirla, atestiguarla. Sólo de este modo se previene de aquella opinión que cree que la diferencia la hay sólo en tanto se la lleva a cabo; de igual manera, no sucede algo así como un olvido cotidiano de la diferencia entre ser y ente, sino que esta diferencia queda obviada inmediata y regularmente. Visto así el asunto, afirmamos que el poder-diferenciar es un poder efectivo en nuestro existir sólo porque la diferencia entre ser y ente se da de hecho —cosa constatable en la diferencia intuitiva entre cosas y mundo—, aun cuando la mayor parte del tiempo cotidiano nos pase desapercibida. A nuestro parecer, desde este ángulo se debe intentar hacer comprensible qué es lo que se quiere decir con, por un lado, el ascenso desde el ente hacia la contemplación de sus principios y estructuras fundamentales, así como, por otro lado, con el traspaso de lo ente en su conjunto para dejar comparecer su ser en un determinado contexto de

sentido. En ambos casos hay un diferenciar al ser del ente, pero no se trata de uno y el mismo diferenciar, ni mucho menos cabe pensar que uno sea causa del otro. Antes bien, la investigación ontológica tiene como tarea volver a pensar cómo se ensamblan ambas posibilidades de la diferencia.

La posibilidad de repensar los modos de la diferencia ontológica tiene que ser llevada a cabo, necesariamente, como una investigación histórica sobre las concepciones que se han dado sobre la relación entre ser y ente. La extensión de nuestra investigación no nos ha permitido detenernos en este punto decisivo, pero nos parece oportuno presentar ahora, con vistas a un trabajo posterior, una aproximación al desmontaje y apropiación de la historia de la Ontología que Heidegger y Hartmann intentaron. En esta presentación partimos de la intuición de que, a pesar de que no hay entre ellos una comunicación expresa, ambos reconocen la necesidad de dejarse guiar e instruir, hasta donde sea posible, por los esfuerzos ontológicos del pasado. No obstante, no se debe perder de vista el modo según el cual cada uno concibe la historicidad del preguntar ontológico, y ello se desprende de la forma concreta de la elaboración que presentan de la pregunta por el ser. El trabajo que sugerimos aquí es el de un intento de entendimiento de ambas concepciones de historicidad de la Ontología.

En tanto que Heidegger afirma la necesidad de preparar la cuestión del ser en la analítica de la existencia comprensora de ser, se impone a la vez el tener cuidado con el acceso adecuado al ser del ente comprensor. Así lo expresa Heidegger en *Ser y tiempo*: “Dicho de manera negativa: no se debe aplicar a este ente de un modo dogmático y constructivo una idea cualquiera de ser y realidad, por muy «obvia» que ella sea; ni se deben imponer al Dasein, sin previo examen ontológico, «categorías» bosquejadas a partir de tal idea.”⁴⁰¹ En la medida en que se precisa de la correcta interpretación del ser del ente en cuestión, las ideas de ser heredadas y adjudicadas de modo homogéneo a todo ente quedan expuestas a una examinación radical. Tal examinación motiva a lo que se conoce como destrucción de la historia de la ontología. Aquí debe destacarse que la destrucción está motivada principalmente por el abuso de una determinada idea de ser dominante a lo largo de la tradición, la del ser como presencia subyacente y constante. Decimos, pues, que se trata de un abuso, de un traspaso ilegítimo en los límites de la aplicación del concepto, no de un concepto falso de ser. Frente a ese abuso, Heidegger intenta poner a la vista, mediante la hermenéutica fenomenológica de la facticidad, que el carácter de ser propio del ente comprensor no se deja conceptuar propiamente por la idea tradicional de ser que presumiblemente se ha tornado comprensible de suyo. Más aún, la destrucción inherente a la hermenéutica

⁴⁰¹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. p. 37.

fenomenológica ha de mostrar que dicha idea de ser, aunque correspondiente con determinadas maneras de ser de lo ente, encubre la manera de ser propia de la facticidad. Desde una perspectiva sistemática —la cual es inherente al proyecto de *Ser y tiempo* en sentido amplio—, la reelaboración histórica del carácter de ser del ente que somos por supuesto que hace saltar por los aires a las imágenes de mundo que se fundan en ese concepto unilateral de ser. Así, la función propia de la destrucción de la historia de la ontología radica en señalar los límites en los que se mueve una determinada concepción de ser para entonces extraer lo positivo de sus posibilidades de cara a una elaboración rigurosa de la idea de ser en general. Sólo en el desarrollo de la destrucción de la historia del concepto, o concepciones de ser, se gana de un modo suficiente la transparencia adecuada para la comprensión e interpretación de la articulación plena de los diversos sentidos en que se significa ser.

Por su parte, Hartmann tiene como punto de partida, para el desarrollo de la idea de historicidad de la ontología, la condición metafísica de la Razón en su aspiración sistemática, en su aspiración de aprehender la compleja unidad del mundo. Se trata, como hemos visto en el capítulo segundo, de una condición problemática que atraviesa todo el espectro de la experiencia y conocimiento del mundo. Dicho de otro modo: la historicidad propia de la ontología se funda en la transmisión de las tesis ontológicas, con repercusiones metafísicas, postuladas ante los problemas irresolubles a los que se ha enfrentado la Razón en su aspiración. Sin la condición de la dimensión metafísica en la que se mueve la existencia espiritual humana en tanto que Razón, no se constituiría la forma propia de la historia de la ontología tal y como puede constatarse. ¿Pero en qué consiste esa historicidad de la ontología? Si ésta nace de las cuestiones irrecusables e insuperables, no cabe pensar que la historia de la ontología pueda concebirse como un puro avance o progreso. En esto han errado los sistemas constructivos tradicionales al apresurarse ante los problemas metafísicos.⁴⁰² La urgencia de una respuesta les ha llevado a deducciones no del todo evidentes. Los sistemas constructivos han tratado de desarrollar imágenes del mundo a partir de intelecciones que si bien están fundadas, no por ello son absolutas; prueba de ello sería, por ejemplo, la motivación que impulsa a Heidegger a su revisión del concepto de ser como presencia. El supuesto de la construcción ha sido la creencia incuestionada de tener que reducir la estructura compleja del mundo a una única evidencia de principio, a una manera de ser preeminente en orden a la cual se dicen todas las demás. Esta suposición bien puede dar una imagen coherente del mundo, pero la coherencia de la representación no es criterio suficiente de su validez objetiva. Ante esta situación, la historia de la ontología se constituye por el reaparecer constante de las aporías de la Razón en su aspiración

⁴⁰² Cfr. N. Hartmann. *Autoexposición sistemática*. pp. 11-12.

sistemática, a pesar de los intentos simplificados de solución de los problemas perennes. De este modo, el despliegue histórico y el progreso posible de la ontología no se miden en función de cómo da una supuesta solución a los problemas metafísicos, sino en cómo penetra cada vez en ellos sabiendo distinguir entre la validez del conocimiento obtenido y las imágenes constructivas que de ahí surgen. La historicidad de la ontología enseña la cautela ante la simplificación de principios. Este esfuerzo de revisión y discernimiento de los postulados ontológicos tradicionales, para desde ahí avanzar en la profundización de los problemas perennes, constituye la idea de la ontología crítica a la que Hartmann dedicó su pensar. Así, en su *Autoexposición sistemática* afirma lo siguiente:

Es un error pensar que únicamente las “soluciones” llevarían adelante al conocimiento —el inevitable error de los principiantes y los adeptos. En general es incluso absolutamente al revés. Las pretendidas soluciones son los errores especulativos. Al contrario, el infatigable estudio de los problemas en cuanto tales, que sirve a su propósito no por recompensa —la recompensa de una satisfacción metafísica— es lo verdaderamente valioso, estable y permanente en el tesoro intelectual de la historia de la filosofía. Y lo es aun cuando escépticamente el investigador mismo que lo realiza no confíe en él. Así, indudablemente, no está consignado en los manuales de historia de la filosofía. Todavía no tenemos una historia escrita del pensamiento sistemático como trabajo sobre los problemas.⁴⁰³

En la medida en que hay problemas metafísicos insuperables e ineludibles —en los cuales puede adentrarse la Razón del mejor modo siguiendo su trama óptica—, la ontología se constituye como una constante y necesaria reconsideración de su historia. La nueva metafísica a la que aspira Hartmann es a una metafísica de los problemas, cuyo *desideratum* radica en la ontología crítica. Pensada desde los problemas, la historia de la ontología es el esfuerzo del pensar ya realizado con el que carga la Razón y que aporta a ésta los primeros pasos a todo posible avance en el conocimiento del ser del ente. Pero Hartmann está consciente de la necesidad de caracterizar con más detenimiento la fuente de eso que se considera como problema metafísico, y la relación que el pensar sostiene con éste. En ello se juega la caracterización de la metafísica como una disposición natural de la Razón. A este respecto señala lo siguiente: “Está siempre en juego, en último término, la enigmaticidad del mundo, tal como es. Esta enigmaticidad no ha sido creada por el hombre y no puede ser suprimida por él. No puede transformar el mundo, tal como es; tiene que aceptarlo como se le ofrece. Y tiene que enfrentarse con los enigmas que éste le plantea.”⁴⁰⁴

Ahora bien, en la medida en que lo que hay de fondo en la historicidad de la filosofía —y por tanto también de la ontología— es la enigmaticidad del mundo de la vida en el que está inserto el hombre, resulta necesaria una distinción entre dos aspectos que se entrelazan en los problemas

⁴⁰³ *Ibid.* p. 13.

⁴⁰⁴ *Ibidem.*

metafísicos, a saber, la de los planteamientos de los problemas y los contenidos de los problemas. Pues no son lo mismo: en el planteamiento de los problemas entran factores como el estado actual del conocimiento de una época, la situación concreta de quien los elabora, la tradición dentro de la que se dan los planteamientos. En efecto, hay cierta forma de planteamientos de problemas que, aun cuando el asunto en cuestión haya sido siempre algo latente, no podía surgir sino hasta cierta situación espiritual. Pero entiéndase que lo que surge, lo que se crea de un modo históricamente condicionado, es el planteamiento como tal, no el contenido del problema. Lo cual no es obstáculo para que también se dé un descubrimiento de un nuevo contenido problemático perenne a partir de un determinado planteamiento. En ello hay algo de decisivo para el filosofar, puesto que el modo de plantear el problema es ya bosquejar el camino por el cual es posible penetrar en él. Pero no debe pasarse por alto que en ese bosquejar no sólo hay algo positivo, algo así como un auténtico acceso, sino que también cabe la posibilidad de cerrarse la vía, de deformar el asunto de fondo. No se yerra, en principio, en los enigmas del mundo, sino en el modo de aproximación a ellos; la consecuencia de dicho yerro está en que a la postre es posible que en el modo de aproximación se acaben por plantear otros problemas aparentes. En efecto, es necesario plantear de un modo concreto los problemas, pero la concreción no viene dada únicamente por la situación histórica en la que crece la pregunta, sino también por la enigmaticidad del mundo que ilumina la interna coherencia histórica de los planteamientos.

La manera por la cual se corrige el desvío posible derivado de los planteamientos de los problemas es el redirigir la mirada al contenido problemático, a la cual Hartmann concibe como una vuelta a los fenómenos. Hay en ello toda una labor crítica de discusión de los planteamientos para volver a poner la mirada en el asunto, para reconquistar el problema metafísico, sea cual sea el dominio en el que éste se geste. Esta ciencia, esencialmente histórica, que discute los planteamientos en atención a los fenómenos para traer a la vista los problemas metafísicos, es lo que cabe pensar en Hartmann como una fenomenología aporética. En su *Autoexposición sistemática* se muestra convencido de la unidad necesaria entre una descripción fiel de los fenómenos y la exposición de los problemas que dejan a la vista, con vistas al despliegue de un tercer momento al que concibe como teoría.⁴⁰⁵ Con vistas a la Ontología, esto significa que la discusión con su historia se da en el empeño de ejercer una recta mirada hacia los fenómenos para poder aprehender y abordar los problemas capitales en torno al ser en general. El criterio por el que se rige este ejercicio metódico es el de atender al momento del en sí en los fenómenos, el aprehender aquellas estructuras que, al interior del aparecer, constituyen de fondo su ser y la

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

condición de la aparición misma. Aquí se hace presente la necesidad de haber aclarado ya, en la medida de lo posible, la diferencia que hay entre ser y ente como diferencia entre principio y concreto. Fenómeno y ser en sí no son identificables, si bien sólo desde la descripción de lo que aparece puede propiamente aprehenderse lo en sí, esto es, que ya en el fenómeno debe estar presente lo en sí. Es en este punto en el que Hartmann emplea y resignifica la noción de *categoría*. Para él no se trata sólo de los modos de significación, predicación y concepción del ser del ente; antes bien, las categorías son lo que hay de principios en el ente, los cuales dan lugar a la vez a su mostrarse posible de tal manera, y a la postre, a un concebir verdadero del ente.⁴⁰⁶ Así, parece que en el ámbito del problema de las categorías se entra en una región privilegiada en la medida en que, siendo principios de contenido del ser del ente, se puede trabajar ampliamente en ellas de un modo ametafísico-especulativo.⁴⁰⁷ La tarea entera del análisis categorial es justo el camino por el que, como fenomenología, aporética y teoría, transita la ontología crítica en busca del ser en sí en los fenómenos.

Apuntar hacia el sentido del análisis categorial en el contexto de la historia de la ontología no es una arbitrariedad de nuestra exposición. Lo que sucede es que en el contexto del problema categorial es donde se deja percibir del modo más claro posible el tipo de despliegue histórico que nace del movimiento de la Razón en su aspiración sistemática. Se trata aquí de la relación del pensar con la estructura categorial del mundo, y a la luz de dicha relación, distinguir entre las formas de pensar, o mejor dicho, los hábitos mentales, y el mundo que se intenta pensar en ellos. Al respecto señala Hartmann lo siguiente en la introducción de su tratado sobre *La fábrica del mundo real*:

Las categorías no participan del movimiento del espíritu objetivo. Pero sí pueden [...] tener el predominio en una forma de pensar ciertas categorías y grupos enteros de categorías, mientras que otras quedan reprimidas, por decirlo así. Más aún, pueden muy bien faltar del todo varias, como al no alcanzar todavía, en absoluto, la forma de pensar a aprehender el lado del ente correspondiente a ellas. Esto no quebranta en nada la recurrencia de las categorías. En la esencia de éstas no entra ni el estar actualizadas en toda forma de pensar, ni tampoco el ocupar en cada forma de pensar el lugar digno de ellas. Antes bien, según el lado del mundo que es importante para una determinada forma de pensar, tienen necesariamente que obtener la preponderancia las categorías correspondientes a este lado; lo que significa inmediatamente la regresión de las otras.⁴⁰⁸

La consecuencia de lo recién señalado por Hartmann es clara: la aproximación crítica a la historia de la ontología se finca ahí donde, en correspondencia con los motivos de los hábitos mentales de

⁴⁰⁶ Cfr. N. Hartmann. *La fábrica del mundo real*. pp. 2-4.

⁴⁰⁷ Cfr. *Ibid.* pp. 16-17.

⁴⁰⁸ *Ibid.* p. 32.

cada época, se encuentra con el privilegio a cierto grupo de categorías, relegando así a otras. En ese movimiento es donde se decide la posibilidad de una ontología-especulativa —que absolutiza las categorías que mejor se ajustan a los impulsos y tendencias de la época— o la de una ontología crítica que discierne el límite entre los ámbitos categoriales que aparecen como urgentes para un determinado momento histórico, y la necesidad de pensar hasta donde sea posible la compleja estructura del mundo en toda su amplitud constitutiva. Así, la historia de la Ontología se presenta ante la aspiración científica de la Ontología como una instancia a la que ha de recurrirse en todo caso para dejarse instruir tanto por lo conquistado como por los extravíos. La Ontología crítica, para Hartmann, sólo es posible en una discusión aporética con su historia.

Según esto que hemos dicho de ambos pensadores, no resulta difícil reconocer que hay una cercanía incuestionable entre la destrucción de la historia de la Ontología y la revisión crítica de los conceptos del ser del ente implícita en la ciencia aporética propuesta por Hartmann. Lo común, a nuestro parecer, en el fondo de ambas maneras de aproximación a la historia, radica en que se ha reconocido la imposibilidad metódica de reducción del ser a una sola de sus formas. Así como la idea de ser como presencia es inadecuada para la intelección del ser que somos, también es inadecuada la idea de que el ser del mundo tiene que coincidir en todo punto con el carácter teleológico del ser que somos. La mirada atenta a la pluralidad del ente les hace recordar, a cada uno a su manera, que el ser es de muchas maneras. Es en este punto en donde cabría reunir, según la pretensión sistemática de la Ontología, los rendimientos de las respectivas investigaciones históricas. Pero este reunir no podría darse sin una depuración del método, es decir, sin una examinación de los presupuestos de cada una de las aproximaciones. Con esto apuntamos a una revisión crítica tanto de la tesis heideggeriana de que la historia de la Ontología está constituida como un creciente olvido de la pregunta por el sentido del ser, como de la tesis hartmanniana de cómo se da esa elección en cada época de un grupo de categorías sobre otro. Esta doble revisión bien puede ayudar a aclarar las vías para una apropiación productiva del pasado.

Tras el señalamiento de estos puntos benéficos de encuentro entre los proyectos de Heidegger y Hartmann, finalmente quisiéramos insistir en que lo que aquí presentamos es, ante todo, una invitación a pensar dialogando desde los panoramas que nos abren ambos pensadores. Los hemos querido poner frente a frente, en un principio para reconocerlos; pero también los confrontamos para que no fijemos nuestra atención sólo en su estar enfrentados, sino sobre todo en el trasfondo desde el cual están uno frente a otro. Esto es el horizonte de la Ontología. Esta exhortación sólo puede ser aceptada si se lleva a cabo el intento efectivo de apropiación y revitalización de cada uno de ellos, pero sin que ello implique una adhesión. Tampoco tendría sentido sugerir que el cansancio en la exégesis productiva del pensamiento de Heidegger sea lo que nos motive a poner la mirada en

Hartmann, pues de esta manera corremos el peligro de desaletargarnos por el simple hecho de estar ante una “novedad”, ante algo que de esta manera no sería más que un chasquido de dedos. Bien podría ser que el cansancio no sea más que una falta de pericia para saber mirar, para asombrarse. Los rendimientos positivos del diálogo que desde ahora intentamos no pueden más que darse con trabajo. Pero este trabajo sólo es posible si se tiene la disposición a deshacerse de preconcepciones infundadas. Y esto equivale a intentar mirar con ojos atentos aquello que ha quedado oscurecido por descuido. Si en algún momento nuestra investigación pareció inclinarse hacia la concepción de Hartmann de la Ontología, ello obedece únicamente a que, dado el arraigo y extensión de las malas intelecciones de su pensamiento, es preciso expresarse de tal modo que lo dicho llame la atención bajo la consigna de hacernos pensar. Pero no por ello damos por sentado el atino de sus críticas a los planteamientos de Heidegger, antes bien queremos dejarlas valer como disentimientos, como objeciones posibles. Y lo mismo vale en la dirección contraria: lo que Heidegger criticó de Hartmann debe valer como posibles disensos. Pues más que invalidar lo cuestionado, la crítica sólo cumple su función si nos hace ver lo inadvertido. Pero en tanto esto es así, lo auténticamente benéfico de dichas críticas no puede radicar en si una de ellas vale más que la otra, sino en que puedan iluminar oscuridades y perplejidades en el camino de la Ontología.

BIBLIOGRAFÍA

- *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfriede 1915-1970*. Ed. Gertrud Heidegger. Trad. Sebastián Sfriso. Buenos Aires, Editorial Manantial, 2007.
- *A Greek-English Lexicon*. H.G. Liddell & R. Scott (comp.). Oxford, Oxford University Press, 1968, 9ª ed.
- Alarco, Luis F. *Nicolai Hartmann y la idea de la Metafísica*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1943.
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, 2014.
- ----- *Analíticos segundos*. Trad. Miguel Candel, Madrid, Gredos, 1988.
- ----- *Física*. Trad. Ute Schmidt. México, UNAM, 2001.
- ----- *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982.
- Constante, Alberto. *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)*. México, UNAM, 1986.
- ----- *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*. México, Ediciones Paraíso, 2014.
- ----- *Martin Heidegger, en el camino del pensar*. México, 2004.
- D’Anna, Giuseppe. “Between Ontology and the Theory of Objects. Nicolai Hartmann and Hans Fichler” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Dahlstrom, Daniel “Zur Aktualität der Ontologie Nicolai Hartmanns” en *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie-Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.
- ----- “Scheler’s Critique of Heidegger’s Fundamental Ontology” en *Max Scheler’s Acting Persons: New Perspectives*. Stephen Schnek (Ed.). Amsterdam, Rodopi, 2002.
- de Lara, Francisco. “Heidegger y el cristianismo de San Pablo y San Agustín”. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*. N° 7, 2007, ISSN 1692-8857.
- ----- “Interpretación, historicidad y negación. Sobre el lugar político de la filosofía en Heidegger y Adorno.” *ALEA. Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*. N° 12, 2014, ISSN: 1576-4494.
- ----- “¿Fenomenología de lo concreto? Crítica fenomenológico-política del programa filosófico de Heidegger en 1919/20”. *Trans/Form/Ação*. [En línea]. Vol.39, no.1, Marília, enero/mar., 2016, ISSN: 1980-539X.

- Dilthey, Wilhelm. *Dos escritos sobre hermenéutica: el surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid, Editorial Istmo, 2000.
- Ferrarin, A. “Aristotle on φαντασία” en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Jhon J. Cleary, Gary M. Gutler (Eds.). Leiden-Boston, Koninklijke Brill NV, 2005, Volume XXI.
- Fischer, Johannes. “Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.
- Gethmann, Carl Friedrich. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York, De Gruyter & Co., 1993.
- Greisch, Jean. *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y tiempo*. Trad. Julián Fava. Buenos Aires, Editorial Las Cuarenta, 2010.
- Gurvitch, Georges. *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*. Trad. F. Almela, M. Aguilar Editor, Madrid, 1931.
- Harich, Wolfgang. *Nicolai Hartmann: Leben, Werk, Wirkung*. Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2000.
- Hartmann, Nicolai. *Autoexposición sistemática*. Trad. Bernabé Navarro. Madrid, Editorial Técnos, 1989.
- ----- *El problema del ser espiritual. Investigaciones para la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*. Trad. M. Dalmasso y M. A. Mailluquet, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 2007.
- ----- “Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie” en *Kleinere Schriften. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1955, Bd. 1.
- ----- *El pensar teleológico*. Trad. José Gaos. México-Buenos Aires, FCE, 1965.
- ----- *Ética*. Trad. Javier Palacios. Madrid, Editorial Encuentro, 2011.
- ----- *Introducción a la filosofía*. Trad. José Gaos. México, UNAM, 1961.
- ----- *La fábrica del mundo real*. Trad. José Gaos. México, FCE, 1959.
- ----- *Ontología I. Fundamentos*. Trad. José Gaos. México, FCE, 1965.
- ----- *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Trad. J. Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1957.
- ----- “Systematische Methode” en *Kleinere Schriften*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958, Bd. III.

- ----- “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich” en *Kleinere Schriften. Von Neokantismus zur Ontologie*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1958, Bd. III.
- ----- “Zum Problem der Realitätsgegebenheit” en *Studien zur Neuen Ontologie und Anthropologie*. G. Hartung, M. Wunsch (Hrsg.) Berlin/Boston, Walter de Gruyter GmbH, 2014.
- Hartung, Gerhard. Wunsch, Matthias. Strube, Claudius. “Nicolai Hartmann und die Aufgabe systematischer Philosophie” en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- ----- *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, GA 49.
- ----- *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- ----- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica)*. Trad. Jesús Adrián. Barcelona, Editorial Trotta, 2002.
- ----- *Introducción a la fenomenología de la religión*. Trad. Jorge Uscatescu. México, FCE, 2006.
- ----- *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- ----- *Introducción a la investigación fenomenológica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Editorial Síntesis, 2006.
- ----- *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México, FCE, 1981.
- ----- *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. Jesús Adrián. Barcelona, Herder, 2007.
- ----- *Lógica. La pregunta por la verdad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- ----- *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. Alberto Ciria. Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- ----- *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000.

- ----- *Principios metafísicos de lógica*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Editorial Síntesis, 2009.
- ----- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- ----- *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Trad. Francisco de Lara. Madrid, Alianza Editorial, 2014.
- ----- *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza Editorial, 2006.
- ----- *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Rivera. Madrid, Trotta, 2009.
- ----- *Tiempo e Historia*. Trad. Jesús Adrián. Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos y Antonio Ziri6n. México, FCE-UNAM, 2013.
- ----- *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.
- Jaspers, Karl. *Filosofía*. Trad. Fernando Vela. Madrid, Revista de Occidente, 1954, pp. 99-100. Tomo I.
- Jaran, François. “Reactivaci6n y repetic6n. La fenomenología frente a la historia de la filosofía” en *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filos6fica*. R. Rodríguez y S. Cazzanelli (Eds.). Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la raz6n pura*. Trad. Pedro Ribas. México, Taurus, 2006.
- Kanthack, Katharina. *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1962.
- Kelly, Eugene. “Hartmann on the Unity of Moral Value” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Kluck, Steffen. “Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers”. en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.
- *M. Heidegger/K. Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*. Trad. Juan José García Norro. Madrid, Editorial Síntesis, 2003.
- Moliner, María. *Diccionario del uso del español*. Madrid, Gredos, 1971.
- Meinong, Alexius. *Teoría del objeto y Presentaci6n personal*. Trad. Carola Pivetta. Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2008.

- Möckel, Christian. “Nicolai Hartmann –ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in *Metaphysik der Erkenntnis*” en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.
- Peterson, Keith R. “An introduction to Nicolai Hartmann’s Critical Ontology” *Axiomathes. Where Science meets Philosophy*. Netherlands, Springer, Vol. 22, 2012, ISSN: 1572-8390.
- ----- “Nicolai Hartmann’s Philosophy of Nature: Realist Ontology and Philosophical Anthropology” *Scripta Philosophiae Naturalis* (En línea). Vol. 2, 2012, ISSN: 2258-3335.
- Pietras, Alicja. “Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian” en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Platón. *Sofista*. Trad. Ma. Isabel Santa Cruz, et. al. Madrid, Gredos, 1988, Tomo V.
- Rivera de Rosales, Jacinto. “Teleología y filosofía de la naturaleza en la «Crítica del Juicio» de Kant.” *Laguna. Revista de filosofía*. N° 6, 1999, ISSN: 1132-8177.
- Rodríguez, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid, Editorial Síntesis, 2006.
- ----- *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- ----- “Impresión de realidad y comprensión de sentido”. *Cuadernos salmantinos de filosofía*. N° 36, 2009, ISSN 0210-4857.
- ----- “La exposición de la tarea de un análisis preparatorio del Dasein (§§ 8-11)” en *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. R. Rodríguez (coord.) Madrid. Editorial Técnos, 2015.
- ----- *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid, Editorial Técnos, 1997.
- Rosales, Alberto. “Heidegger y la pregunta por el ser”. *Revista Filosofía*. N°19, Mérida-Venezuela, Universidad de los Andes, 2008, ISSN: 1315-3463.
- ----- *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der Ontologische Differenz beim frühen Heidegger*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- Scheler, Max. *El problema emocional de la realidad y Manuscritos menores sobre «Ser y tiempo»*. Trad. Sergio Sánchez-Migallón. Madrid, Ediciones Encuentro, 2014
- Schlette, Magnus. “«Wahrnehmung» in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischen Realismus” en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. G. Hartung, M. Wunsch, C. Strube (Eds.). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2012.

- Schlittmaier, Anton. “Nicolai Hartmann’s Aporetics and its place in the History of Philosophy” en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (Eds). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Scognamiglio, Carlo. “Nicolai Hartmann’s Theory of Psyche” en *The philosophy of Nicolai Hartmann*. R. Poli, C. Scognamiglio, F. Tremblay (Eds). Berlin/Boston, De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Seel, Gerhard. *Die Aristotelische Modaltheorie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1982.
- Spiegelberg, Herbert. *The phenomenological movement. A historical introduction*. Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1982.
- Stallmach, Joseph. *Ansichsein und seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*. Bonn, Bouvier Verlag, 1987.
- Vigo, Alejandro. *Arqueología y aletheiología. y otros ensayos heideggerianos*. Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 2008.
- Serrano de Haro, Agustín. “Fenomenología y ontología”, en *Métodos del pensamiento ontológico*. (Ramón Rodríguez, Ed.) Madrid, Editorial Síntesis, 2002.
- von Herrmann, Friedrich Wilhelm. *La «segunda mitad» de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. Irene Borges. Madrid, Trotta, 1997.
- ----- *Wege ins Ereignis: zu Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1994.
- Wirth, Ingeborg. *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*. Berlin, Walter de Gruyter, 1965.
- Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México, Plaza y Valdés/UIA, 2004.
- ----- *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México, Miguel Ángel Porrúa-BUAP, 2011.
- ----- “Fundamento, esencia y *Ereignis*. En torno a la unidad del camino del pensar de Martin Heidegger”. *Éndoxa: Series filosóficas*. N° 20, Madrid, UNED, 2005, ISSN: 2174-5676.
- ----- *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Dilthey, Rickert, Husserl y Heidegger*. Ciudad de México, UIA-Plaza y Valdés Editores, 2007.