

# Un perfil intelectual de Nicolai Hartmann (1882-1950). Parte I

PAULO VÉLEZ LEÓN

El siglo XVIII es una muestra de ello. Nada empieza con su propio pensamiento. Cada uno encuentra en su tiempo una situación concreta de la ciencia y de la problemática en la que empieza a investigar. [...] afronta los grandes problemas en la situación histórica en que están planteados.

N. Hartmann, 1949, pp. 454-471

**N**ICOLAI HARTMANN ES UNO DE LOS FILÓSOFOS MÁS SIGNIFICATIVOS en filosofía contemporánea; empero, en la actualidad es poco conocido por nuestro mundo filosófico, posiblemente debido a que el esplendor de su filosofía coincidió con el naciente giro lingüístico y con el apogeo del existencialismo, los cuales, como se sabe, absorbieron gran parte de la atención y del quehacer filosófico de la época. Además, a esto se suma el efecto de las obstinadas e intestinas disputas por parte del positivismo lógico, el historicismo, el irracionalismo, el estructuralismo, como, entre otras, sobre la superación de la filosofía, o mejor sería decir acerca de olvidar o negar la naturaleza y función de la filosofía. Naturalmente, estas polémicas, al igual que en otros tiempos han sumergido a la filosofía contemporánea en la confusión y por ende han arrinconado al auténtico debate filosófico a lo casi anecdótico. Danilo Cruz Vélez, en los años 50, retrata este panorama de la siguiente manera: «El positivismo lógico quiere dejar de ser filosofía y convertirse en matemática. El historicismo introduce en su seno el corrosivo concepto relativista de la verdad. El existencialismo hace de ella cosa de literatos y negocio de *dilettanti*. El irracionalismo la reduce a una intuición turbia pariente de la mística...». Ante este paisaje, Cruz Vélez, un año después de la muerte de Hartmann, rescata su figura y con determinación afirmaba que a pesar de «haber otros [filósofos] más importantes que él desde el punto de vista de la originalidad, como Heidegger, por ejemplo», su «sistema filosófico [es el] más importante de

nuestro tiempo», pues fue uno de los pocos en el siglo XX, sino el último, que abarcó de manera consistente todas las áreas de la filosofía (ontología, teoría del conocimiento, ética, estética, teoría de las categorías, lógica, filosofía de la biología, historia de la filosofía...), arrojando nuevos horizontes en muchas de ellas, y ello, es mérito suficiente para avalar a Hartmann como «el filósofo más importante en la filosofía reciente» (1951, pp. 19–20) (*vid.* Imagen n.º 1).



Imagen n.º 1. Nicolai Hartmann hacia la década de 1940.  
Fuente: Archivo Pinterest. Con permiso.

La vida de Hartmann, tanto a nivel personal como intelectual, es «una vida dedicada [plenamente] al pensamiento» y evidentemente esto «ya de por sí [es] una vida rica y plena» (Fernández–Fernández 1975, p. 17). A Hartmann los asuntos de su tiempo, ya sean triviales y ordinarios o urgentes e importantes, le eran ajenos, «parecía vivir más para lo eterno que para su época» (Vega Delgado y Álvarez González 2004, p. 32). Y esto, es porque «Hartmann no era un hombre que se parase en el presente. La línea de su pensar era el pasado y el futuro. El presente era sólo una parte de ese “gran todo”» (Heiss 1952/2004, p. 4). Esto no significa que no le interesase el presente, «le apasionaron, las ideas [de éste; sin embargo], el subsuelo vital del que emergen no está presente en sus obras. [Así] con fervor excluyó de la filosofía todo lo que no fuera estrictamente intelectual, a fin de que el sentimiento no empañara la pureza del concepto», y por ello mismo, «rara vez es posible sentir lo personal a través de la objetividad a que sometió sus investigaciones» (Estiú 1954).

Hartmann no estaba preocupado por las consecuencias utilitarias que puedan sacarse de las ideas (Vega Delgado y Álvarez González 2004, p. 30), de allí que no le atraían las cosas ni los objetos, y «el lujo en cualquiera de sus formas le era extraño», lo que le importaba eran «los seres humanos y los pensamientos» —que le encantaban— (Heiss 1952/2004, p. 9), por ello su atención y dedicación estaba centrada en el conocimiento práctico para la vida. El hecho de que el hombre viva «a ras del tiempo, sin fin ni sentido, viviendo de sensación en sensación» (Fernández–Fernández 1975, p. 14), no es motivo para que una y cualquier filosofía [*léase*, ética] deba satisfacer los deseos personales, muchas veces circunstanciales y contingentes; por ello, es que, Hartmann en diversos lugares de su obra, reitera una y otra vez, que todo conocimiento práctico [*léase*, ético] debe estar fundado sobre unos sólidos fundamentos filosóficos [*léase*, ontológicos] y consistentes principios morales —que no estáticos ni arcaicos o anacrónicos, para que, de tal modo, y adecuándose a la época, dicho conocimiento sea capaz de orientar ética, moral y axiológicamente al hombre de nuestro tiempo (Vélez León 2012, p. 116).

Podría decirse que «frente a todas las manifestaciones de su tiempo, Hartmann [...] tenía confianza en lo espiritual». Para él «el alcance del espíritu es mayor», inclusive al espíritu generacional coetáneo, pues «el propio tiempo [de uno, de la generación] vive espiritualmente de lo que con anterioridad se pensó y asimiló como tal». Esta certeza, a Hartmann «le dio una seguridad interior imperturbable» (Heiss 1952/2004, p. 4–5), incluso cuando el nacionalsocialismo había llegado a su clímax, Hartmann no era indiferente a

ello, pero «prosiguió con redoblado ahínco su producción original, sin participar en la lucha ideológica» (Delgado 1978, p. 295). Antes de proseguir, hay que precisar que Hartmann no es ajeno a su época. Sabe lo que acontece y por ello rehúye de lo políticamente correcto y no de lo filosóficamente correcto; a decir de Robert Heiss, Hartmann «consideraba de forma reflexiva y pensativa [lo que acontecía en su época], de acuerdo a su principio de no hacer sospechas infundadas, pero tampoco de aceptar algo antes de que realmente se hubiera confirmado» (1952/2004, p. 15). En este sentido, Hartmann, insiste en tratar los problemas fundamentales [sistemáticos, metodológicos e históricos] de la filosofía y no lo circunstancial, porque no busca ofrecer inspiración o consuelo espiritual,<sup>1</sup> sino ofrecer una «herramienta» adecuada, apropiada, sensata e integral al hombre de su tiempo, que tiene que hacer frente a los dilemas colectivos e individuales de su devenir en el mundo (Vélez León 2012, p. 116). Un ejemplo de ello es su polémica con Heidegger. Francisco Álvarez González lo esquematiza de la siguiente manera:

En cierto modo, pues, puede afirmarse que *Ser y Tiempo* es una antropología, aunque dicha antropología diste mucho de lo que de ordinario se hace y entiende por tal. Pero es precisamente, esta vuelta de la filosofía al hombre, al hombre angustiado, preocupado por nuestro tiempo, la razón del éxito y popularidad de la filosofía heideggeriana.

En Hartmann podría decirse que, al revés que en Heidegger, la antropología no es previa al estudio del ser, sino que el saber del ser, de sus maneras, de sus modos y de sus momentos, es la condición para que se pueda llegar a ver con claridad cuál es el lugar que el hombre ocupa dentro de lo que nuestro filósofo denomina fábrica del mundo real y, conocida su posición en dicha fábrica, poder después construir una antropología en debida forma (Vega Delgado y Álvarez González 2004, p. 30).

Como veremos más adelante, para Hartmann esto era un «error en el punto de partida». Y no sólo este, sino, especialmente, todo el paisaje intelectual que anotamos al inicio, y que ha provocado profundas secuelas en la forma de entender y hacer filosofía que perviven, inclusive hoy. Hartmann «estaba convencido que los antiguos y eternos problemas podían ser dejados de lado por una generación, pero que, sin embargo, finalmente han de retornar por propia necesidad espiritual». Empero, así mismo, sabía que «la filosofía sólo existe con apariencia temporal y sujeta a su tiempo», que él consideraba como

<sup>1</sup> Para Hartmann, según Heiss, «la filosofía que se transforma en una especie de creencia, que se cambia en servidora de una aspiración, que no sirve sólo al conocimiento, ha dejado de ser filosofía» (1952/2004, p. 18).

una «envoltura pasajera» (Heiss 1952/2004, p. 17–19). Precisamente, son estas envolturas pasajeras, las que de una u otra manera han dificultado el conocimiento objetivo de su obra. Es por este motivo, que, en esta primera parte de su perfil intelectual, me propongo presentar en forma esquemática una apostilla sobre su vida y su obra —y no una biografía completa—, que nos permita sentar las bases histórico–filosóficas para una primera aproximación a algunas de sus preocupaciones filosóficas. Así, esta primera parte que recorre los caminos transitados por Nicolai Hartmann, se divide en seis secciones. En la primera, se narra su infancia y adolescencia en Rusia. En la segunda, se traza la formación universitaria recibida en Dorpat, San Petersburgo y Marburgo, así como se detalla quienes fueron sus maestros en cada período. Su amistad con Ortega y Gasset en Marburgo, a través de su relato, nos ofrecerá una idea del ambiente de esta universidad, en esta época. En la tercera sección se relata brevemente su participación en la Primera Guerra Mundial como intérprete, y se describe su actuación como profesor en Marburgo, en especial su método de trabajo en el aula. En la continuación de este trabajo se analizará con más detalle este período, así como su ruptura con el Neokantismo. En la cuarta sección, el acento se pone en la difícil relación con Heidegger, cuando Hartmann ya era catedrático en Marburgo. También se da cuenta de su paso por Colonia. En la quinta y sexta sección se delinea su estancia en Berlín, así como sus años finales en Gotinga; con ello se cierra la primera parte de este perfil. Este relato se completa, en la parte bibliográfica del trabajo, con una breve relación de algunos estudios introductorios a su vida y obra. Las fuentes para la reconstrucción de este perfil son principalmente dos: El *Lebenslauf* de la Tesis doctoral [*Dissertationschrift*], de Nicolai Hartmann, y a partir de este, una serie de relatos y estudios de diversos filósofos —principalmente, de Hans–Georg Gadamer (1977/1996), Wolfgang Harich (1983; 2000), Robert Heiss (1952/2004); Gerhard Danzer (2011), Luigi Dappiano (2000), Ricardo Maliandi (2008), y de José Vega Delgado y Francisco Álvarez González (2004)—, que han tenido un contacto directo o indirecto con Hartmann, nos servirán para complementar y ampliar lo descrito por Hartmann en su tesis doctoral. Resta decir, antes de iniciar este perfil, que el presente trabajo no pretende arrojar nueva información o interpretaciones sobre la vida y obra de Nicolai Hartmann, sino tan sólo organizar una serie de fragmentos dispersos que nos permitan dar una visión de conjunto sobre su camino intelectual y pensamiento filosófico. De allí que, una buena parte de este trabajo reproduzca

continuamente fragmentos de la obra del propio Hartmann o de los estudios ya citados previamente.

## §1. Infancia y adolescencia en Rusia

Paul Nicolai Hartmann, hijo del ingeniero e inventor Carl August Hartmann (1848–1890) y de Helen Hackmann (1854–1938) —hija de un devoto pastor luterano—, nació en el seno de la vigorosa comunidad alemana de Riga —capital de la Gobernación de Livonia del antiguo Imperio Ruso—, el 20 de febrero de 1882. En estos primeros años, su padre, que tenía una gran sensibilidad y amor por la música, y al cual estaba muy unido, le introduce en la astronomía y la música, pasiones que perdurarán en Nicolai durante toda su vida. A este respecto, Wolfgang Harich (2000), nos ofrece dos anécdotas entrañables. En el campo musical, nos relata que, en las noches, Carl cantaba con una bella voz con el acompañamiento de Helen en el piano, y así de a poco les fue introduciendo a sus cinco hijos (Wilhelm, Nicolai, Ellen Jeanette, Edgar, y Agnes) en la música, al punto que llegó a tener una mejor empatía con ellos que con su esposa. De este modo, Nicolai aprendió a tocar el violoncelo, arte que practicaría durante toda su vida. En Potsdam inclusive llegó a dar ocasionalmente conciertos públicos con una orquesta de cámara de legos. En el campo astronómico, Harich nos narra cómo en una observación nocturna Carl le mostró a Nicolai el cambio de posición relativa de una estrella respecto de una torre de iglesia, y a partir de esto le explicaba la rotación de la Tierra en el espacio. Esta vivencia despertó la atracción de Nicolai por los telescopios, que también le acompañarían durante toda su existencia vital. Gadamer, años más tarde, recordará esta pasión del siguiente modo:

una de las mayores pasiones de Hartmann era contemplar las estrellas. Había comprado un enorme telescopio Zeiss que no podía transportar por sí solo a cielo abierto, por lo que cuando se me ocurría visitarle una tarde despejada, siempre estaba temiendo —y mis temores se veían generalmente confirmados— que me dijera: «Ay, Hans-Georg, ¿por qué no salimos un ratito a mirar las estrellas?». Si tenía la fortuna de divisar una estrella doble o cualquier otro tipo de fenómeno astronómico, era completamente feliz (1977/1996, p. 27).

Por desgracia, a los 8 años de edad, Nicolai sufrió un duro golpe espiritual, su padre Carl murió; y es a raíz de este trágico acontecimiento, que su madre Helen debió asumir, con no pocas dificultades, su formación, la cual estuvo

impregnada por el carácter enérgico, terco y obstinado de ella, rasgos que a la postre también influirán en el carácter de Nicolai. Por esta época, su escolarización se complicó de manera especial, pues las consecuencias de la política de rusificación de Livonia, impulsada por los zares rusos, afectaron directamente su proceso de aprendizaje que se vio agravado por sus dificultades con el idioma ruso, que no era su idioma materno sino el alemán, al igual que el de sus padres —que pertenecían a la minoría báltica de lengua alemana.<sup>2</sup> A raíz de lo anterior, Nicolai hasta aproximadamente los 15 años de edad recibe clases privadas de alemán.

En el otoño de 1897, Hartmann es transferido al Colegio de Humanidades Clásicas [*Gymnasium*] de la Escuela Eclesial de Santa Catalina en San Petersburgo, que impartía sus enseñanzas en alemán, lo cual como es de suponerse fue una notable mejora para él; no obstante, aquí al contrario de lo que podría pensarse no se abstrae de su entorno sino que más bien decide que debe conocer en profundidad la cultura, la lengua y la literatura rusa, y lo hace con gran tenacidad y conciencia; lo cual le distinguirá de los filósofos alemanes educados en Alemania. En este periodo, Hartmann estaba muy contento de poderse mover solo por San Petersburgo y de ganarse la vida de manera independiente como tutor privado. Uno de los resultados sobresalientes de este proceso educativo, fue su dominio del ruso y el alemán, que le permitieron un pronto acceso a los textos científicos, filosóficos y literarios tanto de la tradición rusa como de la alemana. En la primavera de 1901, luego de cursar cuatro cursos académicos, obtiene el Diploma de Secundaria [*Reifezeugnis*], y regresa a Livonia para ser preceptor privado por un año (*vid.* Mapa n.º. 1). En este periodo, todavía influido por su muy devota madre, intentó definir su actitud hacia la cuestión religiosa: una forma para explorar este camino fue emprender con frecuencia largos paseos solitarios en el bosque, a la espera de algún tipo de manifestación divina. Al no encontrar manifestación de ningún tipo, Hartman llegó a la conclusión de que el asunto religioso tiene poca significación en el problema existencial. Siendo adulto, manifestaba que no había conocido a nadie que hubiera tenido una experiencia de tal tipo, pero sí a personas que

<sup>2</sup> Riga en ese momento, y hasta antes de 1900, era la tercera ciudad en importancia después de Moscú y San Petersburgo, no obstante, el 43% de su población era alemana; por esta particularidad, el alemán era el idioma oficial de la administración en las provincias del Báltico — Estonia, Livonia, y Curlandia—. En 1891, el Imperio Ruso bajo las directrices del zar Alejandro III, inicia una política de *rusificación* de estas provincias, así como de Polonia y Finlandia, lo cual afectó varios ámbitos de la vida pública, entre ellos lo político, lo militar y lo cultural y educativo.

hacen referencia a las experiencias de otros. Sus conclusiones luego se vieron reforzadas con la lectura de Ludwig Feuerbach. A partir de este momento, la experiencia mística y sacra se ven desplazadas y la indagación y discusión de lo cognoscitivo pasan a ser el punto central de su actividad vital e intelectual (Hartmann 1908; Dappiano 2000; Danzer 2011; Harich 2000).



Mapa n.º 1. «Mapa del Imperio Ruso en 1914». Fuente: Ministerio de Cultura y Patrimonio de Nueva Zelanda, agosto de 2014. URL: <https://nzhistory.govt.nz/media/photo/map-russian-empire-1914>

Ahora bien, dada esta experiencia, no se ha de suponer que Hartmann es ateo. Como había manifestado en un trabajo previo (2012, p. 123), sobre su *Ética*, Hartmann en función de sus afirmaciones sobre la naturaleza y carácter de la ética, considera que en el tema ético no cabe Dios, no porque no crea en él, sino porque las antinomias y aporías en las que queda envuelto el pensar filosófico lo imposibilitan, de modo que en correspondencia con esto, ante la imposibilidad de negar o afirmar la existencia de Dios, Hartmann estima que la ética no puede ser sino sólo un camino, mas no un término. De esta manera, Hartmann y su *Ética*, no sólo no proponen un ateísmo, como algunos autores han querido afirmar, sino que se compromete con un prudente agnosticismo, consecuente con su pensar sistemático, y con la conducta propia de un científico y filósofo que aspira a indagar objetivamente en los reinos y niveles de la realidad, en especial de lo moral.

## §2. Formación Universitaria en Dorpat, San Petersburgo y Marburgo

En el otoño de 1902 se matricula en la Facultad de Medicina de la Universidad de Dorpat —hoy Tartu—, en donde aprende los fundamentos de las ciencias naturales, en particular adquiere conocimientos de fisiología y biología, los que, sumados a sus ya notables conocimientos de astronomía, se convertirán en su base de conocimientos científicos. Aquí asiste a las clases de August Rauber (anatomía), Julius von Kennel (zoología), Gustav Tammann (química), Alexander Sadowsky (física) y Nicolai Kusnezov (botánica). Al finalizar el curso académico de 1903, Hartmann no se siente muy entusiasmado con estos estudios, y decide volver a San Petersburgo, en donde, entre 1903 y 1905, estudia historia, filología clásica y filosofía, con Alexander Ivanovich Vvedenski (filosofía/neokantiano), Leonid Rutkowski (filosofía/lógica e historia de la filosofía), Tadeusz Stefan Zieliński (historia y filología), Georg August Forsten (historia), Erwin Davidovich Grimm (historia), Ivan Mijaílovich Grevs (historia), Fedor Fedorovich Sokolov (historia y filología), Sergey Fyodorovich Platonov (historia), Alexei Ivanovich Sobolewski (historia). Esta formación rusa inicial de Hartmann, habitualmente es pasada por alto, pero todo parece indicar que su posterior realismo ontológico no obedece en exclusiva a su contacto con la fenomenología, el neokantismo o el idealismo alemán en Alemania, sino también a su sólida formación académica en San Petersburgo, en donde estudió, además de con los ya mencionados, con Mijail Ivánovich

Karinski (Moscú 1840–1917) —que estudió con Kuno Fischer, Hermann Lotze y Eduard Zeller entre 1871–1872 en Heidelberg, Jena y Gotinga—, y con Nikolai Lossky (Krāslava 1870–París 1965), que a su vez se había formado y doctorado entre 1901 y 1907 en el Imperio Alemán bajo la tutela de Wilhelm Windelband en Estrasburgo, Wilhelm Wundt en Leipzig y Georg Elias Müller en Gotinga. Gracias a la influencia de ellos, Hartmann tiene un primer acercamiento consistente a los temas del neokantismo y del realismo filosófico (Hartmann 1908; Dappiano 2000; Harich 2000, p. 1–5; Anónimo 1901, 1902). De acuerdo con Frédéric Tremblay (2014), la relación con Lossky es más estrecha; con él, Hartmann compartiría una «gnoseología que admite una relación ontológica de coordinación entre el sujeto y el objeto (independiente de la mente)», que les permitiría «moverse más allá del idealismo neo-kantiano y de la fenomenología, para operar el “retorno a las cosas mismas” que ellos pensaban que la fenomenología había fallado en completar, y desarrollar una nueva ontología crítica»; así mismo, ambos dividirían «—en un modo neo-platónico— el ser en esferas (el ser verdadero, el ser ideal, y el ser metalógico o irracional)»; también, según parece, defenderían «el mismo tipo de descripción de los universales, substancia, relación, proceso, y así en general»; no obstante, a pesar de lo anteriormente anotado, Hartmann se aleja del idealismo y del intuitivismo defendido por Lossky.<sup>3</sup> Llegado a este punto, Hartmann consideraba que debía profundizar en los elementos del trascendentalismo kantiano que eran problemáticos desde la perspectiva de una filosofía realista, sin embargo las condiciones en Rusia no era las más favorables —estalla la guerra ruso-japonesa y la revuelta de 1905— y por ello decide ir a Alemania a continuar con sus objetivos. Esta situación marcará su distancia con la política, aunque ciertamente no se desentenderá de ella, como luego se verá en su actitud en las dos guerras mundiales y posteriormente contra el fascismo (Dappiano 2000, Danzer 2011, Harich 2000, p. 5–6). Es así que en 1905, a los 23 años, marcha a Marburgo, en donde estudia bajo la tutela de los neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp —quienes rápidamente reconocen su gran

<sup>3</sup> La formación filosófica inicial N. Hartmann en Rusia (*vid.* Harich 1983), de momento no nos es muy conocida (*cf.* Harich 1983), hay varios estudios en proceso como el de Tremblay (2014), que deberán dar luz sobre este tema. Ciertamente este asunto merece un trabajo autónomo e independiente, que por razones de tiempo y recursos no lo abordaré y tan sólo lo dejaré reseñado, para quien tenga un interés futuro en realizar un estudio integral de la vida y obra de Hartmann. Sobre la filosofía rusa de este periodo se puede consultar el estudio de F. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev* (Wellwood, Kent: Search Press- University of Notre Dame, 1986).

talento y ética de trabajo—, y asiste a las clases de Theodor Birt (clásicas/filología), Ernst Maass (clásicas/filología), Karl Kalbfleisch (clásicas/filología) y Ludwig von Sybel (historia del arte y arqueología clásica), además traba amistad, entre otros, con Wadyslaw Tatarkiewicz, Boris Pasternak, Rudolf Bultmann, Karl Bath, Heinrich Bath, José Ortega y Gasset, y especialmente con Heinz Heimsoeth, a quien se sentirá muy cercano por el resto de su existencia. De este periodo, Ortega en el «Prólogo para alemanes», nos deja una sentida evocación de su amistad con Hartmann,<sup>4</sup> en donde, cómo se podrá advertir salta a la vista la formación temprana de Hartman. Dice Ortega:

En la humilde buhardilla de Marburg, allá en lo más alto de la empinada ciudad, el admirable Nicolai Hartmann toca su *violoncello*. Yo le escucho. Tenemos veintidós o veintitres años. La melodía siempre patética, casi de varón, que emite el *cello* hace sus giros y evoluciones en el aire como una golondrina. Por el ventanuco veo descender la ciudad, que vive agarrada al flanco del cerro, y llegar hasta el valle, por donde pasa el Lahn cantando siempre su canción ninguna.

Hartmann deja un instante quieto en el aire su arco, que, al separarse del *cello* y quedarse solo, se convierte momentáneamente en un pequeño arco salvaje, de pigmeo. Me dice:

— Usted, querido Ortega, tiene altruismo intelectual.

Y luego vuelve a soltar la golondrina melódica que anida en el vientre rubio de su *cello*, del cual han salido más tarde cuatro o cinco magníficos libros (1934/2002, p. 206).

Como se puede percibir, la admiración entre Hartmann y Ortega no era unidireccional, era mutua. El que Hartmann le haya expresado a Ortega su afecto, manifestándole que éste «tiene altruismo intelectual»,<sup>5</sup> demuestra su alta consideración, pues como ya hemos dicho previamente, Hartmann valoraba profundamente la coherencia y honestidad del pensamiento en las personas.

<sup>4</sup> Existen muy pocos estudios —o quizás ninguno en profundidad— en castellano sobre los rasgos comunes de las filosofías de Hartmann y Ortega; a este respecto, el trabajo de Pedro Cerezo Galán (1998, pp. 255–292) y Francisco Álvarez González y José Vega Delgado (2004), nos ofrecen ciertas pinceladas que nos permiten forjarnos una leve noción de dicha relación. Algunos de los trabajos de Nelson R. Orringer (1979, 1980, 1984, 1992), dan cuenta de la influencia o recepción de Hartmann en Ortega.

<sup>5</sup> A este respecto, cabe anotar, que en sus «Observaciones», publicadas en *El Imparcial*, de 25 de marzo de 1911, Ortega definía ese «altruismo intelectual», en los siguientes términos: «Un hombre posee altruismo intelectual cuando piadoso hace peregrinar su inteligencia hacia el corazón de las cosas de modo que pasajeraamente se funda con ellas, cuando procura transustanciarse siquiera unos instantes en el prójimo para asimilarse la opinión de éste con toda su complejidad original. Altruismo intelectual es, pues, salir del propio recinto para hacer mansión en el recinto de las cosas o del prójimo» (1966, p. 165).

Esto le encantaba y no dudaba en expresarlo con claridad hacia los otros — y con mayor razón cuando el interlocutor daba muestra de fanatismo, charlatanería o intolerancia intelectual. Robert Heiss, a este respecto, nos narra una situación contraria al caso de Ortega. Dice Heiss: «llegué a ver cómo alguien, claramente convencido de que había una Filosofía en posesión de la piedra filosofal, se atrevió a hablar con Hartmann sobre esto. Pero en tales casos, cuando Hartmann sentía al lado opuesto el fanatismo de un misionero y la mal disimulada intolerancia del fanático —total o parcial— se portaba inexorable. La conversación era como un tribunal, y la sentencia final fue: “Hable Ud., por favor, solamente sobre estas cosas cuando haya meditado sobre ellas» (1952/2004, p. 18). Otro hecho al respecto, nos lo cuenta Gadamer cuando fue a visitar a Hartmann en Berlín. En la charla que mantenían con suma afabilidad, Hartmann le preguntó: «¿Hans-Georg, dígame, ¿en qué consisten realmente las cuatro clases que usted dicta allí [en Leipzig]? Asombrado, le pregunté a mi vez que quería decir. Yo no daba cuatro lecciones, sino que en cada ocasión trataba temas distintos. A lo que respondió: “Pero Hans-Georg, eso es explotación”» (1977/1996, p. 40). De estos ejemplos, como se puede advertir, el aprecio por parte de Hartmann hacia Ortega era muy sincero. Esta época marburguense fue decisiva para los dos, como veremos más adelante. Ortega, en otra parte, concluye esta evocación rememorando el espíritu de camaradería intelectual de aquella vida estudiantil en Marburgo.

Manifiesta Ortega:

He estudiado en Marburg [...]. He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo —[...]. Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth he discutido sobre Kant y sobre Parménides—; muchas veces a media noche, en paseos sobre el camino nevado, que terminaban junto al paso de nivel, mientras cruzaba monstruoso el expreso de Berlín, cuyos faroles rojos ensangrentaban un momento la nieve intacta. [...] Todo esto es verdad, [...]. (1934/2002, p. 209–210).

Ortega permanecerá tres años —combinadas con algunas estancias posteriores— en Alemania, en tanto que Hartmann, salvo por unos breves periodos, hará de Alemania su hogar permanente. Su amistad también será muy larga. En 1907, Hartmann presenta una tesis de doctorado [*Inauguraldissertation*] breve (81 páginas), denominada *Sobre el problema del Ser en la filosofía griega antes de Platón* [*Das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato*], en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Marburgo, específicamente el 27 de julio, siendo miembros del tribunal los Consejeros

honorarios privados de Gobierno [*Geh(eimer) Reg(ierungs)–Rat*], Cohen y Natorp. Por un breve periodo, entre 1907 y 1908, Hartmann regresa a San Petersburgo para enseñar griego y latín en un *Gymnasium*; y luego vuelve nuevamente a Marburgo para obtener su habilitación con sus trabajos en filosofía antigua; así en 1909 publica *La lógica platónica del ser* [*Platos Logik des Seins*] y presenta su tesis de habilitación [*Habilitationsschrift*], también breve (57 páginas), denominada *Los principios filosóficos de las matemáticas de Proclo Diádoco, expuestas según los dos primeros libros de comentarios de Euclides* [*Des Proklus Diadochus philosophische Anfangsgründe der Mathematik nach den ersten zwei Büchern des Euklidkommentars dargestellt*]. La tesis doctoral se publicó como preámbulo de su *Platos Logik des Seins*, con una denominación acorde a su función en esta obra: «Introducción Histórica [*Historische Einleitung*, (pp. 1–81)]». Estos trabajos le valieron el reconocimiento y el estatuto de principal heredero de Natorp y de toda la tradición neokantiana de Marburgo (Dappiano 2000); sin embargo, toda esta inicial producción neokantiana, como veremos más adelante, según avanza en sus indagaciones filosóficas, se diluirá. José Vega Delgado y Francisco Álvarez González (2004), a este respecto, consideran que estas obras «en su conjunto constituyen una unidad filosófica sistemática, preanuncio de lo que él denominaría: *el pensar sistemático*, en franca oposición a la artificialidad del mero *sistemismo filosófico*». Esta distinción la abordaré con un poco más de detenimiento en la sección §4.3, no obstante, anotaré un par de observaciones a fin de ir entrando en materia. Hartmann no ve una dicotomía entre el *pensar sistemático* y el *sistemismo filosófico*, sino distintos modos de obrar filosóficamente. Él opta, por la primera porque, conforme a su concepción filosófica, hay que tratar «la filosofía como filosofía de los problemas y no como filosofía del sistema». Si nuestro método filosófico de trabajo apunta a tratar problemáticamente el «sistema de la filosofía» (Ferrater Mora 1964) y no a construir sistemáticamente edificios sistemáticos, entonces, según Hartmann podremos contribuir de manera real al progreso de la filosofía y del conocimiento. Veamos esto. Hartmann tenía muy claro que, por una parte, «el pensamiento sistemático no es hoy habitual en quienes construyen sistemas», y por otra, que «el espacio del pensamiento constructivo quedó limitado». Por esta razón, Hartmann consideraba que no se podía desdeñar el progreso de la ciencia en «todos los dominios», quien lo haga, «tiene perdido de antemano el juego». Empero, no se trata de «poner como fundamento una determinada visión del mundo» y llevarla hasta sus últimas consecuencias, por cuanto cualquier visión del mundo está formada por categorías que son múltiples e

inconmutables y tratar de reducir estas categorías a un puñado para tener un «aspecto unitario» de un «sistema», «tendría que hacer violencia a los restantes dominios» y visiones del mundo. Esta visión del mundo tan sólo sería «una unidad artificial a costa de la multiplicidad artificial, y juntamente con ésta no acertaría *a limine* al mundo, como es». Por ello, el «pensamiento constructivo ha quedado fuera de juego». De allí que, los edificios sistemáticos «no juegan ya en el progreso real del pensamiento filosófico el mismo papel que en otro tiempo», pues «no convencen ya a ninguno que haya aprendido a pensar científicamente». Podría decirse claramente, que «la época de los sistemas ha pasado». Es por este motivo, que Hartmann, con seguridad, puede manifestar que «el pensamiento sistemático de hoy va por otro camino. Ya no es pensamiento sistemático; [...], es] pensar problemático» (Hartmann 1933/1989, pp. 5–7).

Ahora bien, cabe aclarar que el «pensar problemático no es asistemático. También pretende llegar a una visión de conjunto». Su meta es llegar «siempre como sistema». «Sólo que no anticipa el sistema». Se deja llevar hacia allí, mediante la búsqueda e investigación en y del mundo. Esta es la diferencia con los sistemas constructivos, que estos ponen como «fundamento un esquema anticipado del nexo del mundo. No lo investigaban, sino que creían conocerlo de antemano». Es así que, los descubrimientos se hacían desde él, se «rechazaba lo que no encaba ahí» y se «generalizaba lo que convenía» con él. «La consecuencia [de esto, para la filosofía y la ciencia] fue el rechazo de los problemas». No obstante, una derivación de esta consecuencia, de acuerdo con Hartmann, fue hacer evidente una «paradoja» para los fundamentos de estos edificios sistemáticos: cuando una teoría de estas rechaza lo irrechazable, no sólo que «se pone así misma en el error», sino que «se aniquila así misma» (Hartmann 1933/1989, p. 7). Aunque, en esta época temprana de su carrera lo expuesto anteriormente aún no estaba formulado explícitamente de esta en alguno de sus escritos, sí que éste era el espíritu que guiaba su modo de obrar filosófico y es lo que podremos ver en las siguientes secciones.

### §3. De interprete en la Primera Guerra Mundial a Profesor en Marburgo

Durante los primeros años de su carrera académica, Hartmann como *Privatdozent* tuvo cierto éxito impartiendo sus cursos en la Universidad de Marburgo, lo que, junto a su estilo de vida ascético, le proporcionó los fondos

suficientes para mantener una familia pequeña. De esta manera, en septiembre de 1911, en San Petersburgo, se casa con Alexandra Stephanitz (1888–1968), hija de un profesor de arquitectura de la Universidad de San Petersburgo. Fruto de este matrimonio nació, en Marburgo, su hija Dagmar (de casada, apellidada: Freiwald–Lange, 1912–1976), que se convertirá posteriormente en una destacada maestra de canto. Dagmar tuvo cinco hijos. En 1912 Hartmann publica *Los Fundamentos filosóficos de la biología* [*Die philosophischen Grundlagen der Biologie*]. Todo este ímpetu, Ortega lo rememora en los siguientes términos: «Nicolai Hartmann debe tener un par de años más que yo y Heinz Heimsoeth los mismos que yo. Ello es que en 1911 andábamos en torno de los veintiséis años, una fecha decisiva en la evolución intelectual de la persona [...]. Es el momento en que el hombre —me refiero por lo pronto al filósofo— comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que también empieza a actuar su espontaneidad» (1934/2002, pp. 230–31). Con esta evocación, Ortega intenta dejar claro el momento en que tanto él como Heimsoeth y Hartmann inician o se aproximan al punto de inflexión de la evolución de su vida intelectual. En el caso de Hartmann, es perceptible que sus motivos intelectuales e ideas concretas acerca de la filosofía ya estaban claros en esta época, los cuales —como veremos— se pondrán de manifiesto de manera concreta en su obra original posterior.

Cuando en 1914 la Primera Guerra Mundial estalló, Hartmann fue reclutado como soldado (*vid.* Mapa n.º 2). Hizo su servicio militar, entre 1914 y 1918, sin oposición, pero sin entusiasmo. Aquí tuvo como funciones las de ser interprete (debido a su dominio del idioma ruso), censor y oficial de inteligencia (*vid.* Imagen n.º 2). Hacia el final de la guerra, en mayo de 1918, en calidad de Teniente de la División de Inteligencia del Comando Supremo del Ejército [*Obersten Heeresleitung* —OHL], sirvió como asistente en las negociaciones de paz de Brest–Litovsk (Seubert 2000). Por su eficiente desempeño en la Inteligencia Militar, Hartmann fue condecorado con la Cruz de Hierro. Cabe recordar que las negociaciones de paz que se realizaban, en marzo de 1918, se daban entre el en ese momento todavía victorioso Imperio Alemán y el derrotado Imperio Ruso. Empero, al finalizar la guerra, unos meses después —noviembre de 1918—, los Imperios Alemán y Austrohúngaro fueron derrotados, quedando sin efecto gran parte del Tratado de Brest–Litovsk.



Mapa n.º 2. «Mapa del Imperio Alemán en 1914». Fuente: Ministerio de Cultura y Patrimonio de Nueva Zelanda, Agosto de 2014. URL: <https://nzhistory.govt.nz/media/photo/german-empire-1914>

Al finalizar la guerra volvió a Marburgo, donde le fue ofrecido un puesto de *Privatdozent* en la Universidad, qué apenas le daba para vivir muy modestamente. Gadamer relata que en la época posterior a la guerra, durante la década de 1920, la actitud del pueblo en general era estoica frente a la situación de crisis, y particularmente la de Hartmann: «Eran tiempos aún muy duros y había poco carbón. En invierno, Nicolai Hartmann estaba sentado en una fría habitación sin calefacción, envuelto en una bata acolchada, con un calentador (botella de agua caliente) dentro de un saco para proteger los pies, y para mantener ágil la mano con la que escribía, así con ella de vez en cuando la voluminosa cabeza de su pipa media largada. Era un hombre de largos alientos» (1977/1996, p. 26). Josef Köning en una carta a Helmut Plessner, el 11 de noviembre de 1924, abunda sobre este asunto: «Hartmann me impresionó enormemente. La actitud silenciosa de este hombre, su ensimismamiento, su absoluta sinceridad me fascinan totalmente. Vive en una

casita aislada, construida en la ladera de una colina, y desde su despacho se abre la vista sobre el castillo a través de ventanas pequeñas. El despacho está amueblado de una manera casi pobre, sólo contiene libros y lo domina casi por completo un enorme telescopio blanco. Sobre la silla estaba puesta una bata de un rojo vivo, parecida a una sotana. Imagínese en medio de ello a este hombre taciturno y serio, todo envuelto en un ambiente algo helado y bajo la luz de la luna refractada por una densa niebla. (...) Tenía la sensación de estar sentado frente a un filósofo antiguo, o tal vez también [frente] a un espíritu hegeliano» (*apud* Grondin 1999/2000, p. 108; Danzer 2011).



Imagen nº. 2. Nicolai Hartmann (con uniforme militar, a la izquierda) con un grupo de estudiantes. En el centro su primera esposa, Alexandra Stephanitz. Fuente: J. Grondin 1999/2000. Con permiso.

El regreso de Hartmann a Marburgo sirvió para que se concentrase en la escritura de extensos tratados, que por lo general estaban escritos en un estilo elegante y con amplias líneas de argumentación. Esto, empero, no era gratuito: Hartmann «había estudiado en San Petersburgo y observado desde entonces el horario en que distribuyera su jornada en aquella ciudad. A las doce del mediodía se levantaba, y a partir de la medianoche estaba realmente despierto. Solitario y apasionadamente, con frecuencia hasta el despuntar del día, escribía

entonces sus libros. Con afilada pluma, reelaboraba por completo cuanto escribía tres veces. Sólo la tercera de las versiones le parecía lo suficientemente madura como para abandonar el estudio velado por una nube de tabaco y salir, impresa, a la luz» (Gadamer 1977/1996, p. 25–26). El orden, la disciplina y el trabajo duro y constante fueron una norma de Hartmann durante toda su vida. A donde fuese intentaba rodearse de la misma atmosfera: «un ambiente de estudio y trabajo, siempre con sus libros y su ordenada mesa de escribir llena de hojas escritas. Él escribía todo a mano y sus obras pasaban a la imprenta escritas a tinta y en antigua caligrafía del gótico alemán» (Fernández–Fernández 1975, p. 18; Heiss 1952/2004). Las obras de Hartmann, de este periodo, fueron acogidas favorablemente por la comunidad académica y reconocidas como sistemáticas, debido tanto a la naturaleza de su investigación, así como a su modo obrar filosóficamente, que es el de un pensador de problemas [*Problemdenker*]. A estas alturas, Hartmann era reconocido como la *encarnación* «del último estadio del desarrollo de la escuela de Marburgo» (Gadamer 1977/1996, p. 25–26; Danzer 2011).

En 1920 fue ascendido a Profesor Agregado [*Außerordentlicher Professor*] ocupando como sustituto la cátedra de Max Wundt, y en 1921 publica la obra que determinará su pensamiento posterior: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*], la cual constituirá «un ajuste de cuentas» «con la herencia neokantiana» «sobre la base de la teoría del conocimiento». Los *Grundzüge* se proponen «superar el idealismo de la escuela de Marburgo por medio del reconocimiento del ser en sí del objeto que ha llegado a conocer» (Grondin 1999/2000, p. 105). Sobre el significado de esta obra en relación con el neokantismo, hablaré en la siguiente sección.

Al igual que en su primer periodo como profesor, anterior a la guerra, los cursos gozaban de cierto éxito y reputación, aunque también tenía críticos. Gadamer, quien por estas épocas era alumno de Hartmann, y no tenía una muy buena opinión de sus clases, cuenta: «A decir verdad, yo no era muy afecto a los esquemas con que representaba en la pizarra la esfera subjetiva, la objetiva, la categorial, y sabe Dios qué otras esferas más [en mis ojos, esto era un pecado mortal]. Un estilo semejante, tan pulido dialécticamente, me era ya conocido gracias a Richard Höningwald, quien, por cierto, había sembrado en mí cierto disgusto por tales simplificaciones didácticas [¡Acaso no tenemos palabras!]; sin embargo, en la propia afirmación de Gadamer, «la fría gravedad y la penetración reflexiva del nuevo profesor» le fascinaron pronto. De hecho,

Gadamer se sintió «profundamente honrado» cuando Hartmann mostró su interés y una amable disposición por él, y más concretamente cuando «empezó a acompañar[le] después de las clases al café Vetter o al Markees, sobre cuyas venerables mesas de mármol se atrevía a desarrollar esquemas aún más alambicados, en los que incluso la ontológica potencia de determinación de los valores, como continuación de las categorías provistas de una más fuerte determinación, encontraban representación gráfica —cosas que sólo confiaba a estas superficies por su posterior lavado rutinario— y, lo que era más importante, a aplaudir mis réplicas e iniciativas, por lo demás tan sagaces como cándidas» (1977/1996, p. 25).

La resonancia de Hartmann en Marburgo era evidente. Gadamer, y quienes le trataron, son de la opinión de que éste tenía «un don maravilloso para relacionarse con los jóvenes como si de camaradas se tratara» (1977/1996, p. 26). Y esto, porque, «siempre estaba dispuesto a aprender»; es más, en palabras de Heiss, «resultaba conmovedor de ver cómo él aprendía en las mutuas discusiones que semana a semana tenían lugar en Marburgo, Colonia, Berlín y Gottinga». De hecho, Hartmann, en donde fuese que llegaba formaba círculos de estudio/discusión que reunía una vez por semana, ya sea en su casa o en la Facultad, para abordar un tema filosófico, y esto, por cuanto el diálogo era fundamental para él, «nunca filosofaba en base a una experiencia apasionada y profunda»; de sus primeras experiencias vitales, Hartmann «se dio cuenta que existen enigmas y problemas sin solución»; nunca «aceptó un dogma sólo porque era un dogma», su disposición fue siempre «a renunciar a una opinión, cuando la hubiere reconocido como falsa o hubiese encontrado otra mejor; [...] sólo cuando fuera razonado hasta sus últimas consecuencias», por ello «siempre buscó la máxima claridad y transparencia; las revelaciones [Hartmann] las encontraba en el saber y en el conocimiento» (Heiss 1952/2004, pp. 9, 14, 19).

Estos círculos de estudio/discusión tenían una mecánica bien establecida de funcionamiento. Las sesiones duraban en promedio tres horas, eran discusiones libres y abiertas, carecían de rigidez académica, aunque con ciertas normas no escritas, y esto porque, en palabras de Aurelio Fernández-Fernández, Hartmann siempre buscada a su «alrededor [...] un ambiente “espiritual”» de trabajo. En Marburgo o en donde estuviese, Hartmann formaba estos círculos de estudio/discusión, proponía el tema de trabajo al principio del semestre, que con frecuencia se alargaba por un semestre adicional, y a veces más. El monólogo estaba proscrito a favor del diálogo. «Escuchaba y hacia escuchar».

Fernández–Fernández, *e.g.*, como dato anecdótico, contabilizó el número de intervenciones en dichos diálogos, a partir de los coloquios publicados en *Conversaciones Filosóficas* [*Philosophische Gespräche*, 1954], «Hartmann interviene 50 veces, sus alumnos Behren, 48; Springmeyer, 35, etc.». Las intervenciones de Hartmann, ante todo eran para formular el «pensamiento indeciso de los alumnos» (1975, p. 18), y no tanto para guiar la discusión propiamente dicha. Todo lo que a Hartmann y a los asistentes a dicho diálogo «les pareció digno de meditar, se recogió, se discutió y se formuló de uno u otro modo, y Hartmann mismo no descansaba hasta alcanzar, finalmente, una proposición buena u óptima de la cuestión. Él estaba siempre presente y tomaba nota de lo que le impresionaba; en especial, daba ejemplo del pensar disciplinado al apuntar, no raras veces, primero en su cuaderno lo que él quería decir, antes de exponerlo» (Heiss 1952/2004, p. 12).

Sus seminarios, en palabras de Heiss, tenían un «alto valor pedagógico» y por lo mismo había unas reglas implícitas que todos aceptaban de buen agrado y evitaban transgredir; en ellos: 1) «Nadie podía al hacer uso de la palabra lanzarse a un monólogo», con que Hartmann frunciera las cejas o mirara su reloj era suficiente para poner freno a esta situación. 2) «Todo el que hablaba, tenía que continuar haciéndolo de algo que se hubiera dicho anteriormente; o debía seguir desarrollando un pensamiento que se hubiera discutido antes, y al hilo de tal pensamiento exponer lo que él tenía que decir; así como el por qué si se apartaba». Hartmann «nunca hacía una exposición, sino que escuchaba lo que el otro dijera y respondiera» siempre en «función del objeto o de la idea». El propósito de esto era enseñar lo que significaba dialogar en una «discusión filosófica, honrada y objetiva». 3) La discusión «no podía ser estorbada ni anulada». Cada uno de los detalles de estos diálogos fueron razonados cuidadosamente y unidos «por su propia mano» en un tejido filosófico de conjunto. «Recoger, primero, en un trabajo largo y penoso la materia prima que, después, habría de reunirse en un Conjunto», era este pues, el «“Método” de Hartmann» (1952/2004, p. 12–14). Sobre su don de gentes y «método», da cuenta Helmuth Plessner en una carta fechada el 23/12/1925 a Josef Köning, en donde describe a Hartmann en los siguientes términos: «Me encuentro diariamente con Hartmann; también discuto mucho con él. En muchas cosas, él es mucho más flexible y rico en posibilidades que sus libros» (*apud* Grondin 1999/2000, p. 108, n. 16).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Jean Grondin sostiene que Hartmann formaba estos Círculos de Discusión, en razón de que dado «su

## §4. Del neokantismo a la ruptura con Marburgo

La *Metafísica del Conocimiento* tienen una doble peculiaridad; por un lado, significa su ruptura con el neokantismo de sus maestros, y por otro, dada su condición de profesor marburguense es un golpe fulminante desde adentro al último bastión del kantismo alemán: *Die Marburger Schule*. Para entender de mejor manera lo que significa esta situación, en lo que sigue describiré —a través del relato de Ortega y Gasset— las principales características del neokantismo y —en los propios términos de Hartmann— algunas de las principales líneas de *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*.

### 4.1. Del olvido de la filosofía al neokantismo. La visión de Ortega y Gasset

Como sostiene Aurelio Fernández-Fernández, la situación de la filosofía antes de Cohen era crítica, pues los «cambios ideológicos del tiempo habían convertido la filosofía en algo dudoso» (1975, p. 19). Es más, «las dos generaciones de 1840 y de 1855 tuvieron que vivir con una filosofía que no era la suya», y esto era así, de acuerdo con Ortega, porque «el idealismo trascendental había terminado en una radical catástrofe de la filosofía. Hegel, que es uno de los cuatro o cinco mayores filósofos del planeta Tierra, fue acaso el más imprudente [...], su nabucodonosorismo aniquiló la filosofía». Lo cual provocó que «con una velocidad increíble se olvidó la técnica del pensamiento

origen báltico, él se sintiera casi como extranjero y entre los colegas como marginado» (1999/2000, p. 108), y no por su afán y ánimo de diálogo sincero; por lo expuesto previamente, en mi opinión la tesis de Grondin carece de contexto, desconoce en detalle la trayectoria vital y académica de Hartmann; es una mera especulación. Es cierto que Hartmann nació en la zona báltica, pero como ya hemos visto sus circunstancias vitales en el ahí fueron germánicas, y los testimonios de colegas de las épocas de estudiante y de docente dan fe de lo contrario de lo que especula Grondin, esto es, que estaba perfectamente integrado a la vida cotidiana y académica alemana, muestra de ello son los diversos puestos universitarios que ocupó en varias de las principales universidades alemanas y el diálogo que entabló con sus comunidades académicas; como puede colegirse de los testimonios que hemos anotado en este trabajo A este respecto con provecho pueden verse los trabajos de Heiss (1952/2004) y Harich (2000), y el trabajo aún no publicado de Martin Morgenstern (2012) acerca de la relación de Hartmann con sus contemporáneos.

Además, no tiene mucho sentido hablar del «origen báltico» de Hartmann, en la forma que lo intenta hacer Grondin, ya que como se recordará, medio Imperio Alemán se encontraba precisamente en la zona báltica. Con sólo observar el mapa nº 1 y nº 2 de este trabajo, enseguida se podrá advertir lo anterior. Inclusive, en la actualidad, Alemania cuenta con importantes ciudades como Kiel, Lübeck y Rostock o puertos como el de Stralsund, Greifswald, Wismar, Eckernförde, Wolgast y Sassnitz, en la zona báltica. Por tanto, en oposición a Grondin, se puede afirmar con toda seguridad que, si bien es cierto que Hartmann nació en el extranjero, en el Imperio Ruso, pero lo hizo dentro de una región étnica, cultural y lingüísticamente alemana, de modo que su integración y desenvolvimiento en Alemania no fue distinta a la de cualquier otro ciudadano alemán.

que la filosofía usa. Fue una recaída en la infancia y el balbuceo intelectual. De aquí que las generaciones de 1840 y 1855 tuviesen que volver a la escuela, es decir a los clásicos. Fue preciso reaprender las primeras letras de filosofía» (1934/2002, pp. 222–23).

Adicionalmente, el positivismo hizo lo suyo. La exigencia de la experimentación científica también influyó en el devenir de la filosofía. Las inasequibles abstracciones, tan frecuentes, del idealismo, daban paso a los estimulantes descubrimientos por medio de la experiencia. Todo lo que era sinónimo de construcción intelectual era menospreciado a través de sencillas y limitadas teorías del conocimiento y «estrategias» lógicas; reduciendo estas construcciones a mera historia de la filosofía, lo cual significaba dejar intocados los problemas filosóficos. Ante este panorama positivista, fenomenologista, determinista y fisicalista, surge el neokantismo (Fernández–Fernández 1975, p. 19). Esta es la filosofía prestada, que no era la que debían haber tenido las generaciones que van de 1840 a 1870, según Ortega. El neokantismo era la respuesta filosófica a «una necesidad escolar del europeo recaído en puerilidad filosófica». Hombres como Liebmann, Cohen, Windelband o Riel habían vuelto a Kant, Trendelenburg a Aristóteles. «Vuelto a Kant», en este caso, quiere decir «no colocarse libremente ante Kant, sino a sus pies»; para ellos, y otros, «no se trataba tanto de averiguar la verdad como de entender a Kant», pues los estragos previos los convirtió en filósofos «inseguros, parvulares», que intentaban ver si entendían a Kant (1934/2002, p. 223).<sup>7</sup>

En *Meditación de nuestro tiempo*, Ortega abunda acerca de esta vuelta a los clásicos: «¿Qué significan estas filosofías? ¿Qué significa esta vuelta a Kant, a Fichte, a Hegel? Señores, muy sencillo: como se había olvidado el hombre de la filosofía, como no sabía nada de filosofía tuvo que ir a la escuela, a la escuela de los grandes maestros, y éste es el sentido que tienen las filosofías que llamo filosofías restauradoras. Es volver a la escuela de los clásicos de la filosofía para aprender bajo su disciplina en qué consiste el problema filosófico» (1996, p. 99). Es más, para Ortega, «Kant fue descubierto hacia 1870», ya que antes «no había filosofía». De allí que «aquella generación hizo un genial esfuerzo para

<sup>7</sup> No se ha de olvidar que Ortega y Gasset tuvo un desarrollo filosófico que puede ser caracterizado en varias etapas —objetivismo, perspectivismo, y raciovitalismo—, y, por tanto, el relato que hace Ortega se ha de matizar tanto por el momento en que publica su *Prólogo para alemanes* (1934), como por los recuerdos de su propio periodo de neo-kantiano fervoroso, que va desde su periodo de Marburgo, y al menos hasta 1914. Lo mismo vale decir para su *Meditación de nuestro tiempo*, que son sus conferencias impartidas en Buenos Aires, en 1916 y en 1928; y, publicadas y editadas póstumamente en 1996.

reconstruir el pensamiento kantiano. Eran tiempos de positivismo, que quiere decir no-filosofía. Los neokantianos —Cohen, Riehl, Windelband— eran hombres de su tiempo, de alma positivista. Pero su sensibilidad filosófica les hizo presumir que el positivismo no era filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos. Por eso buscaron un maestro de filosofía bajo cuya disciplina cupiese reconquistar el nivel propiamente filosófico». Por ello a estos hombres bien intencionados, de acuerdo con Ortega, la tarea de exégesis para re-entender a Kant, para captar su sutileza, les cortó su libertad de creación. Para ellos, «el kantismo, a la par que un hecho histórico, [era] su propia filosofía». La necesidad de recobrar el nivel filosófico provocó que «un sistema pretérito se convierta en una doctrina actual», lo cual innegablemente «enturbia la pureza del hecho histórico y la letra histórica» (Ortega y Gasset 1966, p. 51).

Para Ortega, antes de Cohen, Riehl, Windelband, Natorp y Rickert el único a quien se le podía reconocer como un auténtico «superviviente de la buena raza y un viejo magíster» era Rudolph Hermann Lotze, y luego en su justa medida Friedrich Adolf Trendelenburg, no obstante, ninguno de los dos tenía el suficiente carácter para hacer frente al antifilosofismo. Además de los mencionados: Sigwart, Teichmüller, Wundt, Brentano y Dilthey también intentaron poner los cimientos de esta reconstrucción, aún a riesgo de ser la generación «más desdichada de toda la historia filosófica europea». Empero, «lo más curioso del cuento es que, salvo Wundt, esos hombres tenían mucha más *calidad* filosófica que las dos generaciones siguientes. En rigor, es preciso esperar a que surja Husserl para encontrar algo parejo. Mas la circunstancia les era sumamente hostil». Salvo ellos, el resto de la generación de 1830 vivía entregada al positivismo, no obstante, «es probablemente la única desde 1760, en que sobre el pensamiento alemán ha influido a fondo y enérgicamente el pensamiento anglo-francés. Y, sin embargo, es la generación más auténticamente alemana que ha habido hasta hoy». Esto es así, debido a que, «la influencia anglo-francesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino en imponerles un suelo mental, una disposición radical: el empirismo». De allí que, según Ortega, «la manera como fueron empiristas Brentano y Dilthey, sobre todo este último, sigue siendo hoy el porvenir de la filosofía» (1934/2002, pp. 224–26). Ahora bien, todos ellos, conforme a Ortega (1934/2002, pp. 226–27), coincidían más o menos en los siguientes temas:

- 1ro. Son todos rabiosamente antikantianos contra lo que va a ser ya la generación siguiente.
- 2do. Tienden a afirmar que el todo es antes que las partes.
- 3ro. Que la actividad es antes que la cosa.
- 4to. Que el todo y el dinamismo o actividad son, no obstante, algo dado, facticio y no supuesto. Pero estos son antikantianos. En ellos, pues, lo categorial es «empírico», es hecho.
- 5to. Que es preciso trascender el intelectualismo.
- 6to. Reconocen lo psíquico como la realidad preferente sobre la cual ha de constituirse el mundo.
- 7mo. Por tanto, fundarán toda la filosofía en la psicología.
- 8vo. Pero en una psicología tomada desde luego como ciencia fundamental y, por tanto, en atención a su posible aprovechamiento filosófico.

Es sobre esta base, que toma forma el neokantismo. Como decíamos previamente, el neokantismo tenía como lema «Vuelta a Kant». A este respecto, Ortega nos recuerda que, en «1869 resuena el grito con que Otto Liebmann termina todos los capítulos de su libro *Kant y los Epígonos* [*Kant und die Epigonen*, 1865]: “Por tanto, ¡Hay que volver a Kant!”. Tenía Liebmann veinticinco años. El *Zurück zu Kant*, el retorno a Kant, fue un grito escolar. Es el aprendiz, el alumno que busca a los maestros, que quiere ir a la escuela. [...] Se vuelve a Kant, se vuelve a Fichte, se vuelve a Hegel, se vuelve a Aristóteles (Franz Brentano). Pero, claro está, estudiar una filosofía del pasado no tiene apenas que ver con filosofar» (1981, p. 135). Y esto es porque, «toda actitud vital que se caracterice como *neo*-algo, como retorno, y ¡*Zurück zu...*!, es, claro inauténtica», porque la vida humana en cuanto tal, en su devenir no se caracteriza precisamente por poder elegir la forma de vida de entre aquellas que «ya ha producido el pasado, *que ya están ahí*», la que más nos guste (1934/2002, pp. 226–27), sino aquella que las circunstancias nos permite. «A esta fauna filosófica pertenece la filosofía neo-hegeliana de Croce, la neo-fichtiana de Rickert y la neo-kantiana» de los marbugueses. «El *neo* prefijado a muchas de ellas anuncia su arcaísmo. Son trajes de viejos sistemas arreglados para otros cuerpos»; son incapaces «de construir originalmente la nueva síntesis de la vida» Pese a ello, no se debe perder de vista que, «en su hora tuvieron sentido, porque la generación anterior había perdido por completo la técnica de la filosofía y era

menester» reaprenderla (1966, p. 251). Con todo, en esta época, quien tuviese una inquietud filosófica auténtica y quisiese un lugar en la filosofía, estaba «obligado» a seguir o pasar por el camino del neokantismo de Marburgo.

¿Pero, cuál era el ambiente de Marburgo? Ortega, en su «Prólogo para alemanes» nos ofrece una interesante descripción de este ambiente. Aquí, — según Ortega, el neokantismo se convirtió en poco más que un dogma religioso, en donde se estaba en contra o a favor, esto es, todo lo que no era neokantiano era enemigo mortal, Kant era primero, el resto tenía que ser traducido al kantismo. Veamos lo que dice Ortega:

Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo ¡Quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles que no se les leía. En Marburg se leía sólo a Kant, y previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz. Ciertamente que estos cuatro nombres son egregios, pero no es posible reducir todos los jugos de la Historia universal al menor número de gotas. El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tienen una gran deuda con él. Porque él fue quien obligó con un empujón, sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo porque, más que todo en la vida, la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad del sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica.

Sin embargo, tengo que añadir tres cosas. La primera es que, propiamente hablando, en Marburg no se enseñaba filosofía. Era preciso saberla ya de antemano, traerla aprendida desde el vientre de la madre. Les pasaba a aquellos maestros neokantianos lo que a los drusos del Líbano, que no son prosélitas porque, según ellos, para ser druso hay que haberlo sido desde toda la eternidad.

La segunda cosa es que, salvo aquella fertilísima voluntad de sistema, los neokantianos no disparaban a las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre los que fuese posible e interesante trabajar. No se conocían más cuestiones que las resueltas ya en su canon. En general, todas las escuelas neokantianas se han caracterizado por su escaso repertorio de problemas, inquietudes y curiosidades. Pero esto se halla en relación con la tercera cosa.

La tercera cosa... La tercera cosa es una cosa que no me atrevo a decir ahora. Es más grave. Veremos si más adelante, cuando la pluma esté más caliente, me siento con más ánimo y le doy viento al secreto (Ortega y Gasset 1934/2002, pp. 219–220).

Antes de avanzar cabe hacer dos puntualizaciones, para entender el neokantismo de Marburgo, y en general, el neokantismo. Paralelamente a este, a mediados del siglo XIX, otra escuela, el neohegelianismo, empezó a germinar en Inglaterra, Italia y Estados Unidos. Esta escuela, a grandes rasgos, pretendía

volver a ciertos aspectos de la filosofía de Hegel, pero eliminando su dialéctica a fin de desarrollar «una teoría de la cultura como la forma comprensiva del espíritu objetivo»; en tanto que el neokantismo considera a «la cosa en si o mundo nouménico más como un concepto límite que como un reino existente, aunque incognoscible... [para el neokantismo] El mundo fenoménico es real, y es el reino de las ideas». A través de este concepto, convertido en precepto, se busca recuperar la teoría del conocimiento kantiana, en especial su crítica contra la metafísica [especulativa]. En otras palabras, el neokantismo es «un intento de superar tanto el positivismo y el materialismo como el constructivismo de la filosofía romántica mediante una consideración crítica de las ciencias y la fundamentación gnoseológica del saber» (Ferrater Mora 1964, p. 256), para ello adopta el fenomenismo, niega que los sentidos sean una fuente de conocimiento, acepta el método transcendental kantiano pero niega la intuición transcendental (Ferrater Mora 1964, pp. 269–70). En este sentido, de acuerdo a Nicola Abbagnano (1961, p. 851), algunos rasgos comunes que podemos encontrar en todas las vertientes del neokantismo son:

1. La negación de la metafísica y la reducción de la filosofía a reflexión acerca de la ciencia, o sea a teoría del conocimiento;
2. La distinción entre el aspecto psicológico y el aspecto lógico objetivo del conocimiento, distinción en virtud de la cual la validez de un conocimiento es por completo independiente del modo en que es adquirido o conservado psicológicamente;
3. La tentativa de remontarse desde las estructuras de la ciencia, tanto de la naturaleza como del espíritu, a las estructuras del sujeto que la harían posible.

Hay dos vertientes principales del neokantismo, la de Marburgo y la de Baden. En la primera sus «guías» —como ya lo hemos anotado— son Hermann Cohen (1842–1918), Paul Natorp (1854–1924) y Ernst Cassirer (1874–1945), quienes dedican especial atención al «estudio idealista de los conceptos científicos y de las categorías filosóficas, interpretándolas como construcciones lógicas»; mientras que la escuela de Baden, con Wilhem Windelband (1848–1915), Heinrich Rickert (1863–1936) y Bruno Bauch (1877–1942), puso en el centro de sus preocupaciones «el problema de las ciencias de la cultura y de la historia, sobre todo el tema concerniente a los valores. Planteó una superación de Kant a

partir de dar prioridad a la razón práctica, sin dejar por ello de insistir en la relación necesaria que debe existir entre la razón práctica y la razón pura. Por ello negó en todo momento cualquier insinuación de considerar a la metafísica como una ciencia... el saber fue interpretado como pura apariencia, siendo su ámbito la conciencia, por cuya actividad sólo puede volverse objeto posible. En consecuencia, al negar la cosa en sí, la verdad y la objetividad dejaron de apoyarse en las leyes lógicas para sostenerse en las leyes axiológicas, es decir en los valores» (Valverde 1983–IV, p. 213).

Será Marburgo, y no Baden, a través de Cohen y Natorp —como lo apuntamos en la sección §2—, el punto de partida de Hartmann. Cohen, estaba convencido de la importancia de historia en el presente, es así que, en el conjunto de su obra, una de sus principales preocupaciones sea «la unión de la conciencia de la cultura en evolución a través del tiempo» (Valverde 1983–IV, p. 213); puede decirse que su concepción es precursora de la actual orientación de la historia como algo dinámico, global y problemático. Esta concepción se reflejaba en su método, que consistía en introducir conceptos y teorías no definiéndolas directamente, sino ensayando episodios importantes en la historia de su desarrollo, tales como, la historia del origen, desarrollo y evolución de los problemas filosóficos o científicos. Este método de conocimiento de la historia, orientado de manera kantiana no marxista, posteriormente se conoció como *Problemgeschichte* (Edgar 2010/2015). Natorp, por otra parte, en su búsqueda de los fundamentos de las ciencias exactas, «se sitúa más hondo que Kant para dar a la matemática una base *a priori* que no esté sometida a las formas de espacio y tiempo» (Valverde 1983–IV, p. 213). En este sentido, puede decirse que «la escuela de Marburgo empieza por una crítica de la ciencia para acabar con una filosofía de la ciencia» (Fernández–Fernández 1975, p. 20).

#### 4.2. Del cálculo filosófico de Cohen a la enunciación de una metafísica del conocimiento

Cohen considera que pensar es pensar la ciencia en un sentido de intimidad. Para él, ciencia y filosofía no eran distintas, pero la filosofía debía demostrar que su método es tan riguroso como el de la ciencia; si podía demostrar esto, entonces la filosofía podría llamarse con rigor ciencia, y para lograr este cometido indagó con el método de la *Crítica de la Razón Pura* en los fundamentos de las leyes generales y transcendentales del pensamiento. Cohen

estimaba que la matemática es el prototipo de la Ciencia, por tanto, es a su método y al de las ciencias psicomatemáticas —es decir al método sintético—, al que debe acercarse el método filosófico. Si conseguía formalizar esta especie de *cálculo diferencial lógico*, Cohen afirmaba que la filosofía podía tener un camino seguro, al igual que la ciencia. De esta manera, «la idea de la Filosofía como una matemática general, cuya imposibilidad había probado Kant, volvió otra vez a la escuela de Marburgo» (Fernández–Fernández 1975, p. 20).

Conjuntamente con este «ideal de una Lógica de la Ciencia» se articuló una buena parte de la teoría de las Ideas de Platón, «las ideas teístas», «el estudio de la historia», etc. Puede decirse, en líneas generales, que estos son los elementos del neokantismo de Marburgo, y son los que están presentes en la primera época de Hartmann; quién, al igual que otros condiscípulos, empieza «sobre el fundamento de las ideas platónicas como hipótesis y también, siguiendo al maestro [Cohen], sobre la posibilidad de las matemáticas como fundamento de todo pensar científico y de toda ciencia». Esto se deja ver claramente en su tesis de doctorado, su tesis de habilitación y algunas obras menores de juventud. Sin embargo, luego de 1912, con la publicación, en la revista *Logos*, de un artículo denominado «Método Sistemático» [«*Systematische Methode*»] poco a poco se va apartando de la postura de Cohen, para quien «el sistema era tan cerrado como el concepto». Hartmann se rebelará contra toda clase de «sistemas clausurados del pensamiento», en especial el del «estrecho marco del neokantismo». De acuerdo con Hartmann, «el método puede ser sistemático, pero no dentro de un sistema cerrado. El pensamiento filosófico no está acabado para encerrarlo en un sistema». (Fernández–Fernández 1975, pp. 20–21).

Una de las causas del alejamiento de Hartmann del neokantismo, es su gran dedicación por el estudio de la Historia de la Filosofía. Hartmann «gustaba de coger los conceptos, tratarles y hacer siempre sobre ellos un *conspectus historicus*» (Fernández–Fernández 1975, pp. 22). Su profundo conocimiento del pensamiento griego, en especial de Aristóteles, en combinación con su realismo evitaron que cayera en el relativismo historicista, de allí que su interpretación siempre es «objetiva». «Captar la propia situación objetiva del sistema» es el trabajo del historiador de la filosofía, según Hartmann. De allí que, para él, la oposición frecuente entre filosofía sistemática y filosofía aporética, no se resuelva por este camino, sino por el entendimiento de la naturaleza de esta cuestión. He aquí la diferencia con el neokantismo y la fenomenología, por ejemplo. Hartmann, al igual que Kant, se propone construir una filosofía de los límites de la razón humana, no ya una filosofía de los límites del discurso

filosófico, sino una filosofía de inteligibilidad para toda razón filosofante que convierte a la filosofía en una connatural tarea problemática mediante la edificación de una filosofía primera vuelta a pensar como ontología, al modo griego y especialmente aristotélico. En tanto que el neokantismo o la fenomenología, por citar algunas de las escuelas y movimientos filosóficos más influyentes en ese momento, conciben a los estudios históricos, de cara a resolver los problemas filosóficos, como rígidos e inflexibles frente a un contexto filosófico más amplio. De allí que, a diferencia de estos, para Hartmann, «la filosofía [y su historia] es esencialmente problemática. Le es más propio plantear problemas que resolverlos» (Fernández–Fernández 1975, pp. 22–23; Edgar 2010/2015; Vega Delgado y Álvarez González 2004). Sobre el método y la problematicidad, volveré a ello en la sección §4.3.

La oposición de Hartmann a los sistemas cerrados suscitó sus primeras críticas al neokantismo y a la fenomenología. Al primero le acusó de resistir en un idealismo que no lleva a ninguna parte, pues proclama que los objetos sólo existen en la conciencia, en cuanto y en tanto estos son concebidos por «las funciones transcendentales de la conciencia», independientemente del sujeto. A la fenomenología, le reprochó que sostenga que los fenómenos son inmanentes a la conciencia, lo cual no permitiría una descripción del ente en cuanto tal. Dice Hartmann:

Nosotros tenemos detrás de nosotros un siglo de adiestramiento en el pensamiento reflejo, y, encima, de un pensamiento que no sabe de su carácter de reflejo ni del supuesto que es éste. Mas semejante práctica es idéntica a errar de raíz el aspecto primitivamente dado del ser.

El método fenomenológico ha intentado librarse de esta red de la filosofía tejida por esta misma. Su santo y seña fue: ¡vuelta a las cosas! Pero no ha llegado hasta las cosas. Llegó sólo a los fenómenos de las cosas. Prueba que tampoco ella ha encontrado la salida de la actitud refleja. Los fenómenos son algo que sin duda está ahí en todo darse cosas, pero no se advierte en la actitud natural. Sobre ellos, justamente, hay que reflexionar muy en especial —(Esta reflexión está descrita muy exactamente por Husserl en sus Ideas: como un poner entre paréntesis, un prescindir del caso individual dado, una reducción, un dejar fuera de los paréntesis, etc. Es el característico retroceso de la actitud desde el ente hasta el fenómeno)—. El «fenómeno» coincide aproximadamente con el «darse». Pero el darse no coincide con la cosa. Sólo la actitud dirigida a la cosa es *intentio recta*. La dirigida a lo dado en cuanto tal es ya refleja (1935/1965, p. 64).

Para Hartmann, en definitiva, la fenomenología no llegaría a las cosas mismas. Con la crítica al neokantismo y a la fenomenología, Hartmann convierte el

problema del conocimiento en un problema ontológico. Es en este contexto, en el cual aparece *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921]. En esta obra, por una parte, Hartmann propone su teoría del conocimiento; y por otra, a través de su propio entendimiento *de* y en diálogo *con* Kant se libera del neokantismo de Marburgo. Recordemos que Hartmann es un gran conocedor de la obra y pensamiento de Kant, ya no sólo por su dedicación a la Historia de la Filosofía, sino por la fuerte influencia de éste en su obra. Empero su recepción no será pasiva sino siempre crítica. Kant —al igual que Aristóteles y Hegel—, influyeron para lo positivo y negativo en el pensamiento de Hartmann.

En *Metafísica del Conocimiento*, Hartmann, «rompe el estrecho marco de la problemática del conocimiento del neokantismo para dar paso a la Ontología». Se puede decir que en la propia teoría del conocimiento está «latente» la cuestión metafísica fundamental, pues en aquella la cuestión del ser se hace manifiesta. A este respecto, Hartmann sostiene que: el «conocimiento es limitado frente al ser, se extiende solamente a una parte del ser, es decir, únicamente hasta donde lo existente está objetificado para el sujeto. Pero como el sujeto mismo, junto con su conocimiento del objeto, es también un existente y pertenece a la misma esfera de ser que sus objetos, la esfera de su conocimiento no puede entenderse ontológicamente sino como inserta en la esfera del ser» (1921/1957, p. 244). De este modo, su *Metafísica del Conocimiento* no es sólo una teoría metafísica del conocimiento sino una «auténtica metafísica» (Fernández-Fernández 1975, p. 24). O dicho, en palabras del propio Hartmann: «la Metafísica del conocimiento —pretende ser una nueva denominación de la gnoseología— mejor que crítica del conocimiento: no una nueva metafísica cuya base sea el conocimiento, sino pura y simplemente una gnoseología cuya base es metafísica» (1921/1957, p. 7), es decir, una teoría del conocimiento orientada ontológicamente.

Ahora bien, la influencia de Kant en Hartmann, no es una simple traslación o acoplamiento de las teorías de uno por parte del otro; pero entonces, ¿Qué distingue la teoría del conocimiento de Kant de la de Hartmann? Vicente Cudeiro con cierta razón manifiesta que: «Kant estaba totalmente convencido de la necesidad de la metafísica y de su posibilidad como ciencia, si nos atenemos al título completo de los *Prolegomena*, y a varios textos que hallamos en esta obra» (1983, p. 103). No obstante fundar esa ciencia sobre la base de la teoría del conocimiento, podría no ser plausible. Kant en la *Crítica la Razón Pura*, afirma que «la *metafísica*», es un «conocimiento racional especulativo

enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia, y que lo hace mediante meros conceptos (no, como la matemática, por aplicación de ellos a la intuición)». De allí que, en este tipo de conocimiento, «la razón misma tiene que ser su propio discípulo». Por esta razón, según Kant, la metafísica «no ha tenido hasta ahora un destino tan favorable que haya podido tomar la marcha segura de una ciencia; a pesar de ser más antigua que todas las demás, y de que subsistiría, aunque todas las restantes hubiesen de desaparecer devoradas por una barbarie que todo lo aniquilase» (*KrVB XIV*). Dicho de otra forma, para Kant, no hay duda de que el proceder y el método de la metafísica «ha sido hasta ahora un mero tanteo, y, lo que es lo peor de todo, [un tanteo] entre meros conceptos» (*KrVB XV*). Si la metafísica quiere tener un destino diferente, tiene que mirar el camino seguro que han seguido las ciencias, que tienen como principios juicios sintéticos *a priori*. Es decir, si la metafísica quiere dejar de ser un conocimiento racional especulativo ajeno a la experiencia, debe buscar la forma de que sus discernimientos resultantes añadan conocimiento al concepto originario (juicio sintético), al tiempo que posean universalidad y necesidad (juicio *a priori*). Y, como se sabe, esto no fue plausible en la época de Kant.

Hartmann en *Metafísica del Conocimiento* retoma esta crítica para ir hacia la *metafísica*. Hartmann considera que la *Crítica de la Razón Pura* quita toda «fe» en la resolución de los problemas de la metafísica. Primero, porque se niega a resoluciones positivas; y luego, porque desconoce los problemas de la metafísica. Ésta pérdida de fe, según Hartmann, hizo que se llegue a una selección científica de problemas, desconociendo toda la tradición anterior; lo cual tuvo como consecuencia, pasar de la *crítica* al *criticismo*. No obstante, Hartmann reconoce que esto no es culpa de Kant sino de sus pésimos alumnos que no entendieron el ideal mismo que motiva la *Crítica*. La insolubilidad era evidente, pero era «ineluctable» sustraerse a los problemas metafísicos y precisamente la *Crítica* era la tarea previa para proceder al tratamiento de aquellos. Dice Hartmann:

Desde que la *Crítica de la Razón Pura* desarraigó la fe en la posibilidad de dominar problemas metafísicos tradicionales, una nueva fe, negativista, ha ocupado en la filosofía el lugar de la antigua: la convicción de que es necesario abstenerse en absoluto de toda orientación del pensamiento hacia lo metafísico. Esa tendencia no podía contentarse con renunciar a soluciones positivas, sino que llega consecuentemente al extremo de descartar las cuestiones mismas; califica su procedimiento de «crítico» y lo considera como el único angosto sendero practicable que satisfaga las exigencias de la certidumbre científica. La

transmisión consecuente de ese procedimiento a todos los sectores de la filosofía no puede sustraerse al reproche de unilateralidad, como ninguna tendencia filosófica especial que tienda a la expansión. Como toda reacción que no tropieza con la resistencia de problemas nuevos, va más allá de su objetivo, lo mismo ocurre con la reacción con la metafísica: la selección científica de problemas se convirtió en oportuna eliminación e ignorancia de problemas. La crítica pasó a ser criticismo.

No puede ofrecer la menor duda que de esta suerte no se administró la herencia de Kant en el sentido y espíritu que éste quería, pues él consideraba precisamente que los problemas metafísicos, a pesar de su insolubilidad, eran «ineluctables», y que el trabajo de la crítica, que acabó con los métodos del racionalismo, era una tarea previa para proceder al tratamiento de aquéllos. Contrasta del modo más violento con ese criterio el modo de empobrecimiento general de los problemas a que entregaron dos tendencias restrictivas que en apariencia es evidente que también proceden de Kant: el subjetivismo y el logicismo (1921/1957, pp. 54–55).

Es por esta razón que hay que ir metódica y decididamente a un análisis (descripción, aporética y teórica) del fenómeno del conocimiento; no como el neokantismo que cree que nosotros a través de nuestro conocimiento producimos todos los objetos. La experiencia nos demuestra lo contrario, pues «las cosas no se preocupan para nada de si son conocidas o no», es decir que la aceptación de lo captado no significa una inclusión del objeto en el sujeto, sino la repetición de las determinaciones del objeto en la formación de contenido en el sujeto; la formación de conocimiento o la «imagen» del objeto. Por consiguiente, el objeto se muestra indiferente hacia el sujeto, más no éste hacia aquel. Sólo en el sujeto se altera algo mediante la función del conocimiento. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: La «imagen del objeto» (Vega Delgado y Álvarez González 2004). Así, en el primer párrafo de la «Introducción», se puede leer lo que se podría considerar como la declaración de principios de Hartmann:

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 que es una aprehensión de algo que existe incluso antes de todo conocimiento y es independiente de éste (1921/1957, p. 15).

Esto, por una parte, significa que lo único que podemos hacer es aprehender y mostrar aquella existencia que se manifiesta a nuestros sentidos y/o intelecto; y por otra parte, que aquello que aprehendemos y mostramos, es solamente lo

que nos ha sido posible mostrar y/o aprender, pues siempre hay una parte o algo que permanece oculto, que se esconde de nosotros. Así, «visto desde el sujeto,<sup>8</sup> el “aprehender” puede describirse como una salida del sujeto más allá de su esfera,... [Esto quiere decir que] sólo fuera de sí mismo puede el sujeto captar las determinaciones del objeto,... Por consiguiente, la función de conocimiento se presenta como un acto de tres fases: como salida, como estar-fuera y como retorno-a-sí del sujeto,... [Sin embargo] la intrusión del sujeto y su incorporación de lo captado dejan intacto al objeto como tal...» (1921/1957, pp. 65–66). Esta relación no es unidireccional, hay una afectación mutua, así: «vista desde el objeto, la misma relación de conocimiento se presenta invertida: como transferencia de las determinaciones del objeto al sujeto. Ese trascender del objeto a la esfera del sujeto es notoriamente el reverso del “aprehender” que acabamos de describir, que consistía en el trascender del sujeto a la esfera del objeto» (1921/1957, p. 68).

En consecuencia, el trato con el objeto, no es otra cosa que un «conocimiento como tendencia», es decir una aproximación a la imagen,<sup>9</sup> expresión o representación del objeto, y en cuanto ello, una aproximación «al pleno contenido del objeto». Por ende, nuestro conocimiento del objeto, sólo es aproximativo, ya que al menos, en él hay una parte que es: a) conocida (*objectum*); b) otra que se pretende conocer (*objiciendum*); c) otra que es desconocida (*transobjetivo*); y d) una que es incognoscible (*irracional* o *transinteligible*) (1921/1957, p. 112).

Visto así, la comprensión y entendimiento del conocimiento [de algo], es un proceso de aprehensión, que sólo puede mostrarnos lo conocido, aquello que pretendemos conocer, pero también aquello que nos es desconocido, y sobre todo que nos permite tomar consciencia de que siempre hay algo incognoscible; esto es: «una categoría que» está «representada en el objeto más no en el conocimiento», lo cual constituye «necesariamente una deficiencia en la estructura de conocimiento, una inadecuación con respecto al objeto y, por consiguiente, un rasgo incognoscible del objeto» (1921/1957, p. 424). De allí que, como podrá inferirse, el proceder en toda investigación —al menos, de

<sup>8</sup> Sobre la noción de sujeto y objeto, en cuanto función, Hartmann dice: «La función del sujeto consiste en un aprehender el objeto; la del objeto, en la posibilidad de ser-aprehendido por el sujeto y en el ser-aprehendido por éste» (1921/1957, p. 65); aunque, «el objeto...no sólo es “objeto para el sujeto”, sino que también existe como ser en sí, cuando no es objetificado» (1921/1957, p. 377).

<sup>9</sup> Téngase presente que: «la imagen del objeto en el sujeto se concibe en este caso como “efecto” del objeto, y el efecto es, por consiguiente, de esencia diferente a la causa» (Hartmann 1957, p. 381).

este tipo—, «se atiende [y debe atenderse] al lado cognoscible de los objetos», pues el sentido común nos dice que, «querer conocer lo incognoscible mismo, sería una pretensión absurda» (1921/1954, p. 32).

De esta manera, Hartmann retoma uno de los principios *par excellence* del método fenomenológico: ¡vuelta a las cosas mismas! [«*zurück zu den Sachen selbst!*»],<sup>10</sup> el cual será adaptado a su particular método de indagación —y descrito brevemente más abajo—. Ahora bien, la asunción de este principio en los *Grundzüge*, tiene un doble efecto, por una parte no sólo es atacar las teorías idealistas y otras al uso, sino también desligarse fehacientemente del neokantismo y de la propia fenomenología [husserliana] —mas no de su método—.<sup>11</sup> Ir a las cosas mismas, para Hartmann —en concomitancia con Husserl—, es atenderse a lo cognoscible de los objetos y no —única y exclusivamente— a las teorías sobre los objetos, dicho de otra manera, es una vuelta a las cosas mismas y no a las opiniones sobre las cosas. Hartmann en *Autoexposición Sistemática* [*Systematische Selbstdarstellung*, 1933] resume contundente y magníficamente éste planteamiento, que es central en su filosofía:

...la conciencia natural de la realidad es un fenómeno básico y en cuanto tal no puede impugnarse en absoluto. Los fenómenos son siempre más fuertes que las teorías. El hombre no puede cambiar los fenómenos; el mundo permanece como es, piense lo que piense el hombre sobre él. El hombre solamente puede solamente captarlo o errarlo (Hartmann 1989, pp. 8–9).

Por lo anotado previamente, se puede inferir que en la teoría del conocimiento de Hartmann las categorías del ser están junto a las de conocimiento, y por tanto «el acto cognoscitivo se efectúa cuando una categoría del ser es

<sup>10</sup> Conviene recordar que para Husserl «*vuelta a las cosas mismas*», quiere decir que: «no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con “meras palabras”, esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre “conceptos”, “juicios”, “verdades”, etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las “cosas mismas”» (Husserl, *LU II/1*: 6/218), es decir, «retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas [...] y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas» (Husserl, *Ideas I*: §19, pp. 48).

<sup>11</sup> Las objeciones de Hartmann a la fenomenología las podemos examinar en *Zur Grundlegung der Ontologie*, especialmente en el párrafo 11 de la «Introducción» y capítulos 9 a, 10 c, 17 f, 36 e, 39 d, 42 c y 46 a.

aprehendida por la correspondiente gnoseológica» (Cudeiro 1983, p. 101). Como podrá observarse la *Metafísica del Conocimiento* se gesta bajo la influencia de la teoría de los objetos de Alexius Meinong y la fenomenología y más específicamente su método, que a criterio de Hartmann, debía ser el instrumento por excelencia para introducirse y atacar los problemas filosóficos, dado su potente y eficaz proceso descriptivo; sin embargo, la fenomenología — en cuanto método— sólo podía ser el primer paso del quehacer filosófico, ya que si sólo nos quedamos en él se podía caer en un «*idealismo subjetivo transcendental*» ya superado.<sup>12</sup>

Ahora bien, la tarea de reinterpretación de Kant, llevada a cabo por Hartmann, es ante todo una quijotesca labor de limpieza de toda una serie de prejuicios y malinterpretaciones. Para Hartmann, «el kantismo no constituye, como se pensó durante mucho tiempo, la ruina de la metafísica sino su nuevo fundamento» (1958, p. 240). Sin embargo, esta labor de limpieza debe haber sido muy dura de sobrellevar para el neokantismo de Marburgo, sobre todo para Natorp, quien no estaba limitado sólo «a un análisis epistemológico de la estructura lógica de las ciencias naturales, especialmente de las físico-matemáticas» (Ferrater Mora, 2009, p. 1305), sino que también intentaba conciliar a Kant y Platón, y de esta manera determinar que lo objetivo pensable a diferencia de lo empírico es la única realidad, así las ideas serían objeto del pensamiento puro, y éste a su vez sólo podría establecer funciones cognoscitivas como base de la ciencia. Después de todo, según Ortega, en Marburgo:

Se tomaba un autor o a una ciencia —Descartes o la matemática o la jurisprudencia— y se le obligaba a decir «velis nolis» lo que previamente se había resuelto que dijese. El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándole a pan y agua, sometién-dole a los mayores tormentos para obligarle a declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp (Ortega y Gasset 1934/2002, p. 232).

<sup>12</sup> Hartmann, sostiene que el objetivo del método fenomenológico es conseguir una descripción que «a pesar de que parta del ejemplo, no sea empírica, no esté supeditada al ejemplo singular, no esté abstraída de él» (1957, p. 99). Así, para Hartmann, «el método fenomenológico se presenta, bajo esta definición, como un medio óptimo para clarificar cuáles son los rasgos que un evento debe poseer para ser denominado perceptivo» (Echarte 2007, p. 654).

Como podrá colegirse, para Hartmann, el periodo de Marburgo resulta decisivo en la gestación de sus ideas y actitud filosófica posterior. El hecho de que en un principio Hartmann haya asumido las tesis del neokantismo y luego haya entrado en disputa con ellas para luego superarlas y presentar su propia teoría del conocimiento, nos revela un filósofo ya maduro y con talante propio, que no sólo tiene clara su dirección sino también con quién dialoga y cómo lo hace con aquellos que dialoga. Y en el caso de Hartmann, puede decirse que es un diálogo que se propone una vuelta a los griegos a través de Kant. Para llevar a cabo esta tarea de diálogo, que nos lleve por la senda de una investigación filosófica imparcial hay que trabajar rigurosamente en una serie de etapas metódicas y sistemáticas que nos permitan avanzar en el conocimiento con la menor carga de prejuicios y malinterpretaciones.

#### 4.3. Un método filosófico para el análisis imparcial del *factum*

Hartmann señala que los procedimientos de la investigación de lo cognoscible han de centrarse en el, digamos, *factum*, —y en lo que nos ocupa—, en los hechos de la existencia humana. A diferencia de otros métodos, como el análisis semántico conceptual, Hartmann considera que en el *factum* encontramos los auténticos problemas, y esto justamente es lo que nos lleva a un pensar problemático, que no es asistemático, al contrario, es un pensar que «pretende llegar a una visión de conjunto», en donde «su meta tendrá que presentársele siempre como sistema. Sólo que no anticipa sistema... [Es un pensar que] sabe que se da una conexión total del mundo. Pero también sabe, ...que los fenómenos no lo reflejan de modo directo; que se tiene precisamente que buscarlo e investigarlo primero» (1933/1989, p. 5). Por esta razón, el pensar problemático es un pensar sistemático, que en cuanto tal a diferencia de los sistemas constructivos, no pone un «esquema anticipado del nexo del mundo», no cree conocerlo de antemano, es más no trata de descubrir los fenómenos desde él; dicho más claramente, el pensar sistemático, no rechaza (de antemano o de plano) lo que aparentemente no encaja ahí, es decir, no rechaza lo irrechazable, y por ende, no pretende hacer generalizaciones a conveniencia; que es lo que precisamente, ha hecho errar a los diferentes sistemas constructivos como el idealismo estricto, materialismo, psicologismo, o pragmatismo, que como sabemos, las inconsecuencias de sus propias

suposiciones se han vuelto contra dichos sistemas constructivos, derribándolos o eliminándolos (1933/1989, pp. 4–9).<sup>13</sup>

Pensar problemáticamente quiere decir adentrarnos en los contenidos problemáticos de lo cognoscible, que no es lo mismo que un planteamiento problemático. Y lo que se ha hecho a lo largo de la historia de la filosofía, es precisamente lo contrario, esto es, plantear problemas —llámense principios o ideas (*a priori*)— para construir sistemas perfectos, que dan razón de todo. Hartmann no está en contra de los sistemas, sino contra esta forma de entender los sistemas. Hartmann a este respecto, pone como ejemplo, que «en la historia de la filosofía se pueden seguir dos grandes líneas: la del pensamiento sistemático constructivo y la del pensamiento problemático investigador. Las más de las veces avanzan estrechamente unidas la una con la otra, los mismos pensadores que construyen sistemas son, por lo general, también los promotores de los grandes problemas fundamentales» (1933/1989, pp. 7–8). Evidentemente, los planteamientos cambian de época a época, de autor a autor; están condicionados histórica e individualmente; *exempli gratia*, «hay problemas que son planteados en un determinado tiempo histórico y que absolutamente no pudieron ser planteados antes, aun cuando los fenómenos que constituyen su contenido hayan existido siempre». Necesariamente, «el surgir de las preguntas está ligado a determinadas condiciones, a un cierto enfoque, a un particular estado del saber» (1933/1989, pp. 12–13). De allí que, inevitablemente se deba separar lo efímero de lo duradero, lo histórico de lo suprahistórico, lo muerto de lo vivo. Hartmann, que piensa *con* el ente y en función de él, estima que en la medida en que vayamos aprendiendo de él, iremos obteniendo el conocimiento necesario y suficiente para comprender su mecánica, su entorno, su sistema. El sistema es a lo que se llega, no de lo que se parte. Es algo perfeccionable, no perfecto, porque si bien la unidad del mundo ya está dada, nada nos está dado de una vez por todas. Es por ello que lo contingente y transitorio, «lo muerto y lo simplemente histórico pertenecen al pensar sistemático», es decir al sistema; en tanto que, lo perenne, «lo

<sup>13</sup> Sobre esto Hartmann, de manera concluyente escribe: «El materialismo rechazó la cuestión sobre la estructura propia del espíritu, es más, aun la de lo viviente; pasó por alto que esta estructura propia se halla ante los ojos en un sinnúmero de fenómenos y que no puede ser captada sólo desde las leyes de lo material. El pragmatismo rechaza el problema de la verdad absoluta; no advierte que en sus propios planteamientos eleva precisamente la pretensión de la misma verdad absoluta. El psicologismo rechazó la cuestión sobre la legalidad propia de lo lógico; pero él mismo se servía en sus deducciones precisamente de esa legalidad propia. La tragicomedia del rechazo de los problemas puede palpase allí con las manos» (1933/1989, p. 5).

suprahistórico y lo vital, en cambio, al pensar problemático puro», a los problemas. Es por ello, que, en este último, «se hallan las adquisiciones de la historia del pensamiento» (1933/1989, p. 8; cf. Vega Delgado y Álvarez González 2004; Olmedo Llorente 1989).

La realidad, el mundo, el hombre son enigmáticos. Nuestra actitud natural es tratar de desocultar, descifrar, penetrar, interpretar los enigmas; no se puede rechazarlos sin más, siempre vuelven bajo nuevos ropajes; inexorablemente, cuando privilegiamos la teoría antes que el *factum*, o la certidumbre del constructo a la búsqueda de la ἀλήθεια, o la satisfacción del sistema a el asombro ante lo cognoscible, ante el enigma, entonces operan tres momentos que oscurecen las cosas: «1) la impaciencia natural de descubrir a toda costa soluciones. 2) La creencia instintiva de que los problemas que no se pueden resolver son filosóficamente infructuosos. 3) La confusión entre contenidos problemáticos y actitudes problemáticas, y el desconocimiento del sentido objetivo de preguntas irrecusables» (1933/1989, pp. 11–12), tal como sucedió en el positivismo lógico, especialmente evidenciado con el sonado y bullado *affaire* Carnap.

En otras palabras, recordando al aquinate, en este punto, el problema de la cognoscibilidad radica en la adecuación de la realidad y el intelecto «*veritas est adaequatio intellectus et rei*» (cf. Tomás, *De Ver.* q.1 a.1; *Summa Theologica* I, q. 16, a. 2 ad 2); sin embargo, no se trata de que la cosa se adecue al intelecto, que como ya se ha visto, es contraproducente; sino de que para que sea posible un tratamiento lógico y epistemológico de las cosas, de lo cognoscible, es decir, la plausibilidad de que en el proceso de conocimiento el intelecto se adecue a la cosa, «*veritas est adaequatio intellectus ad rem*» (cf. Tomás, *S.Th.* I, q.16 a2; *Contra Gentiles* I, 59; *De Ver.* q.1 a.3), y no a la inversa; esto depende directamente, de que todo el proceso se fundamente sobre la cosa «*adaequatio rei ad intellectum*»; pues como hemos venido sosteniendo «es el ser de la cosa, y no su verdad, la que causa la verdad en el entendimiento (*esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*)» (cf. Tomás, *S.Th.* I, q.16, a.1 ad 3). En suma: la cognoscibilidad del *factum*, es ante todo una *adaequatio* del entendimiento a la realidad, puesto que sólo una actitud de esta naturaleza posibilita —si se quiere, en términos heideggerianos—, el descubrimiento, el desocultamiento, la ἀλήθεια de lo analizado, esto es, su comprensión.

Generalmente perdemos esto de vista, y en el análisis, confundimos lo ontológico, lo epistémico y lo lógico como si fueran una sola cosa, es decir

confundimos *lo que es* el *factum* con los conceptos, categorías y axiomas que usamos sobre aquel. La manera más fácil de confundir lo ontológico con lo epistémico y lógico, y por tanto caer en los sistemas constructivos e «ismos», es cuando caemos en alguno de los tres momentos que oscurecen las cosas, por ello es imprescindible la paciencia, la cautela, el penetrar lento y llano, «más modesto, pero más seguro, de la investigación pura» (1933/1989, p. 15). Pues, al fin y al cabo, como sostiene Wittgenstein «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (*TLP*, Prop. 7).

Un volver al *factum*, —*zurück zu den Sachen selbst!* (Husserl, *LU* II/1: 6/218)—, requiere de un método y metodología consistente y pertinente. Al igual que Hartmann, no creo que la fenomenología en sentido estricto sea la solución, pues si bien describe los fenómenos en cuanto tales, no toca en absoluto los problemas que se hallan en los fenómenos, o *factum*. La fenomenología cree que al mostrar la esencia de la cosa y explicar a ésta como absoluta, le otorga a tal explicación una «neutralidad fenomenológica» (1933/1989, p. 16);<sup>14</sup> sin embargo, el mostrar y describir no es en absoluto solución de problema alguno, pero sí punto de partida para tratar dichos problemas.

Es así que para Hartmann, el *pensar sistemático*, da inicio a una progresión de procedimientos, que consisten en: 1) fenomenología (descripción de lo dado — fenómeno, historia, ciencia—); 2) aporética (análisis y problematización de los problemas de la descripción); y 3) teoría (sistematización del contenido de la ontología). Antes de avanzar, cabe hacer hincapié en que, de acuerdo con Hartmann, no pueden abreviarse ni recortarse ninguno de los procedimientos de esta progresión (*vid* Gráfico n° 1). Para Hartmann, la fenomenología y la aporética, cada una de ellas, por sí mismas son un amplio dominio de trabajo, una ciencia entera. En estos procedimientos debe ponerse el mayor énfasis, puesto que ninguno es definitivo y verdadero. Aquí es precisamente donde se debe «crear fundamentos sólidos —no los fundamentos objetivos de la teoría (éstos más bien deben ser encontrados sólo cuando empieza el estudio de las

<sup>14</sup> Ma. C. Paredes, en lo referido a las *Logische Untersuchungen* de Husserl, aclara al respecto, cuando dice, citando al propio Husserl: «...siendo la fenomenología pura la teoría esencial de los fenómenos puros, “...no establece ninguna clase de verdad sobre realidades físicas y psíquicas de la naturaleza...”, antes bien toma los datos de su indagación esencial como vivencias que son en sí mismas y “así entendidas, todas las investigaciones de la presente obra en la medida en que no tenían temas ontológicos...eran puramente fenomenológicas”» (2004, p. 114).

aporías), sino los puntos de partida del conocimiento, en cuanto que éste debe ser algo más que una descripción» (1933/1989, pp. 15–16).<sup>15</sup>

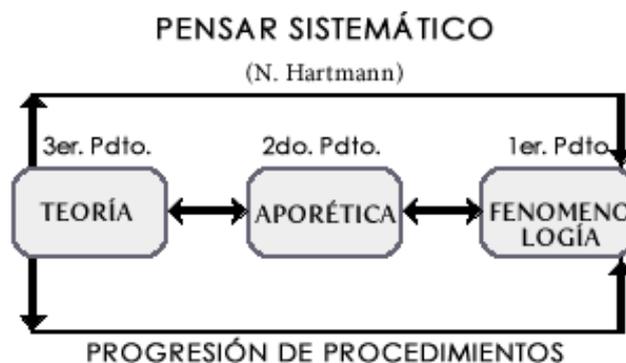


Gráfico nº 1. Pensar Sistemático. Fuente: N. Hartmann 1957 y 1989. Elaboración: Autor

Como puede percibirse, el acto de conocimiento es una aprehensión del objeto por el sujeto; el cual trasciende hacia el objeto en un acto en el cual el objeto permanece inalterado (Ferrater Mora 1964, p. 805). Ahora bien, como se anotó, de manera ineludible, el proceso inicia con una descripción fiel de los fenómenos del *factum*, luego, «en conformidad con el estado de la investigación respectiva, tiene que estudiar los problemas en tanto constituyen lo incomprendido de los fenómenos y, consiguientemente, poner en claro las aporías naturales» (1933/1989, p. 16); obviamente, en el curso de la descripción surgen las diversas aporías. Pero, téngase en cuenta que la misión de la aporética «no es desembocar en una conclusión escéptica ni tampoco intentar a toda costa una eliminación de las "contradicciones" y las "dificultades", sino afrontar éstas lealmente» (Ferrater Mora 1964, p. 805; cf. Estiú 1954, pp. 43–48). En la progresión de esta labor, se irá haciendo patente que las aporías o bien se resuelven o se disuelven en una síntesis. Esta síntesis es la parte sistemática o teórica. Sólo aquí se puede abordar «la solución de las aporías», y en cuanto tal este grado se convierte en el núcleo de la ontología, la cual se divide en una ontología del conocimiento del objeto y en una ontología del objeto del conocimiento. Lo expuesto, Hartmann, lo expresa de este modo:

<sup>15</sup> En la *Metafísica del Conocimiento*, Hartmann sostiene que el objetivo del método fenomenológico es conseguir una descripción que «a pesar de que parta del ejemplo, no sea empírica, no esté supeditada al ejemplo singular, no esté abstraída de él» (p. 99). Así, para Hartmann, «el método fenomenológico se presenta, bajo esta definición, como un medio óptimo para clarificar cuales son los rasgos que un evento debe poseer para ser denominado perceptivo» (cf. Echarte 2007, p. 654).

...el tercer grado, ha de ser un tratamiento puro de las aporías destacadas, y por cierto con base en el mismo resultado presente en los fenómenos. Dicho tratamiento o estudio no es sin más una “solución” de las aporías. Sólo puede tender hacia una solución. De antemano no pueden decir ni cómo resultará la solución, ni si es absolutamente posible alguna. El estudio de las aporías es algo muy distinto cuando puede apoyarse en un limpio trabajo previo, realizado sobre el fenómeno y el problema, que cuando parte sin más de algo supuestamente dado. Los problemas vistos con ingenuidad han sido planteados las más de las veces equivocadamente, y aciertan a la cosa sólo en forma periférica. Pues el planteamiento problemático condicionado se toma por el contenido problemático objetivo. Así se entremezclan muchas aporías artificiales y las naturales son encubiertas. Pero, ante todo, sólo después de efectuado el trabajo de la aporética, resulta posible dar nuevamente a la «teoría» misma su verdadero y originario sentido (1933/1989, pp. 16–17).

Nótese que la teoría no es en modo alguno una aventura especulativa o una camisa de fuerza constructiva; en este punto se convierte en el resultado natural de una progresión que inicia en la descripción, va hacia la problematización y culmina en la síntesis de «resultados», es una síntesis de la «intelección pura» hacia el objeto de conocimiento, es una «visión panorámica» de la multiplicidad del objeto, que nos proporciona un punto de vista objetivo sobre lo que es cognoscible del *factum* desde un determinado punto de vista. Hartmann, lo argumenta así:

Teoría quiere decir «contemplación». Esto casi se ha olvidado hoy. Como contemplación pura fue entendida por Aristóteles. Su sentido, por consiguiente, no es ni doctrina, ni sistema, acaso ni explicación o fundamentación. Su sentido es sólo el penetrante contemplar mismo, la intelección pura como tal, en cuanto que con base en un amplio mirar en torno y un procedimiento cauteloso ve más que el ingenuo mirar hacia. Teoría, en un sentido eminente, es la visión panorámica de lo contemplado en la omnilateral entrega a la multiplicidad del objeto. En tal sentido hay en ella indudablemente una tendencia natural hacia el sistema. Pero, justo sólo la tendencia, no la anticipación; tampoco la garantía de que el pensamiento finito llegue a alcanzar un sistema (1933/1989, pp. 17–18).

Como puede apreciarse, Hartmann privilegia un análisis sistemático–problemático de la realidad, del mundo, del hecho (*factum*) en lugar de un análisis fenomenológico o exegético del *factum*, cultivado por la tradición continental (fenomenológica), que no los rechaza, sino que incluye dichos análisis. Así, el *pensar sistemático* es un procedimiento de naturaleza progresiva y puede ser muy potente para el análisis de lo cognoscible desde el *factum*. La

fenomenología, que es la primera etapa, como hemos advertido, es descriptiva y por ello mismo no requiere la recolección sistemática de toda la evidencia relevante disponible que está bajo análisis; empero, sí que la descripción sea lo más completa posible, pues hay que «estudiar [cabalmente] los problemas en tanto constituyen lo incomprendido de los fenómenos». Por el mismo hecho de tener como base el *factum*, estas descripciones no terminan en tesis contradictorias, aunque sí pueden hacerlo en forma de aporías. Las aporías en sí son informativas y no deben ser forzadas a desaparecer mediante «decretos ejecutivos», como, por ejemplo, suposiciones tipo, tales como que tenemos un acceso directo, transparente, completo a la realidad o que hay una coherencia del conjunto de la realidad *a priori*. En este punto se deben «poner en claro las aporías naturales». Finalmente, la teoría consiste en utilizar la menor cantidad de supuestos metafísicos como sea posible para la coordinación e integración sistemática de los resultados de la fenomenología y la aporética. Aquí, cabe señalar que los supuestos metafísicos son necesarios para la tarea de incorporar aporías al marco teórico, en la medida que dan sentido a las aporías. En tanto que, estos mismos supuestos metafísicos en modo alguno hacen parte de los datos descriptivos, de hecho, no son compatibles de manera directa a este nivel, por lo que es aconsejable, en caso de recurrir a estos, mantener al mínimo estos supuestos metafísicos, y en este caso, asumir los supuestos más débiles posibles (Hartmann 1933/1989, p. 17; Poli 2012/2016; Vega Delgado y Álvarez González 2004).

Roberto Poli (2012/2016) sostiene que, en la tercera etapa del método, en la teoría, se encontraría una forma original de distinguir entre ontología y metafísica. Como se recordará, en la sección §4.2, asentamos que el problema del conocimiento —la cuestión relativa a la aprehensión del objeto— se convierte en un problema ontológico, por cuanto el hecho de que «el problema del ser esté indisolublemente unido al del conocer en sentido estricto, determina que éste mismo sea un problema metafísico. En consecuencia, todo el grupo de problemas ontológico–gnoseológico puede calificarse de lo metafísico del problema del conocimiento» (1921/1957, p. 33). Bajo esta premisa, la ontología se ocuparía de subsumir bajo categorías lo que al menos es representable de manera parcial. No obstante, se ha de tomar en cuenta que las categorías no son conceptos, como en Kant o Hegel. Si bien es cierto que se necesitan conceptos para remitirnos a las categorías, estos nunca capturan por completo las categorías. Las consecuencias que se derivan de esta concepción son: (1) la ontología es fundamentalmente una teoría de las categorías, en el

sentido de que todas las distinciones ontológicas tienen la forma de categorías; y, (2) la ciencia en todas sus ramas es la más exitosa y poderosa aliada de la ontología. De manera más precisa, la ciencia es ontológica en todas sus ramificaciones. Y ello porque, para Hartmann, la orientación de la ciencia es ontológica antes que epistemológica — y como se notará esta es otra de las causas de su ruptura con el neokantismo de Marburgo—. El contacto con la ciencia es un rasgo característico de la teoría de las categorías, y por ende de la ontología, puesto que las categorías científicas son ante todo especificaciones y subdivisiones de categorías ontológicas. De este modo, para Hartmann, la tarea del filósofo sería la de desplegar las primeras y más generales articulaciones de la teoría de las categorías, mientras que la de los científicos sería tratar con las nuevas especificaciones subsecuentes. De allí que la «ontología constituye, para el pensar sistemático de Nicolai Hartmann, una suerte de sub-esfera de cognoscibilidad que se ofrece aún en la esfera final de lo trans-objetivo y trans-inteligible, lo que puede ser conocido del “ser”, antes de que se hunda en el abismo sin fondo de la metafísica [especulativa]» (Vega Delgado y Álvarez González 2004). En la segunda parte de este trabajo, abordaré algunos aspectos de la ontología de Hartmann y su relación con las ciencias.<sup>16</sup>

## §5. La «llamada» de Hartmann a Heidegger y de Scheller a Hartmann

En 1922, con 40 años, Hartmann fue nombrado Catedrático [*Ordentlicher Professor*] sucediendo a Natorp, como titular, en la cátedra que dirigía éste hasta ese momento. Dado que, paralelamente un grupo altamente polémico de jóvenes teólogos contrarios al neo-kantismo —conformado en su núcleo por Rudolf Otto, Paul Tillich y Friedrich Heiler—, estaba tomando fuerza, Hartmann decide que debe remozar su cátedra, y al año siguiente, en base del Informe Natorp [*Natorp-Bericht*], «llama» a Heidegger como Profesor Agregado [*Außerordentlicher Professor*], quien era considerado especialista en metafísica antigua y medieval a pesar de que a esa fecha no tenía ningún libro publicado, tan sólo unos cuantos artículos menores y las intenciones de trabajar en un

<sup>16</sup> Para una visión contemporánea sobre la relación entre ontología y pensamiento sistemático, consúltese los volúmenes editados por Keith Peterson y Roberto Poli (2016); Gerald Hartung, Matthias Wunsch y Claudius Strube (2012); y de, Roberto Poli, Carlo Scognamiglio y Frederic Tremblay (2011), en especial los trabajos de Anton Schlittmaier (2011, pp. 33–52), y Nicholas Rescher (2011, pp. 53–72). Además, véase Poli (2001)

libro sobre Aristóteles. Aquí se debe hacer una indicación sobre el proceso de «llamada». Aurelio Fernández–Fernández nos recuerda que «en la universidad alemana [...], después de la Habilitación, el *Privatdozent* espera la “llamada” [*Berufung*] de una Universidad para enseñar oficialmente [...]. Después [de este “llamado”], las Universidades siguen “llamando” a los profesores de otras universidades». En este sentido, cuando se dice que Hartmann «llama» a Heidegger, lo que se quiere decir es que Hartmann otorga un informe favorable para la venida y ulterior contratación de Heidegger como Profesor Agregado de la Universidad de Marburgo, y esto lo hace, no sólo por el Informe Natorp y el auge del grupo teológico, sino porque consideraba que la filosofía alemana estaba en decadencia, y él creía que los tres podrían darle un empuje para su reforma — Scheller también estaba convencido de esto—, y por tanto la «llamada» a Heidegger era un paso en esa dirección. En su informe, Hartmann indica que, dada la experiencia previa de Heidegger, esperaba una contribución valiosa para la renovación de la ontología en general. De entre las varias aproximaciones a este punto, considero que esta es una de las maneras plausibles para explicar «el interés de Hartmann en “llamar” a Heidegger» y luego de «Max Scheller por llevar a Colonia a Hartmann» (Fernández–Fernández 1975, p. 18–19; Hartmann 1926/2011; *vid.* Heiss 1952/2004; Dappiano, 2000; Gadamer 1977/1996, Safranski 1994).

Hartmann pensaba trabajar mancomunadamente con Heidegger, pero este último parece que no tenía las mismas intenciones. De acuerdo con Jean Grondin, «llegó a Marburgo con un ánimo de lucha casi agresivo» (1999/2000, p. 155); es más, «se propuso hacer la vida imposible a Hartmann», fastidiarle con su sola presencia, según una carta del propio Heidegger a Karl Jaspers, fechada el 14/7/1923. Al parecer, conforme esta misma carta, Heidegger ya contaba con una «*avanzadilla* [o *tropa de choque*] de 16 personas, entre las que había inevitablemente algunos que simplemente se enganchaban al carro, pero también otros muy serios y valientes de Friburgo que le ayudarían en este» propósito (Biemel y Saner 1990/2003, p. 34) (*vid.* Imagen n.º. 3).



Imagen n.º. 3. Atrás, de izquierda a derecha: Walter Bröcker, su esposa Käte Oltmanns, Martin Heidegger, Elisabeth Krumsieck. Abajo, de izquierda a derecha Hans-Georg Gadamer, niño (desconocido), y hombre de gafas (desconocido, padre del niño). Foto tomada en Marburgo en el curso de 1924/1925. Hannah Arendt fue condiscípula de todos los mentados, y alumna de Hartmann y Heidegger. Fuente: Archive of German History in Documents and Images (GHDI), Washington, D.C. Con permiso.

Karl Löwit, miembro de la *tropa de choque*, confirma este asunto: «N. Hartmann fue llamado a Colonia, de modo que escapó a los ataques malévolos nuestros, que éramos discípulos de Heidegger, y se libró de ver sus clases vacías» (1986/1993, p. 86). Gadamer, que había «sido acogido casi como un hijo» por Hartmann y su esposa Alexandra en Marburgo (1977/1996, p. 31), también se encontraba en este segundo grupo de la *avanzadilla* de personas contra Hartmann. Después de todo, para Heidegger, según una carta dirigida el 23/8/1923 a Löwit, Gadamer era «muy impresionable» y «desamparado». Hartmann, que no sospechaba nada al respecto, dio su «bendición» para que Gadamer, que era su ayudante, se «acercase» a Heidegger (*cf.* Maliandi 2008, p. 270). De esto, de algún modo se habría aprovechado Heidegger, y en todo caso,

la compensación recibida por Gadamer no fue la esperada, recibiendo varios desplantes y afrentas posteriormente por parte de Heidegger, como cuando este le escribía a Löwith diciendo que «frenaré a un discípulo de Hartmann, un tal doctor Gadamer [...]. Voy a interponerme absolutamente si se produjera un rápido ascenso al grado de catedrático [*léase* la Habilitación] [...], hasta ahora no tiene ni la menor idea de filosofía». Y esto lo escribía, mientras Gadamer estaba como huésped en su cabaña de la Selva Negra (*vid.* Imagen n.º. 4). Löwith por su parte comenta que Heidegger en Marburgo había mudado su modo de ser, respecto del de Friburgo, y muy particularmente con los grupos de estudio de Gadamer: «Heidegger sólo vino muy raras veces (al círculo de lectura en casa de Gadamer). Veía con desconfianza nuestro derroche de tiempo y ya no estaba dispuesto, como en Friburgo, a tratarse con nosotros fuera de clases. Cuando intentábamos visitarlo en su casa, la mayoría de las veces su mujer no dejaba que nos acercáramos a él, nos cerraba la puerta o decía que volviéramos otro día» (1986/1993, p. 86; *vid.* Grondin 1999/2000 p. 155–156).

Esta actitud nada elegante de Heidegger, es también poco agradecida, máxime, cuando fue el propio Gadamer quien le había introducido al mundo de Marburgo y le había conseguido su primera casa allí. La actitud de Heidegger mudó cuando Hartmann dejó Marburgo y él mismo estuvo próximo a volver a Friburgo. Gadamer, años después, confesando su infidelidad, manifestó —meneando la cabeza— que para Hartmann su actitud fue una «decepción enorme»<sup>17</sup> (Grondin 1999/2000, p. 113)

<sup>17</sup> La «decepción» de Hartmann está muy justificada si tomamos en consideración que la relación entre éste y Gadamer era muy personal. Gadamer, a este respecto, rememora con cariño que: «No era nada común que un profesor joven entablara una relación tan amistosa con un alumno, hasta el punto de que le llamara por su nombre de pila, o de que este último pudiera visitarle en su casa siempre que quisiera, donde fue recibido tanto por él como por su encantadora esposa como si fuera poco menos que un hijo» (1999/2000). Pero el hecho de que Hartmann haya acogido como un hijo a Gadamer no era gratuito, pues Hartmann apreciaba mucho la capacidad de Gadamer, y sobre todo su «sentido por los matices», y por ello mismo esperaba de éste, según Grondin, «lo más alto». Es así que Hartmann animó a doctorarse tempranamente a Gadamer, quien siguiendo su consejo lo hizo en 1922, bajo la dirección de Natorp y el consejo del propio Hartmann, con una tesis sobre *La esencia del placer en los diálogos platónicos*. Así mismo, le ayudó a publicar sus primeros textos, inclusive una reseña muy crítica con su *Metafísica del Conocimiento*. Además, Hartmann le alentó para que se habilitara cuanto antes; sin embargo, al entrar en la órbita de Heidegger, este le frenó, y sólo cuando éste estuvo a punto de marcharse a Friburgo y una vez que Hartmann se hubo marchado a Colonia, y en unas situaciones muy penosas tanto en lo académico como en lo anímico (la muerte de su padre), es que Heidegger le «facilitó», en 1929, el proceso de habilitación bajo su supervisión. Digo facilitó, porque Heidegger no tuvo la menor comprensión por la situación de Gadamer (Grondin 1999/2000, 117–115).



Imagen nº. 4. Hans-Georg Gadamer (izquierda) y Martin Heidegger (derecha), en la cabaña de este último hacia 1923. Fuente: Archive of German History in Documents and Images (GHDI), Washington, D.C. Con permiso.

Cuando Heidegger llegó a Marburgo, Hartmann asistió a su primera clase. De acuerdo con Gadamer, Hartmann habría manifestado que desde los tiempos de Hermann Cohen «no había tenido ocasión de ser testigo de semejante

Otro hecho que demuestra esta estrecha relación personal es que, justo después de entregar los ejemplares de su tesis en la universidad, Gadamer cayó gravemente enfermo con una poliomielitis, en agosto de 1922, que le paralizó las piernas y las muñecas. Gadamer en un principio estuvo al cuidado de su madrastra, pero al poco tiempo Hartmann se dio cuenta de que bajo sus cuidados Gadamer no mejoraba, por lo que Hartmann preparó un plan para su recuperación, considerando la crisis económica por la que atravesaba el país. Este plan, entre otras cosas —incluida la ayuda de su esposa en la convalecencia de Gadamer—, consistía en recuperar la fuerza de éste y para ello necesitaba alguien que ayudase y se ocupase de Gadamer, y el medio para ello era el matrimonio. Tanto los médicos como el propio Gadamer y su familia estaban de acuerdo, él tenía que salir de la casa paterna para recuperarse; es así que éste se casa el 20 de abril de 1923 con Frida Kratz, en una boda organizada por Hartmann. Esta no sería la única vez que Hartmann, durante su vida, se ocupase o ayudase a Gadamer, incluso cuando Heidegger hizo gala de sus múltiples desplantes y zancadillas hacia Gadamer y su entorno (Grondin 1999/2000, 131–135). De allí que la actitud y comportamiento de Gadamer en esta época no pueda ser considerada, siendo generosos, como reciproca ni ejemplar.

impetuosidad de la conducta». Para Gadamer, «Hartmann y Heidegger estaban situados cada uno en las antípodas del otro: por un lado, el oriundo del Báltico, frío y reservado, transmitiendo siempre la impresión de un *seigneur* burgués, por otro, el campesino de las montañas, de ojos oscuros y corta estatura, al que traicionaba una y otra vez su temperamento apasionado a pesar de su contención disciplinada». Muestra de ello es que en cierta ocasión en que «Hartmann acudía a su clase vestido como acostumbraba, con pantalones a rayas, levita negra y cuello blanco al estilo antiguo, Heidegger salía de la suya en traje de esquiador. Hartmann se detuvo y le dijo: “¿Es posible, de esa guisa va usted a su clase?”». Heidegger contestó con una «risa divertida». No era normal verle en esos atuendos, pero evidentemente es un indicativo de su ímpetu y ánimo de lucha contra Hartmann. Heidegger «acostumbraba a ponerse un traje que había diseñado el pintor Otto Ubbelohde, un nuevo tipo de traje de caballero levemente inspirado en la indumentaria campesina, y con el que Heidegger parecía ostentar realmente algo de la modesta gala de domingo de un campesino» (1977/1996, p. 251–252) (*vid.* Imagen n.º. 5 y n.º. 6). En todo caso, como bien sostiene Gadamer, Hartmann «era un hombre muy inteligente y pronto advirtió que Heidegger poseía una fuerza natural de pensamiento» (Maliandi 2008, p. 270). Por ello intentó mantener un «peculiar» diálogo filosófico, que nos es relatado de diversas maneras por algunos antiguos alumnos suyos como Gadamer,<sup>18</sup> Pasternak, Santos, Heiss,<sup>19</sup>... pero que en términos generales se apunta así: Heidegger visitaba a Hartmann en su casa bien entrada la tarde; éste le dejaba exponer sus meditaciones en extenso y, a la media noche, cuando (Heidegger) estaba agotado, comenzaba (Hartmann) su exposición, a la que su «interlocutor» obviamente poco o nada seguía. Como

<sup>18</sup> Gadamer (1977/1996, p. 26): «Nuestras discusiones vespertinas, en las que Hartmann reunía un círculo de estudiantes de ambos sexos, daban comienzo a las nueve, pero desplegaban todo su esplendor sólo a partir de medianoche. Posteriormente, cuando Heidegger llegó a Marburgo y fijó el comienzo de sus clases a las siete de la mañana, el conflicto se hizo inevitable; después de las doce, los miembros del círculo de Hartmann ya no podíamos con nuestra alma».

<sup>19</sup> Heiss, anota: «Se relataba que ambos [Hartmann y Heidegger], a veces, querían discutir el uno con el otro. Más no era posible. Si Heidegger por la noche visitaba a Hartmann, era aquél quien primero hablaba; pero después de algunas horas, cerca de la media noche, Hartmann tomaba la palabra y, justamente en el momento cuando Hartmann despertaba del todo, Heidegger ya estaba cansado. Así no se acercaban ni tampoco podían acercarse, porque su ritmo vital era muy diferente. Además, hay que saber que, efectivamente, Hartmann trabajaba hasta la madrugada, y en el profundo silencio de la noche su pensamiento recién comenzaba a florecer» (1952/2004, p. 66). Sobre el ritmo vital de Hartmann, Gadamer, acota y refuerza lo asentado por Heiss, *op. cit.*, p. 9.

bien señala Estiú: «Un monólogo se oponía a otro» (1954, p. 10; *vid.* Cortés Rodríguez 2003, p. 245). Los estudiantes ironizaban esta situación llamándola la «filosofía perenne».



Imagen n ° 5. Nicolai Hartmann en torno de 1925. Fuente: Archivo Pinterest. Con permiso



Imagen nº 6. Heidegger en traje de esquiador y en traje de domingo. Fuente: Archivo Pinterest. Con permiso.

El ánimo agresivo de Heidegger en realidad no era en exclusiva contra Hartmann —aunque si podía cebaba su hostilidad con él—; era contra todos los colegas que pudieran representar un obstáculo para su carrera académica o la «plena expresión» de su filosofía. Heidegger, si tenía la oportunidad, no dudaba en invadir el espacio personal de quien era objeto de sus ataques. Esta actitud duró al menos hasta 1934. La correspondencia de este periodo demuestra claramente la postura agresiva de Heidegger. Gadamer, sostiene que Heidegger era «un hombre muy religioso, que no tuvo una buena formación de entrada, aunque luego hizo un gran esfuerzo individual». Heidegger era una especie de líder, por su energía espiritual, del cual «obedecían sus sugerencias» tanto sus discípulos como los próximos a sus círculos; sin embargo, «le faltaban las cosas más decisivas para la vida, y carecía sobre todo de coraje», al igual que cuando de niño «era el más pequeño, el más débil, el más cobarde, pero que mandaba sobre todos» (Lledó 1996, p. 520).

En estos dos años, Hartmann trató de entender y aprender de Heidegger, pero éste no facilitaba las cosas. Hartmann consideraba que estaba ante «un pensador filosófico de gran talla, a quien él reconocía y del que, sin embargo, no podía aprender nada»; pues «en el fondo [era un pensador] tan extraño a él, que en modo alguno le encontró accesible». Heidegger también reconocía su estatura intelectual, pero su animosidad y una cierta antipatía por Hartmann no le permitían un acercamiento sincero, hacia él, en lo personal y académico. Esto se pondría de manifiesto, de acuerdo con Gadamer, en las «muchas cosas malignas sobre Hartmann» que dijo Heidegger. Otro filósofo relevante que también fue víctima de su carácter voluble y a veces pernicioso, fue su maestro Edmund Husserl (Heiss 1952/2004, p. 9; Grondin 1999/2000, pp. 136–67; Maliandi 2008, p. 270; Ott 1988; Safranski 1994; Xolocotzi 2008). De los testimonios disponibles, Hartmann en absoluto actuó de igual forma que Heidegger, ni con él ni con otros filósofos, sus energías estaban enfocadas en la crítica y estudio estrictamente filosóficos. Prueba de ello es la crítica que le dirigió en su *Fundamentos de la Ontología*, de 1935. Aunque los dos reconocían mutuamente las aportaciones del otro en metafísica y ontología, sus objetivos eran distintos, de allí que sus filosofías iban por caminos distintos; por un lado Heidegger está hablando de la relación constituyente existencial entre el ser, el mundo y el lenguaje, y por otro, Hartmann, quien tenía una íntima conexión con las ciencias y una profunda y vigorosa valoración de la historia de la filosofía (cf. Nachtsheim 2005) —estaba construyendo y fundamentando un sistema completo de filosofía desde sus bases, lo cual implicaba necesariamente no sólo una revisión de sus categorías, sistemas o estructuras, sino de una «nueva ontología».

El hecho es que Heidegger se empeñaba tanto en deteriorar el entorno de trabajo de Hartmann, que hacia 1925, cuando Max Scheler (1874–1928), «llama» a Hartmann a Colonia, éste acepta gustoso su invitación para incorporarse a la universidad de aquella ciudad.<sup>20</sup> Antes de este «llamado», Hartmann había publicado el primer tomo de *La Filosofía del idealismo alemán*, dedicado a Fichte, Schelling y los románticos [*Die Philosophie des deutschen Idealismus – (I). Fichte, Schelling und die Romantik*, 1923], y cinco trabajos cortos, uno sobre Aristóteles y Hegel, otro sobre las condiciones de posibilidad de una

<sup>20</sup> En este trabajo he optado por ofrecer una visión sintética del periodo de Hartmann en Colonia, puesto que los aspectos principales de la *Ética* ya los traté en trabajo anterior (2012), y los relativos a los de la *Filosofía del idealismo alemán* están previstos que aparezcan en un trabajo independiente de este. El lector interesado en estos temas puede remitirse a dichos trabajos.

ontología crítica,<sup>21</sup> y tres sobre la filosofía de Kant. En Colonia, toma un contacto más directo con la ética de los valores materiales [*Wertethik*], de Scheler, que ya había trabajado previamente en Marburgo. En 1926, en parte como respuesta a Otto, publica su monumental *Ethik* (*vid.* Imagen n.º. 7 y n.º. 8), que junto a la del propio Scheler, y las de John Rawls, George Edward Moore, John Leslie Mackie, Bernard Williams, Charles Stevenson, y la de Dietrich von Hildebrand; se puede afirmar, sin duda, que son algunas de las obras más importantes del siglo XX —en esta área—.<sup>22</sup> En Colonia, Hartmann —al igual que Scheler y Helmut Plessner— también entra en un mayor contacto con la antropología filosófica y la filosofía de la cultura. A diferencia de Marburgo, en Colonia, Hartmann pudo encontrar un mejor entorno humano y de trabajo, estableciendo relaciones mucho más fecundas con sus colegas. Así pudo empezar a delinear lo que serán las leyes de la realidad estratificada, una de sus contribuciones a la teoría de las categorías. Aquí también pudo terminar la segunda parte de su *Filosofía del idealismo alemán*, dedicado en exclusiva al pensamiento de Hegel [*Die Philosophie des deutschen Idealismus – (II). Hegel*, 1929]. En lo personal, Hartmann, luego de 15 años de matrimonio, en 1926, se divorcia de Alexandra Stephanitz. En 1929 se casa con Frida Rosenfeld (1902–1988), con quien tuvo un hijo, Olaf (1930), y una hija, Lise (de casada, apellidada Krämer, 1932), que será madre de cinco hijos —uno de ellos, Sebastian Krämer (1975), un destacado compositor, cantante de cabaret y

<sup>21</sup> A este respecto, *vid.* su ensayo «¿Cómo es posible realmente una ontología crítica? Un capítulo sobre la fundamentación de la teoría general de las categorías» [*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*, 1923]. Más adelante, realizo una reconstrucción sobre la cronología y contexto sobre la ontología de Hartmann en relación con los desarrollos filosóficos de Heidegger y los de su época. *cfr.* Peterson (2012) y Harich (2004).

<sup>22</sup> Para una aproximación inicial a la *Ética* de Hartmann puede verse mi (2012) o Kinneking (2014), para una mayor profundización. Naturalmente hay meritorias, importantes e influyentes contribuciones del pragmatismo ético estadounidense y continental, así como de los existencialistas (Unamuno, Kierkegaard, Jaspers, Marcel, Sartre), constructivistas o marxistas, entre otros, pero no es el propósito de este trabajo hacer una lista oficial y definitiva de las obras éticas más importantes, sino tan sólo destacar algunas de las obras éticas más importantes del siglo pasado que tienen una cierta «afinidad» temática y/o en la forma de tratar estos problemas. Véanse, M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Halle, 1913); J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA, 1971); G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903); J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York, 1977); B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, MA, 1985); Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, 1945); y, D. von Hildebrand, *Christian Ethics* (New York, 1953).

poeta—. Al año siguiente, en 1930, la Universidad de Berlín, le ofrece una cátedra en filosofía teórica, la cual acepta en 1931.

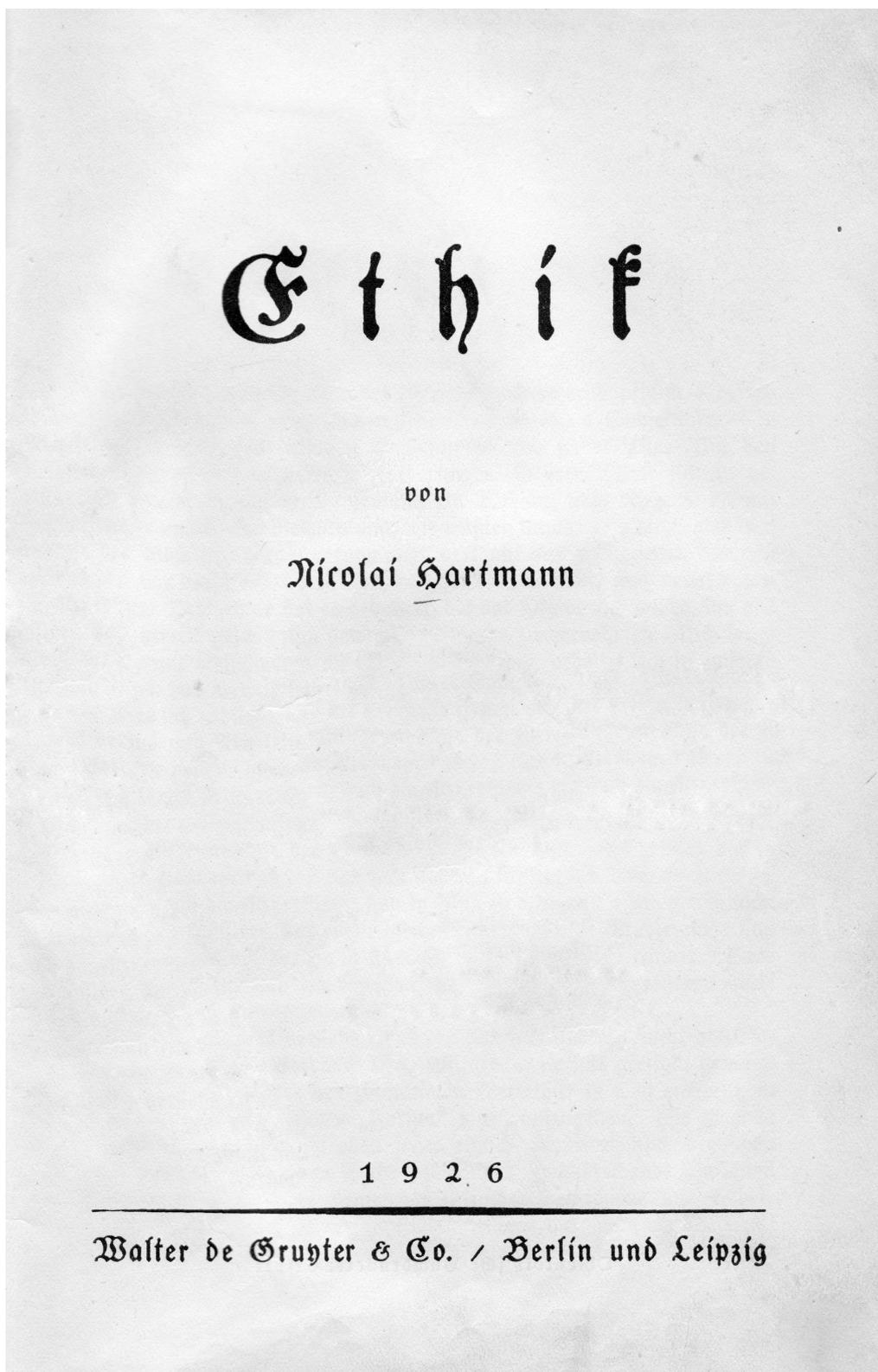


Imagen n ° 7. Ética, 1926. Fuente: Archivo Pinterest. Con permiso

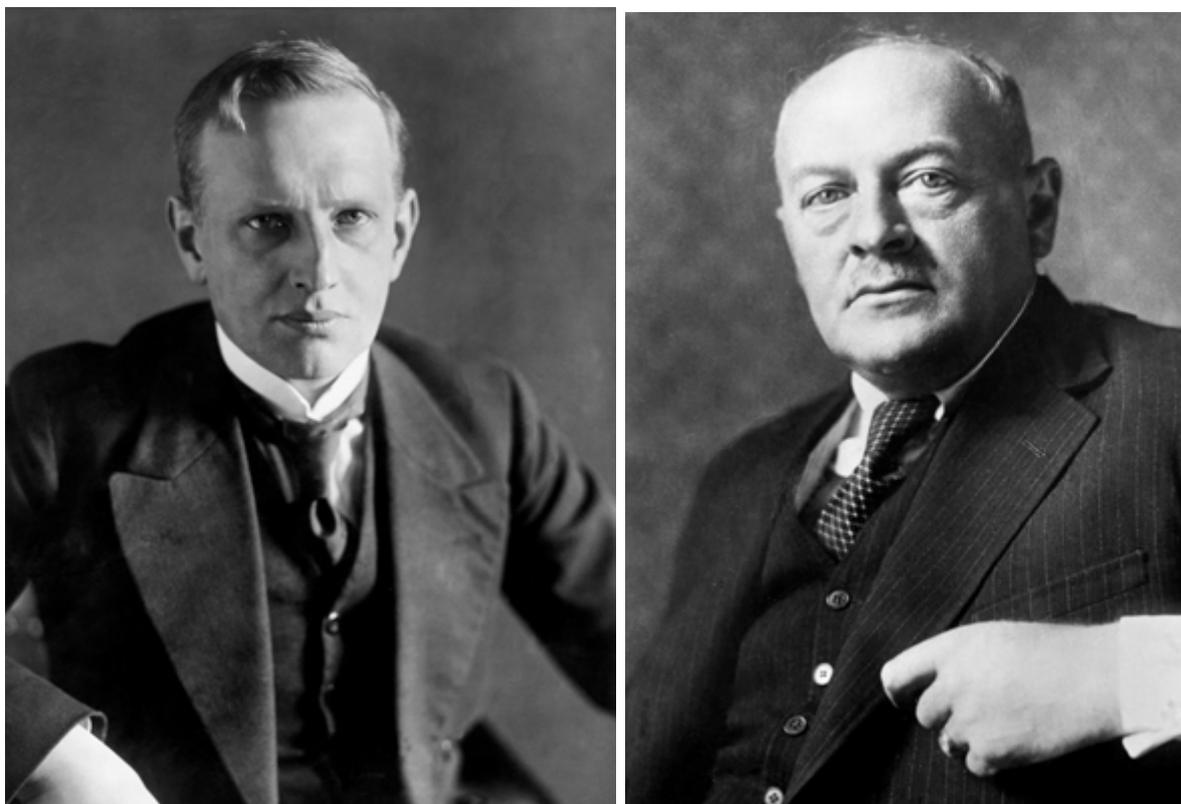


Imagen n ° 8. Nicolai Hartmann (izquierda) y Max Scheler (derecha), hacia 1930. Fuente: Ullstein Bild.  
Con permiso

## §6. De la cumbre intelectual en Berlín al fallecimiento en Gotinga

Berlín a la llegada de Hartmann, era uno de los centros culturales más importantes de Europa. Aquí habían estado o estaban aún, entre otros, Albert Einstein, Erwin Schrödinger, Hans Reichenbach, Carl Stumpf o Eduard Spranger, con quien, Hartmann, dirigió entre 1939 y 1944, la revista *Ensayos y Estudios. Revista Bimestral de Cultura y Filosofía* del Instituto Iberoamericano de Berlín, en la cual, en 1941, publicó un ensayo titulado «Una nueva ontología en Alemania». Esta revista, en 1942, hizo un número especial en homenaje a sus sesenta años (*vid.* Imagen n.º. 8 y n.º. 9). Durante su estancia en Berlín, Hartmann, estableció su residencia en Potsdam–Babelsberg, donde vivía con su familia en una casa propia. Las habitaciones más importantes para él —como de costumbre—, eran su biblioteca y una buhardilla donde estaba montado su telescopio, y en el resto —fiel a su trayectoria—, era modesto. La bicicleta o el tren urbano eran sus medios de transporte habituales (Danzer 2011; Dappiano 2000).



*Homenaje a Nicolai Hartmann en el sexagésimo aniversario de su nacimiento*

*El 20 de febrero del año corriente ha cumplido NICOLAI HARTMANN sus sesenta años. Con este motivo hemos reunido en las páginas siguientes algunos artículos que, poniendo de relieve la figura excelsa del acendrado filósofo, ya conocido desde tiempo de nuestros lectores como uno de los directores y más insignes colaboradores de esta revista, tendrán la finalidad de hacer destacar el significado del filosofar hartmanniano para el desarrollo del pensamiento moderno. Nos complace dejar constancia así de nuestra gratitud al grande sistematizador de la filosofía coetánea, y formulamos votos, al mismo tiempo que por el bienestar personal de Nicolai Hartmann, porque esa labor idearia siga perpetuando sus efectos. H.M.*

Imagen n° 9. Fuente: Archivo personal del autor.

En Berlín, Hartmann llega, por decirlo así, a su madurez filosófica. Su Cátedra de Filosofía Teórica, que antes había sido de Fichte, Hegel, Schelling y Dilthey, le encumbra como un importante punto de referencia filosófico (*vid.* Imagen n°. 10), pero sobre todo le permite concretar su colosal ontología en cuatro volúmenes. Su intención era regentar la cátedra «del mismo modo que lo había hecho en Marburgo y en Colonia», pero la guerra aunado a la gran carga horaria de enseñanza y de tareas administrativas que tenía que desarrollar como Director del Seminario Filosófico, dificultaron esta tarea (Danzer 2011; Heiss 1952/2004, p. 15).



Imagen nº 10. En la Academia Prusiana de Ciencias hacia 1934. En primera fila, de izquierda a derecha: Ernst Heymann, Heinrich Lüders, von Haefthen, Werner Sombart, Nicolai Hartmann. En segunda fila, de izquierda a derecha: Eduard Spranger, von Laue, Rud. Fickveröffentlicht. Fuente: Ullstein Bild. Con permiso

Pese al contexto hostil —generado con la llegada al poder de los nacionalsocialistas en 1933—,<sup>23</sup> Hartmann, además de su ensayo «Autoexposición Sistemática», publica *El problema del ser espiritual* [*Das Problem des geistigen Seins*]. Esta obra, que tiene sus raíces durante su permanencia en Colonia, tiene como punto central de estudio la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu, para ello centra su análisis en la filosofía del espíritu hegeliana, y más específicamente intenta reinterpretar el concepto de «espíritu objetivo» en sentido realista. En lo fundamental, Hartmann afirma que lo espiritual forma el verdadero núcleo de la filosofía, y en base de ello distingue un triple espíritu: (1) el espíritu *personal*, que es el

<sup>23</sup> En otro trabajo, en vías de publicación, denominado «Hartmann y Heidegger ante el contexto nacionalsocialista» abordaré con más detalle esta polémica.

espíritu de la persona; (2) el espíritu *objetivo*, que es el espíritu del tiempo, el cual necesita del espíritu *personal* para existir/vivir; y (3) el espíritu *objetivado* que no vive, pero que está petrificado en la literatura y arte antiguos; si quiere existir/vivir necesita del espíritu *personal*.

Luego de iniciada la Segunda Guerra Mundial, en 1939, Hartmann se concentró en la docencia en su Cátedra y la investigación. En este periodo empiezan a ver la luz los tomos de su más importante obra, la *Ontología*, los cuales fueron publicados entre 1935 y 1950. El primero en aparecer, *Fundamentos de Ontología* [*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935] (*vid.* Imagen n.º. 11 y n.º. 12), no sólo plantea los fundamentos de su ontología, sino que también es, como avisaba más arriba, una crítica directa al planteamiento central de *Ser y Tiempo* [*Sein und Zeit*, 1927]. Este trabajo, como el propio Hartmann lo presenta, es «un nuevo análisis de las categorías modales. La hipótesis principal es que la esencia de la realidad, que es tan difícil de concebir si se entiende como manera de ser poseído por el mundo que vivimos, se puede de hecho concebir en términos de la relación de los modos que lo gobiernan. El estudio demuestra que la concepción tradicional de estos modos no puede dar cuenta de la manera de ser que la realidad posee, y es así que los modos mismos tienen que ser interpretados de una manera totalmente nueva. La nueva interpretación consiste en un análisis de fondo de sus relaciones mutuas —las "relaciones intermodales"; y las conclusiones llevan directamente a nuevas determinaciones de la naturaleza del llegar a ser, de la obligación, del carácter desconcertante de los objetos estéticos, etc. Se desarrolla también una nueva formulación y justificación del principio de la razón suficiente. Se encuentran también consecuencias para el problema del ser ideal, el dominio de la lógica y del conocimiento, la conclusión general siendo que estos modos y sus interrelaciones varían en cada uno de estos dominios» (1949, p. 421). El segundo tomo, *Posibilidad y efectividad* [*Möglichkeit und Wirklichkeit*, 1938], «desarrolla la nueva concepción ontológica de las categorías y la aplica al grupo de "categorías fundamentales" (*Fundamentalkategorien*) —es decir, aquellas categorías que son comunes a todos los niveles, esferas y dominios del ser, y que se articulan aún en los niveles más altos del ser. Encontramos con relación a esto una gran cantidad de "leyes categoriales" que son el fondo de la estratificación del mundo real y determinan su estructura interna. Como un resultado de esto, somos llevados a las, así llamadas "leyes de dependencia" y eventualmente al problema controvertido de la libertad moral —para el cual se propone una nueva solución» (1949, pp. 421–22). El tercer volumen, *La fábrica*

*del mundo real* [*Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, 1940], y el cuarto volumen, *Filosofía de la naturaleza* [*Philosophie der Natur: Abriß der speziellen Kategorienlehre*, 1950], vienen a completar esa magna obra.

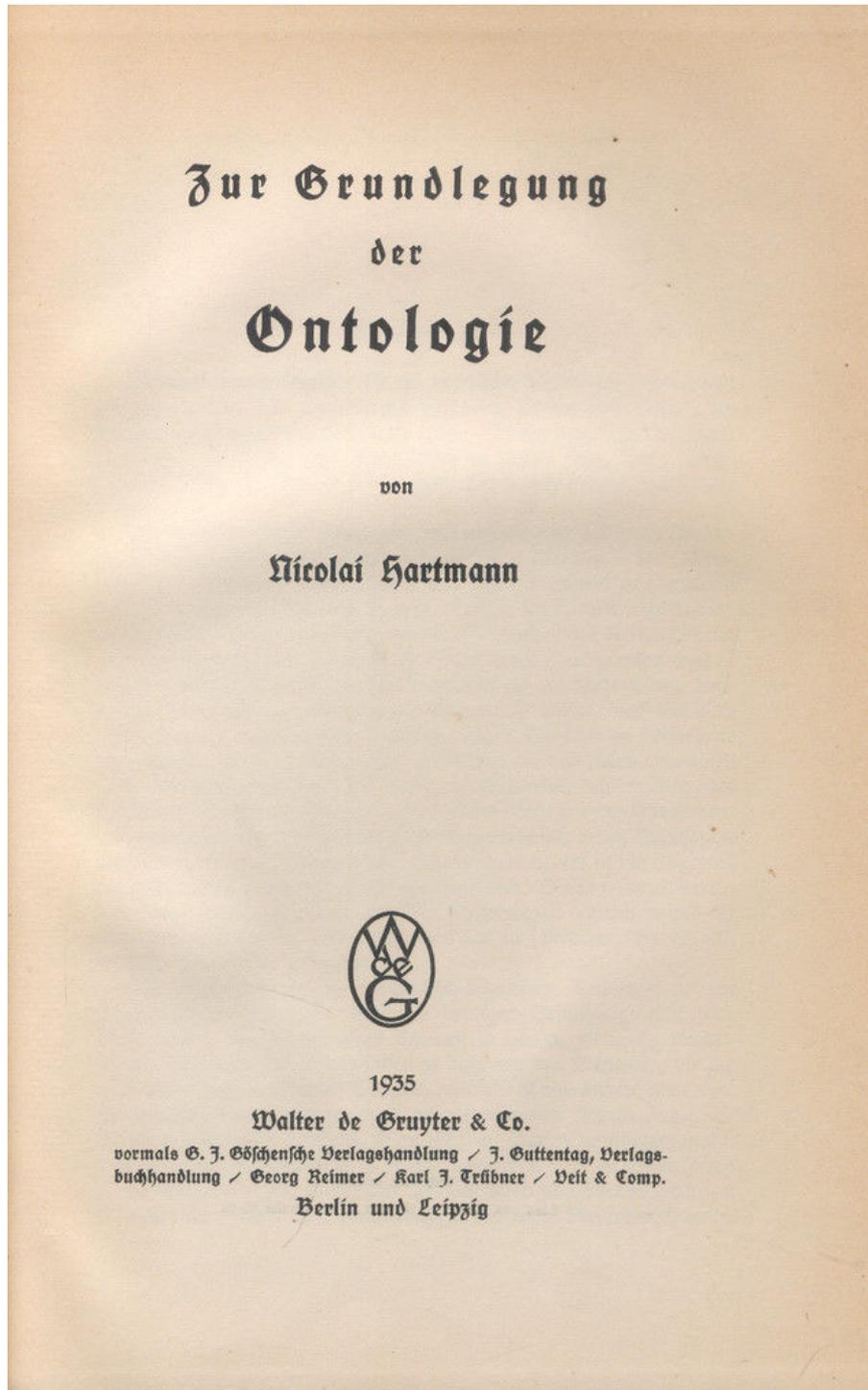


Imagen n° 11. *Fundamentos de la Ontología*, 1935. Fuente: Archivo Pinterest. Con permiso



Imagen n ° 12. Nicolai Hartmann, hacia 1935. Fuente: Archivo Pinterest. Con permiso

Antes de avanzar cabe hacer una observación sobre los inicios y desarrollo de la ontología de Hartmann en relación con las contribuciones filosóficas de Heidegger y las de su época. Veámos. En la actualidad, se atribuye a Heidegger ser el fundador de la nueva ontología del siglo XX, así como el gran impulsor de los estudios sobre la historia de la ontología. Lo primero se le atribuye debido a la publicación de *Ser y Tiempo* (1927); y lo segundo, al conjunto de su obra posterior. Si nos atenemos solamente a la cronología, en efecto, parece ser así, pues el primer tomo de la *Ontología* [*Zur Grundlegung der Ontologie*] de Hartmann se publicó recién en 1935, sin embargo, no debemos olvidar que hasta la aparición de *Ser y Tiempo*, como había comentado al inicio de este §5, Heidegger era considerado un «especialista en metafísica antigua y medieval», «no tenía ningún libro publicado, tan sólo unos cuantos artículos menores y las intenciones de trabajar en un libro sobre Aristóteles»; de hecho la mayor parte de sus artículos versaban sobre algún tema de fenomenología. Hasta ese momento, lo único que tenía alguna relación con la ontología o su historia, era su curso del semestre de verano de 1922 en Friburgo: *Interpretación fenomenológica de tratados escogidos de Aristóteles acerca de Ontología y Lógica* [*Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* GA 62]. Como han señalado Harich (2000, 2004), y Peterson (2012), la primicia ontológica que se atribuye a Heidegger es correcta sólo si desconocemos tanto el contenido como la cronología de la obra de Hartmann, pues las ideas fundamentales de su ontología ya se encuentran en sus *Rasgos Fundamentales de una Metafísica del Conocimiento* [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 1921], así como en su ensayo «¿Cómo es posible realmente una ontología crítica? Un capítulo sobre la fundamentación de la teoría general de las categorías» [*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*, 1923]. Otro ensayo a considerar es su «Leyes categoriales: Un capítulo sobre la fundamentación de la teoría general de las categorías» [*Kategoriale Gesetze: Ein Kapitel zur Grundlegung der Allgemeinen Kategorienlehre*, 1925] publicado en *Philosophischer Anzeiger*. Como puede apreciarse, el trabajo de Hartmann, entra de lleno en la ontología desde sus inicios, el ensayo de 1923 puede considerarse como un antecedente de *La fábrica del mundo real. Esquema de la teoría general de las categorías* [*Der Aufbau der realen Welt: Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*, 1939] y de *La nueva ontología* [*Neue Wege der Ontologie*, 1949]. Este ensayo tiene como objetivo hacer una extensa crítica y revelar y corregir errores patentes en la ontología y en específico en la teoría de las categorías; en tanto que, el ensayo de 1925, puede

considerarse claramente una contribución a la historia de la ontología, a la descripción de las leyes categoriales de segundo orden, y a las leyes de estratificación que muestran la estructura general del mundo real (Peterson 2012).

Ahora bien, la aparición de *Ser y Tiempo* de Heidegger, no puede leerse de manera ajena a la obra de Hartmann. Tanto la *Metafísica del Conocimiento* como «¿Cómo es posible realmente una ontología crítica?», son tenidas en cuenta en la argumentación de *Ser y Tiempo*. En una nota de la página 209 hay una referencia explícita al ensayo de 1923, así como en una nota de la página 433 al trabajo sobre «Aristóteles y Hegel» [*Aristoteles und Hegel*, 1923], que contiene una interpretación ontológica e histórica de la obra de estos. Harich (2004, pp. 163–166) y Peterson (2012), sostienen que Heidegger tenía en mente el enfoque de la ontología de Hartmann, y que su discusión con él va mucho más allá que esas dos notas, puesto que una buena parte de su argumentación en *Ser y Tiempo* tiene como base el planteamiento ontológico de Hartmann tanto para «dialogar» con él como para criticarlo, sólo que esto no es explícito en el cuerpo del texto ni en las notas de pies de página; es decir, Heidegger a pesar de tener como interlocutor y oponente a Hartmann no lo nombra en *Ser y Tiempo*, salvo esas dos notas. Hartmann era consciente de esto, cuando leyó *Ser y Tiempo* en Colonia, esto es, que era uno de los objetivos de la crítica heideggeriana, y precisamente por ello en su *Fundamentos de la Ontología*, de 1935, y en otros trabajos, devolvió la cortesía de Heidegger, de manera contundente. Sobre la disputa ontológica entre Hartmann y Heidegger, trataré más en detalle en la segunda parte de este trabajo o bien en un trabajo independiente.

En resumen, en absoluto puede decirse que Heidegger sea el fundador de la nueva ontología del siglo XX como han pretendido algunos de sus seguidores y estudiosos, pues como ha quedado evidenciado los trabajos de Hartmann son anteriores a los Heidegger y los contenidos de estos son mucho más ontológicos en sentido estricto antes que los de aquél, puesto que como ya he anotado en otros lugares (2014, 2015, 2016a, 2016b) los trabajos de Heidegger son antes que todo metafísicos, y más concretamente *Ser y Tiempo* es una antropología filosófica fundamentada metafísicamente. Los aportes de Heidegger no son propiamente a la historia de la ontología, sino a lo que podríamos denominar como hermenéutica fenomenológica de la historia de la metafísica; en tanto que las contribuciones de Hartmann sí han impulsado el conocimiento y estudio de la historia de la ontología —lo cual ha contribuido de manera

significativa a la revitalización de la ontología en la primera mitad del siglo XX. Peterson (2012), pone números a las contribuciones de Hartmann: sólo los cuatro volúmenes de su *Ontología* abarcan más de 2.000 páginas, sin contar sus trabajos menores acerca de la ontología o su historia. En este sentido, con claridad se puede decir que la obra de Hartmann no es una mera intención de una ontología o libros futuros sobre ontología, sino que es un hecho concreto, que todavía deber ser valorado en toda su magnitud y de manera adecuada. Hartmann ciertamente, no era el único que estaba empeñado en el renacimiento de la tradición ontológica en ese tiempo, también lo estaban Hedwig Conrad-Martius, Günther Jakoby, Alexius Meinong, Max Scheler, Martín Heidegger, Hans Pichler y Emil Lask. Aunque Husserl no tenía este propósito, es un claro antecedente de todos ellos. Algunos de ellos consideraban, según Peterson (2012), que el planteamiento ontológico de Hartmann (*vid.* Imagen n.º. 12) estaba en lo correcto pero que aún faltaba determinar su impacto o influencia en la nueva ontología. De allí, aunque no exclusivamente por este motivo, que no sea raro que en sus obras o en la de sus discípulos o en la de sus seguidores encontrar bien el planteamiento de Hartmann o sus contribuciones o su recepción o influencia sin mencionarlo explícitamente. Un hecho que debería ser evidenciado por quienes tengan interés en la ontología y su historia.

En 1942, Hartmann edita un volumen denominado *Systematische Philosophie*, que reúne los trabajos de Arnold Gehlen, Erich Rothacker, Otto Friedrich Bollnow, Hermann Wein, Heinz Heimsoeth y del propio Hartmann, que escribió un extenso ensayo denominado «La nueva ontología» [«*Neue Wege der Ontologie*»], y que puede considerarse una exposición resumida de su *Ontología*, al tiempo que la presentación de la «interpretación dinámica de los estratos del mundo real». Mientras se publicaban las diferentes partes de la *Ontología*, entre 1939 y 1944, también vieron la luz varios trabajos sobre Platón y Aristóteles, tales como: «Aristóteles y el problema del concepto» [*Aristoteles und das Problem des Begriffs*, 1939]; «Sobre la doctrina del *eidos* en Platón y Aristóteles» [*Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*, 1941]; «Los orígenes del concepto *estratificación* en la filosofía antigua» [*Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie*, 1943]; o «Las dimensiones del valor de la *Ética a Nicómaco*» [*Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik*, 1944].

El final de la Segunda Guerra Mundial académicamente fue ambivalente para Hartmann. Por un lado, el bombardeo inmisericorde de Berlín por parte de los soviéticos, en 1945, obligó a Hartmann a huir de la ciudad para ponerse a

buen resguardo. El lugar donde impartía sus lecciones fue destruido por los bombardeos. Su escapatoria de Berlín significó que se extraviasen los catorce capítulos de las *Notas de Lógica* que estaban listos para la imprenta y en los cuales había trabajado desde 1931. En estas *Notas*, Hartmann presentaba la articulación entre el mundo sensible y el inteligible, y plausiblemente lo hacía desarrollando e integrando algunas de las temáticas abordadas en su *Estética*. Lamentablemente el manuscrito no se recuperó nunca ni Hartmann intentó volverlo a reescribir (Dappiano 2000). Por otra parte, la casa de Hartmann en Potsdam permitió que terminase de escribir su *Ästhetik*, obra que será publicada póstumamente en 1953, bajo la edición de su esposa Frida Hartmann; quien también asumirá la tarea de editar buena parte de la obra inédita de su marido: *El pensar teleológico* [*Teleologisches Denken*, 1951], y los tres volúmenes de los *Escritos Menores* [*Kleinere Schriften*, 1955/8]:<sup>24</sup> I. *Ensayos sobre la Filosofía Sistemática*; II. *Ensayos sobre la Historia de la Filosofía*; y, III. *Del Neokantismo a la Ontología*.

Firmado el armisticio de Potsdam (17 de julio – 2 de agosto de 1945), Hartmann aceptó en el otoño de 1945 una plaza de profesor en la Universidad de Gotinga, lugar donde Husserl enseñó y además se formó el primer círculo fenomenológico —que tenía un sentido ontológico antes que transcendental, como el de Husserl—. En 1949 se publica *Introducción a la filosofía* [*Einleitung in die Philosophie, Gekürzte Nachschr. Einer Vorlesung im Sommersemester 1949 an der Universität Göttingen*], una transcripción autorizada de sus clases en la Universidad. Aquí, Hartmann (*vid.* Imagen n.º. 11), dirigió los Seminarios de Filosofía hasta su muerte el 9 de octubre de 1950, acaecida por un derrame cerebral producto del atropellamiento de un camión durante uno de sus paseos en bicicleta. El atropellamiento sucedió en el verano de 1950, como consecuencia de ello sufrió un primer derrame cerebrovascular, y luego un segundo, que es el que lo mató, en el otoño de ese año. Este lamentable suceso truncó el trabajo del que se puede considerar probablemente el último gran filósofo que indagó sistemáticamente en todo el *corpus philosophicum*.\*

<sup>24</sup> Los *Kleinere Schriften*, de acuerdo su editora y esposa Frida Hartmann, contienen, entre otras, varias contribuciones de Nicolai Hartmann —de difícil acceso— a la filosofía sistemática, así como dos ensayos inéditos: «El conocimiento a la luz de la ontología» [*Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*] y «Sobre la esencia de las exigencias morales» [*Vom Wesen sittlicher Forderungen*].

\* AGRADECIMIENTOS.— Durante las estancias que realicé en el Instituto de Filosofía del CSIC, en la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, en la Pontificia Universidad Católica Argentina y en la Universidad de Buenos Aires pude tener acceso a varios recursos y fuentes documentales de y sobre N. Hartmann de difícil acceso. Jean Grondin, Paolo Lammana, José Vega Delgado, Pablo Rychter, Laura Corso

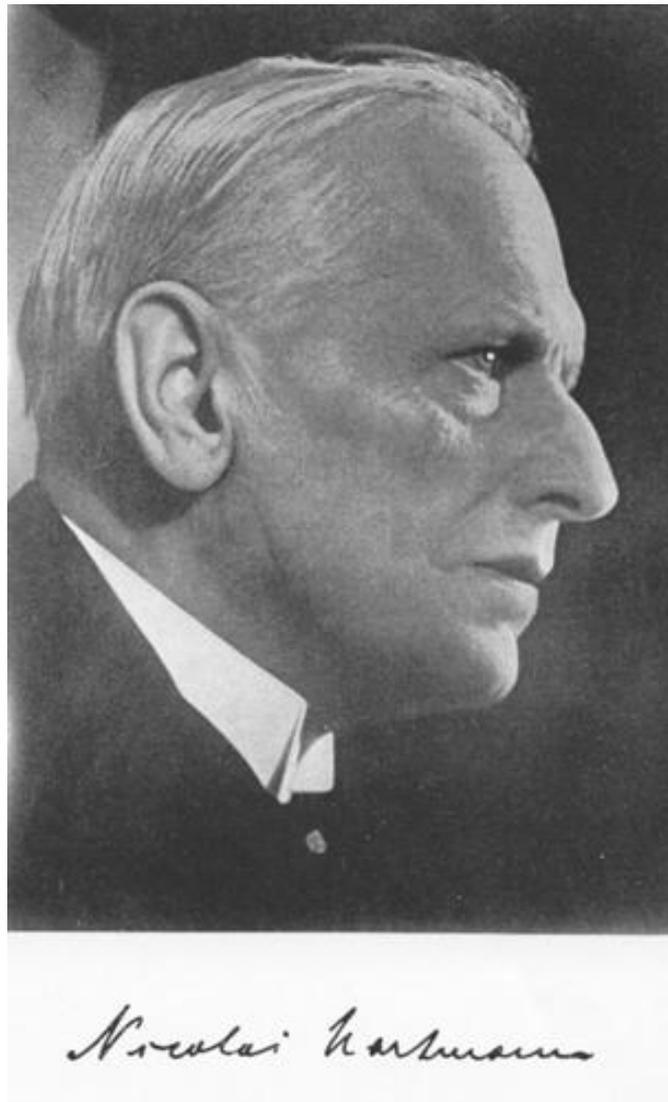


Imagen n ° 11. Nicolai Hartmann, hacia 1949. Fuente: Archivo Pinterest. Con permiso

de Estrada, Luciano Espinosa, María del Carmen Paredes Martín, Nicolas Zavadiivker, Kurt Wischin, Jorge Roaro, Luís Evandro Hinrichsen y Roberto Hofmeister Pich me han proporcionado diversas sugerencias, comentarios y auxilios para enriquecer este trabajo, desde, al menos, el año 2012. A ellos mi especial y particular agradecimiento. Este trabajo se ha beneficiado de una Ayuda del Programa de Formación de Personal Investigador.

## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía se divide en cinco apartados. En primer lugar, se enumeran, los escritos de Nicolai Hartmann usados en este trabajo, indicado tanto la edición original así como sus traducciones. En segundo lugar, se detallan las fuentes consultadas para la redacción de este estudio. En tercer lugar, se anotan unos pocos trabajos sobre la vida de N. Hartmann. En cuarto lugar, se recogen algunos índices bibliográficos publicados de y sobre la obra de Hartmann. En quinto lugar, se anotan algunos de los estudios que ofrecen una perspectiva general sobre la obra de N. Hartmann. Esta bibliografía no tiene ánimo de ser exhaustiva ni completa, tan sólo ser una primera aproximación bibliográfica a algunos estudios introductorios (en español, inglés o alemán) a la vida y obra de nuestro autor. En un trabajo futuro se ofrecerá una lista completa de las obras de Nicolai Hartmann así como de sus traducciones al castellano.

### §1. Obras de Hartmann

HARTMANN, Nicolai (1908). *Über das Seinsproblem in der griechischen Philosophie vor Plato* [Tesis de Doctorado]. Marburgo: Universidad de Marburgo.

HARTMANN, Nicolai (1921). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter. [Traducción castellana: *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. 2 vols. Traducción de José Rovira Armengol. Buenos Aires: Editorial Losada, 1957].

HARTMANN, Nicolai (1926). *Ethik*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter. [Traducción castellana: *Ética*. Traducción de Javier Palacios. Madrid: Editorial Encuentro, 2011].

HARTMANN, Nicolai (1933). «Systematische Selbstdarstellung». En: *Deutsche Systematische Philosophie Nach Ihren Gestaltern*, editado por Hermann Schwarz. Berlin: Junker und Dünhaupt, 1944, pp. 284–340. [Traducción castellana: *Autoexposición sistemática*. Traducción de Bernabé Navarro. México: UNAM–Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1964. Reeditado en: Madrid: Editorial Tecnos, 1989].

HARTMANN, Nicolai (1935). *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin–Leipzig: Walter de Gruyter, 4.<sup>a</sup> ed. 1965. [Traducción castellana: *Ontología I. Fundamentos*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, 2.<sup>a</sup> ed. 1965]. DOI: 10.1515/9783111456461

HARTMANN, Nicolai (1942). «Neue Wege der Ontologie». En: *Systematische Philosophie*, Stuttgart–Berlin: Kohlhammer, pp. 199–311. [Traducción castellana: *La nueva*

*ontología*. Traducción e introducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 1954].

HARTMANN, Nicolai (1949). «German philosophy in the last ten years». Traducción de John Ladd. *Mind* 58, pp. 413–433. DOI: 10.1093/mind/lviii.232.413

## §2. Referencias bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola (1961). *Dizionario di Filosofia*. Turín: Unione Tipografica Editrice Torinese.

ANÓNIMO (1901). *Schnakenburg's Dorpater Kalender für das Jahr 1902*. Dorpat: Schnakenburg.

ANÓNIMO (1902). *Schnakenburg's Dorpater Kalender für das Jahr 1903*. Dorpat: Schnakenburg.

BIEMEL, Walter y SANER, Hans (eds.) (1990). *Heidegger, Martin / Karl Jaspers: Briefwechsel 1920–1963*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann. [Traducción castellana: *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Correspondencia (1920–1963)*. Traducción de Juan José García Norro. Madrid: Editorial Síntesis, 2003].

CEREZO GALÁN, Pedro (1998). «Idea y ámbito de la metafísica en Ortega y Zubiri». En: *Concepciones de la Metafísica*, editado por Jorge J. E. Gracia. (Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 17). Madrid: Trotta, pp. 255–292.

CORTÉS RODRÍGUEZ, Pedro (2003). «La noción de objeto en algunas ideas ontológicas de Husserl y Hartmann». En: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1 (Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 237–251.

CRUZ VÉLEZ, Danilo (1951). «La idea de una *Philosophia Perennis* en Nicolai Hartmann». *Ideas y Valores* 1: pp. 19–36

CUDEIRO GONZÁLEZ, Vicente (1983). «Nicolás Hartmann o la ética en el filosofar». *Arbor. Revista de Ciencia, Pensamiento y Cultura* 114 (445): pp. 97–110.

DANZER, Gerhard (2011). «Nicolai Hartmann». En: *Wer sind wir? – Auf der Suche nach der Formel des Menschen. Anthropologie für das 21. Jahrhundert – Mediziner, Philosophen und ihre Theorien, Ideen und Konzepte*. Berlin–Heidelberg: Springer Verlag, pp. 45–57. DOI: 10.1007/978-3-642-16993-9\_4

DAPPIANO, Luigi (2000). «Nicolai Hartmann». *Sito Web Italiano di Filosofia: Quaderno Filosofi & Classici*. Disponible en: <http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/autori/hartmann-scheda.htm> [Consulta: 16 de

enero de 2011].

- ECHARTE, Luis E. (2007). «Inteligencia e intencionalidad». *Scripta theologica* 39 (2): pp. 637–668. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10171/10929> [Consulta: 28 de junio de 2012].
- EDGAR, Scott (2010). «Hermann Cohen». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Edición revisada. California: The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, 2015. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/cohen/>
- ESTIÚ, Emilio (1954). «Introducción» a *La nueva ontología*, de Nicolai Hartmann. Buenos Aires: Sudamericana.
- FERNÁNDEZ-FERNÁNDEZ, Aurelio (1975). *Filosofía de la libertad. I Diálogo con N. Hartmann*. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro — CECA.
- FERRATER MORA, José (1964). *Diccionario de Filosofía*. 4 vols. Barcelona: Ariel, 2009.
- GADAMER, Hans-Georg (1977). *Philosophische Lehrjahre*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2.<sup>a</sup> ed. 1995. [Traducción castellana: *Mis años de aprendizaje*. Traducción de Rafael Fernández de Maruri Duque. Barcelona: Herder, 1996].
- GADAMER, Hans-Georg (1982). «Wertethik und praktische Philosophie». En: *Nicolai Hartmann 1882–1982*, editado por Alois Johannes Buch. *Gedenkschrift*. Bonn: Bouvier, pp. 113–122. Reempreso en: *Gesammelte Werke*, vol. 4. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, pp. 203–215.
- GRONDIN, Jean (1999). *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen: Mohr Siebeck. [Traducción castellana: *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Traducción de Ángela Ackermann, Roberto Bernet y Eva Martín-Mora. Barcelona: Herder, 2000].
- GRONDIN, Jean (2004). *Introduction à la métaphysique*. Montreal: Presses de l'Université de Montréal. [Traducción castellana: *Introducción a la metafísica*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2006].
- HARICH, Wolfgang (1983). «Nicolai Hartmann und seine russischen Lehrer». *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur* 35 (6), pp. 1303–1322.
- HARICH, Wolfgang (2000). *Nicolai Hartmann: Leben, Werk, Wirkung*. Edición de Martin Morgenstern. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- HARICH, Wolfgang (2004). *Nicolai Hartmann: Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*. Edición de Martin Morgenstern. Würzburg:

Königshausen & Neumann.

- HARRÉ, Rom y SAGÜILLO, José Miguel (2001). *El movimiento anti-metafísico del siglo veinte*. Madrid: Akal.
- HEISS, Robert (1952) «Nicolai Hartmann». En: *Der Denker und sein Werk. Fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*, editado por Heinz Heimsoeth y Robert Heiß. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 15–28. Reeditado en inglés como: «Nicolai Hartmann. A Personal Sketch». *The Personalist* 42, 1961, pp. 469–486. [Traducción castellana: «Nikolai Hartmann (1882–1950). Una biografía intelectual». Traducción de José Vega Delgado. *Revista Pucara* 14, 1998. Reimpreso en: *La filosofía de Nikolai Hartmann*, de José Vega Delgado y Francisco Álvarez González. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca, 2004].
- HUSSERL, Edmund (1900–1901). *Logische Untersuchungen*, 2 vols. Halle: Max Niemeyer, 2.<sup>a</sup> rev. ed. 1913–1921. [Traducción castellana: *Investigaciones lógicas*. 2 vols. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente, 1929. Reeditado en Madrid: Alianza Editorial, 1982, 2.<sup>a</sup> reimp. 2006].
- HUSSERL, Edmund (1913). «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie». En: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1:1. Halle: Max Niemeyer, pp. 1–323. [Traducción castellana: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1949, 2.<sup>a</sup> ed. 1962, 4.<sup>a</sup> reimp. 1997].
- KANT, Immanuel (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch. [Traducción castellana: *Crítica de la razón pura*. Traducción, prólogo, notas e índices Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978. Nueva edición revisada. Madrid: Taurus, 2013].
- LÖWITH, Karl (1986). *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: Ein Bericht*. Stuttgart: J.B. Metzler. [Traducción castellana: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933: Un testimonio*. Traducción de Ruth Zauner. Madrid: Antonio Machado Libros, 1993]. DOI: 10.1007/978-3-476-03222-5
- LLEDÓ, Emilio (1996). «Entrevista con Hans-Georg Gadamer». *Salud mental y cultura*, p. 109–122. Disponible en: <http://www.revistaaen.es/index.php/.../15500>
- MALIANDI, Ricardo (2008). «Entrevista a Hans-Georg Gadamer: La ética es una aclaración teórica del ethos vigente». En: *La ética en la encrucijada*, editado por Nicolás Zavadiwker. Buenos Aires: Prometeo Libros, pp. 261–282

- MALIANDI, Ricardo y MUIÑOS DE BRITOS, Stella (comps.) (2010). *Nicolai Hartmann. Recuperación de un pensamiento decisivo*. Lanus: EDUNLA.
- MORGENSTERN, Martin (2012). *Nicolai Hartmann und seine Zeitgenossen*. Manuscrito Inédito. Disponible en: <http://www.martin-morgenstern-phil.de/nicolai-hartmann/nicolai-hartmann-und-seine-zeitgenossen/index.php>
- NACHTSHEIM, Stephan (2005). «Nicolai Hartmann». En: *Lexikon. Enciclopedia de obras de filosofía*, editado por Franco Volpi. 3 vols. Barcelona: Herder. Disponible en: [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Volpi:Nicolai\\_Hartmann](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Volpi:Nicolai_Hartmann) [Consulta: 17 de marzo de 2014].
- OLMEDO LLORENTE, Francisco (1989). *La filosofía crítica de Miguel Reale. Con una breve antología filosófica-jurídica del pensador brasileño*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- ORTEGA Y GASSET, José (1934). *El tema de nuestro tiempo. Prólogo para alemanes*. Edición, introducción, notas y anexos de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Editorial Tecnos, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, José (1946). *Obras completas. Tomo I (1902–1916)*. Madrid: Revista de Occidente, 7.ª ed. 1966.
- ORTEGA Y GASSET, José (1996). *Meditación de nuestro tiempo: Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*. Editado por José Luis Molinuevo. México: Fondo de Cultura Económica.
- OTT, Hugo (1998). *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Fráncfort del Meno–Nueva York: Campus.
- PAREDES–MARTÍN, María del Carmen (2004). «Fenomenología y ontología». *Azafea: Revista de Filosofía* 6: pp. 113–138. Disponible en: <http://revistas.usal.es/index.php/0213-3563/article/view/4748>
- PETERSON, Keith R. (2012). «An Introduction to Nicolai Hartmann's Critical Ontology». *Axiomathes* 22 (3): pp. 291–314. DOI: 10.1007/s10516-012-9184-1
- POLI, Roberto (2012), «Nicolai Hartmann». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Edición revisada. California: The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, 2016. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/nicolai-hartmann/>
- SAFRANSKI, Rüdiger (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Munich: Hanser.

- SEUBERT, Harald (2000). «Hartmann, Nicolai». *Kulturportal West Ost*. Disponible en: <http://kulturportal-west-ost.eu/biographien/hartmann-nicolai-3> [Consulta: 5 de septiembre de 2014].
- TREMBLAY, Frédéric (2014). «The Russian roots of Nicolai Hartmann's philosophy». En: *Second Nicolai Hartmann Conference*. Ponencia. Trento: Università degli Studi di Trento, 25–26 Agosto.
- VALVERDE, José María (1983). *Historia del Pensamiento*. 4 vols. (Vol. 4: Los Tiempos Modernos). Barcelona: Ediciones Orbis.
- VEGA DELGADO, José y ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Francisco (2004). *La filosofía de Nikolai Hartmann*. 2 vols. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca.
- VÉLEZ LEÓN, Paulo (2012). «Nicolai Hartmann: Una apostilla bio–bibliográfica a propósito de la traducción de su *Ética*». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 1 (1): pp. 113–129. Disponible en: <https://disputatio.eu/vols/vol-1-no-1/velezleon-hartmann/>
- VÉLEZ LEÓN, Paulo (2014). «Consideraciones historiográficas para una historia de la ontología». En: *XX Congrés Valencià de Filosofia*, editado por Tobies Grimaltos, Pablo Rychter, y Pablo Andrés Aguayo Westwood. València: Societat de Filosofia del País Valencià, pp. 347–362.
- VÉLEZ LEÓN, Paulo (2015). «¿Ontología u Ontologías?». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 4 (5): pp. 299–339. Disponible en: <https://disputatio.eu/vols/vol-4-no-5/velezleon-ontologia/>
- VÉLEZ LEÓN, Paulo (2016a). «La expresión de lo cognoscible y los mundos posibles». En: *Temas em filosofia contemporânea II*, editado por Jonas Rafael Becker Arenhart, Jaimir Conte, y Cezar Augusto Mortari. (Coleção Rumos da Epistemologia 14). Florianópolis/SC, Brasil: Universidade Federal de Santa Catarina, pp. 64–74. Disponible en: <http://nel.ufsc.br/rumos.html>
- VÉLEZ LEÓN, Paulo (2016b). «Sobre el significado de la *metafísica* en Kant». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5 (6): pp. 267–281. Disponible en: <https://disputatio.eu/vols/vol-5-no-6/velezleon-kant/>
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1921). «Logisch–Philosophische Abhandlung». En: *Annalen der Naturphilosophie*, editado por W. Ostwald. Vol. 14, 1921, pp. 185–262. Reeditado en inglés como: *Tractatus logico–philosophicus*. Translated from the German by C.K. Ogden. With an Introduction by Bertrand Russell. Bilingual Edition. London: Routledge & Kegan Paul, 1922; 2.<sup>a</sup> ed. by David Pears and Brian McGuinness. London: Routledge, 1961. [Traducción castellana: *Tractatus lógico–*

*philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isodoro Reguera. Edición Bilingüe. Madrid: Alianza Editorial, 1973, 15.<sup>a</sup> reimp. 1999].

XOLOCOTZI YAÑEZ, Ángel (2008). «Quizás el viejo advierta que le estoy retorciendo el cuello...» dos décadas de una atormentada relación: Martin Heidegger y Edmund Husserl 1909–1929». *Contribuciones desde Coatepec* 15, pp. 11–37. Disponible en: <http://revistacoatepec.uaemex.mx/index.php/contribuciones/article/view/165/160>

### §3. Sobre la vida de N. Hartmann

BRODBECK, Karl–Heinz (1998). «Nicolai Hartmann». En: *Ästhetik und Kunstphilosophie in Einzeldarstellungen*, editado por Monika Betzler, Maria–Doria Cojocaru, Julian Nida–Rümelin. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, pp. 359–363.

HARICH, Wolfgang (2000). *Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung*. Würzburg: Königshausen y Neumann.

HARTMANN, Frida (1978). «Biographische Notizen zu Nicolai Hartmann (1882–1950)». En: *Nicolai Hartmann und Heinz Heimsoeth im Briefwechsel*, editado por Frida Hartmann y Renate Heimsoeth. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, pp. 317–321.

HEIMSOETH, Heinz y HEISS, Robert (1952). *Nicolai Hartmann: der Denker und sein Werk*. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht.

KINNEGING, Andreas Antonius Maria (2010). «Nicolai Hartmann (1882–1950)». En: *Conservatieve Vooruitgang*, editado por: Baudet Thierry, Visser Michiel. Amsterdam: Bert Bakker. 51–72.

MORGENSTERN, Martin (1997). *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg: Junius.

PLESSNER, Helmut (1985). «Geistiges Sein. Über ein Buch Nicolai Hartmanns» [1930]. En: *Gesammelte Schriften: Schriften zur Philosophie*, editado por Günter Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 73–95.

### §4. Índices bibliográficos de y sobre la obra de N. Hartmann

BALLAUFF, Theodor (1952). «Bibliographie der Werke von und über Nicolai Hartmann einschließlich der Übersetzungen». En: *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*, editado por Heinz Heimsoeth & Robert Heiss. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 286–312.

BARONE, Francesco (1957). *Nicolai Hartmann nella Filosofia del Novecento*. Torino: Edizione di Filosofia.

- BUCH, Petra y BUCH, Alois Johannes (1987), «Bibliographie der seit 1964 über Nicolai Hartmann erschienenen Arbeiten – Zugleich Ergänzungs–Bibliographie zu den 1952 [Ballauf] und 1963 [Meyer] abgeschlossenen Hartmann–Bibliographien». En: *Nicolai Hartmann 1882–1982*, editado por Alois Johannes Buch. Con una Introducción de Joseph Stallmach y una Bibliografía publicaciones acerca de la obra Hartmann desde 1964. 2da. Ed. Bonn: Bouvier, pp. 326–344. (Los corchetes son nuestros).
- CORAZZON, Raul (2012). «The Ontology of Nicolay Hartmann: an annotated Bibliography». En: *Theory and History of Ontology*. Disponible en: <http://www.ontology.co/biblio/hartmannn-biblio.htm>
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo y SANTOS–ESCUADERO, Ceferino (1982). *Bibliografía filosófica hispánica (1901–1970)*. Madrid: CSIC, p. 724 et seq.
- GARNETT, Arthur Campbell (1943). «Phenomenological Ethics and Self–realization». *Ethics* 53: pp. 159–172
- MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis (1961). *Bibliografía filosófica española e hispánica (1940–1958)*. Barcelona: Juan Flors Editor.
- MEYER, Gerbert (1962). «Verzeichnis der Werke von und über Nicolai Hartmann». En: *Modalanalyse und Determinationsproblem: zur Kritik Nicolai Hartmanns an der aristotelischen «Physis»*, editado por Gerbert Meyer. Meisenheim del Glan: A. Hain, pp. 93–108.
- NICOLAI HARTMANN SOCIETY (2012). «Hartmann’s Works». Disponible en: <http://nicolaihartmannsociety.org/>
- PÉREZ CORNEJO, Manuel (2002). «Bibliografía», *Arte y estética en Nicolai Hartmann*. Tesis Doctoral. pp. 250–370 Madrid: UCM. Disponible en: [<http://eprints.ucm.es/2304/1/AH2003102.pdf>]
- SPIEGELBERG, Herbert (1965). «Phenomenology in the Critical Ontology of Nicolai Hartmann (1882–1950)». En: *The Phenomenological Movement A Historical Introduction*, editado por Herbert Spiegelberg. La Haya: Martinus Nijhoff, pp. 306–335. De especial interés es su «Selective Bibliography», pp. 333–335. Existe una nueva edición en 1994, publicada por Springer, con la misma numeración de páginas.
- TOTOK, Wilhelm, et al. (1990), «Nicolai Hartmann (20.2.1882–9.10.1950)». En: *Handbuch der Geschichte der Philosophie VI, Bibliographie, 20. Jahrhundert*, editado por Wilhelm Totok. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, pp. 245–255.

WITH, Ingeborg (1965). *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmann Erkenntnistheorie*. Berlin: Walter de Gruyter.

### §5. Perspectiva general sobre la obra de N. Hartmann

ABBAGNANO, Nicola (1978). *Historia de la Filosofía*. Vol. III. Barcelona: Montaner y Simón, §§ 834–836, pp. 707–715.

ALARCO, Luis Felipe (1943). *Nicolai Hartmann y la idea de la metafísica*. Lima: Sociedad Peruana de Filosofía.

ANQUÍN, Nimio de (1952). «La ontología sin ser de Nicolai Hartmann». *Arqué* 1 (2–3): pp. 247–267.

ARAGO MITJANS, Joaquín María (1958). «Presupuestos históricos de la filosofía de Nicolai Hartmann: la supremacía del ser sobre el logos». *Pensamiento* 14 (53): pp. 5–27.

ARAGO MITJANS, Joaquín María (1959). «Raíces psicológico–ontológicas de la noción de ser en la filosofía de Nicolai Hartmann». *Convivium*, 7: pp. 5–19.

BECK, Lewis White (1942). «Nicolai Hartmann's Criticism of Kant's Theory of Knowledge». *Philosophy and Phenomenological Research* 2: pp. 472–500.

BENAVENTE BARREDA, José María (1973). *Hartmann y el problema del conocimiento: Una introducción a la gnoseología*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.

BOCHENSKI, Józef Maria (1967). *La filosofía actual*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 235–247.

BOROS, Bianka (2015). *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg: Ergon–Verlag.

BUCH, Alois Johannes (1982). *Wert, Wertbewusstsein, Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmanns*. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 164). Bonn: Bouvier.

BUCH, Alois Johannes (ed.) (1987). *Nicolai Hartmann 1882–1982*. 2da. Ed. Bonn: Bouvier, pp. 326–344.

CADWALLADER, Eva H. (1984). *Searchlight on Values: Nicolai Hartmann's Twentieth-century Value Platonism*. Lanham: University Press of America.

CICOVACKI, Predrag (2014). *The Analysis of Wonder. An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Londres: Bloomsbury Publishing.

- COPLESTON, Frederick (1979). *Historia de la Filosofía*. Vol. VIII. De Fichte a Nietzsche. Barcelona: Ariel, pp. 341–342. Copleston a lo largo de su magna obra da múltiples referencias a la obra de Hartmann, especialmente en lo concerniente a sus interpretaciones de filosofía antigua y moderna.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Pedro (2003). «La noción de objeto en algunas ideas ontológicas de Husserl y Hartmann». En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. 1. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 237–251.
- CRUMMENERL, Carl–Gerhard (2013). *Kategorialanalyse und Wissenschaft. Ontologische Grundbestimmungen Nicolai Hartmanns in der Perspektive seiner Naturphilosophie und Schichtentheorie*. Hildesheim–Zurich–Nueva York: Olms.
- CRUZ VÉLEZ, Danilo (1951). «La idea de una Philosophia Perennis en Nicolai Hartmann». *Ideas y Valores* 1: pp. 19–36.
- CUÉLLAR, Hortensia (1981). «La metafísica intramundana de Nicolai Hartmann. Presupuestos gnoseológicos y ontológicos». Tesis de Doctorado, Universidad de Navarra.
- CUÉLLAR, Hortensia (1991). «La ontología anti-metafísica de Nicolai Hartmann». *Tópicos. Revista de Filosofía* 1 (1): pp. 159–173.
- CUÉLLAR, Hortensia (2006). «Notas breves sobre la noción de valor en Nicolai Hartmann». *Tópicos. Revista de Filosofía* 31: pp. 65–82.
- CHACÓN FUERTES, Pedro (1974). «Sistema y problema. Anotaciones a la «interpretación» de Nicolai Hartmann sobre Kant» *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 9, pp. 155-176.
- DELGADO, Honorio. (1956). *Nicolai Hartmann y el reino del espíritu*. Lima: Limen.
- EHRL, Gerhard y GEHLHAAR, Sabine S. (2003). *Nicolai Hartmanns philosophische Anthropologie in systematischer Perspektive*. Cuxhaven: Junghans.
- FORSCHÉ, Joachim Bernhard (1965). *Zur Philosophie Nicolai Hartmanns. Die Problematik von kategorialer Schichtung und Realdetermination*. Meisenheim del Glan: A. Hain.
- GAMP, Reiner (1973). *Die interkategoriale Relation und die dialektische Methode in der Philosophie Nicolai Hartmanns*. Bonn: Bouvier.
- GARCÍA BACCA, Juan David (1990). *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas. Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*. Barcelona: Anthropos.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo (1938). «La misión de la ética según Hartmann». *Letras de*

*México* I: pp. 9–10.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo (1944). «Objeto de conocimiento y objeto estético, según Nicolai Hartmann». *Cuadernos Americanos* 2 (XIV): pp. 103–108.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo (1969). *El problema de la objetividad de los valores: diez conferencias, en seis de las cuales se expone el objetivismo axiológico de Nicolai Hartmann*. México: El Colegio Nacional.

GRÖTZ, Arnd (1989). *Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen*. Fráncfort del Meno: Peter Lang.

GURVITCH, Georges (1931). *Las tendencias actuales de la filosofía alemana: E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*. Madrid: Aguilar.

GUTIÉRREZ PASCUAL, Vicente (1947). *Introducción a la ontología categorial: Estudio crítico sobre el pensamiento de Nicolai Hartmann*. Palencia: Industrias Gráficas Diario-Día.

HAMMERKRAFT, Elisabeth (1971). *Freiheit und Dependenz im Schichtdenken Nicolai Hartmanns*. Zürich: Juris Verlag.

HANSEN, Frank-Peter (2008). *Nicolai Hartmann. Erneut Durchdacht*. Würzburg: Königshausen y Neumann.

HARICH, Wolfgang (2004). *Nicolai Hartmann: Größe und Grenzen. Versuch einer marxistischen Selbstverständigung*. Edición de Martin Morgenstern. Würzburg: Königshausen & Neumann.

HARTUNG, Gerald, WUNSCH, Matthias y STRUBE, Claudius (eds.) (2012). *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlín: Walter de Gruyter.

CONTIENE: Gerald Hartung, Matthias Wunsch y Claudius Strube, «Nicolai Hartmann und die Aufgabe systematischer Philosophie», pp. 1–20. Reinhold Breil, «Hartmanns Beitrag zu einer Begründung des wissenschaftlichen Realismus», pp. 23–44. Gerald Hartung, «Genese und Geltung der Kategorien. Nicolai Hartmann und das Programm der Kategorienforschung», pp. 45–66. Stephan Nachtsheim, «Neue Wege der Kategorienlehre?», pp. 67–84. Gregor Schiemann, «Mehr Seinsschichten für die Welt? Vergleich und Kritik der Schichtenkonzeptionen von Nicolai Hartmann und Werner Heisenberg», pp. 85–104. Christian Möckel, «Nicolai Hartmann – ein Phänomenologe? Zu den Termini Phänomen und Phänomenologie in der Metaphysik der Erkenntnis», pp. 105–128. Joachim Fischer, «Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner», pp. 131–152. Matthias

Wunsch, «Kategoriale Gesetze. Zur systematischen Bedeutung Nicolai Hartmanns für die moderne philosophische Anthropologie und die gegenwärtige Philosophie der Person», pp. 153–170. Gerhard Ehrl, «Die Stellung des Menschen bei Nicolai Hartmann und Max Scheler», pp. 171–194. Steffen Kluck, «Entwertung der Realität. Nicolai Hartmann als Kritiker der Ontologie Martin Heideggers», pp. 195–218. Thomas Kessel, «Der Organismus als Individuum», pp. 219–238. Walter Jaeschke, «Über Personalität. Das Problem des Geistigen Seins», pp. 241–258. Inga Römer, «Person und Persönlichkeit bei Max Scheler und Nicolai Hartmann», pp. 259–276. László Tengelyi, «Nicolai Hartmanns Metaphysik der Freiheit», pp. 277–296. Thomas Renkert, «Zum Verhältnis von Personalität und Temporalität bei Nicolai Hartmann und Wolfhart Pannenberg», pp. 297–316. Carlo Scognamiglio, «History and Tradition in Nicolai Hartmann's Theory of Spiritual Being», pp. 317–330. Mirko Wischke, «Sphären der Geschichtlichkeit und ihre Kontexte bei Nicolai Hartmann», pp. 331–346. Daniel Dahlstrom, «Zur Aktualität der Ontologie Nicolai Hartmanns», pp. 349–366. Robert Schnepf, «Was nutzt eine ontologische Grundlegung der Geschichtswissenschaft? Überlegungen zu Nicolai Hartmanns Das Problem des geistigen Seins», pp. 367–392. Magnus Schlette, «“Wahrnehmung” in Nicolai Hartmanns erkenntnistheoretischem Realismus», pp. 393–414. Christian Thies, «Was bleibt von Hartmanns Ethik?», pp. 415–432.

HEIMSOETH, Heinz (1966). *La metafísica moderna*. 3ª ed. Madrid: Revista de Occidente. pp. 333 et seq.

HEISS, Robert (1961). «Nicolai Hartmann. A Personal Sketch». *The Personalist* 42: pp. 469–486.

HULSMANN, Heinz (1959). *Die Methode in der Philosophie N. Hartmanns*. Düsseldorf: L. Schwann

JORDAN, Robert Welsh (1997). «Nicolai Hartmann». En: *The Encyclopedia of Phenomenology*, editado por Lester Embree, Elisabeth A. Behnke, et. al. Dordrecht–Londres–Boston: Kluwer Academic Publishers, pp. 288–292.

KANTHACK, Katharina (1962). *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*. Berlín: Walter de Gruyter.

KELLY, Eugene (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Dordrecht: Springer.

KINNEGING, Andreas Antonius Maria (2014). *Introducción a la Ética de Nicolai Hartmann*. Cuenca, Ecuador: Cuenca Curia Arquidiocena de Cuenca–Seminario Mayor «San León Magno».

- LAMMANA, Paolo (1981). Historia de la filosofía. Vol. VI. La filosofía del siglo XX (Segunda parte): La herencia del criticismo y del positivismo / Neo-idealismo y neo-realismo anglo-americano / La fenomenología / El existencialismo. Buenos Aires: Librería Hachette, pp. 337-341
- LANDMANN, Michael (1944). «Professor Nicolai Hartmann and Phenomenology». *Philosophy and Phenomenological Research* 3: pp. 393-423.
- MALIANDI, Ricardo (1967). *Hartmann*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- MALIANDI, Ricardo y MUIÑOS DE BRITOS, Stella (Comps.) (2010). *Nicolai Hartmann. Recuperación de un pensamiento decisivo*. Lanus: EDUNLA.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio (1947). *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. Madrid: Instituto Luis Vives de Filosofía C.S.I.C.
- MOHANTY, Jitendra Nath (1957). *Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead. A Study in Recent Platonism*. Calcutta: Progressive Publishers.
- MORGENSTERN, Martin (1992). *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*. Tubinga: Francke Verlag.
- ORRINGER, Nelson R. (1979). *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Editorial Gredos.
- ORRINGER, Nelson R. (1980). «Ser y no-ser en platón, Hartmann y Ortega». Nueva Revista de Filología Hispánica 29 (1), pp. 60-86.
- ORRINGER, Nelson R. (1984). Nuevas fuentes germánicas de *¿Qué es filosofía?* de Ortega. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.
- ORRINGER, Nelson R. (1992). «Kant, Ortega y la posesión de una filosofía». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 26 (Extra 1): pp. 109-125.
- PÉREZ CORNEJO, Manuel (2002). «Arte y estética en Nicolai Hartmann». Tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid.
- PÉREZ, Manuel Francisco (1967). «Consideraciones metodológicas sobre el acceso de N. Hartmann a lo irracional». *Anales del Seminario de Metafísica* 2: pp. 47-81.
- PESÁNTEZ PALACIOS, Daniel (1993). «La teoría del conocimiento de lo irracional según Nicolai Hartmann». Tesis de Licenciatura, Universidad de Cuenca.
- PETERSON, Keith y POLI, Roberto (eds.) (2016). *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: Walter de Gruyter
- CONTIENE: Roberto Poli, «Pure and Qualified Time», pp. 3-22. Simonluca Pinna, «Hartmann on Spacetime and Geometry», pp. 23-44. Kari Väyrynen, «Nicolai Hartmann's Concept of Causality», pp. 45-64. Carlo Brentari, «The Role of the

Missing Reason”: The Search for a Stratum-Specific Form of Determination in Nicolai Hartmann’s Theory of Life», pp. 65–80. Michael Kleineberg, «From Linearity to Co-Evolution: On the Architecture of Nicolai Hartmann’s Levels of Reality», pp. 81–108. Keith R. Peterson, «Flat, Hierarchical, or Stratified? Determination and Dependence in Social-Natural Ontology», pp. 109–132. Claudia Luchetti, «The Discovery of A Priori Knowledge: Hartmann’s Interpretation of Plato’s Theory of Recollection», pp. 135–152. Tina Röck, «The Being of Becoming in Pre-socratic Philosophy», pp. 153–170. Simona Bertolini, «Beings in the World: Elements for a Comparison between Nicolai Hartmann and Roman Ingarden», pp. 171–190. Salvatore Vasta, «The Place of Nicolai Hartmann’s Ontology in Konrad Lorenz’s Epistemology», pp. 191–206. Robert Zaborowski, «Investigating Affectivity in light of Hartmann’s Layered Structure of Reality», pp. 209–228. Natalia Danilkina, «From Value Being to Human Being: The Ways of Nicolai Hartmann’s Anthropology», pp. 229–246. Andreas A. M. Kinneging, «Nicolai Hartmann and Natural Law», pp. 247–266. Katrin Lörch, «Personality, Autonomy, Fairness: On Nicolai Hartmann’s Material Ethics of Value in the Age of Human Enhancement», pp. 267–282. Jordi Claramonte, «Modal Aesthetics», pp. 283–296. Carlo Scognamiglio, «Nicolai Hartmann’s Thoughts on Education», pp. 297–312. Predrag Cicovacki, «“The Socratic Pathos of Wonder”: On Hartmann’s Conception of Philosophy», pp. 313–332.

POLI, Roberto (2001). *The legacy of Nicolai Hartmann*. *Axiomathes. An International Journal in Ontology and Cognitive Systems* vol. 12, no 3–4, pp. 157–366.

CONTIENE: Predrag Cicovacki, «New ways of ontology – The ways of interaction», pp. 159–170. Wolfgang Wildgen, «Natural ontologies and semantic roles in sentences», pp. 171–193. Ingvar Johansson, «Hartmann's nonreductive materialism, superimposition, and supervenience», pp. 195–215. Erwin Tegtmeier, «Hartmann's General Ontology», pp. 217–225. Alberto Peruzzi, «Hartmann's Stratified Reality», pp. 227–260. Roberto Poli, «The Basic Problem of the Theory of Levels of Reality», pp. 261–283. Maria van der Schaar, «Hartmann's Rejection Of The Notion Of Evidence», pp. 285–297. Liliana Albertazzi, «The Roots Of Ontics», pp. 299–315. Antonio da Re «Objective Spirit And Personal Spirit In Hartmann's Philosophy», pp. 317–326. Robert Welsh Jordan, «Hartmann, Schutz, And The Hermeneutics Of Action», pp. 327–338. Gabor Csepregi, «The Relevance Of Nicolai Hartmann's Musical Aesthetics», pp. 339–354. Mark van Atten, «Gödel, Mathematics, And Possible Worlds», pp. 355–363. «Some Bio-Bibliographical Information on Nicolai Hartmann», pp. 365.

POLI, Roberto, SCOGNAMIGLIO, Carlo y TREMBLAY, Frederic (eds.) (2011). *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: W. de Gruyter.

CONTIENE: Roberto Poli, «Hartmanns Theory of Categories: Introductory Remarks», pp. 1–32. Anton Schlittmaier, «Nicolai Hartmann’s Aporetics and Its Place in the History of Philosophy», pp. 33–52. Nicholas Rescher, «Aporetics in Nicolai Hartmann and Beyond», pp. 53–72. Joachim Fischer, «Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology – Without Belonging to the Paradigm», pp. 73–94. Jakub Dziadkowiec, «The Layered Structure of the World in N. Hartmann’s Ontology and a Processual View», pp. 95–124. Frederic Tremblay, «Nicolai Hartmann’s Definition of Biological Species», pp. 125–140. Carlo Scognamiglio, «Nicolai Hartmann’s Theory of Psyche», pp. 141–158. Robert Zaborowski, «Nicolai Hartmann’s Approach to Affectivity and Its Relevance for the Current Debate Over Feelings», pp. 159–176. Eugene Kelly, «Hartmann on the Unity of Moral Value», pp. 177–194. Andreas Kinneging, «Hartmann’s Platonic Ethics», pp. 195–220. Claudia Luchetti, «Nicolai Hartmann’s Plato. A Tribute to the “Power of Dialectics” (Parmenides, 135c 2)», pp. 221–236. Alicja Pietras, «Nicolai Hartmann as a Post–Neo–Kantian», pp. 237–254. Giuseppe D’Anna, «Between Ontology and the Theory of Objects: Nicolai Hartmann and Hans Pichler», pp. 253–268. Dale Jacquette, «Hartmann’s Philosophy of Mathematics», pp. 269–288.

POLI, Roberto (2012), «Nicolai Hartmann». En: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta. Edición revisada. California: The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information (CSLI), Stanford University, 2016. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/entries/nicolai-hartmann/>

QUEZADA BRAVO, Francisco Miguel (2007). «Hartmann, Popper y Carnap frente al Fisicalismo, contribuciones para una re–lectura de la realidad». Tesis de Licenciatura, Universidad de Cuenca.

REINHOLD, Breil (1996). *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

REYHANI, Nebil (2001). «Hermann Weins Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann als sein Weg von der Ontologie zu einer philosophischen Kosmologie». Tesis de Doctorado, Johannes Gutenberg–Universität Mainz.

RIU, Federico (1966). *Ontología del siglo XX (Husserl, Hartmann, Heidegger, Sartre)*. Venezuela: Universidad Central.

- SAKERSADEH, Abolghassem (1994): *Immanenz und Transzendenz als ungelöste Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*. Münster: Lit.
- SALMERÓN, Fernando (1965). «El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann». *Diánoia. Anuario de Filosofía* XI: pp. 79–104.
- SALMERÓN, Fernando (2000). «El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann». En: *Ensayos de filosofía moderna y contemporánea*, editado por Antonio Zirión Quijano. (Cuadernos 64). México, UNAM – Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 51–79.
- SAMUEL, Otto (1954). *A Foundation of Ontology: A Critical Analysis of Nicolai Hartmann*. Nueva York: Philosophical Library.
- SPIEGELBERG, Herbert (1984). *The Phenomenological Movement. A historical Introduction*. La Haya: Martinus Nijhoff, esp. pp. 306–335.
- VEGA DELGADO, José (1989–1991). *La filosofía alemana. Prolegómenos para la superación de la filosofía*. 4 vols. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca.
- VEGA DELGADO, José y ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Francisco (2004). *La filosofía de Nikolai Hartmann*. 2 vols. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- WERKMEISTER, William Henry (1990). *Nicolai Hartmann's New Ontology*. Tallahassee: The Florida State University Press.
- WIRTH, Ingeborg (1965). *Realismus und Apriorismus in Nicolai Hartmanns Erkenntnistheorie*. Berlín: Walter de Gruyter.
- WOLF, Kettering (2015). *Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*. (Boethiana. Forschungsergebnisse zur Philosophie 110). Hamburgo: Verlag Dr. Kovac.

Recibido: 25-Abril-2016 | Aceptado: 22-Agosto-2016




---

**PAULO VÉLEZ LEÓN**, es Investigador en la Universidad Autónoma de Madrid, España. Sus principales áreas de interés son la filosofía teórica (metafísica y teoría del conocimiento), la metodología filosófica, la teoría del valor (estética) y la historia del pensamiento y la ciencia, especialmente el hispano medievo. Ha participado en varios proyectos de investigación, y colaborado con diferentes grupos de investigación básica y aplicada, también ha realizado ampliación de estudios en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ha publicado, en sus áreas de especialización, varios artículos en revistas y actas académicas.

**DIRECCIÓN POSTAL:** Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, Carretera Colmenar Km. 16, 28049 Madrid, España. e-mail (✉): paulo.velez@uam.es

---

**CÓMO CITAR ESTE TRABAJO:** VÉLEZ LEÓN, Paulo. «Un perfil intelectual de Nicolai Hartmann (1882-1950). Parte I». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): pp. 457–538.

© El autor(es) 2016. Este trabajo es un (Artículo. Original), publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons (BY-NC-ND), por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

*Disputatio* se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid. Web site: (\*) www.disputatio.eu