

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.533781>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

LA ENCRUCIJADA DE LA “FENOMENOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO”. LA DISCUSIÓN IMPLÍCITA DE HEIDEGGER CON LOS *GRUNDZÜGE* DE HARTMANN

THE CHALLENGE OF THE "PHENOMENOMOLOGY OF KNOWLEDGE". HEIDEGGER'S IMPLICIT DISCUSSION WITH HARTMANN'S *GRUNDZÜGE*

DAVID HEREZA MODREGO¹

Resumen: El artículo pretende sacar a la luz la presencia implícita de los *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* en *Ser y Tiempo*. Con ello, se busca reconstruir la discusión entre Hartmann y Heidegger sobre los resultados de un análisis fenomenológico del conocimiento. En primer lugar, se realiza un resumen del núcleo argumentativo del tratado de Hartmann (I). Gracias a dicho resumen, se espera penetrar en el §13 de *Ser y Tiempo* bajo una nueva luz que permita resaltar la discusión latente contenida en él (II). En la conclusión (III), se presenta la línea principal de la defensa de Hartmann frente a las críticas de Heidegger, ofreciendo así una vía por la que continuar explorando el diálogo filosófico entre estos autores en futuras indagaciones.

Palabras clave: Neokantismo, relación ontológica, Ilusión ontológica, antinomias, ocupación.

Abstract: The article aims to bring to light the implicit presence of the *Foundation of a Metaphysics of Knowledge* in *Being and Time*. Within, I aim to reconstruct the discussion between Hartmann and Heidegger about the results of a phenomenological analysis of knowledge. First, a summary exposition of the argumentative core of Hartmann's book is made (I). Thanks to that, I aim to point out a new vision of §13 of *Being and Time*, which points out the debate contained in it (II). In the conclusion (III), the main line of Hartmann's defense against Heidegger's criticism is presented, thus giving the basis on which research may continue.

Keywords: Neokantianism, *Seinsverhältnis*, Ontological Illusion, Antinomies, *Besorgen*.

Recibido: 23/07/2022. Aceptado: 09/11/2023.

¹ Profesor Ayudante Doctor en la Universidad de Zaragoza. Líneas de investigación: filosofía trascendental, (Kant e Idealismo alemán), fenomenología, hermenéutica y neokantismo. Algunas publicaciones recientes: “Catégories et réflexion. Maimon, lecteur d’Aristote”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 2021, pp. 7-25. DOI: 10.3917/rmm.211.0007; “La historia de la filosofía como problema”. *Quaderns de filosofia*, 9/1, 2022, pp. 195-230. DOI: 10.7203/qfia.9.1.24334; “El espejismo de la reflexión. La disputa de Heidegger con la fenomenología y el neokantismo”. Hernández, M. / del Estal, H. (eds.). *Conceptos en disputa*. Madrid: Dykinson, 2022, pp. 207-224. Correo: dhereza@unizar.es

Es un hecho innegable que los trabajos de Nicolai Hartmann están conociendo una segunda juventud en la discusión metafísica actual². El presente artículo pretende seguir alimentando la recepción de su obra. Ahora bien, lograr una exitosa rehabilitación de este autor pasa por atender a uno de los desafíos que *él mismo* tuvo que encarar durante su carrera: dirimir y analizar su propia posición filosófica frente a la de Heidegger, en concreto, frente a aquella que este famoso pensador alemán presentó al público en *Ser y tiempo*. Por ello, sorprende constatar las exiguas referencias a esta confrontación en la literatura especializada (MAKKREEL/LUFT 2010, POLI 2015, PETERSON/POLI 2016; PETERSON 2019). Lo mismo sucede en los estudios heideggerianos, en los cuales se presta muy poca atención al punto de vista filosófico de Hartmann (como queda claro por su ausencia en los comentarios sobre *Ser y Tiempo*, por ejemplo, DREYFUS 1991, KING 2001, WRATHALL 2013³).

Esta laguna en la bibliografía secundaria en torno a ambos autores es especialmente llamativa si se considera la tremenda afinidad que caracteriza sus proyectos. Tanto Hartmann como Heidegger iniciaron un camino filosófico propio en la segunda década del siglo xx, caracterizado por una “nueva” reivindicación de la “metafísica”. Sin embargo, la ausencia de un examen histórico de su confrontación todavía resulta más desconcertante al advertir la importancia que cada uno concedió a la obra del otro, algo que se puede colegir de las diversas recriminaciones lanzadas mutuamente a lo largo de sus carreras académicas⁴. La primera prueba de este “intercambio” de reproches se encuentra en *Ser y tiempo*, donde Heidegger inicia un ataque que se prolongará hasta los años treinta. En una nota del §43, *en passant*, señala (GA 2, 276⁵):

² Mediante una rehabilitación de sus tratados metodológicos (HARTUNG/WUNSCH/STRUBE 2012, PIETRAS 2011, 2021), éticos (KELLY 2011, KINNEGING 2016), pero sobre todo ontológicos (MAKKREEL/LUFT 2010, POLI 2015, PETERSON/POLI 2016), diversos estudios tratan de enmendar una dinámica histórica que había sido injusta con la inmensa obra de este pensador, el cual, hasta tiempos recientes, representaba una de las figuras más olvidadas del siglo pasado (SCHNÄDELBACH 1983).

³ También cabe mencionar otros trabajos dedicados al periodo de Heidegger en Marburgo, ADRIÁN ESCUDERO 2010, KELLING 2013; la única excepción es VON HERRMANN 2005, quien sí menciona a Hartmann, abriendo, pero no cerrando una línea que debe ser indagada más exhaustivamente

⁴ Ambos compartieron Departamento en Marburgo y, de hecho, Heidegger obtuvo su plaza en esta Universidad a raíz de la vacante liberada por Hartmann; para la cronología de los acontecimientos y algunas muestras de su relación, véase XOLOCOTZI 2011.

⁵ Utilizo la traducción de *Ser y tiempo* de Rivera, con algunas modificaciones. Tal vez la más importante es la traducción del término alemán “*Dasein*” por existencia humana, en lo que sigo la traducción de Manuel Jiménez Redondo (todavía sin publicar). Al mismo tiempo, prefiero traducir “*Seinsverhältnis*” como “relación ontológica”, puesto que es un término inicialmente usado por Hartmann con la intención de describir la relación (ontológica) que se da entre los dos elementos del conocimiento. Ese mismo problema es el que asume Heidegger, como se verá, en el §13 de *Ser y tiempo*. Siguiendo la razones de Manuel Jiménez Redondo, sobre la traducción de “*Dasein*” por “existencia humana” cabe matizar lo siguiente. A

Recientemente, *Nicolai Hartmann* [...] ha tomado como fundamento de su ‘teoría del conocimiento’ la tesis de que el conocer es una “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*]. Véase *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 2ed., 1925. [...] Tanto *Scheler* como *Hartmann* desconocen por igual que la “ontología”, según la orientación tradicional, fracasa a la hora de hacer frente a la existencia humana [*Dasein*] y que precisamente la “relación ontológica” implicada en el conocimiento (véase pp. 79 y ss.) obliga a una revisión radical de esa ontología y no solo a su perfeccionamiento crítico.

Heidegger –solo *aparentemente* como se verá– no introduce mayores aclaraciones al respecto y tampoco realiza más referencias directas a Hartmann; la nota recién citada sencillamente remite a uno de los pasajes más importante de *Ser y tiempo*, donde se asienta la premisa de su analítica existencial: el §13 (GA 2, 80-84). Así, lejos de una crítica, el comentario de Heidegger parece un desafío lanzado a la intelectualidad del momento a posicionarse. Sin embargo, lo mismo podría valer para el reproche que Hartmann dedica a Heidegger en 1935 (VII-VIII):

De “ontología” se ha hablado mucho en las últimas décadas. Los trabajos de Hedwig Conrad-Martius y Günther Jacoby deben ser mencionados [...], como también *Ser y tiempo* de Heidegger. [...] Allí donde miro, en estos proyectos rudimentarios solo encuentro el anuncio de una ontología futura, pero no el intento de llevarla a cabo. En parte, se afanan en investigaciones preliminares concernientes a la relación entre el conocimiento y el ser [...]; en parte, confunden la cuestión ontológica con la cuestión de la donación, o incluso confunden “lo que es en cuanto tal” con el “objeto” relativo al sujeto⁶

De nuevo, Heidegger reaccionará a estos comentarios, y en 1936 (solo un año después de la publicación del libro de Hartmann; muestra del interés que prestaba a su coetáneo) anotará (GA 82, 199): «El principio de la “ontología” en Nicolai Hartmann – absolutamente ninguno; ¡Ha malinterpretado *Ser y tiempo* desde la página 8!»). El ataque se hará público (y más virulento) en 1941, fecha en la que acusará a Hartmann de lo que este le reprochaba a él: no haber entendido en qué consiste el problema de la ontología (GA 49, 63):

la altura de 1920, período en el que se centra el presente artículo, el mismo Heidegger no duda en entender el “*Dasein*” como «*menschliches Dasein*», es decir, como “existencia humana”. De ello dan prueba numerosos pasajes de *Ser y tiempo* (p. ej. GA 2: 68, 263, 505), y, entre otras muchas referencias, la entrada “Heidegger” en la enciclopedia *Religion in Geschichte und Gegenwart*, redactada por el mismo Heidegger y publicada en 1928: “El fundamento de esta problemática [i. e., del proyecto filosófico de Heidegger] lo constituye el ‘sujeto’ [*Subjekt*], correctamente entendido como “existencia humana” [*des menschlichen Daseins*]” (HEIDEGGER/BULTMANN 2009: 272). Con ello, obviamente no pretendo negar la muy importante precaución semántica que Heidegger quiere expresar al usar el término “*Dasein*”, en contraposición a otros términos como “ser humano” [*Mensch*] o “vida” [*Leben*] (véase GA 2: 62). Ahora bien, tomar esa precaución es posible en alemán, pero imposible en castellano. Si se quiere imitar el gesto de Heidegger, la única opción —seguida por la mayoría de los traductores— es usar un término que ya no es castellano, *Dasein*, y que, en mi opinión, además de no traducir, puede ocasionar más malentendidos de los que pretende evitar. Siguiendo esta convicción, se ha preferido traducir “*Dasein*” por “*existencia humana*”.

⁶ Las traducciones de los textos de Hartmann son mías.

Cuando, de entrada, no se ha llegado a meditar el planteamiento de la pregunta de *Ser y tiempo* y se entiende “la existencia humana” [*Dasein*] en el sentido usual de realidad [*Realität*], y además uno no se preocupa lo más mínimo por aquello de lo que trata [el libro], entonces, por ejemplo, se llega a la siguiente posición (véase Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin/Leipzig, 1935, p. 43 y ss.)

No sería difícil dar cuenta de más reproches mutuos de “incomprensión”; en cualquier caso, estos no dan pie a la confrontación rigurosa que, en mi opinión, es requerida en la investigación sobre Hartmann y Heidegger. Tal investigación ha de ir más allá de los comentarios aludidos, afinar el oído y advertir *sine ira et studio* la presencia implícita de estos autores en sus respectivas obras. Tal tarea se puede llevar a cabo fácilmente en el caso de *Ser y tiempo* (1927), tratado que contiene algunos epígrafes escritos en clara referencia al libro de Hartmann *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* [*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*] (publicado en 1921, reeditado y ampliado en 1925). Así pues, la meta concreta de este artículo consistirá en sacar a la luz la discusión implícita con Hartmann, en torno a los resultados de un “análisis fenomenológico” del conocimiento, que Heidegger presenta en su libro.

Para llevar a cabo este propósito, describiré brevemente el movimiento argumentativo fundamental de los *Grundzüge* (I), pues a partir de esta obra, intentaré penetrar en la argumentación de *Ser y tiempo* que Heidegger esgrimió contra él. Esto se realizará en un segundo momento, en el cual demostraré que Heidegger está tomando como *referencia directa* el libro de Hartmann para escribir el importantísimo §13 de *Ser y tiempo*. Probado esto, me detendré en la diferencia que Heidegger establece con Hartmann en torno a la “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*] que manifiesta el “conocimiento” (II). Para concluir, señalaré la contraargumentación que apuntó Hartmann contra Heidegger, poniendo de relieve el problema fundamental entre ambos autores que debe ser explorado con mayor profundidad en futuras indagaciones historiográficas y sistemáticas (III).

I. La idea de “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*] en los *Grundzüge*

Los *Grundzüge* de Hartmann [GME a partir de ahora], es un trabajo vastísimo que aquí no puede ser explorado en su totalidad⁷. En él, Hartmann hace su exordio filosófico con la convicción de que el dogma neokantiano de privilegiar la epistemología ante cualquier otra indagación filosófica no es del todo adecuado, pues cualquier investigación sobre el

⁷ Su éxito filosófico en la primera mitad del siglo xx está fuera de dudas; su rápida reedición (ampliada) en 1925 y posteriormente en 1940 y 1949 habla por sí misma (GME, v-vi).

conocimiento (*epistemología*) presupone una noción de “sujeto cognoscente”, de “objeto conocido”, así como de la relación [*Verhältnis*] que guarda dicho sujeto con el objeto. Por este motivo, la epistemología conlleva necesariamente un *análisis metafísico* de, al menos, esos tres elementos. A ellos se refiere el título de *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. No obstante, esta distancia con el proyecto crítico no representa sino un intento de perfeccionar el “método trascendental” inaugurado en él (sobre ello, PIETRAS 2021). Sencillamente, según Hartmann, cualquier indagación en torno al conocimiento requiere de una descripción *metafísica* previa, una *primera etapa* de la indagación que este autor, siguiendo la moda del momento inaugurada por Husserl (1913), denomina “*fenomenológica*” (para otro ejemplo del mismo uso, véase, p. ej., HESSEN 1926). Es el atento examen de dicha descripción lo que, en segundo lugar, debe plantear adecuadamente los problemas o aporías metafísicas a las que se enfrenta toda teoría del conocimiento. A partir de estos problemas se debe esclarecer, en un tercer momento, la naturaleza última de los elementos indicados: el sujeto, el objeto y la relación ontológica entre ellos. Solo entonces es posible llevar a cabo, de manera satisfactoria, la empresa trascendental de la crítica metafísica (que daría lugar a lo que Hartmann denomina “ontología crítica”). La argumentación de Hartmann que expondré a continuación se resumirá, por consiguiente, en los tres grandes pasos constitutivos de su “método trascendental” (PIETRAS 2021, 468): la fase descriptivo-fenomenológica (*I.1*), la fase aporética (*I.2*) y la fase de la teoría (o solución a las aporías descritas) (*I.3*).

1.1. Los elementos del conocimiento (fase descriptiva)

Hartmann considera esencial partir de una descripción neutral y carente de presupuestos del acto de conocer, una “descripción fenomenológica” de la noción de conocimiento operativa en nuestra experiencia más inmediata del mundo. Tal “fenomenología” debe atenerse a lo que es *inmediatamente dado en una reflexión* sobre el hecho de conocer; algo en lo que se afana Hartmann desde las primeras páginas de su obra. En ellas, se establecen ciertas proposiciones en las que descansan todas las consideraciones ulteriores relativas al conocimiento y, por tanto, sobre la realidad en general (sobre ello, también HARTMANN 1955). La primera de ellas es la siguiente afirmación, con la cual cualquiera puede estar intuitivamente de acuerdo:

1. En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y algo conocido [*ein Erkennendes und ein Erkanntes*], un sujeto y un objeto del conocimiento [*ein Subjekt und ein Objekt*]. La relación que existe entre ellos es el conocimiento mismo

[...] Este estar frente a frente está caracterizado [...] por la *trascendencia* [*Transzendenz*] (GME, 44).

A esta aséptica descripción se le suman otras *tres básicas*, cuya meta es describir de manera más profunda la relación entre el objeto conocido y el sujeto cognoscente:

2. Los dos miembros de la relación *no pueden separarse* de ella [*nicht herauslösbar*] sin dejar de ser sujeto y objeto. [...].
3. La relación del conocimiento tiene dos lados *no invertibles*. El ser sujeto para el objeto es diferente al ser objeto para el sujeto. [...].
4. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto [*Erfassen des Objektes*]; la [función] del objeto en la posibilidad de ser aprehendido [*Erfäßbarsein*] por el sujeto y en ser aprehendido por este [*Erfäßtwerden*] [...] (GME, 44)

Con estas cuatro tesis Hartmann establece el concepto formal de “conocimiento”. Es importante enfatizar que, mediante la afirmación del término “trascendencia” en estas proposiciones, Hartmann no se compromete con ningún tipo de psicologismo; al contrario, su meta es evitarlo. Pese a lo que podría parecer, las proposiciones recién descritas no buscan lidiar con la “realidad externa” o “interna” a la conciencia, sino exclusivamente con los *datos* ofrecidos en la pura donación del acto de conocer. Entre otras cosas, lo que en esa donación se manifiesta es una innegable heterogeneidad entre mi conocimiento del objeto y la cosa, o entre el sujeto y el objeto. Por este motivo, Hartmann subraya vivamente en las páginas sucesivas que el primer esbozo de su teoría del conocimiento no conlleva la imagen del sujeto-“caja”, de la “teoría de la caja” [*Kastentheorie*] (GME, 108-9; 117-18). Hartmann busca describir las condiciones del conocer, entendido este como la acción más básica de la *relación* con el mundo, pues esa relación primaria y fundamental es la que debe ser esclarecida para emprender el proyecto de una ontología crítica.

A este pequeño esquema se añaden algunos corolarios sobre la naturaleza de la *aprehensión* [*Erfassen*] que serán muy importantes para la posterior confrontación iniciada por Heidegger:

5. Visto desde el sujeto, el “aprehender” [*Erfassen*] puede describirse como un *salir* del sujeto más allá de su esfera [*ein Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre*], un *alcanzar* por parte del sujeto la esfera (heterogénea y trascendente) del objeto [*transzendente und heterogene Sphäre des Objekts*], un captar las determinaciones del objeto en esa esfera y un *recoger* o incorporar [*ein Einbeziehen oder Einholen*] las determinaciones captadas a la esfera del sujeto. [...]
6. [...] La función del conocimiento se presenta como un acto en tres fases: como un salir fuera, como estar fuera de sí mismo y como un volver a sí del sujeto [*als heraustreten, Außersichsein und in sich Zurückkehren des Subjekts*].

7. Que el sujeto alcance e incorpore lo captado en el objeto *deja intacto al objeto como tal*. El objeto no se vuelve inmanente [*unangetastet*]. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la “imagen” del objeto. [...] (GME, 45)

Estas elucidaciones, sin embargo, son preliminares. Como Hartmann repite en varias ocasiones, la enjundia del asunto consiste en analizar, desde tales coordenadas, la «relación ontológica» [*Seinsverhältnis*] que se da en los elementos del conocimiento y que viene determinada, mediante las características descritas, por la relación «entre un sujeto y su objeto» (GME, 205).

I.2. Antinomias epistemológicas (fase aporética)

Para lograr claridad respecto de dicha relación ontológica, es necesario ir más allá de la descripción fenomenológica y profundizar en las proposiciones recién comentadas, pues la relación en cuestión se torna problemática una vez aceptado lo que Hartmann denomina el «principio de la conciencia» [*Satz des Bewusstseins*]. Dicho principio afirma que el sujeto cognoscente, *en cuanto conciencia*, sólo puede tener acceso a sus *proprios* contenidos internos (GME, 62 y ss.). Así, semejante constatación introduce una gran tensión (aparentemente inevitable) dentro de los resultados de la “fase descriptiva”, pues ambos elementos (los resultados del “análisis fenomenológico del conocimiento” y el “principio de la conciencia”) son inviolables. Tal tensión se manifiesta en lo que Hartmann denomina “antinomia de la conciencia”:

Tesis: La conciencia debe salir de sí misma, en la medida en que aprehende algo fuera de ella, es decir, en la medida en que es una conciencia *cognoscitiva*.

Antítesis: La conciencia no puede salir fuera de sí misma en la medida en que ella solo puede aprehender sus contenidos, es decir, en la medida en que es *conciencia cognoscitiva* (GME, 62)

Esta antinomia tiene su correlato en el problema del “criterio de verdad”, el cual, nuevamente, en virtud del principio de la conciencia, conlleva otra antinomia:

Tesis: El criterio, para ser en general punto de comparación para el sujeto, *debe ser la representación*, pues este último puede comparar su representación del objeto con algo que esté en su esfera.

Antítesis: El criterio *no puede ser la representación* si pretende ser criterio válido, pues una comparación con una representación del sujeto no sería garantía alguna para la coincidencia con el objeto fuera de la esfera de lo dado (GME, 68)

Por razones de espacio y concreción, no se puede aspirar a pasar lista a todos los desarrollos de Hartmann, quien localiza otras antinomias análogas (para una exposición más extensa, véase los ya citados KETTERING 2015; POLI 2011; BENAVENTE 1973). Ahora bien, estas “aporías” solo acentúan todavía más el problema de la “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*] que se da en los elementos del conocimiento. De hecho, es en ella, en

una formulación *inadecuada* de la misma, donde Hartmann localiza el fundamento de las supuestas aporías descritas, que, como en Kant, resultan puramente ilusorias.

1.3. La resolución de las antinomias (fase de la teoría)

Para resolver la “antinomía de la conciencia”, basta comprender, según Hartmann, que los contenidos externos no son captados directa, sino indirectamente a partir de los contenidos internos de la conciencia: «[n]o hay ninguna contradicción en afirmar que en un sentido [la aprehensión] es interna y, sin embargo, en otro totalmente externa» (GME, 329). Lo interno bien puede ser *reflejo* de lo externo, pudiendo así la conciencia alcanzarlo, aunque sea mediatamente. Con ello, la aporía antes descrita se disuelve al basarse en una concepción errónea de “externo” e “interno” que no advierte la posible homonimia de estas nociones, en sí correctas. Lo “externo” para la conciencia es realmente lo “interno” en ella, sin embargo, por metonimia es denominado “externo” al ser reflejo de lo que *realmente* es externo, creando así una ilusión. Mediante la siguiente imagen Hartmann ilustra su teoría (GME, 432):

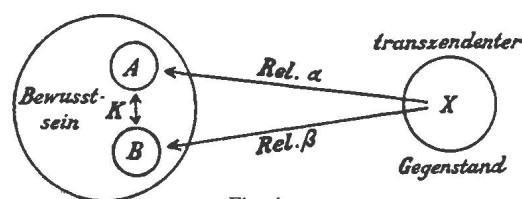


Fig. 4

Así pues, la relación ontológica [*Seinsverhältnis*] entre sujeto y objeto establecida en el conocimiento realmente no genera problemas. Según el esquema, la conciencia solo podría conocer “A” y “B” (representaciones inmanentes), que serían el reflejo de las características del objeto *trascendente* “X”. La conciencia no tiene relación con la “X” del objeto trascendente; esta es la ilusión que debe ser desterrada de la metafísica del conocimiento.

Al mismo tiempo, mediante esta explicación gráfica también se logra esclarecer la antinomia relativa al problema de la verdad. Según Hartmann, el criterio de verdad no puede residir solo en la representación, en el sujeto (tesis), ni en lo externo a la conciencia, en el objeto (antítesis). El único *criterio de verdad* posible se localiza en la relación *entre* dos representaciones (A y B), que son posibles referencias (α y β) al objeto “X”, obtenidas de diferentes modos y, por ello, heterogéneas. Nuevamente, el problema epistemológico se disuelve en uno ontológico que conlleva la constatación de la relación ontológica [*Seinsverhältnis*] entre el sujeto y el objeto. Las representaciones de la conciencia (A o B), tomadas por separado, no establecen ningún tipo de verdad, sino la recíproca concordancia entre sí, pues el valor de “verdad” surge de la correspondencia entre elementos representativos (GME, 431). Esto, sin embargo, no comporta ningún tipo de

coherentismo, ya que no se concluye que la verdad se siga de la coherencia entre representaciones; tal posible coherencia, más bien, sirve solo de criterio negativo, pues su ausencia sí implica la imposibilidad de la verdad. De este modo se resuelve la antinomia de la verdad (GME, 432-34; véase también BENAVENTE 1973, 142-47), que tenía como fundamento la ilusión de un *criterio positivo* de la verdad. Semejante piedra de toque es ontológicamente inalcanzable a partir de los análisis de Hartmann, quien admite solo un criterio negativo.

II. La crítica de Heidegger a la “fenomenología del conocimiento” de los *Grundzüge*

A la luz de la exposición anterior, es posible volver sobre la crítica de Heidegger en *Ser y tiempo* citada al inicio de este artículo, en la cual se acusa a Hartmann de desconocer las limitaciones de la “ontología” de la que hace gala en su tratado (GA 2, 276):

Tanto *Scheler* como *Hartmann* desconocen por igual que la “ontología”, según la orientación tradicional, fracasa a la hora de hacer frente a la existencia humana [*Dasein*] y que precisamente la “relación ontológica” implicada en el conocimiento (véase pp. 79 y ss.) obliga a una revisión radical de esa ontología y no solo a su perfeccionamiento crítico.

El objetivo de la crítica es claro: la ontología de Hartmann no representa ningún avance respecto al planteamiento tradicional (como, en cambio, sí que supone la analítica existencial de *Ser y tiempo*), y no lo hace porque no atisba la auténtica «“relación ontológica” implicada en el conocimiento». Es decir, en el *mismo* examen fenomenológico emprendido por Hartmann está la clave que «obliga a una revisión radical» de la ontología tradicional, o, si se prefiere, en él se halla la llave de acceso a una nueva ontología. Conviene insistir en este aspecto del ataque heideggeriano porque denota su pretensión de realizar una *crítica interna*, y no *externa* a la posición de los *Grundzüge*. Por consiguiente, para llevar a cabo su crítica, Heidegger debería mostrar que el análisis de Hartmann es *incompleto*; de hecho, en la medida en que la pretensión de la obra de Hartmann consiste en haber realizado un adecuado y *completo* análisis del conocimiento, la crítica de Heidegger debe revelar que aquel ha caído en una *ilusión* (más profunda) que le ha impedido advertir tal falta. Sin embargo, aquí reside el punto crítico de la cuestión. Más allá del comentario antes apuntado, Heidegger no menciona ulteriormente la obra de Hartmann en *Ser y tiempo*; su nombre no aparece en ninguna página, ni tampoco es citado su libro (tampoco en el §13, al que se refiere en la mención de GA 2, 276). De este modo, la crítica recién expuesta resulta una objeción demasiado general y abstracta.

No obstante, a partir de los análisis emprendidos en las secciones precedentes (cf. I.1, I.2) es posible acceder al §13 bajo una nueva luz e identificar en él una glosa de la posición de Hartmann. Como se verá, en línea con los *Grundzüge*, en este epígrafe Heidegger

acomete un “análisis fenomenológico” del conocimiento con el fin de ilustrar la crítica recién comentada⁸. Ampliando la indicación de VON HERRMANN 2005, 83-100, mostraré, en primer lugar, cómo los desarrollos de §13 están íntimamente ligados a los *Grundzüge* de Hartmann y constituyen un claro desafío a esta obra (II.1). Solo a partir de ahí será posible comprender la crítica de Heidegger a Hartmann (II.2) y, finalmente, entenderla en términos de una “ilusión ontológica” en la que este habría caído (II.3).

II.1. La exposición heideggeriana de la argumentación de Hartmann

Asumida la perspectiva interpretativa indicada, no es extraño que el §13 comience precisamente mencionando uno de los términos preferidos de Hartmann, del que se apropiará Heidegger (GA 2, 80):

Si se reflexiona sobre esta relación ontológica [*Seinsverhältnis*] [es decir, la del conocimiento], es dado primariamente un ente, llamado naturaleza, como aquello que es conocido.

Si este es el inicio de una crítica a los análisis de Hartmann, uno podría esperar que Heidegger, de algún modo, comentase los desarrollos de los *Grundzüge*, y esto es, pese a no haber rastro de tal intención, lo que hace en las siguientes líneas. Aceptada la empresa de “reflexionar” sobre la relación ontológica del conocimiento, se siguen varias cosas, comenta Heidegger (GA 2, 81):

En tal ente [el llamado “naturaleza”] no se puede dar el conocer mismo [*das Erkennen selbst*]. Si es que [el conocimiento] “es”, entonces debe pertenecer al ente que conoce [*dem Seindem, das erkennt*].

Esta afirmación hace referencia a las cuatro proposiciones iniciales que hemos comentado de la “Fenomenología del conocimiento” (cfr. I.1). Hartmann utiliza los sustantivos “*ein Erkennendes und ein Erkanntes*” para describir los elementos del conocimiento, mientras Heidegger prefiere utilizar la expresión proposicional “*was erkannt wird*” o “*dem Seindem, das erkennt*”. Desde luego, esta referencia es todavía muy general, pero que el blanco de ella es Hartmann queda evidenciado en la descripción que ofrecen las siguientes referencias (GA 2, 80):

Pero tampoco en este ente [el que conoce], la cosa-hombre, el conocimiento es algo que está ahí. En todo caso no es posible constatarlo de una manera tan externa como aquella en que se constatan, por ejemplo, las propiedades corpóreas. Ahora bien, en la medida en que el conocimiento forma parte de este ente, sin ser empero una propiedad externa, deberá estar “dentro” de él.

⁸ La misma crítica se encuentra ya en GA 20, 215 y ss. También existe un momento anterior de la confrontación con los *Grundzüge* de Hartmann en el curso 1921/22, lo que prueba que Heidegger leyó ya la primera edición del libro (GA 61, 5). Esta crítica es rastreable en otras lecciones, pero, por motivos de espacio, no es posible desarrollar todas sus configuraciones en este artículo (véase GA 63, 81).

Efectivamente, esto es lo que parece afirmar Hartmann al indicar en la primera proposición antes mencionada que «Este estar frente a frente está caracterizado [...] por la *trascendencia* [*Transzendenz*]» (GME, 60). Como indicará más tarde Heidegger críticamente, el problema de Hartmann consiste en no aclarar que significaría este «“salir” del conocer de la esfera interna», esa «trascendencia» (GA 2, 81). En cualquier caso, antes de ello, Heidegger expone de manera irónica la naturaleza de la “aprehensión” que se seguiría de la descripción de Hartmann y las advertencias anti-psicologistas que este realiza a lo largo de su obra (GA 2, 80):

Cuando más queda claro que el conocimiento es característicamente “*interno*”, algo que no tiene nada que ver con el modo de ser de un *ente psicológico o físico*, más se cree profundizar sin presupuesto alguno en la cuestión de la esencia del conocimiento y de la *clarificación de la relación entre sujeto y objeto*.

Como se ha desarrollado antes en *I.1*, las proposiciones 1-4 tenían la función de ofrecer una descripción básica desde la cual luego plantear el problema de la aprehensión del conocimiento, algo de lo que se encargan las proposiciones 5-7. Contra ellas arremete Heidegger posteriormente (GA 2, 80):

Y sólo entonces puede surgir un problema, a saber, la cuestión de cómo ese sujeto cognoscente sale de su “*esfera*” *interior* [*aus seiner inneren Sphäre hinaus*] para entrar en otra esfera “*distinta y externa*” [*andere und äussere*]

La referencia a la quinta proposición antes citada del tratado de Hartmann es evidente (GME, 44-45). Este último habla de “heterogénea y trascendente [*heterogen und transzendent*]”, sinónimos del “distinta y externa” [*andere und äussere*] usado por Heidegger. La alusión a las esferas no deja tampoco ninguna duda de quién es el acusado aquí. Pero, además, Heidegger resalta estas indicaciones con un nuevo ataque directo a Hartmann: «Cierto que una y otra vez se nos asegura que el interior y la “esfera interior” del sujeto no deben pensarse como una “caja” [*Kasten*]» (GA 2, 80) –los *Grundzüge*, como se ha indicado, afirman la falsedad de esta teoría (GME, 108-9, 117-118)–. En suma, dejando aparte el tono irónico, Heidegger está siguiendo los pasos de la descripción fenomenológica de Hartmann de manera relativamente fidedigna, de tal modo que es posible rastrear una clara vinculación de un tratado a otro pese a la ausencia total de citas o referencias explícitas.

<i>Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento</i>	<i>Ser y tiempo</i>
1. En todo conocimiento se hallan frente a frente un cognoscente y algo conocido [<i>ein Erkennendes und ein Erkanntes</i>], un sujeto y un objeto del conocimiento [<i>ein Subjekt und ein Objekt</i>]. La relación que existe entre ellos es el conocimiento mismo. [...] Este	[1]. En el ente llamado “naturaleza” no se puede dar con el conocer mismo [<i>was erkannt wird</i>]. Si es que [el conocimiento] “es”, entonces debe pertenecer al ente que conoce [el sujeto].

<p>estar frente a frente está caracterizado [...] por la <i>trascendencia</i> [<i>Transzendenz</i>].</p>	
<p>2. Los dos miembros de la relación <i>no pueden separarse</i> de ella [<i>nicht herauslösbar</i>] sin dejar de ser sujeto y objeto. [...].</p> <p>3. La relación del conocimiento tiene dos lados <i>no invertibles</i>. El ser sujeto para el objeto es diferente al ser objeto para el sujeto. [...].</p> <p>4. La función del sujeto consiste en aprehender el objeto [<i>Erfassen des Objects</i>]; la [función] del objeto en la posibilidad de ser aprehendido [<i>Erfäßbarsein</i>] por el sujeto y en ser aprehendido por este [<i>Erfäßtwerden</i>] [...].</p>	<p>[2-4.] Cuando más queda claro que el conocimiento es característicamente “<i>interno</i>”, algo que no tiene nada que ver con el modo de ser de un <i>ente psicológico o físico</i>, más se cree profundizar sin presupuesto alguno en la cuestión de la esencia del conocimiento y de la <i>clarificación de la relación entre sujeto y objeto</i>.</p>
<p>5. Visto desde el sujeto, el “aprehender” puede describirse como un <i>salir</i> del sujeto más allá de su esfera [<i>ein Hinausgreifen des Subjekts über seine Sphäre hinaus</i>], un <i>alcanzar</i> por parte del sujeto la esfera heterogénea y trascendente [<i>transzendente und heterogene Sphäre des Objekts</i>] del objeto, un <i>captar</i> las determinaciones del objeto en esa esfera y un <i>recoger</i> o <i>incorporar</i> [<i>ein Einbeziehen oder Einholen</i>] las determinaciones captadas a la esfera del sujeto. [...].</p>	<p>[5.] Y sólo entonces puede surgir un problema, a saber, la cuestión: ¿cómo ese sujeto cognoscente sale de su “<i>esfera interior</i> [<i>aus seiner inneren Sphäre hinaus</i>] para entrar en otra esfera “<i>distinta y externa</i>” [<i>andere und äussere</i>]...</p>
<p>6. El sujeto no puede, por tanto, “<i>asir</i>” [<i>erfassen</i>] el objeto sin abandonarse (sin trascender). [...] La función del conocimiento se presenta como un acto en tres fases: como un <i>salir fuera</i> [<i>Herausstreten</i>], como <i>estar fuera de sí mismo</i> [<i>Aussersichsein</i>] y como un <i>retornar en sí del sujeto</i> [<i>in sich Zurückkehren des Subjektes</i>] [...].</p>	<p>[6.]... de cómo puede el conocimiento tener un objeto [<i>ein Gegenstand haben</i>], de cómo habría que pensar algo así como objeto, para que al fin y al cabo el sujeto pueda conocerlo sin que le sea menester arriesgar un salto [<i>den Sprung</i>] a una esfera distinta [<i>in eine andere Sphäre</i>]?</p> <p>Más tarde (GA 2, 82):</p> <p>El aprehender de lo conocido no es el retornar [<i>Zurückkehren</i>] de un asir que va más allá [<i>ein erfassendes Hinausgehen</i>] con el bote obtenido hacia el “<i>estuche</i>” de la conciencia.</p>

7. Que el sujeto alcance e incorpore lo captado en el objeto *deja intacto* [*unangetastet*] *al objeto como tal*. El objeto no se vuelve inmanente [*immanent*]. En el objeto no surge nada nuevo, mientras que en el sujeto nace la conciencia del objeto con su contenido: la “imagen” del objeto. [...].

El problema de la “imagen” es retomado por Hartmann en p. 117-8 (también p. 108-9):

No se debe entender esto como un “salir fuera como en un salto” [*hineinspringen*], al menos en términos de una “caja” [*Kasten*].

[7.] [¿Cómo es posible conocimiento]... sin que le sea menester arriesgar un salto [*den Sprung*] a una esfera distinta [*in eine andere Sphäre*]? Ciertamente que una y otra vez se nos asegura que el interior y la “esfera interior” del sujeto no deben pensarse como una “caja” [*“Kasten”*].

II.2. Indeterminación e incompletud en los Grundzüge de Hartmann

Después de una exposición de tintes caricaturescos, Heidegger acomete la crítica mencionada al inicio de esta sección—que solo ahora resulta totalmente evidente—: la misma descripción del conocimiento que pretende realizar Hartmann «obliga a una revisión radical de esa ontología [tradicional] y no solo a su perfeccionamiento crítico» (GA 2, 276); sencillamente, Hartmann no ha llevado la descripción hasta sus últimas consecuencias. Esto pone de relieve Heidegger, en primer lugar, al señalar la *indeterminación* de la que adolece los desarrollos de los *Grundzüge* (GA 2, 81):

Pero acerca de qué pueda *positivamente* significar el “ser-dentro” que define la inmanencia en que de entrada el conocer se encuentra encerrado, y acerca de cómo el carácter de ser de ese “estar-dentro” que caracteriza al conocimiento pueda fundarse en la forma de ser del sujeto, *acerca de ello no se dice ni una sola palabra*.

Efectivamente, parece que Hartmann pretende evitar cualquier tipo de psicologismo mediante su teoría del conocimiento, y para ello describe *negativamente* qué no es su teoría: el conocimiento, según esta, *no* es el conjunto de *procesos psicológicos internos* al sujeto. Sin embargo, nunca termina de afirmar positivamente qué significa eso de “tener contenidos cognoscitivos”. No obstante, la crítica relativa a la indeterminación es solo el aspecto más superficial del envite heideggeriano (GA 2, 82):

Este planteamiento [de Hartmann] está ciego frente aquello que se ha dicho de manera tácita con la tematización preliminar del fenómeno del conocimiento: el conocer es un modo de ser de la existencia humana [*Dasein*] como ser-en-el-mundo, tiene su fundamentación óptica en esta constitución ontológica

Como pone de manifiesto este párrafo, para Heidegger el análisis de Hartmann no solo implica una cierta *indeterminación* en sus elementos, sino una *incompletud*, pues no saca a la luz que el conocer «tiene su fundamentación» en una «constitución ontológica» diferente de aquella implicada en la relación sujeto-objeto; en otras palabras, la estructura

metafísica del conocimiento está basada *a priori* en una *estructura anterior*. Justamente por eso afirma Heidegger que dicha estructura «se ha dicho ya de manera tácita con la tematización preliminar del fenómeno del conocimiento». Mediante tal aserción, Heidegger presupone las siguientes tesis. (1) Hay varios modos de relacionarme con las cosas, varias relaciones ontológicas [*Seinsverhältnisse*] entre el “sujeto” (o “existencia humana”) y el “objeto” (o el “mundo” en general), como mínimo *dos*: el modo de ser de la existencia humana en cuanto cognoscente y otro. La crítica de Heidegger, desde esta asunción, conlleva además una segunda tesis: (2) el modo de ser del conocimiento (y, por tanto, la famosa “relación ontológica” de Hartmann) está fundado en el modo de ser de la existencia humana que Heidegger denomina de manera equívoca simplemente “ser-en-el-mundo”⁹. Esto conlleva que si hay una descripción alternativa de nuestro ser-en-el-mundo, esta será condición de posibilidad de aquel. La pluralidad de relaciones ontológicas está estructurada según un determinado grado de originalidad y, por consiguiente, en una relación de fundamentación [*Fundierungszusammenhang*] entre sí (por utilizar una expresión de la que hace uso Heidegger unas páginas más adelante GA 2, 84). Heidegger repite esta segunda consideración algunas líneas después del párrafo citado anteriormente (GA 2, 82):

Si nos preguntamos por aquello que se muestra por sí mismo en el hallazgo fenoménico del conocimiento, entonces se debe constatar que el conocer se funda previamente en un estar-ya-en-el-mundo [es decir, en algo previo] que constituye esencialmente el ser de la existencia humana [*Dasein*]

Este pasaje es importante no solo porque confirma el núcleo de la crítica de Heidegger, sino porque en él se trasluce su razón de ser: hay algo «en el hallazgo fenoménico del conocimiento», es decir, en la *misma* descripción del conocer, que Hartmann desatiende.

II.3. La ilusión en el análisis del conocimiento

Ahora bien, ¿qué es aquello preterido por Hartmann en sus propios análisis, en el mismo «hallazgo fenoménico del conocimiento»? Siguiendo su propósito de redactar el §13 en reacción a los *Grundzüge*, la respuesta a esta cuestión la ofrece Heidegger en la línea sucesiva:

⁹ Digo equívocamente porque el “ser-en-el-mundo” es la estructura ontológica de la existencia humana que esta tiene de suyo, por consiguiente, indisociable de ella. El modo de existir del conocimiento teórico es también una forma de “ser-en-el-mundo”; no es, como apunta Heidegger, el *modo más originario* en el que se manifiesta tal estructura. Ese modo originario es lo que Heidegger mienta en la cita antes reportada al hablar sencillamente de “ser-en-el-mundo”.

Para que el conocer sea posible como un determinar los objetos que están delante de nosotros, requiere de una previa *deficiencia* [*Defizienz*] del quehacer que se ocupa del mundo. Absteniéndose de todo producir, manejar y otras ocupaciones semejantes, la ocupación se reduce al único modo de estar-en que ahora le queda, el mero-permanecer-junto-a... (GA 2, 81).

Esta “deficiencia”, esa “falla” o “falta” es el *dato fenomenológico* del que carecen los análisis de Hartmann y, en el fondo, su proyecto de una vuelta a la metafísica. “El hallazgo fenoménico del conocimiento” muestra que debe haber algo así como una ruptura que hace del conocimiento algo derivado respecto a un modo de ser anterior. En efecto, si, como hace Hartmann, se analiza el conocimiento con la pretensión de comprender la relación ontológica originaria que el sujeto mantiene con el mundo hay que advertir, según Heidegger, que este análisis vive a costa de un *dejar de hacer* otra cosa, en concreto, una determinada ocupación en el mundo. En suma, en línea con otros estudios (cf. por ejemplo RODRÍGUEZ 1997, VON HERRMANN 2000; ZAHAVI 2003), la relación ontológica típica de la contemplación cognoscitiva sólo es posible porque ha dejado tras de sí otro tipo de relación ontológica de la que depende. Ese es un dato fenomenológico *necesariamente* contenido en el mismo análisis del conocimiento, por lo que tampoco debería ser obviado por los *Grundzüge* a la luz de la misma pretensión de esta obra.

Este otro tipo de “relación ontológica” [*Seinsverhältnis*], consistente –como señala Heidegger en la cita– en el «producir, manejar y otras ocupaciones semejantes», es decir, en eso que en el §12 se ha denominado “ocupación” [*Besorgen*], así presentado como el modo primario de “ser-en-el-mundo”. Por este motivo –como ha insistido gran cantidad de literatura al respecto (esp. VON HERRMANN 2004)–, Heidegger evita el uso del término “sujeto”, como haría Hartman, y prefiere hablar de “existencia humana” [*Dasein*] para indicar el referente de la “nueva ontología”. Así, el conocer se fundamenta en otro modo de ser, es decir, el modo del “ocuparse”, de la “ocupación”, que está constituido por otra “relación ontológica”, es decir, muestra otro tipo de relación con el mundo. Esta nueva “relación” [*Verhältnis*] requiere términos diversos al par “sujeto” y “objeto”, de tal modo que no es nada obvio ni natural que deba ser presupuesta dicha relación como la más fundamental. La advertencia de esta necesaria ruptura con la ocupación (o deficiencia intrínseca al conocer) es lo que lleva a Heidegger a afirmar las dos tesis antes mencionadas, que (i) hay diferentes modos de ser (una ruptura es siempre entre al menos dos cosas) y que (ii) estos modos de ser se basan en una relación de fundamentación (una cosa sólo es posible porque la otra ya no lo es y viceversa).

Para concluir, cabe apuntar que, como se deduce de los apartados anteriores del trabajo (cf. I.2, I.3), las aporías trazadas en la obra de Hartmann también se cancelan, al menos en la forma problemática expuesta por este filósofo. Una vez eliminada la explicación de Hartmann en torno a la relación ontológica del conocimiento (como forma originaria del ser en el mundo), los demás pasos de su argumentación se vuelven falaces. Eso implica que las antinomias antes mencionadas (el problema del conocimiento del mundo externo o de la verdad) representarían una ilusión ontológica, como pretende afirmar Hartmann (cf. I.3), pero *por razones* diversas a las expuestas por él, y que él desconocería al haber caído en una ilusión más profunda. En este sentido, no es casualidad que los desarrollos últimos de la primera sección de *Ser y tiempo* (§43-44) se ocupen de los problemas representados por las antinomias mencionadas en los *Grundzüge*.

A la luz de los contenidos de este artículo, las densas líneas conclusivas de la “Primera sección” de *Ser y Tiempo* (§§43-44) pueden (tal vez deban) leerse como una “nueva solución” frente a la solución expuesta por Hartmann en I.3. Así, los comentarios a los *Grundzüge* por parte de Heidegger no se limitarían al §13, pues estos, siguiendo la misma estructura del libro de Hartmann, concluirían mostrando cómo los problemas tradicionales del conocimiento del mundo y de la verdad son pseudoproblemas, cuya ilusión reside en un fundamento más profundo del que cree Hartmann. Esta última consideración –que por razones de espacio, no se puede desarrollar ulteriormente– demuestra cómo el estudio de la obra de Hartmann puede iluminar de manera novedosa los contenidos de *Ser y Tiempo*.

4. Conclusión: hacia una discusión abierta (pretérita y actual)

Como he intentado mostrar, el §13 de *Ser y Tiempo* (y tal vez los §§43-44) son el resultado de una confrontación directa y sistemática con los *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento* de Hartmann, aunque este libro no se mencione explícitamente. A partir de los contenidos presentados aquí, es posible entender por qué Heidegger afirma que es necesaria una “revisión radical de la ontología” propuesta en ese tratado, una “revisión” que Hartmann había omitido pese a hallar su fundamento en la misma fenomenología del conocimiento que pretendía llevar a cabo. Sea como fuere, la aspiración de esta contribución no estriba en tomar partido a favor o en contra de los argumentos de Heidegger o Hartmann, sino a exponer el desafío que *Ser y Tiempo* supone

para la obra de este último. De hecho, subrayar semejante crítica resulta fundamental no sólo, como se ha hecho aquí, para una comprensión más rigurosa de *Ser y Tiempo* —a veces erróneamente comprendida como una obra redactada en una especie de recogimiento intelectual—, sino también para entender la propuesta posterior de Hartmann.

No cabe duda de que este autor advertiría las múltiples referencias implícitas a sus trabajos indicadas en las páginas precedentes. Por ello, no es de extrañar que tomase el ataque de Heidegger en gran consideración para la elaboración de sus obras posteriores; no solo porque el éxito de *Ser y tiempo* no podía dejar indiferente a nadie en la época (PETERSON 2019), sino porque se estaba poniendo en cuestión su propio proyecto filosófico. De ello dan noticias diferentes secciones de *Zur Grundlegung der Ontologie*, publicada en 1935:

La consecuencia de este planteamiento [de *Ser y tiempo*] es que todo lo que es, desde el principio se entiende como relativo al hombre. [Todo lo que es] Es “en cada caso lo suyo” [*Es ist das ja seine*]. Todas las demás determinaciones resultan entonces de esta relativización al “yo” del ser humano [...]. La pregunta sobre “lo que es en tanto que es” queda así eliminada. Lo que “significa” sólo es en tanto que existe para mí, se me da, es comprendido por mí [...] Los modos de lo dado se presentan como modalidades ontológicas (HARTMANN 1935, 55-6)

En el apartado anterior se ha descrito cómo Heidegger criticaba a Hartmann el haber caído en una ilusión en su descripción fenomenológica del conocimiento. Sólo por su ceguera ante la deficiencia [*Defizienz*] necesariamente implicada en el conocimiento, podía Hartmann concluir, de manera ilusoria, que la relación sujeto-objeto es la más básica con nuestro mundo, la relación ontológica [*Seinsverhältnis*] originaria (continuando así una ontología “orientada” en términos tradicionales). Ahora, en su *Ontología*, Hartmann recrimina a Heidegger el haber caído en una ilusión más radical: intercambiar los modos del ser con los modos de lo dado, realizando así una ontología orientada solo hacia las posibilidades existenciales del sujeto. En contraposición a ello, Hartmann considera que una auténtica ontología debe estar orientada exclusivamente hacia los objetos (como se diría hoy, es una “*object-oriented ontology*”). Por consiguiente, en la “orientación” que debe asumir la ontología es donde reside la enjundia de la cuestión, un problema que deberá ser desarrollado con mayor profundidad en futuras ocasiones.

Como se ha podido apuntar, la cuestión de la “orientación” de la ontología merece especial atención para la comprensión del debate que representaron estos dos titanes de

la filosofía –aunque esta crítica no fue planteada solo por Hartmann, sino también por otros autores, como J. RITTER (1931), quien sigue a Cassirer–. No obstante, la reconstrucción de esta argumentación resulta crucial por la cuestión filosófica que está en juego y que tanta presencia tiene en el debate actual en torno al realismo especulativo (DELANDA/ HARMAN 2017¹⁰). Delimitar, definir y aclarar con mayor precisión esta contra-argumentación, así como las críticas posteriores a ella que Heidegger introdujo en sus textos, representaría algo no solo fructífero para una reconstrucción y comprensión historiográfica de ambos autores, sino para aprehender con mayor precisión la dinámica histórica patente en el nuevo “realismo” que domina la investigación actual.

Bibliografía

- Adrián Escudero, J. (2016), *Guía de lectura de “Ser y tiempo”*. Barcelona: Herder.
- Benavente, J. M. (1973), *Hartmann y el problema del conocimiento: una introducción a la gnoseología*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.
- Crummenerl C.-G. (2013), *Kategorialanalyse und Wissenschaft: ontologische Grundbestimmungen Nicolai Hartmanns in der Perspektive seiner Naturphilosophie und Schichtentheorie*. Hildesheim-New York: Olms.
- DeLanda, M./ Harman, G. (2017), *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity Press.
- Dreyfus, H. (1991), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Harman, G. (2002), *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Object*. Chicago: Open Court.
- Hartmann, N. (GME), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.
- Hartmann, N. (1933), “Systematische Selbstdarstellung”. *Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestalten*. Berlin: Junker & Dünnhaupt, pp. 283 – 340.
- Hartmann, N. (1935), *Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1954.
- Hartung G. / Wunsch M. / Strube C. (eds.) (2012). *Von der Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Heidegger, M. (GA), *Heideggers Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975 ss. Se cita en el texto el número del volumen y la página correspondiente. Se han utilizado los siguientes volúmenes:

¹⁰ Aunque estas posiciones se entienden a sí mismas como una elaboración ulterior del punto de partida establecido por Heidegger (HARMAN 2002). Esclarecer en profundidad el debate entre Hartmann y Heidegger puede ser una buena herramienta para calibrar esta posición.

- GA 2. *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, 2008.
- GA 49. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, ed. G. Seubold, 2006.
- GA 82. *Zu eigenen Veröffentlichungen*, ed. F.-W. von Herrmann, 2018.
- Heidegger/Bultmann (2009), *Briefwechsel 1925-1927*. Frankfurt/Tübingen: Klostermann/Mohr Siebeck, 1926
- Hessen, J. (1926), *Erkenntnistheorie*. Köln: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1926
- Husserl, E. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. Hamburg: Meiner, 2009.
- Keiling Th. (ed.) *Heideggers Marburger Zeit: Themen, Argumente, Konstellationen* (2013). Frankfurt: Klostermann.
- Kelly E. (2011). *Material Ethics of Value: Max Scheler and Nicolai Hartmann*. Dordrecht: Springer.
- Kettering, W. (2015), *Nicolai Hartmanns Metaphysik der Erkenntnis*. Hamburg: Verlag Dr. Kovac.
- King, M. (2001), *A Guide to Heidegger's Being and Time*. New York: University Press.
- Kinneging (2016), "Nicolai Hartmann and Natural Law". In: PETERSON, K. / POLI, R. (eds.) *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter, 247-266
- Makkreel, R. A., LUFT, S. (2010), *Neokantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Peterson, K. R. (2019), "Introduction", in: HARTMANN, N. (2019), *Ontology: Laying the Foundations* [1935]. Berlin: Walter de Gruyter.
- Peterson, K. R. / POLI, R. (eds.) (2016) *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Pietras, A. (2011), "Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian", in OLI, R., SCOGNAMIGLIO, C., TREMBLAY, F. (2011), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, pp. 237-251.
- Pietras, A. (2021), "Nicolai Hartmann and the Transcendental Method", *Logica and Logical Philosophy*, 30, pp. 461-492.
- Poli, R. (2015), "Nicolai Hartmann's Theory of Levels of Reality", in: Leclercq, B., Richard, S., Sero, D., *Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap* (2015). Berlin: De Gruyter.
- Poli, R. / Scognamiglio, C. / Tremblay, F. (eds) (2011), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Berlin: De Gruyter.
- Ritter, J. (2022), "Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen" [1933], *Subjektivität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.

- Schnädelbach, H. (1983), *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt: Suhrkamp.
- von Herrmann, F.-W. (2000), *Hermeneutik und Reflexion*. Frankfurt: Klostermann.
- von Herrmann, F.-W. (2005), *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu Sein und Zeit* (3 vols.). Bd. 2, Frankfurt: Klostermann.
- Wrathall, M. (2013), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Xolocotzi, A. (2011), *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: BUAP,
- Zahavi, D. (2003), “How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection”, *Continental Philosophy Review*, 36, pp. 155–176.