

LA ONTOLOGIA ANTI-METAFISICA DE NICOLAI HARTMANN

*Hortensia Cuéllar P.
Universidad Panamericana*

La pregunta de fondo que ronda siempre estas líneas es la siguiente: ¿Qué es la metafísica? Porque no es obvio que toda investigación que así se titule, merezca realmente el título de "metafísica". En concreto, ¿tiene carácter metafísico una ontología decididamente intramundana? Porque este es precisamente el caso de Nicolai Hartmann, el autor elegido para intentar responder a esta interrogante. Aunque no es éste el único caso: ¿realmente podemos hablar de un retorno a la metafísica en el siglo XX, cuando la mayor parte de las ontologías de signo fenomenológico, analítico o dialéctico, renuncian al hallazgo del último fundamento?

Desde luego, el desaliento ante la cuestión de la causa de las causas, es decir, el fin, **compromete esencialmente el empeño** de elaborar una metafísica en el sentido pleno y cabal de la palabra. Lo que pretenderé en lo que viene es mostrar, de un modo sintético pero esencial, cómo los principios presupuestos gnoseológicos y ontológicos de la filosofía de Nicolai Hartmann, conducen -por su propia lógica interna- a una metafísica mundana, que se prohíbe a sí misma la apertura al fundamento trascendente de la realidad, tarea que la metafísica clásica desde siempre ha aceptado como la más propia.

El caso de Hartmann es paradigmático para nuestro tiempo. Es el exponente de que los mejores propósitos se frustran cuando los principios de los que se parte son insuficientes o débiles. La paradoja, en concreto, es la siguiente: el punto de partida gnoseológico de Hartmann es metafísicamente muy esperanzador. Promete casi todo para la metafísica, y -a la postre- resulta de él casi nada.

Hartmann se acoge al planteamiento más abierto de su tiempo: el

fenomenológico¹, y lo interpreta en una línea de ruptura respecto al objetivismo científico de cuño neokantiano² en el que él mismo había estado preso. En definitiva, para Hartmann la fenomenología -como ciencia de lo que se muestra- no es una ciencia del objeto, sino de lo dado, con lo que se encuentra no sólo más acá de las teorías sino también más acá de cualquier planteamiento preliminar de problemas.

La función de la fenomenología simplemente *"consistirá en reunir lo dado bajo la unidad de conceptos descriptivos"*³. Lo que ella *"reúne como dado, no tiene la pretensión de realidad objetiva, sino sólo de valer como fenómeno"*⁴. Pero el fenómeno es lo dado y éste a su vez -y con este giro se aparta Hartmann de toda la tradición que le precede manifiesta palmariamente un ente: *"No se trata de excluir del ser a los fenómenos en cuanto tales. Sin duda tienen también su forma de ser - 'son en efecto algo y en manera alguna nada- tan sólo no es sin más el ser de 'lo que ellos muestran"*⁵, hecho que no significa tampoco que la fenomenología sea ontología porque *"ni siquiera la forma más objetiva del concepto del fenómeno eleva la teoría de los fenómenos, al nivel de la teoría del ente"*⁶

Su estudio, por ende, no es despreciable sino muy importante ya que es la única ciencia que puede proporcionar el *maximum* posible de datos para satisfacer una postura verdaderamente filosófica, apoyada en el espíritu inicial de esta posición de volver a las cosas mismas (*Zu den Sachen selbst!*).

¹ Cfr. Hartmann, N., Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlín, 1965, cap. 4, p. 37.

² Cfr. Hartmann, N., Zur Grundlegung der Ontologie, Berlín, 1965, Introducción No. 11, pp. 16-17.

³ Hartmann, N., Grundzüge einer Metaphysik ... , cap. 4c. p. 43. 4 Idem.

⁴ Idem

⁵ Hartmann, N., Zur Grundlegung ... , vsp. IOv., p. 98. 6 Hartmann, N., Op. cit., cap. 10, p. 97.

⁶ Hartmann, N., Op. cit., cap. 10, p. 97.

lismo metafísico: no le impulsa suficientemente a romper con la originaria, que sigue gravitando a lo largo de todo su pensamiento. La primera postura metódica declarada taxativamente en su famoso artículo de 1924 **Más acá de todo realismo e idealismo**⁷, continuará siempre manteniéndole más acá (*diesseits*) de una indagación decidida del fundamento y, por lo tanto, en una suerte de **pre-metafísica** o de **ontología en clave menor**. Porque, en rigor, no es posible una postura gnoseológica anterior al realismo, ya que lo primero que cae bajo la aprehensión del intelecto es el ente, es decir, la realidad existente en cuanto tal.

Las consecuencias de esta metodología agnóstica aparecen desde los primeros momentos de su ontología, pero sólo podrán apreciarse plenamente en estadios avanzados de su teoría del ente, que no podrá trascender el nivel predicamental del estudio de las categorías y las leyes categoriales.

Es muy significativa la suerte que corre la articulación básica de la metafísica realista, la composición real de esencia y acto de ser. Los conceptos hartmannianos de ser-ahí (*Dasein*) y ser-así (*Sosein*)⁸ no pasan de ser una imagen formalista de aquellos coprincipios reales. El carácter predominantemente lógico de la distinción entre ser-ahí y ser-así se hace patente si se advierte su estrecho parentesco con las respectivas respuestas a la *quaestio an sit* y a la *quaestio quid sit*. Pretender dar relevancia ontológica a esta distinción lógica es un intento que ya A verroes calificó frente a Avicena de error craso.

El *Dasein* hartmanniano indica simplemente la nuda existencia, el mero darse o acontecer, el puro "*que algo es*"⁹. En el *Sosein* cuenta todo lo que constituye su determinación o especificación, "*que algo es*"¹⁰. Esta falta de relieve ontológico en este par de contrarios, es la que permite

⁷ Hartmann, N., "Diesseits von Realismus und Idealismus". Kantstudien 29, (1924).

⁸ Hartmann, N., Zur Grundlegung ... , cap. 11 d, p. 106.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem.

al *Dasein* bifurcarse en las dos maneras de ser (*Seinsweise*) de lo real y lo ideal. "*El ser ahí se divide como manera de ser por las maneras especiales de ser, en "ser ahí real" y "ser ahí ideal"*"¹¹. Lo fácticamente dado ocurre, o bien como ente real, o bien como ente ideal, sin que haya posibilidad para un tercero, ya que -por ejemplo- el ente lógico ocupa un lugar secundario, pudiendo ser incluido en la esfera de lo ideal¹².

Por ello, este par de conceptos -*Dasein* y *Sosein*-, más que coprincipios estructurales, son momentos del ente (*Seinsmomente*)¹³, cuyo carácter de facetas o perspectivas tiene su más clara expresión en la continua desplazabilidad entitativa a que Hartmann somete este par de nociones en la gran fábrica del mundo real. La tesis de que todo converge en el orden total del ser puede formularse así: "*todo 'ser así de algo 'es' de suyo también un 'ser ahí de algo, y todo 'ser ahí' de algo 'es' también un 'ser así de algo'*"¹⁴. Sólo en el todo del mundo y en el ente individual puede decirse que *ser-ahí* y *ser así* conservan su identidad y distinción como tales: "*como oposición sólo existe en el ente singular y en el todo del mundo. En los órdenes del ser interiores 'ser así' es de suyo también un 'ser ahí' y todo 'ser ahí' es de suyo también un 'ser así'*"¹⁵. De este modo queda así patente su carácter extrínseco, que basculará después sobre su doctrina de la cadena total de condiciones.

Estos iniciales presupuestos ontológicos conducen a la metafísica de Hartmann hacia el campo de las modalidades. Ciertamente, hay que reconocer que no se encuentra en toda la ontología contemporánea un tratamiento tan cuidadoso y completo de la modalidad como el que se halla en este autor. Hartmann considera que es aquí donde se plantean las cuestiones decisivas en torno al ente en cuanto ente. "Son (...) justo las

¹¹ Hartmann, N., *Ibid.*, cap. 15 a, p. 127.

¹² Cfr. Hartmann, N., *Ibid.*, cap. 48.

¹³ Cfr. Hartmann, N., *Ibid.*, caps. 17 a 20.

¹⁴ Hartmann, N., *Ibid.*, cap. 19 a, p. 153.

¹⁵ Hartmann, N., *Ibid.*, cap. 20 a, p. 161.

*cuestiones fundamentales de la metafísica las que se iluminan aclarando los problemas modales*¹⁶.

Al elegir este terreno de discusión, enlaza con una de la línea más características de la tradición metafísica occidental: la que desde Avicena¹⁷ -vía Duns Escoto¹⁸- discurre por Suárez¹⁹ y Wolff²⁰, experimenta en Kant una transformación decisiva²¹, y llega a su máximo en Hegel²². Es un camino que -metodológicamente más controlado- sigue recorriéndose en el siglo XX: el análisis de los modos de darse (*Gegebenheitsweise*) constituye el núcleo de la ontología fenomenológica²³, mientras que la Analítica restaura el examen medieval de los *modi significandi* en relación con los *modi essendi*²⁴. La orientación de fondo sigue siendo semejante: la elaboración de una ontología formalista y esencialista, que -como advirtió Gilson- margina el tratamiento del ser como acto existencial.

Lo más peculiar de la doctrina de Hartmann -en este contexto- es la decidida primacía que concede al modo efectividad y sobre todo a la efectividad real que *"en cuanto tal no es un momento estructural de lo real; no es nada más que- el nudo 'ser así y no de otra manera'"*²⁵. El modo efectividad real es patentemente el ontológicamente fundamental. *"Se mostrará que forma el modo fundamental entre los demás modos y sus variedades. Es, por ende, el tema central de análisis modal entero"*²⁶. Y

¹⁶ Hartmann, N., *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlín, 1966. Sigo la traducción española de J. Gaos, *Ontología n, Posibilidad y Efectividad*, México, 1956, p. IX.

¹⁷ Cfr. Avicenna. *Logica* 1, 1, en *Avicenna ... Opera*, Venetiis, 1508.

¹⁸ Cfr. Scotus, D., *Opus Oxoniense*, Lyon, 1639, Libros 11 y IV.

¹⁹ Cfr. Suárez, F., *Metaphysicae disputationes*, Coloniae, 1614, disp. XXXI.

²⁰ Cfr. Wolff, Chr., *Philosophia Prima Sive Ontologia*, Hildesheim, 1962.

²¹ Cfr. Kant, E., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, 1956.

²² Cfr. Hegel, G.W.F., *Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften*, Leipzig, Meiner, 1911, arts. 115 Y 121.

²³ Cfr. Husserl, E., *Investigaciones Lógicas*, Traducción de M. G. Morente y José Gaos, Madrid, 1967 y Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1963.

²⁴ Esta posibilidad se desprende del análisis de la doctrina fregeana del *Sinn* u *Bedeutung*. Cfr. Angelelli, I., *Studies in Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Dordrecht, 1967.

²⁵ Hartmann, N., *Möglichkeit und ..* " cap. 4c, p. 66

²⁶ Hartmann, N., *!bid.*, cap. 4d, p. 67.

es también en este punto donde se muestra con mayor claridad su distancia con respecto al realismo metafísico. Porque -como ha indicado el profesor Alejandro Llano- la efectividad hartmanniana no se puede confundir con la actualidad, en el sentido clásico de acto de los actos y de las formas y, por tanto, perfección de las perfecciones, ya que pasa por alto el sentido metafísicamente más relevante de ser como acto que constituye el fundamento de la existencia efectiva²⁷.

Para que el ente real se dé, Hartmann exige la existencia de una cadena total de condiciones (*Totalität der Bedingungen*) y todas las cuales han de ser efectivas, sin que lo real pueda acoger en su seno modos "*incompletos*" de ser que corresponderían solamente a las cosas venideras, por abarcar en su seno posibilidades parciales de existir: "*En todo corte de la totalidad de los sucesos reales, está dada una serie incompleta de condiciones para muchas clases de cosas venideras (...), justo estas posibilidades parciales aún no hacen "realmente posible" nada de todo ello (...). Falta el resto de las condiciones. Mientras no sean efectivas, no es lo "posible" algo "realmente posible"*"²⁸. Este rígido efectivismo no permite por tanto, ninguna modulación auténticamente metafísica. Quedan desterrados de la estructura del mundo real, los principios aristotélicos de la *dinamis* y la *energeia*, porque no se reconoce ninguna potencialidad real y la actualidad decaerá en mera facticidad. Esta es, justamente, la principal consecuencia de la actitud gnoseológica que pretende situarse más acá del realismo y del idealismo. La "*realidad*" que desde esta postura se puede alcanzar es sólo la superficie sin relieves de lo afectivo.

Para Hartmann, insisto, el ser es, ante todo, efectividad, que es la única modalidad absoluta. La inefectividad queda equiparada al no-ser, y los demás modos son relativos a lo efectivo. Esto se aprecia con toda nitidez en su aceptación rotunda de la posibilidad megárica, a la que califica

²⁷ Cfr. Llano, A., *Metafísica y Lenguaje*, Pamplona, 1984, cap. IV, pp. 292-294.

²⁸ Hartmann, N., *Möglichkeit und ...*, cap. 18 c, p. 184.

como el último y maduro fruto de la presocrática²⁹, con el consecuente inmovilismo, y la desaparición del concepto aristotélico de potencia real, que -para Hartmann- se encuentra demasiado cargado de significación teleológica y teológica³⁰, es decir, metafísica, en el sentido en el que no quiere ser metafísica la ontología de Hartmann. La potencia sería un medio-ente, que no puede darse en esta cosmovisión, en la que es un axioma indiscutible e indiscutido que todo ente ha de poseer una efectividad cumplida y unívocamente determinada.

A esta primacía ontológica de lo efectivo la denomina Hartmann *lo decidido de lo real o de la estrechez de la posibilidad del ser*³¹, por oposición a la apertura que introduce el concepto aristotélico de posibilidad³², en el que se admite un *poder ser* no efectivo, que -a su gusto- nada tiene que ver con la posibilidad real.

En un depurado eleatismo. La mencionada expresión "*lo decidido de lo real*" surge de su interpretación del siguiente célebre fragmento de Parménides: "*la crisis está en esto: ser o no ser*", o también "*el ente es, el no-ente no-es*"³³. Para Hartmann, el nuevo y más explícito sentido de la tesis parmenídea ya no está referido a la negación del movimiento y a la identificación del ser y la unidad absoluta, sino simplemente a la índole de ser real de lo que deviene, ya que el mismo devenir es él mismo -de punta a cabo-- ente. El proceso en el que todo surge y parece es en sí mismo ente, sin necesidad de hacer residir todo el peso real en los resultados de los procesos mismos.

²⁹ Por cierto, Diodoro Crono, el principal representante de la escuela megárica, da a su tesis sobre la posibilidad una formulación paradigmática, a la que denomina "argumento dominante" (kyreúon lógos) que reza así: "posible no es nada que, o no sea efectivo, o no llegue a ser efectivo".

Cfr. Dissertationes Epicteti de Arriano n, 19 I. También: Zeller, E., *Über den kyrieúon des Mergarikers Diodorus*, Berlín, 1883, p. 151 Y ss.

³⁰ Cfr. *Metafísica.*, V, 12, 1019 a 15-35; IX, 1, 1046 a.

³¹ Cfr. Hartmann, N., *Möglichkeit und ...*, cap. 21 a y d.

³² Cfr. *Metafísica.*, V, 12, 1019 a 15-35; IX, 1, 1046 a.

³³ Cfr. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich Berlín, 1964, No. 8.

La diferencia es ésta: Aristóteles, con su par de coprincipios fundamentales acto y potencia da una explicación ontológica de la realidad del movimiento³⁴, es decir, aclara **cómo se puede entender el movimiento en términos de ente**. Para Hartmann, lo que intenta solucionar Aristóteles es un pseudo problema³⁵, el movimiento mismo es ya -con pleno derecho- "*ente*", precisamente porque es efectivo. Al no admitir ninguna flexión en la entidad, Hartmann entifica el movimiento (realidad que por otro lado -desde la perspectiva clásica- nunca se niega: el movimiento es el acto del ser que está en potencia en cuanto que está en potencia). Las consecuencias de esta postura no son difíciles de vislumbrar. Desde luego, queda marginada de antemano la vía de **movimiento** para acceder a un Motor inmóvil. Lo real pierde toda elasticidad y se cierra la puerta a la declinación analógica del ser.

La suerte de la finalidad metafísica está ya echada. No hay teología real, porque **no caben relaciones de auténtica dependencia causal**, y mucho menos, una **analogía de la noción de causa**, que permitiera reconocer la realidad de la *causa causarum*. Lo que se da es, pura y simplemente, la efectividad de lo real o, en todo caso, lo realmente posible que resume en sí todo lo que está tras de sí: una totalidad de condiciones y una necesidad cumplida que se efectúa en la realidad de lo efectivo.

Reina así la univocidad metafísica, que viene dada por la rígida articulación de un *logos* formalista con una *physis* entendida como facticidad. Me atrevo a sugerir que, aplicada al caso de Hartmann, la crítica de Heidegger a la ontología occidental está justificada³⁶. Aunque también está justificada -tal es la paradoja a la que ahora aludo- la crítica de Hartmann a la concepción heideggeriana del ser como sentido³⁷.

Volvamos por un momento al tema antes apuntado: la rigidez de

³⁴ Cfr. Metafísica, IX, 4, 1047, a 30-35.

³⁵ Cfr. Hartmann, N., *Möglichkeit und ...*, Introducción, No. 2 cap. 22, a.

³⁶ Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 1963, Introducción.

³⁷ Cfr. Hartmann, N., *Zur Grundlegung ...*, cap. 2 a y b.

esta doctrina es a todas luces evidente, lo confirma el tratamiento de la necesidad (*Notwendigkeit*). Aquí se contempla, de modo palpable, la pérdida de densidad metafísica que han sufrido los conceptos modales clásicos. El modo necesidad se presenta ahora relativizado³⁸ respecto al único modo absoluto: la efectividad, que se erige en el modo fundamental. Sin esta relación, la necesidad ya no tiene -según Hartmann- ninguna razón de ser, porque si algo es necesario lo es por su referencia a lo efectivo. *"La posibilidad y la necesidad son los que tienen estructura relacional. Constituyen juntos la relación de lo realmente efectivo con la totalidad de sus condiciones reales, su "pender" de ella, su dependencia real"*³⁹.

La necesidad por sí misma, expresa el simple *"no poder ser de otra manera"* de lo que efectivamente es de una manera determinada, por su subordinación a lo efectivo.

Esta necesidad relativizada se halla, entonces, en estrecha conexión con la contingencia (*Zufälligkeit*)⁴⁰ que es un modo para Hartmann, irregular, pero que afecta a la propia efectividad, ya que, tal como se han dispuesto las cosas, todo lo efectivo no puede ser sino contingente *"Toda necesidad se remonta a algo contingente: y lo contingente no puede tener otro modo positivo que la efectividad"*⁴¹.

Resulta pues, que la necesidad lleva en su seno el principio de su autoanulación, envolviendo con ello a la contingencia como a su limitación: *"necesidad absoluta no la hay y no la hay en ninguna esfera. No puede haberla en ninguna parte, porque la necesidad es un modo relacional y por consiguiente hace por su propia esencia en toda esfera, que el regressus de las condiciones remonte hasta los límites de la esfera, o sea,*

³⁸ La posibilidad y la necesidad son relativos a la efectividad (...). Esta ley modal fundamental es válida en todas las esferas de posible gradación modal'. Hartmann, N., *Möglichkeit und ...*, cap. 7 a, p. 82.

³⁹ Hartmann, N., *Ibid.* cap. 20 b, p. 197.

⁴⁰ Cfr. Hartmann, N., *Ibid.*, caps. 9 y 10.

⁴¹ Hartmann, N., *Ibid.*, cap. 7 e, p. 88.

*hasta un primer término que no pueda ser necesario (. . .). Toda necesidad se remonta a algo contingente*⁴². La contingencia, por el contrario, no conoce ni autolimitación ni limitación, no envolviendo necesidad alguna. La autoanulación de la necesidad en la contingencia es precisamente la consecuencia de su relatividad externa a la efectividad. Por eso, tras la relativización de la necesidad, por amor de un contingentismo efectivista, la negación del Ser absolutamente necesario⁴³ no se hace esperar.

Efectivamente, la negación de la misma posibilidad del ser absolutamente necesario, es lógica consecuencia de sus planteamientos y el sello de su decidida intramundanía. Y es que -para él- no hay necesidad sin contingencia, pero sí puede haber contingencia sin necesidad. Esto lo expresa con toda nitidez en varios capítulos de **Möglichkeit und Wirklichkeit** y lo corrobora en su obra póstuma **Teleologisches Denken**. En el realismo metafísico vale, en cambio, la tesis opuesta: no hay ente -por evanescente que sea- que no sea en alguna medida necesario. Necesidad que le viene por su propia esencia (me refiero, naturalmente, al *ens proprium*, no al mero *ens per accidens*). Por el contrario, se admite la existencia de un ser absolutamente necesario, sin sombra alguna de contingencia⁴⁴.

Los peculiares planteamientos modales de Hartmann le llevan a mantener que el Ser absolutamente necesario sería el ser absolutamente contingente⁴⁵, porque estaría en el inicio de todas las cadenas de condiciones y -por lo tanto- no sometido a necesidad alguna. En un contexto así, todo es -en mayor o menor medida- relativo, aunque se postule la necesidad de unos principios que tengan que ser así y no de otro modo; pero que, con todo, son principios que -por su subordinación a lo efectivo- no dejan en última instancia de ser contingentes, como el propio

⁴² Idem.

⁴³ Cfr. Hartmann, N., Ibid., cap. 10 b, pp. 105-108.

⁴⁴ Cfr. 8.Th., q. 2, a 3.

⁴⁵ "Gon als absolut, notwendiges Wessen ist vielmehr des absolut zufällig Wessen" Hartmann, N., *Möglichkeit und ...*, cap. 10 b, p. 108.

Hartmann reconoce claramente en el capítulo 10 de **Möglichkeit und Wirklichkeit**.

Nos encontramos, como puede verse, en un mundo internamente quebrado que -aunque coherente en su explicitación formal- sólo encuentra su razón de ser en la eficiencia de la serie de condiciones, pero que en sí mismo carece de consistencia ontológica y finalidad, por lo que se cierra el acceso a toda instancia auténticamente metafísica.

Ahora bien, aunque no se reconozca la necesidad metafísica, se advierte una relativa necesidad de índole categorial modal, una conexionalidad legal, expresada en las leyes categoriales⁴⁶ que dan razón de la vinculación y dependencia existentes en la fábrica del mundo real. Lo que no se encuentra en Hartmann es una analítica causal referida al ser, y mucho menos la noción de causalidad trascendental o creación.

En la filosofía hartmanniana, las explicitaciones tienen una índole extrínseca, que vienen dadas por la eficiencia de la totalidad de condiciones, pero se olvida de su íntima estructuración a nivel metafísico radical, así como su ordenamiento final. En terminología aristotélica, cabría decir que se atiende a las causas material y eficiente, **marginando la subordinación de éstas a las causas formal y final**.

Por todo ello, se entiende muy bien que, para Hartmann, evocar al Dios trascendente, sea sólo fruto de las consideraciones de una metafísica popular⁴⁷. Se encuentra aquí como un eco de la afirmación hegeliana "*sin el mundo, Dios no es Dios*"; pero mientras que a Hegel esta tesis le conduce al panteísmo, en Hartmann sólo puede tener como consecuencia una de las posturas de ateísmo teórico más netas de la historia del pensamiento filosófico. En la metafísica realista, en cambio, la contraria es la tesis cierta: "*Sin Dios, no podría haber mundo*". La relación de los entes con el Ser absoluto, es una relación de completa dependencia, mien-

⁴⁶ Cfr. Hartman, N., *Der Aufbau der realen Welt*, Berlín, 1964, cap. 50 a, e *Introducción a la Filosofía*, Traducción de J. Gaos, México, 1969, pp. 128-130.

⁴⁷ Hartmann, N., *Teleologisches Denken*, Berlín, 1951, cap. 4.

tras que la relación de Dios con las cosas por él creadas sólo pueden ser de razón.

Hartmann se queda **como deslumbrado por la perfección formal de su sistema categorial-modal**, por el interrelacionalismo que descubre en la estructura del mundo y en su peculiar aporeticidad. En la resolución explicativa última del mundo sólo se encuentra un precario fundamento, que es la cadena total de condiciones, todas las cuales son siempre efectivas, con una efectividad que cierra una necesidad siempre relativa, la cual -a su vez- guarda en su seno el principio de su autoanulación y, por tanto, de su carácter contingente. Por eso, lo efectivo -a fuerza de necesario es contingente: porque se trata de una efectividad exenta, cumplida en sí misma, sin contrastes y sin proyección, que excluye toda trascendencia respecto a lo que de hecho acontece.

La diferencia entre las diversas modalidades se difumina, todas convergen en una que, a su vez conlleva a todas.

El acceso a la trascendencia queda excluido a límine por esta concepción radicalmente unívoca de la entidad. No hay ni siquiera un pequeño resquicio para adentrarse en ella. Ni siquiera dejará Hartmann abierta la salida por la que Kant escapó: la vía práctica. En su **Ética** propone una concepción de la libertad que excluye positivamente la trascendencia⁴⁸ Aunque este campo temático ha quedado fuera de esta meditación metafísica, considero que los presupuestos gnoseológicos y ontológicos examinados en ella, proporcionan la clave para entender cómo es posible intentar la elaboración de una "*axiología objetiva*" de la que Dios queda drásticamente excluido.

En el ámbito teórico, lo que queda al metafísico es una interminable tarea de bregar con problemas, a los que hay que volver una y otra vez, porque la esperanza de encontrar la solución verdadera queda excluida por principio. Estamos ante una metafísica sin esperanza y sin misterio.

⁴⁸Cfr. Hartmann, N., *Ethik*, Berlín, 1949

Las soluciones a los problemas por tanto, pueden ser infinitas, pero siempre contando con el hiato que tiende -bajo la luz de estos presupuestos gnoseológicos y ontológicos- la propia realidad. No es posible una explicación final, no es posible conocer el sentido más hondo que toda la metafísica busca en su estudio de la realidad, no es posible llegar a Dios, porque sus propios principios lo excluyen.

Se entienden así, muchas de las conclusiones a que llega, que, si bien encierran una coherencia formal extraordinaria -Hartmann es un maestro de la erística- olvidan dar respuesta a la pregunta por el ser, por el *esse ut actus*. Y no sólo por el *ens in actu* o dicho en su terminología, por el *ens efectivo*. Al perder el ser entendido en sentido integral, Hartmann desordena el cosmos y ya no encuentra la íntima finalidad que le es inherente. Se queda con un efectivismo intramundano y cerrado, con una metafísica truncada y todos sus desarrollos quedan enmarcados dentro de un cosismo radical.

De aquí que la doctrina clásica de los grados de perfección, quede transformada en su filosofía con la teoría de la estratificación del mundo, en la que -aunque se admitan novedades categoriales- - los "*nova*" categoriales- rige la ley de que la *fuerza viene de abajo* (*Der Krafft kommt von unten*). En cambio, la aceptación de los diversos grados de perfección, le hubiera hecho plantearse la pregunta por un ser que es la **Suma Perfección** y en última instancia por un ordenador final. Pero Hartmann prefiere quedarse sólo con los escalones y no ir más allá. El nivel de su tratamiento es netamente intramundano.

Para él, la finalidad es sólo propia del hombre que -por su conciencia- puede plantearse, proyectar, fines (aquí se nota la influencia neokantiana). La naturaleza se rige por otras categorías, entre las que destacada la causalidad que, también como en Kant, es una categoría ciega, que requiere de los ojos de la finalidad impuesta por el hombre, como proyección de su conciencia. Su antropocentrismo se hace, pues, cada vez más evidente.

El hombre, la cultura, la ciencia, las manifestaciones artísticas, si

bien son producto genuino del espíritu del hombre, lo son más que nada, de un espíritu objetivo. Porque el espíritu personal sólo lo es como razón de la libertad del propio hombre, a costa de sacrificar la Providencia. En Hartmann se reconoce el espíritu despotenciado; libre, pero débil, ciego, sin finalidad.

BIBLIOGRAFIA

- ANGELELLI, Ignacio; *Studies in Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1967.
- ARISTOTELES; *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982.
- AQUINO, Santo Tomás de; *Suma teológica*, Ed. Católica, Madrid, 1965.
- AVICENA, Opera, Venetiis, 1508.
- DIELS-KRANZ; *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich Berlín, 1964.
- HARTMANN, Nicolai; *Der Aufbau der realen Welt*, Walter de Gruyter, Berlín, 1964.
 "Diesseits von Realismus und Idealismus" *Kantstudien* 29 (1924).
- Ethik*, Walter der Gruyter, Berlín, 1949.
- Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter der Gruyter, Berlín, 1965.
- Introducción a la filosofía*, traducción de J. Gaos, UNAM, México, 1969.
- Möglichkeit und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlín, 1966.
- Ontología II, posibilidad y efectividad*, F.C.E., México, 1956.
- Teleologisches Denken*, Walter de Gruyter, Berlín, 1951.
- Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter, Berlín, 1965.
- HEGEL, G. W.F.; *Encyclopidie der philosophischen Wissenschaften*, G. Lasson, Leipzig, 1911.
- HEIDEGGER, Martín; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1963.
- HUSSERL, Edmund; *Investigaciones lógicas*, traducción M. Garda Morente y J. Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1967.
- LLANO, Alejandro; *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona, 1984.
- KANT, Immanuel; *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo, 1956.
- SCOTUS, Duns; *Opus Oxoniense*, Lyon, 1639.
- SUAREZ, Francisco; *Metaphysicae Disputationes*, Coloniae, 1614.
- WOLFF, Christian; *Philosophia Prima sive Ontología*, Hildesheim, 1962.
- ZELLER, E; *Über den kyrieun des Megarikers Diodorus*, Akademie d. Wissenschaften zu Berlín, 1883.