



Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

# HUMANITAS

2002

Edición 29



<sup>46</sup>Ibíd., I, q. 19, a. 10, ob. 2.

<sup>47</sup>Georges Bernanos, *“La libertad ¿para qué?”* (Trad. Odette Boutard), Buenos Aires, Librería Hachette, 1947, p. 65.

<sup>48</sup>Sobre este sentido de la libertad ha escrito Basave Fernández del Valle: *“Si la idea de un placer o de una felicidad que se impone a fortiori, nos desagrada positivamente y hasta nos humilla, es porque contraría la naturaleza de nuestro ser libre. Por la libertad tenemos acceso al reino del espíritu... Con ella nacemos a la vida consciente y con ella nos salvamos del fracaso, porque es libertad para la salvación y, por lo mismo, inserción del yo en lo imperecedero. Por eso mi libertad es indelegable”* (Agustín Basave Fernández Del Valle, *“Tratado de Filosofía. Amor a la Sabiduría como Propedéutica de Salvación”*, México, Limusa, 1995, pp. 121-122).

**REALIDAD, POSIBILIDAD Y NECESIDAD  
COMO DINAMISMO TRIÁDICO-TRASCENDENTAL DEL SER.  
UNA CONTINUACIÓN ESPECULATIVA DEL ANÁLISIS FÍSICO-  
CATEGORIAL**

DE NICOLAI HARTMANN DE LAS MODALIDADES

Prof. Dr. H.C. Erwin Schadel  
Universidad de Bamberg  
Alemania

**1. Del ser en el pensamiento al pensamiento en el ser**

Si se busca una conexión estructural que reúna las diferentes acuñaciones filosóficas de las concepciones del yo y del mundo, se encuentra fácilmente una especie de movimiento pendular entre el yo (subjetivo) y el mundo (objetivo). El ir y venir de este movimiento muestra la inquietud del espíritu humano que se ve expuesto a una decisión en la inmediatez de su conciencia histórica. En efecto, él busca un todo; no obstante, experimenta su condición de devenir justamente en que su temporalidad, jamás superable del todo, impide el estar uno en otro completo de una visión total y obliga a entrar en lo discursivo en un ‘después’ y en un ‘al lado’. Para introducir, no obstante, el proceso de mediación, la conciencia se diferencia o hacia adentro de sí misma (hacia un “racionalismo”) o sale fuera de sí misma (hacia un “empirismo”), con lo cual puede perderse la conexión con el todo. El punto extremo de la unilateralidad lleva a su vez a una vuelta a lo contrario: la falta de contenido conduce al método subjetivo-*a priori* a la concreción empírica; la carencia en formación desafía al pensamiento objetivo-*a posteriori* a la abstracción racional. Así se aclara en el contrapié de ambos modos de pensar –en el cambiante penetrarse el uno al otro, de lo racional y lo empírico– el horizonte total de la realidad humana del conocimiento. Conocer no puede ser concebido como un querer constatar o fijar, sino que más bien se determina esencialmente como una imitación real del ritmo del ser que pulsa en la polaridad racional-empírica.

El acceso al movimiento del pensar de Nicolai Hartmann se abre desde el polo subjetivo en dirección del objetivo: la proposición del problema lógico se convierte en él en una cuestión ontológica<sup>1</sup>. Pues Hartmann procede del neo-kantianismo y procura superarlo desprendiendo lo objetivo del campo de determinación del subjetivo idealista y ganándolo con ello en su ser en



si<sup>2</sup>. Él da aquí una ilustración acertada del movimiento pendular ya nombrado, en cuanto que él considera su proceder como la "revolución ontológica del modo de pensar", es decir reivindica la "vuelta copernicana" en un sentido más propio que el de Kant mismo y reacuña "la inmanencia idealista del pensar del ser en una inmanencia del ser del pensar"<sup>3</sup>. La acentuación fuerte del modo de trabajar fenomenológico que resulta de esto, deja aparecer la confrontación con los filosofemas de Hartmann en una luz especial. Estos pueden ser concebidos como las concreciones conceptuales de la visión del mundo de hoy, dominada en gran medida por las ciencias naturales. Esto quiere decir: El ingresar explícito a las tesis ontológicas de Hartmann significa implícitamente una confrontación de principios con el espíritu tecnicista-empírico del tiempo.

Hartmann entiende la ontología en conexión a determinaciones tradicionales como ciencia del "ente en cuanto ente"<sup>4</sup>, cuyos rasgos esenciales él procura seguir aclarando por medio de un análisis modal. Ese trasluce la conexión de la posibilidad, la realidad y la necesidad (y sus negaciones: imposibilidad, irrealidad y azar), y constituye así "la médula más interior de la ontología"<sup>5</sup>; en lo siguiente hay que prestarle atención primariamente a ella.

Si Hartmann tiene razón, es el análisis modal el que aparentemente no atrae "interés alguno... en la vida actual"<sup>6</sup> y primeramente parece "formal y sin significado", "cargado de una substancia explosiva... ya que contiene en sí toda la crisis del ser y del no ser"<sup>8</sup>; y se puede decir "que en el grado de su superación pende en gran medida la suerte de la filosofía sistemática de nuestros días"<sup>9</sup>. Los antiguos maestros de la prima *philosophia* (Aristóteles, Leibniz, Wolff, Hegel) se han ocupado siempre —más o menos explícitamente— de los problemas modales. En ellos se puede observar: "según cuán profundamente hayan penetrado la relación de la posibilidad y la realidad y supieron sacar las consecuencias de ella resultando las ulteriores tesis en la construcción de sus sistemas doctrinales"<sup>10</sup>. Conforme a esta determinación fundamental le adviene al análisis modal una "posición clave dentro de la problemática ramificada del 'ente en cuanto ente'<sup>11</sup>. "El análisis modal penetra en el encaje de posibilidad y realidad, necesidad y azar, y gana a partir de la relación particular, que contraen los modos en curso de los sucesos del mundo, el interior aspecto ontológico del ser real como tal que hace posible —por lo menos indirectamente— su determinación positiva"<sup>12</sup>. Correspondiente al rastreo empírico de su pensar Hartmann se dedica entonces al análisis modal, primariamente en el "ser real" o en la "esfera real"<sup>13</sup>. La "gran pregunta sobre qué es la 'realidad en sí'<sup>14</sup> constituye el nervio de sus investigaciones y le atribuye una cierta independencia frente al escalonamiento tradicional de las modalidades, es decir enfrente al "encasillamiento usual de la realidad entre posibilidad y necesidad"<sup>15</sup>.

En el sentido de los tres pasos metódicos de "fenomenología, aporética, teoría"<sup>16</sup> se hace ahora necesario que *en primer lugar* vengan a la exposición las características del análisis modal de Hartmann, que *en segundo lugar* tomen la palabra las aclaraciones, es decir, que sean examinadas en su ser concluyente, y que *en tercer lugar* se destaquen algunas perspectivas para una continuación en la interpretación de la realidad.

## 2. Parte principal

### 2. 1. "Expulsión de los fantasmas"

El análisis modal de Hartmann se esfuerza por una concepción estricta del contexto de la realidad; ella promete entendimientos más profundos en tanto que sea dominada por un rasgo paradójico fundamental: según Hartmann un árbol apollado no puede caerse sólo a causa de su estar apollado. Esto sucede recién cuando sobreviene como condición última de la red real de las causas un soplo de viento. El árbol, entonces, debe caerse al mismo tiempo<sup>17</sup>. ¿Qué quiere decir esto? A la vista de la historia de las ideas trata Hartmann de rehabilitar la noción megárica de la posibilidad frente a la aristotélica (y escolástica)<sup>18</sup>. Bajo atención sistemática su interés es que, conforme a la llamada "ley de división de la posibilidad" (= "En la esfera real la posibilidad del ser excluye la posibilidad simultánea del no ser")<sup>19</sup> se determina hacia un contenido positivo el concepto vago de la posibilidad, es decir el mero ser-posible de la "posibilidad disyuntiva" en la que coexisten "las... antípodas contradictorias A y no-A"<sup>20</sup>. La posibilidad real según la acuñación de Hartmann excluye con eso en el ser real cualquier posibilidad del no ser. Ella no puede ser identificada con posibilidad alguna parcial, puesto que se completa recién materialmente cuando la serie de condiciones de la cosa a constituirse se ha llenado hasta en su parte última y más pequeña. Ocurrido esto, ya no puede faltar el que con la posibilidad real a la vez se realice la necesidad real. Con otras palabras: "Las condiciones de la posibilidad real de una cosa son a la vez las condiciones de su necesidad real"<sup>21</sup>. O en agravamiento paradójico: Dentro de los límites de la esfera real... algo es posible recién cuando es también necesario<sup>22</sup>.

Con eso la tendencia principal en la ontología real de Hartmann debería quedar esbozada así: Mediante lo que él llama "expulsión de los fantasmas"<sup>23</sup> deben ser desterradas de la esfera real las "meras" posibilidades que vagan sin referencias, las indeterminaciones y las ambigüedades. La "dureza de lo real" se hace ahora patente como "la decisión absoluta de ser y no ser"<sup>24</sup>. Bajo la impresión de esta decisión se llega fácilmente a comprender la realidad real como "realidad en el sentido estricto y más propio"<sup>25</sup>. En



esto se destaca una distinción modal fundamental con la que se supera el escalonamiento tradicional ya mencionado: Realidad (según Hartmann: realidad real) se muestra como modo fundamental, i.e. como modo absoluto al que se refieren la posibilidad y la necesidad y que de ahí se pueden denominar como modos relacionales<sup>26</sup>. Se puede decir también correspondientemente con esto que la "posibilidad y necesidad representan meros momentos modales de la relatividad en el ser real"<sup>27</sup>. Hartmann llama a este ser real también "ser por antonomasia"<sup>28</sup>. La pregunta es entonces: ¿Es este "ser por antonomasia" al que apunta Hartmann "realmente" absoluto? ¿"Puede" y "debe" ser entendido así? ¿Llevó Hartmann el análisis modal real-ontológico de hecho a una eliminación de la casualidad? O ¿vuelven a salir a luz aquí los "fantasmas" expulsados por otra parte?

## 2.2 ¿Devenir del ente en vez de devenir al ser?

En la doctrina modal empírico-categorial de Hartmann no podía quedar inadvertido el fenómeno del devenir (y del perecer). Al examinarlo más detenidamente resulta la determinación del devenir como la prueba al ejemplo de su analítica modal. Como ésta se ocupa bajo las condiciones elegidas por ella misma del método descriptivo siempre sólo de lo concreto-acabado, de lo ya-devenido, no puede traer a la vista tanto el devenir como realización de una posibilidad, como tampoco la condición de esa posibilidad y la realidad de esa condición —y esto significa— finalmente: una estructura de constitución no devenida de todo lo deviniente, un "ser metafísico por antonomasia"<sup>29</sup>. La suposición de un ser tal se permite, sin embargo por la observación de que siempre es la figura básica de algo la que se despliega y respectivamente retira. Esta figura le otorga al ente en sí su individualidad y le posibilita al pensar identificarlo. Ella perdura por sobre todos los cambios como centro estructural de todo lo mudable; mediante ella puede decirse lo que algo será antes de surgir y lo que algo ha sido después de perecer. En Hartmann pasa lo físico-fenomenal, sin embargo, como inexcedible y la entidad metafísica de algo debe ser supuesta como transinteligible e irracional. "El ser mismo", dice Hartmann, queda "intocado... detrás del fenómeno"<sup>30</sup>. El devenir del mundo fenoménico, según ello, tendría que ser presentado bajo la *epojé* del concepto del ser. Hartmann, no sostiene esa consecuencia; comete una metátesis y trata de disimularla desacreditando (en el sentido del psicologizar de Nietzsche) la contraposición del ser y del devenir como una contraposición "desde el comienzo oblicua"<sup>31</sup> y "defectuosa"<sup>32</sup>. En conexión debe ser tomada más fácilmente la tesis de que "el devenir mismo, el proceso real... de lleno sea un "devenir óntico" y no primariamente un devenir al ser"<sup>33</sup>.

Las consecuencias de este hipostasear alcanzan la doctrina modal de Hartmann. Dejan aparecerla tensa y en ciertos aspectos contradictoria. Visto en conjunto, la contradicción de un "incondicionado condicionado" no puede ser quitada del medio. El devenir real, que debe valer como absoluto, contiene al perecer como condición; en un movimiento alternante-dialéctico donde todo se mezcla con todo: "Las cosas de este mundo no surgen... desde una nada, sino siempre de algo, a saber unas de otras y perecen no hacia la nada, sino que sólo pasan de unas a otras. El pasar de la una es idéntico con el nacer de la otra"<sup>34</sup>.

Considerando, no obstante, en el análisis del devenir la posición de la consideración "en medio del proceso"<sup>35</sup>, parece como que pudiese alcanzarse una vista del mundo sorprendentemente cerrada, en la cual la noción aristotélica de la posibilidad se haya "superado"<sup>36</sup>; en efecto, "el proceso natural", así parece pues, "no marcha del ser posible hacia el ser real, sino del ser real del uno al ser real del otro"<sup>37</sup>: "Cada causa ya es el efecto de causas previas, cada efecto es a la vez causa de efectos sucesivos...; la naturaleza no es sino un complejo infinito de series causales"<sup>38</sup>. La aceptación de una causa transfísica que subsista en sí misma parece no ser necesaria bajo este punto de vista. Pues la causalidad de la que se trata aquí "no es la de la causa immanens que se conserva en el efecto, sino la de *causa transiens*, que desaparece hacia adentro de su efecto"<sup>39</sup>. "En esta dependencia corrida surge... la conexión funcional"<sup>40</sup>. Bajo cuyo dominio parece haber quedado sin validez no sólo la noción metafísica de la causalidad, sino también la de la finalidad y la de la libertad parece haber caducado<sup>41</sup>. "Leyes neutrales se mostraron como los poderes dominantes de la naturaleza y la relación de causa y efecto reina desde abajo en los sucesos universales"<sup>42</sup>.

Hasta aquí las opiniones del que mira las cosas "en medio del proceso". El "cambio permanente de los estados"<sup>43</sup> que, porque la cadena de las causas hacia el seguir moviendo un eslabón coincide con la cadena de los efectos, hay que determinar como "identidad continuamente desplazada"<sup>44</sup>, esto no deja al pensamiento tranquilizarse. Examinando y desplegando las condiciones de la comprensión "natural" de la causalidad se descubre que la "necesidad" (aparentemente omnipotente) "... lleva en sí el principio de la propia suspensión"<sup>45</sup>. "Pues se encuentra en la esencia de la relatividad exterior, indicar siempre más allá de sí mismo hacia otro y no poder cesar con este regressus hasta que alcance los límites de la conexión existente del ser. El primer miembro del encadenamiento es siempre meramente real sin ser necesario. Y eso quiere decir que es casual"<sup>46</sup>. Se puede decir entonces "que en los límites de la esfera, la dependencia se vuelca en desprendimiento, la necesidad en casualidad"<sup>47</sup>. O formulado más precisamente: "Como en el primer miembro... pende siempre el todo de la serie, así está ligada al mismo tiempo con la casualidad del primer miembro, la casualidad del todo. En este



sentido el todo de la esfera real es y permanece como algo casual. Y todo lo que hay dentro de ella, ya sean miembros singulares o uniones, comparte la casualidad total. Por eso es también la necesidad del nexo real, que entreteje al todo, en el fondo último *necesidad casual*<sup>48</sup>.

Con eso, Hartmann mismo ha expuesto en analítica estricta, el rasgo elemental aporético de su principio mismo de pensamiento. Cuando él llega, en efecto final, “a una necesidad absolutamente casual o a un determinismo absolutamente indeterminado”<sup>49</sup>, así se puede ver coincidir en esta antinomia tanto la concepción técnico-causalista de la existencia cuanto la existencialista-caótica. ¡*Extrema se tangunt!* ¿Qué consecuencias resultan de eso? ¿Se desplaza *ad infinitum* con la “identidad continuamente desplazada” la pregunta por la identidad en sí? “¿Tiene que morir la analítica existencial, la que pasa a la contradicción de una ‘necesidad casual,’ en las tinieblas de una irreconocibilidad indisoluble?”<sup>50</sup> ¿O es que la ontología modal de Hartmann, en la que se hace el experimento de pensar de ‘óntico devenir’, no es otra cosa al fin que lo que quería evitar a cualquier precio, a saber, un “sistema postulado o construido”<sup>51</sup>, que implica el fracaso del hecho autonomista y deja sin tocar la realidad? En otras palabras: ¿Es realista el “realismo” ontológico de Hartmann?

Tales preguntas adquieren relieve sobre todo porque el ensayo de hipostasear de Hartmann procura estamparle al devenir contingente, condiciones del ser absoluto. Si se acertara en desenredar esta mezcla de dimensiones y en hacerlas patentes como tales, así sería de esperar que no sólo fuera suspendido el contenido de la verdad del análisis modal de Hartmann, sino que también pudieran ser vistos el ser y el devenir en su relación “real”.

Si se quiere así, la situación argumentativa en la conexión presente puede observarse como contraria a la que produce la empresa de la teodicea. En ella se trata de justificar lo absoluto perfecto frente a lo contingente imperfecto, ahora se trata más bien de preservar lo contingente de la sobrecarga por medio de lo absoluto. En otras palabras, Kant escribió “sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”<sup>52</sup> para legitimar el experimento de autonomía moderno y para preparar el espacio teórico para ello. Ahora habría que escribir “sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en el realismo absolutista” para calificar al mismo experimento en su aporía.

Hartmann no recela la paradoja y afirma: 2Una nada no existe en este mundo”<sup>53</sup>. ¿Podría ser –paradójicamente– que lo no-paradójico sea fiel a la realidad? A saber: la nada existe en el mundo como lo aún-no-estar-terminado. Se manifiesta en el “fluctuar y vacilar”<sup>54</sup>, en “la ambigüedad de las eventualidades”<sup>55</sup>, en “la variedad inapreciable de posibilidades pen-

dientes”<sup>56</sup>, en el “inconstante afán de necesidad incumplida”<sup>57</sup>, en el “anhelo por lo permanente”<sup>58</sup>. Y ¿puede ser comprendido el devenir en su contenido en sí, en tanto que la tensión que reina en esos fenómenos deficitarios permanezca sin considerar, a favor de la analítica modal de Hartmann? ¿Es “realista” excluir tales fenómenos de la realidad del devenir? Hartmann debe abordar esta exclusión porque la aceptación de una contingencia del ente (cuyo ser-necesario-no -desde-sí-mismo, y cuya posibilidad al ser como al no-ser) es contraria a su tendencia de absolutización. A causa de su método empírico-fenomenológico sólo alcanza siempre la capa más exterior de concreción del ente, es decir su “estar después” y su “estar al lado” espacio-temporal. La dimensión metafísica del proceso de constitución le permanece inaccesible. De ahí procede el que la esencia –la que se diferencia del ser por medio de la no-necesidad– no puede ser pensada en el interior del ente real sino que tiene que ser puesta como una nueva esfera del ser “al lado” de este: la esfera ideal “blanda” y casual es empujada hacia afuera de la esfera real “dura” y necesaria<sup>59</sup>. Como se podía ver, la expulsada “aparición de los fantasmas” regresa como “necesidad casual”. Esta es dominada por el contraste contradictorio; dentro y fuera de sí no tiene nada que pudiera sacarla afuera de la indiferencia que resulta de eso, lo que podría darle a ella “el valor 1 de probabilidad”<sup>60</sup>. Es y permanece una cosa de imposibilidad.

Lo que guía a Hartmann en su análisis modal –a través de todas las exageraciones– es el empeño genuino de alcanzar al “ser completo”<sup>61</sup>. No puede por eso aceptar “ningún mundo real dividido, ningún semi-ente al lado del ente”<sup>62</sup>. “En el ámbito teórico-ontológico”<sup>63</sup> él trata de superar “el caso... de la desmembración de posibilidad y realidad”<sup>64</sup> haciendo resaltar la legalidad inter modal. Esta muestra un formato universal en tanto que ella ve existir “el ser real... en su ser al mismo tiempo posible y necesario”<sup>65</sup>. El estar uno adentro del otro expresado en ese “al mismo tiempo”, un estar de la realidad, la posibilidad y la necesidad, se acentúa más cuando se le reconoce como algo meramente fáctico-real claro como “dureza absoluta y resolución”<sup>66</sup>.

La pregunta es, pues, cómo puede ser concebido este estar uno-dentro-del-otro de las tres modalidades en un modo coherente, es decir, cuál es la razón para esa “dureza absoluta” apostrofada o para el “estar excluido del no poder ser”<sup>67</sup> dentro del proceso real. Se puede seguir a Hartmann en tanto que él califique a la realidad como un modo fundamental, la posibilidad y la necesidad como modos relacionales<sup>68</sup>. Con ello queda indicada una cierta unidad óptica de referencia que aún requiere una aclaración más detallada. Hartmann conoce una “relatividad interior”<sup>69</sup> de los modos relacionales al modo fundamental; y él acentúa, como se mostrará, con razón, que la “relacionalidad” de estos no es necesariamente “un contraste a la absolutez”<sup>70</sup>. Pues también “las relaciones pueden ser absolutas”<sup>71</sup>.



¿Cómo, pues, puede pensarse esta relacionalidad de posibilidad y necesidad? ¿Es la aceptación de una “relación de cubierta”<sup>72</sup> de posibilidad y necesidad ya suficiente? Bajo las condiciones ya explicitadas del principio del pensar de Hartmann, significa una relación de cubierta: la posibilidad se “cubre” con necesidad, en tanto que el instante, en el cual la cadena de condiciones se colma, trae consigo *a la vez* el ser posible y el ser necesario de una circunstancia.

Como parece, lo decisivo ha de averiguarse en el “a la vez” de ese instante. Pero entrando más en detalle se presenta al mismo tiempo una dificultad en el hecho de que posibilidad y necesidad bajo las suposiciones de Hartmann no muestran distinción alguna propia. No dejan observarse en su devenir; no pueden ser reconocidas como fases de desarrollo relativamente distinguidas de lo que nace. Pues según su determinación emergen siempre recién en el “último” momento en el que la cadena de condición se completa<sup>73</sup> luego, no obstante, no como momentos singulares identificables, sino en la ‘relación de cubierta’: coinciden en el “a la vez” del momento sin haber dado a reconocer sus caras esenciales. “Desaparecen”<sup>74</sup> en la realidad momentánea y dejan recaer a ésta, su “producto”<sup>75</sup>, en la misma anonimidad.

Pero con eso sería ahora caracterizada la “dureza absoluta”, citada más arriba, como la brutalidad de un “seguir empujando indetenible”<sup>76</sup>, más precisamente: de un seguir empujando (que cambia dialécticamente). Los sucesos universales resultan –por encima de un ahora como “límite movable”<sup>77</sup> entre el pasado y el futuro– de la sucesión de realidades momentáneas anónimas. Resultan ser “sucesos indiferentes, sin objetivos”<sup>78</sup> como *facto monstruoso* que de sí mismo no permite reconocer ninguna estructura interior y ninguna huella de sentido.

¿Abandonamos con eso el ganar un entendimiento sobre la relacionalidad de realidad, posibilidad y necesidad? ¿No nos hemos desviado acaso más que nunca del objeto de una captación coherente de estas modalidades? Sea como sea. Una discordancia del análisis modal de Hartmann sale ahora a la luz con toda claridad, a saber, la de que se presenta de modo fundamental la realidad –en contra de su determinación– como “*productum*”<sup>79</sup> y no como “*producens*”. Como “*producens*” verdadero sería de considerarse según Hartmann la “cadena de condición”, que se titula incluso “causa suficiente”<sup>80</sup>, pero que al final resulta ser no suficiente, en tanto que según las deliberaciones dichas tiene que reducirse como “identidad continuamente desplazada” a la imposibilidad de una “necesidad casual” *ad absurdum*. La “mal-noción enorme”<sup>81</sup> de la consideración modal físico-categorial se hace patente en que ella tiene que desplazar –por evitar deliberaciones transfisi-

cas, es decir trascendentales– la explicación de la conexión *interior* de realidad, posibilidad y necesidad por la referencia *exterior* de la ‘cadena de condición’: “La necesidad”, dice Hartmann lapidariamente, “tiene en sí la ‘relatividad exterior’”<sup>82</sup>. Con ello se muestra el hacerse absoluto de la “relatividad exterior”. La fundación de la conexión causal de Hartmann se muestra como la “proyección del pensamiento eleático-megárico en el plano físico: la necesidad metafísica del ser eleático omnicomprendivo pasa a ser una necesidad que concluye al ente en su concreción física”<sup>83</sup>. Esta necesidad tiene carácter usurpatorio; ella promete lo que no puede rendir. Ella misma es “sin causa” y “casual”<sup>84</sup>; se acerca desde afuera a las modalidades de una manera sólo fáctico-temporal; no se funda ni despliega desde la esencia del ser mismo.

### 2.3. Las modalidades como momentos de la identidad del ser tri-unitario

En la aporía que acabamos de ver, se destaca el camino de la vuelta: Para poder “suspender” el contenido de sentido del análisis modal de Hartmann tiene que negarse primero el carácter usurpatorio-proyectivo. El pensamiento se dirige aquí a la “relatividad interior”<sup>85</sup> de las modalidades que Hartmann deja sin aclarar, si bien alcanza a constatarlas en la capa más exterior de la concreción del ente real, y esto no obstante a su modo de ver exageradamente empírico. En una penetración especulativa de la relatividad modal interior se deben elevar los principios de Hartmann hacia su causa de legitimación. Se realiza luego una transición del análisis modal hacia el ‘a la vez’ del momento eterno, que alumbra interiormente. Hay que desencadenar la realidad, la posibilidad y la necesidad de la relación exterior del encadenamiento y hay que incorporarlas en el espacio interior metafísico del ente. En tanto que ellas experimentan con ello una clarificación en el sentido de los “trascendentales” (*unum, verum, bonum*), se hace claro en el conexo distinto-compositivo que ellas deben considerarse como momentos (*movimenta*) de una unidad de movimiento estructurada triádicamente del acto del ser mismo que lo abraza todo<sup>86</sup>.

Sin la dependencia de lo exterior, la *realidad* puede ser comprendida ahora como modo fundamental o primordial en el sentido de que determina la unidad real absoluta, el simple ser-en-sí-mismo del ente, primariamente como actuar. Realidad quiere decir por eso la ejecución de la identidad del ente que se constituye continuamente a sí misma. Nada podría ser, ni ser reconocido, si no fuera penetrado y creado por esta realidad. Ella es en todas las diferenciaciones (como sensual-espiritual, objeto-sujeto, afuera-adentro, arriba-abajo, etc.) la base anticipante de comunicación del ente –en sí misma– movilidad tranquila, brotar-permanente-desde-sí-mismo y por eso causa



eficiente por antonomasia. Sin tensión usurpatoria puede atribuírsele el "carácter... de la productividad inagotable"<sup>87</sup>.

Partiendo del hecho de que la realidad contiene en sentido absoluto un emanarse y darse<sup>88</sup> se hace visible el significado ontológico de la *posibilidad*. Ya no está más puesta en la "cadena (megárica) de las condiciones"<sup>89</sup>, ya no tiene que ser empujada afuera del proceso real como potencia (aristotélico-tomista), sino que ella se da por resultado dentro del *actus essendi* como aquella fase del movimiento en la que se interpreta a sí misma la realidad primordial, es decir se destaca desde sí misma y con ello en la pura oposición de sí misma<sup>90</sup>. En esta objetividad interna el ser se vuelve presente a sí mismo. El sale enteramente desde sí, por medio de lo que se examina totalmente y se mide completamente, se aclara a sí mismo de lleno. En este desmontaje se expone lo que en su unidad precedente ya es desde siempre: su verdad. Su ser-afuera-de-sí, la idealidad de su esencia, le posibilita estar completamente para sí. De ahí que el auto-despliegue de lo absoluto hacia adentro del ser ideal deba verse como el lugar ontológico de la posibilidad. Si bien a causa de su auto referencialidad al fondo real, el ser ideal no es una nada, a causa de su aniquilamiento (esto es su exteriorización desde el ser), no 'es' tampoco aún en el sentido completo. Es un momento medio y mediado del proceso; él es posible: él está 'a punto de' entrar en la perfección de sí mismo.

De ahí que la *necesidad* no sea nada de aquello que se le imponga al ser desde afuera. Es más dura que la 'dureza de lo real' de Hartmann, ya que no se origina de la casualidad, sino de la esencia del ser mismo. Constituye la fase de completitud del acto del ser, su reunión interior. En su efecto final, ella significa "decisión... absoluta"<sup>91</sup> y "unidad estable"<sup>92</sup>. "Excluye al no-ser" (que caracteriza la idealidad como estar-fuera-de-sí)<sup>93</sup> y representa con ello la base de legitimación para el discurso de Hartmann sobre el "estar excluido del poder no ser"<sup>94</sup>. Dado que por medio de la bondad como necesidad incluyente, es excluida hacia afuera cualquier no-identidad, el ser alcanza ahora desde adentro su auto-conformidad; en lo bueno concluyente encuentran la verdad dadora de forma, como el flujo de la unidad efectiva su realización perfecta de sentido.

El "ser por antonomasia", se ofrece así como círculo triplemente ritmizado, en donde se manifiesta en la transición de la idealidad hacia la bondad; su "belleza espirativo-pneumática"<sup>95</sup> y se hace evidente su 'ternura absoluta'<sup>96</sup>.

Las modalidades realidad, posibilidad y necesidad pueden contemplarse ahora en su conexo transmodal<sup>97</sup>. Ellas resultan como momentos trascen-

dentes de la auto-articulación dentro del "a la vez" eterno del acto del ser tri-unitario<sup>98</sup>. Su movimiento inmutable de totalidad se realiza en una estructura de orden que deja vibrar en una armonía el diferenciarse catártico y el reunir integrativo<sup>99</sup>, individuación y comunicación. Este concierto de la duplicación que brota de la unidad constituye la plétora infinita de la realidad de lo trinitario mismo. La definición amplia de Hartmann: "Real es sólo lo que tiene determinación"<sup>100</sup> podría desplegarse de la siguiente manera en el sentido de una metafísica triádica: "Realidad" es el proceso del ser que brota de sí mismo, que sale hacia la posibilidad de la purificación esencial y en ello se determina unívocamente, en tanto que aspira con necesidad a la unión satisfactoria: Él es *desde sí* el principio incitante (causalidad), *por sí* el centro formante (ejemplaridad) y *en sí* el fin unificante (finalidad)<sup>101</sup>.

Con eso la disociación del ser de Hartmann se conserva en una esfera real e ideal, es decir integrada en la estructura de la unidad del acto indicada. Por eso la idealidad debería colocarse ya no "al lado" de la realidad; más bien representa un momento de despliegue de la misma, mientras que por la bondad se garantiza y se completa el indisoluble mantenerse juntos<sup>102</sup>.

### 3. Corolario: la triada negativa

Después de las exposiciones del tercer punto precedente, en el que se trató particularmente de destacar la estructura básica trascendental del acto del ser como tal, podría surgir la impresión de que hubiese que escribir de nuevo "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea". Pues la perfección adjudicada al acto del ser, podría decirse que no se encuentra en ninguna parte en el aquí y el ahora. La especulación, por tanto, ¿se ha retirado de nuevo a una quijotería?

En la réplica a este reproche eventual, habría que indicar que el acto del ser sí opera en cada ente y determina su paso de constitución, pero que esta participación se realiza según la forma esencial del ente particular, es decir, en el 'más o menos' analógicamente<sup>103</sup>. Como lugar ontológico del mundo y del hombre hay que determinar por eso al "ente", el estar entre la imperfección absoluta y la perfección absoluta. El inconstante suspenso de ese "ente", constituye la esencia temporal e histórica del hombre, y encuentra su sentido en posibilitar a fondo la libertad humana como una indiferencia. Pues, en el caso de una "creación por un rayo", es decir, si la fundación y la perfección del mundo y del hombre coincidiesen en un punto, el hombre no tendría ninguna oportunidad para su autorrealización. Si un Dios, a fin de perfeccionar el mundo, lo más rápido posible, le quitara al hombre la decisión racional-libre (la que necesita tiempo y campo de experimentación en lo



temporal, i.e. el mundo), la perfección, que significa en su completitud una decisión racional-libre, no podría nunca perfeccionarse. En otras palabras: Sólo porque Dios no *quiere* querer en lugar del hombre, está queriendo con ello la perfección para el hombre<sup>104</sup>.

En vistas al acto triádico absoluto puede fijarse el ser-y-a-la-vez-no ser del ente finito –la contingencia que Hartmann trata de desterrar del proceso real por medio de su análisis modal– como “estado intermedio” quebrado triplemente. Como punto de partida se ofrece aquí la deliberación siguiente: “Cada uno es un tri-uno. Lo mismo vale para la no-identidad, la desunión; ella no puede conservarse sin un tercero que introduzca el doblamiento en un triple no-uno. Entonces cada no-uno es un triple no-uno”<sup>105</sup>. Cada ser contingente toma parte como contingente tanto en la dispersión de la nada como también en el recogimiento del absoluto. Esta discrepancia se expresa en que aún en la decaída extrema en la nada no puede perder la universalidad absoluta. Pues la universalidad trans-temporalmente acabada del ente, el ser triádico en razón y libertad, también le imprime a lo más incompleto su carácter, en tanto y en cuanto que existe. Pero eso significa que en todas las desavenencias posibles e imaginables de la existencia finita siempre pueden distinguirse tres ámbitos: el de la pérdida de la unidad originaria en catástrofes naturales y enfermedades (*malum physicum*), el de la pérdida de los entendimientos esenciales en la necedad (*malum noeticum*); y el de la pérdida del querer y hacer puro en perversidad moral, correspondientemente maldad (*malum ethicum*)<sup>106</sup>. Con la ayuda de esa tríada negativa, puede distinguirse la “universalidad” confusa de la inautenticidad, que reina en todo lo imperfecto. (Una fenomenología de la nada, que queda aún por escribir, tendría que partir por tanto de la tríada negativa).

Por medio de la tríada negativa, se incluye hacia adentro un criterio del juicio de la concepción de la realidad. Ya no tendría que aceptarse que todo “lo que es, realmente real... es racional”<sup>107</sup>. La teoría del ser ya no tendría ni debería pintar “gris en gris”<sup>108</sup>. Lo malo y el sufrimiento ya no se considerarían como “realísimos”<sup>109</sup>. Sin negar la virulencia de su realidad irreal se podría decir lo que son “realmente”: privaciones más o menos intensas del ser en declive de lo trinitario. Pues el acto trinitario no es sólo el fondo de medida de todo el ente positivo, de todo lo bien formado; él muestra asimismo también –y esto depende de la vista– en cada declive y en cada desproporción su absolutez. Pues el hombre ya debe ser desde siempre, para poder “estar” enfermo; ya debe ser desde siempre para poder “ser” necio; ya debe ser desde siempre para poder “ser” malicioso. Si el “declive” se reconoce como declive, así es este reconocer al mismo tiempo una “subida”, que hace evidente la determinación ontológica de todo el devenir: la participación en la integridad de lo trinitario. Este queda ileso en sí, en lo que es, aunque se multiplique y comunique infinitamente. Se asemeja a la melodía

completa que conserva su perfección, pese a que ella sea o no percibida por alguien; iguala al fuego que conserva su esencia inalterada y su quererse propagar, en todo lo cual permanece inmutable. Si el mundo es y deviene en una tal causa inmanente, resulta como “fin” del mundo aquello que supera su escisión triplemente quebrada y regresa a la pura plétora de su ‘comienzo’ trinitario. Pues “como antes de este mundo y antes de todo lo mucho, lo falso y lo malo, que nacieron en éste, no existía nada fuera de aquel eterno Uno, Verdadero y Bueno, así después del caos confuso de las discordias, falsedades y maldades mundanas no permanecerá en el Dios eterno nada más que Unidad unificante, Verdad expendedora de fuerza y Cordialidad bienaventurada”<sup>110</sup>.

### Notas Bibliográficas

<sup>1</sup> Detalles sobre la génesis del modo de pensar de Hartmann en *Gerd Wollandt*, Hartmanns Weg zur Ontologie. En: Kant-Studien 54 (1963) 304-3116.

<sup>2</sup> Cf. aquí las exposiciones detalladas en *Josef Stallmach*, Ansichsein. Untersuchung zum Verhältnis von Sein und Erkennen im Anschluß an Nicolai Hartmann. En: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 23/24 (1978/79) 39-60.

<sup>3</sup> El texto significativo dice textualmente:

“La reacuñación ontológica de la inmanencia idealista del pensar en el ser hacia una inmanencia del ser en el pensar significa la *inversión del 'hecho copernicano' de Kant*. Así como allí la razón se le antepuso al ser, así aquí el ser a la razón. Tomada con exactitud la comparación con Copérnico se ajusta mejor a la revolución ontológica del modo de pensar que a la idealista de Kant. El pensar natural considera su propia posición como polo inmóvil alrededor del cual debe girar la bóveda celeste; el pensar copernicano inserta a la razón en un sistema más grande de movimientos, en el cual ella misma es lo secundario y lo movido. Kant, no obstante, al revés, dio al sujeto el papel del polo inmóvil alrededor del cual se mueven y se agrupan los objetos; su imagen gnoseológica del mundo es sujeto-céntrica, todo en ella gira alrededor del punto de vista de la razón. La vuelta ontológica ahora reestablece la analogía con la copernicana; inserta a la razón en un sistema del ser más grande que no se guía ni mueve según ella, en el cual ella más bien es lo dependiente y secundario. Aquí se restablece la *descentralización de la imagen del mundo* “προς ἡμᾶς” (*Nicolai Hartmann*, MdE 286 s. [“MdE” significa aquí y en lo siguiente: “Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin <sup>5</sup>1965”]. Cf. *del mismo*, Kant und die Philosophie unserer Tage. En: KS III [= Kleinere Schriften. Vol. III, Berlin 1958], p. 339-345, espec. p. 342: “En la mayoría de casos por la pregunta por el entendimiento se impide la vista al ser”.



<sup>4</sup> MuW [= Möglichkeit und Wirklichkeit, Berlin <sup>3</sup>1966] 27; sobre ello *Aristoteles*, Met. IV, 1[1003 a.21].

<sup>5</sup> GdO [= Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin <sup>4</sup>1965] 34.

<sup>6</sup> MuW VII.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> MuW 26.

<sup>9</sup> MuW 97.

<sup>10</sup> MuW VII.

<sup>11</sup> MuW V.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Eso ya se expresa en el prólogo a 'Möglichkeit und Wirklichkeit', donde él realza la esfera real frente a las esferas de lo ideal, lógico y cognoscible. La segunda parte de su libro - titulada "Modalität des realen Seins" - quiere ser comprendida como la "médula" del mismo (MuW VIII s.). Sobre la problemática del repartimiento de las esferas cf. *Heinrich Beck*, Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann (Pullacher philosoph. Forschungen. Vol. 5), Pullach 1961, p. 75-80.

<sup>14</sup> MuW V.

<sup>15</sup> MuW 110. - No obstante, las investigaciones de Hartmann intentan también una relación fundamental de las relaciones lógicas de modalidad o más generalmente: del problema del entendimiento. Pues al destacar una pre-noción del ente se hace evidente que el entendimiento alcanza a constituirse siempre primero en una relación con el ser (cf. *H. Beck*, op. cit. [n. 13], p. 8-12). Según eso hay que partir de que "mientras falte el destacar los modos del ser,... no son comprensibles los modos correspondientes del reconocer" (MuW 18).

<sup>16</sup> Cf. *N. Hartmann*, Systematische Selbstdarstellung. En: KS I, 1-51; aquí p. 9.

<sup>17</sup> Cf. MuW 226. - También un maestro de obras - para introducir aquí otra ilustración aristotélica de la relación potencia-acto combatida por Hartmann - no 'puede' construir realmente, a pesar de toda maestría, hasta que estén juntas todas las condiciones reales (material de construcción, obreros, el encargo de construir, el plano de la casa, etc.); cf. MuW 170 s.

<sup>18</sup> Véase aquí *N. Hartmann*, Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. En: KS II, 85-110; además *Josef Stallmach*, Dynamis und Energieia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim a. Gl. 1955, especialmente p. 67-69; *Ursula Wolf*, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München 1979.

<sup>19</sup> Cf. MuW 119-121.

<sup>20</sup> MuW 42. - Una articulación lógico-formal de la noción de la posibilidad que recoge los principios de Nicolai Hartmann y Oskar Becker y que los precisa respecto a diferentes escalones de abstracción, en *H. Beck*, op. cit. [n. 13] p. 23-32.

<sup>21</sup> MuW 152.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Cf. MuW 162.

<sup>24</sup> Cf. MuW 168.

<sup>25</sup> MuW 53.

<sup>26</sup> Cf. MuW 86-68, esp. p. 67: "La imposibilidad de A dice que A no puede 'ser'; su posibilidad que A puede 'ser'; su necesidad que A tiene que 'ser'. El no-poder, el poder y el deber, están entonces referidos a un 'ser' que es la base modal y propiamente lo principal en ellos. Sin un tal 'ser' son todo poder y deber sin sentido; si es un poder y deber de nada, no existe entonces nada de nada. ¿Cuál modo tiene entonces este 'ser'? Para esa pregunta hay solo una respuesta: no tiene por su parte modalidad relacional - sino que el ser-referido debería continuar infinitamente -; más bien debe tener modalidad 'absoluta', un 'ser por antonomasia', que no sea más reducible. Pero eso quiere decir: tiene el modo de la realidad. Y en caso negativo (p.e. en la posibilidad del no-ser) tiene el modo de la no-realidad".

<sup>27</sup> MuW 67.

<sup>28</sup> Ibid.; véase la cita en nota al pie 26.

<sup>29</sup> Es característico en el filosofar de Hartmann el entrar (desde afuera) en la variedad categorial del ente, pero esto ocurre sin llegar a aclarar (desde adentro) por medio de determinaciones metafísico-ontológicas, esto es trascendentales. Para poder fertilizar sus observaciones ricas y sagaces es necesario metodológicamente encuadrar la descripción fenomenológica por la analítica trascendental. Si la doctrina modal de Hartmann se clarifica a fondo en una crítica inmanente y transeúnte, puede ser considerada como elemento enriquecedor de la philosophia perennis. - Explicaciones metodológicas detalladas en *H. Beck*, op. cit. [n. 13]; además *Alois Möslang*, Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns, Feiburg/Schw. 1943, esp. p. 260 y 276 f.

<sup>30</sup> MdW 4; también PdN [= Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre, Berlin <sup>2</sup>1980] 351: "Jamás... conocemos la causa total, no podemos alcanzarla reconociendo porque ella se pierde para nuestra vista en el contexto real sin orillas de las series causales que se entrecruzan. Es irracional a causa de su complejidad, así como es irracional por la infinitud de su origen".

<sup>31</sup> MuW 140.



<sup>32</sup> Cf. GdO 55 s.

<sup>33</sup> MuW 141. Hartmann está aquí claramente en la línea de los filósofos modernos, los que (más o menos explícitamente) proclaman el mundo del devenir como causa suficiente de sí mismo. Así dice *Friedrich Nietzsche*: "Estamparle al devenir el carácter del ser - eso es la voluntad más grande de poder" (Nachlaß der Achtzigerjahre, ed. K. Schlechta. Vol.3, 895).

<sup>34</sup> GdO 55; cf. también *N. Hartmann*, *Zeitlichkeit und Substantialität*. En KS I 180-214, aquí p. 209: "Todo vivir es también un morir, no sólo al fin de su existir, sino desde el principio y durante todo su durar. Existe en la circulación permanente de pérdida y ganancia": La aceptación correspondiente de un "equilibrio de asimilación y disimilación" (Ibid., p. 210) y se encuentra también en *Nietzsche* (Nachlaß der Achtzigerjahre, ed. K. Schlechta. Vol. 3, p. 703); véase también *Heráclito*, DK, B 62 y B 88.

<sup>35</sup> PdN 273.

<sup>36</sup> Cf. *N. Hartmann*, *Der Megarische und Aristotelische Möglichkeitsgriff*; KS II 100.

<sup>37</sup> MuW 173.

<sup>38</sup> *N. Hartmann*, *Philosophische Grundlagen der Biologie*. En: KS III 78-185, aquí 88.

<sup>39</sup> *Del mismo*, *Alte und neue Ontologie*. En: KS III 333-337, aquí 334; véase al contrario *Agustín*, *De natura bomi*, c. 24: "[Sapientia] *in se manens innovat omnia*".

<sup>40</sup> *N. Hartmann*, *Philosophische Grundfragen der Biologie*, KS III 88.

<sup>41</sup> Cf. PdN 339: "El proceso causal natural no tiene ningún comienzo manifiesto y ningún fin... La inversión de la relación causal en una relación final, con evidencia, categorialmente falsa. La causa no produce el efecto porque éste ya esté metido en ella como 'fin'". Particularidades sobre este tema: *H. Beck*, op. cit. [n. 13], 83-87.

<sup>42</sup> *N. Hartmann*, *Alte und neue Ontologie*, K III 333.

<sup>43</sup> *Del mismo*, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*. En: KS I 89-122; aquí p. 102.

<sup>44</sup> PdN 349.

<sup>45</sup> MuW 85.

<sup>46</sup> MuW 84.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> MuW 205 [cursivas por el autor]. Cf. aquí *Nietzsche*, en el que la relación de casualidad y necesidad se concibe al revés: "... Aquellas manos férreas de la necesidad, que agitan el cubilete de la casualidad, juegan su juego en tiempo infinito" (*Morgenröte* 2, 130 [ed. K. Schlechta. Vol. 1, 1102]).

<sup>49</sup> *H. Beck*, op. cit. [n. 13], p. 36.

<sup>50</sup> MuW 206.

<sup>51</sup> *N. Hartmann*, *Systematische Selbstdarstellung*, KS I 47.

<sup>52</sup> Cf. *I. Kant*, *Werke in sechs Bänden*, ed. por Wilhlem Weischdel, Vol. 4, Darmstadt 1964, p. 105-124.

<sup>53</sup> GdO 55.

<sup>54</sup> MuW 186.

<sup>55</sup> MuW 213.

<sup>56</sup> MuW 13.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> *N. Hartmann*, *Zeitlichkeit und Substantialität*, KS I 183.

<sup>59</sup> Cf. en particular *H. Beck*, op. cit. [n. 13], 41, 76 s. y especialmente 96 s.

<sup>60</sup> El 'valor 1 de probabilidad' quiere decir lo siguiente: La probabilidad con la que acontece un suceso puede expresarse en un quebrado, que en el numerador lleva el 1 y en el denominador el número de los casos posibles (p.e.: la probabilidad de echar un seis  $1/8 = 1/6$ ). Para que un asunto pueda acontecer en un punto dentro del tiempo del continuo mundano (espacial-temporal), existe la posibilidad de = 0, en tanto que cada finito como finito puede subdividirse y explicarse infinitamente. Desde sí mismo -es decir concebido meramente como espacial-temporal- no tiene nada, pues, por lo que podría venir a la existencia. Un ente (contingente) existente sin causa alguna hay que considerarlo como algo imposible. Por su mero carácter de hecho (= realidad en el sentido de Hartmann) demuestra que precedentemente a su existencia tiene que haber alcanzado el valor 1 de probabilidad. Con otras palabras: debe haber una causa precedente que ha acumulado las posibilidades más o menos probables hacia la posibilidad total, es decir que ha hecho necesario al ente. Explicaciones más detenidas sobre este argumento, que recurre a Thomas Hobbes y Alexius Meinong, que fue retomado por Nicolai Hartmann, en *H. Beck*, op. cit. [n. 13], 51-57.

<sup>61</sup> MuW 168.

<sup>62</sup> MuW 12 s.

<sup>63</sup> *N. Hartmann*, *Logische und ontologische Wirklichkeit*. En KS III 220-242, aquí 230.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> MuW 183.

<sup>66</sup> MuW 186.

<sup>67</sup> MuW 120.

<sup>68</sup> Cf. la cita de la nota al pie 26.

<sup>69</sup> MuW 68.

<sup>70</sup> MuW 65.



<sup>71</sup> *Ibid.* - Un paso importante de la interpretación respecto a la historia de las ideas se opera ya en Agustín (De Trin. V, c. 1-5): El 'esse ad aliquid' -lo accidental dentro del tradicional esquema categorial de Aristóteles- se lo concibe como lo sustancial, así que la realidad trinitaria interna ahora puede interpretarse como 'relación sustancial'.

<sup>72</sup> MuW 242.

<sup>73</sup> Cf. aquí la confrontación en *Johannes Hessen*, Das Problem dem Möglichen. Nicolai hartmanns Modallehre in kritischer Beleuchtung. En: Philosophische Jahrbuch 53 (1940) 145-166, esp. p. 154.

<sup>74</sup> MuW 130.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> MuW 240.

<sup>77</sup> *N. Hartmann*, Zeitlichkeit und Substantialität, KS I 187.

<sup>78</sup> *N. Hartmann*, Systematische Selbstdarstellung, KS I 39.

<sup>79</sup> MuW 130: "Produkt".

<sup>80</sup> MuW 85; semejantemente PdN 275.

<sup>81</sup> Cf. MuW. 85. Esta "mal-noción enorme" es vista por Hartmann en la posición de un "ser absolutamente necesario".

<sup>82</sup> MuW 87.

<sup>83</sup> *H. Beck*, op. cit. [n. 13] 61.

<sup>84</sup> MuW 205: "Toda necesidad está en los primeros miembros de su condicionalidad sin causa, y por ello casual como totalidad".

<sup>85</sup> MuW 68.

<sup>86</sup> Aquí habría que señalar sobre todo al estudio de *Heinrich Beck*, Der Aktcharakter des Seins, München 1965 [reimpr. aum. Frankfurt a. Main 2001; versión castellana bajo el título: El ser como acto. Continuación especulativa de la doctrina de Sto. Tomás sobre el ser, inspirada en el principio dialéctico de Hegel. Pres. por Juan CruzCruz, Pamplona 1968]. Beck ha tomado aquí en una continuación de su obra 'Möglichkeit und Notwendigkeit' (Pullach 1961) las sugerencias del análisis modal de Hartmann en su aclaración metafísica-trascendental de la estructura de realidad del ser en sí. Las explicaciones siguientes han sido estimuladas esencialmente por ello. Sin embargo, los resultados a los cuales llega Beck, en su confrontación con el principio de Hartmann, no pueden discutirse con toda distinción en este contexto; basten aquí insinuaciones y perspectivas.

<sup>87</sup> MuW 240.

<sup>88</sup> Cf. por ej. *Juan Amós Comenio*, Oculus fidei, Amsterodami 1661, 42: "In Deo dare et esse idem sunt".

<sup>89</sup> MuW 62.

<sup>90</sup> Como el contraste de la realidad absoluta del ser sólo puede ser la nada absoluta -el contraste de un ente de cualquier modo estaría ya desde siempre envuelto por ella-, el movimiento de expresión metafísico se puede determinar como un salir hacia la nada absoluta, es decir como un contraste *contradictorio*. Lo absoluto de este contraste permite una pura auto-representación. El salir hacia la nada relativa, en cambio, el contraste *contrario* como el tránsito mediado en un medio existente previamente desde el uno hacia el otro, si bien toma parte en la auto-expresividad absoluta, no alcanza aún en el pleno sentido su clarificación interior.

<sup>91</sup> Cf. MuW 186.

<sup>92</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>93</sup> Cf. MuW 140.

<sup>94</sup> MuW 120. Con eso se reconoce posteriormente que el análisis modal físico de Hartmann, dominado por la llamada 'ley de disociación' contiene una aplicación silenciosa de principios metafísicos (Frase de la identidad, de la contradicción, del tercero excluido).

<sup>95</sup> Cf. *H. Beck*, Der Aktcharakter des Seins, Frankfurt am Main <sup>2</sup>2001, p. 197 y 199, nota 1.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>97</sup> 'Trans-modalidad' denomina aquella modalidad por la que la 'relatividad exterior' de Hartmann puede conservarse en lo interior y absoluto: ella es la concordia, que emana del ser mismo y constituye la estructura inmutable de él, de realidad, posibilidad y necesidad, esto es la modalidad que contiene todas las modalidades. Cf. *Ibid.*, p. 163-165.

<sup>98</sup> Desde esa actualidad triádica se demuestra como insuficiente si *Hartmann* (en delimitación de su ontología del devenir) le pone debajo a la metafísica del ser "el ser inmóvil en el ahora eterno, el pararse del proceso" (*Zeitlichkeit und Substantialität*, KS I 184). El ser tri-unitario contiene en uno lo estático y lo dinámico; es inmutable en su estructura, pero en esta es movimiento (no como actualización, es decir tránsito de potencialidad a actualidad, sino como acto puro); como un trompo es estable en sí por el movimiento.

<sup>99</sup> Cf. aquí la exposición gnoseológicamente apuntada en *Agustín*, *De ordine* 2, 48.

<sup>100</sup> PdN 274.

<sup>101</sup> La noción de causalidad de Hartmann y sus concepciones de la finalidad no pueden ser tratadas aquí detenidamente. Baste con mencionar lo siguiente: Hartmann prioriza el determinismo causal (*Philosophische Grundlage der Biologie*, KS III, 78-185, espec. 134-150) y atribuye a la noción final o teleológica "a propósito de su fuerza de anticipación" (*Ibid.*, 146) un cierto significado 'regulativo' para la investigación causal. El pensamiento de



ejemplaridad—esto que en el ente singular una esencia propia cada vez viene a realización— se perdió en la polémica de Hartmann contra la noción aristotélica de la posibilidad. Su concepción de la realidad, que por ello se podría calificar como ‘sin esencia’, se caracteriza por el desdoblamiento dialéctico y no por una armonía silenciosa dentro del ser. Esto procede de que ella ha perdido junto con el pensamiento de la ejemplaridad el medio formante.

Según Hartmann “*dynamis* y *energeia*” de Aristóteles “se presentan disyuntivas la una para la otra” (MuW 4). El ve pues así que “la *dynamis*... puede sólo abarcar el estadio de partida, la *energeia* sólo el estadio final de un devenir” (Ziele und Weg der Kategorialanalyse, KS I 100), que Aristóteles, por tanto, no conoce ningún *tercer* modo entre ambas (Der Megarische und Aristotelische Möglichkeitsbegriff, KS II, 86). Frente a ello señala Josef Stallmach que Aristóteles conoce la “unidad de las tres causas de ser” (Dynamis und Energeia [véase nota al pie 18] 180 s.): ‘*de dónde*’, ‘*esencialidad*’ ‘*finalidad*’ en un ‘*Eidos*’ (Ibid., p. 181), “origen (*arché*), formación de sentido (*morphé*) y realización del fin (*télos*)” como momentos de despliegue de la ‘*entelecheia*’ (Ibid., p. 183).

La unidad de obrar triforme de causalidad, ejemplaridad y finalidad constituye el ‘*sanctissimum*’ de la metafísica especulativa rechazada por Hartmann. La prueba de una tradición con respecto a esto en Orígenes, Plotino, Marius Victorinus, Agustín, Proclo, Buenaventura, Tomás de Aquino, Robert Kilwardby, Nicolás de Cusa, Tomás Campanella, Johann Amos Comenius entre otros, queda obviamente reservada a otros estudios.

<sup>102</sup> Hartmann dice incluso que es “un viejo, arraigado error de la sistemática filosófica el que ella ha desmembrado demasiado lo realmente dado y lo idealmente exigido” (Vom Wesen sittlicher Forderung, KS I, 279-311, aquí 310). Habla incluso de la “unión de idealidad y realidad” (KS I 131); pero esta unión no puede ser aclarada bajo las condiciones de su modo de considerar empírico-categorial. De ahí que ella pueda ser más bien catalogada como un postulado que surge de la cosa misma, antes que como un elemento integral de su principio de pensamiento. Si Hartmann habla de “la impotencia de los valores... frente a los aconteceres reales” (KS I 302), queda expresada con eso la desintegración de su ontología de niveles. Esto, no obstante, tiene consecuencias (que no pueden discutirse aquí) para su noción de la libertad. Si él determina la libertad en el sentido de Kant como el “plus de determinación” (MuW 247), queda así sin embargo un estrechamiento subjetivo. La libertad no puede constituirse aquí en la participación en el acto del ser, como es posible en la metafísica triádica. En su horizonte —podría formularse más puntadamente— la libertad real es la auto-realización alumbrada en la posibilidad ideal de la necesidad.

<sup>103</sup> La participación analógica en el acto triádico puede comprenderse en los ámbitos de concreción de lo anorgánico, orgánico, antropológico; Cf. aquí

H. Beck, *Möglichkeit und Notwendigkeit* [n. 13] 98-121: ‘Las formas particulares categoriales del devenir en contemplación metafísica de la posibilidad’; *del mismo*, *Der Aktcharakter des Seins* [n. 95], p. 321-354: ‘El mundo. La estructura básica final y el ritmo de acto del orden del ser en consideración trascendental-categorial’.

<sup>104</sup> Con eso queda incorporado al diálogo el problema que ha formulado Orígenes en su doctrina de la ‘apokatástasis’; en detalles a esto E. Schadel (ed.), *Origenes. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien*, Stuttgart 1980, esp. p. 307-311.

<sup>105</sup> Franz von Baader, *Sämtliche Werke*. Vol. 8, Leipzig 1855 [reimpr. Aalen 1963], p.71: “Jedes Eins ist ein Dreieins. Dasselbe gilt für die Nichtidentität, die Entzweiung; sie kann sich nicht erhalten ohne ein Drittes, welches die Zweiung in ein Dreieins einführt. Also jedes Uneins ist ein Dreieins”.

<sup>106</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz habla en su ‘Teodicea’ en vez de ‘*malum noeticum*’ del ‘*malum metaphysicum*’ (Cf. Leibniz, *Theodizee*. Übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1977, p. 110 s. y 449) y determina al último a *grosso modo* como ‘imperfección simple’ (Ibid., p. 110). A los otros mala los define como han sido presentados en el texto principal. Para precisar al ‘*malum metaphysicum*’ como ‘*noeticum*’, Leibniz habría contado con todo el arraigo necesario en la tradición metafísico-triádica. (Notoriamente rechazó en su ‘*Defensio trinitatis*’ la crítica sociniana de la trinidad.) También conoce las tres primordialidades de Campanella ‘poder’, ‘sabiduría’ y ‘voluntad’ resp. ‘amor’; él refiere la primera a Dios padre, la segunda a la Palabra Eterna, la tercera al Espíritu Santo (Theodizee, op. cit., p. 212). De allí el ‘*malum metaphysicum*’ puede explicarse con el *malum* “en general”, el cual se especifica en la triplicidad del *malum* ‘*physicum*’, ‘*noeticum*’ y ‘*eticum*’ (o ‘*morale*’). Cf. también E. Schadel, *Zu Leibniz ‘Defensio Trinitatis’*. Historische und systematische Perspektiven, insbes. zur Theodizee-Problematik. En: Schadel (ed.), *Actualitas omnium actuum*. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geb., Frankf./M.-Bern-New York-Paris 1989, p. 235-305.

La tríada negativa se encuentra como la negación de los tres trascendentales en Robert Kilwardby. Al ‘*unum-verum-bonum*’ contraponen un ‘*multum-falsum-malum*’ (De imagine et vestigio trinitatis. En: *Archives d’histoire doctrinale et littér. de moyen âge* 10/11 [1935/35] 324-407. esp. 342). En efecto, el nihilismo moderno, y su ‘dios está muerto’, puede interpretarse como una desaveniencia de ontología, gnoseología y ética; cf. E. Schadel, *Prolegomena zu einer triadischen Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzscheauslegung*. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 21/22 (1976/77) 135-161, espec. 158 ss.

<sup>107</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke in zwanzig Bänden. Bd. 7), Frankf./M. 1970, p. 24.

<sup>108</sup> Ibid., p. 28.



<sup>109</sup> N. Hartmann, Logische und ontologische Wirklichkeit, KS III 220-242, aquí p. 238.

<sup>110</sup> J. A. Comenius, De rerum humanarum emendatione Consulutato catholica. Vol. 1, Pragae 1966, Columna 1276.

## LA IDEA DE PATRIA EN SIGÜENZA Y GÓNGORA

Mtro. Luis Rionda Arreguín  
Universidad de Guanajuato

La vida de la ciudad de México evolucionaba hacia mediados del siglo XVII de manera apacible y reposada. Escasos eran los acontecimientos que significaban para ella un sobresalto que viniera a alterar, de modo notable, el paso sosegado y lento en el que transcurría el devenir de su existencia.

Habían pasado aproximadamente ciento treinta años de la conquista y la nueva ciudad que se estaba construyendo de acuerdo a la primera traza, proyectada por los peninsulares, conservaba todavía el encanto de poder contemplarse en los lagos que paulatinamente iban quedándose sin agua. En sus contornos se encontraban los barrios poblados de indios que, teniendo prohibido por disposición de la ley trasponer las áreas destinadas solo a los españoles, violentaban sus mandatos e irrumpían en la ciudad para vender los productos que cultivaban.

Por otra parte, la ciudad de México fue originalmente diseñada como si se tratara de un tablero de ajedrez con calles rectas, corriendo algunas de ellas de modo paralelo a los canales que no habían desaparecido. Según se iban presentando las fechas de los acontecimientos a celebrar, las calles, plazas y edificios que la componían se llenaban de gente. La ciudad sufría, por diversos motivos a conmemorar, una radical transformación. Entre las causas que hacían que su vida cobrara mayor intensidad y esplendor se contaban la llegada de un virrey o de un arzobispo, las diversas fiestas de carácter civil y religioso como la celebración de la caída de Tenochtitlán y la Navidad.

La aparición de fenómenos celestes fueron también motivo de perturbación en la sociedad novohispana. Tal fue el caso del cometa visto a fines de 1680 que hizo sentir al pueblo y a muchas gentes ilustradas la sospecha de que era señal de grandes desgracias y calamidades. No faltaban en la ciudad hechos que la conmovían con relativa frecuencia. El motín que tuvo lugar en 1692, a consecuencia de la carestía del maíz, fue de tal magnitud que el alboroto producido por la población puso en peligro de ser consumidos por el fuego los mapas y libros en los que se guardaba el pasado del México prehispánico.

Cronológicamente hablando se acepta que la etapa del barroco comprende de manera aproximada de mediados del siglo XVI a mediados