

Stoa

Vol. 15, no. 30, 2024, pp. 35-57

ISSN 2007-1868

DOI: <https://doi.org/10.25009/st.15.30.2793>

LA ARTICULACIÓN HISTÓRICA DE LA FILOSOFÍA A PARTIR DE SUS
PROBLEMAS: PROXIMIDADES Y LEJANÍAS ENTRE
WILHELM DILTHEY Y NICOLAI HARTMANN¹

The Historical Articulation of Philosophy from its Problems:
Proximity and Distance between Wilhelm Dilthey
and Nicolai Hartmann

LUIS FERNANDO MENDOZA MARTÍNEZ
FES Acatlán, Universidad Nacional Autónoma de México
lfernandomendozam@filos.unam.mx

“Ciertamente, sistemas de creencias enteros se encuentran en una dependencia diáfana de las convicciones dominantes; pero, sin duda, son precisamente las ideas rompedoras las que siempre primero deben ir en contra de aquellas. Si se sigue sólo el señorío de las convicciones, entonces se arriba muy pronto a la consecuencia de que en cada época sólo sería “verdad” lo que conviene a sus tendencias. Y con ello se cancela el sentido original del conocimiento y el error, y se acaba en el nudo pragmatismo.”

N. Hartmann, *El pensamiento filosófico y su historia*.

RESUMEN: En este estudio, se intenta la proyección de una reflexión sistemática de la articulación de la historia de la filosofía a partir de sus problemas. Esta proyección

¹ Este trabajo es un producto del segundo año de mi estancia posdoctoral, en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, la cual es auspiciada por el Programa de Estancias Posdoctorales de la DGAPA-UNAM. Las ideas aquí desarrolladas han sido elaboradas a partir de los intercambios de pensamiento dentro del Seminario de Filosofía Moderna, dirigido por mi asesor posdoctoral, Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán. Expreso mi gratitud a mi tutor, Dr. Velasco Guzmán, al programa UNAM-DGAPA-POSDOC y a la FES Acatlán de la UNAM —en especial al personal del CID—, por el apoyo integral a mis investigaciones sobre Wilhelm Dilthey y Nicolai Hartmann.

Recibido el 2 de junio de 2024

Aceptado el 28 de julio de 2025

será retomada a partir de los planteos de W. Dilthey y N. Hartmann. Comenzaré por justificar la pertinencia actual de reflexión conjunta desde ambos pensadores, para luego hacer una exposición concisa de sus propuestas en torno a la función sistemática de la historia de la filosofía. A la luz de dicha exposición deberán hacerse visibles cercanías y distancias entre ambos planteos, a fin de que se les reconozca en sus propias convicciones básicas. Finalmente, apuntaré al rendimiento esencial del enfoque de la historia de la filosofía desde su problemas, con miras al descentramiento de la narrativa histórica enfocada en tendencias y sus representantes, y con miras al realce del pensar problemático, a través del cual las y los pensadores han tomado entre manos una y otra vez el nexo de problemas en los que se anuda el enigma de la vida y del mundo.

PALABRAS CLAVE: Historia de la filosofía · Pensar problemático · Enigma de la vida y del mundo · W. Dilthey · N. Hartmann.

ABSTRACT: This study attempts to project a systematic reflection of the articulation of the history of philosophy from its problems. This projection will be taken from the ideas of W. Dilthey and N. Hartmann. I will begin by justifying the current relevance of joint reflection from both thinkers, to then make a concise presentation of his proposals around the systematic function of the history of philosophy. In the light of this exposition, closeness and distances between them must be visible so that they can be recognized in their own basic convictions. Finally, I will aim at the essential performance of the approach of the history of philosophy from its problems, aiming to the decentralization of the historical narrative focused on trends and their representatives, and pointing to the enhancement of problematic thinking, through which thinkers have repeatedly taken on the nexus of problems in which the enigma of life and world is tied.

KEYWORDS: History of Philosophy · Problematic thinking · Enigma of life and world · W. Dilthey · N. Hartmann.

1. ¿Por qué pensar hoy a Dilthey y a Hartmann en conjunto? En torno la manera de historiar la filosofía

Los nombres de Wilhelm Dilthey (1833-1911) y Nicolai Hartmann (1882-1950) no aparecen juntos ni asociados, en general, dentro de la literatura filosófica. Incluso por las fechas de sus ocupaciones de cátedra, se da la impresión de que no hay un vínculo significativo entre ambos, más allá de haber sido profesores en la Universidad de Berlín en distintos momentos. Si ha de existir un vínculo entre Dilthey y Hartmann, no queda más que rastrearlo de tal manera que en ello no se cuente un cuento. Antes bien, la exposición de su conexión ha de tener arraigo en el desarrollo mismo de la filosofía alemana de fines del s. XIX y comienzos del XX. Con todo, si bien la conexión entre

ambos pensadores no ha sido expuesta en su talante sistemático, hay indicios superficiales de su posible cercanía a la luz de las tradiciones a las que se les suele asociar. Así, al pensador wiesbadense se le ha asociado primordialmente a la tendencia fenomenológica, específicamente a su orientación y desarrollo hermenéutico. Aunque conviene señalar desde ahora que, los más recientes estudios diltheyanos se han alejado de su caracterización primaria como un filósofo hermeneuta de la vida (Damböck y Lessing 2016, p. 7), y a la vez nos invitan a pensar su reflexión sobre la hermenéutica en un contexto de cuestiones filosóficas más amplio (Nelson 2018, pp. 3-4). Por su parte, a Hartmann se le vincula casi de inmediato, y no sin razón, con el Neokantismo marburgués —con el cual marca distancia en su obra de 1921 *Metafísica del conocimiento* (Harich 2000, p. 79); e igualmente, como veremos, con el Neokantismo badense de Wilhelm Windelband, todo lo cual permite concebirlo como un pensador post-neo-kantiano (Pietras 2011)—. Además, se le sitúa como alguien que guarda cierta afinidad, y a la vez heterodoxia con la Fenomenología (Spiegelberg 1994). Pareciera pues, que si hay que construir un posible vínculo histórico y sistemático entre ambos pensadores, sería a través de las disputas entre Neokantismo y Fenomenología en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX.¹

Sin embargo, la simple cercanía no es aún la clase de afinidad que aquí nos importa, a saber, una afinidad sistemática. Pues al concebir el posible vínculo entre ambos pensadores desde aquella aproximación, externa, se les inscribe en una narrativa estrecha sobre el decurso de la historia intelectual y filosófica de Alemania en el tránsito del siglo XIX al XX. En esta narrativa, se parte de un enfoque en el que se atiende la sucesión institucional de ideas y de figuras filosóficas, con vistas a poner en claro cómo es que del Neokantismo —corriente dominante en el ambiente universitario alemán de la segunda mitad del XIX— se transita al predominio del movimiento fenomenológico en lo que respecta al tratamiento de las cuestiones de la teoría del conocimiento y la on-

¹ Conviene recordar aquí la intensa discusión que se suscitó hacia finales del siglo XIX entre Dilthey y las escuelas del neokantismo, en torno al estatuto del objeto y método de las ciencias del espíritu —particularmente en lo que respecta a la psicología (Makkreel 2009; 2016). También debe tenerse presente la polémica que suscitó la publicación en 1911 de “Filosofía como ciencia estricta”, en el cuaderno tres de la revista *Logos*, en el que Edmund Husserl, de manera irreflexiva, inscribe a la postura de Dilthey en el escepticismo historicista. La carta que dirigió Dilthey a Husserl el 29 de junio del mismo año, contiene expresiones significativas de por qué la postura del wiesbadense no conduce al escepticismo que el moravo le adjudicó en un primer momento (Biemel 1968, pp. 428-446).

tología, al menos hasta la década de 1930.² Esta forma de narrar el despliegue de la filosofía alemana del siglo pasado —al agrupar inmediatamente a las y los pensadores en relación con tendencias dominantes por el simple hecho de que comparten con ella, de alguna manera, inquietudes comunes—, pasa ya por alto las singularidades de los esfuerzos filosóficos autónomos que colmaban el ambiente espiritual de ese tiempo. Y esto al grado de que, tras una atenta revisión de las propuestas de los autores que aquí nos ocupan, se tiene la impresión de que la justificación de su filiación con alguna tendencia filosófica de su tiempo parece, en reiterados momentos, como atornillada a la fuerza. Esto no significa que esta forma de historización sea enteramente infructuosa, pero es insuficiente en el modo como presenta la *conexión sistemática*, basada en los asuntos mismos, de las intelecciones filosóficas de aquella época. Dicho de otro modo: al no descentralizar nuestra atención del radio de luz de las tendencias dominantes en la narrativa del decurso histórico de la filosofía, se

² Recientemente, Julian Young ha ensayado admirablemente una panorámica histórica la filosofía alemana del siglo XX, en su obra de tres volúmenes titulada *German Philosophy in the Twentieth Century* (2018, 2020, 2022). En ella, se parte de agrupar el desarrollo de las ideas filosóficas en Alemania desde la Escuela de Frankfurt (Teoría Crítica) y la Escuela de Friburgo (Fenomenología). A partir de la idea directriz de experiencia crítica de la modernidad ilustrada de Nietzsche —transmitida por Max Weber a las generaciones venideras—, Young conduce su narración histórica como un desenvolvimiento paralelo de *las figuras representativas* de ambas escuelas. El panorama que ofrece es, sin duda, amplio y pone a la vista conexiones que no deben ser pasadas por alto; se trata de un esfuerzo único por mapear el desenvolvimiento histórico de la filosofía alemana del siglo pasado. Sin embargo, al anclar su pesquisa en las figuras, Young desplaza excesivamente el foco de atención del Neokantismo, dándole poco reconocimiento a la significación de las obras tardías de esta tendencia filosófica, y muy señaladamente, a la pervivencia de sus ideas en el campo de la cultura y los valores a lo largo del siglo pasado. Quizás el caso más significativo de esta omisión es Ernst Cassirer quien publicó su obra capital, *Filosofía de las formas simbólicas*, en el decurso de la década de 1920. Por otro lado, en el tercer volumen de su obra, en el que se ocupa de figuras que no pertenecieron propiamente a aquellas escuelas, Young sostiene, sin justificación suficiente, que Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers, Edith Stein, Paul Tillich y Martin Buber son todos ‘fenomenólogos en sentido amplio’; Hartmann, sorprendentemente, no es mencionado en esta amplitud. En este sentido, en la obra de Young es cuestionable el uso del criterio ‘afinidad fenomenológica en su selección de ‘figuras mayores’, dado que, si hay una afinidad que se le ha reconocido históricamente a Nicolai Hartmann, es con la Fenomenología; o dicho con más precisión: si Hartmann logró destacar de modo singular en medio de las tendencias de su tiempo —lo cual es un hecho—, es precisamente por su apropiación y transformación *metafísica* de la idea de fenomenología (Hartmann 1957, pp. 54-64). El descuido de Young respecto de la figura de Hartmann se consuma al desconocer recientes investigaciones acerca de las interacciones que hubo entre él, Max Scheler y Helmuth Plessner para la conformación del paradigma de la Antropología Filosófica (Fischer 2011, 2012). Igualmente hay descuido al ignorar la influencia que ejerció el pensador báltico-alemán sobre la *Ontología del ser social de Lukács*, por mediación de Wolfgang Harich (Harich 2004, pp. 201-243). Así, el no reconocimiento del carácter de ‘figura mayor’ de los casos señalados, se funda en un sesgo de Young al centrarse demasiado en su interés por las escuelas de Frankfurt y de Friburgo, lo cual debilita la comprensión del *nexo sistemático* que teje las conexiones de las ideas en la filosofía alemana del siglo pasado.

nos impiden advertir otros focos bajo los que son propiamente visibles, para la reflexión histórico-sistemática, algunas conexiones olvidadas entre asuntos que podrían ofrecer estímulos refrescantes para la reflexión filosófica actual.

Esta última observación nos conduce hacia las siguientes preguntas: ¿cómo transitar cuidadosamente entre los focos que iluminan el tejido de las relaciones de las ideas y quienes las piensan en una determinada circunstancia histórica, sin caer en caracterizaciones y adscripciones apresuradas, forzadas? ¿Cómo ha de ser esa forma de historiar la filosofía, mediante la cual podríamos proyectar una *conexión sistemática significativa* entre el proyecto de una *crítica de la razón histórica* (Dilthey) y una *ontología crítica* (Hartmann)? ¿En qué sentido pueden pensarse conjuntamente el tratamiento del ser humano entero proyectado por Dilthey (Dilthey 1914, p. XVIII) con una teoría universal de principios proyectada por Hartmann (Hartmann 1958, p. 275)? Y, ¿qué rendimientos puede ofrecernos hoy la intelección conjunta de ambos proyectos? A continuación, proponemos un acercamiento entre Dilthey y Hartmann a partir de la intención de aclarar el rol sistemático que tiene en ambos pensadores la idea de *problema* para la comprensión del modo en el que la filosofía adquiere su conexión histórica. Esto no quiere decir que Dilthey y Hartmann coincidan en todo punto, sino que queremos hacer notar la afinidad que hay en su concepción de lo problemático como lo característico de esa forma de ver el mundo que históricamente llamamos filosofía. Mediante dicha afinidad, se puede comenzar a establecer una base amplia para la comprensión de las conexiones históricas entre Dilthey, Hartmann, el Neokantismo y la Fenomenología, la cual tendría su núcleo en que todas esas tendencias, en sus desarrollos sistemáticos, otorgan un rol central a la relación de la filosofía con un pensar problemático, y cómo es que en lo problemático es que se concentra la articulación histórica de la filosofía.

2. Final de la metafísica y conciencia histórica de los problemas en Wilhelm Dilthey

En la filosofía alemana posterior a Hegel y al romanticismo, la reflexión sobre la historización de la filosofía ocupó un lugar central. Esta reflexión, agitada por la revolución de pensamiento que suscitó el historicismo en occidente (Meinecke 1943, p. 11), tuvo como meta hacer aprehensible y comprensible tanto la conexión como el desarrollo de la historia humana, de manera que su variabilidad histórica universal pudiese exponer el fundamento de su inteligibilidad. Esta búsqueda de fundamento de la inteligibilidad de lo histórico

resignificaría la meta y tareas de la filosofía misma. Como expresa Beiser, una nota distintiva de lo que ha de considerarse como historicismo filosófico se encuentra en que éste no se interesa por determinar cuáles son las causalidades y el sentido de lo histórico –como sucede en la filosofía de la historia de Hegel y Marx–, sino que busca exponer y fundar las condiciones de la cognoscibilidad del acontecer histórico (Beiser 2012, pp. 8-9). Así, el historicismo filosófico hizo presencia en su ambiente espiritual como un desplazamiento decisivo del interés metafísico de la razón hacia el interés gnoseológico, o bien, de las cuestiones sobre lo que las cosas son hacia las cuestiones de cómo pueden ser conocidas. No desde una idea previa de lo histórico, sino desde las condiciones de la propia experiencia, es como se ha de exponer la concepción del ser de lo histórico. Así, la cuestión era la legitimación del conocimiento histórico, fuese desde la creencia de otra forma de validez objetiva –distinta a la de las ciencias de la naturaleza–, o bien desde el perspectivismo. En medio de estas alternativas, Dilthey asume la dirección hacia el intento de fundación y legitimación del conocimiento objetivo de la conexión histórica del ser humano, a la vez que señala los límites de la escuela histórica en la que él mismo se formó:

A su estudio y valoración de las manifestaciones históricas le faltó la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia, por lo tanto, la fundamentación en el único saber seguro en última instancia, en una palabra, una fundación filosófica. Faltaba una sana relación con la teoría del conocimiento y con la psicología. De ahí que tampoco llegara un método explicativo, y que a pesar de su intuición histórica y de su método comparado, ni fuera capaz de enderezarse hacia una conexión autosistente [*selbstständige Zusammenhang*] de las ciencias del espíritu, ni de conquistar su influjo sobre la vida. (Dilthey 1914, p. XVI)

En este sentido, la pregunta por la significación de la historicidad de la filosofía tuvo una singular repercusión disolutoria sobre su figura metafísica tradicional. Con dicha pregunta se removió su auto-adjudicado lugar preeminente como reina de las ciencias. El asunto central ahora radicaba en las condiciones de un conocer que es y se las arregla con su constitutivo carácter histórico. La historicidad de la filosofía hizo saltar por los aires su feneciente figura metafísica, como sistema o visión de mundo universalmente válido y definitivo, sostenido en una antropología-metafísica que preconcebe al ser humano como idéntico en todo tiempo y lugar. Con el cambio de la idea de lo humano por medio de la captación de su ser entero –el cual, en las ciencias

del espíritu, se estructura en una articulación psico-bio-física (Dilthey 1914, p. 19)–, Dilthey expuso el surgir de nuestros propósitos y metas anclados a una determinada hora y lugar en la que se gestan situaciones e intereses singulares. Los ideales creados desde una concepción ahistórica de lo humano se relativizaron, no por una forma de pensar, sino en atención al decurso mismo de los hechos. Todo ello puso de manifiesto que en el desarrollo histórico corre la *sangre viva* del acontecer de nuestro ser entero, y no la delgada savia de una “naturaleza humana universal” que encuentra la justificación de sus actividades en una instancia que no es de este mundo *vivo*. Dilthey nunca se alejó de la convicción básica de que el desarrollo de la conciencia histórica representa el disolvente más corrosivo de los residuos de la metafísica tradicional que dominaban en la filosofía de su tiempo, a saber: de los sedimentos de la pretensión de validez universal de un sistema filosófico, fundada en no más que un panlogismo supuesto en la conexión de la realidad (Dilthey 1914, p. 385) y en la supuesta validez del principio de razón suficiente para el ser de lo histórico (Dilthey 1914, p. 391).

Sin embargo, esto no significó la disolución de la singularidad de la filosofía, sino la transformación y renovación de su meta y tareas propias, a la que Dilthey concibió como una autognosis (*Selbstbesinnung*). Esta autognosis pasa, entre otras cosas, por elevar a la historia de la filosofía al estatuto de ciencia (Dilthey 1962, p. 121), esto es, *plantear con fines sistemáticos* la pregunta por la cognoscibilidad de la urdimbre histórica en la que se gesta la filosofía. Pues al ser la filosofía un producto humano, y siendo lo humano una realidad que sólo se deja conocer por y a través de su historia entera, lo que la filosofía ha sido y puede aún ser –i.e., la significación productiva de su historia para las preguntas acuciantes de un presente–, sólo se hace igualmente comprensible a partir de su intento de indagación en la conexión entera de los acontecimientos históricos y sus objetivaciones. Es en este sentido que para Dilthey, tras la revolución espiritual historicista, las tareas de fundamentación de la filosofía como una ciencia concreta que brota y repercute en la vida humana, pasan por una necesaria crítica de la *razón histórica*.

Dentro de la agitación que suscitó la conciencia histórica en las pretensiones fundamentales de la filosofía, hacia finales del s. XIX la reflexión sobre el *carácter sistemático de la historia de la filosofía* alcanzó su punto más álgido. Como nos lo muestra el legado de sus escritos, el propio Dilthey emprendió la tarea de exponer la conexión histórica de la filosofía, al menos hasta el año de 1900. Allí, Dilthey busca captar los hechos de la experiencia interna, de

la conexión estructural (*Strukturzusammenhang*) que configura desde dentro a cada ser humano y que se expresa en cada época en formas objetivas de sistemas filosóficos. En estos sistemas, que contienen y expresan la conexión psíquica adquirida entre los seres humanos, están contenidos nexos conceptuales en los que trasluce *la interacción integral* con la *realidad*: nexos en los que el sentimiento y la valoración interactúan con la actividad del pensamiento y la representación. Así, dirá Dilthey:

Cada nueva posición [*Stellung*] de la conciencia hacia la realidad (*Wirklichkeit*) apprehendida en el pensamiento filosófico, se hace valer de igual manera en el conocimiento científico de esta realidad, en las determinaciones de valor del sentimiento acerca de ella, y en las acciones de la voluntad, tanto en la dirección de la vida, como en la conducción de la sociedad. La historia de la filosofía nos hace visibles las posiciones de la conciencia ante la realidad, las relaciones reales [*die realen Beziehungen*] de estas posiciones entre sí y el desarrollo que así surge. (Dilthey 1949, p. 13).

En su historización, Dilthey se concentra en las *posiciones de la conciencia hacia la realidad*, y los respectivos intercambios de efectos que se desarrollan a partir de la actuación de la totalidad del ser humano en su situación histórica. Esta labor de captación de las posiciones, sus expresiones y sus interacciones, pensaba Dilthey, haría captables en su trama histórica-universal a las objetivaciones cosmovisionales de la filosofía, en conjunto con las de la literatura, la teología y las ciencias. Ahora bien, a esta comprensión historizante de la filosofía, si ha de poder articular de manera sistemática a sus expresiones objetivas, no le es suficiente con atender sin más a la idea de una visión de mundo (*Weltanschauung*). Las visiones de mundo, en la propuesta de Dilthey, funcionan como una tipología provisional y conductora para establecer afinidades y conexiones vitales profundas (Groethuysen 1931, p. VII), entre las diversas expresiones objetivadas de la cultura como lo son el arte, la religión, las ciencias, y la propia filosofía. Sin embargo, la tipología de las formaciones objetivas denominadas visiones de mundo, si ha de ser productiva, presupone ya una captación de esa conexión estructural singular de la filosofía –y la de las otras formas culturales–, esto es, una apprehensión del sentido de su actividad y de su modo de articulación histórica.

Para comprender cómo es que se da esta distinción entre arte, religión y filosofía, hemos de recordar la figura del enigma de la vida, *Rätsel des Lebens*, como auténtico objeto y ovillo de dichas posiciones vitales (Dilthey 1962, p.

82). La religión, el arte y la filosofía son posicionamientos de la vida respecto de su situación enigmática, los cuales producen determinadas configuraciones objetivas que son exigidas por la forma misma del posicionamiento. Así, para la comprensión de una *conexión histórica universal*, la crítica de la razón ha de hacerse cargo de dicho enigma estableciendo *conexiones, variaciones e interacciones* respecto de las cosmovisiones del arte, la religión y las pujantes visiones científicas de mundo, las cuales ahondan en su conjunto en el enigma de la vida.

Con esto en mente, si bien hay un parentesco entre los tipos de visiones de mundo –pues no son figuras impenetrables sino altamente permeables en su interacción–, su variación comienza desde el modo y manera del específico posicionamiento según el cual se toma entre manos el enigma de la vida. Así, en la visión artística de mundo, el abordaje del enigma se da a la manera de *juego* (Dilthey 1962, p. 151), el cual se libera del establecimiento de finalidad (*Zwecksetzung*) presente en las relaciones humanas. A la vez, se puede decir que a las cosmovisiones religiosa y filosófica les es irrenunciable el establecimiento de finalidades: forma parte de sus preocupaciones centrales la aclaración y realización de sus fines. Y a la vez, la cosmovisiones de la filosofía y la religión se diferencian en la forma de pugnar por la validez universal en el establecimiento de fines, con los recursos y medios provenientes de su propio desarrollo y constitución objetiva. Así, la tipología de las visiones de mundo nos ayuda a divisar esta clase de distinciones, pero no nos da cuenta aún de la estructura interna según la cual podemos articular históricamente eso que llamamos filosofía.

¿Cómo es que para Dilthey se desarrolla ese específico posicionamiento de la reflexión humana, la filosofía, conexas con el arte y la religión al hacerse cargo del enigma de la vida, pero que se diferencia de ellas, a la vez, por el *modo* en que toma entre manos dicho enigma? Cuando señalamos arriba que la remisión a los tipos de visiones de mundo es insuficiente para comprender la matriz de la articulación histórica de la filosofía, la razón de nuestra reserva nos la brinda el propio Dilthey, al señalar la necesidad de mantener abierta la configuración de los sistemas filosóficos, esto es, capatarlos desde su referencia al enigma de la vida (Dilthey 1962, p. 145). Los tipos de visiones de mundo en la filosofía crecen, se forman e interactúan en la matriz enigmática de la vida como una postura específica, desde un específico ánimo de vida. Las visiones filosóficas de mundo responden, a su manera, al enigma de la vida; pero las respuestas, si bien son verdaderas, son también algo relativo

respecto de la honda enigmaticidad de la vida. Así, en su contraste, dichas visiones se presentan objetivamente entañando antinomias, contradicciones, pero igualmente descubrimientos, avances. En esta mezcla de verdad y error se gesta la vieja lucha de los sistemas de la metafísica, la cual debe ser pensada aún en su articulación y despliegue, en su estructuración.

En esta dirección, en los escritos complementarios enfocados en las visiones de mundo, y más en concreto, en los dedicados a hallar los fundamentos del desarrollo de la historia de la filosofía, Dilthey expone que en ella se dan relaciones lógicas que estructuran en una dependencia recíproca a la *formación y desenvolvimiento de sus problemas*, y por tanto, en los desarrollos conceptuales de sus soluciones. La articulación lógica de la formación y desenvolvimiento de problemas es el modo en que la filosofía ha tenido su realidad efectiva en la historia. Así, en conexión con las otras formas de visión de mundo, esto quiere decir que, así como el trato con el enigma de la vida en el arte se da como juego –y en la religión, diríamos, como fe y culto ante lo invisible y lo suprasensible–, es *como problema* que en la filosofía se articulan los diversos abordajes del *enigma de la vida*. Al pensar la vida como problema, la filosofía desdobra su enigmaticidad como *enigma de la vida y del mundo*. Dice Dilthey:

En la relación de los problemas unos con otros, los cuales están contenidos en el enigma de la vida y del mundo [*Rätsel des Lebens und der Welt*], se encuentran relaciones lógicas [*logische Verhältnisse*] según las cuales estos problemas son interdependientes. Hay que desenredar el ovillo. En todo caso, hay sólo un número limitado de posibilidades para hacerlo. Para probar hay posibilidades ilimitadas, pero para prosperar sólo hay un número limitado. Y este número se haya incluso históricamente obstaculizado, porque inicialmente el probar mismo sólo tiene a disposición una limitada amplitud de saber de experiencia [*Erfahrungswissen*], y ambas cosas a la vez, el progreso del saber de experiencia y el probar filosófico, crecen con cada progreso en un vibrante intercambio de efectos. (Dilthey 1962, p. 138).

Es desde la *interdependencia lógica de los problemas*, experimentados en su desenvolvimiento paulatino desde el enigma de la vida y del mundo, que la filosofía lleva a cabo la autognosis de la conexión que estructura sus variadas formas objetivadas como sistemas –naturalismo, idealismo subjetivo e idealismo objetivo–, y en los cuales el saber del mundo y de la vida están siempre desarrollados de forma conexas. La interdependencia lógica desarrollada conceptualmente hasta sus últimas consecuencias, y que de ese modo se

vuelve tanto penetrante como unilateral, es la matriz de las figuras tradicionales, y las disputas intestinas, de los sistemas de la metafísica. Esta singular configuración no es un obstáculo para el hecho de que el espíritu filosófico traspase o sea traspasado en sus formas, y así, por su remisión al enigma de la vida, interactúe con las ciencias, las artes, las religiones. Pero no puede obviarse que, precisamente en ese trascender, lo que es visto filosóficamente *como problema* resulta abordado desde una base o perspectiva distinta, con propósitos diversos respecto del enigma de la vida y del mundo por parte del arte, la religión y las ciencias. Muestra de ello es la no constricción lógica para la experiencia artística, ni para la religiosa.

Así, desde la especificidad de *la posición que se atiene a los problemas* que le plantea el enigma vital del mundo, es como resulta señalable la articulación específica de la trama de la historia de la filosofía, la cual se encuentra en el ocaso de su configuración metafísica tradicional.³ Mediante la reflexión de la conciencia histórica, este ocaso se da como la disolución de la lucha de cosmovisiones sistemáticas, todas ellas unilaterales, al pugnar por una validez universal. La historia de la filosofía no se articula sin más mediante la figura objetiva externa del sistema, pues la imposibilidad histórica de estos no equivale a la imposibilidad histórica de la filosofía. La *trama profunda* de la historicidad filosófica está en la relación mutua de los problemas, que según Dilthey, exige un desarrollo conceptual lógicamente conexo. Esta exigencia,

³ En Dilthey se preserva un doble sentido de metafísica, que es preciso tener a la vista si se quiere comprender el ocaso de la metafísica científica a la vez que su pervivencia como cosmovisión. La referencia la tomamos de la *Introducción* (...), cuando hacia el final del tratado, Dilthey declara la *imposibilidad de la metafísica* como ciencia en el terreno de los hechos espirituales, de esos que se dan como conexión de vida y mundo. La razón de ello se encuentra en que las categorías conductoras de la metafísica tradicional, sustancia y causalidad, se han desarrollado por vivas exigencias del conocimiento del *mundo exterior, Außenwelt*. Pero a quien se ocupa de la *experiencia interior* (innere Erfahrung), de cómo ésta aviva de múltiples formas al mundo exterior, aquellos conceptos no le dicen propiamente nada de esa experiencia. El mundo histórico, que se articula en la conexión psíquica de individuos, sistemas culturales, organización externa de la sociedad, exige la obtención de sus propias categorías. Estas categorías históricas son las que permiten enfocar la *pervivencia* de la metafísica como lo meta-físico de nuestra vida, ligado a la experiencia de la verdad religiosa y moral. Estas experiencias, lo que en ellas se articula como vida y comprensión, se sustrae a la idea de validez universal que corresponde al orden natural; su forma de validez vinculante responde a otra clase de ideal, que no es el de la necesidad natural. Dice Dilthey: "(...) antes bien, la conciencia de que esta voluntad no puede estar condicionada por medio del orden natural –cuyas leyes no coinciden con su vida–, sino por algo que ese mismo orden natural abandona tras sí, brota de las profundidades de la autognosis [*Selbstbesinnung*] que se encuentra con la vivencia de la entrega, de la libre negación de nuestro egotismo, y así, muestra nuestra libertad respecto de la conexión natural." (Dilthey 1914, p. 384). Así, mientras que la cosmovisión de una metafísica científica es un fenómeno históricamente limitado, la conciencia meta-física de la persona es eterna. (Dilthey 1914, p. 385).

si bien es penetrante a su manera, se torna unilateral al querer captar todo en la forma del concepto. Pero a la vez, en sentido positivo, desde la mirada históricamente comparativa del modo en que las objetivaciones filosóficas se hacen cargo de los problemas del enigma del mundo y de la vida, es posible obtener los rasgos de sus afinidades que apuntan a la elaboración genuinamente conexa de su desarrollo histórico. En este sentido, dirá Dilthey:

Así, en la manera como los problemas de la filosofía se condicionan unos a otros, y luego, en cómo cada uno engloba en sí diversas posibilidades de solución, se encuentra un ámbito determinado de posibilidades en el cual tiene que transcurrir la historia de la filosofía. Por tanto, la racionalidad en la historia de la filosofía está dada aquí en las posibilidades a las que está ligado su transcurrir, como regla de este mismo transcurrir (Dilthey 1962, pp. 138-139).

3. Renovación de la metafísica y pensar problemático en Nicolai Hartmann

El cometido de una comprensión histórica del desarrollo de la filosofía a partir de sus problemas fue una orientación sistemática compartida por varios pensadores de fines del s. XIX y comienzos del s. XX. Desde 1891, por mencionar el caso más ejemplar, Wilhelm Windelband produjo su magna obra *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, la cual está pensada como despliegue de un todo conexo y entrelazado de problemas y conceptos, a través de los cuales puede captarse cómo ha surgido la estimación de mundo y vida (*Welt und Lebensansicht*) en la que se articula la filosofía occidental (Windelband 1957, p. VI). El acento de la historia de Windelband está en el proceso que ofrece un rendimiento común histórico de la filosofía, consistente en la formación de los conceptos científicos, articulados sistemáticamente en los que se registra la interpretación del mundo y el enjuiciamiento de la vida (Windelband 1957, p. 8). En la comprensión de aquel rendimiento común, han de desentrañarse los factores determinantes para el desarrollo de los problemas y los conceptos –factor pragmático, factor histórico-cultural, factor individual–. Así, según aquellos factores, la historia de la filosofía es una ciencia histórico-filológica y crítico-filosófica (Windelband 1957, p. 13).

El propio Dilthey se adentró al trabajo de Windelband, e incluso se posicionó ante él con su propuesta de los tipos de las visiones del mundo y de la vida, con la finalidad de adentrarse en la comprensión de la conexión de la filosofía con las otras objetivaciones históricas del espíritu humano. De igual

manera, la tipología de las visiones de mundo, en conexión con la psicología descriptiva-analítica-comparada, permitía un acceso a la singularidad de los filósofos, esto es, a la articulación vital de su forma de apreciar la vida y al mundo –terreno al que, por su orientación metódica, creía Dilthey que Windelband no podía acceder– (Dilthey 1962, p. 136).⁴

En estas discusiones, se percibe con claridad que la cuestión del rol sistemático de la historia de la filosofía –a la que Windelband concebía como *organon* de la filosofía–, constituyó una preocupación candente y central, una suerte de *gigantomaquia en torno a la conexión histórica de la filosofía*. En esa gran lucha, está en juego la posibilidad de hacer productiva a la herencia universal de las estimaciones del mundo y de la vida; productiva, en el sentido de brindarnos tacto, comprensión y saber de nuestra propia situación y proyección histórica. En medio de esta lucha –en la que también puede incluirse la orientación básica de la idea de *problemas fundamentales*, como sucedió en la Fenomenología–, Nicolai Hartmann presentó su cometido de una renovación de la metafísica a través de un replanteamiento de la articulación histórica de sus problemas.

Ahora bien, la concepción de la función sistemática de la historia de los problemas con miras a la renovación de la metafísica propuesta por Hartmann, mantiene una clara afinidad –y también una distancia– con la propuesta de Windelband, pero igualmente con la aproximación de Dilthey en lo que respecta a la clase de nexo en el que se urde la historia, y la reflexión histórica, de la filosofía. Entre los tres pensadores se extiende la convicción de que las variadas figuras de los sistemas, en su intento de captar el todo, no puede ser más la senda de la realización de la filosofía, pues incluso la pretensión de un sistema de validez universal es algo históricamente condicionado. La historia de los problemas como organon, en cambio, es el instrumento por el que los sistemas exponen la matriz y dinámica de su gestación, desde la cual se nos brinda aquello que aún permanece como cuestión abierta, enigmática, para la vida humana. Con todo, debe señalarse que tanto Dilthey como Windelband se aproximan a las expresiones históricas de la filosofía para *agruparlas a partir*

⁴ En su entrada a la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Katherina Kinzel señala las claves del posicionamiento de Windelband ante la metodología de Dilthey –que se desarrolla desde la psicología–, y ante su caracterización de la distinción material entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (Kinzel 2020). Windelband desconoce el estatuto histórico-espiritual de la psicología, así como la vía de la experiencia interna para dar cuenta de la estructura del mundo histórico. Respecto de la distinción ciencias de la naturaleza y del espíritu, la cual le parece una distinción material de objetos, Windelband desarrolla la concepción de ciencias nomotéticas e idiográficas, las cuales son dos puntos de vista conexos referidos formalmente a los mismos objetos, a la misma materia.

de su figura externa de sistema, esto es, a partir de la figura en la que las cuestiones enigmáticas son elevadas a un desarrollo lógico de conceptos en el que se aprecia el conjunto sistemático de la vida y el mundo (*Weltanschauung-Weltansicht*). Si bien la aproximación al pasado como sucesión de sistemas resulta válida hasta un determinado momento de la historia, para Hartmann resulta cuestionable que la reflexión histórica a partir de la figura de los sistemas siga siendo válida para una época que proclamaba por todas partes el fin de los sistemas (Hartmann 1955, p. 2). Había que buscar un método sistemático de historización de problemas que no cayera presa de la figura externa del sistema en su orientación de partida; un método capaz de apropiarse la herencia histórica perenne de la propia filosofía sin estar constreñido a no más que las formaciones lógicas de conceptos. En su texto de 1936, *El pensamiento filosófico y su historia*, Hartmann expresaba su distanciamiento respecto de los intentos habidos de historia de la filosofía en los siguientes términos:

Debe decirse que: esta clásica escritura de la historia se encontraba, en lo esencial, bajo la pregunta por el pensamiento, por la convicción (doctrina), por la manera de intuir, por el sistema. Se preguntaba por el hecho histórico. Pero se entendió al hecho de una filosofía como hecho del pensamiento [*Gedankenfaktum*]. En cada pensador se preguntaba: “qué ha enseñado, qué es lo que él propiamente ha pensado, a qué visión global él ha aspirado”; no se preguntaba: “qué ha sido por él visto, conocido, concebido, qué conquistas ha dejado él tras sí”. Pero permanece como algo llamativo que, en la medida de su entrega a la manera de pensar de los que son tratados como sistemáticos, todos ellos dependen de la magia de los sistemas; en cierto modo, su propio pensamiento se enreda en las vías de la consecuencia del sistema, es capturado por el poder del pensamiento más importante, y se torna oprimido (Hartmann 1957, p. 6).

La primera aparición pública de la meditación histórico-filosófica de Hartmann la encontramos en el tratado de 1921, *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*. Esto es significativo, porque ya en su primer gran obra, el rol metódico del pensar problemático está motivado por la experiencia histórica de la imposibilidad de la metafísica en sentido tradicional. Así, si bien es patente que el énfasis del tratado recae en los rasgos metafísicos básicos del conocimiento, este acento está al servicio de la tarea de la obtención de los rasgos fundamentales de la metafísica *aún posible en general*. La razón para comenzar dicha tarea con el conocimiento radicó en que, en la tradición neokantiana y fenomenológica, a través de la duda o la *epoché*, se tornó habitual que la teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*) se situa-

ra como la base de la reforma sistemática de la filosofía en general (Rickert 1921; Husserl 1991). Para Hartmann había que mostrar esa raíz perenne de la metafísica humana en el seno mismo del conocer, desplazando de nuevo el foco de atención hacia el *objeto de conocimiento*; había que mostrar que la teoría de conocimiento lleva implícito un compromiso metafísico en lo que respecta a su comprensión del ser. Frente a esa tradición, y en acuerdo de un modo distinto con Kant, la orientación básica de su proyecto la expresa Hartmann así: “La tesis de Kant: ninguna metafísica sin crítica, conserva su fuerza. La metafísica del conocimiento buscada no quiere ser acrítica. Sólo debe contraponer a la tesis su antítesis natural: ninguna crítica sin metafísica.” (Hartmann 1949, p. 5). Sólo en el ensamble de ambas tesis era posible prevenirse de la vieja metafísica del punto de vista, que brotaba de la decisión previa por una postura realista o idealista en el campo gnoseológico. La metafísica aún posible había de comenzar más acá del realismo y del idealismo⁵, lo cual significaba: pensar esa disputa de los puntos de vista ya como una germinación, constituida históricamente, a partir del trato con el viejo problema metafísico del conocimiento.

¿Cómo es que lo crítico de la pregunta metafísica por el conocimiento necesita de un saber de la constitución histórica de su ser como problema? En la introducción de la *Metafísica del conocimiento*, Hartmann explora el sentido de criticismo que se proyecta en el punto de partida que comienza más acá de la disputa –cabría añadir, cosmovisional– de idealismo-realismo. Para Hartmann, pasa a segundo plano la inquietud por ganar el punto de vista

⁵ En la doxografía actual, se asocia inmediatamente a Hartmann con una postura realista, y así, pareciera que su revitalización podría venir asociada al fenómeno multívoco del “nuevo realismo”. Así orienta K. Peterson su introducción a la versión en inglés de *Zur Grundlegung der Ontologie*, interpretando al proyecto de Hartmann como una ontología realista (Peterson 2019, p. XV; véase también: Peterson 2016). Sin embargo, esta orientación echa en menos la cautela metódica que tuvo Hartmann acerca de esta cuestión. En la *Grundlegung*, al hablar de una ontología más acá del idealismo y el realismo, Hartmann expresa lo siguiente: “Para el punto de partida de la ontología, no se trata de si el idealismo tiene razón con su interpretación. Aquí sólo es crucial captar suficientemente, por anticipado, el fenómeno que él interpreta, y sin consideración a esbozar toda interpretación ulterior. Es un error creer que, por ello, uno se sitúa sobre el suelo realista y anticipa toda otra interpretación. Sólo parece ser de este modo, porque el fenómeno es un fenómeno del ser y porque se está habituado a entender al ser como ser en sí.” (Hartmann 1965, p. 37). Más adelante en la investigación, si bien Hartmann reconoce que respecto de la disputa tradicional de realismo-idealismo –si hay ser en sí o no–, su investigación se decanta por lo que se denomina comúnmente como ‘realismo’, se han de tener presentes dos salvedades: por un lado, que ‘realismo’ no es una postura que se ajuste en modo alguno a la de la ontología en general, y por otro, que ninguna sistematización realista tradicional coincide con el amplio asunto de la ontología. La razón de esto radica, según Hartmann, en que la ontología no trata sólo del ser real, sino también del ser ideal (Hartmann 1965, p. 140).

que brinda un acceso sin supuestos a la experiencia gnoseológica, y presta su atención primariamente al contenido de los problemas (*Gehalt der Probleme*). Este enfoque en los contenidos suscita una peculiar transformación de la actitud filosófica, porque a lo que se presta atención no es a la dificultad con miras a su solubilidad en un sistema de pensamiento, sino a su específico carácter de asunto irresuelto. Se trata, piensa Hartmann, de la recuperación del gran arte olvidado de la *aporética*, que fue ejemplarmente desarrollado por Aristóteles, en el que las dificultades filosóficas no están elaboradas en busca del punto de vista que las hace solubles, sino que se las toma entre manos y se las elabora desde la falta de recursos para darles una respuesta inmediata con sentido y validez suficientes. Así también sucede en los *Diálogos* de Platón, en los que Hartmann no encuentra la exposición exotérica de algo así como una *Ideenlehre* –como han pretendido los filólogos–, sino la presentación de la actitud más auténticamente filosófica dirigida a los problemas como tales (Hartmann 1955, p. 4). En la *aporética* se da precisamente esa entrega al problema *como problema*, es decir, a la experiencia entre la falta de recurso y la necesidad de seguir adelante en la investigación de un asunto. Lo *aporético* de los problemas es lo que ha de conducir, en la marcha de la investigación, a la paulatina elaboración de su punto de vista. Este es el aprendizaje de la experiencia histórica que brota del corazón de la metafísica tradicional. Con miras a la proyección de una *metafísica crítica*, dirá Hartmann:

Que las soluciones de los problemas metafísicos siempre son válidas sólo de un modo muy condicionado, es una experiencia que nos ha brindado la historia de la filosofía con agobiante certeza; pero durante largo tiempo, en medio de toda la sistemática pasajera, al análisis agudo del eterno acervo de problemas –puramente orientador y buscador, que no acecha constantemente los resultados del sistema–, no se le ha reconocido en igual medida que ha fomentado en todo tiempo lo impercedero, eternamente necesario y verdadero, aun cuando se trata del reverso más positivo y mucho más significativo de aquella experiencia histórica. (Hartmann 1949, p. 8).

Desde los años de la *Metafísica del conocimiento*, Hartmann tuvo claro que la idea conductora previa de un sistema racional era incompatible con el pensar problemático de esa metafísica por él buscada, la metafísica crítica. El sistema, lo meramente pasajero de él, expulsa de sus límites a lo irracional, precisamente porque su pauta es la de atenerse a nada más que la cognoscibilidad; de lo incognoscible, de lo que rompe con la coherencia interna del

sistema del pensamiento, no suele ocuparse más. Frente a ello, Hartmann ve en lo irracional, no una quimera, sino la designación para el ente en general (*Seiende überhaupt*), toda vez que no se le disuelva en una interpretación fincada en los límites del conocer (Hartmann 1949, p. 9). Esta apropiación gnoseológica de lo irracional, de la realidad de la enigmaticidad en un sentido positivo, es condición de posibilidad para dar con la *consistencia aporética*, con el contenido renovador de los problemas que mantienen en vilo a la filosofía desde antaño. A una con esto, se ha de tener presente lo que apuntaba Hartmann en 1923 en su escrito breve *¿Cómo es posible una ontología crítica en general?*, acerca de la manera en que la ontología tradicional ha sostenido toda la estructuración de su racionalidad desde la suposición de una completa identidad entre las formas de ser real, ideal y la lógica (Hartmann 1958, p. 273). Frente a ello, Hartmann sostendrá que: “Puede darse tanto lo gnoseológico-irracional (transinteligible) en lo lógico-ideal, como lo alógico en el pensamiento efectivo de individuos reales.” (Hartmann 1958, p. 274). Esta irracionalidad en el modo de ser de la lógica socava la posibilidad de que se le siga haciendo pasar por el organon de la filosofía crítica aún posible.

En consonancia con lo anterior, el abandono de la intención previa de un sistema lógicamente construido no significó la renuncia a la sistematicidad de la filosofía. El aprendizaje histórico consistió en no poner más a la vista la significación de la historia de la filosofía a partir de puntos de vista, sistemas y visiones de mundo, por ser todos estos un enfoque “constructivo”. Ahora, la conectividad histórica debía ser descubierta desde el acervo de problemas filosóficos considerando su residuo irracional, así como la diferenciación de estructuras de ser entre lo real, lo ideal y lo lógico. En el trabajo sistemático aporético volcado al núcleo irracional de los problemas, y luego, en el dejarlos hablar por sí mismos desde dicho núcleo para de ese modo explorar sus estructuras naturales, en todo ello se encuentra el desiderátum de la filosofía entera (Hartmann 1949, p. 10). Respecto de la posibilidad de una metafísica crítica como metafísica general de los problemas, dice Hartmann:

Hay problemas que no se dejan resolver enteramente, en los cuales siempre queda un resto irresuelto, algo impenetrable, irracional. Y tiene su buen sentido si se nombra a problemas de esta clase como “problemas metafísicos”, independientemente de cuál deba ser su contenido, y muy especialmente en vistas a esta su índole propia (Hartmann 1949, p. 12).

La metafísica aún posible, para Hartmann, es una metafísica que brota del desarrollo histórico de los problemas (Hartmann 1949, p. 13). Pero para captar y exponer la estructura de la relación problemática con el mundo en la que se articula la historia de la filosofía, no es suficiente con el hecho de que se dé algo así como un planteamiento de problemas (*Problemstellungen*). Es arbitrio de cada individuo el poder formular preguntas, cuestiones, dificultades, siempre que los hechos le den motivos para ello. Pero precisamente, por ser su arbitrio, puede también el individuo no hacer planteamiento alguno. Ahora bien, ¿cómo es que se motiva el aporerizarse, consistente en el planteo de preguntas problemáticas? Para comprender esto, hay que prestar atención a aquello a lo que los hechos nos motivan en tanto que se da cierto entendimiento de ellos dentro de ciertos límites. En la experiencia de un entender finito que se topa con sus límites en lo no entendido, y que encuentra a esto último como aquello a lo que hay que lanzarse preguntando, se configura la situación del problema (*Problemlage*). Esta situación ya no está sujeta sin más al arbitrio de quien plantea preguntas desde un determinado lugar de enunciación, sino que precisamente supone *la apropiación de las intelecciones ganadas históricamente sobre una cuestión*, así como el saber colocar las preguntas sobre las bases conexas de dichas intelecciones para entonces poder ensanchar sus límites. La dirección del preguntar que motiva el lanzarse hacia adelante – el pro-blematizarse– desde lo conocido hacia lo desconocido, le viene dada del contenido del asunto en cuestión. Dice Hartmann: “(...) el contenido del problema mismo [*Problemmengehalt*], la composición de lo desconocido, le traza el camino.” (Hartmann 1949, p. 13). Mientras que los planteos de problemas están en el arbitrio de los humanos, y en su poder está también, parcialmente, la transformación constante de la situación del problema, en cambio, no hay señorío humano sobre el contenido de los problemas, es decir, no hay nada en ellos que sea obra humana sin más. Antes bien, el contenido del problema:

(...) está ya dado con la estructura del mundo en general y con la posición del humano en él; y sólo puede cambiar algo en él en la medida en que el mundo y el humano en él cambian en sus cimientos. Toda historia de los problemas concierne, no a los contenidos problemáticos, sino sólo al desplazamiento de las situaciones problemáticas vinculadas a ellos, y dentro de éstas, a su vez, de los planteamientos problemáticos múltiplemente variantes (Hartmann 1949, p. 13).

Hartmann intenta liberar a los problemas filosóficos de la atadura que supone pensarlos como teniendo su origen en las situaciones problemáticas y

los planteamientos de los pensadores; dicha liberación pasa por reorientar los problemas a su objeto, a lo pensado y conocido por los pensadores. Ante el desfile de los planteamientos, dice Hartmann: “(...) surge la exigencia de una investigación histórica, que tiene que lidiar con las ideas [*Einsichten*] y conquistas [*Errungenschaften*] filosóficos. Para ello, no es lo más importante y último «entender» [*verstehen*] lo que el pensador ha pensado, creído, enseñado y querido, sino «reconocer» [*wiedererkennen*] lo que han conocido.” (Hartmann 1957, p. 11). La exigencia histórica del reconocimiento de lo ya conocido se da ahí donde éste, en una situación presente, es experimentado en su doble aspecto como aporético y como problemático, es decir, como una comprensión en la que, ante lo desconocido, no se tiene otro recurso que la de reconsiderar a fondo el camino de lo conocido, a fin de que esto mismo brinde indicaciones hacia lo desconocido. Con todo, no ha de creerse que dicha exigencia histórica de reconocimiento sea un hecho selectivo, como si hubiera momentos y lugares propicios para cumplir con ella. Antes bien, Hartmann remite a la enigmaticidad (*Rätselhaftigkeit*) propia del ser-así (*So-Sein*) del mundo; esta enigmaticidad es, siguiendo a Kant, el destino mundano del ser humano (Hartmann 1956, p. 7). Pero esta enigmaticidad no tiene que ser entendida como si estuviera contenida en cuestiones aisladas, ni en un sector selecto del saber humano, sino que surge a partir del tratamiento con la natural dependencia conjunta de los problemas (*Problemzusammenhang*) en los que vemos envueltos mundanamente. La reflexión histórica desde los problemas no indaga en sus representantes para entender su pensamiento o sistema, sino para un reconocimiento expositivo del nexo de problemas que han tomado entre manos, y de las intelecciones conexas que de esa manera han sido ganadas respecto del enigma del mundo. Así es como la reflexión históricamente situada se torna sensible para reconocer, no desde los planteamientos sino desde el asunto mismo, lo desconocido en lo conocido. En este sentido, dirá Hartmann:

El pensamiento solitario del individuo no llegaría lejos si debiera iniciar de nuevo en cada pensador; y lo mismo vale incluso para todo el trabajo de pensamiento de una época. Sólo donde el conocer del individuo se aprovecha de la inmensa experiencia pensante de los siglos, donde el conocer echa pie en lo conocido y en lo bien acreditado, y entonces en el propio trabajo ulterior incluye la labor de todos aquellos que han investigado en los mismos problemas, puede estarse seguro del propio progreso. Precisamente para la filosofía –más que para otras ramas del saber– su historia es un tesoro inagotable; para ella vale el buscar primero las conquistas del conocimiento no recogidas de los escombros. Por ello, se da en ella

un incesante aprender del pasado, por ello vive ella en una constante retrospectiva, para poder anticipar y avanzar (Hartmann 1957, p. 17).

4. Conclusiones

La historia de la filosofía occidental, hasta nuestros días, sigue bajo el dominio de la directriz de enfocarse en las figuras filosóficas, en sus representantes y sus propuestas. La formación filosófica, en su reflexión histórica, sigue siendo pasada por el tamiz de la comprensión de las ideas de las y los pensadores, y se les sigue interpretando con miras a desentrañar su “sistema de pensamiento”. Se trata a la historia de la filosofía bajo el mismo esquema de relaciones de un artista con sus obras, buscando entender qué es lo que nos ha querido transmitir en ellas. El propio Dilthey, aun cuando divisó una nueva dirección para la historización de la filosofía desde sus problemas, no logró desembarazarse de aquella orientación primaria hacia los sistemas, como creaciones análogas a las obras de arte (Dilthey 1962, p. 136). La razón de ello está en el valor primordial que se le ha conferido a la lógica como muestra de la sistematicidad del pensamiento. Esto no quiere decir que esta forma de historización sea infructuosa, sin embargo el peso del asunto se sigue encontrando en la comprensión histórica, más que en la intelección filosófica. De este modo la historia de la filosofía tiene más un rasgo anecdótico, que el de una función sistemática. Frente a ello, la transformación de la reflexión histórica a partir de los problemas en la filosofía implica el desplazamiento de ese acento de los representantes, y sus obras-sistema, a los asuntos irresolubles que tomaron entre manos. Pues no se trata, en dicha función sistemática, de una comprensión de la singularidad de quienes han pensado en un determinado momento y condiciones históricas, sino de una aprehensión del patrimonio común de lo que se ha preguntado e investigado con el paso del tiempo en nuestra experiencia del enigma de la vida y del mundo.

La interpretación histórica de la filosofía desde sus problemas fue una orientación pujante, pero sin eco posterior, en la filosofía alemana de fines del s. XIX, inicios del s. XX. Mediante ella, se intentó ir al terreno desde el cual se han gestado las visiones del mundo y de la vida occidentales; es en dicho terreno que han crecido y perecido los monumentales edificios sistemáticos a lo largo del tiempo. Con Dilthey, hemos mostrado que más allá de los tipos de las visiones de mundo, la historia de los problemas y la exposición de su tra-

ma conexas es lo que mantiene en correspondencia a la filosofía con el enigma de la vida. En dicha forma de reflexión histórica se mantiene la actitud característica de la filosofía, que es el enfrentamiento del aspecto problemático del enigma de la vida. La historia de los problemas es un componente sistemático de la *Selbstbesinnung* de la filosofía. Empero, debido a la intención de comprender a la filosofía en su situación y articulación histórica respecto del arte y la religión, Dilthey se refiere a la filosofía tradicional, a la metafísica, aún desde la figura externa del sistema, desde la nota distintiva de la consistencia lógica de su formulación. Con ello, la tipología histórica de las visiones metafísicas de mundo tiene valor para el pasado, pero no para la historia de la filosofía por venir, en su intento de ir más allá de la figura tradicional del sistema.

Por su parte, Nicolai Hartmann se apropia de aquella orientación histórica hacia los problemas de la filosofía como una clave para la renovación de la metafísica, la cual es entendida por él como crítico-aporética. La metafísica de los problemas se presenta como una alternativa a la concepción tradicional de la racionalidad que impera en la figura de los sistemas de la metafísica. Dicha alternativa pasa por tener presente la distinción crítica entre las formas del ser del pensamiento, la realidad, y las estructuras lógicas. Si bien es cierto que se dan intersecciones en dichas formas de ser, la creencia dogmática tradicional supone que la forma de ser real coincide totalmente con las estructuras lógicas, e igualmente supone que estas estructuras son enteramente cognoscibles (rationales) por el pensamiento. Frente a ello, Hartmann rescata el carácter irracional de los problemas metafísicos, con lo cual los libera de su presentación y articulación en sistemas de pensamiento. Con ello, el acento se desplaza de los individuos hacia aquello que mantuvo en vilo la investigación de los pensadores que precedieron, y que aún se presenta como cuestionable. El énfasis en el asunto, en el objeto de conocimiento filosófico, es una orientación sistemática en el proyecto filosófico de Hartmann, y lo es también en su comprensión de lo histórico en sentido filosófico. Es el objeto de conocimiento, el enigma del mundo en su incognoscibilidad última, lo que renueva y motiva el aprendizaje histórico de la filosofía. Este objeto de conocimiento, este enigma inagotable, no se presenta de manera simple en una región o disciplina, sino en una complejidad de cuestiones que se articulan por su propio desarrollo. Y esta articulación, más que apuntar a alguna clase de solubilidad, no hace más que exponer la progresiva insondabilidad del ser-así del mundo.

Referencias

- Biemel, W., (1968), “Der Briefwechsel Dilthey-Husserl”, en *Man and World 1 (3). An International Philosophical Review*, pp. 434–442, DOI: <https://doi.org/10.1007/BF01246928>
- Damböck, C. & Lessing, H. U., (2016), “Vorwort”, en Damböck, C. & Lessing, H.U., (Eds.), *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Karl Alber, Freiburg/München. pp. 7-10.
- , (1914), *Gesammelte Schriften I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*, Bernhard Groethuysen (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- , (1962), *Gesammelte Schriften VIII: Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Groethuysen, B. (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Fischer, J., (2011), “Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm”, en *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Poli, R., Scognamiglio, C., Tremblay, F. (Eds.), Walter de Gruyter & Co. Verlag, Berlin/Boston, pp. 73-94.
- , (2012), “Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner”, en *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*, Hartung, G., Wunsch, M., Strube, C., (Eds.), Walter de Gruyter & Co. Verlag, Berlin/Boston, pp. 131-152.
- Groethuysen, B., (1931), “Vorbericht der Herausgebers”, en *Gesammelte Schriften VIII: Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, Groethuysen, B. (Ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. V-XI.
- Harich, W., (2000), *Nicolai Hartmann: Leben, Werk und Wirkung, Martin Morgenstern (ed.)*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg.
- , (2004), *Nicolai Hartmann – Größe und Grenzen. Versuch eine marxistischen Selbstverständigung*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Hartmann, N., (1949), *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig. De Gruyter.
- , (1956), “Systematische Selbstdarstellung”, en *Kleinere Schriften I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, pp. 1-51.
- , (1957), “Der philosophische Gedanke und seine Geschichte”, en *Kleinere Schriften II. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, pp. 1-48.
- , (1958), “Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?”, en *Kleinere Schriften III. Von Neokantianismus zur Ontologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin pp. 268-313.
- , (1965), *Zur Grundlegung der Ontologie*, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- Husserl, E., (1991), *The Idea of Phenomenology*, Alston, W. & Nakhtnikian, G., (trads.), Martinus Nijhoff, The Hague.

- Kinzel, K., (2020), “Wilhelm Windelband”, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, Edward N., (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/wilhelm-windelband/>. [Consultado el 05 de enero de 2024].
- Makkreel, R. A., (2009), “Wilhelm Dilthey and the Neo-Kantians: On the Conceptual Distinctions between *Geisteswissenschaften* and *Kulturwissenschaften*”, en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Luft, S. & Makreel, Rudolf A., Indiana University Press, Indiana, pp. 253-271.
- Makkreel, Rudolf A., (2016). “Dilthey and Cassirer on Language and the Human Sciences”, en *Dilthey als Wissenschafts-philosoph*, Lessing, H.U. & Damböck, C. (Eds.), Karl Alber, Freiburg/München, pp. 210-224.
- Meinecke, F., (1943), *El historicismo y su génesis*, Mingarro, J. & Muñoz T. (trads.), Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Nelson, E., (2019), “Introduction: Wilhelm Dilthey in Context”, en Nelson, E. (ed.), *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-18, DOI: <https://doi.org/10.1017/9781316459447.001>
- Peterson, K., (2016). “Nicolai Hartmann and Recent Realisms”, *Axiomathes* 27, pp. 161–174, DOI: <https://doi.org/10.1007/s10516-016-9313-3>.
- , (2019), “Translator’s Introduction. Hartmann’s Realist Ontology”, en *Ontology: Laying the Foundations, De Gruyter, Berlin/Boston*, pp. XV-XL, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110627350-001>
- Pietras, A., (2011), “Nicolai Hartmann as a Post-Neo-Kantian”, en Poli, R., Scognamiglio, C., Tremblay, F. (eds.), *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, De Gruyter, Berlin/Boston, pp. 237-252, DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110254181.237>
- Rickert, H., (1921), *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Spiegelberg, H., (1994), *The phenomenological movement. A historical introduction*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston/London.
- Windelband, W., (1957), *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, J.C.B. (Mohr) Paul Siebeck, Tübingen.
- Young, J., (2018), *German Philosophy in the Twentieth Century: Weber to Heidegger*, Routledge, New York.
- , (2020), *German Philosophy in the Twentieth Century: Lukács to Strauss*, Routledge, New York.
- , (2022), *German Philosophy in the Twentieth Century: Dilthey to Honneth*, Routledge, New York.