




SOBRE LA CIRCUNSTANCIALIDAD DE LA REALIDAD (*REALITÄTSGEBENHEIT*): NOTAS DE AFINIDADES SISTEMÁTICAS ENTRE WILHELM DILTHEY Y NICOLAI HARTMANN

ON THE CIRCUMSTANTIALITY OF REALITY (*REALITÄTSGEBENHEIT*): NOTES ON SYSTEMATIC AFFINITIES BETWEEN WILHELM DILTHEY AND NICOLAI HARTMANN

Luis Fernando Mendoza

Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad de México, México.

 <https://orcid.org/0000-0003-2838-0423>, e-mail: lfernandomendozam@filos.unam.mx

Recepción: 6 de junio de 2024 – Aceptación: 24 de agosto de 2024

Resumen

El presente artículo expone las afinidades sistemáticas de las ideas de Wilhelm Dilthey y Nicolai Hartmann en torno a la experiencia de una realidad independiente. Esta exposición es realizada como una invitación a los realismos recientes a un reconocimiento en la larga historia del realismo, y la lucha de este contra los idealismos correlacionistas. Así, se exponen las concepciones que cada uno tiene de la experiencia de la realidad independiente, de la circunstancialidad real, haciendo énfasis en la común referencia que hacen ambos pensadores a la vivencia de la resistencia como un testimonio contundente de acceso a aquello que no pende de la conciencia de los individuos.

Palabras clave: Wilhelm Dilthey, Nicolai Hartmann, realismo, correlacionismo, circunstancialidad real.

Abstract

This article exposes the systematic affinities of the ideas of Wilhelm Dilthey and Nicolai Hartmann regarding the experience of an independent reality. This exhibition is carried out as an invitation to recent realisms to recognize themselves in the long history of realism, and its fight against correlationist idealisms. Thus, the conceptions that each one has of the experience of independent reality, of real circumstantiality, are exposed emphasizing the common reference that both thinkers make to the experience of resistance as a forceful testimony of access to that which does not depend of the conscience of individuals.

Keywords: Wilhelm Dilthey, Nicolai Hartmann, realism, correlationism, real circumstantiality.

1. Introducción

Todo ente está en dependencias universales.
Lo totalmente independiente es sólo un caso límite.
Hartmann. *Fundamentación de la ontología*

Las propuestas filosóficas de Wilhelm Dilthey (1833-1911)¹ y Nicolai Hartmann (1882-1950) experimentaron en la década pasada, cada una por su parte, una nueva aproximación y revalorización de sus postulados básicos. En diversas colecciones se ha recogido el cúmulo de trabajo sobre aquellas sendas que han sido desempolvadas, reenfocadas y repensadas a la luz de los hallazgos en sus propuestas, y en los respectivos intentos de vinculación con los más recientes movimientos filosóficos.² Así, a Dilthey se le ha asociado al modelo contemporáneo de la cognición, denominado *4e* —*embodied, embedded, enacted, extended cognition*— (De Mul, *Leben Erfasst*), y también con las discusiones de nuestro tiempo en torno a la empatía (Gallagher, *Dilthey and Empathy*). Por su parte, a Hartmann se le ha pensado también a la luz del debate sobre los sentimientos y las emociones (Zaborowski, *Nicolai Hartmann's; Investigating*), e igualmente en conexión con las discusiones en torno a las relaciones con el medio ambiente (Peterson, *Nicolai Hartmann; Nicolai Hartmann's Contribution*). Lo que se puede atestiguar desde cada uno de los frentes es un claro reconocimiento

1 Este trabajo es producto del segundo año de mi estancia posdoctoral en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM, auspiciada por el Programa de Estancias Posdoctorales de la DGAPA-UNAM. Las ideas aquí desarrolladas han sido expuestas y discutidas en las sesiones quincenales del Seminario de Filosofía Moderna, dirigido por mi asesor posdoctoral, Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán, en dicha Facultad. Expreso mi gratitud a mi asesor, Dr. Velasco Guzmán, al programa 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.

2 Ofrezco a continuación las principales referencias que pueden ser consideradas como las más relevantes para introducirse a las nuevas vías en las que se ha revalorado el pensamiento de Dilthey y de Hartmann. Respecto de Dilthey: (D' Anna, Johach y Nelson, *Anthropologie*); (Scholtz, *Dilthey's Werk*); (Kühne-Bertram, *Konzeptionen*); (Damböck y Lessing, *Dilthey*); (Nelson, *Interpreting Dilthey*). Respecto de Hartmann: (Poli, Scognamiglio y Tremblay, *The Philosophy*); (Hartung, Strube y Wunsch, *Von der Systemphilosophie*); (Peterson y Poli, *New Research*); (Von Kalkreuth, Schmieg y Hausen, *Nicolai Hartmann's*); (Dzwiza-Ohlsen y Speer, *Philosophische Anthropologie*). Para la presente investigación, es de especial relevancia el trabajo que ha realizado Joachim Fischer (*Philosophische Anthropologie, Neue Ontologie*) en lo que respecta al realce de la constelación de Colonia, conformada por Scheler-Hartmann-Plessner, y sus mutuas contribuciones para el desarrollo de una nueva antropología y una nueva ontología. En el presente trabajo, intentamos el desarrollo de algunas conexiones histórico-sistemáticas relevantes entre un representante de dicha constelación (Hartmann) y la propuesta de una crítica de la razón histórica (Dilthey). El principal punto de comunión se encuentra, a mi juicio, en un aspecto sistemático central, consistente en la exposición de una estructura estratificada de la realidad en la que el ser humano existe. A una con ello, Dilthey y Hartmann —y a su manera también Scheler y Plessner— se plantean por igual la exigencia del desarrollo de una teoría de las categorías que haga justicia a la complejidad de una realidad cuyas relaciones y procesos se dan en diversos niveles y órdenes, desde el inorgánico, pasando por el orgánico, el psíquico y el espiritual. Más allá de las respectivas variaciones, que no han de ser tomadas como meros accidentes, entre este grupo de pensadores se da una afinidad y continuidad sistemática que, a mi juicio, requiere ser considerada a fondo. Esta investigación intenta ponerse en camino hacia esa consideración.

de la pertinencia de las propuestas de Dilthey y Hartmann para las preguntas de nuestro tiempo, una pertinencia que les fue denegada a lo largo del siglo pasado.

No forma parte de los intereses de este trabajo hacer una exposición de las razones por las que los proyectos filosóficos de Dilthey y Hartmann no fueron debidamente considerados en su momento. Las contribuciones decisivas en la investigación filosófica no dependen de que haya un reconocimiento inmediato y explícito a una idea o propuesta. Hay pensadoras y pensadores que son póstumos en sus efectos, sin que ello les reste mérito alguno en sus aportaciones. Como herederos de la tradición, tanto de la dominante como de la olvidada, tenemos siempre la tarea de volver al tesoro histórico inagotable por el cual se nutre, con una savia viva, a las cuestiones de una situación presente con miras a su porvenir. Y ha sido precisamente en este estado de cosas que las ideas de Dilthey y Hartmann parecen encontrar en nuestro tiempo un campo fértil para rendir sus respectivos frutos.

En lo que sigue quiero apuntar hacia una madeja de ideas que permite reconocer una comunidad de base desde la cual crecen sus respectivos proyectos filosóficos. En este escrito, me atendré a la exposición de la convicción compartida entre ambos acerca de la existencia de una realidad que es vivida o experimentada primordialmente como independiente de la conciencia. Con esto en mente, no resulta aventurado sostener que sus posturas metafísicas básicas se encuentran, en buen grado, en las antípodas del idealismo que remonta a Kant y que se extiende por la filosofía clásica alemana, bajo el rótulo de lo trascendental, hasta el neokantismo y la fenomenología. Es decir, sus posturas las podríamos concebir como formas de “realismo” —si bien ese título procede de una vieja disputa gnoseológica, más que de una ontológica—. En esta orientación realista, a partir de la noción de *Realitätsgegebenheit*, apuntaré a la convicción de ambos pensadores acerca de que la realidad (*Realität*) o el mundo exterior (*Außenwelt*) se experimenta como *circunstancialidad* (*Gegebenheit*) —lo cual es un énfasis distinto al de la forma de correlación que le es inherente a la donación—. El presentarse de la realidad como circunstancia tiene como nota distintiva a la experiencia de resistencia (*Widerstand*) que nos rodea por todas partes y en diversos modos. Con esto en mente, expondré cómo es que para ambos pensadores su concepto de realidad implica una elaboración que vaya más allá de su caracterización tradicional, constreñida por la idea previa de realidad-material.

2. Indicaciones del lugar sistemático de la creencia en una realidad independiente en Dilthey y Hartmann; invitación a los realismos recientes

En el comienzo de su obra capital, *Introducción a las ciencias del espíritu* de 1883, Dilthey hizo expresa referencia a la experiencia y a la legitimidad de la convicción en una realidad

externa, independiente. Esta experiencia es posible sólo bajo la condición de que se rompa con la hegemonía tradicional de la representación como nota distintiva de los sujetos humanos. La crítica de la razón histórica es una autognosis de las fuentes hasta entonces olvidadas de las que se nutre la razón. En dicha autognosis se trata de una consideración de lo humano en su enteridad, y es a partir de ella que resulta innegable la experiencia de lo independiente. Dice Dilthey en el prólogo de la obra:

No la aceptación de un rígido *a priori* de nuestra capacidad conocedora, sino únicamente la historia del desarrollo que parte de la totalidad de nuestro ser, puede responder a las preguntas que hemos de dirigirle a la filosofía.// Aquí parece resolverse el enigma más persistente de toda esta fundamentación, la pregunta por el origen y justificación de nuestra convicción sobre la realidad del mundo exterior [*Realität der Außenwelt*]. Para el mero representar [*bloÙe Vorstellen*] el mundo exterior permanece siempre sólo como fenómeno; en cambio, en nuestro entero ser volitivo, afectivo y representativo se da, al mismo tiempo que nuestro yo y con tanta seguridad como éste, el hecho de la realidad exterior (es decir, otra cosa independiente [*unabhängiges*] de nosotros, sean cuales fueren sus determinaciones espaciales); por lo tanto, se nos da como vida y no como mera representación [...] Se expande así el horizonte de nuestra experiencia, el cual parecía en primer lugar darnos sólo noticia de nuestros propios estados internos; con nuestra unidad de vida nos está dado a la vez un mundo exterior, se presentan otras unidades de vida (*Gesammelte Schriften I XIX*).

La convicción de Dilthey acerca de la experiencia de una realidad externa, independiente de la conciencia, no desaparece en la época de su pensamiento abocado al fenómeno de la comprensión del mundo histórico, sus categorías, y las de la historia de la filosofía. Más aún, precisamente en esa época —en la que está en la búsqueda de un suelo que haga comprensible la unidad de la historia humana en general, y de la historia de la filosofía en particular—, se refuerza la convicción de un mundo común, interior y exterior, independiente de las visiones de mundo que se formen respecto de él en el desarrollo de las diversas tradiciones históricas. Dice Dilthey en los legajos de *Filosofía de la Filosofía*:

El sol de Homero ilumina perpetuamente. Platón observó la misma realidad [*Wirklichkeit*] que Tales. De aquí se sigue que la unidad de todas las filosofías está fundada, en definitiva, en la mismidad [*Selbigkeit*] del mundo exterior e interior [...] Por tanto, si se quiere conocer la legalidad de la multiplicidad de los sistemas según su coexistencia [*Nebeneinander*] y sucesión [*Nacheinander*], entonces se tiene que partir, en principio, de que traen a conocimiento al mismo mundo (*Gesammelte Schriften VIII 207-208*).

Por su parte, Nicolai Hartmann hace expresa referencia a la independencia de los objetos en su introducción a sus *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, de 1921. Que Hartmann haya emprendido esta vía, la de mostrar la independencia de los objetos en el campo de conocimiento, se debió a que, a su juicio, incluso en el terreno de la relación representacional sujeto-objeto es posible exponer la experiencia de la distinción entre el objeto como es representado —como es para-mí—, y como es en sí. Más aún, en ello se juega la significación elemental del conocimiento: la distinción entre verdad y error, es decir, la concordancia o no de la representación con lo representado. Sólo porque el objeto de conocimiento posee un ser en sí, independiente de cómo se le represente, es que los sujetos pueden discurrir y discutir en torno a un *mismo* estado de cosas. De esta independencia del objeto, estrictamente gnoseológica, dice Hartmann lo siguiente:

En tanto el objeto de conocimiento permanece independiente del sujeto y su “aprehender” [...], se puede hablar de un *ser en sí del objeto*. Ante todo, éste es enteramente sólo gnoseológico; ni significa una “cosa en sí” (ser en sí ontológico), ni un mero “ser ideal” (por ejemplo, un ser en sí ideal). Puede significar ambos, pero no está determinado por ninguno de ellos. Por lo pronto, significa, más bien, sólo la independencia de principio del grado de ser conocido, y por ello, también en general del sujeto (*Grundzüge* 51).

Ahora bien, se hará énfasis en este aspecto “realista” de los proyectos filosóficos de Dilthey y Hartmann, porque pareciera no ser una simple coincidencia el momento histórico en el que se gestó su redescubrimiento en la filosofía reciente. Pues en la primera década del presente siglo, fuimos testigos del surgimiento de un movimiento en el que intentaron amalgamarse perspectivas de diverso cuño; este movimiento se autodenomino, más allá de sus diferencias internas, “nuevo realismo”. En dicho movimiento se expresó una oposición a: “[...] las grandes líneas de la filosofía moderna y sus radicalizaciones en lo que se llamó posmodernidad” (Ramírez, *Presentación* 12). El núcleo contra el que se dirigió este “nuevo realismo” es al de la primacía de la conciencia sobre el ser, es decir, contra la tesis metafísica correlacionista en la que el ser de las cosas es algo puesto a través de las propias condiciones de posibilidad (idealidad) de la conciencia. Es comprensible de suyo que una tendencia filosófica orientada de este modo sea plausible ante aquellas líneas modernas dominantes y sus radicalizaciones postreras. Sin embargo, esta oposición, aparentemente novedosa, fue expresada ya desde hace más de un siglo sin que haya tenido la debida resonancia. Así, con una conciencia histórica atenta, Keith Peterson sostiene que más que de “nuevo realismo”, se debería hablar de realismos recientes en razón de lo siguiente:

En filosofía, la pretensión de novedad nos conduce reflexivamente a algunos de nosotros a refregar el registro histórico en busca de precursores, y en general, para aprender algo de la comparación, o para invalidar las pretensiones de los que recién llegan. Una simple mirada al registro histórico, y entonces podemos ubicar el giro ontológico que tuvo lugar en la filosofía aproximadamente hace un siglo, como una reacción al exceso de la epistemología idealista (tal y como la tendencia actual parece ser una respuesta al exceso del constructivismo y del posmodernismo) (Nicolai Hartmann 161-162).³

3. El principio de fenomenalidad (*Der Satz der Phänomenalität*) en Wilhelm Dilthey: experiencia de la independencia en la correlación

En la base del agrupamiento de las distintas perspectivas que integran al “nuevo realismo” se encuentra la crítica fundamental a un principio que rige en la investigación trascendental-fenomenológica, a saber, el trabajo sobre el terreno del así llamado *a priori de correlación*. En dicho terreno, de lo que se trata es de traer a la vista una situación que pasa desapercibida en la dirección natural del comportamiento hacia el mundo, pero que es “determinante” para la conformación de las conexiones del sentido-objetual de lo experimentado: se trata del modo y de la manera de *estar dado* lo que comparece en la dimensión de la experiencia. Así, en el § 46 de *La Crisis de las Ciencias Europeas*, Edmund Husserl expresaba lo siguiente: “Por regla general, no nos damos cuenta de lo subjetivo de todos los modos de exposición ‘de’ las cosas, pero en la reflexión reconocemos con asombro, que en eso hay correlaciones esenciales, que son partes componentes de un *a priori* universal que tiene aún mayor alcance” (*La Crisis* 200).⁴ Lo que ha entrado hoy en una fase de revisión a fondo, de la misma manera a como sucedió hace poco más de 100 años, es precisamente el alcance y límite que tienen la Metafísica y la Ontología a partir del punto de partida que propone en el *a priori* universal de correlación. En este mismo sentido, se interroga

3 De un tono más incisivo es la postura de Dan Zahavi, quien piensa que las direcciones del “nuevo realismo” pueden hallarse en una incompreensión, o un desconocimiento de puntos capitales de la tradición a la que pretende cuestionar. Una posible prueba de ello es que, como bien señala el filósofo danés, hay dentro de la propia escuela fenomenológica toda una inclinación realista, encarnada en figuras como las de Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Max Scheler, Edith Stein (Zahavi, *The end*), y aquí podríamos incluir, por nuestra parte, al propio Nicolai Hartmann —quien concibe con toda claridad a la fenomenología como toda una ciencia, junto a la aporética, en su proyecto filosófico— (Hartmann, *Systematische* 9). Por otro lado, en un tono más conciliador, Lorenzo Girardi (*Phenomenological Metaphysics*) ha intentado acercamientos entre el realismo especulativo de Quentin Meillassoux y la fenomenología de Husserl, a través de las nociones del campo de la modalidad.

4 Conviene señalar que dentro de la propia tradición fenomenológica hay señalamientos hacia las limitaciones de los planteamientos de Husserl, y también de Heidegger, en lo que respecta a su concepción de la intencionalidad y su estructura apriórico-correlacional. Así, Alejandro Escudero intenta una llamativa resignificación de la intencionalidad, en la que irremediablemente toma una postura en torno a la vieja disputa entre realismo e idealismo. Esta toma de postura pasa por ubicar las limitaciones de las propuestas de Husserl y Heidegger, precisamente, en su procedencia del idealismo moderno (Escudero, *Del comportamiento*).

por el alcance y límite de la fenomenología, tanto en su carácter científico como en el metodológico. Esto no significa final alguno de dicha tendencia filosófica, sino la siempre pertinente oportunidad para la revisión y reinterpretación de las intelecciones básicas que orientan sus asuntos y los modos de investigarlos.

Frente a la tesis del *a priori* universal de correlación —cuya consecuencia última sería que incluso el campo de la experiencia, el mundo-de-la-vida, se constituye de modo subjetivo-relativo—, lo que ha intentado llevarse a cabo en las tendencias del ‘nuevo realismo’ es hacer patente la limitación metódica que implica la asunción de dicho terreno en el comienzo de la investigación metafísica. Esta limitación se halla en el hecho de que, desde la posición metafísica fundamental de la fenomenología, según los ‘nuevos realismos’ no es posible alcanzar a las cosas sino sólo a sus fenómenos; o dicho de un modo más amable, no se alcanzarían las cosas como serían en sí, sino que sólo habría referencia a cómo nos son dadas. Pero de este modo, ni siquiera cabe pensarse que exista la referencia a algo así como cosas, sino que lo investigable ha de ceñirse a los términos objetuales correlativos a los diversos actos en los que se da un aparecer de algo. Así, Robert Sparrow sostiene en su polémico libro *The End of Phenomenology* que: “A lo largo del siglo veinte, la fenomenología prometió llevarnos ‘de vuelta a las cosas mismas’, esto es, de vuelta al contacto con el mundo de la experiencia vivida *como es vivida*. Pero lo que la fenomenología brinda en realidad es una sutil versión del mundo-para-nosotros kantiano, no el mundo de lo real o de las cosas materiales como son en sí” (1).⁵

Con todo, conviene tener presente en esta discusión que por el simple hecho de partir de las condiciones estructurales y correlacionales de la conciencia no se incurre ya en posiciones idealistas, es decir, ancladas en la rigidez del *a priori*. Precisamente la significatividad de una crítica al idealismo dominante en la tradición pasa por exhibir, en su propio terreno, un disenso plausible respecto de la interpretación que se pueda hacer de la correlación sujeto-objeto y del principio que rige en ella, a saber, el principio de fenomenalidad (*Der Satz der Phänomenalität*), o bien, el principio de la conciencia (*Der Satz der Bewußtsein*). Así, una manera de abordar la cuestión de la circunstancialidad (*Gegebenheit*) de la realidad como experiencia fundamental generadora de sentido, fue puesta en prácti-

5 En la postura de Sparrow, y que es común de alguna manera con otras posturas neorrealistas, ha de tenerse presente que no se trata de un rechazo de la fenomenología sin más, sino de una llamada de atención sobre las posibles vías para llevar a cumplimiento la máxima de *ir a las cosas mismas*, y de no quedarse en los meros fenómenos. Así, lo que Sparrow intenta es poner a la vista y desactivar la inmunidad metafísica que pretendió la fenomenología, principalmente la más cercana a Husserl. Esta inmunidad metafísica, o antirrealismo, se encontraría en la autoconcepción de la fenomenología como idealismo trascendental (Sparrow, *The End* 26). Por otro lado, respecto del intento de cumplimiento buscado por Sparrow de la máxima fenomenológica, ha de preguntarse por qué identifica, por principio, realidad con cosas materiales. Precisamente, como veremos, una de las singularidades del concepto de realidad desarrollado por Dilthey y Hartmann radica en que lo que resiste realmente está en conexión, pero no se limita, a lo corpóreo-material. Precisamente esta noción ampliada de realidad es lo que les permite pensar, contra el idealismo teleológico de la historia de Kant y Hegel, la singular estructuración de la *realidad histórica*.

ca ya por Wilhelm Dilthey en su ensayo de 1890, *Contribuciones a la solución de la pregunta por el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior y su justificación*. La posición de Dilthey tiene su punto de partida en la afirmación del principio de fenomenalidad, en el cual se afirma que:

[...] todo lo que está ahí para mí tiene que estarlo bajo la condición más general de ser un hecho de mi conciencia; también cada cosa externa me está dada sólo como una conexión [*Verbindung*] de hechos [*Tatsachen*] o de procesos [*Vorgänge*] de la conciencia; objeto [*Gegenstand*] cosa [*Ding*] sólo están ahí para una conciencia y en una conciencia (*Gesammelte Schriften* V 90).

El título del ensayo, y la afirmación del principio, pueden inducir al equívoco de que lo que se busca es justificar el paso de la esfera cerrada de la conciencia a la realidad externa, como si la conciencia estuviese, de alguna manera, desconectada del mundo. Sin embargo, Dilthey acusa que una interpretación de este tipo es intelectualista, es decir, concibe que el objeto elemental de las vivencias es una composición de partes representacionales, sensaciones, imágenes y procesos mentales —como se hizo habitual en las aspiraciones iluministas a lo largo del siglo XVII (*Gesammelte Schriften* V 91)—. Pero, insistimos, para Dilthey se trata de partir del humano entero, no de una mera conexión mental, y esto implica la consideración del impulso, la voluntad y el sentimiento, todos mediados por procesos equivalentes a los del pensamiento (*Gesammelte Schriften* V 95). El intelectualismo se presenta como una base reducida, unilateral, para una correcta interpretación de lo que sucede en el principio de fenomenalidad. Así, el asunto se halla más bien en dar con el fundamento legítimo de las experiencias en las que se basa la creencia en la realidad independiente del mundo externo, y esto quiere decir, dar con la matriz empírica desde la cual se forma a la postre algo así como una convicción sensata de que hay una realidad o un mundo más allá de cada sujeto viviente en el que éste se realiza con otros sujetos, y con el peso de su realidad interna y externa.

Visto el asunto así, para Dilthey la contribución consistía dar cuenta, describir y articular, esos hechos de conciencia por los que los sujetos se saben ligados y entregados a un mundo que ellos no han creado, del que ellos toman parte, al que se adaptan y al que transforman desde sus impulsos y tendencias vitales. Si bien Dilthey no piensa aquí en la idea de actos trascendentes —como sí hará Hartmann—, para la experiencia de la realidad sí está mentando al término objetual de dicha experiencia como algo que hace presencia como independiente de mí, sea una cosa u otra persona. En esta dirección, el complejo de hechos de la conciencia a los que Dilthey alude son los que se articulan como vivencia del impulso (*Impuls*), el cual tiene su polo objetivo en la resistencia (*Widerstand*) de

lo que le hace frente: “Puesto que, en primer lugar, el humano es un sistema de impulsos, estos empujan de la necesidad hacia la satisfacción, y en esta conexión surgen las impulsiones hacia movimientos. Sólo desde este sistema de impulsos y sentimientos se puede resolver también la naturaleza compuesta de la experiencia de resistencia” (*Gesammelte Schriften V 98*) Así, la realidad en la que se mueve la vida de la conciencia, piensa Dilthey, es aquella en la que el impulso se encuentra una especie de contra-fuerza, una ob-stancia (*Gegen-stand*) real que le contraría, que le impide el libre curso de su satisfacción. La experiencia impulsiva de resistencia es, a la vez, la experiencia de que las cosas en los asuntos vividos no me co-responden sin más, y esto es atestiguado en una experiencia mediada por una complejión de procesos; en la resistencia se experimenta la independencia de lo que nos circunda, pero no en un actividad simple, sino como anudamiento de vida. A modo de ejemplo, destacando la trama de impulsiones, presiones, resistencias y juicios, apunta Dilthey lo siguiente:

Sólo en el mutuo mantenimiento de la representación de movimiento y del agregado de las sensaciones de presión, y en la conciencia que surge de su diferencia, puede producirse el juicio de que lo que ocurre no corresponde a las expectativas, a las intenciones. Inesperado: esta palabra significa aquí sólo el producirse de un agregado de sensaciones que está en contradicción con la intención (*Gesammelte Schriften V 103*).

Para Dilthey, la experiencia de otras personas, de otras unidades de vida o sí-mismos, se presenta como un testimonio poderosísimo, con elevada carga realista, de la existencia de una realidad exterior, independiente de cada una de nuestras conciencias (*Gesammelte Schriften V 110*). Lo llamativo en estas experiencias de los otros y su presión real, es que Dilthey reconoce cómo, mediante expresiones sensibles, se hace presente la experiencia interna de los otros que es vivida también como una realidad a la que nos enfrentamos y que nos resiste. Esto se pone de manifiesto en el mundo social en las relaciones de mando, dependencia, comunidad (*Gesammelte Schriften V 111*). En estas relaciones, hay un sentir-con (*Mitfühlen*) los otros que acompaña a todo reproducir (*Nachbilden*) su vida interior, sus propósitos, y así se da un sentir con ellos, un compadecer (*Mitgefühl*) que se articula con dicha reproducción conexas con la expresión sensible. Esa compasión por la que se re-vive (*Nachleben*) y se re-siente (*Nachfühlen*) el interior real de los otros, se desarrolla en medio de aquellas relaciones sociales de jerarquía, las cuales se articulan con la experiencia del reconocimiento del fin propio que son los otros, con todo lo cual se engendra el sentimiento de homogeneidad (*Homogenität*) que nos acompaña, con igual peso que la jerarquía, en nuestra vida compartida. Dice Dilthey:

Del sentir-con los otros nace a la vez la convicción de su existencia nuclearmente llena de valor, el respeto [*Achtung*] por su autonomía [*Selbstständigkeit*], y aún así, una conciencia de afinidad [*Verwandtschaft*] y solidaridad con ellos. La distinción de mi sí-mismo del de otros humanos contiene, por tanto, esta singular relación de mi voluntad con una que está separada de la mía, autónoma, y a la vez, una voluntad homogénea y afín a la mía (*Gesammelte Schriften V 112*).

El desarrollo de la postura de Dilthey acerca de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior, tuvo como intención exponer el origen y la legitimidad de dicha creencia. La creencia (*Glaube*) es derivada en su legitimidad de la trama de la experiencia de la vida en la que se origina; ni la representación mental ni el pensamiento son el fundamento en el que se origina la creencia —como lo creía Eduard Zeller en su posición intelectualista—, sino la propia articulación de la vida del ser humano entero que piensa en medio de sus impulsos, sentimientos y querer. En la experiencia de impulso, presión y resistencia están los elementos que constituyen la vivencia de la solidez e independencia de los objetos externos. A su vez, la voluntad, la lucha, el trabajo, la necesidad y su satisfacción son vivencias complejas siempre retornantes que constituyen el andamiaje del acontecer espiritual en el que se prueba, en la vida misma, su confrontación con lo independiente. Por ello, dirá Dilthey que la vida es demostración de sí misma (Dilthey, *Gesammelte Schriften V 131*). El origen de la creencia en la independencia de un mundo exterior, y común, se expone a partir del principio de fenomenalidad que rige la filosofía, pero desde la base amplia en la que se teje la madeja de la vida. Desde esta perspectiva, la conciencia es un modo de estar en relación de la vida humana —y también de la vida animal (Dilthey, *Gesammelte Schriften V 99*)— con las cosas, personas y sucesos de su vida, de tal manera que está siempre presente en esa relación el impulso que siente, quiere y piensa, así como aquello que le obsta, le resiste, le impide su “libre realización”. Así, la conciencia no tiene poder sobre el ser de lo que la enfrenta, ni lo determina, sino que ella se constituye al dejar sentir el peso real de lo que la enfrenta y le resiste, y de ese modo, le acusa su independencia. En la concepción de la conciencia de Dilthey se da, constitutivamente, la independencia de los objetos en la correlación que tiene con los impulsos, deseos, sentimientos y representaciones individuales. Así, sostendrá que:

La voluntad y su impedimento se presentan dentro de la misma conciencia. Como ambos son igualmente revestidos por agregados sensibles y procesos de pensamiento, la voluntad deviene en persona que se hace manifiesta en un cuerpo, lo resistente se hace objeto. Sucede, pues, que ambos son hechos conscientes, y podemos decir que la conciencia los abarca a ambos (*Gesammelte Schriften V 134*).

4. Crítica de la concepción correlacionista-idealista del principio de la conciencia (Der Satz der Bewußtsein): el a priori de realidad en Nicolai Hartmann

La supuesta novedad de la crítica de Meillasoux —también de Graham Harman y de Ian Hamilton Grant— a la tradición filosófica que remonta a Kant, la crítica al correlacionismo y antropocentrismo inherente a toda posición idealista, no es algo nuevo en rigor. De haber reparado en ello, quizás el movimiento del “nuevo realismo” se hubiera reconocido como lo que es, como una recuperación de una orientación investigativa que puede refrescar las sendas de la filosofía de nuestro tiempo y los desafíos que le conciernen. Pero refrescar no es innovar, pues para esto es preciso tener noticia clara y comprensión de lo que ha sido legado por la tradición, y de cómo podemos diferenciarnos de ella. Esta falta de noticia clara y de comprensión de la tradición a la que se pretende criticar por parte de los “neorrealistas” ha sido señalada desde diversos frentes, lo cual no invalida la necesidad y sentido de su movimiento. De ahí la innegable frescura de su aparición. Más bien, de lo que se ha tratado es de llamar la atención, de invitar a que su intención de novedad sea reconocida y realizada a la luz de la compleja tradición —de la dominante y de la relegada— en la que nos sostenemos.

Si bien es cierto que la crítica expresa al correlacionismo, o correlativismo (*Korrelativismus*), inherente a los idealismos la hace Hartmann en su *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935), los motivos que llevan a dicha crítica están elaborados desde la década previa en su *Metafísica del conocimiento* (1921). En el marco de las observaciones y adiciones al análisis del fenómeno del conocimiento —el cual es concebido como un acto trascendente de aprehensión (*Erfassen*) de algo que es independiente del conocer (Hartmann, *Grundzüge* 1)—, Hartmann señala su distanciamiento respecto de la posición fenomenológica de aquel momento, señalando la autolimitación que se ha impuesto al ceñirse al campo de la inmanencia y relegando toda posible trascendencia. Para Hartmann, en ello no hay un error del método fenomenológico, sino la unilateralidad que es inherente al querer construir de antemano el punto de vista de la consideración del conocimiento. Este punto de vista que ha pretendido la fenomenología, autolimitada a la inmanencia, es un prejuicio idealista (*Grundzüge* 77).⁶ Este idealismo en la fenomenología se da al negarle un ser en sí al objeto de conocimiento, limitándolo a la forma del objeto intencional. Pero con ello,

6 Por idealismo ha de entenderse en general una postura que concibe que el ser de lo ente viene determinado, o es puesto, desde la idealidad, es decir, desde las condiciones trascendentales de posibilidad de experiencia del sujeto o de la conciencia. En tanto que el ser es puesto, no cabe pensar en el idealismo que las cosas, al ser conocidas, entren en la conciencia. Ciertamente pueden afectarnos las cosas, pero esa afección es sólo el material indeterminado que ha de ser elaborado por las formas de la percepción. Más bien, en la concepción idealista de conocimiento, de viejo y nuevo cuño, el objeto de conocimiento es producido o creado según las condiciones de la conciencia.

advierde Hartmann, se hace pasar por un dato fenomenológico algo que es más bien un elemento de postura teórica, es decir, una singular forma de entender la intencionalidad en el fenómeno del conocimiento. Frente a ello, la intención de Hartmann es retomar el ser en sí del objeto de conocimiento, su independencia gnoseológica y el correspondiente carácter trascendente del acto de conocimiento. Para lograr dicha intención, se tiene que llevar a cabo una interpretación alternativa de aquello que constituye la distinción entre los campos de la inmanencia y la trascendencia en el ámbito del conocimiento, a saber, el principio de conciencia (*Der Satz der Bewußtsein*).

Este principio sostiene que la conciencia no puede conocer otra cosa que sus contenidos (Hartmann, *Grundzüge* 80). En virtud de dicho principio, se vuelve escandaloso suponer la pertinencia de un discurso que hable de un más allá, de algo en sí, pues de lo que se habla en general es ya siempre algo dado en la conciencia. Tampoco tiene sentido pensar al conocimiento desde la representación o imagen que medie entre conciencia y cosas, pues al no acceder a aquello de lo que se formaría una imagen, la mediación de la imagen se vuelve irrelevante; a lo más, cabe hablar de esa referencia objetual que es la conciencia de imagen y su respectivo contenido *qua* imaginado. Según el principio de conciencia, esta se encuentra “encerrada” en sí misma, sin acceso a otra cosa que los objetos que ella mienta, en el modo y manera en que puede hacerlo; a la vez, ser objeto es aquello mentado en el modo y manera en que puede hacerlo la conciencia. Este es el núcleo metafísico supuesto en la correlación inmanentista: el ser en sí nunca puede ser algo dado; ser dado y ser en sí se contraponen. Con todo, el idealismo remanente de esta interpretación echa en menos, como elementos del fenómeno de conocimiento, la conciencia de la inadecuación, de la no-verdad, así como la conciencia de los problemas y del progreso del conocer (Hartmann, *Grundzüge* 81), todo lo cual sí es experimentado desde la dirección natural de la conciencia que toma en cuenta que lo que le enfrenta existe con independencia. Así, Hartmann comienza por reivindicar el papel de la actitud natural en su análisis del conocimiento —en vez de verla como una ingenuidad—, y es a la luz de ella que muestra que en la concepción idealista del conocimiento se da una descripción inadecuada del fenómeno al eliminar, o suspender, elementos que de hecho le pertenecen.

Para Hartmann, el análisis del fenómeno de conocimiento no puede ser “ingenuo”, es decir, libre de prejuicios. Precisamente en el análisis del fenómeno no se está en posición de decidir entre lo que es un prejuicio y lo que no lo es; por el contrario, tiene que dejar valer lo que aparece en tanto que de hecho aparece. La esencia de lo que sea el conocimiento no puede ser obtenida por aislamiento, o mediante suspensión, sino que precisamente tiene que ser obtenida de sus conexiones con otros hechos de la conciencia. Un análisis estático de la esencia del conocimiento resulta abstracto. Así, en la conexión y proceso de hechos

de la conciencia se puede atestiguar la presencia de ese elemento de conocimiento que la tradición idealista-correlacionista ha tratado de negar: la imagen de conocimiento. Dice Hartmann:

Una conciencia de la imagen sólo puede surgir donde se ha insertado alguna forma de reflexión sobre el conocimiento mismo. Pero ésta no es producto de la teoría. Está inserta, en general, en la experiencia del día a día, donde son entrevistados errores e ilusiones. Pero dado que el proceso de la experiencia, en cuanto un conocimiento progresivo, consiste esencialmente en la progresiva rectificación de ilusiones y errores, está dada también con ella la reflexión sobre la imagen, y además, por tanto, una conciencia de la imagen (*Grundzüge* 46).

El hecho de la experiencia de la imagen, o representación, en el proceso de conocimiento es aquello en lo que se sostiene la distinción, también de hecho, entre el objeto como es en sí y como es para mí. En la experiencia del error y la ilusión, se muestra la trascendencia del objeto de conocimiento, no respecto de la conciencia existente, sino respecto de la representación que se forma la conciencia de los objetos existentes. Esta distinción, obsérvese, es propia del proceso de conocimiento que, a su vez, se inserta en el proceso general de la experiencia humana. La distinción gnoseológica en-sí y para-mí está dada en el curso de vida, el cual es irreductible al conocimiento; en principio, la experiencia de conocimiento brota de la vida, de lo que en esta ocurre. Aquella distinción en-sí y para-mí no anula que previamente la conciencia humana está en relación con lo que le circunda de un modo diferente al cognoscente. Desde la *Metafísica del conocimiento*, Hartmann insistía en que el conocimiento es sólo una relación de ser entre otras, y más aún, que se trata de una relación fundada y no fundante. Esto quiere decir que el principio de conciencia, por su carácter gnoseológico, tiene también un carácter fundado, razón por la cual no puede cancelar las conexiones elementales entre la conciencia y el mundo. El desvío de la tradición es darle consistencia ontológica a un principio, lo cual supone el conocimiento de lo que es la conciencia, precisamente en sí. Sin embargo, la actitud cognoscente no tiene que alcanzar mundo alguno, ni sale de la conciencia para conocer lo independiente, porque la conciencia ya siempre ha sido alcanzada previamente por su múltiples formas y maneras de ser. La razón de ello es ontológica: se trata del ser en sí (*Ansichsein*) de todo ente, que más que una nota de separación, es una nota de comunidad del ser en general. Hartmann la expone del siguiente modo:

Por medio de ésta su autosistencia [*Selbstständigkeit*], sujeto y objeto ganan un rasgo fundamental común que los vincula: el ser. Como entes, ellos se encuentran uno frente a otro, lo cual no surge del ser de la relación de conocimiento, sino que enraiza en relaciones de ser

[*Seinsrelationen*] aún más extensas, las cuales permanecen aun cuando se piense a la relación de conocimiento como superada. Así, sujeto y objeto están uno frente a otro como miembros de una conexión de ser [*Seinszusammenhang*]; ellos pertenecen a un mundo real, en el que todo lo coexistente está en múltiples relaciones actuales, determinándose y condicionándose recíprocamente de diversas maneras (*Grundzüge* 320-321).

En esta dirección en la que ser en sí es la autosistencia común, múltiplemente vinculante, de todo ente, ya en la década de los treinta, Nicolai Hartmann expuso su concepción de *Realitätsgegebenheit*, o circunstancialidad de la realidad, en la que intenta poner a la vista, no la postura fundamental de su pensamiento, sino una concepción de la realidad que haga justicia a los fenómenos de la vida. Así lo expresó Hartmann en sus palabras de cierre del coloquio de 1931, en torno al problema de la circunstancialidad de lo real: “Hoy no es suficiente con volver a los fenómenos, como lo exigió Husserl. Debemos volver a la tierra, volver a la vida. Desde luego, no necesitamos una nueva ‘filosofía de la vida’, pues sería de nuevo sólo un filosofar ‘sobre’ la vida. Lo que necesitamos es una filosofía que provenga ‘de’ la vida —y no de los cuartos de estudio— y que tenga en sí su abundancia” (Hartmann, *Das problem* 97). Vuelta a la tierra y a la vida son las condiciones de una nueva filosofía, que ya no piensa desde el aprender a morir, sino desde el aprender a vivir. Este es el núcleo del giro realista en la filosofía que impera en el espíritu de la conferencia y coloquio de 1931, en el que Hartmann reiteró el carácter fundado de la relación gnoseológica sujeto-objeto. Este carácter fundado apunta a otras conexiones de ser en las que están involucrados tanto el ser cósmico como el humano, es decir, la realidad efectiva del mundo material y la del mundo espiritual. En estas conexiones, lo que circunda realmente no es sólo un objeto de percepción y conocimiento, sino del ocuparse, del padecer, del pretender y desear. La circunstancia real primaria en la que los seres humanos se encuentra con toda clase de seres es la de un involucramiento en: “[...] una conexión de vida [*Lebenszusammenhang*] en la que de alguna manera nos conciernen o afectan. Nos plantea todas los requerimientos —sea externamente a nuestro hacer, o internamente a nuestro valorar y toma de postura—. Y los requerimientos deben ser enfrentados” (*Das Problem* 15).

La filosofía, cuya tarea es aprender a vivir en este mundo, crece desde la descripción de los fenómenos que se atestiguan en la conexión de vida. En dicha conexión, hay actos (*Akte*) en los que, como en el conocimiento, se experimenta algo en sí, independiente. Estos actos son igualmente trascendentes, como el aprehender, pero se distinguen por la nota emocional en la que la circunstancia real se presenta. La trascendencia de estos actos radica en que: “[...] en principio penden más de la contraparte ópticamente autosistente” (Hartmann, *Das Problem* 15), es decir, están dirigidos a referidos y afectados por realidades

que ocurren (*widerfahren*). Estas realidades que ocurren, vale insistir, no sólo tiene un carácter externo, espacial, corpóreo; en la experiencia del nexo de vida, lo que enfrenta no tiene la forma de objeto, sino de lo que ocurre (*Widerfahrnis*). Así, ha de advertirse que las autosistencias ópticas de los actos trascendentes emocionales no son núcleos estáticos —y tampoco lo son los objetos de conocimiento—, sino que se encuentran en movimiento, en el proceso experimentado en la conexión de vida. En correspondencia, la conciencia humana se encuentra primordialmente con lo que le realmente le circunda en el modo de estar concernido (*Betroffensein*). Al estar concernido, no se alcanza lo real, sino que uno es alcanzado por la ocurrencia de lo real. Estar concernido y lo que ocurre son también los miembros de una correlación, pero en la que se siente el peso, la dureza de lo real, de lo en sí que nos concierne y nos toma en prenda:

Experimento las actitudes de los humanos contra mí tan indemostrablemente, como el prisionero percibe los muros, y el cargador la carga. Y ambas cosas son independientes del conocimiento de lo percibido. Es la misma dureza, la misma presión, el mismo estar entregado [*Ausgeliefertsein*] lo que se siente ante la situación histórica del mundo, las relaciones sociales existentes, las situaciones de todo clase. Uno está atrapado en las relaciones como son. Uno puede sentir las con prepotencia o con aplomo, o también como fuerza que soporta, en la que uno echa pie, desde la cual uno quizás se deja elevar [...] Ontológicamente, en el sentido de realidad experimentada, es la misma dureza de lo real [*Härte des Realen*] la que tenemos que soportar o evaluar (Hartmann, *Das Problem* 19).

En 1935, en su *Fundamentación de la ontología*, Hartmann expuso igualmente a la experiencia de resistencia de la realidad como un testimonio singularmente denso de la circunstancia de la realidad. Con ello, se trata de dejar en claro que el concepto de realidad exige ser ampliado de manera que se comprenda la complejidad vital en la que se nos brinda su circunstancialidad. En las experiencias de resistencia, así como ya mostraba Dilthey, el componente distintivo está en la espontaneidad e iniciativa de lo que impulsa y quiere la conciencia empírica. Hay en la experiencia de resistencia un estar tomado en prenda, pero también un acometer a lo que ocurre, un afrontarle en consideración a la ocurrencia de su singular autosistencia, o en sí. Esto resulta significativo porque la experiencia de resistencia no se experimenta sólo referida a las cosas materiales, sino desde formas de ser que nos acometen como desde el interior de lo que nos enfrenta. La resistencia se da en diversos niveles, en diversas relaciones que tenemos con las cosas y los otros. La realidad que resiste abarca a conexiones heterogéneas en las que se encuentran en relación las formaciones carentes de vida, las vivas, los procesos de las cosas y las del espíritu. Para Hartmann, se da la misma resistencia (*Widerstand*) real en el rodamiento de una piedra que hace sentir su

densidad, que la que se presenta al atacar a alguien y experimentar su oposición; la misma resistencia real está también cuando la ley hace sentir su peso al quererme apropiarme de algo, y cuando al intentar convencer a alguien, éste me resiste con su pensamiento. Dice Hartmann:

Se trata en general del mismo experimentar la misma resistencia real [*Realwiderstand*]. Pues precisamente, real no es sólo la gravedad de la piedra, real es igualmente la defensa del agredido, el poder del derecho existente así como de sus representantes designados; igualmente real es también la autoactividad [*Selbsttätigkeit*] del pensamiento ajeno (*Zur Grundlegung* 169).

Conclusiones

Al comienzo de su ensayo sobre la creencia en la realidad exterior, Dilthey sostenía que para la conciencia profana, la realidad del mundo exterior es comprensible de suyo. Sin embargo, esa comprensibilidad natural puede despertar un singular interés e inquietud, consistente en la posibilidad de que el saber de la filosofía y de la ciencia logren validez objetiva (*Gesammelte Schriften* 90). La disputa histórica en torno a la existencia de una realidad exterior, común, independiente de los puntos de vista y tradiciones, y que igualmente da cabida a las más variadas formas de existencia, se torna singularmente candente en un momento en el que esa misma realidad nos señala el carácter universalmente compartido, no de ideales y metas, sino de desafíos y amenazas. El curso de los hechos no nos ha ahorrado el tener que experimentar la mancomunidad de peligros que nos colocan sobre una misma base como especie, culturas e individuos. Pues lo que está en juego es la conexión objetiva de saberes y sentidos del hacer que puedan ofrecer posibilidades de coexistencia digna con todos los seres, en diversos niveles. La condición para ello es la aceptación y la exhibición de la circunstancialidad de lo real, esto es, una referencia en común a mundo que existe con independencia, o más allá de toda referencia, pero que igualmente anuda y conecta todas nuestras posturas. Esto es lo esencial de la sana tendencia de una “vuelta al realismo”, tal y como se intentó a comienzos de este siglo, pero igualmente en el tránsito del s. XIX al s. XX. De por medio está el enfrentamiento al relativismo, al constructivismo que niega todo acceso a lo en sí y común de lo real. Ese enfrentamiento pasa por exponer el idealismo remanente en dicha postura, lo cual devuelve a la filosofía al terreno del realismo empírico innegable, en el que se vive comúnmente la independencia del mundo real.

Ese mundo real en común, tanto en Dilthey como en Hartmann, se exhibe como resistencia, como lo que ocurre y a lo que se enfrentan la conciencias humanas, individual

y colectivamente. Con Dilthey, hemos visto que aún dentro del campo descriptivo del principio de fenomenalidad se atestigua aquello que es con independencia de la conciencia. La estrategia de Dilthey pasa por mostrar que la creencia en la realidad del mundo exterior se basa en una experiencia del humano entero, y no meramente representacional, intelectual, como fue habitual desde la tradición ilustrada. La vivencia de la realidad de lo independiente brota de la conexión entera de vida en la que se mueven los humanos, y a la vez, en el espectro de la vivencia del humano entero gana amplitud la noción de realidad, en la que entra tanto lo material, como lo vivo y lo histórico.

Con Hartmann, hemos mostrado su intención de exponer la vivencia de lo independiente en la experiencia de conocimiento, dando su debido peso al principio de conciencia, por el cual se ha sostenido tradicionalmente que ella no puede referirse más que a sus contenidos. Hartmann expone que la experiencia del error, que se da en el seno de la vida, es índice de que podemos señalar lo independiente: se trata de la experiencia de la diferencia, inadecuación entre lo mentado y lo que las cosas son en sí. En ello se muestra que la conciencia se refiere a algo trascendente a su representación, y señala un específico modo de relación con ello. En sí y para mí es una distinción gnoseológica, no ontológica. Pues esto no significa que la conciencia se escinda de lo que la enfrenta, sino que esa experiencia se da igualmente en la conexión de vida en la que lo real e independiente se presenta de modos más contundentes que los del conocimiento. Lo que ocurre y lo que resiste son modos de experiencia trascendente en la que se impone emocionalmente la autosistencia de lo real, la dureza de su ocurrencia. La conciencia no está encerrada en sus representaciones y sale en algún momento al mundo, sino que la conciencia es alcanzada ya siempre por la ocurrencia de lo real, y en dicha ocurrencia la conciencia representa y conoce aquello que le enfrenta. Esta referencia gnoseológica, fundada, no es ingravida en el curso de la vida real de los individuos. La representación no es una nada, ni una fantasía irreal, sino que se halla en conexión con lo ente real de una determinada manera. Lo cual quiere decir que nuestros saberes y errores no son ingravidos en realidad, no son una nada, sino que se anudan realmente de alguna manera con el curso de los hechos. Razón por la cual, son también generadores de relaciones reales de responsabilidad y obligación con lo que nos circunda realmente. Así, dirá Hartmann:

Ser obstancia [*Gegenstandsein*], ser para mí [*Fürmichsein*], ser fenómeno [*Phänomensein*], son también ser. Y además y en igual medida ónticamente «en sí». La relación entera a la que pertenecen, la relación de conocimiento, es una relación entre lo real, el sujeto real y el objeto real. Ella misma es una relación real. Que yo conozca algo puede ser extrínseco al algo, “a mí” no es extrínseco. En mí es algo real. Y en la conexión [*Realzusammenhang*] puede ser de muy esencial y grávida consecuencia. Como que en el proceso de conocimiento tiene también su origen temporal (*Zur Grundlegung* 140).

Finalmente, hay que señalar que el mundo común independiente, la realidad que nos circunda, no es la de una cosa consistente y ya constituida que nos rodea. Antes bien, el mundo independiente se experimenta en el cruce de las múltiples conexiones de la conciencia con la resistencia de las cosas y otras conciencias, conexiones que se dan en diversos niveles y con sus respectivas modalidades. El mundo independiente no existe, no es objeto ni obstancia alguna; su ser, su sistencia no está ante conciencia alguna. Antes bien, la realidad del mundo circunstancial es el tejido de relaciones y procesos en que todo ente está, de alguna manera, en dependencia y condicionamiento mutuo. Esta idea de mundo como conexión es la base desde la cual ha de poder desplegarse una nueva ontología de relaciones y procesos, la cual no esté limitada por la idea de una realidad meramente material.

Referencias

- Damböck, Christian y Lessing, Hans-Ulrich. *Dilthey als Wissenschafts-Philosoph*. Karl Alber Verlag, 2016.
- D'Anna, Giuseppe, Johach, Helmuth y Nelson, Eric. *Anthropologie und Geschichte. Studien zu Wilhelm Dilthey aus Anlass Seines 100. Todestages*. Köninghausen & Newmann, 2011.
- De Mul, Jos. "Leben Erfasst hier Leben: Dilthey as a Philosopher of (the) life (sciences)". *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Editado por E. Nelson, Cambridge University Press, 2019.
- Dilthey, Wilhelm. *Gesammelte Schriften V. Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- *Gesammelte Schriften VIII: Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Editado por B. Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht. 2a ed., 1962.
- *Gesammelte Schriften I. Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Erster Band*. Editado por Bernhard Groethuysen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1914.
- Dzwiza-Ohlsen, Erik y Speer, Andreas. *Philosophische Anthropologie als Interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln-Historische und Systematische Perspektiven*. Brill, 2021, Leiden/Boston.
- Escudero, Alejandro. "Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación". *ENDOXIA*, vol. 1, no. 25, 2010, pp. 235-266. <https://doi.org/10.5944/endoxa.25.2010.5233>.
- Fischer, Joachim. "Philosophische Anthropologie und Neue Ontologie Die 'Kölner Konstellation' zwischen Max Scheler, Nicolai Hartmann und Helmuth Plessner als Philosophiegeschichtliches Ereignis im 20. Jahrhundert Philosophie". *Philosophische Anthropologie als Interdisziplinäre Praxis. Max Scheler, Helmuth Plessner und Nicolai Hartmann in Köln-Historische und Systematische Perspektiven*, editado por Erik Dzwiza-Ohlsen y Andreas Speer. Brill, 2021.
- "Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler,

- Hartmann und Plessner". *Von Systemphilosophie zur systematischen Philosophie – Nicolai Hartman*, Walter de Gruyter & Co., 2012.
- "Nicolai Hartmann: A Crucial Figure in German Philosophical Anthropology-Without Belonging to the Paradigm". *The Philosophy of Nicolai Hartmann*, Walter de Gruyter & Co., 2011, Berlin/Boston.
- Gallagher, Shaun. "Dilthey and Empathy". *Interpreting Dilthey: Critical Essays*, editado por Eric Nelson, Cambridge University Press, 2019.
- Girardi, Lorenzo. "Phenomenological Metaphysics as a Speculative Realism". *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 48, no. 4, 2017, pp. 336-349.
- Hartmann, Nicolai. *Zur Grundlegung der Ontologie*. Walter de Gruyter & Co., 1965.
- "Systematische Selbstdarstellung". *Kleinere Schriften I. Abhandlungen zur systematischen Philosophie*. Walter de Gruyter & Co, 1956.
- *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. De Gruyter, 1949.
- *Das Problem der Realitätsgegebenheit*. Pan-Verlagsgesellschaft, 1931.
- Hartung, Gerald, Strube, Claudius y Wunsch, Matthias. *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie-Nicolai Hartmann*. De Gruyter & Co., 2012.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Julia Iribarne, Prometeo, 2008.
- Kühne-Bertram, Gudrun. *Konzeptionen einer lebenshermeneutischen Theorie des Wissens. Interpretationen zu Wilhelm Dilthey, Georg Misch und Graf Paul Yorck von Wartenburg*. Königshausen & Newmann, 2015.
- Nelson, Eric. *Interpreting Dilthey: Critical Essays*. Cambridge University Press, 2019.
- Peterson, Keith. "Nicolai Hartmann's Contribution to an Ecological Materialist Anthropology". *Philosophische Anthropologie als Interdisziplinäre Praxis*, editado por Erik Dzwiza-Ohlsen y Andreas Speer, Brill Mentis, 2021.
- "Nicolai Hartmann and Recent Realisms". *Axiomathes Special Issue. Nicolai Hartmann: Reality, Modality and Value*, vol. 27, no. 2, 2017, pp. 161-174.
- y Poli, Roberto [editores]. *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*. De Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110434378>
- Poli, Roberto, Scognamiglio, Carlo y Tremblay, Frederic. *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. De Gruyter & Co. Verlag, 2011.
- Ramírez, Mario. "Presentación del nuevo realismo". *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*, Siglo XXI, 2016.
- Scholtz, Gunter. *Dilthey's Werk und die Wissenschaften*. Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Sparrow, Tom. *The End of Phenomenology. Metaphysics and New Realism*. Edinburgh University Press, 2014.
- Von Kalckreuth, Moritz, Schmieg, Gregor, Hausen, Friedrich. *Nicolai Hartmanns Neue Ontologie und Die Philosophische Anthropologie. Menschliches leben in Natur und Geist*. De Gruyter & Co., 2019.
- Zahavi, Dan. "The end of What? Phenomenology vs Speculative realism." *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 24, no. 3, 2016, pp. 289-309.
- Zaborowski, Robert. "Investigating Affectivity in Light of Hartmann's Layered Structure of Reality". *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, editado por Keith Peterson y Roberto Poli, De

Gruyter, 2016. <https://doi.org/10.1515/9783110434378>.

----- "Nicolai Hartmann's Approach to Affectivity and Its Relevance for the Current Debate Over Feelings." *The Philosophy of Nicolai Hartmann*. Editado por Roberto Poli, Claudius Scognamiglio y Frederic Tremblay. De Gruyter & Co. 2011. <https://doi.org/10.1515/9783110254181.159>.