

Ontología y situación fundamental

SE TRATA AQUÍ SÓLO de indicar el sentido relevante para la metafísica de algunas ideas contenidas en la fenomenología y en particular en la analítica ontológica de Heidegger.

La filosofía asume con singular intensidad la pretensión fundamentadora que es connatural al saber. Ahora bien, el ordenamiento fundamentador toma direcciones diversas, sea que un conocimiento derivado se dirija a los anteriores en él supuestos, sea que un conocimiento de principio se constituya a sí mismo en saber fundamental; los modos de tal ordenamiento son también diversos y así un conjunto de conocimientos buscará una fundamentación lógica integrándose en un sistema axiomático deductivo, o una verificación si procura más bien su concordancia en el ensamblamiento de hechos y situaciones empíricas.

Lo que en este sentido se ha propuesto la metafísica es la fundamentación radical de todo saber. Sea por la investigación de las causas últimas o los principios primeros, como pensó Aristóteles, o comoquiera que formule su esencial pretensión, la metafísica, como la misma palabra lo dice, se propone situarse más allá, pero en un más allá que no sea evasivo sino fundamental.

En el curso histórico de esta tarea dos escollos se han hecho visibles: uno surge cuando la razón, en busca de los principios del saber y la realidad, llega a encubrirla bajo estructuras constructivas de origen formalista o trascendental, y otro cuando se bloquea la insistente interrogación racional, imponiéndole la aceptación de materiales derivados como lo es una seudorrealidad puramente sensorial o puramente imaginativa. Las tentativas de fundamentación en ambos casos terminan por aniquilar las estructuras mismas cuya fundamentación buscan.

Esta pasión fundamentadora propia del saber anima poderosamente a la filosofía moderna —en particular a Descartes, a Kant y a Heidegger. Hay en ella como un anhelo fáustico que sólo parece aquietarse en la medida que se sitúa en la perspectiva de alguna infinitud.

Pero esa filosofía ha buscado la fundamentación mediante procesos reductivos, por vía de descomposición analítica, ya sea de la conciencia o bien de la realidad. La investigación cartesiana, por ejemplo, tiende a discernir las ideas simples que entretejerían la estructura de la realidad para fijarlas definitivamente en el estatuto de innatas, simples, eternas. De un procedimiento similar se vale Kant cuando delimita los fundamentos

elementales de todo juicio para fijarlos de una vez para siempre en un sistema de formas a priori. Locke y Leibniz, idealistas e ideólogos, tratarán en las formas más diversas de aislar elementos simples, de exaltar principios cada vez más puros, cada vez más desligados de la experiencia inmediata, para hacerlos funcionar como datos primarios de una estructura fundamental.

Los intentos de fundamentación de esta índole luchan, sin embargo, contra una imposibilidad de principio pues consisten en la pretensión de absolutizar desde dentro un conjunto de elementos relativos, de alcanzar desde la meditación cartesiana el absoluto axiomático del cogito, de postular un absoluto de la razón a través de la ramificada variedad de formas de representación kantianas.

Ocurre no obstante que ese proceso de descomposición analítica no tiene un momento final que pueda estatuirse como absoluto y sustraerse a las condiciones de la serie, pues antes que un axioma básico o que un elemento primero lo que hay es una situación fundamental siempre reiterada, de tal manera que las metas de un saber son a la vez puntos de partida de un persistente recomenzar.

Esta situación fundamental ha sido intuída por el filosofar moderno desde Descartes y es su desenvolvimiento el que, en rigor, describe el giro copernicano de que habló Kant.

En efecto, la idea de una situación fundamental desde la cual se constituye el saber va implícita en el cogito cartesiano y en la apercepción trascendental kantiana, pero queda soterrada en ambas teorías a las que gobiernan otras intenciones de la razón. Son Husserl y Heidegger quienes han desenvuelto en un sentido nuevo y radical sus potenciales de significación.

Husserl inicia el esclarecimiento de esta situación cuando señala la conciencia eidética como una estructura intencional del ego-cogito-cogitatum en la cual se halla inscrita toda forma de ser. El ego-cogito de Descartes llega entonces a ser aquí algo más que un fundamento axiomático o una experiencia privilegiada y el “yo pienso” kantiano algo más que un acompañamiento necesario y unificador, que un puro principio supremo de los usos del entendimiento.

Lo nuevo que hay en la idea de Husserl no está en la simple agregación de un tercer término, el “cogitatum”, que en cuanto tal a lo sumo proveería de argumentos a la retórica beligerancia de realismo e idealismo. Lo nuevo está en la ligadura, en el sentido estructural de los tres términos. Pero sobre todo, en servir la conciencia intencional de fundamento a lo

que Husserl describió como una “nueva experiencia”, como “una nueva e infinita esfera de realidad”.

Sin embargo la intencionalidad de la conciencia fenomenológica excede la significación originariamente escolástica de la noción recogida por Brentano. En la intencionalidad de Husserl está el sello del idealismo, de ahí que sea una intencionalidad dialéctica, o para decirlo con la palabra precisa, una intencionalidad constituyente. Husserl por lo tanto se mantiene en el plano de una filosofía de la conciencia, en la que el proceder reductivo gana una nueva técnica y cuya metafísica inherente es definida todavía como un idealismo trascendental.

Ahora bien, la situación fundamental que la fenomenología propone para el saber, descrita en la intencionalidad de un ego-cogito-cogitatum, es el punto de partida en la edificación de una filosofía como la que Heidegger emprendió en *Ser y Tiempo*.

Pero en esta filosofía la estructura intencional configura cierta totalidad no confinada ya a la regiones de una inmanencia idealista sino abierta a todo ente y a toda realidad. Porque la forma de trascendencia intencional descrita en la figura heideggeriana “ser-en-el mundo” es tanto una definición del hombre, como un acotamiento del campo donde toda realidad crece y donde todo ente se hace presente.

Ocurre no obstante que el esclarecimiento fenomenológico de esta situación fundamental, confiado a la pura actitud descriptiva abre un horizonte indefinido que más que forjar la mirada intelectual puede extenuarla. La descripción fenomenológica liberada de toda significación especulativa puede fácilmente conducir al devaneo intelectual y —pese a su utópica pretensión— verse forzada a dejar pasar entidades metafísicas de contrabando. Contra tales riesgos, Heidegger advierte desde las primeras líneas de *Ser y Tiempo*, y con tremenda insistencia, que su analítica sólo puede comprenderse por su intención ontológica.

Ahora bien, la ontología no es simplemente una ciencia más para un nuevo tema. Hay en ella una cuestión capaz más bien de dejarnos sumidos en aquella perplejidad de que habla el Sofista platónico.

El ser del hombre, que en su existir constituye la situación fundamental de todo saber, es ontológico. En otras palabras, el ser del hombre es su existencia, pero tal existencia con igual originalidad es comprensión de sí misma. Comprensión no en los modos establecidos y que derivan del conocer, sea por ejemplo mediante conceptos, juicios, intuiciones, etc. Al hombre, en el sentido de ser-ahí, en su ser, como ha dicho Heidegger,

le va su ser, y le va, comprendiéndolo; no otra cosa significa que el ser ahí sea constitutivamente ontológico. De este modo la definición del hombre como animal racional ha asumido todas sus consecuencias y el “ego-cogito” de Descartes, el “yo pienso” de la apercepción kantiana, como el “ego-cogito-cogitatum” de la conciencia intencional de Husserl se han enfilado en un nuevo y original movimiento.

Dentro de la forma esquemática en que el desarrollo de estas ideas se hace posible destacaremos dos resultados complementarios entre sí que el filosofar de Heidegger ofrece en la dirección que venimos tratando.

Al proponer Heidegger la intencionalidad, por así decir, encarnada en la noción irrebalsable de un “ser-en-el-mundo”, provoca la quiebra o al menos la crisis de la idea de un sujeto del conocimiento, concebido como un ente aislado en una región trascendental que si bien ponía al hombre a cubierto de la pura disgregación empirista le sacaba por otra parte de su inserción en la realidad, de su compromiso histórico con los demás hombres en medio del mundo. Esta hipóstasis racional que Hegel magnificó estaba ya madura para una muerte fecunda, como la del grano de trigo. Es en el pensar de Nietzsche y de Heidegger que ocurren tal muerte y transfiguración.

Complementariamente, en la filosofía de Heidegger el primer principio deja de ser uno o varios elementos puros de difícil intercomunicación, investidos rígidamente de su misión fundamental. En esta filosofía la situación fundamental es una estructura viva y compleja donde primariamente se reconoce el ser mismo del hombre. La analítica existencial no tiende a descomponerla y reducirla, sino por el contrario a mostrarla en movimiento, en la unidad de sus horizontes temporales, poniendo sucesivamente de relieve, no elementos disgregados sino modos totales de ser.

El “sujeto”, no obstante, permanece en las ciencias; la ciencia es siempre reflexión sobre un ente, sobre su modo de presentarse, de ocurrir, sobre el comportamiento de un objeto. Del sujeto al objeto habrá entonces una distancia variable, pero siempre supuesta y estructurada en un método, en una técnica, en un sistema de conceptos, axiomas y formas propias de la ciencia respectiva.

En la metafísica, según el pensar de Heidegger, no hay la reflexión sobre la experiencia de un objeto. En ella más bien ocurre la fundación del acto mismo de reflexionar como esencial constitutivo del ser del hombre en el mundo. La metafísica no es por lo tanto una ciencia aunque sea un saber racional; en ella la experiencia no se deposita en conceptos y juicios, sino se

ilumina desde dentro y se realiza como existencia. El sentido heideggeriano de la filosofía corre así paralelo, aunque en dirección contraria, a aquel que Wittgenstein le atribuía cuando veía en la filosofía una simple actividad.

Pero, cabe preguntar, esta situación que Heidegger ha radicalizado ¿no describe un puro complejo fáctico? Justamente, se trata de legitimarlo, de ver en ella no una simple hipótesis dada en vista de sus resultados posibles, sino de descubrir más allá de sus claras significaciones gnoseológicas y antropológicas, una razón de ser verdaderamente fundamental. E lo que deseamos proponer a modo de conclusión.

En el cogito cartesiano emerge sólo un sector de cierta estructura con la cual toda filosofía se encuentra y a la que responde en formas diversas como las que han propuesto San Agustín, Descartes, Kant o Husserl. En tal estructura se enlazan los entes en una primaria conexión; el ser del hombre siente su condición mundana y su residencia en la tierra, descubre la presencia absoluta de Dios y la compañía numerosa de los otros hombres. Cada filosofía esclarece en algún sentido este plexo fundamental de referencias. Husserl ha querido conservarlo en su inmediatez y ha dirigido el trabajo filosófico a una descripción de la ligadura intencional que lo unifica en función de una conciencia constituyente. Heidegger sin abandonar las grandes líneas de la fenomenología convierte la descripción en una analítica existencial.

Pero nuestra pregunta se renueva, ¿qué hay esencialmente en la analítica existencial que le dé suficiencia última y legitimidad de principio y que hace de ella verdaderamente un saber fundamental? Sigamos el hilo del cogito: este no es un simple producto de la razón cuyo sentido esté en la segura garantía que ofrece su máxima claridad y distinción.

Por la vía de una fundamentación se llega a este momento decisivo, a este acto que denominamos “cogito”. En él con la mayor inmediatez e conocido el acto mismo de existir del ser que conoce.

Ahora bien, nos parece que existe esa mínima forma de distancia que llamamos “inmediatez”, porque tácitamente hemos vaciado la realidad **dada** en las categorías de cognoscente y conocido, de sujeto y objeto. Pero lo dado originariamente en esa intuición es más que una inmediatez, es una identidad. En su esencia, el mismo acto de ser de la conciencia es su conocer. El acto de existir, iluminado hasta su raíz, se ostenta en la evidencia y en esa forma ocurre el surgir mismo del ser como presencia a sí.

Entonces la fundamentación radical del saber que la metafísica se propone tiene su fuente en esta originaria revelación del ser, y ese fundamental saber metafísico habrá de consistir en una ontología.