

## JUAN DAVID GARCIA BACCA SOBRE EL EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER

Para D. Alberto Wagner de Reyna

I. DENTRO DE LA situación de la filosofía latinoamericana, que solamente recién ha conquistado su derecho a existencia y autenticidad, la figura del profesor *J. D. García Bacca* es sobresaliente tanto por la enseñanza como por sus publicaciones. Al ejercicio retórico de la filosofía opuso él la exigencia del estudio sistemático de las grandes obras *junto con el estudio de las ciencias*. Obraba con el ejemplo: sabe los idiomas antiguos y conoce los autores griegos y latinos a fondo; ha estudiado tanto la filosofía como la teología, las ciencias físicas y matemáticas modernas de modo que sabe apreciar su impacto en el pensamiento filosófico desde varias perspectivas. A él le debemos la primera traducción directa en lengua castellana de los diálogos platónicos, de los fragmentos presocráticos y de los "Elementos" de Euclides. Ha traducido a Heidegger como a Einstein y a Hilbert. Y ha escrito el primer libro de lógica matemática en castellano.

Pertenece a la hueste de catedráticos españoles que, en 1939, llegaron a la América Latina, dando un impulso sin precedentes a la vida intelectual de nuestro continente. Mientras otros tenían puesta la mirada en la Europa lejana, él, con buen criterio, se puso a estudiar el fondo de la cultura hispanoamericana, investigando, editando y comentando los escolásticos de la región, trabajo realizado en Colombia y Venezuela con resultados sorprendentes. Hoy, el señor *García Bacca* es una gloria de la Universidad de Caracas tanto por su enseñanza como por su producción impresionante. Su mayor interés pertenece a la Metafísica y que yo sepa ha terminado un libro "Prolegómenos a la metafísica actual", escrito seguramente con el afán de presentar una metafísica apoyada en la física actual.

Por la amplitud de su horizonte mental y su capacidad impresionante de explicar problemas difíciles es una de las personas mejor dotadas para discutir los problemas levantados por Heidegger. Ya en 1947, había publicado un ensayo de unas 50 páginas sobre este pensador en su magnífico libro *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, Caracas). Ahora lo ha completado con el libro *Existencialismo* (Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962). No es un estudio, escrito de un tirón,

sino una colección de trabajos escritos en varios años. Por lo tanto hay ciertas oscilaciones y repeticiones; este hecho, lejos de ser desventaja, nos muestra los problemas en perspectivas distintas y obliga al lector a practicar todas sus facultades espirituales.

II. De esta manera ha hecho un nuevo esfuerzo para incorporar el pensamiento heideggeriano a la vida hispánica. Pero para comprender la importancia de tal ensayo conviene darse cuenta de como se han desarrollado los contactos del mundo hispánico con el pensador alemán.

Gracias a *José Gaos* conocemos bien el principio de la disputa; lo ha contado en su libro precioso *Confesiones profesionales* (México, 1958, Tezontle), y no puedo resistir la tentación de copiar los párrafos correspondientes por ser muy instructivos, tanto por la situación como por las personas implicadas. “Por 1930... llegué anochecido a la tertulia de la Revista de Occidente... Al acercarme, Ortega se dirigía a Jorge Guillén... las primeras palabras de Ortega que oí fueron: “...en Heidegger la filosofía visita a domicilio”. Creo que fue la primera vez que oí o leí el nombre de Heidegger. Sólo mucho después caí en la cuenta de que Ortega había venido a decir de Heidegger con aquella frase algo emparejable al dicho famoso de Cicerón sobre Sócrates: que éste hizo a la filosofía bajar del cielo a la tierra, hasta hacerla entrar por las casas de los hombres. A partir de aquella noche, “comprendí” que había que “hacerse” con Heidegger, y en efecto, me hice —con mi primer ejemplar de “Ser y Tiempo”; pero la verdad es que no la comprendí en serio con él hasta el primer año de profesor en Madrid. Zubiri acababa de volver de estudiar dos años en Friburgo con Heidegger. Se rumoreaba que había llegado a ser el discípulo predilecto de Heidegger; en todo caso, Zubiri venía entusiasmado, no sólo *de* Heidegger, sino *con* Heidegger, que no es precisamente lo mismo. Mi Zubiri de la fenomenología, al que había dejado de ver... me lo encontraba hecho un Zubiri del existencialismo. Ya no el pobre Husserl, tan limitado, tan maniático; ni Scheler, tan volandero, tan loco; éste, éste, Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo aún que Scheler; tan peligroso, terrible —y apasionante como Nietzsche... éste, éste, Heidegger, era— la verdad. Total, que no había más remedio que ponerse a estudiar de veras esta otra verdad... hasta encontrar ésta tratada por el propio Heidegger, como la trata... Así entré —en otra prisión, pero esta vez no de diez, sino de veinte años, también aproximadamente: 1933-1953... Pero a pesar del entusiasmo de Zubiri, por mi parte ya no las tenía todas

conmigo. Con creciente insistencia, hondura y claridad se me planteaba como *el* problema de la Filosofía y se me ofrecía como *el* tema de mi filosofía... un tema, problema, del que había tenido una primera vaga aprehensión en algún día, imprecisamente recordado, de los años mismos inmediatos al encuentro con la Filosofía: ¿qué es, pues, esta Filosofía, en la que no sabe uno a qué atenerse —al pasar de un día a otro? Por mí parte, me decidí a estudiar a Heidegger como quien más..., pero también a título provisional, mientras no desarrollara el problema de la Filosofía misma en toda una Teoría de la Filosofía, según la llamé hasta que el conocimiento de Dilthey me hizo adoptar, como nombre más propio, el de Filosofía de la Filosofía". (L. c. Ps. 40/43).

El valor de este testimonio reside en hacernos presente que en aquel entonces surgía la necesidad de enfrentarse casi al mismo tiempo, con Husserl, Dilthey y Heidegger, sin hablar de Whitehead, Hartmann y otros. Esto provocó cierta confusión que hacía casi imposible el entendimiento con Heidegger. Lo vemos mejor en el caso de *Ortega*. Si había dicho antes: "... en Heidegger la filosofía visita a domicilio" y si ha reclamado después la prioridad por ciertos conceptos usados por Heidegger, todo esto queda dudoso y fragmentario por ser distinto el fondo general en ambos pensadores. El linaje de *Ortega* es el pensamiento histórico-cultural. La tarea de Heidegger, por el contrario, consiste en un análisis de la existencia como introducción existencial a la ontología. No conoce otro horizonte que el empírico, temporal, mundano, de modo que no queda lugar para una auténtica metafísica. Por tal motivo tenía que producirse una discrepancia que caracteriza toda la crítica hecha por *Ortega* a Heidegger, crítica basada en el hecho de que le fue imposible abandonar la base de su propia filosofía y aceptar la de aquel. La razón estriba en que "cada filósofo tiene su panorama propio" como dice *Gaos*. La realidad para ambos no es la misma, porque interviene la subjetividad intransferible con su punto de vista y su altura vital determinada en el tiempo histórico. Con otras palabras: el existencialismo, en general, necesariamente es irracional por ser descriptivo y fenomenológico. *Ortega* insiste en la razón vital rechazando lo irracional y considerando la inteligencia como un instrumento biológico.

De tal modo parece verificarse el dicho de *Gaos* de que la "filosofía es un diálogo entre pensadores en el cual no hay progreso posible". Con esta advertencia nos volvemos al libro de *J. D. García Bacca*.

III. El libro se titula "Existencialismo" *sin referirse al filósofo alemán*. En verdad, el punto de partida del autor —o mejor dicho, su punto de salida, por encontrarse desarrollado sólo al final— dicho punto es el concepto bastante conocido de que el existencialismo no es un acontecimiento propio a nuestra época, sino que se ha manifestado siempre cuando el pensamiento se ha estrechado y perdido en un callejón sin salida, de modo que uno ha podido salir sólo por un salto al campo libre: "la filosofía moderna que la Ciencia del Renacimiento despierte e inspira a la mente . . . se encoje ya en calle con Espinoza . . . se estrecha en callejón con Wolff y Krusius, y el callejón sin salida se llama ontología . . . Kant preso en él, se lo saltará genialmente, comenzando por mostrar en su "Crítica de la Razón pura" que Razón pura es, de funcionar en verdad, coto cerrado por entendimiento y para entendimiento, y que tomar conciencia de tal encerrona constituye precisa y justamente la condición para poder saltarse las murallas del entendimiento, y tener derecho a ímpetus para salir hacia estética y ética, sin barreras ya de conceptualización . . . siempre que se fijen límites, aunque sean tan dilatadas como los de la experiencia actual o posible, terminaríamos en<sup>3</sup> callejón sin salida y con entrada taponada" (286/7).

Estas no son ideas nuevas. Es la posición que reacciona contra la filosofía especulativa; es el deseo de mantenerse en plena libertad, sin amarrarse en conceptos, sistemas, escuelas, dogmatismos y recetarios. Ve el peligro en encerrarse en una doctrina fija de un tradicionalismo definitivo como "La Filosofía Perenne" y pone el énfasis en la necesidad de dejar abierta la puerta para una renovación del pensamiento.

Si de esta manera, el autor, insiste en apreciar debidamente la necesidad de una revisión periódica del patrimonio ideológico rechazando las pretensiones de una filosofía valedera para todos los tiempos y para todos los hombres, por el otro lado, persevera en la *importancia de las decisiones que están ante cualquier filosofar*. Se refiere a *Ortega y Gasset* por anotar aquel: que teníamos si no "verdades" innatas, sí, cuando menos, "Ideas" innatas, perlas con que la voluntad . . . podrá engarzar el collar de proposiciones verdaderas que componen las cien-

cias..." (52) \*. Es decir, que lo básico son los actos de voluntad, también en el pensar. Esto es algo de la herencia de Nietzsche, no siempre bastante apreciado.

En este sentido dice nuestro autor: "Esta razón, originalísima, de la voluntad, el *porque sí* es tan razón primera y primaria como el más pintado de los axiomas en el orden teórico... No hay modo de refutar un *porque sí*... Lo arbitrario, el *porque sí*, no por serlo es menos real que un muy güiadito, mañero, indócil y borreguil sí dado después de larga demostración o razones". (52/3). Las consecuencias sacadas del pensamiento de Nietzsche sobre el valor de la voluntad y los sentimientos, sobre verdad y error, las resume *García Bacca*, de esta manera: "Esta valoración del error que me sirve precisamente para descubrir que no dependo de ninguna verdad, es la base de toda la filosofía moderna. La verdad nos oculta nuestra realidad; el error nos la descubre". (52). Lo que nos recuerda la palabra de Zaratustra: "La voluntad de la verdad es la voluntad de poder pensar todo lo que es". (*Der Wille zur Wahrheit ist der Wille zur Denkbarkeit alles Seienden*).

Con tal se alude a la discusión centenaria sobre el irracionalismo. En verdad, la posición existencialista, en su rasgo más peculiar, es irracional por oscilar en torno de los dos polos Yo — Mundo de la existencia humana. Pero si no fuera más que esto, sería bastante vago. Mientras hablamos sólo del existencialismo en general podemos decir que se trata de una filosofía que se niega a reducir el hombre a una entidad fija o abstracta. Prevalece además la exigencia de que el pensador se incluya a sí mismo en su pensamiento; es decir, que fije su atención en el acto de existir y actuar. Con tal los sentidos y el sentimiento entran de derecho propio en la filosofía, lo que es un acontecimiento importante como veremos más adelante. •

IV. Dentro de este marco general hay posibilidades de un *existencialismo amplio* que no puede ser sino la afirmación de las existencias y también *otro de sensu strictu*. Sin discutir esta controversia, *García Bacca* se dedica a exponer casi exclusivamente la filosofía de Heidegger. Lo importante, para él, es: renovar de vez en cuando el teclado de los

\*Las páginas sin más indicación se refieren al libro mencionado de *García Bacca*: *Existencialismo*; las páginas con la indicación "Gr. F." a la obra "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas", Vol. I, Caracas, 1947. Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela.

conceptos. Dicho teclado hasta Heidegger le parece más bien reducido: “Toda la filosofía clásica creyó inocentemente... que podía eliminar de la filosofía los sentidos, los sentimientos, el temple o tempero espiritual, el tono anímico general, propio de una época y quedarse como música ideológica atonal, con simples significados de las cosas”. (p. 35). En contra: “La originalidad heideggeriana, en este punto ha consistido en incorporar al teclado filosófico, y con valor filosófico, teclas de sentimental resonancia que cumplan a la vez la condición de poder resonar y acordar con las teclas teóricas” (p. 21). Mientras la filosofía hasta Heidegger había afinado tanto los conceptos que resultaban ya casi todos ellos conceptos puros, ideológicamente puros, Heidegger intentó incorporar al teclado conceptual clásico un teclado sentimental. Por lo tanto, ya habla otro lenguaje, la filosofía —difícil de entender para los sordos sentimentalmente. Siendo el hombre un “existente” —no un ente o una “substancia”— que se incluye a sí mismo en su pensamiento, no puede desestimar los sentimientos y sus estados de conciencia.

Por lo tanto, hay que apreciar debidamente las decisiones —sentimentales o voluntariosas— que están ante cualquier filosofar.

Con estas advertencias preliminares prepara *García Bacca* la discusión sobre el Ser y Estar. Hay que acordarse que la filosofía hasta Husserl inclusive no ha distinguido entre ser y estar. De la fenomenología trascendental no se llega directamente a la fenomenología eidética; es necesario un cambio de la “Einstellung”, de la orientación. Ya que la ontología clásica partía de la suposición de que cada tipo del ente existiera en su existencia correspondiente a su esencia, se sacaba la consecuencia: hay una sola clase de realidad del Yo; puede variar en cierta manera, pero no puede existir en diferentes estados. Esto lo formula *García Bacca* de esta manera:

“Toda la filosofía clásica —y en clásica se comprende hasta Heidegger exclusive— Husserl, Kant, Descartes, medievales, griegos, inclusive

Quisiera citar aquí la famosa frase de “*Ecce homo*”:

“Siempre he escrito mis escritos con todo mi cuerpo, con toda mi vida... Yo no hablo sino de cosas vividas, no represento sólo fenómenos cerebrales... De la experiencia larga que debo a mi migración por el hielo y el desierto, aprendí calificar de distinta manera todo cuanto ha filosofado hasta ahora. La historia

oculta de la Filosofía, *la psicología de sus grandes nombres se me aclaró...* Cuánta verdad aguanta, a cuánta verdad se atreve una mente? —Esto, en adelante, llegó a ser para mí el calificativo decisivo”.

Con lo cual está anunciada la entrada de los sentimientos a la filosofía, realizada hoy por Heidegger.

—supusieron que se identificaban *ser* y *estar*... De esta confusión o no distinción entre ser y estar se seguía en la filosofía clásica la creencia de que tanto esencia como existencia o realización o actualización de la esencia... tanto es *qué es* una cosa (su definición o esencia) como su *que es* (si es real o no, su realidad o existencia) podían darse *de vez* al conocimiento (55/6).

Contra la filosofía escolástica que identificaba tanto el Ser con Dios como la esencia con la existencia, que entendía el ser en una sola definición, en único modo de ser, suponiendo que la realidad es una e idéntica, Heidegger sostiene: que los hombres somos seres que pueden *estar* en diversos estados. Con esta distinción entre ser y estar, Heidegger introduce un elemento nuevo: es el sentimiento, los diversos templos o estados de ánimo (*Stimmungen, Befindlichkeit*) los que nos descubren... que nuestra realidad es realidad de hecho. Esto, evidentemente, es una consecuencia sacada de una afirmación de Kant: "... ich bin mir *meines Daseins in der Zeit* (folglich auch der Bestimmbarkeit desselben in dieser) durch innere Erfahrung bewusst, und dieses ist mehr, als bloss meiner Vorstellung bewusst zu sein, doch aber einerlei mit dem empirischen Bewusstsein meines Daseins..." (Prefacio segundo de la "Crítica de la Razón pura": estoy consciente de mi estar en el tiempo —por consecuencia también de la determinabilidad de aquel en aquello— por la experiencia interna, lo que es más que ser consciente sólo de mi representación, pero es idéntico con la conciencia empírica de mi existencia...). "Experiencia interna", evidentemente, no es posible sin sentimiento.

Conviene acordarse aquí que *José Ortega y Gasset* ha interpretado el pensamiento de Kant en la misma manera: ser no es definible ni comprensible sin hombre. En el estudio sobre Kant encontramos la frase decisiva: "Ser es algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas... Ser no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las cosas se sitúe un sujeto dotado de pensamiento teorizante para que adquieran la posibilidad de ser o no ser" (Obras compl., iv, p. 56).

De tal modo, la raíz del pensamiento ontológico moderno se encuentra en Kant. Este punto lo desarrolla *García Bacca* apoyándose en la obra heideggeriana, "Kant y el problema de la metafísica", derivando la distinción entre ser y estar de la teoría kantiana del conocimien-

to. El conocer, mediante ciertas potencias y poderes suyos —que se llaman formas a priori— hace que las cosas se truequen en objetos, que se produzca en ellas un aparential, un fenómeno: “Aparecérseme es la respuesta que las cosas me dan cuando conozco y para que las conozca”. Razón: según Kant no podemos conocer una cosa en sí, la conocemos sólo como objeto de la percepción de los sentidos, e. d. como fenómenos. Entre la cosa y el fenómeno debe de haber un nexo indisoluble porque de otro modo debemos concluir que haya algo aparential sin que hay algo que aparezca. De tal modo la cosa en sí hace posible el fenómeno, es la condición de él. Este aparential, este conjunto de aspectos es bien real, pero no físico. Dicha relación entre la cosa en sí y el fenómeno es el fundamento de la física: “La raíz básica del fracaso o ineficiencia de toda la física griega o escolástica, consistió y provino de creer que estos aspectos inmediatos de las cosas eran propiedades de ellas, algo físicamente real, accidentes suyos, por los que podríamos conocer lo que eran en sí mismas” (p. 89).

En otras palabras: el mérito de Heidegger consiste en haber sacado la consecuencia de la doctrina kantiana. El Ser no nos es accesible a nuestra sensibilidad, igual como la cosa en sí no la podemos percibir; el Estar, en contra, sí lo es a la manera de los fenómenos. Para demostrar el acierto de dicha analogía *García Bacca* hace uso de una metáfora: el Ser es la pantalla en que aparece el fenómeno. Como en el cine la pantalla tiene su razón de estar únicamente para que puedan aparecer las proyecciones, de igual modo el Ser sirve para que el Estar haga evidente su existencia. Por ser analogía, no conviene apretar demasiado tal metáfora. Lo principal es que el Ser queda inaccesible como la cosa en sí, invisible y necesario. Estas dos cualidades —invisibilidad y necesidad— han inducido a muchos a comparar o acercar el Ser a Dios en el sentido de la escolástica, explicación que muy a menudo se da al pensamiento de Heidegger también. El motivo para tal interpretación lo podemos barruntar en que el Ser es —según Heidegger— el concepto más general y más oscuro; además parece una inclinación inveterada de los filósofos desde la antigüedad de identificar la verdad con el Ser (*Die Philosophie hat von altersher Wahrheit mit Sein zusammengestellt. Sein und Zeit*, p. 212). Las formas de ser, las que hacen posible que las cosas se me presenten o aparecen como tal ente o tal otro forman ya una unidad, el Ser de tales entes; esta unidad, estas formas de *ser* constituyen un mundo, es decir una forma a priori total que hace posible que las cosas se me presenten como *mundo* cir-

cundante (Umwelt). El mundo como forma a priori es “una condición de posibilidad o pantalla general que está haciendo posible, por modalidades restrictivas suyas, es otras pantallas que son las categorías o formas a priori kantianas” (Grandes Fil., vol. I, p. 209). Este Mundo es condición de posibilidad de la experiencia y además es posibilidad de los “objetos” de la experiencia —condición global y unidad suprema de todas las categorías. En virtud de la unificación positiva de todas las formas a priori de ser, tanto todas mis cosas o pertenencias interiores como las cosas externas, se me aparecen como *entes* (L. c., 211).

Esta relación íntima entre Ser y el Mundo —sostiene Heidegger— no existe sino en el hombre; por lo tanto, el Ser es “pertenencia del Hombre”, constitutivo suyo positivo, único medio para tratarse con los entes y cosas que no puede ser superado en cosa superior. Y siendo pertenencia del Hombre, no del hombre abstracto de Aristóteles o de Descartes que es una idealización constructiva de la realidad humana, sino del hombre concreto de carne y hueso; el *Ser* adquiere *sentido temporal* por estar proyectado en la forma de tiempo que es el sentido interior del hombre.

Otra vez conviene acordarse que respecto al problema del mundo circundante (Umwelt) hay conformidad significativa entre Heidegger y Ortega basada en Kant; en el tomo “¿Qué es filosofía?” (p. 231-2), dice Ortega: “Nuestra vida... no es sólo nuestra persona, sino que de ella forma parte nuestro mundo... no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo... Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntos: los Dioscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse dii consentes, los dioses unánimes”. Conformidades como estas tienen su importancia, pero interpretándolas conviene tener presente las distintas maneras de pensar en ambos filósofos sin sacar consecuencias prematuras.

Diremos, pues, con Heidegger: “Mundo es el resumen introspectivo del conjunto o bloque de cosas que pueden aparecerse o serme dadas... Mundo no es una cosa entre las demás ni como las demás; ni sutil ni burda, ni real ni ideal, ni material ni espiritual. Mundo es un original poder (Möglichkeit) que hace posible... resumir, tomar pa-

ra mí, cuantas veces quiera, re-sumere, apoderarnos de ciertas cosas o de ciertos aspectos de ciertas cosas, pero de tal modo que se me presentan, que resulte yo espectador de ellas, que me den a mí una representación, a mí, a mi intimidad” (pp. 163-4).

Para tal efecto, las categorías —en sentido kantiano— son elementos necesarios, por ser las maneras primarias de constituir fenómenos, porque hacen aparecer las cosas. “Que las categorías kantianas no funcionan válidamente sino proyectadas sobre la experiencia. . . que las categorías tengan que estar proyectadas en la forma a priori de tiempo, tengan que estar y están ya proyectadas y reducidas a esquemas, y que tales esquemas estén proyectados. . . hacia las cosas, todo ello constituye su existencialidad. . .” (136). “Las categorías nos permiten nadar entre los objetos cognoscibles. . . Porque poseemos la categoría del Número. . . podemos movernos en el universo de los números, y porque poseemos la causalidad como categoría. . . podemos sentirnos flotar seguros en tales universos de cosas, afirmarnos en ellas y afirmarlas, cada objeto, uno a uno, en particular” (162/3). Por lo tanto, la deducción trascendental kantiana “no adquiere su fuerza ni por medios demostrativos, ni por mostrativos o intuiciones más o menos eidéticas; sino por una ontología fundamental, por hermenéutica de signos que no pueden pasar de signos, por signos constituidos en sistemas” (136). Lo que nos hace pensar en la concepción de “auslegendes Dasein” de Nietzsche.

V. La consecuencia de la doctrina de Heidegger la ha formulado nuestro autor de esta manera: “Toda la filosofía moderna va en dirección del preferir el “estar” sobre el “ser”; queremos experimentar los tipos de realidad, de existencia antes y sobre los tipos de ser, ideas, esencias, definiciones” (p. 57). Y ya que el estado de un ser real está dentro de los sentimientos, estos han recobrado una importancia mucho más grande que antes. Desde ahí la evidencia de la preeminencia de los sentimientos en la filosofía actual; es sabido que angustia, Sorge, son conceptos centrales del pensamiento de Heidegger. “Cuando Heidegger pretende haber descifrado el enigma del ser del hombre —que es “ser-que-está” (Dasein) apoyado sobre cosas— y se rebela contra tal estado de “ser”. . . se halla con que él, el hombre mismo, resulta Esfinge: se acongoja, se angustia, se ahoga” (p. 154). “Y ¿no hallaremos a lo mejor o a lo peor que Heidegger se encuentre ahogado en sus propias obras?”.

La "experiencia interna" por la cual percibimos la realidad (Kant) evidentemente no es posible sin sentimiento. Ahí está el punto de contacto y la evidencia de la preeminencia de los sentimientos en la filosofía actual. Los sentimientos tienen que ver directamente "con ese componente de todo *ser* que se denominaba existencia" (p. 56). Si la relación entre Ser y Estar es análoga a la de la cosa en sí y el fenómeno, entonces la experiencia interna consabida en ambos es el factor decisivo, que nos hace percibir la realidad, nuestra realidad, por los sentimientos. Por lo tanto, éstos tienen un papel preponderante a costa del pensamiento especulativo dentro de la facticidad ontológica. Insiste, pues, nuestro autor, en que, desde Heidegger no será posible "demostrar, o sea, deducir la existencia de un ser mediante argumentos teóricos, fundados en esotro componente del ser que es la esencia; la existencia, su comprobación, la percepción, del estado en que un ser real esté, queda encomendada al sentimiento, a ciertos sentimientos sobre todo" (56). Por esto, dice Heidegger, que ciertos conceptos universales como el de ser, son descubrimientos de sentimientos: "vemos con una parte del cuerpo, pensamos con una parte o facultad del alma, pero sentimos con todo nuestro ser, con toda nuestra realidad, con nuestra existencia íntegra. . . Por esto, Heidegger, para hacer síntesis conscientes, reales, irá a buscar ciertos sentimientos, que den sentido total, unificadora en total, de todo lo nuestro y ajeno" (p. 61). Tales son la angustia, la preocupación (Sorge) y la decisión resuelta (Entschlossenheit).

La experiencia de que "habitamos el mundo sentimentalmente" (p. 203) viviendo una vida destinada a la muerte, nos da también sentimientos opuestos a la angustia: la familiaridad, la confianza con que de ordinario andamos y nos tratamos en las cosas (Vertrautheit). Es el "sentimiento que traduce en lenguaje vivible, digestible para nosotros esotro estado de seguridad de las cosas en sí mismas". En Heidegger, sin embargo, prevalecen los sentimientos de angustia que es un grado más acentuado de la preocupación. "En la angustia descubrimos el ser extraño de otro orden radicalmente diverso que tienen las cosas que están con nosotros en el mismo universo. . . Nos hace temblar por nuestra realidad, porque nuestra realidad es sólo de hecho en este mundo. . . no podemos salirnos y evadirnos de ese hecho terrible. . . que es que nuestra realidad lo es de hecho, de simple y bruto hecho" (p. 209). Sin apoyo en nada que me preste seguridad y necesidad. Lo cual produce el sentimiento de "estar proyectado" (Geworfensein), estar gravitando

hacia tierra. Por estar el hombre disparado hacia el "ente que es" se hace notar el dinamismo del hombre. "El que el hombre esté constituido como ente (Seiendes) le proporciona el ímpetu, la hormona, el tiro hacia el ente en cuanto tal (Sein), el ímpetu ontológico... (que) adquiere el matiz de proceso con término inasequible, de proceso con nota transcendente" (p. 116). Es un proceso con término inasequible porque no podemos salir por la tangente hacia el ente que es, hacia la cosa en sí. El fondo de dicho ímpetu ontológico, de este proceso dinámico es la incongruencia básica entre ser y estar, mencionada más arriba, la cual estriba en la diferencia entre la ontología general del pasado y la "ontología fundamental" de Heidegger que es una filosofía proyectada y hermenéutica (pp. 103, 129).

Para Heidegger "la angustia es el testimonio, el existencial que nos da fe, constancia y pruebas de que nuestro ser está en manos del Ser; y, por estarlo, lejos de obtener la seguridad de la identidad se halla expuesto (existencia) a lo que sea, a lo que viniere, a lo radicalmente imprevisible" (p. 271). Por eso afirma Heidegger que con semejante tipo de realidad, como es el nuestro, ni siquiera puede plantearse el problema de la inmortalidad. Y cuando nos asalta la angustia, así entendida, tenemos conciencia de que nuestra realidad "está constitutivamente en trance de muerte" (Sein zum Tode). Las situaciones vitales del hombre, la temporalidad, la preocupación, la angustia, la existencia trágica, la muerte constituyen el horizonte empírico.

VI. Al otorgar a la muerte categoría ontológica, Heidegger incardina a la ontología una escatología. "Hasta Heidegger nadie había aprovechado el hecho de la muerte para caracterizar una filosofía" (pp. 214/5). Es el punto decisivo que distingue la filosofía de Heidegger de toda filosofía vitalista. Por lo tanto se opone *Ortega* vigorosamente a Heidegger. Cree encontrar en él una preferencia por lo negativo. Si es cierto que hay en la vida miedo, hay también muchas otras cosas. Ortega reprocha a Heidegger una clara "tendencia a la angustia" que le lleva a preferir lo sombrío y deprimente a lo claro y constructivo". Ahí tenemos un caso donde dos filósofos parten desde premisas distintas, lo que determina sus interpretaciones. Para *Ortega* la vida es el hecho radical y el fundamento de su filosofía. Por lo tanto, sostiene afirmaciones contrarias a las de Heidegger. Si es cierto que el miedo es un elemento primario de la vida, el tono adecuado al filosofar —para él—, no es la

abrumadora seriedad, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego, en el sentido que le daba Zaratustra: “Aun admitiendo. . . —con reservas— que la Vida es el fenómeno del ente mortal, y, por lo tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que sólo puede ser esto *si es además* aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la muerte. La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir “malgré tout”, peligro y jocundo desafío al peligro, “desesperación” y fiesta, en suma, “angustia” y “deporte”. (La idea de principio en Leibniz. Bs. As., 1958, pp. 339 ss., 364-368). Basta confrontar estas dos perspectivas y filosofías para ver que son incompatibles. Con esto sacamos la lección de que es muy limitado el ámbito de una discusión posible.

De todos modos señala *José Gaos* que los momentos de las situaciones vitales —la temporalidad, la preocupación, etc.— tienen, “en el *momento* de ser el *momento* presente una *singular puntualidad de vista*: la de su actualidad, que ha cancelado todo lo anterior, y en cuanto tal, es única y sola: en este momento yo soy lo que en él soy, aislado en la realidad peculiar de lo actual. . . y justo esta advertencia debiera mover a revisar un filosofema capital del existencialismo: el filosofema de velorio según el cual sólo nos definirá el momento final. . .” (Confesiones, p. 151).

Así hemos vuelto otra vez a la punta de diamante, donde se separan los modos de pensar: la orientación de una filosofía está decidida por factores que están antes de todo pensar, sean las “Ideas innatas” o lo voluntarioso del “porque sí”. Por lo tanto, queda poco lugar para una auténtica metafísica y con razón Heidegger ha calificado su filosofía ontología fundamental.