

LA FILOSOFIA DEL HOMBRE
EN J. D. GARCIA BACCA

C. BEORLESUI RODRIGUEZ

C. BEORLEGUI

LA FILOSOFIA
DEL HOMBRE
EN J. D. GARCIA
BACCA

I

LA FILOSOFIA DEL HOMBRE

E N

JUAN DAVID GARCIA BACCA

Tesis de Doctorado presentada

en la Facultad de Filosofía y

Ciencias de la Educación

(Sección Filosofía)

por

Carlos Beorlegui Rodríguez

El Director de la Tesis

Firmado: Prof. Dr. José Luis Abellán

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

Junio de 1983

INTRODUCCION GENERAL

INTRODUCCION GENERAL

Uno de los aspectos que más asombro produce en la historia humana es la capacidad de olvido y de menosprecio hacia las personas y obras cuyas ideas no compartimos. A los españoles se nos ha acusado repetidas veces de elevar este defecto a su máxima expresión. Basta asomarnos a la historia de los últimos siglos para convencernos de que semejante juicio no está muy descaminado. "En particular la historia de España, nos dice Menéndez Pidal, más que la de otros pueblos adolece de olvidos involuntarios y pretericiones parcialistas. El descuido en archivar memorias fue grande, mayor, por desgracia, en la corona de Castilla que en la de Aragón y en la de Navarra, la diligencia erudita en estudiar los escasos documentos conservados fue también escasa; las historias particulares que se han escrito son pocas, justificando el tan repetido dicho de que los españoles se han esforzado en llevar a cabo grandes hazañas, sin encontrar tiempo para escribirlas. Pero sobre todo esto, la mayor deficiencia historial procede de que, con el acostumbrado extremismo, media España rechaza lo hecho por la otra media y quiere darlo por inexistente". (1)

Este párrafo de nuestro insigne historiador es un fiel reflejo de nuestra historia cultural, gestada por la lu

cha de las "dos Españas" (2), colectivos irreconciliados, empuñada una en destruir y olvidar lo que la otra produce.

La consecuencia de tal situación se halla en lo que José Luis Abellán ha dado en llamar "la discontinuidad de la cultura española" (3). Esto manifiesta que somos un colectivo que no hemos aprendido del todo a vivir en paz, a respetar las opiniones y actitudes de quienes piensan y se comportan ante la vida de forma diferente. La facción que ha logrado hacerse con el poder, lo ha empleado casi sin excepción, en imponer su peculiar cosmovisión y erradicar cualquier otro modo de pensar. En nuestra historia no se ha dejado margen para las discrepancias. Son lujos que sólo se han podido practicar desde el otro lado de la frontera.

Uno de los protagonistas del último capítulo de esta historia de discontinuidades es Juan David García Bacca, perteneciente a lo que se ha llamado "la generación del exilio republicano de 1939". Es sin duda la máxima figura de la filosofía española de esta generación exilada y, para nuestra desgracia, casi un desconocido, al igual que el resto de sus compañeros de exilio. La censura franquista se encargó de poner una cortina impenetrable para que las nuevas generaciones crecieran en la más absoluta ignorancia de sus personas, trayectoria cultural y escritos. Sólo hasta muy recientes fechas, tras la muerte del dictador, se empieza a reganar y recuperar, en la medida en que ello es posible, a todo este plantel de ilustres pensadores que han desarrollado

prácticamente todo su pensamiento en tierras extrañas (Hispanoamérica fundamentalmente).

El presente trabajo se enmarca dentro del empeño de contribuir a la recuperación de este "pensamiento perdido" (4). No sin rubor tenemos que reconocer que terminamos la licenciatura de filosofía sin saber quién era García Bacca. La lectura del libro de José Luis Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", nos despertó el interés por estudiar a fondo a este ilustre filósofo de Pamplona, figura de primera línea del pensamiento filosófico exilado y de nuestra endeble historia filosófica. No está nuestra cultura sobrada de pensadores como para que nos permitamos el lujo de desconocerlos y dejar arrumbados en el olvido los pocos que tenemos.

El objetivo que hemos perseguido con este trabajo es estudiar la filosofía del hombre de García Bacca, objetivo suficientemente amplio como para justificar una tesis doctoral de amplias proporciones. Pero, dada la circunstancia ya apuntada de desconocimiento de la obra de nuestro filósofo, hemos considerado obligado hacer preceder al estudio de su antropología dos amplios capítulos dedicados a la presentación de su personalidad intelectual y de su obra completa.

El primero de los capítulos ("Raíces intelectuales de García Bacca") está dedicado a situar a nuestro filósofo dentro de dos coordenadas circunstanciales:

- las corrientes de pensamiento de las que en mayor medida es deudora su obra,
- y la circunstancia cultural española del primer cuarto de siglo y, más en concreto, el exilio republicano de 1939.

En el segundo capítulo tratamos de dar cuenta, de un modo esquemático, y como trasfondo de su pensamiento antropológico, del conjunto de su obra filosófica. Si todos los pensadores, por su calidad de entes históricos, experimentan evolución en sus ideas, en García Bacca la evolución es constante. Siguiendo los diferentes cambios que advertimos en su pensamiento, hemos articulado este capítulo en las siguientes partes:

- etapa española (1929-1936),
- etapa de "hermenéutica histórico-vital" (1939-1947),
- etapa de influencia de Heidegger (1947-1959),
- etapa de influencia marxista (1960-1974)
- y una etapa última, abierta a explorar nuevas metas, dado que nos hallamos ante un "pensamiento abierto", en plena producción y atento a filosofar desde la más rabiente actualidad.

El criterio desde el que pueden estructurarse las etapas por las que atraviesa un pensador es múltiple. Nos-

otros hemos preferido fijarnos en la influencia que desde otros sistemas filosóficos recibe García Bacca, sin que esto signifique entender su pensamiento como un reflejo mimético de lo que otros han pensado. Como tendremos ocasión de ver, por encima de los indudables y necesarios enriquecimientos que suponen el contacto con otros pensadores, se yergue clara y contundente la originalidad de García Bacca.

El tercer capítulo constituye el centro de nuestro trabajo: analizar la filosofía del hombre en las diferentes etapas por las que ha discurrido. Era el interés central que nos movía al acercarnos a la obra de García Bacca. De modo que los dos capítulos primeros son meramente introductorios, aunque dado el desconocimiento de García Bacca era de obligación ampliar las introducciones hasta las dimensiones que han tomado aun a riesgo de restar unidad y proporcionalidad al conjunto del trabajo. Es un riesgo que teníamos que correr, pero pensamos que resulta totalmente justificado.

En este capítulo vamos analizando los tres modelos antropológicos que se advierten en García Bacca, correspondientes a sus tres etapas fundamentales (dejando de lado la época anterior al exilio y la última etapa constituida por las obras más recientes o en prensa).

Del hombre como realidad "transfinita", en continuo esfuerzo por sobreponerse a sus finitudes, en dirección al Infinito, pasa a definirlo como "En-ser", traducción del "Dasein" heideggeriano, igualmente constituido por dos fuer-

zas de opuestas direcciones. Por lo que tiene de "En-ser", el hombre se halla atrapado y sometido a sus facticidades, abyectado hacia ente, hacia las cosas; pero por lo que tiene de "En-ser"; se halla disparado hacia el Ser, en absoluta disponibilidad, ex-puesto a lo que sea, a cualquier eventualidad y transformación. En la etapa tercera, la central de su obra, el hombre adquiere dimensión sociopolítica. El hombre es una realidad dinámica, que engloba en su hacerse hombre tanto la naturaleza como el desarrollo histórico de la sociedad, analizada desde las coordenadas de la crítica marxiana. El hombre "garciabaquiano" (5) estará correctamente orientado en su empresa autocreadora, cuando supere sus alienaciones económicas, religiosas y culturales, esto es, todo lo que le impide ser hombre práctico, pudiendo de este modo autocrearse libremente en el trato dialéctico con la naturaleza, alcanzando de este modo el estado o etapa definitiva de su empresa humana: el hombre positivo.

A lo largo de todos estos capítulos hemos procurado mantener una postura expositiva, fenomenológica, contentándonos con estructurar su pensamiento y resaltar lo que en cada momento creíamos más relevante. En cambio, en el cuarto y último de los capítulos hemos cambiado nuestra óptica. El pensamiento de García Bacca, y de igual manera su antropología, es de tal amplitud y abierto a tal cúmulo de sugerencias, que son múltiples los comentarios que suscita. Mi trabajo se ha centrado, sin pretensiones de profundizar demasia

do, en un punto que se nos antoja de gran interés y de no pequeñas dimensiones, como es el analizar el trasfondo "mítico-utópico" de la antropología de nuestro filósofo. García Bacca presenta al hombre como una realidad en persecución de unas metas con claras connotaciones "mítico-religiosas", aunque con ropaje secularizado y prescindiendo de la afirmación de Dios. El hombre, en cuanto Humanidad, es el sujeto y el objeto único de la historia, ocupando el lugar central que tradicionalmente se atribuía a Dios. El hombre, con la ayuda de la técnica, será capaz, según García Bacca, de construir una nueva Torre de Babel, escalar el cielo y ocupar el lugar de Dios. No hay más Dios que el hombre, aupado a su más profunda verdad: ser creador de sí y del mundo.

Estas pretensiones, mezcla de utopía realizable y de mito inalcanzable, al mismo tiempo que constituyen una rica fuente de sugerencias y estímulos hacia el futuro, nos provocan serios interrogantes. ¿Empeñado en la construcción de un mundo artificial, basado en la prepotencia de la técnica, y dominado por el fáustico anhelo de ocupar el lugar de Dios, camina el hombre hacia su más plena realización o hacia el más estrepitoso de los fracasos? ¿No terminará este esfuerzo humanizador en nuevas y más refinadas deshumanizaciones e incluso en la destrucción del hombre?

La enorme amplitud de la obra de García Bacca hace dificultosa la labor de ordenar y sintetizar tan polifacético y complejo material. Pero a esta dificultad se añade otra,

tal vez mayor y previa: la localización y catalogación de los diferentes libros y artículos. La inmensa mayoría de ellos han sido editados en editoriales hispanoamericanas. No existe ninguna recopilación fiable de su obra completa. El único intento, realizado por la venezolana Mireya Perdomo de González (6), es un trabajo incompleto, que hemos tenido que corregir y completar en diferentes momentos. A pesar de que hemos intentado ofrecer el catálogo completo de la producción escrita de García Bacca, mucho nos tememos que resultará incompleto.

Pese a lo cual, consideraremos cumplido con creces nuestro objetivo si la presentación del pensamiento y de la obra de García Bacca contribuye en algo a la "recuperación" de uno de los más importantes representantes de la generación del exilio, y vale como punto de partida de ulteriores estudios sobre cualquiera de las facetas de su pensamiento.

C A P I T U L O 1º

R A I C E S I N T E L E C T U A L E S
D E

J . D . G A R C I A B A C C A

CAPITULO 1º

RAICES INTELECTUALES DE JUAN DAVID GARCIA BACCA

Ningún pensador surge al margen de las circunstancias culturales y de todo tipo que conforman una época y un contexto histórico. Todos somos hijos de nuestro tiempo.

Juan David García Bacca fue también hijo de su circunstancia, tanto en el ámbito español anterior a la guerra civil de 1936 como en la Europa del primer cuarto de siglo, donde se formó por espacio de cuatro años. El empeño de dar cuenta de su producción filosófica tiene necesariamente que ser precedido del enraizamiento de su personalidad en estas circunstancias en las que se formó y de las que se nutrió.

Si la historia española hubiera transcurrido con normalidad, sin el trauma de la guerra civil, el trasfondo obligado sobre el que estudiar el pensamiento filosófico de García Bacca, sería, sin duda, el "grupo generacional de 1927" (1). Pero el marco donde necesariamente tenemos que situarlo es la llamada "generación del exilio republicano, de 1939". Junto con el resto de sus componentes vivió la experiencia de sentirse "transterrado" (2) y parecidas evoluciones de pensamiento, sin menoscabo de la radical originalidad que caracteriza la peculiarísima personalidad de nuestro fi-

lósofo.

A la hora de presentar el trasfondo cultural de su pensamiento, estableceremos dos apartados:

- El primero de ellos tratará de dar cuenta, siguiendo el itinerario de los primeros años de formación de nuestro filósofo en Europa y sus primeros pasos como profesor en diferentes centros universitarios catalanes, del panorama filosófico e intelectual europeo y español en la época que va de comienzos de siglo a la guerra civil española.

- El segundo ámbito circunstancial, al cual es inevitable hacer referencia, es el "exilio republicano de mil novecientos treinta y nueve". Si determinante es en García Bacca las circunstancias concretas de su formación y las relaciones que establece con el neotomismo y posteriormente con la filosofía de Ortega y Dilthey, más determinante aún será la aventura y condición de "transterado", metido en la vorágine de la "España peregrina", de la que habla Bergamín, uno de los protagonistas de dicho exilio y amigo personal de García Bacca.

Estas dos plataformas serán la apoyatura sobre la que iremos levantando la obra intelectual del filósofo de

Pamplona.

I.-El ambiente histórico-filosófico de J. D. García Bacca

¿Qué circunstancias conformaron el pensamiento del joven García Bacca, durante las primeras andaduras de su vida intelectual?. Es difícil señalar todo el cúmulo de influencias que una persona sufre en un momento determinado de su vida.

Cada época histórica está conformada por un cúmulo de ideologías (en sentido amplio) que luchan por alcanzar la hegemonía y el reconocimiento de la sociedad. El conjunto es estructurado de todas ellas influyen más o menos directa y conscientemente en cada uno de los hombres contemporáneos. Forman como una atmósfera que todos respiran, en la que todos piensan y de la que todos son deudores, en mayor o menor medida. De tal modo que, aunque tengamos que singularizar y hacer referencia a determinadas corrientes de pensamiento como particularmente influyentes en García Bacca, lo correcto sería describir una panorámica general de la situación cultural, tanto española como europea, si quisiéramos plantear las cosas en su exacta situación.

Pero nos vamos a dispensar de este trabajo, dado el carácter meramente introductorio de estas páginas y, sobre todo, porque es una labor ya hecha por los historiadores del pensamiento.

Los ámbitos de pensamiento con los que García Bacca se halla más directamente relacionado y de los que recibe un mayor impacto son:

- 1) El movimiento neotomista.
- 2) La crisis de las ciencias.
- 3) Dentro del entorno español, el raciovitalismo orteguiano y los noventayochistas Antonio Machado y Unamuno.
- 4) Diversas corrientes filosóficas europeas, como son el historicismo de W. Dilthey, el organicismo de Whitehead, el existencialismo de Heidegger y el marxismo.

1.1.-El fenómeno filosófico del neotomismo. (3)

Tras terminar los estudios de filosofía y teología en el teologado de Solsona y ser ordenado sacerdote dentro de la congregación claretiana (año 1925), debido a las extraordinarias dotes intelectuales que los superiores advierten en este joven sacerdote, lo envían a continuar sus estudios a Lovaina, uno de los Centros universitarios de mayor prestigio dentro de los círculos eclesiásticos.

La filosofía que en todos los seminarios católicos se imparte, de modo obligatorio, es el tomismo, y éste será el primer fondo filosófico en el que es educado García Bacca. En estos años se está produciendo dentro de la filosofía

eclesiástica una profunda renovación, que dará origen al movimiento que se ha llamado "neotomismo" a "neoescolástica".

Resulta imprescindible hacer referencia a este movimiento, porque será el caldo de cultivo donde se formó el joven García Bacca.

El tomismo, tras su época de esplendor se había ido apagando en escuelas sin vigor, preocupadas por problemas secundarios, incapaces de mantener el nivel de sus orígenes. Tras "la gran época que comienza en el siglo XIII, se ha ido diluyendo ampliamente en una escolástica que, bajo diversas formas, ha dominado la filosofía europea hasta bien entrado el siglo XVIII y que ya no podía ser llamada tomista" (4). A pesar de ello, la filosofía tomista ha tenido a fines del siglo XIX un renacer sorprendente. Veamos cómo se ha producido y dónde tal renacimiento.

Hay notables discrepancias entre los autores sobre el origen temporal y geográfico de este movimiento. Debido a la disolución interna del tomismo y a la necesidad de ofrecer una alternativa a las corrientes filosóficas de la época, en diferentes Centros universitarios europeos surge un cierto movimiento de vuelta hacia la auténtica doctrina del Aquinatense.

Ferrater Mora nos presenta las diversas opiniones sobre su origen. "Algunos consideraron que el precursor del neotomismo fue Balmes; otros, que fueron los pensadores italianos agrupados en torno a la Civilta Cattolica, y mencio-

nan nombres como los de Luigi Taparelli d'Azeglio, Matteo Liberatore y otros. Es muy posible que haya habido incipientes movimientos en varios países europeos a finales del siglo XVIII y a principios del siglo XIX, movimientos en muchos casos ligados a la lucha contra el idealismo, el sensualismo y otras diversas corrientes. Pero parece bastante probable que el primer movimiento neotomista apareciera en Italia". (5)

La opinión que sitúa el nacimiento del neotomismo en Italia parece tener todos los visos de mayor certeza y es la tesis más defendida por los historiadores. La figura clave de este renacer sería Vincenzo Benedetto Buzzetti. (6)

Sea cual sea la teoría más cierta, lo que sí parece claro es que van surgiendo diferentes núcleos neotomistas tanto en Italia como en diferentes puntos de Europa, que van creando poco a poco una corriente de opinión que fraguará en un pensamiento sólido, convertido más tarde en la filosofía oficial del mundo católico.

En un primer momento, las autoridades jerárquicas de la Iglesia no mostraron excesivo interés por estos intentos renovadores. Fue León XIII quien, consciente de la labor unificadora que podía prestar al pensamiento católico, publica en 1879 la encíclica "Aeterni Patris", colocando el tomismo como filosofía oficial de la Iglesia Católica. De este modo, 1879 constituye la fecha clave del renacimiento del neo-

tomismo. "El Papa, como indica Régnier, preocupado por los peligros que hacen correr a la fe católica ciertos sistemas filosóficos, recomienda tomar por maestro a Sto. Tomás, confiando en que la razón, que Sto. Tomás ha distinguido cuidadosamente de la fe, puede alcanzar por sus propias fuerzas una verdad filosófica de la que la fe no tendría nada que temer. Aconsejaba también dedicarse a las ciencias naturales, como lo había hecho en su tiempo Alberto Magno y Sto. Tomás, y no dudar tampoco en abandonar lo que en los doctores escolásticos no estuviese de acuerdo con las doctrinas seguras de las épocas posteriores". (7)

No todos aceptaron de buen grado las decisiones papales. En Francia, sobre todo, surgen voces contrarias a una vuelta a los filósofos medievales, y son más partidarios de atender a las filosofías y corrientes científicas más modernas. El más destacado en combatir las posturas oficiales fue el sacerdote Loisy, quien "negaba al Papa el derecho a imponer una filosofía" (8). El nuevo Papa, Pío X, condenó a Loisy y al resto de los "modernistas" en la encíclica "Pascendi" (1907), y "ne trouvait rien de mieux à opposer à toutes ces nouveautés destructives que la doctrine philosophique et théologique de Saint Thomas". (9)

Pero a la hora de señalar la auténtica doctrina de Sto. Tomás, no todas estaban de acuerdo en los mismos puntos. Esto hizo que "en 1914, la Congregación romana de Seminarios y Universidades promulgara una lista de 24 tesis tomistas

consideradas "normas directivas seguras" (normae directivae tutae), pero nunca impuso que se enseñaran estrictamente; había divergencias en la enseñanza eclesiástica y entre las órdenes religiosas como había sucedido siempre entre aquellos que profesaban seguir a Sto. Tomás e incluso entre sus comentadores". (10)

Ya antes de la "Aeterni Patris", el tomismo se había extendido con fuerza, sobre todo por influjo del Colegio Alberoni de Piacenza. Pero tras el respaldo oficial se extendió rápidamente por los seminarios y las universidades del mundo católico. Los Centros tomistas más importantes fueron la Universidad de Lovaina, el Instituto Católico de París, la Universidad Católica de Milán, la Universidad de Friburgo (Suiza), el Angelicum y la Universidad Gregoriana de Roma. (11)

Dentro del tomismo, la línea renovadora tenía que hacer frente a dos posturas reacias extremas:

- a.-De un lado estaba el grupo de filósofos cristianos que pensaban que la filosofía tomista estaba ya trasnochada y superada y, por tanto, suponía una equivocación volver a fuentes inválidas para solucionar problemas nuevos, modernos.(12)
- b.-Y de otro lado, estaban los tomistas a la antigua usanza, opuestos a cualquier tipo de renovación, reinterpretación y apertura del tomismo

al diálogo con la mentalidad filosófica del momento.

Frente a estas dos posturas, los neotomistas son quienes, fieles a las directrices de León XIII, "han escrito a la cabeza de su programa, como escribía M. Arnaiz, este hermoso lema, tomado de la encíclica Aeterni Patris: "Vetera novis augere et perficere"; y su pensamiento es unir a la gran tradición cristiana y escolástica las ciencias del presente, de cuya unión resulte una verdadera filosofía científica" (13). Y sigue diciendo M. Arnaiz: "Dos cosas se proponen llevar a cabo: primero, poner a la luz del día y estudiar en toda su extensión las ideas del pasado, especialmente de los grandes pensadores de la Edad Media y restituirles su influencia en el pensamiento de épocas posteriores y todo con su verdadero sentido histórico crítico; y segundo, dar a la construcción filosófica una base científica, completándola con lo bueno que pueda hallarse en la filosofía moderna. De aquí resultará un eclecticismo racional y prudente, en donde, al lado de la tradición con su buen sentido, tendrán cabida las últimas inducciones de la ciencia y las cuestiones nuevas suscitadas por la especulación intelectual, quedando lugar en su anchuroso campo al progreso filosófico."

(14)

Queda, pues, claro que el intento renovador neotomista persigue una vuelta al pasado, a las esencias más puras del auténtico aquinatense (y del resto de filósofos cen-

trales de la escolástica, en caso de entender neotomismo como neoescolasticismo), pero con vistas a confrontar la auténtica filosofía de Sto. Tomás con el abanico de doctrinas científicas y filosóficas del momento presente (de cualquier presente). Se parte del principio de que la filosofía del aquinatense es una "philosophia perennis", capaz de mantenerse siempre en vigor y de digerir en su seno todo tipo de avance del pensamiento, sea del campo de la ciencia como de la filosofía. (15)

Así, aunque esa vuelta al pasado tomista dé la sensación de un retroceso a posturas caducadas, no cabe duda de que supone un notable paso adelante en el mundo eclesiástico, por cuanto no se trata de una interpretación cerrada de Sto. Tomás, y sobre todo conlleva un talante aperturista, dialogante con el pensamiento contemporáneo. Pero, a pesar del talante renovador y aperturista, hay que reconocer con Régner que "la actitud de los tomistas en lo que se refiere a los filósofos modernos es compleja". (16)

Lo más valioso del neotomismo propugnaba un diálogo abierto, aunque crítico, con el pensamiento contemporáneo.

Este espíritu dialogante supone un doble nivel: el 1º, el diálogo con las filosofías del momento, especialmente la fenomenología y los historicismos; y, sobre todo, en 2º lugar, un diálogo con las ciencias. Pretende ser este nuevo "eclecticismo" de que nos hablaba Arnaíz, una síntesis de ciencia y filosofía.

No puede negárseles valentía y ambición, por cuanto "no debe ser la filosofía un conjunto de conceptos puros de la razón, independiente de la ciencia experimental, como lo han pensado todos los filósofos independientes de Descartes acá, y por una ceguera inexplicable se venía creyendo entre los partidarios de la tradición escolástica, sino que debe formar el coronamiento de las ciencias particulares, con cuyas inducciones últimas ha de estar la filosofía en relación inmediata" (17). El ideal será que las ciencias investiguen la realidad concreta en sus diferentes campos, con su método propio, analítico, dejando la función sintética, omníabarcadora, a la filosofía tomista, readaptada a los avances del pensamiento.

En este ambiente se formó el joven García Bacca y se adaptó plenamente a sus postulados e ideales. El contacto con el neotomismo, en la Universidad de Lovaina y otros Centros europeos, le confirman en su natural inclinación hacia las ciencias. Ya de joven, según el testimonio de sus compañeros (18), era muy aficionado a las ciencias y tenía fama de buen matemático, fama que luego no ha desmerecido. Esta inclinación científica dentro del ambiente neotomista quedó alentada y empujada. Consecuencia de este talante neotomista de acercamiento a los saberes científicos será la decisión de estudiar física, matemáticas, lógica matemática... en diferentes Centros europeos, como indicaremos más adelante.

El documento demostrativo de que García Bacca acep

tó plenamente las tesis neotomistas, lo constituye uno de sus primeros escritos: el discurso de inauguración de curso en el Colegio de Filosofía de Solsona (19). Desde él podemos recomponer los elementos básicos del neotomismo:

- retorno al auténtico Sto. Tomás, por encima de interpretaciones falseadoras;
- diálogo con el pensamiento contemporáneo, sin miedos y sin complejos;
- conjunción de filosofía y ciencias, y necesidad de que el filósofo esté al día en los descubrimientos de los diversos saberes científicos;
- afirmación de que la filosofía tomista tiene vigor suficiente como para ser la columna vertebral del pensamiento presente y futuro, readaptando sabiamente el auténtico pensamiento tomista.

Las primeras publicaciones de García Bacca datan de estos años de estudiante. El primer artículo del que tenemos noticia aparece, en latín, en la prestigiosa revista del neotomismo "Divus Thomas", editada por el Colegio Alberoni de Piazencia, cuna del neotomismo (20). Advertimos con ello que ya desde muy joven comenzó a destacar en los ambientes intelectuales donde estudiaba, lo que justifica la nota que "Ilustración del Clero" sitúa al pie de página, al comienzo de la publicación del discurso de Solsona. Allí se nos dice

que "es más conocido en el extranjero que en España". (21)

Cuando García Bacca regresa a España y comienza sus labores profesoriales, es un joven intelectual ganado para el neotomismo y abrevado en sus mejores fuentes. Pero su talante inquieto y su espíritu crítico, junto con su enorme ansia de saber y de asomarse a todos los panoramas intelectuales, hará que su pensamiento no se estanque en la filosofía tradicional. El salto evolutivo lo va a realizar por contagio con Ortega y Gasset, según propia confesión, y por la influencia de las ciencias a cuyo estudio se dedicó con intensidad.

1.2.-La crisis de las ciencias

Ya hemos indicado que García Bacca se sintió desde muy joven inclinado al estudio de las ciencias, inclinación que se vio alentada por el talante aperturista y ecléctico del neotomismo.

Así se explica que, junto a los estudios teológicos y filosóficos, nuestro joven estudiante trate de ponerse al día en un amplio abanico de saberes que abarca la psicología experimental, las lenguas clásicas, la física, la lógica matemática, las matemáticas, etc. (22). Desde estos primeros años se gesta su amplia formación científica, acorde con su genio y talante omniabarcador, que le hace ver en Platón su más cumplido modelo. Muy recientemente ha reconocido en el filósofo ateniense al filósofo que más ha influido en su an-

dadura filosófica, por representar el momento en que todos los saberes se hallaban unidos en él como en su fuente originaria. (23)

Son varios los que, a la vista de esta amplia y profunda formación de García Bacca, se deshacen en alabanzas y en admiraciones, porque "el espectáculo mental de García Bacca es impresionante". (24)

Durante cuatro años (1925 a 1929) se dedicó a estudiar todo este amplio abanico de saberes en diferentes Centros universitarios europeos: Lovaina, Bruselas, París, Zurich y Munich (25). Sobre todo en las dos últimas universidades se dedicó al estudio de la física y de las matemáticas, en contacto con personalidades de primera línea, como Sommerfeld, Hans Driesch y otros. De la mano de ellos asistió el joven claretiano al nacimiento de una nueva cosmovisión científica, que se estaba produciendo desde la última década del siglo XIX y se prolonga durante el primer cuarto de nuestro siglo.

1.2.1.-La "nueva ciencia"

Todos los historiadores del pensamiento contemporáneo están acordes en señalar estas décadas como las iniciadoras de lo que podemos llamar la "era contemporánea" (26). El pensamiento ha dado una inflexión de madurez producido, entre otros factores, por la aparición de la "nueva ciencia", la ciencia actual.

En esos años clave, se han producido una serie ininterrumpida de "hechos científicos" que han desencadenado la mayor revolución científica de la historia, sólo comparable a la producida por los descubrimientos de Galileo y Newton.

Estos descubrimientos llevaron al derrumbamiento de la "ciencia clásica". Lo que hasta esos años parecía un saber definitivamente adquirido, respecto al cual sólo quedaba a los científicos una tarea de completar y afinar el edificio de los principios, leyes y teoremas, empieza a entrar en crisis. Todo se tambalea, resquebraja y se viene abajo es trepitosamente. La nueva ciencia se encargará de levantar otro nuevo edificio desde los cimientos. (27)

En esta crisis de fundamentos la matemática fue la ciencia más madrugadora en su metamorfosis. Desde Euclides, la geometría apenas había sufrido cambios sustanciales, hasta que Bernhard Riemann (1826-1886), apoyándose en incipientes hallazgos de Lobatchevski y Bolyai, dio a luz lo que se ha dado por llamar "geometrías no euclidianas", tras la supe ración del 5º axioma de Euclides.

Algunas décadas más tarde aparecen las teorías de los conjuntos y los números transfinitos de Georg Cantor (1845-1918) y la axiomática de Hilbert (1962-1943) (28). De tal forma que, como señala Laín Entralgo, "todos los conceptos fundamentales de la matemática (número, continuo, infini to, espacio, etc.) entraron así en radical y fecunda revi-

sión". (29)

Pero no solamente los conceptos fundamentales de la matemática entran en crisis, sino su concepción esencial, pudiéndose afirmar que "por primera vez en la historia se aborda la construcción de una matemática que siendo lógica (es decir, acorde con la razón humana), no parece ser natural (esto es, adecuada a la estructura de la naturaleza visible, según la idea que desde Galileo y Newton se tiene de ella)". (30)

Se ha pasado, pues, de una concepción de la geometría y de la matemática contemplativa, como apellida García Bacca (31), que se limita a dar razón, de un modo pasivo, de cómo ve la realidad material, a un tipo de matemática y geometría constructivas, "poéticas" (32), en que la inteligencia humana impone a la realidad sus construcciones. Pluralismo de geometrías frente a la unicidad anterior, según los modelos axiomáticos de que se parta. El sujeto pasa de ser un contemplador a erigirse en arquitecto y poeta de la realidad. (33)

Basándose en estos avances y transformaciones, y en las continuas investigaciones que se producen en las décadas más próximas al cambio de siglo, la física llega a una nueva madurez. Para Laín Entralgo la nueva física está construída sobre siete principios, superadores y contrapuestos a otros siete de la "física clásica". Los siete pilares de la física newtoniana serían: 1º el "mecanicismo", o creencia en

la posibilidad de reducir a un modelo mecánico todo movimiento de la naturaleza; 2ª el "continuismo", en lo tocante al curso del tiempo físico y a la emisión y a la propagación de la energía; 3ª el "determinismo" en cuanto a leyes reguladoras de los fenómenos mensurables; 4ª la atribución de realidad objetiva a un "espacio euclidiano" o de tres dimensiones, en el cual transcurrirían los fenómenos que el físico estudia; 5ª la "individualidad del átomo", hipotéticamente considerado como un punto masivo; 6ª la posibilidad de distinguir y aun de contraponer materia y energía; 7ª la necesidad de recurrir a la hipótesis de un medio transmisor de la energía radiante, el "éter".

La física actual se define por otros siete principios diametralmente opuestos, descubiertos uno detrás de otro, como efectos encadenados, en estos vitales años a que aludimos. Así, la nueva física del siglo XX "ha venido sucesivamente a ser antimecanicista, discontinuista, indeterminista, no euclidiana, afirmadora de la divisibilidad del átomo, creyente en la transformación de la materia en energía y adversaria de la hipótesis del éter". (34)

1) La filosofía de la naturaleza, apoyada en la teoría del átomo desde Demócrito, va a evolucionar profundamente en el siglo XIX, al descubrirse las partículas elementales atómicas.

El físico inglés Sir Joseph Thomson descubre partículas mucho más pequeñas que los átomos, a los que denomi

nó electrones. Thomson, tras este descubrimiento, ideó la estructura del átomo como "una esfera de material cargado positivamente con una multitud de electrones esparcidos por su cuerpo, como las pepitas negras en la roja carne de una sandía. Era, por así decir, un "modelo estático", es decir, se suponía que los electrones estaban en reposo dentro del átomo" (35). En pasos sucesivos se irán descubriendo otros elementos atómicos: protones, neutrones, etc.

Con Rutherford, físico neozelandés, se llega a una nueva concepción de la estructura atómica. Se pasa de un modelo estático a un modelo dinámico (36). El modelo dinámico de Rutherford será perfeccionado por los hallazgos del danés N. Bohr, su discípulo. El físico danés descubrió las leyes que rigen las diferentes órbitas de los electrones alrededor del núcleo, apoyándose en la teoría cuántica de M. Planck.

El modelo de N. Bohr, "con órbitas cuánticas circulares y concéntricas" (37), fue posteriormente completado por el muniqués Sommerfeld, quien añadió unas nuevas órbitas de electrones, no circulares sino elípticas. Con Sommerfeld estudió García Bacca física atómica, en el "Institut für theoretische Physik" de Munich, cuyo director era el prestigioso físico. (38)

- 2) Junto al descubrimiento de la indivisibilidad del átomo se llegó, algunos años antes, al principio de la discon-

tinuidad de la materia. "En los últimos días del año 1899 anunció Max Planck la quiebra del principio de la continuidad en la interpretación física de la naturaleza: "natura facit saltus", vino a decir, frente a Leibnitz" (39). Nació así la teoría cuántica (40). Esto echaba por tierra el continuismo de la materia, principio incontestado por la física clásica. La materia física, de ser ciertas las afirmaciones de Planck, está sometida a leyes estadísticas a saltos discontinuos, sólo posibles por aproximaciones probabilísticas. Campea, pues, en la materia la estadística.

Posteriores descubrimientos fueron dando la razón al físico alemán, hasta convertirse hoy día la teoría de los cuantos en uno de los pilares de la nueva física, pilar completado y desarrollado por N. Bohr, Heisenberg y otros, fundamentalmente por la mecánica ondulatoria de Louis de Broglie y Erwin Schrödinger. (41)

- 3) No cabe duda que el principal artífice de esta colosal metamorfosis o revolución científica (en términos de T. S. Kuhn) (42) fue, sin género de duda, A. Einstein. Einstein supo sintetizar los descubrimientos de físicos anteriores y contemporáneos en teorías que mostraban otro rostro de la realidad física, convirtiéndose, como señala Gamow, en el "señor de la física". (43)

Para todos los físicos ha sido siempre un problema

la cuestión acerca de si el espacio está vacío o contiene alguna sustancia especial, en que se apoyan las diferentes ondas que en él circulan. A finales del siglo XIX se había establecido la convicción de que el espacio estaba relleno de una sustancia, que Huygens y Faraday denominaron "éter cósmico". Sólo admitiendo esta hipótesis se podía explicar la propagación de las ondas luminosas. Pero nunca llegaban a descubrir la naturaleza y propiedades de esta misteriosa sustancia.

"Tuvo que ser el genio de Einstein quien arrojase por la borda el viejo y contradictorio éter cósmico y sustituirlo por la extendida noción de campo electromagnético, al que adscribió una realidad física igual a la de cualquier cuerpo material ordinario" (44). Si no existe el éter, no puede darse movimiento absoluto, sino que habrá de medirse todo movimiento de un modo relativo: un cuerpo en movimiento respecto a otro, que viene a ser el sistema de referencia para el primero. Estos descubrimientos, dice Gamow, "requerían un cambio radical en nuestras ideas fundamentales sobre espacio y el tiempo" (45).

Desde los tiempos de Newton el espacio y el tiempo eran considerados como realidades absolutas. La supuesta verdad de ambas realidades absolutas quedó aumentada por la experimentación de la velocidad constante de la luz, que vendría a ser el elemento material más rápido. (46)

Desde esta constante de la velocidad de la luz,

llegó también Einstein a otro fundamental descubrimiento, tanto para la física como para la filosofía: "la ley de equivalencia masa-energía", expresada en la fórmula $E=mc^2$, en la que E=energía, m=masa, y c=velocidad de la luz. (47)

La presente ley señala que cualquier tipo de realidad material, de materia, puede ser transformada en energía, y al revés, la energía puede ser condensada en materia. Lo cual quiere decir, en palabras de García Bacca, que "materia y luz son dos "estados" de la misma realidad, como hielo y nube lo son de agua" (48). Y prueba de que tal aserción, plasmada en fórmula matemática, no es juego, ahí tenemos la bomba atómica y tantos reactores nucleares de las polémicas y conflictivas centrales nucleares, de los submarinos atómicos, etc. Todos estos descubrimientos hacen ver a Einstein que las concepciones sobre el espacio y el tiempo, vigentes desde Newton no podían mantenerse.

En la cosmovisión newtoniana, se admiten un espacio y tiempo absolutos (49). Frente a la separación y absolutez de espacio y tiempo, Einstein afirma la relatividad del espacio y del tiempo, y su fusión en un continuo de cuatro dimensiones: el espacio-tiempo.

Pero la relatividad no supone aceptación de relativismo, en su acepción filosófica. Así lo afirma el físico Eddigton: "Es una equivocación común suponer que la teoría de la relatividad afirme que todo es relativo. No di-

ce realmente más que esto: Hay cosas absolutas en el mundo, pero hay que ir las a buscar muy hondo. Las cosas que a primera vista se presentan son en su mayor parte relativas" (50). Hay muchas cosas que se pensaban a primera vista que eran absolutas, como espacio, tiempo, duración, figura, masa, simultaneidad. De tal forma que se daba valor absoluto a lo que sólo era referente o relativo a un punto de vista limitado, como si fuese absoluto este tiempo y este espacio por ser mi tiempo y mi distancia. "El nuevo orden físico, relativista, dice García Bacca, vendrá con la rebaja: lo mío y lo tuyo es de los dos, o de todos. Peso es atracción de varias masas; una sola masa, en un universo vacío, no pesa. Calor es propiedad colectiva (estadística) de un continuo número de moléculas, jamás propiedad de una sola. Lugar no es posición de uno solo, es relación de posición de uno respecto de otro; velocidad y aceleración son algo relativo a un sistema de referencia, a un conjunto de cuerpos. Lo tuyo y lo mío es ya de los dos; y, en definitiva, del universo. Todo esto es relatividad; no llega a relativismo". (51)

La conclusión que se impone es que el centro del universo no está ni en la tierra ni en el sol, ni en otro lugar concreto de cualquiera de las muchas galaxias que componen el universo. Para la teoría de la relatividad, el centro está en ninguna parte y en todas. Desde este punto de vista, ya no tiene sentido considerar el espacio

y el tiempo como realidades diferentes. Estamos existiendo dentro de un continuo cuatridimensional, espacio-temporal, un mundo de cuatro dimensiones. Con lo cual, "el tiempo puede ser considerado en cierto modo, como la cuarta coordenada complementaria de las tres coordenadas del espacio, y el movimiento de un sistema respecto a otro puede ser tratado como una rotación de este sistema de coordenadas cuatridimensionales". (52)

Para Einstein todas las interacciones gravitatorias que se producen entre los cuerpos espaciales deben ser interpretados como debidos a una realidad: el espacio es curvo. Ya hemos señalado que los matemáticos hacía ya algunos años que habían descubierto otro tipo de geometrías no euclidianas. Riemann construyó sus teorías sobre espacios curvos de diversas dimensiones, y en él se apoyó Einstein para resolver los problemas del espacio curvo.

Galileo había afirmado que el universo está escrito en lenguaje matemático. Einstein se dedicó en sus teorías a geometrizar el mundo físico, pero "las fuerzas eléctricas y magnéticas todavía quedaban fuera de esta conquista geométrica, y habiendo progresado hasta este punto, Einstein dirigió toda su energía a poner sobre el irreducible campo electromagnético un rígido freno geométrico". (53)

A pesar de sus constantes esfuerzos, y los de sus colaboradores, murió sin conseguir lo que llamaba "teoría

del campo unificado": "la teoría que unificaría los campos gravitatorios y electromagnéticos sobre una sencilla base geométrica". (54)

La naturaleza no siempre se deja domeñar por el es fuerza de la inteligencia humana. Por muy potente que éste sea, hay que tener en cuenta que la naturaleza tiene su estructura y "no se puede forzar a la Naturaleza, como dice G. Gamow, a hacer lo que no está en su naturaleza". (55)

García Bacca tomó buena nota de los avances del gran físico de Ulm, consciente de las implicaciones que suponían para el campo de la filosofía, de la ontología. A lo largo de su obra ha dedicado varios trabajos a resaltar la obra de Einstein y sus implicaciones filosóficas, conmovisionales (56). En la introducción a "Filosofía y teoría de la relatividad" (57), escrito con motivo de la muerte de Einstein, señala García Bacca la importancia de los descubrimientos físicos y científicos, en general, para la ontología: "El ontólogo (y la ontología suele pasar por ser filosofía primera en Aristóteles, y desde él) parece debiera enterarse, por definición, vocación y profesión, de qué dicen del ser físicos y matemáticos: los que se tratan vocacional y profesionalmente de él y con él (y dejan escrita tal experiencia óptica en libros accesibles para todos, aunque no los dediquen, cual parece debieran hacerlo, a los ontólogos, y por más que éstos no se den

por enterados de que físicos y matemáticos tratan de y se tratan con seres bien reales), que no es desaforado afirmar que pertenecen al ontólogo, tanto al menos, cuanto al físico y al matemático" (58). García Bacca se dio por aludido, como buen ontólogo y físico, ante Einstein y los demás físicos. Prueba de ello es no sólo los diferentes trabajos de filosofía de la creencia sobre la teoría de la relatividad, la teoría cuántica, etc., sino el hecho de que toda su filosofía esté escrita de cara a las ciencias físico-matemáticas. (59)

- 4) Otro de los pilares en que veíamos (siguiendo a Laín Entralgo) se apoya la nueva física, es el principio de indeterminación de la materia. La física clásica era determinista, en cuanto que, "conociendo la ley de un proceso físico, la medida exacta de un estado del sistema en que ese proceso se cumple, permitirá prever exactamente las medidas de los estados ulteriores del mismo sistema". (60)

Se partía del postulado experiencial de la posibilidad de medir y localizar un cuerpo físico en una situación bien determinada. W. Heisenberg echó por tierra la absolutez de este principio cuando en 1927 señaló la imposibilidad de determinar a la vez la posición y la velocidad de un electrón (o mejor, su posición y su cantidad de movimiento).

Con ello se demostraba que, si bien en el mundo macromolecular sigue siendo posible apoyarse en el determinismo, al llegar a las regiones subatómicas se cambia la situación, imponiéndose el "principio de indeterminación". De tal suerte que el cognoscente influye en la realidad conocida. (61)

El principio de indeterminación de Heisenberg nos lleva a un cambio revolucionario en nuestras ideas sobre la materia física. El mismo Einstein se negó a aceptarlo y trabajó continuamente en presentar contradicciones internas a este principio, "Su convicción filosófica sobre el determinismo, señala Gamow, no le permitía elevar la incertidumbre (o indeterminación) a un principio". (62)

N. Bohr rebatió una y otra vez las pegas de Einstein al principio de Heisenberg. Pero, a pesar de que tuvo que reconocer el genial físico de Ulm, que las ideas de Bohr-Heisenberg sobre el principio de indeterminación estaban libres de contradicción interna, "Einstein" se negó a aceptar el principio de indeterminación, y expresó su esperanza de que algún día los físicos volverían al punto de vista determinista" (63). Hasta ahora, al menos, el tiempo no le ha dado la razón a Einstein, apuntalándose cada vez más el principio de Heisenberg, y siendo aceptado por los físicos y filósofos de la ciencia como una verdad demostrada.

5) Si revolucionarios fueron los hallazgos en el campo de la matemática y de la física, no lo fueron menos los producidos en el campo de la cosmología y de la astrofísica, como consecuencia en parte, de los avances físicos. El descubrimiento de las radiaciones atómicas y la desintegración del uranio, obra de los esposos Curie, era la prueba fehaciente de que la materia se va desintegrando, y transformando de un tipo de materia en otro. Así, pues, la materia, que hemos visto con Einstein que es un estado más de la energía, junto con la luz, está en un proceso continuo de génesis y desintegración. (64)

Los cosmólogos, llegan, en estas primeras décadas del siglo XX, a afirmar que se puede calcular la edad del sol, de los planetas y de cualquier estrella, desde los procesos de desintegración de la sustancia material de que están compuestos. Por tanto, el universo tiene una edad: podemos establecer, cada vez con métodos más aproximativos la fecha de comienzo y, de la misma forma, la fecha de su destrucción total, por inanición. La materia cósmica va progresivamente perdiendo energía, según la ley de la entropía (2^a ley de la termodinámica), formulada por Carnot y Clausius.

De este modo, caen por tierra las cosmovisiones que se basaban en una duración eterna del cosmos, bien por afirmar que la materia es estática, como el ser parménideo, o la cosmovisión materialista, que afirma que la

materia es eterna y fuente inagotable de todo lo que existe.

De nuevo nos encontramos con que afirmaciones de tipo científico, basadas en hallazgos experienciales, originan problemas, preguntas y cambios sustanciales en la ontología o metafísica: tales como el ser de la materia, el origen del universo, el sentido de lo que existe, etc. (65)

Podríamos extendernos en alusiones referentes a los avances producidos en estas fechas en otros ámbitos de las ciencias, como es el caso de la química, de la biología, etc., pero no es necesario. Nuestra pretensión es únicamente ofrecer una sencilla presentación del panorama de las ciencias, sobre todo las físico-matemáticas, en la primera cuarta parte de nuestro siglo, época en que coinciden la génesis de la "nueva ciencia" y el período de formación, en estos aspectos, de García Bacca.

1.2.2.-El impacto de la "nueva ciencia" en García Bacca

El contacto que García Bacca tiene con esta nueva cosmovisión científica es, como ya lo hemos señalado, de primera mano, a través de figuras tan eminentes como Hans Driesch y Arnold Sommerfeld. (66)

Hans Driesch nace en 1867 y muere en 1941, por lo que cuando se encuentra García Bacca con él, es ya un profe-

fesor veterano y en plena madurez. (67)

Driesch comenzó dedicándose a estudios experimentales en el campo de la biología y posteriormente se centró en reflexiones filosóficas, traducción conceptual de sus convicciones y experimentos en el terreno científico. En la segunda mitad del siglo XIX, la biología estaba en gran parte dominada por una interpretación mecanicista: los procesos biológicos pueden ser reducidos en último término a procesos químicos y físicos. H. Driesch fue uno de los que más se opusieron al mecanicismo desde un "neovitalismo" apoyado en experiencias realizadas con erizos de mar. En 1894 mostró que cada una de las dos mitades de un huevo de erizo de mar, previamente seccionado, da origen a un erizo de mar completo, aunque más pequeño que el engendrado por el huevo entero. (68)

Estos experimentos le mostraban a Driesch "la esencial irreductibilidad de la materia viva a las leyes de la materia inerte. La "potencia prospectiva" de las células germinales obligarían a admitir en los seres vivientes la existencia de una "entelequia" esencialmente distinta de las energías que ponen en movimiento la materia inanimada". (69)

El "neovitalismo" de Driesch estaba basado en los conceptos de totalidad, de causalidad total y de entelequia (70). Por el primero se afirma que el ser vivo no se reduce a la suma de sus partes, sino que la "totalidad del organismo", la vida de que consta, es anterior a la materialidad de

sus partes. La entelequia vendría a ser para Driesch la fuerza vital o vitalidad del organismo vivo que produce la causalidad de totalidad, llamada también "causalidad entelequial". La entelequia es algo situado "en el mismo plano del acontecer físico-químico, pero destinada a dominar este acontecer, sino una realidad intraducible al lenguaje de los procesos inferiores, porque su función es la de dirección y la de la suspensión". (71)

En estas precisiones se distinguiría el "neovitalismo" de Driesch del vitalismo clásico, para quien la vida viene a ser sinónimo de alma, sustancia que realiza las funciones de dirección y unidad del organismo biológico, pero desde fuera, independientemente de él.

La influencia de H. Driesch en García Bacca parece evidente, haciendo su "neovitalismo" de puente hacia el "raciovitalismo" de Ortega. García Bacca rechazará el vitalismo de Driesch por considerarlo demasiado cargado de biologismo, a pesar de que, como ha quedado dicho, la vida para el científico alemán se sitúa en un nivel superior al físico-químico.

Cuando en 1952, en el artículo titulado "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de la biología matemática" (72), García Bacca hace un recorrido entre las diferentes teorías sobre la vida, hace referencia a H. Driesch: "Mi viejo maestro Driesch se empeñó en salvar con honor el antiguo concepto de entelequia, joven en tiempos de Aristóteles,

y rejuvenecido sin mucho éxito por Leibnitz. La vida sería entelequia" (73).

Pero piensa García Bacca que no todos entienden ese concepto de entelequia de la misma forma, y entre los diferentes caracteres que a este término dio Aristóteles, el fundamental sería el de que la entelequia vital tiene un sentido finalista. Ahora bien, en la finalidad puede verse dos tipos de racionalidad: prospectiva y retrospectiva. La finalidad poseedora de esta doble racionalidad persigue un fin ya de antemano previsto y (claramente) constituido. En este caso, la entelequia (o la vida) no tiene ya de antemano, tan to a nivel ontogénico como filogénico (o filogenético), más que seguir el camino hasta alcanzar la meta que ya "sabe" desde el comienzo. En Aristóteles ve García Bacca que así su cedía: la entelequia es una finalidad con doble racionalidad, o mejor, es una finalidad con fin.

Frente a Aristóteles, "los neovitalistas intentarán desglosar finalidad de fin, sacar al fin del orden de las causas, y que no se parezca a eficiente, material o formal, sin conseguirlo" (74). Para García Bacca, pues, el intento de los neovitalistas es válido, pero la solución incorrecta. La vida es una finalidad sin fin, un impulso que no está programado, que no tiene el camino trazado, esto es, sin racionalidad prospectiva.

Para poder definir correctamente el concepto de vi da, no ve García Bacca mejor solución que apoyarse en los

cálculos vectoriales de Dirac, que echa mano de vectores cuyo coeficiente escalar es un "número complejo" que "no puede descomponerse en una parte real y otra imaginaria, sino que ambos forman un bloque indisoluble". (75)

Algo así le ocurre a la vida. "El valor absoluto de la vida, de su vectorialidad o finalidad, no tiene ni valor absoluto real, ni complejo del que se pueda separar uno real (físico o químico)". Por tanto, hemos de concluir que "la vida no es forma del cuerpo, ni su dominante, ni su entelequia o fin y final natural, ni su acto último o estado definitivo. La vida es de otro orden, tanto al menos como lo son los números complejos respecto de los reales" (76). El cálculo vectorial, por tanto, ayuda a definir la vida como realidad coordinada a lo corporal, a lo físico y químico, pero no subordinado a ello. (77)

El otro maestro de García Bacca, en el campo de las ciencias, como ya hemos señalado, fue el físico y matemático Arnold Sommerfeld, que desde 1906 era profesor de física teórica de la Universidad de Munich. (78)

Las aportaciones de A. Sommerfeld al campo de la física fueron diversas e importantes, como por ejemplo en las teorías de la difracción y en la propagación de las ondas electromagnéticas y, sobre todo, en la estructura del átomo, completando el modelo ideado por N. Bohr. Este físico danés propuso un modelo de átomo que describía su estructura como un núcleo rodeado de órbitas circulares y concéntricas

de electrones. A. Sommerfeld advirtió la necesidad de añadir a este modelo nuevas órbitas, no ya circulares sino elípticas, sometidas también a las leyes de los cuantos. (79)

A. Sommerfeld se doctoró en filosofía en 1891, pero no posee originalidad en este aspecto, de modo que la influencia en García Bacca se centró en el campo de la física y la matemática.

El contacto tan de primera mano con estas primeras figuras de la ciencia del momento fue decisivo en la trayectoria del pensamiento de nuestro joven filósofo. La mejor prueba de ello la constituye la abundancia de artículos que escribe sobre diferentes aspectos de filosofía de la ciencia, a su regreso a Cataluña; su progresivo abandono de la teología para dedicarse a temas de filosofía de la ciencia y lógica matemática, disciplinas que impartirá en la Universidad Autónoma de Barcelona; y, por último, el talante, que ya no abandonará, de filosofar desde la perspectiva del saber científico.

En el discurso inaugural del Colegio de Filosofía de Solsona, dirigiéndose al final a los alumnos, les hablaba de la necesidad de unir la tradición con la novedad, y la reflexión filosófica con la apelación a lo real, a la experiencia que proporcionan los saberes científicos. Frente a un modo de hacer metafísica "ayuno de ciencias naturales y experimentos", afirma que "la metafísica es por antonomasia la ciencia del ser real". Por tanto, "no temáis, les dice, pone

ros en contacto con la realidad, dejas fecundad por los hechos, aunque tengáis que dedicaros años enteros a los estudios matemáticos, físicos, biológicos. No puede ser buen metafísico, quien no ha hecho repetidas experiencias de psicología y física, sobre todo de la primera". Y algunos renglones más adelante, dice: "Quien os exija diez años de estudios serios en ciencias físicomatemáticas y biológicas estad ciertos que se queda corto". (80)

Sus afirmaciones son bien claras, exponente de su experiencia personal y también del sentimiento de insuficiencia de esos cuatro años que él ha dedicado a cultivar los estudios científicos.

Por su parte, seguirá estando al día en los avances de las diferentes ciencias y dedicado a su divulgación en España, a través de múltiples artículos sobre física atómica, matemáticas, lógica matemática y diversos aspectos de filosofía de la ciencia (81). Todos estos trabajos constituían una novedad en el modesto panorama filosófico español, y más todavía en el tipo de revistas, de contenido religioso, en las que publica la mayoría de estos trabajos.

Tras hallarse dedicado durante tres cursos a la docencia de la metafísica en Solsona, pasará a la Universidad de Barcelona como profesor de Lógica matemática y Filosofía de la ciencia, dedicándose ya por entero a estas materias, culminando con su tesis doctoral, sobre un tema de filosofía de la ciencia "La estructura lógica de las ciencias físicas" (82)

Desde estos primeros años de su formación filosófica y científica, advierte la necesidad de filosofar desde los presupuestos de la ciencia más actual. Este talante constituye una de las columnas vertebrales de todo su sistema filosófico, que lo recorre desde su discurso de Solsona hasta las últimas obras publicadas y sus afirmaciones en diversas entrevistas recientes: "¿Sabe lo que le voy a decir? Que creo yo que los filósofos somos canalla vil, que vamos con poetas y teólogos, habríamos de mirar un poquito hacia sociólogos, economistas y físicos nucleares, a ver si conseguimos imponernos algún tanto en sociología, economía, física y matemáticas, y tengamos una cierta probabilidad de que, así como mandan en este mundo físicos nucleares, economistas y sociólogos, los filósofos, dando una vuelta por ellos, podríamos influir más". (83)

Este intento de hacer filosofía desde los avances de las ciencias, en especial las físico-matemáticas, irá mirando lenta pero implacablemente su cosmovisión tomista. A pesar de sus convencidas afirmaciones, en el discurso de Solsona, de que el tomismo es la filosofía auténtica, capaz todavía de hacer de síntesis omniabarcadora de los avances científicos, a condición de poner al día el auténtico y perenne pensamiento de Sto. Tomás, la nueva cosmovisión que aporta la "nueva ciencia" pondrá en crisis su neotomismo.

Prente a una concepción del ser, como realidad estática, propia del pensamiento griego y escolástico, la cien

cia moderna, en sus diferentes campos, nos habla del ser real como realidad dinámica, en evolución permanente, desde las galaxias que se expanden a partir de una molécula inicial, hasta la estructura del átomo, según Bohr-Sommerfeld, y la evolución en el mundo de la vida. Se impone una ontología dinámica, porque está más de acuerdo con los datos de la experiencia. Esto lo ve claramente el joven profesor de Solsona; pero en este primer momento, todavía considera viable compaginarla con el tomismo, por evolución homogénea porque, piensa García Bacca, tanto Aristóteles como Santo Tomás supieron hacer filosofía adaptándose a la realidad experiencial. Por lo tanto, no puede estar su ontología equivocada, sólo hay que adaptarla. Y en esta labor de adaptación el criterio fundamental será el respeto a la experiencia. De modo que, si es un principio fundamental de honradez el respeto a las personas (respeto a la tradición filosófica escolástica), mucho más importante es el amor a la verdad. (84)

Este amor a la verdad y a la experiencia de lo real le llevará pocos años después a dejar de lado la filosofía escolástica, tachándola de "troglodita" (85). La filosofía griega y medieval se limitaron a contemplar la realidad, pensando que la realidad tiene esencia, que es lo que aparece ante los ojos: filosofía contemplativa. Y el tipo de ciencia correspondiente a tal filosofía es "ciencia natural".

La creencia contemporánea ha pasado a ser transformadora, "poética", activa, "de manera que los aspectos defi-

nidos, presentados y hasta descaradamente ostentados por lo natural en su estado de inocencia óptica, no cuentan sin más para la ciencia-arte; se han respecto de ella como las piedras y troncos frente al plan del arquitecto". Y sigue diciendo: "La física (para referirme más en concreto a ella, aunque esta teoría de la estructura de las ciencias modernas vale para todas) no puede constituirse por la intuición, ni por la intuición eidética; no es "observación", faena de ojos, desorbitados y tragacosas; la física es "experimento", que es "plan sistemático" de reformar lo real de tal manera que lo real, tal cual lo hizo Dios, sirva solamente de "material en bruto" a elaborar y sistematizar según un "plan" que no es "esencia" de lo real". (86)

Lógicamente esta disparidad de cosmovisiones tenía que producir una crisis en el interior de nuestro joven filósofo. Los avances continuos de las diferentes ciencias experimentales conllevan un modo de enfrentarse con la realidad que no cabrá en el armazón neotomista.

Pero el detonante que va a originar la crisis y el cambio de su primer fondo filosófico es el contacto con la filosofía de Ortega y Gasset.

1.3.-El ámbito cultural español de principios de siglo

Cuando el joven David García Bacca regresa de su periplo europeo, el verano de 1929, a la región catalana desde la que había partido, podemos asegurar que, en gran medi-

da, la situación cultural española le era extraña, si no desconocida. Y no es difícil comprender esta situación: educado en un seminario de religiosos hasta su ordenación sacerdotal y enviado a Europa, el contacto con lo más representativo del interesante, y en continuo auge, panorama cultural español, no había tenido ocasiones naturales de producirse.

Por estos años, el panorama del pensamiento español estaba dominado por la interrelación de tres grupos generacionales:

- el del 98, en declive,
- el de 1914, en torno a José Ortega y Gasset, en la cumbre de su apogeo hegemónico, tanto en lo filosófico como en lo político,
- y el grupo generacional de 1927, que comenzaba ya en estos años su brillante carrera, al menos en cuanto al grupo de poetas se refiere.

Cronológicamente, García Bacca, nacido en 1901, pertenece a este último grupo. Sin embargo, nunca tuvo relación alguna con ningún miembro de este grupo generacional, hasta su expatriación.

Estos tres grupos generacionales han conformado, desde la última década del siglo XIX, lo que con razón se ha dado por llamar la "Edad de Plata", o "segunda edad del oro" del pensamiento español. (87)

La incordinación cronológica de García Bacca tendría que hacerse con el grupo generacional del 27. Pero es problemático tal parentesco. Cuando se habla de la "generación de 1927", se piensa sobre todo (y casi en exclusiva) en el grupo de poetas: García Lorca, Alberti, Dámaso Alonso y el resto de los que componen este extraordinario plantel. En cambio, no se suele hacer referencia al componente de filósofos, profesores de universidad en su mayoría.

La razón de este olvido se debe fundamentalmente, por un lado, a la precocidad de los poetas y a su intensa vida grupal; y, por otro lado, al hecho de que el grupo de filósofos tuviese que exilarse con la guerra, siendo apenas conocidos en España. Cuando van madurando su pensamiento, sus publicaciones, todas ellas en América, no llegan al público español, por obra de la censura franquista.

Toda esta generación de filósofos se fue formando al calor, directo o sólo a través de sus obras, del líder filosófico del momento español, José Ortega y Gasset. La vinculación de García Bacca con la cultura española se hace a través de Ortega y de los integrantes del grupo generacional de 1898: Unamuno y Antonio Machado.

1.3.1.-El despertar de nuestra cultura: la "Edad de Plata"

La circunstancia española de finales de los años 20, momento en que García Bacca se reincorpora a Cataluña, es de un enorme interés, tanto en el campo político como en

el cultural. La monarquía de Alfonso XIII va perdiendo a pasos agigantados popularidad y prestigio (88), al tiempo que los partidos republicanos acrecientan su popularidad para hacerse con el poder en las elecciones municipales de 1931, instaurándose la República el 14 de abril de ese año.

En el ámbito del pensamiento, ya hemos señalado, el panorama era francamente esperanzador, hallándose constituido por la interinfluencia de tres grupos generacionales difícilmente repetibles en nuestra historia: el del 98, ya en declive; el de Ortega (de 1914), en pleno apogeo político (es el grupo que regirá los destinos de la segunda República) y cultural (especialmente en el caso de Ortega); y el de 1927, en auge desde hacía algunos años.

Este valioso plantel de intelectuales producirá un "nuevo siglo de oro", cuyo comienzo suelen situar los historiadores de nuestra cultura a finales del siglo XIX. (89)

En esta etapa se han sentado las bases de toda nuestra cultura posterior y con ella España empezaba a ponerse, por fin, a la altura del resto de Europa. Así lo considera Tuñón de Lara al decir: "Esta época, que ha sido llamada "edad de plata", de nuestra cultura (y probablemente se quedan cortos en la calificación), se ha hecho por varias razones, al título de esencial. Entendámonos; en nuestra segunda mitad del siglo XX la cultura española tiene sus más jugosas raíces en la tradición, relativamente reciente, de ese medio siglo; todavía más, puesto que son numerosas sus proyec-

nes que conservan fresca vigencia en nuestro tiempo. En este medio siglo entró España en la contemporaneidad; su historia se protagonizó de manera más amplia y colectiva, se multiplicó la búsqueda de respuestas a una problemática distinta de la tradicional; el intelectual fue estableciendo mayores vínculos con la sociedad. El resultado es una obra creada como en muy raros períodos de nuestra historia se había producido." (90)

Desde la época dorada de los s. XVI-XVII, España había perdido el tren de Europa, y sólo a finales del s. XIX se comenzó a igualar las diferencias. Al principio, sólo por individualidades aisladas, y más tarde por grupos más amplios, hasta conseguir superar el fenómeno que Ortega llamó la "Tibetanización" de la cultura española. (91)

Los factores culturales que produjeron este cambio radical en nuestro horizonte, son principalmente tres:

- el krausismo-institucionalismo,
- el regeneracionismo (o mejor, el costismo),
- y la generación del 98.

Estos tres movimientos producen una reacción filosófica y cultural cuyo fruto central va a ser la figura de Ortega (92). En Ortega aparece por primera vez un filósofo de talla internacional (con la salvedad de P. Suárez). Esta carencia de filósofos de talla, enfermedad multiseccular entre nosotros (93), ha hecho que constantemente estemos con

la vista mirando al extranjero, especialmente a Francia y a Alemania (a Inglaterra también, de vez en cuando). Durante el siglo XVIII y buena parte del siglo XIX se miraba a Francia como la madre del progreso (y lo era). Esto produjo entre nosotros la figura del "afrancesado". Pero hacia mitad del siglo XIX, se cambió Francia por Alemania.

Para L. Araquistain, el agente que ocasionó este cambio de preferencias fue el Krausismo. "El Krausismo, en palabra del político socialista, cierra un ciclo filosófico español e inicia otro. Destrona la filosofía francesa, ya harto debilitada en España, y entrega el centro a una de las dinastías menos brillantes de la filosofía alemana. Fue una verdadera revolución filosófica de palacio". (94)

1.3.1.1.-El Krausismo-institucionalismo

Sobre el Krausismo se ha escrito mucho y con excesivo apasionamiento, desde posturas encontradas (95). Actualmente, con la frialdad que da la distancia de los años, van apareciendo importantes trabajos investigadores, y que sitúan a este importante movimiento en su justo lugar. A estas alturas del siglo XX nadie, medianamente objetivo y enterado del tema, deja de reconocer que sin tener en cuenta el Krausismo no se puede hacer la historia del pensamiento español de los últimos años (a pesar de que algunos lo han intentado durante el franquismo).

La pobreza cultural en que estaba sumida España a mitades del siglo XIX, se repite como una queja llorosa en muchos escritores del momento. (96)

En este yermo cultural, de la España decimonónica, el Krausismo supuso un auténtico revulsivo que irá dando sus valiosos frutos años más tarde.

Los detractores del Krausismo lo han entendido como una mística o una metafísica. (En un principio en Julián Sanz del Río, quizás lo fuese). Pero la realidad es que fue mucho más que todo eso. Su radio de influencia no se ciñó a la filosofía, sino que abarcó otros campos, como la pedagogía, la sociología, el derecho, etc. Así lo señala López-Morillas, uno de los más profundos estudiosos del movimiento de Sanz del Río: "Lo que de ninguna manera es discutible es que el Krausismo español fue bastante más que una metafísica, o que una ética, o que un completo sistema filosófico" (97). Si sólo hubiera sido eso, sin duda alguna no habría sido tan grande su influjo en la sociedad española. ¿Qué es, por tanto, lo que caracteriza este curioso movimiento?. "El Krausismo español, sigue diciendo López-Morillas, fue, repitámoslo, más que una filosofía; porque, en realidad, fue lo que, por falta de mejor expresión llamaremos un "estilo de vida", una cierta manera de preocuparse por la vida y de ocuparse de ella, de pensarla y de vivirla, sirviéndose de la razón como de brújula para explorar segura y sistemáticamente el ámbito entero de lo creado". (98)

Todos los comentaristas concuerdan en señalar dos rasgos como característicos del movimiento Krausista, que constituiría su esencia y la razón última de su profunda influencia en un amplio sector de la sociedad española:

- un afán de saber, apertura absoluta a todo tipo de saber y ciencia,
- y una actitud ética ante la vida. (99)

Estos dos rasgos se van a dar a lo largo de las diferentes etapas (100) que abarca este movimiento. Etapas que fundamentalmente fueron dos:

- la Krausista, propiamente dicha, bajo la influencia de Sanz del Río,
- y la institucionista, que se objetiva en la Institución Libre de Enseñanza, bajo la dirección de Giner de los Ríos y Bartolomé Cossío.

La diferencia que ve Tuñón de Lara entre ambas etapas, desde una óptica de sociología del conocimiento, estaría en que mientras la primera etapa se constituye "la expresión ideológica (con frecuencia indirecta) de una burguesía débil que va creando sus intelectuales", en la segunda etapa "se pasará al vigor de una clase que asuma el poder en todos los sentidos". (101)

El influjo del Krausismo-institucionismo no fue realizado solamente por el influjo personal de sus líderes,

sino sobre todo por las instituciones educativas que propugnó, semillero de intelectuales y artistas propagadores del espíritu en que había sido educado.

El primer organismo lo constituye la Institución Libre de Enseñanza (102). Su influencia en la cultura española está fuera de toda duda. "Obras tan diversas, nos dice Tuñón de Lara, como las de A. Machado, Fernando de los Ríos, Juan R. Jiménez, Díez Canedo, Luzuriaga, Carande, Besteiro, Altamira, Barnés, Moreno Villa, Bolívar, Pablo de Azcárate, Millares, etc., no pueden comprenderse sin la aportación "institucionista" y la manera que tuvo cada uno de asimilarla. Y, posteriormente, la aportación indirecta es tan extensa que va desde Ortega y Gasset hasta los grupos generacionales que suelen llamarse de 1927 (y que lo son también de 1931), tanto el muy conocido de poetas, como el menos estudiado de profesores universitarios. La Institución será un momento insoslayable en el estudio de la historia de la cultura española". (103)

Ortega y Gasset marchó a estudiar a Alemania becado por la Junta para la Ampliación de Estudios, y aunque no tuvo una relación muy estrecha con los institucionistas, bien podemos asegurar que Ortega representa uno de los exponentes de la meta que los esfuerzos de Sanz del Río y Giner de los Ríos perseguían, y que sin la labor de los Krausistas no hubiera sido posible la labor orteguiana de elevar el nivel de la universidad y de la cultura españolas.

1.3.1.2.-El regeneracionismo de J. Costa

Tanto la obra de J. Costa como la de los "noventa i ochistas" se explican como enfrentamiento al llamado "problema de España". El tema de la decadencia española había preocupado largamente no sólo a los pensadores españoles, sino también a los extranjeros (104). La preocupación llegó al clímax con motivo de la pérdida de Cuba y Filipinas.

Los jóvenes intelectuales, dolidos por el desastre y por una España sin brújula, pobre e inculta, multiplican sus escritos sobre el "problema de España".

España necesitaba "regenerarse", volver a nacer, para llegar a ser lo que fue, en una versión moderna a la altura de los tiempos. Con este espíritu se crea el movimiento regeneracionista, cuya personalidad clave fue Joaquín Costa (105), junto a otros como Mellado, Picavea, Isern, Senador Gómez,...

Pero la personalidad de Joaquín Costa no se redujo al programa regeneracionista, que propugnaba una transformación de la estructura agraria y económica del país, como camino de enriquecimiento, que llevaría como consecuencia una elevación del nivel cultural. "Si Costa, dice Tuñón de Lara, hubiese sido sólo un regeneracionista, su onda expansiva no hubiese sido tan prolongada en el tiempo, no se seguiría hablando, escribiendo y discutiendo sobre él". (106)

Aunque no tuvo un sistema filosófico que estructu-

rara coherentemente sus ideas, pueden sin embargo señalarse en sus escritos una serie de "ideas-fuerza" (107) que definen su pensamiento.

En primer lugar, una crítica al sistema global de la sociedad española. Frente a un importante avance de la economía europea, la organización social española estaba desfasada; era una sociedad básicamente agraria.

Costa realiza un análisis certero y duro sobre el caciquismo, una de las realidades más sangrantes de la España de esos decenios, no del todo abolido hoy. Es consciente de que se necesita una revolución, pero abogará por una revolución desde arriba, porque no confía en el pueblo: es inculto. A pesar de que Costa procede de una familia pobre, sus ideas sobre el estado y la sociedad son profundamente elitistas (108), anticipo de las ideas que sobre estos aspectos va a defender Ortega y Gasset. Para Costa, lo mismo que para Ortega, el sujeto de esa revolución será la burguesía, a quien llama la clase "neutra", o "masa neutra" (109). El problema está en que la burguesía no ha hecho en España la revolución que desde un siglo antes había hecho ya en casi todo el resto de Europa, y principalmente en Francia e Inglaterra.

La vitalidad de su fuerte personalidad le hizo combatir en múltiples frentes y ocuparse de diferentes facetas, resaltando en su programa dos puntos, que para Julián Marías serán:

- el empeño por la reconstrucción de España,
- y la europeización de España, como única vía de modernización y de solución del "problema de España". (110)

No cabe duda de que Joaquín Costa fue uno de los principales protagonistas de esta época en el ámbito del pensamiento y en el terreno sociopolítico. Hay en él "una primacía del gesto sobre la reflexión" (111), pero sus atisbos y realizaciones influirán en sus contemporáneos y en las generaciones que le seguirán. Su fuerte personalidad y sus ideas "deslumbrarán" a los jóvenes de la generación del 98, y su influencia llegará también hasta la generación de Ortega. (112)

1.3.1.3.-El 98. Unamuno y A. Machado

Al igual que Joaquín Costa, a los jóvenes del grupo generacional del 98 les duele España y su postración en todos los aspectos. Hay que clamar a voz en grito contra la situación de desastre en la que se halla sumida la sociedad española.

El remedio no lo ven en la europeización del país, como afirmaba Costa, sino en volver hacia el espíritu auténtico de España, que en siglos pasados fue capaz de construir un imperio.

El grupo generacional del 98 es el punto de arran-

que para los historiadores de la cultura española del siglo XX. De dicho grupo nos han venido las principales inquietudes y valores que se han ido prolongando y desarrollando al menos hasta la guerra civil. (113)

Una de las equivocaciones en las que se ha caído al estudiar al grupo del 98, ha sido pretender dar una imagen homogénea del grupo, como si hubiese entre sus componentes una misma y única cosmovisión y similar sistema de pensamiento (114). Los historiadores más recientes coinciden en que los componentes del 98, Unamuno, Azorín, Baroja, Maeztu, Valle Inclán, A. Machado, convivirán y caminarán juntos durante un decenio aproximadamente y después seguirán caminos muy distintos. Mientras unos se detienen en sus posturas e ideas, otros seguirán avanzando en su crítica social y en la cercanía a lo popular. A partir de 1908, aproximadamente, la separación y divergencia es evidente. De tal modo que es sólo en este decenio que va de 1898 a 1908, donde podemos hablar de un grupo generacional de relativa homogeneidad. De ahí que, para un estudio serio de los componentes del 98, sea imprescindible deshacer el mito de un grupo homogéneo, y seguir históricamente las diferentes etapas que sufre la evolución del pensamiento de cada uno de los componentes. (115)

Sean cuales fueren los caracteres que aglutinaron su etapa en que caminaron juntos (116), lo cierto es que supusieron un eficaz revulsivo en el panorama cultural peninsular, de tal modo que, en opinión de Julián Marías, todo el

retraso que España llevaba respecto a Europa, se cancela con estos hombres del 98, estando a comienzos del XX a la altura europea. (117)

La influencia del grupo generacional del 98 en García Bacca, aparte del influjo indirecto que realizan en todos los españoles cultos de la época, se hace efectiva a través de Miguel de Unamuno y de Antonio Machado. Los dos se relacionan con nuestro filósofo de desigual manera y en épocas diferentes. La presencia del bilbaino es temprana pero más difusa. En cambio, como tendremos ocasión de ver más adelante, el poeta sevillano ejerció un hondo influjo desde finales de los años 50.

a/ - Unamuno y García Bacca

García Bacca ha sentido siempre una profunda admiración hacia el filósofo bilbaino, admiración expresada en esporádicas citas y alusiones a su persona y escritos, sobre todo en la primera etapa del exilio. Admira en él su temperamento sincero, abierto, honesto y combativo, su talante ético y su preocupación por el porvenir de España.

Pero junto a la admiración, hay que reconocer que la personalidad de Unamuno no deja mucha huella en García Bacca. En realidad, se trata de dos temperamentos bastante diferentes y dos modos de filosofar casi opuestos. El temperamento desgarrado y grandilocuente del Rector de Salamanca no cuadra con el más pausado y cerebral del filósofo de Pam-

plona (118), y más preocupado por la ciencia y por una filosofía construída desde ella.

García Bacca escribió varios trabajos, de desigual dimensión y profundidad sobre la filosofía de Unamuno. El más amplio e interesante lo constituye un capítulo (el 3º) de "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas" (119). El resto de los escritos son de menor importancia dedicados a glosar algunos aspectos de su personalidad filosófica y humana. (120)

El primero de los textos es un amplio trabajo dedicado a exponer sistemáticamente la filosofía unamuniana. El objetivo que persigue nos lo señala al comienzo: "Nos hemos propuesto hacer resaltar una manera o interpretación que ponga en plan filosófico y técnico estricto lo que en forma más propia de novela o mito romántico escribe Unamuno". (121)

Se ha solido discutir y regatear a Unamuno la etiqueta de "filósofo, por el hecho de que no escribiera filosofía de modo técnico o "escolástico". La opinión de García Bacca es radicalmente distinta. Para él, aunque es verdad que Unamuno adolece de tecnicismo filosófico, e incluso de una profunda formación filosófica, no es óbice para ser tratado como un filósofo de talla reconocida. "No tenemos, dice García Bacca, el punto de vista de la exposición técnica como un criterio ni para valorar la cultura de un filósofo (así cualquier escolástico de la decadencia tuviera derecho

a figurar antes que Platón, antes mismo que Aristóteles y que casi todos los clásicamente contados en la categoría de filósofos), ni siquiera como una condición necesaria para pertenecer con plenos derechos a la clase de filósofo". (122)

Lo que hace que Unamuno pueda ser considerado como un auténtico filósofo, y merezca por ello (y por su calidad de español) (123) ser incluido en la selección de nueve filósofos contemporáneos, es que, a través de sus escritos (principalmente "El sentimiento trágico de la vida" y "Agonía del Cristianismo"), "nos pone eficiente y eficazmente ante una realidad nueva y nuestra; nos revela con toda fuerza primigenia un componente real de nuestra realidad que hasta ahora no había sido valorado filosóficamente". (124)

Unamuno es, pues, filósofo de fondo, si no de forma, revelador de aspectos nuevos, inéditos, del modo de ser del mundo y del hombre. Pero si en él, y en su obra, se echa de menos una cierta envoltura técnica, esa labor de prestado la quiere realizar García Bacca exponiendo ordenadamente su pensamiento. Pero quiere dejar bien sentado que esto no significará necesariamente una ventaja, puesto que "la falta de forma filosófica técnica en Unamuno es la consecuencia de la revelación de una realidad; y en esto se asemeja a Ortega, en quien tienen lugar una revelación de la vida. La forma filosófica estricta es solamente lugar de aparición de ideas que simplemente son eso: ideas" (125). Y la vida escapa al acartonamiento de las ideas.

A lo largo del amplio capítulo, con una profunda cordialidad y simpatía, va exponiendo, de modo sistemático, lo más fundamental del pensamiento unamuniano, saltando y dejando de lado las inevitables discrepancias.

Pero, a pesar de las profundas diferencias que separan a García Bacca de Unamuno, que hacen pensar si no en una influencia directa, sí cuando menos en la pertenencia de ambos a un estilo español de pensar.

1) El primero de los caracteres comunes lo constituye el profundo sentido ético que empapa sus talentos filosóficos. La filosofía nunca es para ambos una reflexión descomprometida, sino empeñado en la lucha por el hombre y sus problemas. J. Luis Abellán ha señalado como una de las características más acusadas del pensamiento español, su fuerte talante ético, la seriedad con que el español se toma la vida y el destino de los hombres (126). Este carácter ético es consecuencia de la religiosidad que impugna toda la vida y la historia española.

2) El segundo rasgo lo constituye el valor de los sentimientos como instrumento filosófico. En repetidas ocasiones afirma García Bacca, como perteneciente al haber de la filosofía existencialista, la entrada de los sentimientos en filosofía. Frente a la filosofía de la pura razón, en el siglo XIX, con Kierkegaard se da paso al sentimiento como instrumento eficaz de dar cuenta de la realidad humana y mun

dana. Para Unamuno, seguidor de Kierkegaard (127), conocer la realidad no significa contemplarla a través de una "conciencia presentacional, sino que hay que sentirla, notarla, a través de la "conciencia agónica" (128). De este modo, apoyándonos en los sentimientos, se plantean "los problemas de la filosofía sobre una base real, real de verdad o en realidad de verdad" (129). El sujeto de la filosofía, para Unamuno y también para García Bacca, no es el hombre abstracto, puramente racional, sino el hombre real, completo, el "hombre de carne y hueso".

La conversión de García Bacca a los sentimientos, al mundo de la vida, se realizó a través de Ortega (130). Pero es sobre todo a través de la filosofía de Heidegger como introduce en su pensamiento las sentimentalidades y los sentimentales (131). El hombre no se limita a captar pasivamente la realidad sino que la habita y se relaciona con ella sentimentalmente, con "sentimentalidades" de familiaridad, recelo, angustia, seguridad, etc. Tales sentimentalidades son modos de captar y de vivir la realidad, tan profundamente o más que a través de la intelección pura.

Para Unamuno, la vida, los sentimientos, se oponen y luchan con la razón. Para García Bacca, de la mano de Ortega, la vida no es irracional, ni la razón funciona al margen de la vida. La razón es vida, y la vida, razón: raciovitalismo.

3) Un tercer aspecto de coincidencia es la búsqueda de la inmortalidad personal.

En Unamuno es ansia acongojada, rebelión contra la muerte inevitable. En García Bacca, en cambio, la búsqueda de inmortalidad es afirmación utópica de que la técnica humana conseguirá superar la muerte, a través de transformar nuestro cuerpo corruptible en otro incorruptible, de luz.

Unamuno advierte que el hombre se siente limitado, encerrado en las estrechas paredes de su facticidad. Esto lo atribuye a que Dios está metido dentro de nosotros, de modo que su infinitud sufre al sentirse apretado en nuestros estrechos muros.

Esta acción de Dios produce en nosotros la esperanza de inmortalidad "y la esperanza nuestra de vida eterna es cual la presión de ese gas o vapor a tensión infinita, que es Dios, ejerce sobre las paredes de nuestra finitud" (132). Por ello advertimos que sólo se siente finito, sólo advierte los límites de su realidad finita, y se siente incómodo y estrecho en ella, "quien está viviendo del Infinito, porque el Infinito (para además de ser infinito, sentirse y gozar de su Infinitud) está viviendo de su finitud" (133). Y ésta es, para Unamuno, la prueba no racional, sino "sentimental y realísima de que Dios existe, y sobre todo (...) de que Dios existe para nuestra vida, que podemos vivirlo". (134)

Pero este ansia choca de nuevo contra la razón. La razón pura nos dice que somos finitos, pero el sentimiento,

por su parte, me convence de que soy inmortal, porque siento en mí la fuerza de ese gas expansivo. Aquí radica el "sentimiento trágico de la vida" en el pensamiento de Unamuno.

Ahora bien, el modo de inmortalidad que Unamuno de sea es la inmortalidad personal. No le vale perderse en el infinito, perderse en él en una especie de recapitulación ("anacefalaiosis") de todas las conciencias humanas, en Cristo y en Dios. Contra esta solución se rebela. Este final sería para él el mayor de los sacrificios: "el de la propia conciencia individual en aras de la Conciencia Humana perfecta, de la Conciencia Divina". (135)

En García Bacca resuenan estos mismos sentimientos de búsqueda de la inmortalidad y no contentarse con perderse en el Infinito o en la especie. Desde su primera etapa intelectual señala como elemento constitutivo del hombre la búsqueda de infinitud (el hombre "transfinito"), de sobreponerse a toda la realidad y a sí mismo. De tal modo que, en su etapa de influencia marxista, la utopía que sueña para el hombre y la sociedad futuras, tendrá como ingrediente esencial no sólo la supervivencia de la especie humana (hasta aquí se atrevió Marx) sino la de cada uno de sus componentes.

El ansia de inmortalidad no se apoya, pues, como en Unamuno, en el ansia y deseo de serlo, sino en un concepto fáustico del hombre: el hombre es el autocreador de sí y de su mundo, capaz de erigirse en el centro de la realidad y convertirse en el Señor del universo; él mismo, a través de

su capacidad técnica, se dará la inmortalidad y se erigirá en el único y definitivo Dios. Tal es el proyecto antropológico de García Bacca.

b/ - Antonio Machado y García Bacca

La presencia de A. Machado en la obra de García Bacca no se da hasta mitad de la década de los cincuenta, pero es una presencia importante y duradera. El mismo García Bacca ha reconocido: "Yo he tenido dos maestros: Ortega y Machado". (136)

Esta tardía relación se debe a la despreocupación de García Bacca por la poesía. Sólo tras una serie de años de exilio, y por contagio de José Bergamín, se aprestó a colmar esa laguna literaria y poética que reconoce existir en su amplísimo bagaje cultural. "Desde que allá por los años de 1920 a 1931, nos dice García Bacca, Ortega me despertó de ese sueño dogmático que es la "escolástica", y de ese otro sueño dogmático laico, que se llama o llamo "axiomática" (moderna en matemáticas, física, lógica...), he tratado larga y un poco salteadamente de corregir y suplir mi deficiencia literaria (mi informalidad literaria que me reprochaba Bergamín, sin disimulos ni descuentos), leyendo literatura y, sobre todo, poesía". Y en un arranque de sinceridad, sigue diciendo: "No por amor a ellas, sea dicho sinceramente, sino por mor de filosofar viviente, en presente, cual lo es, por necesidad, toda vida. Tanto es así que Alfonso Reyes, en mis

años de residencia en México (1941-1947), me decía (al dictado de su finísimo olfato por lo literario puro y de su admirable estilo clásico castellano, capaz de dar envidia al mejor literato de los nacidos en España): "García Bacca, no creeré en su amor por la literatura hasta que no le vea leyendo novelas policíacas; de ellas, y solamente de ellas, será usted incapaz de sacar jugo filosófico: de hacer de vampiro filosófico de ellas. De los demás, usted es "inclasificado vampiro filosófico. Y es verdad" (137). A partir de ese momento, sigue el consejo de Bergamín, y se decide a bucear en el rico mundo de los clásicos castellanos. El contagio de su bella prosa le hace, al mismo tiempo, emplear un estilo menos seco y más estilista (siguiendo el consejo de Bergamín: "Menos formalidad metafísica y más formalidad literaria"). (138)

Y entre los clásicos descubrió a Machado. Y en él descubrió no sólo al poeta sino sobre todo, al filósofo. "Creo, dice García Bacca, que, a partir de él, se puede construir una filosofía española. Es una mina inagotable. Así como el pensamiento de Ortega es un diamante continuo, los poemas de Machado son diamantes aislados" (139). Desde 1956, fecha del primer trabajo en que aparece el poeta en sus artículos, una beta importante de su producción se centra en filosofar "según espíritu y letra de A. Machado". Ya en 1944 había traducido García Bacca "La esencia de la poesía", de Heidegger (140). Cuando en 1956 escribe los "Comentarios a Hölderlin"

derlin y la esencia de la poesía, de Heidegger" (141), establece un paralelo entre Hölderlin-Heidegger y A. Machado. El intento de Heidegger, en su conferencia de 1936, es mostrarnos a Hölderlin como el "poeta de la Poesía". El es quien mejor nos descubre la "esencia" de la poesía, pues sólo él, nos dice Heidegger, "mantiene constante la determinación poética de hacer Poesía de la esencia de la Poesía" (142). A través de sus versos muestra el filósofo teutón la función del poeta y qué es la poesía.

Para García Bacca, A. Machado es más que el "poeta de la poesía", "Machado es, en uno, poeta y filósofo de la poesía: es Hölderlin-y-Heidegger" (143).

Contra quienes han difundido una imagen unilateral de A. Machado, reduciéndolo a ser sólo poeta, G. Bacca lo considera un valor destacado en ambos terrenos: poesía y filosofía. Es que las dos parcelas van unidas, como el mismo Machado reconocía, y recoge García Bacca: "Los grandes poetas son metafísicos fracasados. Los grandes filósofos son poetas que creen en la realidad de sus poemas" (144). Para nuestro poeta-filósofo, resulta inevitable estar fluctuando de uno a otro aspecto. "Hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto, como en todo lo demás". (145)

En 1975, con motivo del centenario del nacimiento del poeta sevillano, a petición de la revista "Cuadernos pa-

ra el diálogo", escribe García Bacca un interesante artículo que titula significativamente: "Antonio Machado, ¿Poeta o filósofo? (146). La respuesta para el filósofo de Pamplona es clara: "Machado no fue de la poética a la filosofía, estuvo yendo siempre de aquélla a ésta". (147)

La resistencia de algunos a catalogarlo como filósofo se debe, o bien a intentos manipuladores (148), o bien a que no se encuentran entre sus escritos ningún texto escrito con una depurada técnica filosófica. Pero aquí tendríamos que volver a señalar los mismos razonamientos que García Bacca esgrimía a propósito de Unamuno. (149)

Para García Bacca Antonio Machado más que "filósofo" fue un "pensador" (150): "Los filósofos, los grandes, con conciencia de lo que han hecho, son los que se sienten siempre encerrados en su propio sistema, y sálense (a la lógica, que se la lleve el diablo) por los tejados de los callejones y por los de los edificios de la "Plaza de la Constitución sistemática del Universo". En cambio, los filósofos de menor talla, no llegan a tanto; éstos ni siquiera "se notan encerrados, pues no se han encerrado ellos a sí mismos, y les vienen anchas y tranquilizantes calles, callejas, callejones y "Plaza de la Constitución". (151)

En cambio, el "pensador" que era Machado, "llegó a semejantes plazas filosóficas: Heráclito, Parménides, Bergson, Kant, Heidegger (152). Se sintió encerrado, y de la encerrona salió, no por los tejados (camino de ladrones, gatos,

perros, vulgares o avergonzados carceleros de sí mismos), si no por la puerta que lleva al Campo" (153). Aquí está, pues, para García Bacca, la diferencia entre filosofar y pensar. El pensador se deshace de todo andamiaje de pensamiento y se desenvuelve con soltura en medio del campo, donde no puede haber cortapisas, ni limitaciones, que serían como "poner puertas al campo". Por eso que "A. Machado no es filósofo. Es "pensador". Lo que es ser más, mucho más, muchísimo más que filósofo. Más y mejor". (154)

De la riqueza de su pensamiento se ha ido nutriendo García Bacca desde entonces. La lectura de sus versos le ha ido descubriendo esos "diamantes sueltos" que se encuentra dispersos en su obra poética el lector concienzudo. Para tal tipo de lector, como lo es García Bacca, no es necesario profundizar mucho. "La dimensión filosófica de A. Machado está patente en su obra misma. No hacía falta rebuscamientos. Hacía falta tomar su obra cual lugar de hallazgos filosóficos sueltos, sino cual mina; y explotarla. El resultado de tal "negocio" o "empresa" se halla en la obra "Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado". Es una "invitación"; el invitado es el lector. E invitado a filosofar: no a filosofía hecha, derecha, definida y definitiva". (155)

Efectivamente, en 1967 escribe "Imitación a filosofar, según espíritu y letra de A. Machado" (156). Se propone de modo serio y exhaustivo construir el armazón filosófico de Machado, construir la filosofía que descubre, subyacente

a sus versos y a su prosa. Es una función parecida a la que cumplió con Unamuno en "Nueve grandes filósofos contemporáneos y en temas". Pero es algo más. En el caso de Unamuno se produce una prestación de la técnica filosófica, como dar molde a un contenido que no se altera. Con Machado es diferente. Es eso mismo, pero más que eso. De Machado aprende a filosofar. Y la principal lección que cree aprender del poeta, es un acercamiento a lo popular, al espíritu de la gente sencilla, del pueblo. Durante toda la época anterior, desde que se exilió a Quito, podemos decir que el pensamiento de García Bacca, de la mano de Ortega y Dilthey, y posteriormente de Heidegger, ha discurrido por sendas más propensas a esquemas individualistas y de marcado sesgo elitista, tanto en lo antropológico, como en lo sociológico, aunque sin caer en el menosprecio de "las masas", cuya supuesta rebelión describe Ortega.

Yo creo que la fundamental lección que García Bacca recibe de A. Machado es el acercamiento a lo popular (157). Pero esto tiene diferentes acepciones.

- 1) El acercamiento al pueblo implica en primer lugar, una preocupación por escribir de forma sencilla, comprensible no sólo para el técnico en filosofía, sino para la gente de a pie, aunque no siempre es esto posible. (158)
- 2) Lo anterior implica, como condición fundante,

conectar con el alma del pueblo, estar "a tono" con él, puesto que, como ya señalaba García Bacca en los comentarios a la obra de Heidegger, "Hölderlin y la esencia de la poesía", "la voz del individuo en cuanto tal, es voz en desierto. A su voz y a sus voces no responde nadie, ni habla a nadie. A la voz individual le falta el tono. Es decir, estar a tono con el pueblo. En un concierto la voz individual dice algo bajo la condición básica de que lo diga a tono con el tono general. Lo primero que hace falta, pues, para que la palabra individual ascienda a la categoría de voz es que se ponga a tono con el Pueblo, que es colectividad viviente de cultura enraizada en tierra" (159). La sugerencia de Machado ha sido un toque de atención para García Bacca, llevándole a preguntarse en qué medida escribe para el pueblo. Por eso comienza "Invitación a filosofar, según espíritu y letra de A. Machado", con las conocidas palabras de Juan de Mairena: "Escribir para el pueblo... ¡qué más quisiera yo!. Deseoso de escribir para el pueblo aprendí de él cuanto pude, mucho menos, claro está, de lo que él sabe. Escribir para el pueblo es escribir para el hombre de nuestra raza, de nuestra tierra, de nuestra habla".

3) Pero lo que fundamentalmente le ha supuesto el contacto con el Pueblo a través de la imitación de Machado, ha sido la preocupación de acercamiento a la realidad sociológica del hombre.

Escribir para el pueblo no es para Machado, como es consciente García Bacca, captar las costumbres populares y ser buen folclorista. Esto es demasiado superficial: Significa sobre todo dejar de tratar al pueblo con desprecio, como se trata a un ignorante; escuchar sus justas reivindicaciones, su deseo de no ser tratado como un espectador sino activo creador de su destino. El que así considera al pueblo no lo trata como si fuese una "masa", consciente, como Machado, de que "las masas humanas son una invención de la burguesía, una degradación de las muchedumbres de hombres, basada en una descalificación del hombre, que pretende dejarle reducido a aquello que el hombre tiene de Caín con los objetos del mundo físico: la propiedad de poder ser medida con relación a la unidad de volumen...". (161)

El pueblo es una sociedad de hombres iguales donde todos son tratados por igual y nadie es más que nadie.

Desde que en 1956 aparece por primera vez Machado en los escritos de García Bacca, hasta la "Invitación a filosofar...", de 1967, no han pasado los años en vano. En nuestro filósofo se ha producido la inflexión más profunda de su pensamiento, con el "redescubrimiento" de Marx.

Pensamos que el acercamiento de García Bacca al marxismo está en gran medida propiciado por el influjo de A. Machado y su poesía y filosofía sociales.

No fue sordo a la llamada de Machado de "escribir para el Pueblo" y saber estar "a tono" con él, escuchar su voz. Si comparamos el 3º de los comentarios a "Hölderbir y la esencia de la poesía" (162) con la última parte de "Invitación a filosofar, según espíritu y letra de A. Machado" (163), comprobamos que existe una absoluta continuidad. La diferencia está en que en la 2ª obra, está ya manejando categorías de la filosofía marxista.

Ese pueblo, para el que hay que escribir, y en el que es necesario estar a tono, para no ser voz que clama en el desierto, es un "invento" del hombre que se ha "transsubstanciado" de hombre natural a hombre-sociedad, esto es, a Pueblo. Y no sólo ha "transsubstanciado" su realidad sino la de las cosas del universo. De un universo de cosas el hombre ha inventado y construido un mundo de enseres. Así, pues, "Pueblo es invento; Pueblo es Nos en un mundo de enseres, no en universo de cosas. No es suma de hombres en un universo de cosas que él: el hombre y los hombres no han creado o recreado a su imagen y semejanza. Pueblo es Todo de hombres que han reformado cosas que no veían y miraban al hombre en cosas que los miran a todos como Todo; y transformado cosas que los veían, mas no los miraban a todos, en cosas que además de verlos a Todos, los miran como Todo. (164)

Y todas estas transformaciones y "transsubstancias" las realiza el hombre por el trabajo. "Trabajo, en palabras de García Bacca, es enmaterialización o encarnación de los inventos; es hacer de seres enseres; de universo, mundo; y, a la vez y en uno, de hombres, sociedad". (165)

"Invitación a filosofar..." constituye una obra que podemos considerar clave e importante en el conjunto del pensamiento de García Bacca.

Se recogen en ella los diferentes comentarios que en años anteriores le habían sugerido los versos machadianos, pero dentro ahora de una acabada estructura filosófica. No se trata (como tampoco ocurría en los pequeños trabajos parciales) de comentar a Machado o de estudiar su pensamiento filosófico. García Bacca filosofa con toda libertad, inspirado por el espíritu y la letra del poeta sevillano. Es el pensamiento de García Bacca el que aparece y transparece a lo largo de más de 200 páginas, al contacto con los versos y la prosa de Machado, articulándose su pensamiento en antropología filosófica, teoría del pensar, ontología, teología y humanismo. No queda capítulo de la filosofía que no aparezca en estas páginas.

El poeta sevillano hace el oficio de "excitador", de "inspirador", y el filósofo navarro es quien construye su filosofía, llena de metáforas, de alardes literarios, y de sugerencias que quedan como cabos sueltos en el aire, como "invitación" (así reza el título y tal es el intento de Gar-

cía Bacca) para lectores ávidos de pensar por su cuenta y riesgo.

La influencia más importante de Machado es, como he señalado antes, el paso de una antropología abstracta, cifrada en el ideal prometeico de ser Dios, a una antropología concreta, donde no se busca tanto construir mi personalidad de forma aislada (ser único, éste), sino estar a tono con el pueblo. En Machado ha descubierto que no queda más que esta alternativa: o "escribir para el pueblo, o permanecer encerrado en su torre de marfil (...), consagrado a una actividad aristocrática, en esferas de la cultura sólo accesibles a una minoría selecta". (166)

1.3.1.4.-El encuentro con Ortega y Gasset

Al referirnos a la relación entre García Bacca y Ortega tenemos que remitirnos a los años en que el primero de ellos regresa de terminar estudios en el extranjero. "Le contaré, nos dice, la primera impresión que tuve al leer a Ortega. Cuando regresé de Alemania, había ido a estudiar Física, Matemática y Escolástica (usted sabe que soy teólogo y que la Teología es una ciencia rigurosa, seca y árida como la Matemática), abrí El espectador y quedé deslumbrado por la belleza de su pensamiento, que me devolvía al contacto con la realidad y la vida" (167). El contacto con Ortega le produjo una crisis de identidad filosófica, no sólo respecto a su fondo filosófico neotomista, sino también respecto a su

cosmovisión científica, apoyada en la fenomenología de Husserl. "Ortega, dice García Bacca, me despertó de ese sueño dogmático religioso, que se llama o que llamo "escolástica", y de ese otro sueño dogmático laico, que se llama o llamo "axiomática" (moderna en matemáticas, físico, lógica...)..." (168).

La presencia del pensamiento orteguiano en García Bacca no se da de forma contundente hasta sus escritos después de la guerra, pero ya antes de abandonar España hay una conferencia que pronuncia en la Universidad de Barcelona, en la que afirma apoyarse en la filosofía orteguiana (169). El impacto que le produjo el contacto con la filosofía de Ortega le duró casi veinte años, durante los cuales el suelo filosófico de García Bacca fue el raciovitalismo. Y, a pesar de que el pensamiento garciabaquiano se despegó posteriormente de Ortega, siempre ha tenido palabras de elogio para el maestro. A la muerte de Ortega, en un artículo conmemorativo, "El estilo filosófico de José Ortega y Gasset", escribía: "Yo creo, y no me cansaré de decirlo ante quien sea, que hasta Ortega no se ha filosofado en español, sino en extranjero" (170). Estos elogios no se deben a un obligado panegírico. Hemos hecho alusión, al hablar de Machado, a unas afirmaciones de García Bacca sobre Ortega el año 1977: "el pensamiento de Ortega es un diamante continuo". (171)

El pensamiento de Ortega le produjo una revitalización de forma y de fondo. El estilo ágil, brillante, cuajado

de metáforas, del profesor madrileño le salvó de la aridez de la escolástica y de la axiomática. Y, en cuanto al fondo, el raciovitalismo le prestó una cosmovisión dinámica, histórica, en contraste con el esencialismo del neotomismo, y en mayor cercanía y acuerdo con la cosmovisión que presentaba la "nueva ciencia".

Ortega le enseñó a ver y a pensar, le abrió a nuevos horizontes del pensamiento, y no sólo a García Bacca sino a todos sus contemporáneos. Hacía falta un maestro que enseñara a pensar, a filosofar, porque "España, dice García Bacca, es la tierra del miedo a pensar, y del miedo a que se piense. Es la tierra de los que se saben aguantar el miedo a pensar, aunque a veces no se llegue a dominar el miedo a dejar que otros piensen". (172)

Frente a otras naciones europeas, que poseen una tradición filosófica (173), en España la labor de pensar es un quehacer, algo que hay que empezar desde cero. Esta realidad es la que justifica el apelativo de "presocrático" que atribuye a Ortega, porque "en los presocráticos, el pensar era aún un quehacer. Por eso se ve surgir, manar, brotar en ellos, no sólo los pensamientos, sino el pensar mismo". (174)

Para toda la generación de García Bacca e incluso para el resto de los españoles, Ortega fue el "ojo" que les enseñó a ver la realidad, a estar abierto a la filosofía europea, sobre todo a la germánica. En definitiva, "Ortega afirma García Bacca, es el ojo de España contemporánea, abier

to a la cultura universal, religiosa, política, científica, filosófica, literaria... en especial a la germánica, que nos transustanció invasión en espectáculos" (175). Hasta Ortega no ha tenido España quien realizara tal misión constructiva y filtradora, de ahí que hayamos estado cerrados a la modernidad (176). Con Ortega se empezó a perder el miedo a tales invasiones y a digerirlas, haciéndolas inofensivas. "El ojo de Ortega nos mantuvo abiertos a la cultura universal en especial a la filosofía germánica, no hubo libro de religión, arte, filosofía, ciencia,... que, al llegar a España, saliera instantáneamente repelido cual por coz de asno, por encima de los Pirineos, Ortega nos lo daba visto, con ojo español, en un prólogo o en una nota previa". (177)

Este "ojo orteguiano" dio claridad y nueva vida a la exigua, pero en alza, cultura española, pues, empleando las mismas palabras del filósofo madrileño, "el que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro". (178)

Esta labor cultural la fue realizando más directamente en un grupo de amigos y discípulos que se aglutinaron enfervorizados alrededor de él. Sus discípulos más cercanos hablan de sus cualidades de líder, de su capacidad de aunar voluntades (179), de su capacidad de rodearse de figuras con sagradas (españolas y del extranjero), y de jóvenes valores filosóficos y literarios. Con ellos llevará a cabo sus proyectos editoriales y las revistas que año tras año va dando

a luz.

Pero no todo fueron adhesiones y alabanzas hacia Ortega. Toda su vida fue (y en gran medida sigue siéndolo) una personalidad discutida. Encontramos hacia su persona posturas de lo más variadas y extremas, desde las encendidas alabanzas de sus más incondicionales discípulos, que lo consideran como un hito fundamental de la historia de la filosofía, como una "inflexión en la historia del pensamiento", en expresión de Julián Marías (180); hasta quienes no ven en él más que, a lo sumo, un excelente ensayista, de bello formato literario, pero de escasa profundidad filosófica (181). "Y fijémonos, nos advierte José Luis Abellán, que no es necesario haberle conocido personalmente para despertar semejantes admiraciones y animadversiones; sus simples escritos despiertan parejas reacciones, como si la imparcialidad fuese imposible ante ellos" (182). Así parece ser Ortega; se nos aparece como esas fuertes personalidades ante las que no es posible las medias tintas o la indiferencia; ante ellas no cabe más que la adhesión más o menos fervorosa, o el rechazo cargado también de emotividad.

Pero, quiéranlo o no sus detractores, es de justicia afirmar que Ortega y Gasset es un hito fundamental del pensamiento español de nuestra época, si no tanto por la originalidad de su sistema, sí al menos por la honda labor realizada en sus discípulos directos en la Universidad de Madrid (184), y en sus lectores.

Lo que ya resulta más problemático es mantener hoy día las afirmaciones de sus más fervorosos discípulos, que consideraban a Ortega como la inflexión fundamental de la filosofía de Occidente. Desde una perspectiva de treinta años, la figura de Ortega se relativiza y se sitúa en su justo lugar.

Pero para el García Bacca de 1955, año de la muerte de Ortega, el filósofo madrileño representa la figura cumbre de la historia de la filosofía, con suficiente originalidad como para situarlo sobre Platón y Aristóteles, sobre Kant, Hegel y Heidegger. Es lo que trata de demostrar en "El estilo filosófico de J. Ortega y Gasset" (185). Lo propio y peculiar de la filosofía de Ortega es, para García Bacca, empleando palabras del mismo Ortega referidas a Göethe, "es abrir camino entre masas de pensamientos, separar unos de otros los conceptos, hacer penetrar la mirada por los intersticios imperceptibles que quedan entre los más próximos, y una vez puesto cada uno en su lugar, dejar tendidos resortes ideales que le impidan confundirse de nuevo". (186). La realidad está de por sí en estado caótico, desordenado. Pensar es ordenar.

Hesíodo no decía otra cosa, al afirmar que "lo primero que hizo en el mundo fue Caos" (187). En cambio, para Platón el mundo de las ideas está perfectamente ordenado y clasificado, anteriormente al pensamiento humano. De ahí que el griego se comporte de forma pasiva frente al mundo, sim-

ple ver y contemplar.

Kant fue el primero que advierte el carácter activo del conocimiento, estableciendo distinción entre cosa (en sí) y objeto. Su limitación está en no distinguir entre cosa y ser, distinción central del pensamiento orteguiano, según García Bacca (188). En Kant hay demasiada pasividad todavía. El sujeto humano sigue siendo una pantalla que refleja lo que hay, sólo que ahora lo ordena y clarifica. Esto es la acción del pensar las cosas. Pero Ortega distinguió entre pensar y ponerse a pensar. Cuando el hombre piensa, funciona con el sistema de formas a priori y con las categorías kantianas, pero previo a eso está la posibilidad de pensar e no pensar, "Sólo cuando nos ponemos a pensar, comienza la vida filosófica a ser posible como dinamismo. Cuando nos ponemos a pensar, no cuando simplemente pensamos, ponemos a las cosas en ser, ponemos el ser de las cosas. Y surge una ontología, cual la esbozada por Ortega". (189)

Las raíces y la base de esta nueva ontología es su teoría de la razón vital. La vida está al fondo de todo pensar, y de cualquier acción humana, es la realidad radical. Y es ella la que decide ponerse e negarse a pensar.

Con su "metafísica de la razón vital", Ortega va también más allá de Hegel. También en Hegel la conciencia humana procede activamente en el conocer. Su instrumento es el concepto, "órgano prensor del pensamiento, o el pensamiento funcionando cual mano captora" (190). Hegel pretende captar

el Ser destilándolo de las cosas. Pero se le escabulle, porque el Ser es Nada. Para Ortega, en cambio sólo la vida es productora de ser, la única capaz de elevar las cosas a ser. La vida, que es razón, razón vital, es la raíz última de la realidad, no pudiendo ser definida más que con los mismos conceptos que la tradición filosófica tradicional aplicaba a la realidad de Dios (191).

Para Heidegger, la ontología (o mejor, la metafísica) nace cuando el Dasein, por medio de la angustia, descubre la Nada, lo que está más allá del ser. La ontología de Ortega va en dirección contraria, de forma más positiva. Cuando la vida se pone a pensar, es cuando surge el ser, por su fuerza activa y creadora. Así, la ontología, el ser, es "creación de la mente humana". García Bacca piensa que el hombre tiene que dejar ya de una vez su secular "complejo de inferioridad mental, el "complejo de criatura", pensar que "todo está hecho, sobre todo el ser de las cosas", y no nos queda más faena que la de mirones admirados y agradecidos (192). La realidad de verdad es todo lo contrario. El hombre, al ponerse a pensar, pone a las cosas en ser. Así se descubre el hombre como creador del ser, como un nuevo Dios.

Este fervor por Ortega se repite en el resto de los trabajos en que desarrolla el pensamiento del maestro (193). El primero de ellos, un capítulo del segundo volumen de "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas", constituye un profundo y original estudio sobre el sistema

filosófico de Ortega, estudio no suficientemente conocido y considerado por los estudiosos de Ortega.

Ortega, con su teoría de la razón vital, ha supuesto, en opinión de García Bacca, una revolución total en el universo del pensar, estructurándose la filosofía tras él con un nuevo orden estratigráfico. El intento de Ortega se sitúa más a la raíz de la razón pura kantiana (como ya lo hemos indicado), e incluso más al fondo que la razón histórica de Dilthey. (194)

La vida es la realidad radical, que en la acción de ponerse a pensar, a salir hacia las cosas, crea el ser de las cosas, engendra la idea de ser. Si la vida humana es quien eleva las cosas a ser, y produce así las ideas y las teorías, la conclusión es que no hay ni ideas ni seres necesarios y permanentes. "El concepto de ser es solamente necesario con necesidad hipotética" (195). Esto nos muestra que hay una subordinación de la ontología a la Vida. "Por tanto, la filosofía de la vida es faena primordial, la más profunda, anterior y superior a la ontología y a las ciencias". (196)

La vida, realidad radical y origen de todo lo que existe, se ensimisma y se expande hacia fuera creando la cultura. La vida y la cultura están en mutua relación: la segunda es la encarnación de la primera en un momento histórico determinado. Así, la vida es el origen y la raíz de los cambios culturales que se suceden periódicamente. La razón pura kantiana, con sus estructuras captadoras de la realidad,

vale sólo para un momento histórico determinado. Es una razón estática. "No hay necesidad alguna real, dice G. Bacca, que vincule sujeto y objeto, y por tanto imponga el que las condiciones de posibilidad de la experiencia (las categorías del yo trascendental) sean a la vez y tengan que ser condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia (categorías de los fenómenos)" (197). Esta equivalencia estable se rompe con la filosofía de la vida, pues "entre las condiciones de posibilidad y lo real, se intercalan las condiciones de probabilidad, un cierto azar" (198). La ciencia contemporánea también lo ha mostrado así, por lo que sirve de prueba al sistema de Ortega, la realidad material es de naturaleza estadística y no fija, determinística. El hombre, todos los hombres de una época histórica, poseen un modo de acercarse a las cosas, un modo de entender la realidad, captada a través de las diversas categorías vitales, que son los órganos prensores, conceptuales que la vida se da a sí misma. Pero estas categorías no son definitivas, sino finitas (Ortega nos habla del finitismo de las ideas) (199). La vida, de vez en cuando, y sin que podamos adivinarlo (reino de la probabilidad), se retrotrae sobre sí misma (ensimismamiento) y sale de nuevo al universo de las cosas con nuevas categorías. Se ha producido entonces un cambio cultural. La razón pura tiene tendencia a pensarse como absoluta, fija de una vez por todas. En cambio, "la faena de la razón histórica consiste en descubrir la relatividad de las formas huma-

nas de cultura" (200). Pero, "para que la razón histórica pueda notar la finitud de la razón pura en cada momento histórico es preciso que a la vida le venga estrecho el plan de ideas de una época, o que, en un esfuerzo imprevisible de invención, invente otra manera de vivir el universo, tome otras ideas en forma de conceptos, de órganos prensores de lo real, eche mano a la posibilidad y haga que una de las posibilidades pase a real, obligando a otra, antes realizada, a deshauciar la realidad y la vida. Y esta es la faena radical de la razón vital, sin la cual no son, vitalmente, realmente, posibles las faenas de la razón histórica y la subsidiaria de la razón pura. Sólo cuando y mientras la vida y la razón vital se encuentran bien en un sistema de ideas realizadas, en un tipo de posibilidad hecha real, es cuando no trabaja la relatividad absolutizante de la razón histórica y, por tanto, la razón pura se siente segura y cree que lo presente es absoluto ya, que la universalidad y necesidad lo son en absoluto". (201)

La razón vital es la raíz de las otras dos, histórica y pura; es la misma vida, que para Ortega no es irracional, como para Bergson, Unamuno, Nietzsche, y demás irracionalistas. La vida es razón, pero razón de forma distinta a la razón del racionalismo que impregna toda la filosofía occidental. Esta razón vital tiene dos órganos, que son la razón histórica y la razón pura, o mejor, son la misma razón, pero en diferentes estados. "La razón pura es la misma razón vi-

tal en cuanto se halla en ese estado, entregada a él presa en cierta manera por el órgano que acaba de darse, gozándose aún en su novedad, encandilada por él. Por eso, la razón pura está en olvido de que no es sino un órgano transitorio que la razón vital se ha dado y está ensayando". (202)

Dilthey, descubridor de la razón histórica, ha quedado pues por debajo del método orteguiano, que ha sabido ir más a la raíz: a la misma vida. Pero la vida, por ser la realidad radical, no puede ser definida ni captada en su inseidad, sino sólo descrita, narrada, a medida que va exteriorizándose y objetivándose en las diferentes etapas históricas. El único método, pues, de dar cuenta de la vida es el método histórico. La vida no tiene racionalidad prospectiva sino retrospectiva. Sólo cuando se exterioriza y se va realizando en la historia, podemos captar su racionalidad y su sentido. Por eso, el método que García Bacca empleará en su primera etapa intelectual, bajo la influencia de Ortega y Dilthey, como forma de captación de la realidad, será la "hermenéutica histórico-vital": dar razón del sentido de la historia, a posteriori, descubriendo los aprioris o categorías vitales propios de cada época histórica.

La filosofía de la razón vital presupone igualmente una antropología, que también hace de soporte de la filosofía del hombre del primer García Bacca. Cuando Ortega habla de vida, se refiere fundamentalmente a la vida individual, a la de cada hombre concreto. Y por ser el hombre vida, "es

original espontaneidad indiferenciada" (203). Esto significa que no posee una naturaleza estática. La única naturaleza humana es, para Ortega, su pasado, su historia ya solidificada. En palabras de García Bacca: "Lo que el hombre, y la vida, tienen de ser lo tienen bajo la forma de haberlo sido (...); el hombre, y la vida, comienzan por no haber sido nada, por ofrecérseles su ser como quehacer" (204). El hombre tiene que construir su misma historia, el camino a recorrer. El único límite que tiene es el pasado, lo que ya ha sido; pero ningún límite lo coarta en el futuro.

Lo propio de las cosas es no poder ser más que de una manera, dándose unidad entre lo posible y lo real. En el hombre, los posibles son múltiples. El hombre es, ciertamente, "peregrino del ser", "sustancial emigrante" (205). El hombre tiene, pues, el destino de su vida y de su ser en sus manos, porque "no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser" (206). De esta forma el hombre va siendo consciente de que es "causa mi", al estilo de Dios, aunque sólo sea un "Deus occasionatus", como le llamaba Nicolás de Cusa (207). El hombre no se crea a sí mismo de modo absoluto, de la nada. Se halla situado y arrojado en su mundo, y su existencia no tiene la categoría de necesidad. Aunque es él quien crea la idea de ser, sólo^{es} una cosa en medio de las demás cosas. "El hombre, dice Ortega, se hace a sí mismo en vista de la circunstancia; es un Dios de ocasión" (208).

Para García Bacca, como lo veremos en su momento (cap. 3º), esta circunstancia u ocasión no es importante. Lo fundamental no es el material con el que el hombre se construye a sí mismo, sino el resultado final. Expresión de su idea son estos versos de Machado, que gusta de repetir en múltiples ocasiones:

"¿Dices que nada se crea?

Alfarero, a tus cacharros.

Haz tu copa y no te importe

si no puedes hacer barro" (209)

La antropología de García Bacca toma los conceptos fundamentales de Ortega pero pretende llegar más lejos en la absolutez con que considera al hombre radicalmente "causa mí". El hombre es un ser de proyectos, creador de su vida y de su destino, en absoluta libertad.

Pero tal absoluta libertad se ve coartada por "los componentes cósmicos del hombre, los que tiran de la posibilidad o vida indiferenciada y disparable hacia realidad única". Ese obstáculo está constituido por "lo que el hombre tiene de ser físico, y el conjunto de esas realidades que tiran de la posibilidad indiferenciada hacia unicidad de realidad que constituye lo que se denomina cuerpo, con metafísica definición". (210)

La primera etapa de la antropología de García Bacca está basada sobre la idea del hombre transfinito, consti-

tutivamente empujado por el deseo de ser Dios, pero aprisionado y obstaculizado por su facticidad corporal.

Si nos hemos detenido en desarrollar ampliamente el pensamiento de Ortega, o mejor, la interpretación que García Bacca realiza del sistema orteguiano es debido a que en estas ideas se halla dibujado el suelo filosófico sobre el que se apoya la primera etapa de su pensamiento, como veremos en el cap. 2º.

Pero este fervor que manifiesta por Ortega, irá evolucionando a partir de finales de los años 50. El fondo filosófico orteguiano dejará paso a Heidegger y sobre todo a la filosofía marxista. De tal modo que, aunque señale que, entre los españoles sólo ha tenido dos maestros: Ortega y Machado, en el panorama total de la filosofía, Ortega deja de tener relevancia para García Bacca. Hay dos detalles que muestran este aserto. El primero lo constituye la respuesta a una pregunta de Carlos Garméndez en su entrevista de El País, en 1977.

Garméndez le pregunta:

"En "Curso sistemático de filosofía actual" reconoce deber a Kant, Hegel, Marx, Whitehead y Sartre, una influencia sobre su pensamiento, ¿Algún filósofo español ha influido en su pensamiento, en su prosa?". Y le responde García Bacca de este modo tan sorprendente: "Como se trataba de una obra rigurosamente filosófica, no cabía que citase autores

españoles" (211). Con estas palabras da claramente a entender que la obra filosófica de Ortega no la considera ya "rigurosamente filosófica". Si comparamos esta afirmación con los artículos de la época orteguiana caemos en la cuenta de que la diferencia es abismal. No en vano han transcurrido en tre 25 y 30 años.

Hay un segundo dato que corrobora este distanciamiento de Ortega. En 1982 ha escrito García Bacca la "Autobiografía intelectual de J. D. García Bacca" (212). Es un texto que consideramos fundamental para conocer la evolución de su pensamiento y los diferentes impactos que ha ido recibiendo, tanto del campo de la filosofía como de las ciencias. Pues bien, en los diferentes choques que en su filosofía de fondo van produciendo una serie de pensadores (Cayetano, Kant, Heidegger, Whitehead, etc.) no aparece para nada Ortega. Ni siquiera lo nombra. Lo curioso del caso es que los puntos en que, a tenor de los escritos sobre Ortega antes se ñalados, se consideraba deudor de Ortega, afirmando que su filosofía, apoyándose en Kant, iba más allá de él, en esta "Autobiografía", los atribuye sin más a Kant, fundamentalmente al prólogo a la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura (213).

Creemos, de todas formas, que hay aquí una cierta injusticia hacia Ortega, quien ha influido en la evolución del pensamiento de García Bacca bastante más de lo que parece que quiere reconocer, sobre todo el sacarle del sueño neg

tomista y de la axiomática. En este punto hay que aplicarle sus mismas palabras que suponen una gran clarividencia y sinceridad: "Mi historia, mi autobiografía, no es imparcial. Tal vez incluso no es tanto lo que he sido, sino lo que habría querido ser o cómo habría querido verme después de cincuenta o sesenta años de actividad intelectual" (214). Al parecer, García Bacca no quiere verse como un seguidor de Ortega en un momento (que abarca más de un decenio) de su biografía.

Pero también es cierto que es perfectamente clarividente al afirmar que "yo he tenido dos maestros: Ortega y Machado" (215), dentro, claro está, del panorama de la cultura española. Y así ha quedado demostrado en el recorrido que hemos efectuado. Primero fue Ortega y luego Machado. El trueque de uno por el otro supuso un profundo cambio de pensamiento, de cosmovisión.

La filosofía de Ortega está marcada por una antropología individualista y elitista. El hombre consigue su meta en la medida en que se aparta de la masa y llega a ser único. El ideal de persona es "capacidad de soledad" (216). Ortega es el intelectual español representante típico del pensamiento elitista, como lo ha reflejado Tuñón de Lara (217), entre otros. Este "aristocratismo intelectual" se fue contagiando a toda una generación de hombres que siguieron las directrices del maestro y cultivaron un estilo de vida aislado de la sociedad y de las "fuentes nacionales y popula

res" (218). Entre estos seguidores hay que contar a García Bacca, durante la primera década del exilio americano.

Pero el contacto con A. Machado cambiará diametralmente su rumbo. El poeta sevillano representa el polo opuesto a Ortega a la hora de entender la relación del intelectual con el pueblo. Así lo afirma Tuñón de Lara: "Algo que todavía no está bastante precisado es que el polo opuesto del elitismo, es decir, el humanismo ahincado en lo popular, está quintaesenciado en la España de 1920-1936 en la obra de Antonio Machado" (219). No le gusta a Machado que al pueblo se le llame "masa". Es un apelativo despreciativo inventado por la burguesía. Es consciente de que si el Pueblo es bárbaro e inculto, se debe a quienes no le han dejado ser otra cosa. Machado invierte la antítesis élite-masas (propio de Ortega) por la de masas-pueblo (220). Masa es un estado de hombre amorfo, inculto e inconsciente de su dignidad y de sus posibilidades. La meta de esa masa es llegar a ser Pueblo, a través del respeto a los demás, del trabajo (frente al señorito parásito) y de la construcción de una sociedad justa y democrática.

Al calor del pensamiento machadiano, García Bacca irá corrigiendo su modo de ver las cosas, los hombres y la sociedad. Trocará su elitismo orteguiano por un acercamiento a lo popular y a los problemas concretos de la sociedad. Desde ese momento, su deseo será "escribir para el Pueblo y aprender de él. De un humanismo y antropología abstractos pa

sará a un humanismo concreto, comprometido.

1.4.-García Bacca y la filosofía europea

Tras situar a nuestro filósofo en el ámbito cultural y, más concretamente, filosófico de la sociedad española, nos corresponde ahora hacer lo propio dentro del panorama europeo.

En la "Autobiografía intelectual", nos va presentando los impactos que las diversas corrientes de pensamiento van causando en lo que él mismo llama su "fondo filosófico inicial", que no es otro que la filosofía escolástica. Dentro del ambiente un tanto aperturista y liberal del neotomismo, su voraz afán de saber y comprender le abrió a todo tipo de horizontes y "panoramas intelectuales". Pero "una cosa es leer, dice García con palabras de Machado, y otra haber entendido". (221). Los impactos de las ciencias físico-matemáticas (estudiadas en Munich, París, Zurich) y de las corrientes filosóficas no escolásticas no fueron lo suficientemente fuertes como para hacerle convertir de su "fondo filosófico inicial". Estaba bien imbuído del ideal neotomista: hacer una síntesis de todos los saberes, a partir de la columna vertebral de todos ellos: el tomismo. (222)

En su reciente "Autobiografía", al recordar aquellos años juveniles, advierte la imposibilidad de su intento: "tratar, ¡oh, iluso y benévolo!, de hacer una filosofía de las ciencias a tono con mi fondo aristotélico-tomista, teni-

do y vivido aún cual el único sistema de pensamiento, la única verdad en filosofía; cual el único lenguaje en que expresarse y entender y darse a entender, y el único cuerpo de doctrina sinceramente, concienzualmente, vivible. Unicidad de verdad, unicidad de veracidad, unicidad de sinceridad, (...). Yo intenté, con la mejor buena fe y conmovedora inocencia, de defender (tal me lo parece a mis 80 años) todos esas mono-unicidades. ¿Comodidades vitales, religiosas, políticas ...?". (223)

La concepción fundamental de la realidad está ya da da en la filosofía aristotélico-tomista, y los avances que los diferentes saberes están experimentando en los últimos tiempos sirven para completarla, pero no para cambiarla ni ponerla en crisis.

1.4.1.-E. Husserl

En estos años se advierte la influencia de la fenomenología de Husserl, pero no tanto como cosmovisión alternativa al tomismo sino como intento de construir una lógica pura y un saber filosófico de caracteres científicos, tal como aparece en "Investigaciones lógicas" de Husserl (224). De hecho, García Bacca estructurará la lógica matemática, tal como la impartía en sus clases de la Universidad Autónoma de Barcelona, desde la filosofía husserliana. Su "Introducción a la lógica moderna" (225) es un intento de sintetizar la lógica formal husserliana con las nuevas notaciones simbólicas de la

lógica matemática moderna; o mejor dicho, de expresar en moldes de la lógica matemática moderna la lógica formal de Husserl (226). Así lo indica en el prólogo a su libro de lógica.

Pero no pasó de aquí la influencia del fundador de la fenomenología. Cuando el raciovitalismo orteguiano le sacó de la escolástica y de la axiomática, consideró superada la filosofía de Husserl, considerándola de talante estático y pasivo. Tras su salida de España, García Bacca tiene numerosos escritos sobre la filosofía de Husserl, y en todos ellos es constante la afirmación de que la cosmovisión esencialista de Husserl se encuentra a la altura de los griegos y medievales.

Señala García Bacca, en "Introducción literaria a la filosofía" (227), el hecho de que, cuando, por la crisis de las ciencias naturales, éstas han llegado a descubrir que no hay una filosofía absoluta y unos principios universales para ningún saber, "la finalidad de la fenomenología consiste en proporcionar a las ciencias un fundamento absoluto", cuando en realidad "ninguna de las ciencias posee fundamentos absolutos, firme con necesidad absoluta sino, fundamentos libremente determinables". De ahí que afirme que "la idea de una fundamentación necesaria de los conocimientos no pasa de ser gloria de un aventurero y pretencioso deseo". (228)

Los defectos que García Bacca advierte en la fenomenología de Husserl son dos:

- actitud pasiva, puramente contemplativa ante la realidad, ya constituida ante el sujeto contemplador;

- y frialdad y falta de compromiso con la problemática de los hombres. Por eso señala que "tal vez sea la caridad o el Amor el que falta en la filosofía fenomenológica". "Poner en entredicho la realidad de nuestros semejantes, reducirla a "thème directeur trascendental" (Meditaciones cartesianas, p. 75), tal vez mereciera de parte de Agustín una reverente condenación: "no entrarás en la verdad, porque el método no pasa por la caridad" (229). Esto le hace afirmar, como balance final, estas duras palabras: "la lectura de sus obras, en que vive Husserl en cuanto filósofo, nos deja la impresión de tratarnos con un diamante: frío, limpio, cristalino, cortante, humanamente neutral". (230)

Las críticas de García Bacca creemos que son demasiado duras. Pero hay que tener en cuenta que en los años en que escribe sobre Husserl, no conoce sus últimos escritos en que se abre al "mundo de la vida" (Lebenswelt). Husserl, en sus últimos momentos, consciente de las limitaciones de su método fenomenológico, considera fundamental el entronque con el mundo concreto de la vida, desde donde el sujeto capta la realidad, no de un modo abstracto y unívoco, sino concreto, plural y cambiante. El cliché que García Bacca maneja siempre sobre Husserl, es el Husserl anterior a sus últimos escritos. Y a partir de 1960, Husserl desaparece radicalmen-

te del horizonte intelectual de García Bacca.

1.4.2.-W. Dilthey y la "filosofía de la vida"

A través de Ortega, García Bacca entra en conexión "empática" con los filósofos de la vida: Dilthey, Bergson y Nietzsche. La "filosofía de la vida" es una de las corrientes más originales del siglo XIX. Muerto Hegel, en 1831, se cierra un capítulo fundamental de la historia de la filosofía. El idealismo alemán, nacido con Kant, llega a su punto culminante en Hegel. Tras él, ya no se puede hacer filosofía sin contar con su bien trabado sistema. Los filósofos posteriores tendrán que optar entre repetirlo o abrir otras rutas nuevas. El ejército de los filósofos ha perdido a su general, y se desparrama en pequeñas facciones, que tratan de encontrar, por su cuenta, un camino de salida. "Cuanto más de cerca estudiamos, dice F. Copleston, la filosofía del siglo XIX, más percibimos que las corrientes generales tienden a diferenciarse en filosofías individuales. Realmente no es exagerado afirmar que en este siglo cada profesor de filosofía parece considerar necesario elaborar su propio sistema" (231). Uno de los fenómenos que en este momento se producen es la vuelta a las filosofías anteriores. Tal es el nacimiento de los diversos "neo-ismos", como el neo-Kantismo, neo-tomismo, neo-hegelianismo, etc. (232)

El resto de las escuelas de pensamiento que nacen por estos años son el positivismo de Comté, en Francia, la

fenomenología, el marxismo y la "filosofía de la vida". Para Julián Marías "la innovación capital que acontece a la filosofía es el haber parado su atención en la realidad de la vida humana. Parece paradójico que hasta muy entrado el siglo XIX no haya tenido acceso en la filosofía, como un tema con plenitud de derechos, el que pronto había de parecer el primario y en ocasiones casi exclusivo" (233). Con esta corriente nos interesa conectar por la íntima relación que se da con el pensamiento de García Bacca en su primera etapa filosófica. El concepto de "filosofía de la vida" ("Lebensphilosophie", para los alemanes) es un tanto ambiguo, debido a la pluralidad de acepciones. No aparece en el ambiente filosófico de golpe y con nitidez, sino que, como toda teoría nueva, tiene una "prehistoria". (234)

Frente al dominio de la razón y de la ciencia imperante en el poderoso sistema filosófico del idealismo alemán van a aparecer en el siglo XIX corrientes filosóficas que dan entrada a una serie de aspectos olvidados e inaprehendidos por los sistemas filosóficos idealistas. El primer brote se da con Kierkegaard, oponiendo la noción de "existencia" al sistema bien trabado y estructurado de Hegel. En Kierkegaard, el sentido de "existencia" es el de "vida humana". Siempre achacó al hegelianismo el ocuparse de grandes abstracciones y temas universales, con olvido de lo subjetivo, individual y concreto, es decir, la "existencia" (en cuanto "vida humana").

Otro de los ingredientes que contribuyeron al desarrollo de la filosofía de la vida fue el historicismo (235). La razón se ha mostrado siempre incapaz de dar cuenta y aprehender la historia, el cambio de las cosas y el desarrollo de los acontecimientos. Capta la realidad de modo estático, señalando, eso sí, sus múltiples conexiones estructurales. Durante todo el siglo XVII (el caso de Descartes es claro) y el XVIII, la oposición entre lo racional y lo histórico, y la dificultad para conjugarlas son manifiestas. (236).

Si en este duelo entre la razón y la historia, la segunda siempre sale perdiendo, las cosas van a cambiar en la segunda mitad del siglo XIX. Se produce entonces un cambio de valoración y, por ley del péndulo, surge un grupo de pensadores, con más o menos razón denominados "irracionalistas", que se definen partidarios de la vida como realidad fundamental de la existencia, y contrarios a la razón, por considerarla incapaz de captar la realidad. Tal es el caso de Nietzsche, Bergson, Spencer, Unamuno, etc.). Ahora es la "intuición", el sentimiento, quien ha de servir de instrumento para hacerse cargo de la realidad.

En medio de este intento de buscar un Norte a la barquilla filosófica, aparece la filosofía de la vida. Los tres pensadores centrales de esta corriente filosófica son Nietzsche, Bergson y Dilthey. En los tres podemos decir que el centro de su filosofía es la vida. Pero no entienden los tres la vida de la misma forma. Para Bergson, la vida tiene

una significación y referencia a la "vida biológica"; en Nietzsche, la vida se considera ante todo como "vitalidad", "voluntad de poder"; en cambio, Dilthey se detendrá en el estudio de la vida "histórica", "entendiendo por eso algo distinto de la vida humana sin más; esto es, tratando de comprender la vida desde la historia, en lugar de descubrir la historicidad como carácter de la vida misma" (237). De este modo, aunque Nietzsche y Bergson son posteriores a Dilthey, éste avanzará más que aquéllos, como señala Julián Marías, en cuanto a precisar el concepto de vida y a construir su filosofía sobre él (238). De los tres, es W. Dilthey de quien García Bacca se siente más cercano, como también lo está Ortega.

Nietzsche se halla presente como trasfondo de la antropología de la primera etapa de García Bacca. Cuando comienza a definir al hombre como realidad "trans-finita", se apoya en la definición que sobre el hombre nos da el filósofo alemán: el hombre es como "una maroma tensa entre el animal y el superhombre" (239). El hombre es un estadio inacabado, intermedio, dominado por un dinamismo interno que lo empuja hacia metas insospechadas. Si en Nietzsche la meta es el superhombre, en García Bacca será ser Dios en persona.

El talante que más admira de Nietzsche es su espíritu crítico, iconoclasta y disconforme que recorre toda su obra. De él toma el lema de no ser repetidores sino creativos, no consolarse con recorrer caminos trillados sino des-

truir barreras y crear nuevas sendas (240). El hombre es quien construye los valores que tienen que guiarlo, porque Dios ha muerto y ya no hay nada previo a la libre decisión del hombre, a su "voluntad de poder"; de forma, ^{que} "no hay que ser esclavo ni de vicios ni de virtudes" (241). El hombre es el único Dios de sí mismo.

Bergson se halla más presente, de modo expreso, en la obra de García Bacca, que Nietzsche. Le dedica el primer capítulo de "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas", titulado "Bergson o el tiempo creador". El es quien mejor ha profundizado en la naturaleza del tiempo. Bergson advierte que lo más profundo de la realidad es esencialmente cambiante y huidizo. Por ello, la inteligencia se muestra in capaz de aprehender lo real, que sólo puede ser captado en su profundidad por la intuición. El método intuitivo descubre los auténticos caracteres o notas de la realidad, que son duración, cualidad y libertad. (242)

La realidad última está constituida por la vida, que es "evolución creadora", surtidor continuo de novedades. Al igual que Heidegger, pero antes que él y de una forma más convincente para García Bacca, Bergson ha establecido la relación que existe entre el ser y el tiempo. El tiempo es la pantalla donde se nos da el ser. De este modo, una nueva concepción del tiempo nos lleva en Bergson a una nueva metafísica, una nueva concepción del ser. Nos encontramos con tres tipos diferentes de seres, según su tipo de temperalidad:

-1) "seres con esencia", seres en que la posibilidad precede, lógicamente al menos, a la realidad; seres con futuro sin porvenir; seres cuyo decurso y sucesos son perfectamente previsibles y calculables" (243). Este tipo de seres pertenece al dominio del mundo físico, sometido a leyes inmutables. El futuro está ya claramente prefijado. Reino de la absoluta necesidad. Pero la ciencia actual ha mostrado que no existen tales leyes inmutables. De ahí que señale García Bacca que tal tipo de seres pertenece al "dominio de las cosas físicas puras (si es que existe tal tipo extremo de seres)" (244). El dominio de lo físico realmente existente está constituido, con mayor seguridad, por

-2) "seres sin esencia; seres en que la probabilidad precede a la realidad; seres con futuro previsible dentro de un margen más o menos amplio de probabilidades, de acierto y error; seres cuyo futuro no es infaliblemente previsible. Dominio atómico e infraatómico. Donde manda el principio de indeterminación de Heisenberg". (245)

La física actual ha dado la razón a la filosofía de la vida, al descubrir que incluso

en la misma materia hay saltos imprevisibles, dominio de la novedad regida por leyes estadísticas. Pero donde reina la novedad auténticamente creadora es en el mundo de la vida. En ella se da el tercer tipo de seres.

- 3) "Realidades sin esencia; realidades que crean e inventan ellas mismas su posibilidad; realidades en que la realidad es condición de posibilidad, en que no se puede predecir si son o no posibles hasta que efectivamente sean reales; realidades con futuro de porvenir. Dominio de la vida y de la libertad" (246). Frente a la vida no existen caminos trazados, ni siquiera un conjunto de posibilidades entre las que elegir. "La vida es una duración con futuro de porvenir, realidad que crea e inventa ella misma su posibilidad, que improvisa sus actos sin modelo preexistente en parte alguna, ni siquiera en la mente divina (...). No hay presciencia de ninguna clase respecto de futuros con porvenir" (247). Volvemos de nuevo a encontrarnos con la necesidad de aplicar a la vida los conceptos que la filosofía clásica reservada a Dios. La vida es causa sui, creadora de sí misma, es una realidad en cierto modo absoluta. Toda vida en cuanto tal es divina, es

creadora, porque no puede concebírsela como siendo pura y simplemente posible, "no es posible si no es real, y la realidad crea ella misma la posibilidad, la realidad crea la esencia" (248). De este modo la vida, el hombre, se caracteriza o se define esencialmente por ser li bertad, en lo más profundo de su ser. Su liber tad no consistirá en elegir entre las diferen tes posibilidades que desde fuera se le ofre cen, sino "en crear la posibilidad misma, en inventar" (249). De este modo se echa por tie rra toda idea de naturaleza y de esencia, tan to en las cosas como en el hombre. El hombre no tiene naturaleza, que supone tener caminos trazados, futuro sin porvenir, como dice Gar cía Bacca, sino que es esencialmente libre; en sus manos está construirse a sí mismo creando sus mismas posibilidades: futuro con porvenir.

Estos aspectos son los que de positivo y avance tiene la filosofía de Bergson. Las limi taciones de Bergson están en haber definido la vida como una realidad cercana a lo irracional, y a los aspectos biológicos de la vida.

Dilthey será más perspicaz y avanzará más que él. Por eso, es Dilthey quien mayor impacto produce en García Bacca, de la mano del raciovitalismo de Ortega. Su pensamien

to junto con el de Ortega, está a la base, como ya ha quedado apuntado anteriormente, de la etapa que vamos a denominar "vitalismo historicista". Lo peculiar y original del pensamiento garciabaquiano de este período será su labor hermenéutica: buscar en la historia de la filosofía y de la ciencia (del pensamiento, en general) y sacar a luz los aprioris vitales que se hallan tras las cristalizaciones culturales de cada época histórica. Tales aprioris son las llamadas "categorías histórico-vitales" propias de cada cosmovisión (*Weltanschauung*) histórica. En tal intento su objetivo pretende basarse en Dilthey, pero yendo más allá de él; o mejor, poniendo en práctica concreta las orientaciones que Dilthey sólo dejó pergeñadas.

A pesar del lugar preferencial que Dilthey ocupa en esa primera época, García Bacca no tiene ningún escrito amplio sobre Dilthey. Lo normal hubiese sido que le dedicase un capítulo en "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas". En la postdata del prólogo justifica dicha ausencia, previendo la extrañeza de algún lector, y anunciando una futura obra, "de carácter simultáneamente: filosofía de la historia e historia de la filosofía", en la que "entrará, con plenos derechos, la concepción deltheyana" (250). La verdad es que nunca llegó a realizar este proyecto.

El vehículo de contacto con Dilthey fue Ortega y Gasset. Ya hemos visto, en el estudio que García Bacca dedica a Ortega (251), la relación que establecía entre la razón

vital (Ortega) y la razón histórica diltheyana, instrumento ésta de la primera. Para García Bacca nunca hubo duda de que la relación entre ambos sistemas se establecía en tales términos.

Dilthey apenas tuvo en su época resonancia como filósofo. Su estrella sufrió las mismas vicisitudes que otros muchos filósofos del siglo XIX, siglo que, en frase de Pintor Ramos, "desconoce a sus filósofos más innovadores y se prenda de superficiales demagogos hoy olvidados" (252). Pero tras este olvido inicial, gozó de un amplio eco sobre los años 30 en toda Europa, y especialmente en el ámbito de la lengua castellana. La presencia de Dilthey fue especialmente amplia y duradera en Hispanoamérica, donde su actualidad se prolongó casi dos décadas más (253). La valoración del pensamiento diltheyano es enormemente dispar. Para unos, la importancia de su obra está en sus aportaciones psicológico-gnoseológicas; para otros, en sus avances históricos y hermenéuticos; y para un tercer grupo, lo más valioso de Dilthey serían sus aportaciones metafísicas, aunque no haya escrito explícitamente una ontología. Julián Marías señala que "en la obra de Dilthey se unen y traban de modo peculiar la metafísica, la psicología y la historia: de manera tan sutil y poco explícita, que durante mucho tiempo no se ha advertido la presencia de la primera y sólo se ha considerado su aportación capital a las dos últimas. Pero Dilthey no hizo, en sentido riguroso, ni una teoría de la vida ni una doctrina his-

tórica, ni un sistema. Lo que hizo fue menos y más: tomar contacto con la realidad de la vida, de un modo desusado y más pleno que nadie antes que él". (254)

Dilthey comenzó trabajando en el mundo de la historia, formado junto a las primeras figuras de la "escuela histórica", que a tan gran altura habían elevado esta ciencia en el siglo XIX. Viene a ser el pensador que sintetiza todo el material histórico, y extrae de él toda una nueva concepción de la realidad. En él aparece de modo maduro lo que se ha llamado la "conciencia histórica", como sistema de pensamiento que viene a superar los viejos sistemas filosóficos. La meta que se propone es construir una "Crítica de la Razón histórica, que dé razón de la relatividad demostrada de todos los sistemas". (255)

Frente a la relatividad de todos los sistemas conceptuales del universo, la única base segura es la vida. "La vida es el dato primero y punto de partida, y especialmente, base de todo conocer" (256). Pero resulta imposible captar la vida en sí misma; a lo más, en los productos en los que se va objetivando y desarrollando, y al igual que veíamos en Bergson, la incapacidad radical que tenemos de captar la vida, en su continua evolución creadora, es nuestra servidumbre a los conceptos, que son esquemas estáticos. Y es una servidumbre a lo que no podemos escapar. De ahí que la captación de la vida, de la realidad en su raíz más honda, sea siempre parcial. Cada hombre y cada época histórica tiene su

peculiar concepción del mundo, su peculiar modo de mirar y captar las cosas. A esto llamó Dilthey "Weltanschauung" (cosmovisión). Estas cosmovisiones, o concepciones del mundo, son los instrumentos con los que el hombre se acerca y capta la realidad.

Ahora bien, a diferencia de Ortega, cuando Dilthey habla de la vida no se refiere fundamentalmente a la vida individual, la de cada hombre concreto, sino que "Dilthey suele tomar la vida como una totalidad" (257). Díaz de Cerio señala igualmente que en Dilthey "historia y vida se identifican" (258). Por eso que la única razón capaz de dar cuenta de la vida, que se va objetivando en la historia, es la razón histórica, que capta esta realidad histórico-vital a través de la vivencia (traducción orteguiana de "Erlebnis") y comprensión (Verstehen). "Pero no vivencia por un lado, dice Díaz de Cerio, y comprensión por otro, sino vivencia-comprensión como un único proceso interno de la vida misma en su curso. Ni la vivencia basta sin la comprensión, ni la comprensión puede darse sin la vivencia" (259). El hombre capta la historia, el proceso de desdoblamiento o discurrir de la vida, a través de la vivencia, no por abstracciones conceptuales. Pero esto es insuficiente, pues el individuo ni vive solo, ni se capta como realidad aislada, al margen de una comunidad humana, auténtico sujeto activo de esa razón histórica. De ahí la necesidad de la comprensión, esto es, el paso de una mirada individual a una mirada colectiva, comunitaria.

Con estos dos conceptos fundamentales ya puede construir su "Crítica de la Razón Histórica". Su método consiste no en captar la historia y la vida con categorías aprióricas (insuficiencia de la razón pura Kantiana), sino que el acercamiento a la historia sólo puede hacerse a posteriori. El monumental sistema hegeliano, que pretende marcarle un sentido a la historia, por pasos dialécticos, hasta la formación del Espíritu Absoluto, no responde a la esencia de la vida. De ahí que Dilthey, al igual que los componentes del historicismo alemán, "se define críticamente como intento de evitar escrupulosamente todo compromiso con las "filosofías de la historia", cuyo más egregio representante es el mismo Hegel" (260). Educado en la escuela histórica, Dilthey considera fundamental la obligación de atenerse al dato histórico, sin hacer afirmaciones proféticas sobre el sentido y el futuro de la historia.

Es la misma vida la que nos da razón de sí misma, y lo hace a través del desarrollo histórico. Pero tal desarrollo no es anárquico e irracional sino que el desarrollo y objetivación de la vida, en los diversos pasos históricos, forma una "trama conexas". El concepto de "conexión" (Zusammenhang) es, según Díaz de Cerio, el tercero de los elementos que, junto con vivencia y comprensión, "forman la trilogía de los grandes descubrimientos diltheyanos". (261)

El problema de la captación del sentido o racionalidad que se aprecia en el discurrir de la historia, nos en-

frenta a una hermenéutica adecuada para ordenar y estructurar el conjunto de los datos que la historia nos ofrece, y descubrir las categorías histórico-vitales que subyacen a cada época histórica y al conjunto de todas ellas.

En este punto es donde García Bacca sitúa sus aportaciones filosóficas de los primeros años de su exilio. Enraizado en el suelo filosófico de la filosofía de la vida, una de sus pretensiones intelectuales consistirá, apoyado en la hermenéutica diltheyana, en reinterpretar la historia del pensamiento desde su "hermenéutica histórico-vital". Se confiesa, en este intento, deudor de W. Dilthey, pero también original e independiente de él (262). La peculiaridad de García Bacca está en que amplía su hermenéutica al campo de las ciencias, que constituyen un elemento básico de la cultura de cada época, y trata de descubrir las categorías histórico-vitales que caracteriza a cada tipo de vida.

1.4.3.-Heidegger y el existencialismo

En medio de la influencia de la filosofía de la vida, irá abriéndose paso la presencia del existencialismo, fundamentalmente Heidegger, y en menor medida Sartre. Para todo seguidor de Ortega, Heidegger era un personaje importante en el mundo filosófico, rival del maestro madrileño (263). García Bacca se enfrentó desde fechas muy tempranas con la obra del filósofo alemán, que conocía a fondo e incluso tradujo algunos de sus títulos. La primera vez que García Bacca estu

vo en México, fue invitado por la Universidad para dar un curso sobre Heidegger. Corría el año 1942, y era la primera vez que se explicaba en México la filosofía heideggeriana (264). El curso iba a impartirse simultáneamente por García Bacca y Ortega, pero éste nunca quiso acudir a México.

Dos años después tradujo y publicó en México dos obras de Heidegger: "Hölderlin y la esencia de la poesía" y "La esencia del fundamento" (265). Desde este momento, son numerosos los artículos que va escribiendo sobre el existencialismo de Heidegger, recopilados después en "Existencialismo". (266)

Pero, a pesar de este progresivo influjo de Heidegger, nunca se consideró existencialista, ni siente motivos vitales para ello: "En nuestro tiempo, y con el Ser que nos gastamos los hombres, las pobres criaturas, hay razones y porqués, más que suficientes, sobradas y sobrantes, para ser existencialistas. Pero andamos por el mundo (físico, biológico, moral, político, social, económico...) unos cuantos que no vemos para qué haya de ser existencialista. No hay para qué marearse, y entrarle a uno náuseas (Neusée, Sartre), angustia (Angst, Heidegger), ahogos de naufrago (Scheitern, Jaspers), temple de soledad y abandono de expósito, frente a Dios y al destino (Einsamkeit, Kierkegaard), recogerse y comprometerse en y con el misterio (Recueillement, engagement, Marcel), sentimiento trágico de la vida (Unamuno). No hay para qué; aunque, pudiera ser, que hubiera muchos y potentes

porqué. Si nos preguntase, pues, indirectamente: ¿por qué no es usted existencialista?; respondemos con el baturro del cuento: "¿Para qué?". (267).

La valoración de la filosofía heideggeriana por García Bacca es un tanto fluctuante. Comienza por mantenerse distante de ella, aunque progresivamente irá teniendo más cabida en sus escritos (268), hasta ser desplazada a fines de los años 50 por el marxismo.

En su ya citada "Autobiografía" (269), considera el encuentro con Heidegger uno de los momentos importantes de su itinerario intelectual. Es el cuarto choque que sufre su suelo filosófico inicial. "En 1942, dice García Bacca, lejos ya de España, allá en tierras de la Nueva España (México), la lectura de "Kant und das Problem der Metaphysik" de Heidegger, fue un choque contra lo que de mi metafísica conservaba en el fondo. El choque no me lo dio "Sein und Zeit", a pesar de que el planteamiento inicial mismo de tal obra es de estilo metafísico clásico: Aristóteles. La metafísica, dice Heidegger en "Kant und des Problem der Metaphysik", no es una teoría; es un acontecimiento (Geschehen): toda una irrupción (Einbruch) que en Ser hace ese ente concreto que es el hombre. Irrupción que descompone el ser en entes y a éstos, en enseres (Zeug). Si así fuera (y Heidegger muestra cómo se produce en Kant eso de que la filosofía primera considera al ser en cuanto ser y lo que en cuanto ser le conviene: tal es la caracterización y tarea que Aristóteles le señala, y se

señala, y en ello trabajaron abnegadamente los medievales) resultaría deshecha, deshecho el Ser, por una irrupción, no por una refutación u olvido. La coherencia máxima del Ser, el Ser pormenídeo, no resiste la irrupción de un ente cuyo privilegio y faena en el orden de lo real es, cual la de la bomba atómica (recién descubierta y empleada), deshacer el ser en entes (la materia, en radiación)". (270)

Para el García Bacca de los años 40, Heidegger es quien ha situado a la ontología en un nuevo y correcto camino, superando las incongruencias de las soluciones de la metafísica clásica en la pregunta por "qué es el ser" (271). Frente a la ontología de Platón (el ser es análogo, predicándose sobre todo de la "idea de Bien" y del resto de los seres sólo por analogía), de Aristóteles (el ser también es análogo: el ser central es la sustancia), Sto Tomás (el ser central es Dios, "Esse subsistens"), y Suárez (el ser es un concepto unívoco: se predica por igual de todos los seres, desde Dios hasta el último ente), la ontología de Heidegger vuelve a considerar al ser como un concepto análogo. El concepto de ser es de un ente especial. Pero ahora ya no es Dios, ni la sustancia, ni la idea de Bien, sino el Da-sein. Apoyándose en Kant, pero yendo más allá, define Heidegger el ser como la suprema "forma a priori" del Desein en su captación de la realidad. Pero, frente a Kant, que sostuvo que "las formas a priori no son del yo individual, del hombre concreto, para salvar así la unidad y la necesidad de la

ciencia". (272), sino del sujeto o conciencia trascendental, Heidegger sostendrá que la "forma de ser" es de un ente concreto, de un Dasein y no de una conciencia trascendental" (273). Esta postura de Heidegger concuerda con el estado actual de la ciencia, no apoyada en bases universales y necesarias sino en postulados y axiomas de libre posición. "Heidegger ya no se siente constreñido, como Kant, a tener que sostener el valor universal y necesario de las ciencias, pues ni ellas mismas lo sostienen; el hecho de las ciencias constituía, por decirlo así, el peso que tiraba de las formas de ser hacia lo real, y les proporcionaba valor objetivo. En Heidegger, la cotidianeidad (Alltäglichkeit) es el sustituto de la ciencia, el peso que tira del Ser hacia las cosas y las obliga a presentarse como entes, y al ser lo fuerza a que sea condición de posibilidad de la aparición de ellas como entes". (274)

Tanto el contenido formal como objetivo del ser (terminología de Suárez) son, en Heidegger, de un ente concreto, el Dasein. A él y en él se da el ser, en su formalidad y contenido objetivo. Pero no se trata de una síntesis a priori fija, constante, sino que depende de la situación o estado, en que se encuentre el Dasein (que García Bacca traducirá siempre por En-ser o ser de realidad de verdad (275): estado de cotidianeidad o medianía (Durchschnittlichkeit) y estado de autenticidad (Eigentlichkeit). "Se tratará, pues, de un tipo de Dasein (ser en realidad de verdad), si nos ha-

llamos ante un ente (Seiendes) capaz de apropiarse de varias maneras el Ser; por esto dice Heidegger que Realidad de verdad en cuanto tal se caracteriza por apropiabilidad, apropiabilidad de Ser por tal ente. Por eso no tiene esencia en sentido clásico de la palabra; pues clásicamente tener esencia es tener una esencia, es decir: una relación, hábito o comportamiento uno, idéntico e invariable de cada ente con su ser; mientras que la auténtica realidad de verdad (Dasein) puede tener, y es posibilidad peculiar y constitutiva suya, diversas relaciones o hábitos o maneras de habérselas con el Ser". (276)

Hay, pues, en Heidegger una confluencia de la ontología y de la antropología. El Dasein, o existencia humana, es el punto donde se decide el sentido del ser y de toda la realidad. La irrupción del Dasein en el mundo del Ser es, para Heidegger, el acontecimiento fundamental, que hace fastos e historia, descomponiendo al Ser en entes. Y esta es la metafísica, obra del Dasein (Heidegger, "Was ist Metaphysik?").

Desde esta nueva visión de la ontología, García Bacca comenzó a escribir una "Metafísica general", publicando paulatinamente los diferentes capítulos que iba redactando, pero no llegó a terminar tan vasto proyecto, porque al cabo de los años, cuando ya llevaba más de 1.200 páginas escritas, con la ya clara influencia del marxismo "me iba resultando de estilo clásico medieval" (277). La transformación que sufre en esos años su pensamiento es tal, que la

"Metafísica" que publica en 1963 pertenece a otra galaxia, como veremos en su momento.

Si tras la superación del neotomismo por influencia del raciovitalismo García Bacca había dejado atrás toda metafísica inservible, con Heidegger vuelve a reganar una nueva concepción de la ontología y de la metafísica, no tanto como captación pasiva del ser de la realidad, sino como actividad del Dasein. La antropología garciabaquiiana de estos años también está profundamente influenciada por Heidegger. Su analítica del Dasein (que García Bacca traduce como "E^{en}-ser"), le servirá para trasvasar la antropología del "hombre transfinito" en categorías ontológicas cercanas a Heidegger.

La presencia de Sartre en la obra de García Bacca es más restringida, aunque más duradera y definitiva. Desde que en 1947 escribe "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)" (278), la simpatía hacia Sartre va creciendo, hasta culminar con motivo del intento de síntesis de existencialismo y marxismo, en "Crítica de la razón dialéctica". En él ve el modelo a imitar, "perdiendo la vergüenza (disimulada bajo mil formas) de dedicarnos a estudiar marxismo y economía modernas" (279). Cuando esto escribía, ya le había imitado en los dos puntos: estudiar marxismo y economía.

De Sartre se siente deudor en algunos puntos ontológicos que sirven de apoyo al sistema filosófico de su última etapa. En concreto, reconoce la riqueza del concepto sar-

tiano de Nada. Para Sartre, frente al ser en-sí (estático y macizo) surge el para-sí (la conciencia), que horada y amena za la solidez del en-sí. El para-sí es la nada, puesto que "es lo que no es y no es lo que es"; es pura salida hacia fuera, pura intencionalidad. Esta nada originaria (la conciencia) es el origen de las demás negaciones o nadas que van surgiendo en la realidad opaca del ser-en-sí. Frente a la me tafísica tradicional heredera de Parménides, que consideraba que la nada es "defecto de ser", para Sartre, la Nada es ser, y ser de más categoría que el ser-en-sí; ser en segunda potencia. "Sartre, dice García Bacca, es el primero (tal creo) que, entre los oficialmente filósofos, sustituyó (si es lícito hablar así) la Nada por las nadas; por un plural rico, va riado, positivo, original de sombras, silencios, huecos en entes y de entes. Llamólas "negatités"; llamémoslas nosotros nonadas, y juguemos con el doble y contradictorio (dialéctico) sentido simultáneo: nonada es nada y es no-nada, y el principio de contradicción (clásicamente interpretado, mas invisible) que se lo lleve el diablo" (250). Estas nadas o nonadas las crea la nada originaria que es la conciencia, el hombre. Para García Bacca esto es un hecho incontestable: el hombre a través de su actividad creadora, transforma y transustancia la realidad, creando nuevos seres, o enseres, artefactos a base de anonadar (no aniquilar) la realidad que le ha servido de material plástico. Estas nonadas de que está plagado nuestro mundo, son obras de la técnica. Esta es

quien reduce lo natural a silencio, a no-ser, para crear sobre él lo artificial, lo in-natural.

Por eso, para García Bacca, "técnica es innaturalización planificada y exitosa de lo natural. En cualquiera de nuestros corrientes ya y manoseados aparatos se ha hecho silencio plural de lo natural. Dése una mirada al auto, al teléfono, al televisor... a la casa, a la luz y corriente, al lápiz y estilográfica... y se notará cuántas cosas naturales están reducidas a callar, al silencio real y original de sus naturales propiedades; lo natural ya no habla de sí, habla de otro a costa de sí; es ya alta voz del hombre inventor".
(281)

Hay un cierto paralelismo entre García Bacca y Sartre, en la influencia que sobre ambos ejerce el marxismo. Incluso hasta hay coincidencia en las fechas: finales de los cincuenta, comienzo de los años 60. Al mismo tiempo que Sartre escribe su "Crítica de la Razón Dialéctica" (1963), García Bacca escribe su "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx" (1964), "Metafísica" (1963) y "Curso sistemático de filosofía actual" (1969). Es en este libro donde más explícitamente, y de forma repetida expresa García Bacca la deuda filosófica con Sartre (282). En el prólogo sitúa a Sartre entre los autores a quien debe aspectos fundamentales de su pensamiento, junto con Kant, Hegel, Marx y Whitehead (283).

1.4.4.-A. N. Whitehead

Uno de los pensadores que más han ayudado a conformar la ontología de García Bacca ha sido el filósofo y matemático inglés A. N. Whitehead. Es una presencia que se advierte desde casi sus primeros escritos, y que permanece invariablemente hasta el final, resistiendo todos los cambios que el pensamiento garciabaquiano va experimentando.

En "Nueve grandes filósofos..." ocupa el último y más amplio de los capítulos, que titula "A. N. Whitehead, o la metafísica del ser actual". Es un título significativo de la opinión que sobre el filósofo inglés tiene García Bacca: el filósofo que ha situado la metafísica en los niveles que exige la actualidad, "a la altura de los tiempos", en frase orteguiana.

Para García Bacca, Whitehead viene a representar el metafísico que, de un modo original y profundo, ha creado una metafísica alternativa a la creada por Parménides. "A distancia de veinticinco siglos, dos venerables cabezas, magníficamente calva una de ellas, magníficamente cana otra (Parménides y Whitehead), parecen disputarse el predominio en la filosofía occidental". Con estas palabras comienza el capítulo sobre Whitehead (284). Ambos filósofos "se enfrentan con dos obras, una en pro de la inmutabilidad e identidad perfecta del ser consigo mismo, ser en cuanto increado e increable por esencia (el "Poema" de Parménides), otra ("Process and Reality") en que por vez primera se sientan los fun

damentos de una metafísica del ser en cuanto creación, del ser en cuanto acto actuante, en cuanto proceso convergente de ascendentes creaciones". (285)

El contacto con Whitehead lo considera García Bacca como el quinto impacto sufrido en su fondo filosófico. Y por lo que indica, sería el último impacto, y parece ser el definitivo (286). Al igual que otros pensadores, también Whitehead entra con prontitud en su horizonte (1945). Pero, de leer a entender... Con el capítulo que le dedica en "Nueve Grandes filósofos contemporáneos", advertimos que su filosofía la tenía bien asimilada, y era plenamente consciente de la importancia y novedad que aportaba a la metafísica. Pero tardará varios años, tras varias lecturas de "Proceso y realidad" (287), para que su profundo contenido quede asimilado en el sistema de García Bacca.

La metafísica de Whitehead es la que mejor responde a la dinámica cosmovisión de García Bacca. La realidad es, en última instancia, monista: todo se reduce a la misma realidad básica, sólo que se halla en diferentes estados. De ahí que no tiene sentido una ontología del ser inmutable, si no que todo puede llegar a ser todo, de la mano del hombre, único creador y transformador de todo este material maleable que es el universo.

La categoría fundamental del nuevo esquema categorial que Whitehead propone, frente a la ontología clásica,

es el de creatividad. El fondo último de la realidad viene a ser una materia amorfa, llena de potencialidades, en continuo proceso de cambio y transformación. En ella todas las cosas son de idéntica realidad material y óptica. Es la misma realidad pero en diferentes estados. Y de esta igualación óptica no se libra ni Dios. De modo que "ambos, Dios y Mundo, dice García Bacca, están agarrados por ese fundamento metafísico que es el avance creador hacia novedad. Cada uno de ellos, Dios y Mundo, es instrumento de novedad para el otro" (288). El mundo es realidad plástica, transformable en las manos del hombre, a través de sus planes y proyectos, llevados a la práctica por el trabajo colectivo, el trabajo de sociedad, libre de alienaciones y servidumbres a clases superiores. La dirección y meta de este proceso que está sin determinar ni marcar, se halla de modo absoluto en manos de la libertad del hombre. Por sus manos pasa ese torbellino de "novedades, espontaneidades, creaciones, recreaciones...". Para García Bacca viene a ser como una "concepción radiactiva del ser. Explosión del Ser en seres" (289). Todo está acorde y a la altura de la ciencia contemporánea, desde cuyos avances, bajo cuya inspiración, ha construido tal metafísica, pues, como García Bacca señala, "la demostración de esta univocidad o uniformidad de todos los seres reales ("desde Dios hasta el soplo más insignificante de materia que haya en el universo", Process and Reality, p. 28) no la hace Whitehead, y nosotros con él, con argumentos a priori, sino

con razones sacadas de los datos de la ciencia moderna, convenientemente ilustrados". (290)

Esto es lo que, llevado de una profunda admiración hacia el filósofo inglés, hará afirmar a García Bacca: "El único, casi el único filósofo a la altura de la ciencia y técnica actuales, es A. N. Whitehead". (291)

1.4.5.-Karl Marx

Quien más hondo y definitivo impacto ha causado en el pensamiento de García Bacca es, sin lugar a dudas, K. Marx. Su primer contacto con el filósofo de Tréveris data de 1932, con motivo de la publicación de los "Manuscritos económico-filosóficos", que le producen, así lo confesaba, una profunda impresión (292). "En 1932, en Barcelona, nos dice recientemente García Bacca, leí los recién descubiertos o publicados "manuscritos". A pesar de mi natural y entonces excusable ignorancia de economía y política, y aún de filosofía hegeliana, noté que esa obra era una "mina" de minerales nuevos, mina inexplorada" (293). A pesar del impacto producido, no estaba en disposición de asimilar el mensaje marxiano y explotar tal "mina". El impacto quedará latente cual semilla enterrada, esperando el momento oportuno para salir a la superficie convertida en una hermosa planta. "Acusé el golpe, dice García Bacca, el choque. Reponerme de él tardaré aún muchos años. Tal vez hasta 1960" (294). Son casi 30 años de reposo.

Ya hemos hecho alusión al papel que ejerce la poesía de A. Machado como puente de acercamiento a la problemática social y al marxismo. El "redescubrimiento" de la filosofía marxista transforma rotunda y completamente todo su pensamiento. Casi podríamos decir que se da en él si no una "ruptura epistemológica", sí al menos una reorientación y profundización de todo su sistema. Lo que le descubre Marx es una nueva visión del hombre y de la sociedad desde la comprensión del valor fundamental y determinante que posee la economía. Por eso, afirma que se necesita hacer una "Crítica de la razón económica", como Kant hizo una "Crítica de la razón pura" y Sartre, la "Crítica de la razón dialéctica" (295). Consciente de su ignorancia en economía, se dedica (pasados ya los 60 años) durante dos años a estudiarla, en Londres (Univ. de Cambridge).

Al igual que ocurre con el resto de los filósofos que influyen en García Bacca, su marxismo es "sui generis", original. Su acercamiento a Marx no lo convierte en un "discípulo" ortodoxo. Se deja fecundar por los hallazgos marxianos, y, a partir de ellos, construye su peculiar y original filosofía.

A Marx es a quien más debe su filosofía del hombre, en su última etapa. El hombre es un ser autocreador, que construye su misma realidad a través del trabajo creativo. Esta idea dinámica y autocreadora no es nueva en García Bacca, puesto que la toma de Ortega. Pero con Marx se enriquece

su antropología en dos aspectos: la dimensión social de la condición humana y su relación dialéctica con la naturaleza. El hombre se construye a sí mismo en la medida, y a la vez que transforma (transustancia) la naturaleza, por mediación de la técnica; y en la medida en que con este trabajo técnico, creador, transforma la naturaleza en un "mundo artificial"; el hombre se transustancia a sí mismo de hombre natural en hombre creador; o lo que es lo mismo: de hombre individual en hombre social, en Sociedad. Pero, en medio de este proceso autocreador, se descubren una serie de obstáculos deshumanizadores, alienantes, fruto de la sociedad capitalista ("mundo artificioso"), y de las ideologías que genera. De ahí que, siguiendo a Marx, García Bacca señala un proceso de humanización en tres etapas: transustanciación de Dios (humanismo teórico), transustanciación de la propiedad privada (humanismo práctico), y establecimiento de la libertad humana (social) sobre el reino de la necesidad (humanismo positivo). (296)

A pesar de la amplia presencia del pensamiento marxiano en la obra de García Bacca, éste no se considera marxista. Y no porque no le convenza la filosofía de Marx, sino porque apellidarse "marxista" significa para él ser un simple repetidor del maestro de turno.

García Bacca aconseja, y da ejemplo de ello, dejarse influir por todos los pensadores originales, estar abierto a cualquier parcela de verdad venga de donde viniere, y

pensar, a continuación, por cuenta propia, sin tener miedo ni a la verdad ni al error. El párrafo que a continuación transcribimos, resulta programático y ejemplar de su permanente actitud: "Esta obra, y sobre todo, la primera parte de ella, calificada expresamente de "ensayo" y "programa", sale dedicada a los estudiantes y profesores jóvenes de Hispanoamérica y de España. Les ofrece, créelo el autor, campos nuevos en que demuestren sus calidades de creadores, de actuales, y depongan las de repetidores, comentaristas, glosadores, mosaiqueros, acólitos o apóstoles, delegados o traductores de filosofías, o de otros tiempos, o de otras culturas. Les ofrece así una de las maneras de evitar el que Nietzsche los calificara dentro de la categoría de "sobrantes" en filosofía-ciencia-técnica". (297)

García Bacca ha tratado continuamente no ser repetidor, ni ser "sobrante" en filosofía, sino original pensador, sin desdeñar ningún tipo de influencia; y pensamos que lo ha conseguido.

1.4.6.-El talante "platónico" de García Bacca

Ese deseo, continuamente repetido, de abarcar todos los saberes, de no detenerse ante ninguna barrera, de no acobardarse ni ante el error ni ante la verdad, es lo que hace comprender que a sus 80 años confiese sin titubeo que Platón es el filósofo que más ha influido en su pensamiento. Echando la mirada por encima de su dilatada y fructífera

existencia, como quien la sopesa y la somete a juicio, recuerda que "hacia el año 18 comencé a estudiar el griego. Cuando tenía 17 años. Y naturalmente leyendo, leyendo, leyendo, me entró la afición por Platón. Que es un poquito como la afición por descifrar estelas griegas o cosas raras. Pero claro, ¡Platón es el manantial de la filosofía!. Sabía las matemáticas de su tiempo, sabía la cosmología de su tiempo, conocía perfectamente la ética, toda la literatura griega; se preocupaba además de Derecho y de moral y de todo. De manera que en ese tiempo, Platón era la fuente de que manaba todo junto. Cuando uno consigue una fuente que le proporciona todo simultáneamente, que le provee de filosofía, de matemáticas, de física, de literatura, y además es un señor capaz de escribir de filosofía técnica como el "Parménides", y a la vez escribir "El Banquete" y "El Fedro", semejante unión de tan gran literatura y ciencia, lo que a uno le va entrando, conforme va leyendo, es admiración, envidia, ganas de imitarlo" (298). A lo largo de su vida se puede apreciar claramente el deseo consciente o inconsciente de realizar el ideal platónico.

Cuando a los 70 años le llegó la jubilación, nos dice cómo haciéndose el examen de conciencia de su vida intelectual se preguntaba: "¿A quién debo yo más en el mundo filosófico?. Naturalmente que a Platón. Debo a Aristóteles, Sto Tomás, y todos los demás filósofos; pero creí que a quien más debía mi formación era a Platón. Y se lo debo prin

principalmente porque vi que era el gran filósofo, el que empieza a filosofar en forma (...). Nada de lo divino y lo humano le era ajeno, a ése debía yo toda mi formación en conjunto. Platón no es sólo filosofía: es un acorde de todo". (299)

Este examen de conciencia le ha llevado a dedicarse durante diez metódicos años a realizar una espléndida traducción de la obra completa de Platón, comenzada a publicar en 1980 (300). Esta labor traductora viene a completar y a coronar lo que ya había comenzado muchos años antes, durante su estancia en México. Allí llevó a cabo la traducción de varios diálogos platónicos, junto con obras de otros ilustres filósofos griegos y latinos (301).

El pensamiento de García Bacca representa, en buena medida, el intento fáustico de reunir en un solo saber, o en una síntesis bien trabada, las diferentes parcelas intelectuales en que se ha desparramado y disgregado la filosofía, el amor al saber, que en Platón formaba un todo armónico. Tal intento conlleva, por un lado, el convencimiento de la necesidad de diálogo entre estas diferentes parcelas. La verdad no puede mostrarse más que en un diálogo interdisciplinar de todos los saberes.

Pero por otro lado, y más fundamentalmente, el intento de García Bacca persigue la necesidad de convencer a los filósofos de que no se puede filosofar al margen de las ciencias actuales. "Eso es lo que desearíamos actualmente: que al filosofar moderno no fuera como una aguja que va pene

trando en una sola dirección; en una dirección tal que la mayoría de los filósofos no saben una palabra de matemática, que no saben escribir (...), que sólo saben de una sola cosa. Es natural que una filosofía moderna de este tipo no tiene a nadie, ni a Dios ni al diablo. Cuando empiezan a hablar de alienación, de angustia, de ser, de no ser, de existencia, que si existenciario, que dialéctica... ¿Cómo puede eso tentar a físicos y matemáticos modernos, de los cuales vivimos y nos dejan vivir?. ¿Cómo puede tentar a economistas de los cuales vivimos también todos nosotros?. ¿Cómo puede tentar semejante filosofía, que es nada más filosofía, a sociólogos?. Absolutamente. ¡Somos todavía la "canalla vil" entre poetas y teólogos, que todavía valen muchísimo menos!". (302)

Si la filosofía quiere estar a la altura de los tiempos, y estar como ha estado siempre, a la cabeza del pensamiento, como brújula y rectora del saber y del avance creador del hombre, tiene que estar "a la altura actual de matemáticos, físicos, sociólogos, economistas y literatos. ¡Eso sí que atraería!" (303). Y eso sí que sería auténtica filosofía, amor al saber, se halle donde se halle, y no repetición nostálgica de saberes ya caducados y obsoletos.

Esta es la lección que García Bacca ha aprendido en Platón, cuya vigencia, para García Bacca, es indiscutible, y es la invitación que nos quiere hacer al presentar la traducción de las "Obras Completas" del filósofo ateniense.

II.-El exilio republicano de 1939

Tras haber situado a García Bacca en el entramado de influencias filosóficas de las que se siente más deudor, vamos a situarlo dentro de su otra circunstancia: el exilio republicano de 1939. Si resulta incomprensible su pensamiento al margen del ambiente filosófico del que se nutre, en mayor medida resulta incomprensible toda su vida si la desgajamos de su aventura de exilio, que lo arrancó violentamente de su país natal y lo trasplantó al otro lado del Atlántico.

Trataremos de mostrar en primer lugar la situación cultural de España en los años anteriores a la contienda civil, para a continuación adentrarnos en las peripecias del exilio y conocer de cerca a sus protagonistas.

1.-El ambiente cultural español antes de la guerra

Hemos hecho amplia referencia a la pobreza cultural de España desde varios siglos atrás, y a la progresiva alza de su nivel a partir del grupo generacional del 98.

En el terreno de la filosofía, sólo con la generación al nivel europeo, el pensamiento español, como indican algunos autores, había peregrinado ya tres veces a Europa, a través de tres mensajeros ilustres (304), y nos había traído, con más o menos acierto, las novedades y la situación de la filosofía más allá de los Pirineos. A la tercera iba a ser la vencida. Tras sus años de estudios en Alemania, el joven

Ortega y Gasset se dedicará con ahínco a una tarea educativa de la sociedad española, sintiéndose, como él mismo lo expresa, como filósofo "in partibus infidelium". Para su misión contará con su cátedra de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, y con sus "empresas periodísticas" (305), que constituyen el conjunto de medios de influencia con los que nadie, antes de Ortega, había contado en España. Con estos impresionantes medios periodísticos y editoriales se lanza a la misión de educador y maestro del pueblo español.

Sus planes de líder y orientador no se reducen al terreno puramente cultural y filosófico, sino también político. Si en esta misión pública podemos decir que fracasó, en el terreno de su labor profesoral podemos afirmar rotundamente que la labor de Ortega constituye el momento cumbre de la filosofía española de todos los tiempos (306). El trabajo realizado en la facultad de Filosofía y Letras de Madrid fue extraordinaria; de tal modo que "en 1933, después de veintitrés años de magisterio orteguiano, el cambio era de la mediocridad a una situación floreciente". (307).

Alrededor de él, y al calor de sus innatas cualidades de líder espiritual, se fue aglutinando un formidable plantel de profesores (no sólo de filosofía), de alumnos de cultura, que forman lo que se ha dado en llamar la Escuela de Ortega. "La filosofía tenía en España, nos dice José Gaos, en 1936 un centro notoriamente principal en la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, instalada

desde principios de 1933 en su edificio de la Ciudad Universitaria y reformada en su organización desde poco antes. Este Centro estaba constituido principalmente a su vez por Ortega y Gasset, los profesores más cercanos en espíritu, en actividad y en afecto a él, y los discípulos de todos: lo que me atrevo a llamar la escuela de Ortega, porque había una unidad de orientación histórica y doctrinal, una común valoración de personas y reconocimiento de jerarquías, y una labor articulada, en muchos casos verdadera colaboración. Esta escuela me parece el resultado, no tanto de la congregación en la Facultad de unas cuantas personas vinculadas por amistad, como el haberse llegado a una determinada estimación y comprensión de la obra y de la personalidad de Ortega" (308). Julián Marías ha popularizado el apelativo de "Escuela de Madrid" para este colectivo de discípulos de Ortega (309). El grupo de profesores estaba compuesto por Manuel García Morente, Xabier Zubiri, Julián Besteiro, José Gaos, etc. Junto a ellos había también un nutrido grupo de discípulos que posteriormente, en la época del exilio (y algunos incluso antes), mostrarían su talla de pensadores y extenderían el influjo de Ortega a través de sus escritos. Tales son Manuel Granell, María Zambrano, Luis Recasens Siches, Francisco Ayala, Julián Marías, Paulino Garagorri, etc.

La labor orteguiana consistió, además de su magisterio directo o a través de sus escritos, en "la incorporación a la cultura española de aquellas manifestaciones y pro

ductos de las extranjeras que Ortega ha juzgado más idóneos a la fecundación de la primera y a su elevación al nivel de los tiempos, con arreglo a su programa de pedagogía y filosofía nacionales, cuyo éxito no niega nadie que conozca el creciente volumen y refinamiento de la curiosidad y la ilustración filosóficas en España durante los últimos decenios"

(310). Esta labor la realizó Ortega fundamentalmente a través de la Revista de Occidente, revista y editorial. A través de ella, "Brentano, Fichte, Hegel, Dilthey, Heimsoeth, Hessen, Husserl, Müller, Pfänder, Scheler, Simmel, Sombart, Jung, etc. son fielmente traducidos al español. Albert Einstein, Leo Frobenius, Max Plank, Heisenberg, Rosenberg, etc, nos visitan". (311)

Ortega fue realmente, como escuchábamos a García Bacca, "el ojo de la España contemporánea, abierto a la cultura universal, religiosa, política, científica, filosófica, literaria... en especial sensible a la germánica, que nos transustanció invasión en espectáculo" (312). Ortega enseñó a ver y a pensar a toda España. Por primera vez se pensó en España, nos dice también García Bacca.

Su influencia no se redujo al círculo de Madrid, sino que llegó a otros Centros filosóficos españoles que también estaban en auge. El más importante, tras la Facultad de Madrid, era la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona. "Esta Facultad, nos dice Gaos, testigo de primera fila de la situación filosófica española de esos años, se precia de una

tradición y escuela filosóficas independientes" (313). En los años a que hacemos referencia, las figuras más representativas de la Facultad de Filosofía de Barcelona eran Serra Hunter y Joaquín Xirau. Junto a ellos se formaron otros filósofos de valía, que engrosaron luego las filas de los "transerrados", tales como Eduardo Nicol, Ferrater Mora, Juan Roure Parella y otros. Con ellos compartía sus funciones profesoras García Bacca.

En paralelismo a Julián Marías, que ha acuñado el término "Escuela de Madrid", bajo la influencia de Ortega, también se ha llegado a hablar de la "Escuela de Barcelona". Ha sido Eduardo Nicol quien más hincapié ha puesto en estudiar el fenómeno de la originalidad y personalidad del pensamiento catalán, en torno a este nutrido grupo de profesores de la Universidad barcelonesa (314). No cabe duda de que este núcleo de pensadores llegaron a tener cierta originalidad, pero no tuvieron una figura de la talla de Ortega como para poder formar lo que se suele llamar una "Escuela". Pero, además, aunque manteniendo su idiosincrasia propia, lo cierto es que, como asegura José Gaos, "la Facultad barcelonesa no ha sido hermética a la penetración de la influencia de Ortega". Ve José Gaos en Joaquín Xirau "el nexo personal y doctrinal entre la escuela castellana y la escuela catalana, en la que su magisterio era últimamente el decisivo". (315)

En ambas Facultades de Filosofía, la de Madrid y la de Barcelona, se había llegado a formar un nutrido núcleo

de filósofos, bajo la dirección de Ortega, que comenzaban a realizar un pensamiento original y sin complejos frente al resto de las culturas europeas. Qué hubiera deparado el futuro a las espléndidas expectativas que cabía augurar para tan extraordinarias perspectivas, nunca lo llegaremos a saber, desgraciadamente. Lo único que nos queda es soñar o lamentar nos amargamente de que tal futuro, preñado de razonadas esperanzas, nunca se pudiera realizar. La guerra civil de 1936, lo segó en flor, y para siempre. Y lo más triste de todo lo constituye el hecho de que, si miramos hacia nuestro pasado histórico, constatamos que estas destrucciones y "discontinuidades" de nuestra cultura se han dado con demasiada frecuencia, como vamos a ver en seguida. De tal modo que resulta dramático recoger las afirmaciones de Francisco Romero, que nos dice que "la filosofía española participa de la condición habitual de los filósofos españoles: el destierro. Destierro total y corporal, en los más; destierro en su propio país en los otros". (316)

2.-Las emigraciones en la historia de España

La guerra civil fue la tumba de todo el fruto acumulado durante nuestro segundo "siglo de oro", o "edad de plata". Al volver la vista para levantar acta de tan desgraciado suceso, nos invade una casi invencible desazón, al comprobar la absurda irracionalidad humana. "Una guerra civil, dice De Gaulle, no la inventa nadie. Es un torrente salvaje

que todo lo destruye. Hasta la dignidad y el valor del hombre e incluso su patriotismo. Todas las guerras son malas, porque simbolizan el fracaso de toda política. Pero las guerras civiles, en las que en ambas trincheras hay hermanos, son imperdonables, porque la paz no nace cuando la guerra termina". (317)

Ni vuelve a nacer la paz ni resulta imposible volver a empezar como si nada hubiese ocurrido. El resultado fue la expatriación de lo más valioso y granado de los hombres representativos del nivel que la cultura española había alcanzado en los tres decenios y medio que llevaba de vida el siglo XX. Otra vez el triste destino se hacía dueño de nuestra historia y se imponía la fatalidad de no poder convivir ideologías contrapuestas sobre el mismo suelo.

Por desgracia el mal no era nuevo y desconocido para los españoles. Nuestra historia parece la lucha fratricida y sin descanso de "las dos Españas", que quieren demostrarnos con sus hechos que son incapaces de convivir pacíficamente y en fructífera dialéctica.

"El español es, dice Gregorio Marañón, en contra de lo que se ha dicho, poco inclinado a viajar". Pero, continúa diciendo, "la tendencia al aislamiento del español ha sido, en cierto modo, compensada por las emigraciones políticas. No quiero decir con esto que las emigraciones hayan sido, en absoluto, un bien para el país. No lo han sido, y no

por sus resultados, sino por sus causas. Y es muy clara la razón. Toda emigración es la consecuencia de una guerra civil, y la guerra civil es, siempre, la peor de las calamidades que puedan caer sobre un pueblo" (318). Esto lo dice uno que ha sufrido en su propia carne la tristeza del exilio y la impotencia para construir en España un clima pluralista y dialogante.

Unas veces a causa de guerras civiles y otras por golpes de Estado, la historia de nuestra cultura está jalonda por continuas salidas del país de oleadas de personas representativas del campo político y cultural. Uno de estos exiliados, Vicente Lloréns, recientemente fallecido, es quien más detenidamente se ha ocupado de investigar y escribir sobre este triste capítulo de nuestra historia (319).

Su última aportación^{se} halla en "El exilio español de 1939", obra conjunta, dirigida por J. L. Abellán. (320)

Siguiendo a Vicente Lloréns vamos a recorrer brevemente la historia de las emigraciones o exilios que se han producido a lo largo de la historia de España. (321)

1) La primera emigración fue provocada por los Reyes Católicos, por edicto del 39 de marzo de 1492, en que se ordenaba salir del país a todos los judíos que no se hicieran cristianos. Esta disposición rompía de modo brutal la política de convivencia que tradicionalmente se había dado en la península Ibérica desde casi los comienzos de la Reconquista y que tan óptimos frutos de cultura y progreso habían

producido, haciendo de España uno de los focos de cultura más prestigiosos y apreciados del final de la segunda mitad de la Edad Media.

Sólo cálculos aproximados pueden hacerse para señalar el número de judíos que tuvieron que expatriarse. Vicente Lloréns da la cifra aproximada de 165.000 (322); según G. Marañón, no pasaron de 150.000. (323)

Se repartieron por diversos países de Europa, Asia y Africa, y siguieron manteniendo sus peculiaridades y el uso del castellano hasta nuestros días. Se les conoce con el nombre de "sefardíes".

Pero no hay que olvidar que muchos de los judíos que, ya convertidos, se quedaron en España, fueron también objeto de persecución, debido a su insincera conversión o a intrigas de envidiosos que les denunciaban a la Inquisición. La lista de personalidades judías cultas que pasaron la frontera sería interminable. Pero como simple muestra de la categoría de los exiliados judíos a lo largo de estos siglos basta señalar a Luis Vives, Juan de Valdés, Miguel Servet, Andrés Laguna, Francisco de Encinas...

El empobrecimiento que tales medidas produjeron se halla en el hecho de que, "mientras en la primera mitad del siglo XVI tanto católicos como heterodoxos (Vives, Servet, Laguna, Encinas) pudieron libremente aprender y enseñar en prestigiosas universidades europeas, contribuyendo por su

parte a la renovación religiosa y humanística de la época, las limitaciones impuestas por Felipe II para estudiar en el extranjero y la aparición a partir de 1559 de los Indices de libros prohibidos, principalmente, provocaron el creciente aislamiento que impidió a los españoles participar en la revolución filosófica y científica del siglo XVII y en el proceso de secularización de la cultura que caracteriza el mundo moderno". (324)

2) La segunda riada de expulsados estaba formado por los moriscos. Tras la conquista de Granada, las capitulaciones respetaban la religión y las costumbres de los súbditos de Boabdil. Pero apenas se cumplió lo pactado. Siempre formaron grupos aparte en diferentes regiones españolas. "El primer bando decretando la expulsión de los moriscos del reino de Valencia es del 22 de septiembre de 1609, el último, que comprendía a los llamados mudéjares del valle de Ricote, lleva fecha del 19 de octubre de 1613". (325)

Los cálculos que se hacen sobre el número de expulsados es más impreciso que en el caso de los judíos. Los números varían entre trescientos y novecientos mil.

El nivel cultural de los moriscos, como cabe imaginarse, era muy inferior al de los judíos. "La morisca fue emigración proletaria y rural de campesinos y artesanos principalmente, herreros, albañiles, carpinteros, sastres, cultivadores de gusanos de seda, alfareros; aunque no faltara

del todo una pequeña clase media". "No puede sorprender que el nivel cultural fuera muy bajo. Hacía tiempo que los moriscos, sin escuelas e instituciones propias donde educarse, vivían por decirlo así, de prestado". (326)

3) En el siglo XVIII se producen nuevas expulsiones del suelo español. Dejando de lado los que tuvieron que salir, finalizada la guerra de Sucesión, por haber apoyado al Archiduque Carlos, el exilio cultural que caracteriza el siglo XVIII es el sufrido por los Jesuitas. En 1767 Carlos III les ordena salir de todos sus territorios. Con anterioridad habían sido también expulsados de Francia y Portugal. La cifra global de los que tuvieron que salir de España se acerca a los cuatro mil, que se dirigieron hacia los Estados Pontificios. Al ser suprimida la Compañía de Jesús por el Papa en 1773, se desparramaron por diferentes sitios. Este éxodo duró hasta 1814, fecha en que el Papa restauró la Orden y fueron de nuevo readmitidos en España por Fernando VII.

"La emigración de los jesuitas ofrece características que la diferencian totalmente de las expulsiones anteriores y de las emigraciones políticas siguientes. Estuvo formada por individuos de una orden religiosa, es decir, por solteros que salieron de España sin familia que atender y sustentar (aunque algunos después de secularizarse se casaron). Por otra parte, y esto sí que los separa de todos los expatriados de la España moderna, recibieron un subsidio del gobierno español, fenómeno increíble para cualquier judío de

1492, liberal de 1823 o republicano de 1939". "Bien recibidos en general por autoridades y personas de viso en diferentes ciudades italianas donde había importantes bibliotecas, pudieron dedicarse sin impedimento grave a sus tareas de investigación, cuando no fueron empleados como bibliotecarios, secretarios de algún aristócrata o preceptores de sus hijos. Pues se trataba, y éste es otro de los rasgos que la caracterizan, de una emigración de intelectuales, lo más opuesto que cabe imaginar en comparación con los moriscos del siglo XVII o los carlistas del XIX". (327)

La lista de jesuitas que sobresalieron por sus trabajos intelectuales y publicaciones sería interminable. Su labor se encaminó por las más diversas ramas del saber. Vicente Lloréns hace el balance de su significada obra diciendo que "los jesuitas sobresalieron casi exclusivamente por su erudición; fueron doctos humanistas, historiadores, teóricos del arte, científicos, pero apenas hubo entre ellos escritores imaginativos de nota. El único importante fue José Francisco Isla (Vidanes, León, 1703-Bolonia, 1781)". (328)

4) Al comienzo del siglo XIV, el siglo más pródigo en exilios y emigraciones, se produce una nueva emigración: la de los afrancesados. Tras la derrota de los franceses, los que habían simpatizado con los invasores, fueron declarados traidores a la patria por las Cortes de Cádiz y expulsados. "Entre el 23 y el 28 de junio (de 1813) atravesaron la frontera más de dos mil familias. El número total se elevó a

unos diez o doce mil; la mayoría militares "juramentados" que lucharon a favor del rey intruso. Los demás formaban, no la totalidad, como se creyó entonces en Europa, pero sí una parte considerable de la "intelligentsia" española. (329)

5) Apenas había pasado un año cuando, tras la vuelta a España, Fernando VII anula la Constitución de 1812. Los autores del cambio ideológico que se había producido en España a lo largo de la guerra de la Independencia, los liberales, son declarados fuera de la ley. Muchos altos cargos de la política hasta ese momento imperante fueron encarcelados, de modo que "la represión absolutista produjo casi más víctimas en el interior que en el destierro" (330). Al no esperarse ser pagados de este modo por el rey, a favor del cual habían luchado, se hallaron desprevenidos, y pocos fueron los que pudieron salir del país. Con todo, Gregorio Marañón señala que fueron unos 15.000 los liberales (331) que con esta ocasión pasaron a Francia, engrosando la cifra de los afrancesados que el año anterior habían pisado los mismos caminos. Los dos grupos nunca se entendieron, a pesar de que tenían en común una oposición al gobierno absolutista de Fernando VII. Ambos grupos eran liberales, pero habían hecho la guerra en bandos contrarios. "El rastro de resentimiento que suele dejar, por largos años, la guerra civil, fue más fuerte que su común sentimiento liberal. Pero, cada uno por su lado, en Francia estudiaron, aprendieron e influyeron poderosamente sobre España, colaborando, desde el otro lado de los Pirineos

con los liberales del país. La revolución constitucional de 1820 fue, en gran parte, obra de estos emigrados en Francia!" (332)

De entre los más ilustres exilados cabe señalar a Alberto Lista, Moratín, Goya, Manuel Silvela, etc. Esta etapa se cerró en 1820 con la restauración del régimen constitucional en España, y pudieron volver los expatriados.

6) Pero no duró más allá de tres años el régimen constitucional. La Santa Alianza actuó y repuso otra vez a Fernando VII como soberano absoluto. Era el año 1823 cuando volvieron los emigrados de antaño a cruzar las fronteras. La gran mayoría volvió a Inglaterra, como la vez anterior, casi el único país europeo que los aceptaba. Los que pasaron a Francia fueron tratados más que como asilados, como prisioneros políticos (333). Algunos otros se refugiaron en Bélgica, Portugal e incluso en países sudamericanos, siendo éstos los menos; la situación de estos países, en lucha por independizarse de España no era la mejor ocasión para establecerse allí. A pesar de esta dispersión geográfica, "el verdadero centro político e intelectual de la emigración durante los seis primeros años fue Londres. En 1830, a consecuencia de la Revolución de julio, los refugiados en Inglaterra se desplazaron casi en su totalidad a Francia. Los mil aproximadamente que fijaron su residencia en Londres hacia 1824 pertenecían a todas las clases sociales, aunque predominando con

mucho los grupos profesionales de la clase media. La mayor parte, militares, jefes y oficiales de todas las armas, y un nutrido grupo de generales". (334)

En esta emigración tomaron parte los más representativos literatos del romanticismo: Espronceda, el Duque de Rivas, Martínez de la Rosa, etc.

La labor cultural realizada en Londres fue de una altura considerable, en contraste con la pobreza de la Península. Como muestra están los siete periódicos que llegaron a publicarse entre 1824 y 1829 (335), cuyos lectores eran sobre todo hispanoamericanos. "Si a ello se añade que en esos mismos años aparecieron en Inglaterra las "Variedades" de Blanco White y el "Repertorio Americano", de Andrés Bello, bien puede decirse, teniendo en cuenta las obras no periódicas de unos y de otros, que las circunstancias históricas convirtieron a Londres, entre 1824 y 1828, en centro intelectual de España y aun de Hispanoamérica". (336)

7) De nuevo una guerra civil (en este caso, tres) iba a producir emigraciones. Esta vez fueron las guerras carlistas: la 1ª, en 1833-39; la 2ª, 1848-49; y la 3ª, en 1872-76.

Al acabar la 1ª guerra con el convenio de Vergara (1839), muchos carlistas no lo aceptaron. Unos 8.000 salieron, la mayoría de procedencia rural (frente a la población urbana, de ideología liberal).

El tipo de emigrados y partidarios de la dinastía carlista fue muy diferente en la 3ª guerra. Mientras durante la 1ª apenas apoyaron la causa carlista casi nadie perteneciente a la nobleza, en la 3ª guerra contó con abundante número de nobles. Fenómeno inverso ocurrió con el clero que en la guerra de 1872-76 apenas ocuparon cargos de importancia. (337)

8) Como represalia al levantamiento fallido del general Prim en 1866, hacia el final del reinado de Isabel II, se produce una nueva emigración. Varios de los emigrados de estas fechas iban a alcanzar renombre político algunos años más tarde, como Práxedes Mateo Sagasta, Emilio Castelar, Francisco Pi y Margall...

"La emigración de 1866 se caracterizaba (...) por su diversidad de tendencias políticas, por haber establecido contacto con destacados dirigentes europeos del republicanismo y del socialismo, e igualmente (lo que constituye excepción única en las emigraciones del siglo XIX) por haber logrado el objetivo que se proponía: la caída de Isabel II, abriendo así un nuevo período revolucionario en la historia de España". (338)

9) Una nueva emigración se produce al disolver el general Pavía las Cortes en 1874, poniendo fin a la 1ª República y restaurando la monarquía. Esta será la primera emigración republicana, compuesta por gente que ya había proba-

do la emigración en ocasión anterior.

Más importante, para la cultura, que esta emigración política de 1874, fue la debida a un decreto del ministro de Educación, Orovio, imponiendo restricciones a la libertad de enseñanza. Esta orden provocó la destitución de varios catedráticos de universidad, entre los cuales figuraban ilustres krausistas como N. Salmerón (uno de los presidentes de la 1ª República), Giner de los Ríos, Azcárate... El 2º de ellos marchó a Francia, volviendo en 1884, restituido a su cátedra.

La nota que caracteriza esta emigración fue su voluntariedad. "Con Cánovas acabó la política de persecución violenta que había predominado en otras ocasiones" (339). Los emigrados pudieron pasar la frontera, salvo contadas excepciones, sin necesidad de hacerlo clandestinamente.

10) Y llegamos al siglo XX. En 1923 se instaura la Dictadura de Primo de Rivera, produciéndose una nueva emigración, "muy reducida en número, pero importante por las personas que la formaron y su actuación en el destierro". (340)

El personaje más significativo, en el capítulo cultural, es el Rector de Salamanca, D. Miguel de Unamuno. Confinado a Fuerteventura en 1924, debido a un escrito publicado en el periódico La Nación, de Buenos Aires, contra Primo de Rivera, consigue escapar a Francia. Con la caída de la Dictadura, regresó a España.

Otros emigrados fueron Eduardo Ortega y Gasset, periodista, hermanos del filósofo José Ortega, y José Núñez de Arenas, fundador de la Escuela Nueva. (341)

Varios de estos protagonistas lo fueron de la emigración republicana de 1939, de cuyas vicisitudes pasamos a ocuparnos más detenidamente, puesto que constituye el centro de nuestro interés.

3.-El exilio republicano de 1939

Se produce con motivo de la guerra civil de 1935-1939. Es uno de los períodos de nuestra historia que ha sido más descuidado y olvidado. Bien es verdad que las circunstancias de nuestra más reciente historia han sido el obstáculo, voluntariamente puesto por nuestros gobernantes, que ha barrido casi de la mente de los españoles el recuerdo de aquel brillante período cultural anterior a la guerra, al igual que las noticias de los que tuvieron que abandonar suelo español, peregrinos por Europa y América. El desconocimiento acerca de estos hombres, sus obras y sus problemas, ha sido casi total entre los residentes en el Estado español. Sólo unos pocos intelectuales han velado por guardar la memoria de esta pléyade de hombres que habían elevado la cultura española a una altura jamás lograda hasta entonces, y que extendieron con eficacia en otros países de lengua castellana la semilla que llevaban dentro. Si hay alguien representativo de esta labor de recordatorio es José Luis Abellán, autén

tica memoria del exilio republicano y de la filosofía española del siglo XX. (342)

En los apartados siguientes, en que nos proponemos presentar un breve panorama de este acontecimiento histórico en el que se inscribe García Bacca, nos apoyaremos fundamentalmente en los trabajos del profesor Abellán.

3.1.-Vicisitudes del exilio

Aunque la fecha con que se clasifica el último exilio español es la de 1939, la salida de personas al extranjero comenzó antes incluso de iniciarse la contienda bélica. El ambiente se enrarecía por momentos y los nubarrones que se divisaban en lontananza no hacían presagiar nada bueno. De tal modo que nada más estallar la guerra, en julio de 1936, se inició el éxodo hacia el extranjero de todo tipo de personas, que huían del conflicto. Y esta riada de gente no cesó hasta terminar la guerra, siendo más intensa en los meses finales, sobre todo tras la caída de Cataluña. Se ha calculado que un total de medio millón de personas abandonaron España entre 1936 y 1939.

Dejando de lado el destino que siguió todo este contingente de personas (343), aunque de vez en cuando haremos algunas alusiones, vamos a centrar nuestra atención en la suerte seguida por los intelectuales, y más en concreto por los que cultivaban la parcela filosófica.

En todos los exilios o emigraciones de que hemos ido dando noticia, se aprecian una serie de constantes que conviene resaltar:

- Se trata siempre (casi siempre, son raras las excepciones) de salidas forzadas, debido a motivaciones políticas.
- La mayoría de los protagonistas son intelectuales y políticos, personas que formaban la clase dirigente. El pueblo llano también sufría estos desplazamientos, pero en menor cantidad (a excepción de los judíos y moriscos).
- Hay una variedad grande en cuanto a cantidad de exiliados. La cifra mínima quizás se dé con la Dictadura de P. de Rivera, y la máxima, en la expulsión de los judíos.

Pero el exilio de 1939 tiene una serie de caracteres que desbordan los anteriormente señalados, y le dan un tinte de originalidad.

- 1) Es una emigración forzosa. Tras el levantamiento de los militares, España se divide en dos. La mayoría de los intelectuales se declaran partidarios de la legitimidad republicana y contrarios a los sublevados. Mientras la mayoría colaboraron desde sus puestos, u otros parecidos, con la causa republicana, otros comenzaron a se

lir al extranjero. Y cuando ya se vio que la guerra estaba perdida, el contingente de exilados fue aumentando progresivamente.

A este fenómeno se le ha dado el nombre de exilio, en contraposición a emigración. Anteriormente se usaban indistintamente, pero últimamente se hace más patente su distinción. Así lo hace José Luis Abellán con estos términos: "Emigración tiende a usarse cada vez más con referencia al conjunto de personas que abandonan sus territorios por razones específicamente laborales, ya afecten a la clase obrera (el caso de Alemania está bien presente), o los profesionales específicamente cualificados (al típico "brain-drain" a los Estados Unidos)" (344). En cambio el término exilio se usa ya más recientemente "para referirse al fenómeno de la expatriación por razones de carácter político o religioso: ideológicos en todo caso". Así que "es necesario que ese éxodo vaya acompañado de una reacción de carácter político o parapolítico" (345). Son los exilios lo que nos interesan y no por tanto las emigraciones. Y al fenómeno sociológico de 1936-39 lo tenemos que etiquetar de exilio. (346)

2) En casi todos los exilios que hemos analizado, los dirigentes políticos y cabezas pensantes eran los más numerosos. La historia se repetía con machaconería, especialmente en el pasado si glo: al subir al poder una facción política, los de la oposición tenían que hacer las maletas (si les daba tiempo). Y cuando se cambiaban las tornas, eran los contrarios los que tenían que exilarse.

Por otro lado, tampoco es extraño que sean siempre los intelectuales los que compongan el grueso de estos desplazamientos de población. "Los intelectuales constituyen tradicionalmente, dice José Luis Abellán, la "conciencia disidente" de un país donde ésta se paga irremisiblemente con la vida, con la cárcel y con el destierro" (347). Y si esta intrasigencia es una constante que abunda en la superficie de nuestro planeta, en la parcela española (ya lo hemos visto) todavía es mayor.

En el exilio de 1939, debido al enorme contingente que lo formaban (hemos dicho que so brepasa el medio millón), se producen dos datos diferenciales: el número de intelectuales será mayor que nunca y, al mismo tiempo, la proporción en el conjunto será menor (348). En dife-

rentes publicaciones se dan las listas, más o menos exactas, de profesionales que formaron parte del exilio. Como cifra global, "se calcula en cinco mil el número de intelectuales que salieron, entendiendo por tales todos aquellos que tuvieran una cierta notoriedad en profesiones liberales, artísticas, literarias, científicas o docentes". (349)

- 3) Si los anteriores exilios habían sido numerosos, el de 1939 sobrepasó con creces a todos ellos. La afirmación de Vicente Lloréns es tajante: "Nunca en la historia de España se había producido un éxodo de tales proporciones ni de tal naturaleza" (350). Y más adelante sigue diciendo: "Aunque las cifras dadas por autores y organismos diversos ofrecen considerable disparidad, puede calcularse sin gran error que no bajaron de cuatrocientos mil los españoles que pasaron a Francia. Al cabo de varios meses (forzados muchos a optar entre la legión extranjera y la vuelta a su país), habían regresado a España más de cien mil. El 3 de octubre quedaban unos doscientos cincuenta mil. Por entonces ya habían empezado las expediciones a América y el número de fallecidos en los campos de concentración era muy alto" (351). La cifra que señala

Vicente Lloréns se refiere sólo a los que "pasaron a Francia". Pero si tenemos en cuenta que hubo otros puntos de salida, como fueron: Portugal, y desde el Sur español hacia el Norte de Africa, la cifra global, según J. L. Abellán, seguramente no baja de 500.000 personas. (352)

3.2.-La geografía del exilio

Los puntos desde donde salieron los exilados fueron varios. El contingente mayor, como ya se ha dicho, pasó los Pirineos. Las cuatro quintas partes se establecieron de momento en Francia. Unos regresarían al poco tiempo; otros quedarían allí, en paupérrimas condiciones (353), participando luego en la resistencia francesa durante la segunda guerra mundial (354); y otros emigraron a diferentes puntos geográficos, sobre todo a la América de lengua española. Entre estos últimos hay que contar a la mayoría de los intelectuales. Otros puntos de salida fueron el puerto de Alicante, Cartagena, algunos puertos valencianos y Almería. La expedición más numerosa salió de Alicante y se dirigió al Norte de Africa, según el testimonio de V. Lloréns. "Pocas semanas después de caer Cataluña, los ejércitos nacionalistas ocuparon la zona central que aún quedaba en manos de la República, lo que produjo un nuevo éxodo, esta vez por mar y dirigido hacia el norte de Africa, principalmente Argelia". (355)

El abanico de naciones a los que se dirigieron los

diferentes grupos de exilados es muy amplio. Abarca el Norte de Africa, Europa (Francia, Unión Soviética, Inglaterra, Bélgica, Suiza) y sobre todo América (fundamentalmente, en los países de habla castellana).

Si nos atenemos al contingente de intelectuales, la mayoría de ellos se dirigieron al sur de Francia. Durante toda la contienda los que salieron al comienzo de la guerra (como es el caso de García Bacca) contemplaban desde lejos el desarrollo de los acontecimientos, no descartando que la victoria se decantase del bando republicano. Incluso, cuando ya se habían trasladado la mayor parte de ellos a América, soñaban con que la victoria de los aliados en la II Guerra Mundial derrocaría el régimen franquista y se instaurase de nuevo en España un régimen democrático. Los más lúcidos no se hacían grandes ilusiones (356). Y los demás, a medida que pasaban los años y que las naciones occidentales iban reconociendo a Franco, se asentaron definitivamente en diferentes ciudades americanas. Los exilados que mantuvieron la llama política, se quedaron en Francia, lo más cerca de España. En cambio, la mayoría de los intelectuales, pasaron el Atlántico.

Las razones que se han dado para justificar la preferencia por Hispanoamérica son diversas.

- 1) En primer lugar está la inestabilidad política que se cernía sobre Europa, en vísperas de una conflagración mundial. Aunque habían dado su

apoyo en la República, no eran gente belicosa, y cansados de guerra en su propio país, era lógico que buscasen tierras donde, en paz, continuasen su labor intelectual.

- 2) Se unió una segunda razón, muy importante: la buena disposición que mostraron los gobiernos e instituciones hispanoamericanas por acoger a un contingente humano tan valioso, conscientes de lo que podían aportar para el desarrollo de sus países. El gesto más elocuente corrió a cargo del presidente mexicano, general Cárdenas, como enseguida veremos. (357)

- 3) Y una tercera razón está basada en la necesidad del intelectual de apoyarse para su labor en una tierra que hable su mismo idioma, que sea el lector e interlocutor que necesita. José Luis Abellán señala como condición importante para el filósofo "la necesidad de conservar la propia lengua y de vivir en un lugar donde ésta sea el medio usual de comunicación. La necesidad de la lengua madre parece mayor para filósofos que para gentes de otra profesión" (358). Pero este fenómeno tiene sus excepciones: varios poetas y novelistas emigraron a Estados Unidos y el ambiente de habla inglesa no ha perjudicado su producción (359). La excepción, que

ve Abellán, en el campo filosófico, es José Ferrater Mora. Tras permanecer algún tiempo en Cuba y Chile, se instaló en USA, y allí escribe indistintamente en castellano y en inglés. (360)

Vicente Lloréns nos ha dejado un completo cuadro del itinerario de los más importantes protagonistas del exilio distribuidos por naciones a las que se dirigieron por primera vez (361). Muy pocos son los países de lengua hispana a los que no se dirigiera alguno de los exilados. Sin embargo, tres son los países que acapararon la mejor parte, tanto en cantidad como en valía humana: México, Argentina y Venezuela. Y dentro de las tres, México forma un caso aparte. A este país se dirigieron la mayor parte de los que marcharon a América, debido a la excelente postura de su presidente Cárdenas. A punto de terminar la guerra española, "conocedor a través de sus representantes diplomáticos de la difícil situación en Francia de los refugiados españoles, decidió admitir en México a un número ilimitado si las organizaciones republicanas en el destierro se comprometían a costear el transporte y contribuir a su instalación". (362)

Otro de los centros importantes por el número y significación de los exilados fue Ar-

gentina. En Buenos Aires se establecieron personalidades políticas de primera fila, que formarían el Gobierno Republicano en el exilio, con Luis Jiménez de Asúa como presidente de la República y Claudio Sánchez-Albornoz, como jefe de Gobierno. Posteriormente, el centro de gravedad de la actividad política de los exiliados pasaría a México. (363)

En Argentina se establecieron personajes importantes del mundo de las Letras. Además de los dos señalados, Francisco Ayala, Lorenzo Luzuriaga, Niceto Alcalá Zamora, Jacinto Grau, y otros.

El tercer polo de interés lo constituye Venezuela, no tanto en el primer momento de la emigración, sino por la importancia que ha ido alcanzando en años posteriores. Desde México varios de los intelectuales exiliados acudieron a la Universidad de Caracas como profesores invitados. Tal es el caso de José Gaos, Eugenio Imaz, García Bacca, y otros. García Bacca acabaría quedándose en Caracas (desde 1947) de forma definitiva, creando a su alrededor un rico e importante movimiento filosófico (364), desde la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela y el Instituto de Filosofía, funda

do y dirigido por él durante muchos años, hasta su jubilación, el año 1971.

3.3. Labor cultural de los exiliados

Acoger y dar trabajo a todo este enorme contingente, tan rico en valores humanos y culturales, constituía no sólo una acción humanitaria, sino también una excelente inversión cultural para los países de acogida. No faltaron recelos por parte de los nativos, que veían en los refugiados unos indeseables y posibles competidores en sus puestos de trabajo (365). Pero los temores se disiparon al poco tiempo, pues los exilados no fueron competidores, sino todo lo contrario: crearon muchos puestos de trabajo y dieron a luz iniciativas de todo tipo, siendo un importante revulsivo en casi todos los ámbitos sociales.

En un primer momento la colonia española, como es fácil de comprender, estuvo bastante centrada en sí misma. Quizás por la ilusión de la provisionalidad de su situación. En un principio bastantes profesionales (por ej. médicos, maestros, etc.) tenían su propia clientela entre los compañeros de exilio. Son dignos de mención, en México, por ejemplo, los centros docentes que fundaron para educar a los hijos de españoles: la Academia Hispano-Mexicana, el Instituto Luis Vives y el Colegio Madrid (366). También crearon sus propias revistas y periódicos, tanto los que marcharon a México como los que quedaron en Europa (367). La orientación y contenido

de estas publicaciones fue bastante diferente a uno y otro lado del Atlántico. Frente a la composición pequeño-burguesa e intelectual de aquéllos (los marchados a América), destaca la línea más "popular y sindical" de éstos (los quedados en Europa). Estas diferencias "no dejarán de repercutir en los "productos culturales" que exilados de uno y otro lado del Atlántico elaboran, así como en ciertas polémicas mantenidas, que nos parecen significativas". Así lo indican Manuel Andújar (protagonista del exilio americano, y recientemente fallecido) y Antonio Risco, al hacer la crónica de las revistas de los transterrados (368). Las diferencias que estos dos autores ven en las publicaciones de los dos grupos están en que "en tanto que la emigración residenciada en Francia, por la naturaleza y composición intrínsecas antes apuntadas, así como por su proximidad inmediata a España, manifestará continuamente una mayor o más constante atención al país originario y, en particular a los problemas políticos, la emigración americana hallará en su mayor distanciamiento una mejor perspectiva para la creación literaria o artística, la especulación o el trabajo intelectuales". (369)

"En Francia, sobre todo, siguen diciendo Andújar y Risco, parte considerable de las revistas es editada, a modo de suplementos o como publicaciones específicas, por partidos y organizaciones sindicales y políticas".

En América (370), las revistas que se publicaron fueron numerosas, algunas de ellas de una gran altura inte-

lectual en su género, sea filosófica, literaria o de otro es
tilo. Las más importantes fueron Cuadernos Americanos (371),
Clavileño, España Peregrina, Realidad (Revista de ideas), Ro
mances, Las Españas, Índice, Insula... (372)

Junto a las revistas hay que mencionar la labor de
sarrollada en el campo editorial. Los transterrados crearon
nuevas editoriales o trasladaron a América las actividades
de editoriales ya existentes en España. Entre ellas cabe se
ñalar, por más significativas, Séneca (373), Losada, Nova,
Argos, Proa, Grijalbo, Vértice, Esfinge, Cénit, etc. (374)

Pero no sólo se ciñeron estos "transterrados" a
fundar sus editoriales e imprimir sus frutos culturales en
ellas, sino que colaboraron activamente en reanimar otras
editoriales ya existentes en los países de acogida. Tal es
el caso del Fondo de Cultura Económica y Unión Tipográfica
Española e Hispanoamericana (UTEHA), ambas en México. (375)

Un capítulo de enorme importancia, situado también
dentro del campo editorial, es el referente a las traduccio
nes que llevaron a cabo (376). Esta labor traductora ya ha
bía comenzado en España antes de la guerra. Ya hemos hecho
alusión a la labor de Ortega y su editorial Revista de Occi
dente y, más cercana a una línea social, a Editorial Cénit
(377). En esta editorial realizó una labor traductora impor
tante Wenceslao Roces, traduciendo por primera vez al caste
llano el primer volumen de El Capital, de K. Marx, W. Roces
continuó en México su labor traductora, terminando la publi-

cación de El Capital en 1946. No sólo se limitó a traducir a Marx, sino también a Hegel, Cassirer y otros filósofos de primera línea. (378)

Otros importantes traductores fueron Eugenio Imaz y José Gaos. El primero, como ya hemos señalado, tradujo la obra completa de W. Dilthey, en F. C. E.; igualmente, tradujo varias obras de Dewey y Cassirer (379). La labor traductora de Gaos no fue menos brillante. A él debemos la versión de "Ser y Tiempo" de Heidegger, "Ideas" de Husserl, la "Ontología" de Hartmann, varias obras de Scheler, etc. (380)

García Bacca colaboró también en esta magna labor traductora, auténtica labor de equipo, bien programada. El capítulo que le tocó en suerte, debido a su profundo conocimiento del latín y el griego, fue la filosofía griega y latina. Desde los presocráticos hasta Cicerón y Boecio, los textos más importantes de los clásicos del pensamiento greco-latino fueron apareciendo en interesantes bibliotecas de bolsillo, traducidas y prologadas por García Bacca. Aparte de los clásicos, completó su labor traductora con varios títulos de Descartes, Heidegger, Sto. Tomás, K. Marx y varios autores del campo de la matemática y de la física. (381)

Pero no sólo fue México el centro de esta labor traductora. Los refugiados en Buenos Aires no quedaron a la zaga respecto a los de México. Mientras éstos centraban su atención en el campo filosófico, los argentinos se dedicaban más al área literaria (382), aunque estas divisiones no fue-

ron nunca rígidas. (383)

Toda esta labor cultural de los "transterrados" es pañoles se llevó a cabo desde instituciones especialmente creadas por ellos, sirviéndoles para aglutinar y potenciar el esfuerzo individual. La primera de estas instituciones fue La Casa de España en México, creada en 1938 por el mismo presidente mexicano Lázaro Cárdenas, "para que los españoles pudieran continuar en tierra mexicana las tareas de investigación y enseñanza a que se dedicaban en su país de origen" (384). Esta institución se transformó a los tres años en El Colegio de México, "donde españoles y mexicanos trabajan en plano de igualdad en labores concretas de investigación". (385)

Junto a México y Argentina, Venezuela ocupa un lugar importante en la actividad cultural de los transterrados. Un grupo de ellos, entre los cuales se hallaba García Bacca, fundó la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Caracas. La cabeza de tal grupo era Domingo Casanovas, que ejerció de Decano durante cinco años (386). Tras fijar su residencia en Caracas en 1947, García Bacca se convirtió en el artífice fundamental del desarrollo filosófico de Venezuela. Fundó y dirigió durante varios años el Instituto de Filosofía y su revista "Episteme. Anuario de Filosofía" (387), hasta su jubilación, el año 1971.

Todos estos datos que estamos señalando, y más podríamos añadir, son pruebas más que suficientes que muestran

que la presencia de los "transterrados" republicanos se dejó sentir de un modo espectacular y positivo en tierras americanas, constituyendo su labor una digna prolongación, al otro lado del Atlántico, de la labor emprendida unos pocos años antes en España bajo los auspicios de J. Ortega y Gasset, en un intento de presentar al público culto español las obras de los pensadores más influyentes del panorama europeo y americano. La lástima y la desgracia es que de toda esta labor, apenas se han beneficiado los moradores de la península, o lo han hecho con demasiado retraso, por obra y gracia de la censura del régimen franquista.

3.4.-Caracteres distintivos de los pensadores del exilio

El conjunto de los pensadores que cruzaron el Atlántico para implantarse en tierras americanas de habla castellana es lo suficientemente heterogéneo como para hacer difícil una síntesis de su pensamiento y de su trayectoria intelectual. José Luis Abellán ha señalado una serie de caracteres en los que, con las excepciones normales, coinciden la mayoría de los componentes de este grupo generacional. (388)

Los rasgos que Abellán señala son los siguientes:

- creciente despolitización;
- incorporación a la España de los valores culturales tras haber perdido la España concreta que les había visto

crecer;

- influencia de la Institución Libre de Enseñanza;
- influencia de Ortega;
- presencia del historicismo y existencialismo;
- creciente interés por el marxismo.

- La despolitización progresiva que se advierte entre los trasplantados a América contrasta, como ya nos decían Andújar y Risco, con los que se quedaron junto a las fronteras españolas. Tanto los que marcharon a América como los que se quedaron en Europa apoyaron al bando republicano, y ésa fue la razón de su exilio. Marcharon de España como rechazo del bando sublevado contra el poder legítimamente constituido. Pero los que se habían comprometido directamente en la lucha, entre los que pasaron el Atlántico, eran probablemente los menos. Tal es el caso de José Gaos (militante del PSOE), María Zambrano y Eugenio Imaz, por ejemplo. El resto de los más representativos filósofos apenas hizo política directa. De todos modos, su condición de extranjeros en los países de acogida, les hizo atemperar su nivel político. "Se hallan en países extraños, dice J. L. Abellán, y su incorporación a la actividad pública se hace muy difícil. Una consecuencia directa de esto es su profesionalización también creciente a medida que la despolitización aumenta" (389). Esta

despolitización les hizo centrarse de lleno en su profesión intelectual, y sólo así se comprende la enorme producción de libros y artículos que salieron de sus manos, y la ingente labor traductora de que se ha hecho mención. Dedicados de lleno a su labor docente e investigadora, la postura política que, según J. L. Abellán, adoptan se puede "englobar bajo el denominador común de liberalismo, incluso en aquellos que habían mantenido posturas de avanzada izquierda". (310)

Si García Bacca coincide con el resto de los transterrados en unos cuantos de los rasgos o constantes ideológicos, en varios de ellos difiere con bastante claridad, confiriendo a su personalidad y a su andadura intelectual una clara originalidad, uno de los aspectos de desmarque del grupo lo constituye este rasgo de despolitización. En García Bacca se produce el fenómeno contrario. Por su condición de religioso, su politización antes del conflicto bélico es más bien escaso, aunque su cercanía a los ideales republicanos le granjearon algún problema dentro del medio clerical. En alguno de sus escritos de Barcelona (391) se advierte con toda claridad su postura avanzada y socializante. Pero su contacto con el mundo político fue prácticamente nulo. El conflicto bélico lo vivió desde París, después de haber salido de España, por Bilbao, el mismo año del comienzo de la guerra.

Pero ya en América su pensamiento fue evolucionando hacia posturas fuertemente influenciadas por el marxismo,

como tendremos ocasión de comprobar. De este modo, en este primer rasgo se produce una evolución inversa al de la mayoría de los transterrados: de mínima politización a una progresiva politización de signo marxista.

- La idealización del tema de España, segundo de los rasgos apuntados por Abellán, se explica por el efecto psicológico de la pérdida física de la patria. La ausencia física idealiza los rasgos del ausente, sea una persona o un paisaje geográfico. Esto explica que se dediquen a estudiar a los clásicos y se remonten a los momentos más gloriosos de la historia de España.

Pero también es cierto que esta preocupación por lo español y su lugar en el resto del mundo culto, hay que empalmarlo con los años anteriores a la guerra. La preocupación por el tema de España eran objeto de discusiones desde el grupo generacional del 98. Lo que hacen los exilados es continuarlo y profundizarlo desde la perspectiva americana, que les sirve para ensanchar y enriquecer el problema. "Es patente, dice también J. L. Abellán, que muchos de los filósofos y de los pensadores dedicaron atención a este tema y sacaron fructuosas conclusiones, alejadas tanto del pesimismo noventayochista como del triunfalismo imperial que se manifestó durante aquellos años en la Península, donde se hablaba de "años triunfales", del "Imperio hacia Dios", de "España como reserva moral y espiritual de Occidente", etc.

Cuando los filósofos y pensadores exilados hablan de España, de su significado y papel en la historia de Occidente, hacen también referencia y engloban en el problema a los países hispanoamericanos, como parte integrante de una cultura común. Y viceversa. Así, por ejemplo, cuando José Gaos habla de Hispanoamérica, engloba en tal concepto a España. (393)

García Bacca dedicó también algunos de sus escritos al estudio de lo peculiar del alma española. Lo suficiente para comulgar y coincidir en este rasgo común, pero sin anclarse románticamente en un recuerdo idealizador de los valores españoles. El texto más significativo lo constituye "Filosofía en metáforas y en parábolas" (1945) (394). La segunda parte del libro lo constituye un estudio de las dos obras de Calderón que llevan el mismo título, "La vida es sueño" (drama y auto sacramental). De ellas extrae el alma de lo español, como capacidad de trascenderse, de transfiniarse. Si desde una postura creyente, tal ansia de transfinitud se cumple en Dios, García Bacca piensa que también puede cumplirse este programa de un modo secularizado. Por eso dice al final del libro, refiriéndose al modo peculiar de ser del español: "Que el nuestro, el de los españoles de cuerpo y alma (no precisamente los de geografía y derecho), sea el de transustanciarnos y transobrenaturalizarnos (de una forma u otra, cristiana o no), es la lotería o suerte que nos cayó como Pueblo y fuera inútil pretender evadirse de este desti-

no, de este trance de frenesí que es nuestra constitución".

(395)

Este ansia de transustanciarse y transustanciar la realidad la ve también en el pensamiento de los místicos, en concreto en San Juan de la Cruz (396). El ansia de contacto transformador con Dios presente en los místicos pasa, según García Bacca, al resto de los españoles, por lo que "no hay español que no halle en sí, en una región u otra de su persona, cráteres sospechosos, apagados tal vez, humeantes a ratos: bocas extrañas descomunadamente abiertas por las que en otros tiempos y en otros españoles irrumpió toda la sustancia española con incontenibles ansias de trascendencia, con irreprimible inconformidad frente y contra el hecho esencial (vulgar, racional, lógico), de ser pura y simplemente hombres" (397). Si tal es la esencia de lo español, en García Bacca emerge y se refleja con claridad meridiana, pues tal es el punto central de su pensamiento: la transfinitud del hombre y de la realidad, dominados ambos por un proceso de su perar y trascender su facticidad.

García Bacca nunca ha sido dado a patrioterismos fáciles y románticos. Si bien "cayó" en esta exaltación de lo español en los años de su estancia en México (contagiado quizás por el resto de la abundante colonia española), años en los que escribe los trabajos sobre los que hemos hecho referencia, posteriormente apenas vuelve a insistir en ello.

- La influencia de la Institución Libre de Enseñanza

no se da en absoluto en García Bacca, de modo directo ni indirecto. Al menos que consideremos como tal la influencia a través de personas que sufrieron en sus vidas la presencia institucionista.

- Y sobre la presencia de Ortega, el historicismo y el existencialismo ya hemos hecho referencia anteriormente y volveremos a ello de forma más amplia en el capítulo 2º. En estos tres aspectos coincide plenamente con el resto de los compañeros de exilio.

- Igualmente se produce coincidencia en el progresivo acercamiento al marxismo. El interés creciente por el marxismo entre los intelectuales exilados, se produce a partir de la década de los sesenta. La circunstancia favorecedora de este acercamiento sería, la celebración del centenario de la publicación de El Capitál, en 1967. Este acontecimiento "constituyó, dice Abellán, la ocasión de una inquietud que tenía antecedentes muy remotos entre algunos de los exilados españoles" (398). El más antiguo precedente estaría en Wenceslao Roces, introductor en España, antes de la guerra, de diversas obras marxistas. Tradujo el "Manifiesto comunista" (1930) y el primer volumen de El Capital (1935), terminando el resto de los volúmenes en México, como ya quedó dicho. Además de traductor se dedicó a la labor difusora de obras marxistas y afines, desde la editorial Cénit como director literario. (399)

La celebración del centenario de El Capital tuvo en ambientes universitarios mexicanos especial relieve: actos académicos, artículos y escritos sobre el marxismo. Era la culminación de un proceso que venía gestándose desde casi una década antes. García Bacca fue en esto un auténtico pionero. Ya hemos hecho referencia a su acercamiento al marxismo, tras el encuentro con la poesía filosófica de Machado, a finales de la década de los cincuenta, y su dedicación al estudio de economía en Londres.

3.5.-La "recuperación" del "pensamiento perdido"

Salidos de España los intelectuales que apoyaron a la República (400) y habiendo adoptado bastantes de los que quedaron dentro, una actitud de exilio interior (401), el estado de la cultura en España quedó en una situación de desoladora pobreza. La cultura siempre es la gran perdedora tras un conflicto civil. Y la situación nunca vuelve a ser como antes. Si los que salen fuera cosechan un permanente desarraigo, que los hace vivir a la intemperie, sin raíces, aunque sus nuevas patrias suplan en gran medida esta carencia, la pérdida que sufre la patria de donde salen, no es menor.

Se ha discutido mucho y se ha valorado de muy diferente forma el estado en que quedó la cultura en los años del franquismo. La verdad es que el golpe que la guerra asésó a toda la cultura fue mortal. Las universidades quedaron sin profesores cualificados, y la autoridad política se en-

cargó de hacer olvidar la floreciente época anterior a base de oficializar en las cátedras un neotomismo trasnochado (402). José Luis Abellán ha calificado la situación cultural de este período como de "un auténtico páramo intelectual" (403)

"No era fácil, dice Elías Díaz, no era posible llenar entonces (ni en mucho tiempo) ese vacío intelectual de la España de la posguerra. Así Laín hablará de la suya, en efecto, como de "una generación sin maestros". Puede decirse que arrastramos hasta hoy mismo las funestas consecuencias de esa ruptura de nuestra vida intelectual, de ese terrible corte producido en nuestra cultura". (404)

Es cierto que una serie de intelectuales de primera fila se quedaron en España o regresaron inmediatamente, por ejemplo Azorín, Benavente, Baroja, Menéndez Pidal, Gregorio Marañón, Eugenio D'Ors, Xabier Zubiri, Manuel García Morante, Giménez Caballero, Manuel Machado, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso y otros; en años posteriores volvieron algunos otros (405) como Ortega y Gasset. "A través de algunos de estos hombres, dice Elías Díaz, se salvaron no pocas cosas, pero la mayor parte de ellos, y otros más jóvenes, vivían, en verdad, en situación que ha podido ser calificada como de "exilio interior". Pocos de esa promoción concordaban voluntariamente con las nuevas directrices de la política cultural oficial, y en esas condiciones no era fácil trabajar ni producir intelectualmente. Esa cultura oficial, por su parte,

rompía toda comunicación con la cultura europea de raíz liberal, así como con muy amplios sectores de la filosofía y la ciencia que en aquellos años se hacía en Europa. La obsesión era entonces la defensa de la ortodoxia (religiosa y política), casi siempre muy estrecha y dogmáticamente entendida; a su vez, la imposición de una absoluta unidad y uniformidad ideológica, donde la libertad intelectual, gravemente disminuida, posee muy escasas posibilidades de acción". (406)

Para esta ortodoxia de tan corto alcance, el pensamiento de los exilados era un peligro del que había que liberar a los españoles de la península. Pero el fenómeno, como ha señalado Paul Ilie, es más complejo, y está impregnado de motivaciones psicológicas. "El término "exiliado" se convirtió, dice P. Ilie, durante la dictadura franquista, en una palabra en clave que evocaba asociaciones contradictorias. Usada normalmente, connotaba guerra y política, refiriéndose, primeramente, al éxodo republicano de 1939, y después, o bien a la oposición política o bien al olvido. Pero en la criptografía de los significados a medias palabras "exiliado" desencadenaba un conjunto de connotaciones subsiguientes que funcionaban según cómo se considerara la guerra civil. En el espíritu de los vencedores significaba traición, y la impresión de que los emigrados ya no eran verdaderos españoles. Este punto de vista mezclaba sentimientos de hostilidad y desprecio con indiferencia, siguió creyendo que la ausencia era permanente y sin ningún impacto en el futuro de España.

En el espíritu de los derrotados, "exiliados" significaba campos de detención franceses, sufrimientos físicos como refugiados, injusticias mientras se afincaban de nuevo o repatriación, después de la guerra (...). Para los intelectuales, significó ser testigos de cómo una energía trasplantada continuó floreciendo, y conocer el dolor de ser invisibles para la España residencial" (407). La "España peregrina" quedaba olvidada y proscrita para la "España residencial". Y poco a poco el distanciamiento fue mutuo. "En resumen, sigue diciendo Paul Ilie, la España franquista se horrorizó de la mancha del exilio y declaró tabú la importación de sus publicaciones. La España republicana se desvaneció en el recuerdo y sus partidarios se alejaron mentalmente de la realidad geográfica. Hasta los años sesenta, la mayoría de los emigrados se negaron a visitar la Península y, a cambio, la España oficial evitó mencionar públicamente los nombres de las celebridades exiliadas". (408)

Pero la situación va a ir cambiando poco a poco. Hacia los años 1951-56 se suele colocar el comienzo del cambio, lo que se ha llamado el "deshielo" (409). Por estos años se producen una serie de acontecimientos políticos (aceptación de España en la ONU, vuelta de los embajadores de las potencias occidentales, empezando por el de los USA, como consecuencia del comienzo de la "guerra fría", etc.), que van a conllevar una cierta liberalización del país en el terreno intelectual. Este clima de reconocimiento político del

régimen español se consolidaría en los años siguientes: admisión de España en la UNESCO (1952), firma de los acuerdos con los Estados Unidos (1953) y del Concordato con el Vaticano (1953), y la admisión definitiva en la ONU (1955). España ha dejado de estar aislada políticamente y esto produce una mayor amplitud y tranquilidad en los estamentos dirigentes, que desemboca en "una relativamente importante liberalización intelectual intentada, en efecto, desde dentro del sistema por algunos de los sectores más dinámicos y sensibles de él". (410)

Estos "sectores más dinámicos y sensibles" serán los que intenten una progresiva apertura cultural, a la sombra del por esas fechas ministro de Educación Nacional, Ruiz-Giménez (1951-56). "Recordemos, dice Elías Díaz, que uno de los logros del ministerio Ruiz-Giménez fue también el de reincorporar a la enseñanza española (y tras vencer en ocasiones serios obstáculos) a un buen número de profesores que habían sido separados de sus puestos con ocasión de la guerra civil o que habían emigrado de nuestro país ante la falta de estímulos a la investigación; así, se reintegraron por entonces a la docencia, junto a numerosos profesores de Enseñanza Primaria y Media (entre otros, Carmen Castro, catedráticos de Enseñanza Media, esposa de Xabier Zubiri e hija de Américo Castro), también, asimismo, en la Universidad investigadores y profesores como Duperier, Casas, Miajo de la Muela, Boix Raspail, etc." (411)

Este nuevo ambiente político va a llevar a una nueva situación en las relaciones entre los intelectuales españoles de fuera, exiliados, y de dentro. Si hasta ahora, por circunstancias obligadas, la comunicación había sido nula, a partir de estos momentos van a ir construyéndose algunos puentes.

Es en estos momentos cuando se enciende una interesante polémica, fundamentalmente entre el hispanista norteamericano Robert G. Mead y Julián Marías, sobre la valoración de la cultura en el interior de España y su comparación con la existente en América. Para Mead, no había duda de la enorme superioridad intelectual de los exiliados, menospreciando lo que existía en España, fruto de la censura política. Julián Marías, en su réplica, reivindica y valora el conjunto de intelectuales que van apareciendo en la Península, en diferentes especialidades. Además, piensa Julián Marías que todo ese cúmulo de intelectuales que tuvieron que exiliarse no están del todo perdidos, ni su relación con España es tan nula como se cree (412). Otros intelectuales de dentro y fuera de España se fueron sumando a la polémica, alineándose en uno u otro bando.

En medio de discrepancias y de valoraciones dispares, algo muy positivo se había conseguido: romper el aislamiento de los dos bloques de intelectuales. Y dentro de la discrepancia, también aparecen posturas que intentan llevar la concordia, limando un tanto las posiciones extremas. En

esta línea está J. Luis L. Aranguren con dos artículos significativamente publicados uno fuera y otro dentro de España (413). Lúcidamente Aranguren advierte que, más práctico que polemizar sobre quién tiene mayor nivel intelectual, es establecer un serio diálogo y colaboración entre los dos lados del Océanos. Y lo primero que hace falta es un mayor conocimiento mutuo: que los de dentro conozcan mejor la obra que están desarrollando los de fuera, y que éstos también sepan y valoren lo que, poco o mucho, aportan los de dentro. Porque, dice Aranguren; "¿No es absurdo que entre ellos y nosotros esté cortada casi toda comunicación pública?. En lo que a nosotros concierne, ¿es hoy tan rica nuestra vida intelectual como para que, sin gravísimo menoscabo, pueda prescindir de la aportación de los emigrados?. Y en lo que a ellos afecta, su amor a España, su crítica misma de la España actual, ¿no ganarían precisión y rigor con un mejor conocimiento de su presente faz intelectual?" (414). El propio Aranguren, en este artículo de "Cuadernos Hispanoamericanos", quiere echar manos a la obra, hablando de la labor intelectual que desarrollan algunos exilados más destacados como (para no hablar más que de filósofos) de José Gaos, García Bacca y Ferrater Mora.

La respuesta de los exiliados a los artículos de Aranguren fue de agrado y buena disposición para el diálogo, pero señalan que mientras la situación política española del momento continúe, el puente de unión tendrá que mantenerse

levantado (415). Pero, fuese ancho o estrecho, la verdad es que, como señala Elías Díaz, "el puente comenzaba a existir". (416)

De hecho, flexibilizada la censura oficial, varios de nuestros filósofos del exilio comienzan a publicar algunas de sus obras en editoriales españolas. El primero en publicar será Francisco Ayala: en 1952, "Introducción a las ciencias Sociales" (Madrid, Aguilar); y ya desde 1959, su producción novelística entre nosotros es habitual.

Ferrater Mora publica en 1955 las "Cuestiones Disputadas" (Madrid, Revista de Occidente), y en 1958, "Ortega y Gasset: etapas de una filosofía" (Barcelona, Seix y Barral), Eduardo Nicol también publicará en Madrid (Tecnos), en 1960, su "Historicismo y existencialismo". También en 1960, María Zambrano publica en Madrid "La España de Galdós" (Taurus), G. Bacca publicará su primer trabajo en Barcelona, Editorial La ye ("La idea de ser y estar: de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual"), en 1955 (417). Y el siguiente libro, "Ensayos", no lo publicará hasta 1969, también en Barcelona.

Junto a las publicaciones de libros, otro tipo de presencia lo constituyen las colaboraciones en las revistas de carácter filosófico que van apareciendo en el renovado panorama cultural español. Junto al conjunto de revistas de índice más conservador, órganos de la mentalidad oficial, van surgiendo otras que intentan aportar aires nuevos, como Indi

ce (1945) e Insula (1946) (418). Pero donde la colaboración de los filósofos del exilio se ha dado de un modo más amplio y continuado ha sido en tres revistas fundamentales del panorama filosófico más reciente: *Theoría* (419), *Teorema* (420) y *Sistema* (421).

Pero esta progresiva, aunque lenta, reincorporación de los "transterrados" a los órganos transmisores de cultura españoles se realiza, por desgracia, demasiado tarde. Son fechas en que la mayoría de ellos van muriendo, viéndose de este modo incumplido su deseo más anhelado: la vuelta a la tierra que los vio nacer. Los que quedan vivos van regresando. Algunos... de forma definitiva, y otros, sólo esporádicamente. Son estancias breves, nostálgicas. Son muchos los años que han transcurrido desde entonces, y se hallan todos ellos demasiado enraizados en los países americanos, con su familia y modo de vida organizados, como para pensar a sus años adaptarse de nuevo a la vida de la Península. Porque todos son conscientes de que la España que dejaron en 1936 ya no existe. Es otro país diferente, que desconocen y que les desconoce a ellos.

El problema candente para nosotros, los que residimos en la Península, es la posibilidad de "recuperación" de estos intelectuales, a menos que nos consolemos a que pasen a la historia con la triste denominación de "generación perdida", "pensamiento perdido". Actualmente, por ventura, son muchos los que intentan rescatar del olvido todo este acervo

cultural, tratando de enlazar y unir los dos cabos sueltos y rotos por la guerra, con el fin de subsanar la interrupción cultural que, una vez más, se produjo en la historia española.

Pero el problema no es tan sencillo, y las dudas y el escepticismo surgen con facilidad. ¿Es posible esta recuperación? ¿No es demasiado tarde? ¿No habrán recorrido caminos tan divergentes la filosofía de dentro y la de fuera como para que no necesite la filosofía de dentro inyecciones foráneas? ¿Qué pueden apartar los "transterrados" a la "España residente"? Son muchas las preguntas y ninguna es fácil de responder.

Por de pronto en historia no se puede volver atrás. Los cuarenta años de la época franquista son irreversibles. Los que murieron fuera, mirando hacia Europa, ya no pueden aportar su saber, al menos de palabra. Y la inmensa mayoría de los que quedan son demasiado mayores; casi todos jubilados de sus labores docentes. Hay algo, pues, irrecuperable: la labor docente que podrían haber desarrollado entre las siguientes generaciones, en la feliz hipótesis de haber continuado impartiendo la docencia en las cátedras de las universidades españolas. Así lo entiende Vicente Lloréns, reconociendo, desde su experiencia de exilado, que "en la labor del profesor hay algo insustituible que suele perderse para siempre: la explicación de cátedra. La parte oral de la profesión se desvanece inmediatamente, lo que no sucede con la

palabra escrita; sin embargo, nada puede sustituir al contacto personal entre maestro y discípulo, ni a la observación directa entre el hecho o problema concreto". Ese contacto directo profesor-alumno se ha frustrado de una vez para siempre. Pero, junto al lado negativo, ¿no ha supuesto ninguna positividad tanto sufrimiento y desarraigo?. Para José Luis Abellán, el lado positivo está constituido en una de sus facetas, por el valor testimonial de rectitud y consecuencia que todo exilio conlleva. Así lo señala Abellán: "En cualquier caso, esta existencia del destierro (real o ritual) es índice de la independencia de criterio de estos intelectuales, que han sabido mantener incólumes sus principios y su personalidad, sin doblegarse ante asechanzas, presiones, silencios o marginaciones de ningún tipo; constituyen lo que en otras ocasiones he llamado la "conciencia disidente del país", gracias a la cual, nunca se ha perdido totalmente en España el valor de la crítica y de la autocrítica, con todo lo que ésta tiene de ejemplaridad moral. Y quizás sea en esa moralidad donde encontramos uno de los rasgos positivos de todo exilio intelectual, pues desde el exilio el escritor o el pensador se convierte con frecuencia en espectador imparcial, testigo desinteresado o juez sereno del acontecer nacional". (423)

Junto a la postura moral, otro de los aspectos positivos del exilio ha sido el enriquecimiento que supuso para los emigrados el encuentro con otros hombres, otros am-

vientes, otros pueblos. Hemos visto que la gran mayoría de los emigrados marcharon a países americanos de lengua española debido a la necesidad que tiene el filósofo (más que cualquier otro intelectual) de estar enraizado y aclimatado en una tierra que hable su idioma materno. Muchos de estos exiliados han hablado de un "nuevo descubrimiento de América". Para J. L. Abellán no es nada exagerada esta expresión, con tal de que se indique "que los descubridores no fueron ahora colonizadores, sino que se sintieron "ganados" espiritualmente por los nuevos países, en los que vieron una prolongación de la cultura de su país de origen. A este sentimiento responden las palabras "transterrado", inventada por Gaos, y "conterrado", empleada por Juan Ramón Jiménez. Quizá nada más significativo de esta actitud que un poema de Pedro Garfias, en sus dos últimos versos, donde al referirse a México, dice:

"Pero eres tú esta vez, quien nos conquistas
y para siempre. ¡Oh vieja y nueva España!" (424)

Allí encontraron una segunda patria, que para la mayoría de ellos había de ser la definitiva.

Los que después de más de cuarenta años tratamos de adentrarnos en este capítulo del exilio, no podemos por menos que preguntarnos: ¿qué habría sucedido sin esta desdichada guerra, si la normalidad hubiera sido la novedad de este fragmento de historia española? ¿A qué nivel estaría la filosofía española? Se nos antoja que tales reflexiones no

son inútiles. Pues si es verdad que la historia ya no va a retroceder, sirven al menos estas hipótesis para convencer-nos de que la filosofía es flor que puede darse también en nuestras tierras. Basta que la dejemos florecer y no seccionemos su tallo.

El reto que la historia nos pone delante es recuperar a todo este grupo generacional, sin que entendamos por tal "recuperación" arrebatarse a los países americanos, dentro de cuyas culturas nacionales sitúan, y con razón, la producción filosófica de los "transterrados" que allí se afincaron. Se trata de compartir lo que es de allí y de aquí. Como indicamos más arriba, el trasvase cultural entre España y América no nació con el exilio de 1939, sino con los sucesos de 1898, que generaron inquietudes culturales comunes en ambos lados del Atlántico, y no podemos consentir que acabe cuando vayan extinguiéndose físicamente los últimos exiliados. Ya hay un camino practicado.

Y, por último, hay que tener en cuenta, al hablar de "recuperación", de no pensar sólo en pasado. Varios protagonistas del exilio están actualmente en plena producción filosófica, y sus libros nos abren perspectivas de "candente" actualidad. Lo que pensadores como García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez, J. Ferrater Mora, Granell o Nicol están aportando al pensamiento filosófico, puede considerarse, sin lugar a dudas, de primera línea.

Pero, desde nuestro punto de vista, no se daría

una verdadera recuperación, si nos contentáramos con publicar en España sus libros, o con que sus ediciones americanas fueran accesibles en la Península. Ni tampoco sería suficiente contentarnos con reseñar su obra, señalando enfáticamente su categoría filosófica y su lugar en el modesto panorama filosófico español. No sería poco si esto se hiciera en su justa medida, cosa que hasta ahora sólo se viene haciendo en muy contados casos.

La labor auténticamente recuperadora consiste en hacer fecundo su pensamiento a través de un estudio serio de lo que han aportado. Si este grupo generacional tiene discípulos, continuadores de sus intuiciones más valiosas, habremos "recuperado" el exilio de 1939. Pensamos que la talla e importancia de un intelectual depende en gran medida de sus continuadores, que no son simples repetidores, sino descubridores de los valores del maestro y fructificadores de lo que él dejó en semilla. En este empeño se sitúa el presente trabajo sobre J. D. García Bacca. Nuestra pretensión es dar a conocer la obra del más representativo filósofo del exilio con objeto de que pueda fecundar el pensamiento filosófico de estos lares. Esperamos de esta forma colaborar a que esta parte de nuestra cultura no caiga en el olvido.

CAPITULO 2º

ITINERARIO HUMANO

E INTELLECTUAL

DE J. D. GARCIA BACCA

CAPITULO 2º

ITINERARIO HUMANO E INTELECTUAL DE GARCIA BACCA

Tras haber presentado en el capítulo 1º las circunstancias que conforman la personalidad de García Bacca y las raíces intelectuales en que se apoya su pensamiento, nos proponemos en este segundo capítulo trazar con detenimiento las diferentes etapas que han ido conformando su pensamiento. Se trata de dibujar lo que hemos llamado el "itinerario intelectual" de García Bacca. Pero antes de ello, presentaremos también su biografía humana.

I.-Biografía: de Pamplona a Caracas

Juan David García Bacca nació el 26 de junio de 1901 en Pamplona (1). Su padre era maestro, nacido en Borja (Zaragoza) y destinado a Pamplona para el ejercicio de su profesión. Su madre era de procedencia zamorana (2).

A pesar de su nacimiento en Pamplona y de haber pasado allí toda su infancia, él tenderá a considerarse aragonés, más bien que navarro, debido a la procedencia de la familia de su padre. Son varios los pasajes de sus escritos donde señala: "En mi tierra de Aragón..." (3). Pero últimamente se cataloga como navarro e incluso "vasco". Así, por ejemplo, en la tan repetida entrevista de El País (22-IX-77), dice al comienzo: "Soy vasco-navarro, nacido en Pamplona, de

padres aragoneses y formación cultural catalana" (4). Viviendo en una familia de maestros, es fácil hacerse a la idea de que la formación del joven García Bacca fue exigente, temprana y completa, aunque no poseemos apenas datos sobre ella.
(5)

Muy joven ingresó en el Seminario de los Padres Claretianos de Cataluña, realizando el Noviciado en Cervera (Lérida), el curso 1916-1917 (6). Al final del curso, el 15 de agosto de 1917, hizo su primera profesión religiosa. En la misma ciudad catalana, en la renombrada Universidad de Cervera (7), regentada por los jesuitas, cursó estudios de filosofía (1917-1920) y de Teología (1920-23).

De Cervera pasó a Solsona (Lérida) para continuar los estudios eclesiásticos, esta vez de Moral y Derecho. Eran los años de 1923-25. Al final de este recorrido, fue ordenado sacerdote el 6 de junio de 1925.

Los que convivieron con él estos años, o han oído hablar de la fama de García Bacca de estos años de estudios entre los claretianos, señalan que ya de estudiante se hablaba mucho del P. García por sus estudios de filosofía y matemáticas. La fama se incrementó ya ordenado sacerdote. Esta fama pregonaba las extraordinarias dotes intelectuales del joven seminarista. No cabe duda que esto empujaría a sus superiores a hacerle proseguir sus estudios teológicos y filsóficos en universidades extranjeras. Y, en efecto, tras su ordenación sacerdotal, es enviado a diversas universidades

européas para estudiar Teología y Filosofía.

Es difícil saber el itinerario completo y seguro de estos años de formación que van desde 1925 a 1929, año en que regresa a Barcelona. Sólo contamos con datos sueltos con los cuales tratamos de ordenar esta etapa de su vida.

El primer centro universitario al que acude es Lovaina, donde continúa sus estudios de Teología y Filosofía. Es aquí donde se pone en contacto con la corriente filosófica renovadora del neotomismo, uno de cuyos focos más potentes de irradiación era la prestigiosa universidad belga (8). Llevado por su afán extraordinario de saber y por el ideal neotomista de entrar en diálogo con todas las parcelas del saber y sintetizarlas desde la filosofía tomista, se dirige a las universidades de Munich y Zurich, donde realiza estudios de física y matemáticas con figuras de primera categoría, como es el caso del físico Sommerfeld en Munich. El periplo europeo lo completa en las universidades de Bruselas, Friburgo (Suiza) y París, donde estudia lógica, griego clásico y otros estudios de filosofía. A lo largo de estos años va entrando en contacto con maestros de prestigio, tanto en el ámbito de la teología neotomista como de la filosofía y las ciencias físico-matemáticas y lógicas. Alfredo Trendall nos presenta una lista de las personalidades que fueron maestros de G. Bacca: "Formado en Alemania, discípulo personal de N. Hartmann, Landsberg (9), Becker (10), Geyser (11), Grabmam (12), etc.". Dentro del campo de las ciencias, ya he

mos señalado que estudió física nuclear con Sommerfeld en Munich, en el "Institut für theoretische Physik", cuyo director era Sommerfeld, y allí fue también discípulo de Hans Driesch (14). Tras el periplo europeo, nuestro joven estudiante se halla en posesión de una amplia formación: "Posee, dice A. Trendall, profundos conocimientos de teología, filosofía, filología, física, geometría, matemáticas, arte, poesía, literatura, historia, biología, etc. Conoce el griego, el latín, el alemán, francés, italiano, inglés". (15)

Obtiene el doctorado en teología con una tesis escrita en latín, que lleva por título "De rebus metaphysice, seu de natura et supposito secundum primum totius philosophiae principium" (16). Pero ésta no es su primera publicación. En 1928 aparece su primer escrito, también en latín, en la revista neotomista Divus Thomas, de Piacenza (Italia). (17)

El año 1929 está ya de regreso en Cataluña, y da comienzo a su labor profesoral en el filosofado claretiano de Solsona, encargado de impartir las clases de metafísica. Al joven profesor se le encarga de pronunciar la lección inaugural del curso, que titula "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales". (18)

A partir de este momento se dedica a colaborar con sus escritos en diferentes revistas españolas, con artículos de diferente temática. El primer artículo lo publica en la revista religiosa catalana "Analecta Sacra Tarraconnensia",

con el título "Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico" (19). Durante estos años irá publicando artículos de tema filosófico, teológico y científico (diversos aspectos de física nuclear y de lógica matemática). Las revistas en las que colabora son, aparte de *Analecta Sacra Tarraconensia*, "Paraula Cristiana", "Ilustración del Clero" y "Criterion". En *Analecta* figura incluso como colaborador de la revista, uno de los encargados de las recensiones de libros y de la bibliografía. (20)

Tras una serie de años como profesor de metafísica en Solsona, se decide a realizar estudios oficiales de filosofía en la Universidad de Barcelona. Según el conocido hispanista Alain Guy (21), saca el título de Bachiller en el "Instituto Maragall" de Barcelona en 1933. Sigue los cursos de filosofía en la Universidad barcelonesa en 1933-34, y obtiene la licenciatura en filosofía. Y ya el año siguiente presenta la tesis doctoral, en Barcelona, sobre un tema de filosofía de las ciencias con el título de "Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas" (22). Es el fruto de sus estudios de física, lógica y matemáticas realizados anteriormente en Europa, y que suponían una novedad entre los intelectuales españoles, al menos entre los filósofos, ayunos de conocimientos relacionados con aspectos científicos. E incluso suponía novedad entre los mismos especialistas en física y matemáticas, puesto que también en estos campos los conocimientos del joven claretiano eran, como he-

mos señalado, profundos y de primera mano, en un momento en que las ciencias estaban en plena crisis de fundamentación y de crecimiento. De ahí que no resulta chocante, sino normal, el hecho de que, según confiesa el mismo G. Bacca, "el tribunal hizo llamar a Zubiri, quien venía de estudiar matemáticas en Alemania, para juzgar mi tesis". (23)

La lectura de la tesis se realizó el 26 de abril de 1935 (24). Fue realizada bajo la dirección de Tomás Carreras Artau, y el tribunal estaba compuesto por los profesores doctores Jaime Serra Hunter, como presidente (era el Rector de la Universidad), Pedro Font Puig, Joaquín Xirau, T. Carreras Artau, todos ellos de la Universidad de Barcelona, y el profesor Xavier Zubiri de la Universidad de Madrid (25). La calificación fue la máxima, concediéndosele el premio extraordinario.

La brillante y rápida trayectoria de sus estudios en Barcelona, junto con sus publicaciones, hacen que sea contratado como profesor de la Universidad Autónoma de Barcelona. Allí impartirá, con gran éxito las asignaturas de Lógica matemática y Filosofía de las ciencias. Un dato importante a tener en cuenta es que J. D. García Bacca es el introductor de la lógica matemática en España, y el único entre nosotros que escribe y explica esta materia antes de la guerra española (26). Los textos que escribe en esta época son usados incluso en universidades alemanas. Tal es el caso de su celebrada "Introducción a la lógica moderna" (27), que según Al-

fredo Trendall fue usada como libro de texto en la Universidad de Münster, y empleada por profesores de la categoría de Scholz y Greenwood (28). Incluso según afirmación del mismo García Bacca, "en Barcelona, antes de mi salida de España, había creado un instituto de lógica matemática" (29).

Pero su docencia no se redujo a Barcelona. También impartió clases en Madrid, en la Universidad Católica, en la que recuerda haber tenido entre sus oyentes a Paulino Goragorri. (30)

En febrero de 1936 se presentó a oposiciones a cátedra universitaria, y consiguió, con el número uno, la de Introducción a la Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela. Figuraban en el tribunal de oposiciones filósofos de la categoría de García Morente, Gaos, Zubiri (31), y Besteiro (32). Pero, debido al desencadenamiento del conflicto civil, nunca desempeñaría dicha cátedra santiaguina. Alain Guy señala que algunos meses después se presentaba, con igual éxito, a las oposiciones de la cátedra de filosofía de la ciencia de la Universidad de Barcelona (33).

Brillante catedrático por oposición, se hallaba en julio de 1936 siguiendo algún curso en la Universidad Internacional de Verano de Santander, cuando se produjo el levantamiento militar. La Generalitat de Cataluña ordenó a todos los profesores de su jurisdicción el regreso a sus cátedras, para impartir el siguiente curso con toda normalidad, pero García Bacca se quedó en Bilbao, desde donde muy pronto pasó

la frontera francesa en barco, tomando tierra en Hendaya.

(34)

Durante toda la guerra permaneció en París. Pero no estuvo ocioso. Fruto de su trabajo en la capital francesa con sus dos obras "Interpretación histórica de la lógica clásica y moderna" (escrita en francés) (35), y el borrador, en dos partes, de "Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)", que lo publicaría después en Tucumán (Argentina). (36)

Terminada la guerra, recorre el mismo itinerario que toda la multitud de "transterrados" de que hemos hecho mención en el capítulo anterior. Pero no sigue el rumbo de la mayoría, que se dirigieron a México o a la Argentina. García Bacca fue contratado por la Universidad de Quito, y allí se dirigió. Parece ser que el motivo de esta elección es, como lo ha confesado el mismo G. Bacca, sus peculiares condiciones climatológicas, adecuadas a sus sensibles bronquios. Dejando el viejo continente europeo, salido de un conflicto civil y amenazado por un conflicto mundial que no tardaría en desencadenarse, se dirigió al continente americano "buscando los aires fríos, secos y pacíficos de una ciudad colonial situada en el equinocio: Quito". (37)

En Quito estuvo desde 1939 hasta 1942. En esos años fue llamado desde México para impartir un curso sobre la filosofía de Heidegger, siendo, como el mismo G. Bacca lo señala (38), la primera vez que se hablaba de Heidegger en

México. Tras este primer contacto con México, optó por trasladar allí su residencia durante varios años. En México desarrolló una profunda labor intelectual, como en su momento indicaremos con mayor detenimiento. Más en contacto con el grueso de la colonia de exilados, entró también a formar parte de sus instituciones. Ya hemos señalado que fue presidente del consejo de administración de la Editorial Séneca, fundada por un grupo de transterrados, siendo su presidente José Bergamín. En México impartió clases de diferentes materias, escribió numerosos libros y realizó una intensa labor traductora de los filósofos clásicos griegos y romanos. (39)

Desde México se desplazaba a diferentes centros universitarios de Hispanoamérica, y sobre todo a Caracas. Allí colaboró en 1946 a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras o de Humanidades (40), que llegaría a ser el núcleo de la futura universidad Central de Venezuela. Al año siguiente, 1947, se traslada de México a Caracas, donde definitivamente se detiene su periplo de peregrinación. En Caracas se casó y crió a sus tres hijos. El curso de 1956-59 fue elegido decano de la Facultad. Paralelo a la Facultad de Filosofía y Letras fundó el Instituto de Filosofía (1959), del que fue su director hasta 1971 en que se jubiló de toda la labor académica. (41)

La labor intelectual y docente realizada por García Bacca en Venezuela ha sido ingente, siendo el verdadero centro catalizador de todos los impulsos filosóficos de esa na-

ción americana (42). Pero no sólo su prestigio se limita a Venezuela: alcanza a todas las naciones de habla hispana. Prueba de ello es la concesión de Doctor Honoris Causa de la Universidad Central de Venezuela, de la de San Marcos de Lima, y de otros centros universitarios (43). Prueba también de su reconocido prestigio intelectual, tanto en el terreno filosófico como en el científico, es la gran cantidad de asociaciones intelectuales de rango internacional de las que es miembro. (44)

En 1971 se jubiló de sus actividades académicas en Venezuela, pero no por eso ha disminuido su extraordinario ritmo de escritura y participación en otras actividades culturales extraacadémicas. La labor más interesante desarrollada tras su jubilación ha sido la traducción de las obras completas de Platón, realizadas a lo largo de 10 años. (45)

Como justo reconocimiento al valor literario de su producción filosófica, se le ha concedido el Premio Nacional de literatura de Venezuela, "por la vasta labor humanística e intelectual". (46)

No cabe duda de que para un "transterrado", perteneciente a la "España peregrina", es de capital importancia la reacción que la "España residencial" tiene frente a su persona y su obra. G. Bacca no ha querido volver a España mientras viviera Franco. Muerto el dictador, ha estado entre nosotros tres veces, la primera de ellas, el verano de 1977; la segunda vez lo hizo dos años más tarde, el verano de 1979;

y la tercera, en septiembre de 1981. La prensa y la opinión pública se han hecho amplio eco del regreso de los "transterrados", pero lo triste es que para la inmensa mayoría de los españoles todas las figuras del exilio son unos ilustres desconocidos, considerados como personajes salidos de un mundo de sombras y a quienes miran con una cierta curiosidad y extrañeza.

Ultimamente la Corona española ha honrado la labor filosófica y humana de G. Bacca concediéndole la gran cruz de Isabel la Católica.

Pero esto, aunque es necesario e imprescindible para paliar de algún modo el irreparable daño causado a los exilados y, de rechazo, a toda la cultura española, no es de ningún modo suficiente. Falta realizar una amplia y tenaz labor recuperadora, consistente en dar a conocer su obra, editar y hacer accesible su obra completa, de modo que pueda incidir en nuestro panorama intelectual, como un ingrediente fecundador.

II.-Biografía intelectual: etapas de su pensamiento

La obra de García Bacca no se parece a ningún río manso y tranquilo, que transita monótonamente desde su fuente hasta la desembocadura.

Es más bien un río caudaloso, ágil, lleno de vitalidad, que ha ido evolucionando sin cesar, por exigencias de maduración interna y por contagio de otros pensadores afi

nes, sin excesivas preocupaciones por dar una imagen uniforme y consecuente. "Yo he ido cambiando, dice García Bacca, porque nunca me he preocupado de ser consecuente conmigo mismo. Es decir: no me he preocupado de ser consecuente con lo que he ido haciendo, sino que me he preocupado de una cosa, que no es ni mejor ni peor que lo de consecuente: en vez de preocuparme de ser consecuente con la verdad, simplemente me he preocupado por la sinceridad, que es afín a la verdad (...). No hay que preocuparse de la imagen consecuente de uno". (48)

La labor de sintetizar y sistematizar el pensamiento de García Bacca no es una tarea fácil, debido a su enorme producción escrita y al amplio abanico de temas que atiende. A pesar de ello, juzgamos imprescindible presentar, antes de hacer el análisis de su antropología, una ordenada síntesis de su pensamiento global que nos sirva de fondo a su filosofía del hombre. Y esto es tanto más necesario cuanto que la obra de García Bacca es prácticamente desconocida entre nosotros.

En el análisis de su voluminosa obra, la "Autobiografía intelectual de J. D. García Bacca" (49), donde analiza retrospectivamente, desde la atalaya de sus 81 años, el conjunto de influencias e inflexiones de su pensamiento, nos servirá de una ayuda insustituible. Pero con una cierta distancia crítica, puesto que, como lúcidamente advierte el mismo García Bacca, toda autobiografía es subjetiva y parcial, por el deseo de querer presentar de su persona "no tanto lo

que ha sido, sino lo que habría querido ser o cómo habría querido verme después de cincuenta o sesenta años de actividad intelectual". (50)

Ante una obra tan voluminosa y tan evolutiva, no podemos contentarnos con un estudio sincrónico, puramente sistemático. En tal caso, tendríamos que reducirnos al estudio de su última etapa, su pensamiento definitivo. Es más enriquecedor y adecuado seguir un método diacrónico, biográfico, que acompañe el desarrollo progresivo y el surgimiento de cada etapa intelectual. Porque el pensamiento de García Bacca es el conjunto de todas sus etapas, el progresivo evolucionar de su pensamiento, que constituye un todo articulado, como un organismo vivo que crece y se desarrolla tanto en profundidad como en extensión.

La distribución de las etapas dentro de la obra de un autor puede hacerse de diversas formas. Una de ellas consiste en considerar el conjunto de los escritos como un todo objetivo clasificable desde una lógica interna, o siguiendo sus etapas de maduración. Otro método parte de un enfoque más externo: desde la incidencia que sobre su pensamiento han ejercido pensamientos foráneos, que actúan de acicate y detonante del desarrollo de su propio pensamiento.

Nosotros vamos a seguir aquí una metodología intermedia, pero con mayor ingrediente de la segunda. Esto es, la clasificación que hacemos del pensamiento de García Bacca atiende fundamentalmente a las sucesivas influencias que re-

cibe de otros filósofos, pero advirtiéndolo que su obra no se limita a ser un comentario o repetición del filósofo de turno, sino un progresivo enriquecimiento de su original sistema filosófico.

Según este criterio, hemos distinguido cinco etapas en el pensamiento de García Bacca, situándose cada una de ellas, respectivamente, bajo la influencia del neotomismo, Ortega y Gasset y Dilthey, Heidegger, Marx y una última etapa más abierta e indefinida.

1. La primera etapa comprende sus años juveniles hasta la guerra civil y el exilio. La vamos a denominar "etapa española" o "neotomista". Cronológicamente es fácil de situarla: de 1928 en que aparece su primer artículo, a 1936. Su pensamiento se mueve en estas fechas dentro del suelo filosófico de la escolástica, advirtiéndose al final la incidencia de Ortega.
2. El segundo período lo denominamos "vitalismo historicista", y abarca desde 1939 a finales de la década de los 40, sin poder señalar una fecha exacta. El fondo filosófico neotomista deja paso definitivamente a un raciovitalismo de cuño orteguiano y diltheyano, que se irá diluyendo progresivamente ante la influencia posterior de Heidegger, sin producirse un corte claro y tajante.

3. La tercera fase del pensamiento de García Bacca se desarrolla al calor de la filosofía de Heidegger, en progresivo abandono de "vitalismo historicista", pero sin desprenderse totalmente de él. Para hacer el análisis de este período, seguiremos la paulatina aparición del filósofo alemán en la escena filosófica garciabaquiana, hasta que queda arrumbado con la irrupción de Marx, a finales de la década de los 50.

4. La separación entre la tercera y la cuarta etapa es más fácil de realizar, puesto que el corte intelectual es mayor y lógicamente tenía que notarse. Con la entrada en escena del pensamiento de Marx, a finales de los 50, comienza la etapa de la definitiva madurez del pensamiento de García Bacca. Nunca se ha considerado marxista, pero la filosofía de Marx impregna total y definitivamente toda su cosmovisión.

5. Al final, situamos una última etapa, que comprende sus últimas obras, la mayoría de ellas todavía en proyecto o en prensa, y en las que puede advertirse un despegue de la órbita marxiana y una atención a dar cuenta de la realidad humana en un mundo dominado por la técnica y necesitada de construir su propio porvenir.

1.-ETAPA ESPAÑOLA: NEOTOMISMO (1928-1936)

1.1.-El tomismo, "filosofía perenne"

En esta primera etapa de su singladura intelectual, la escolástica constituye el fondo inicial de su pensamiento, y en el que fundamentalmente permanece hasta su salida de España. "Mi fondo filosófico, nos dice el mismo García Bacca, se constituye por calar año tras año, curso tras curso, en mi inteligencia la filosofía aristotélico-tomista" (51). Y hace un recorrido por los textos que tuvo que asimilar en sus estudios: "Obras (en latín) de Forges-Babedette, Gredt, Marxuah, Liberatora, Zigliara, Sanseverino, Urráburu... (mediocridad plúmbea); obras (en latín) de Suárez (Disputaciones metafísicas). Curso filosófico tomístico de Juan de Santo Tomás (de áurea mediocridad), mediocridades no remediadas por Mercier, Nyss, Renoirte, Marèchal...". (52)

Esto último nos hace entender que el paso por la Universidad de Lovaina, y otros centros neotomistas, no cambiaron demasiado su fondo filosófico inicial. Al menos, desde sus ochenta años no lo valora demasiado.

El fruto de este tomismo en que se halla sumergido durante sus estudios universitarios, es su primer artículo publicado (en latín): "De metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simplicitéis diversis speciebus eiusdem secundum Divi Thomae principia" (53), y su tesis doctoral en teología: "De rebus metaphysice perfectis, seu de natura et supposito

secundum primum totius philosophiae principium". (54)

El primer choque que G. Bacca reconoce haber recibido contra su fondo filosófico inicial lo atribuye al encuentro con la obra de Cayetano, "el único comentador genial y pensador original de Sto. Tomás y de un tomismo no cruzado aún con aristotelismo dogmático, escolastiquero y pedagógico clerical" (55). Es el único que conmueve, con su originalidad, el trasfondo mediocre en que se siente inmerso. Esta mediocridad, nos dice, fue el "pan nuestro intelectual y filosófico de todos los días de tantos años (1918-1928)". (56)

Pero en aquellos años, como es normal, no es consciente de su situación, que tan duro juicio le mereciera años después. El joven García Bacca se dedica, tras los años de seminario en España, a completar sus estudios en Europa, y allí es donde se encuentra con una filosofía escolástica más abierta: el neotomismo, uno de cuyos centros más importantes es Lovaina, donde estudia un par de años. El contacto con el neotomismo, cuyo objetivo central persigue hacer una síntesis valiente entre la filosofía tomista y las filosofías y ciencias contemporáneas, le van a permitir al joven García Bacca, dedicarse a ampliar sus conocimientos intelectuales sin ninguna cortapisa. El resultado de todo esto lo apreciamos en el discurso inaugural del curso 1929-1930 en el Colegio de Solsona (57). Esta lección inaugural constituye el ejemplo más claro del pensamiento del García Bacca de esta época. Se trata de una mentalidad típicamente neotomis-

ta: convenido de la perennidad del sistema tomista, considera necesario, y a ello anima a sus alumnos y a todos sus oyentes a dedicarse al estudio serio de todos los saberes contemporáneos, para, con sus aportaciones, construir una cosmovisión nueva, sobre la base de una filosofía tomista renovada y actualizada.

Se trata de un escrito ambicioso y valiente, para un "joven profesor de metafísica", que estrena su labor docente a sus 28 años (58).

Hay varios aspectos que llaman de entrada nuestra atención: la brillantez de su estilo literario, cuajada de metáforas y comparaciones; la facilidad de su dicción, conjuntándose la precisión exigida por la temática y la sencillez requerida por el género literario propio de un discurso; la amplitud de conocimientos de que hace gala: se mueve con soltura y decisión en el campo de la filosofía y teología tomista al igual que en la física, matemáticas, sicología experimental, biología y otras ciencias positivas y experimentales; la amplitud de sus miras y la valentía de la síntesis que quiere construir.

La lección tiene tres partes. Las dos primeras están dedicadas a la exposición de la concepción clásica y moderna del universo. Cuando habla de la concepción clásica del universo, se está refiriendo a toda la filosofía greco-medieval. Pero, como buen tomista, se cuida de señalar a los lectores que, cuando habla de la concepción clásica o de fi-

losofía clásica no se está refiriendo a la filosofía tomista (59). De los caracteres distintivos de la filosofía tomista tratará ampliamente en la tercera parte de su discurso, mostrando la viabilidad actual del sistema tomista, desarrollado convenientemente en algunos puntos que el Aquinatense dejó en embrión. Veamos, pues, siguiendo al joven profesor de Solsona, cuáles son los caracteres de la cosmovisión clásica, en contraposición a la moderna.

La cosmovisión clásica está definida por cuatro caracteres:

- 1) La amplitud de miras, "con tendencias a la infinitud, a la universalidad". (60)
- 2) La grandeza de miras, combinada con la sencillez de líneas. Someter toda la realidad a unos pocos principios.
- 3) La inmutabilidad, calma y tranquilidad.
- 4) Y armonía y unidad del conjunto.

En esta visión panorámica de la realidad triunfa o predomina la SUSTANCIA, lo fijo e invariable, frente a la visión moderna en que predomina la RELACION, y el PREDICAMENTO. El hombre clásico se caracteriza por ser un contemplador de la realidad natural, tal como aparece ante sus ojos. Como consecuencia, ve la realidad como fija y estática. En cambio, el moderno, la cualidad predominante que advierte en la rea-

lidad mundana es la actividad. Realidad estática, pues, frente a realidad dinámica.

Desde nuestra mentalidad moderna, vemos que cada una de las cuatro cualidades que define la mentalidad clásica tienen, junto a sus aparentes ventajas, serias limitaciones. Cuando miramos a distancia y por encima la realidad, como por ejemplo un paisaje desde la cumbre de una alta montaña, captamos todo como un hermoso conjunto, pero perdemos de vista las realidades individuales.

Y la realidad individual frente a la visión universal se caracteriza por

- 1) la particularidad y finitud,
- 2) la variedad,
- 3) el cambio, la actividad,
- 4) independencia de las partes. (61)

Si el hombre clásico es amigo de señoriales panoramas, vistas desde altas cumbres (el griego es un contemplador), el filósofo y científico modernos se mueven en otra cosmovisión, en que predomina la categoría de relación, frente a sustancia (62). "La filosofía moderna, según García Bacca, se caracteriza por preferir a las vistas panorámicas las del individuo, y de los elementos que le integran, considerando el efecto del conjunto, la síntesis total, como puras ideas de la razón, prototipos o ideales transcendentales, al

decir de KANT, o cual límite inaccesible a que tienden sin llegar nunca las formas o funciones intelectuales, si hemos de creer a los neokantianos como Natorp y Cassirer; o si damos crédito a Reichenbach, Carnap, Russell y los físicos modernos, las leyes generales no son sino apariencias macroscópicas, regidas por la ley de los grandes números, y los principios universales, burdas aproximaciones de quien mira el mundo, si se nos tolera la frase, a ojo de cubero. No mentemos a Bergson y a su escuela para quienes las miradas panorámicas en la filosofía clásica no son sino sedimentaciones de la vida al pasar por manos de la inteligencia, inmovilizaciones y huellas petrificadas de la realidad, vistas cinematográficas que, por muy deprisa que la inteligencia las haga desfilar ante nuestra mente, no nos darán sino una idea grotesca del verdadero movimiento, de la vida real, de la continuidad profunda del universo". (63)

La filosofía moderna tiene otros parámetros con los que se acerca a las cosas. "Para comprender la filosofía moderna es imprescindible comenzar por modificar el concepto corriente de realidad". (64) Y este nuevo concepto de realidad lo están cambiando los nuevos descubrimientos de las ciencias, especialmente la física y la psicología experimental. Por eso que la metafísica debe abandonar las alturas de águila, los panoramas distantes, y acercarse a los descubrimientos que las ciencias están realizando sobre el ser físico. No pretende García Bacca hacer desaparecer la filosofía

como metafísica, ni convertirla en simple filosofía de la ciencia, sino dejar sentado que la filosofía nunca puede ir divorciada de las ciencias. Ciencia y filosofía tienen que ir siempre de la mano, en mutuo enriquecimiento dialéctico. (65)

Así, pues, la filosofía no puede desconocer la visión que sobre el ser real tiene la física actual. "Los estudios modernos sobre el átomo y elementos últimos del mundo físico nos inducen a creer que el único tipo real de ser es el definido por "actividad rica en mil variedades, profundamente continúa, de trama interna relacional, con puntos de condensación de energías, nudos de relaciones, todo en pleno desarrollo sobre líneas convergentes o divergentes". (66)

Se advierte,^{que} en esta concepción moderna del ser real prima la categoría de relación, al igual que las visiones individuales y el acercamiento al ser concreto, que no es inmutable y estático,^{si}pletórico de actividad, evolución y cambio. El ser real está, pues, "estructurado a base de tendencias, es decir, de actividades relacionadas, sometidas a una ley de evolución con triple ritmo, progresivo, regresivo y estacionario". (67)

Si queremos hacer filosofía y metafísica actual, "a la altura de los tiempos", en frase de Ortega y Gasset, tenemos que apoyarnos en lo que la ciencia nos está descubriendo de la realidad concreta, pues, para García Bacca "una teoría metafísica de la evolución del mundo ha de perm*ir*

tir dar una explicación satisfactoria de la aparición de la vida en sus diversos grados, de sus semejanzas y diferencias: la teoría metafísica ha de continuarse en la biología, en la física, en la química, en las ciencias todas de lo real. Y así como una física teórica que no se continuase en una experimental merecería el nombre de castillo en el aire, así una metafísica, que no puede llegar a explicar la evolución, el nacimiento de la vida, el origen biológico de la inteligencia, continuarse, en una palabra, en una biología y física experimental, merecería por idéntica razón el mismo título. La verdadera filosofía y metafísica que pretenda ser ciencia de lo real, ha de abrazar en una unidad sistemática, todas las ciencias de lo real en sus resultados experimentales. La empresa es gigantesca, como gigante es la realidad de quien la metafísica se arroga el derecho de llamarse ciencia".

(68)

Junto a los caracteres distintivos de cada una de las dos maneras de concebir y contemplar la realidad, corresponde, según el filósofo de Solsona, paralelas leyes psicológicas que acompañan en la contemplación de estos panoramas intelectuales.

La visión global, omniabarcadora y estática de la cosmovisión grecomedieval conlleva un optimismo franco, y un intelectualismo confiado. Todo racionalismo supone el dominio de la mente sobre la realidad, unificándola, y reduciéndola a unidad sistemática. Pero mientras que para el racionalista

lismo moderno, dice García Bacca, esa síntesis omniabarcadora de la realidad funciona como ideal a lograr, la filosofía clásica vive en la tranquilidad de una síntesis ya lograda y de ninguna manera problemática.

En segundo lugar, en la filosofía clásica se da un predominio de las potencias contemplativas. El filósofo y el intelectual clásicos son unos "teóricos" (de "theorein": ver, contemplar). El sentido que domina es la vista. En cambio, el moderno ha pasado de la contemplación a la acción. Los ojos han perdido la hegemonía, para cedérsela a las manos.
(69)

Y como tercera ley psicológica, García Bacca señala el predominio del entendimiento en la cosmovisión antigua, frente a la voluntad, en la nueva. Vivimos en una época en la que la filosofía y la ciencia para estar a la "altura de los tiempos" ha de dejar de ser, pues, contempladora para pasar a ser transformadora. (70)

Una vez señalados los caracteres de ambas concepciones de la realidad, dejando bien claro que sus simpatías van por la mentalidad moderna, dedica la tercera parte de su exposición (71) a mostrar que la concepción tomista del universo (ya hemos señalado en su momento que García Bacca no consideraba al tomismo dentro de la mentalidad que denominaba "clásica") tiene capacidad para aceptar todos los avances de las ciencias modernas. De tal modo que si la mentalidad clásica es el panorama del pasado y la moderna, de la actual,

el panorama del futuro, según García Bacca, será un neotomismo fecundado por la ciencia y el pensamiento modernos.

Al realizar esto García Bacca no hace más que continuar y poner en práctica el objetivo central de la corriente neotomista (72), en la que se ha educado y de la que ha tomado el afán de sintetizar lo valioso de los avances del pensamiento actual con la "filosofía perenne", encarnada en el "Aquinatense".

Frente a posturas miedosas y conservadoras, que pretenden mantener en invernadero el tomismo y la filosofía escolástica en general, contentándose con afirmar dogmáticamente que es la filosofía auténtica y perenne, nuestro joven filósofo se muestra más agresivo y realista. De ahí que afirme claramente: "La verdadera filosofía no puede ser planta de invernadero de salón. No ha de crecer entre cristales, con temperaturas artificialmente mantenidas (...) sino desarrollarse al aire libre (...). Una filosofía que no salga victoriosa de tales pruebas del medio ambiente, no merece el título de ciencia de lo real, ni es digna del progreso, del aire del mundo sabio, del ambiente comprensivo de las universidades, sino a lo más merecerá un rincón del invernadero, de un salón de visitas, para adorno y recreo de unos amigos benévolos o turistas desocupados. No querriamos, ni quiere la Santa Iglesia, que la filosofía tomista pertenezca a este último tipo". (73)

La postura de invernadero es propio de personas

con complejo de inferioridad, miedosas. Para García Bacca la verdad funciona y crece a la intemperie. Si hay que dejar de lado una doctrina o corriente filosófica, en aras de la verdad, no hay que tener ninguna duda en hacerlo. García Bacca no tiene ningún miedo de sacar a la palestra pública, al "aire del mundo sabio", el sistema tomista, pues no sólo no morirá sino que saldrá robustecido. Pero hay que ponerlo al día, puesto que lleva mucho tiempo anquilosado. El programa de reajuste del tomismo es sencillo para nuestro autor: "Para hacer de la filosofía tomista una filosofía moderna, en que la solidez primitiva se dé la mano con la variedad de los datos de las ciencias modernas, únicamente es menester, si no nos equivocamos, ampliar tres puntos que el tomismo dejó en germen; casi en yemas próximas a abrirse: estudiar la estructura interna de la existencia, introducir sistemáticamente la relación entre los constitutivos del ser y ampliar los tipos de esencias según las dos anteriores ideas" (74)

Puesto que el tomismo es una metafísica, esto es: "prolongación en el reino de los primeros principios de la física o filosofía natural", tiene que adecuarse a los datos que nos proporciona la experiencia. Por tanto, tiene que estar al día en los resultados que nos dan las ciencias que tratan y se las ven diariamente con el ser real. Para García Bacca, los grandes filósofos, y entre ellos Sto. Tomás, se atuvieron siempre a los datos experimentales. Y esa es la razón de la fecundidad y éxito de sus teorías. De ahí que sólo

muy pocos sistemas filosóficos hayan tenido éxito y hayan sido reconocidos como válidos por las generaciones siguientes, pues el respeto a la realidad se da en muy pocos filósofos. Para García Bacca, sólo se salvan Aristóteles y Sto. Tomás, entre los antiguos, y entre los modernos W. James. (75)

Es verdad que el tomismo, al contacto con los nuevos aires de la ciencia y el pensamiento, va a resentirse, pero saldrá muy beneficiado. Y la mayor ventaja será que, al atenerse a los datos de la experiencia, el cambio que sufrirá será una "evolución homogénea" (76), al estilo de la transformación que sufrió el aristotelismo bajo los efectos de la filosofía tomista. Así, pues, la corriente filosófica más auténtica, que surge en Aristóteles y que sufre con Sto. Tomás un salto evolutivo (homogéneo), va a sufrir otro salto evolutivo al contacto con el pensamiento contemporáneo. Y esto es debido precisamente a que el sistema aristotélico-tomista genérico ha sabido atenerse a los datos de la realidad, y la realidad no miente (77). Cosa muy distinta ocurre con la filosofía de Platón, "por su poco respeto a los datos sensibles" (78). La posibilidad de una evolución homogénea del tomismo, provocada por los datos de las ciencias experimentales, la muestra por medio de tres conceptos, como ya hemos señalado:

- la estructura de la existencia,
- " " " " " " relación,
- " " " " " " materia prima.

Desde estos presupuestos se ve que, en un tomismo correctamente entendido, caben perfectamente, en opinión de García Bacca, una psicología experimental de corte contemporáneo (la de W. James), los más modernos avances de la física (la teoría cuántica y la ley de probabilidades, la física estadística) y la teoría evolucionista de Darwin (tanto en su aspecto ontogenético como filogenético).

Pero sólo será esto posible con una comprensión inteligente y en profundidad del tomismo. De ahí que ataque duramente a quienes pretenden "restaurar el tomismo", pero "con métodos de cirugía, cortando lo que parece aviejado y dejando frescamente mutilada la estatua; bien se ve que no les llega la vista para contemplar el conjunto y notar la posición ridícula en que han dejado el sistema". Y continúa diciendo: "No soltemos los puntos de la pluma a este asunto de la restauración del tomismo, que, no gotitas, sino algo más pasaría por sus puntos para llenar muchas cuartillas" (79). En estas líneas se aprecia claramente la incidencia en García Bacca de la dura polémica existente entre los tomistas tradicionales y los renovadores o neotomistas. Frente a los primeros, de mirada corta y miope, la vista de águila de nuestro joven profesor de metafísica quiere abarcar en un sólo panorama el tomismo y las más valiosas potencialidades del pensamiento contemporáneo.

Pero tal intento se le iría mostrando poco a poco como tarea imposible. El saco donde quería meter tan dispa-

res contenidos no era tan amplio como su ilusión la hacía su poner. Cuando muchos años más tarde vuelva la vista sobre es te titánico esfuerzo sintetizador, no podrá por menos que llamarse iluso. Era una ilusión, ve García Bacca, "hacer una filosofía de las ciencias a tono con mi fondo aristotélico-tomista, tenido y vivido aún cual el único sistema de pensamiento, la única verdad en filosofía: cual el único lenguaje en que expresarse y entender y darse a entender, y el único cuerpo de doctrina sinceramente, concienzadamente, visible. Unicidad de verdad, unicidad de veracidad, unicidad de sinceridad. Dicho en términos modernos: monopolio de verdad, veracidad y sinceridad filosóficas; y monopsonio: unicidad de alimento intelectual para todos y cada uno de los filosofantes (...). Yo intenté, con la mejor buena fe y conmovedora inocencia, defender (tal me lo parece a mis ochenta años) to das esas mono-unicidades. ¿Comodidades vitales, religiosas, políticas...?". (80)

Aunque la ruptura total con este fondo inicial neotomista no se produce de un modo claro en sus escritos hasta después de la guerra, sin embargo, creemos que la nota característica de este período de su pensamiento lo constituye la crisis permanente o los golpes continuos que de la filosofía y de las ciencias contemporáneas le van propinando a lo que de tomismo hay en su sistema filosófico. Pueden considerarse síntomas de la progresiva crisis de su fondo tomista, el hecho de que cada vez escribe y se dedica menos a temas direc-

tamente relacionados con el tomismo (sea en teología como en filosofía)(81), centrando toda su atención desde 1932 en el campo de la filosofía de la ciencia y de la lógica matemática. Un intento de salvar el fondo filosófico tomista frente a los avances de las ciencias físicomatemáticas, que cada vez más le van acorralando frente a las cuerdas es, según confesión de García Bacca, el "Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la teoría tomista de materia y forma". (82)

A partir de 1932 se dedica en Barcelona a obtener la licenciatura civil en filosofía, y tras graduarse en 1933, es contratado como profesor de lógica matemática y filosofía de la ciencia. Sus publicaciones sobre temas relacionados con ambas materias se venían sucediendo desde 1930 (83), y a partir de 1933 se centrará sobre todo en la lógica matemática.(84). Si tenemos en cuenta que está dedicado a impartir sus clases universitarias y a redactar su tesis doctoral (85), no podemos dejar de sorprendernos ante su enorme capacidad de trabajo. (86)

Sus publicaciones sobre lógica culminan en la "Introducción a la lógica moderna" (87), libro del que Alfredo Trendall señala que "es el único tratado hecho según un plan husserliano en su efectiva aplicación a la lógica de los estratos y a su desarrollo histórico" (88). Ganado por la fenomenología de Husserl, trata de encarnar los planteamientos husserlianos en ropaje de la lógica moderna.

Para que calibremos correctamente la labor realizada por García Bacca durante estos años, en el campo de la lógica, hemos de advertir que es introductor en España y único cultivador antes de la guerra civil. Sólo en 1955, Ferrater y Lebranc, con su "Lógica matemática" (89) retoman el libro de la lógica, como eslabón aislado que será continuado en 1964 por N. Sacristán (90), como introducción al boom de la lógica en España durante la década de los 60. (91)

Esta labor pionera de García Bacca se situaba a gran altura, puesto que sus textos (más en concreto, su "Introducción a la lógica"), era usado como texto de estudio en la Universidad de Münster, por los profesores Scholz y Greenwood. (92)

1.2.-La presencia del historicismo

El choque más decisivo que sufre su fondo tomista se debe a la influencia de Ortega. El es quien lo "despertó de ese sueño dogmático religioso, que se llama o que llamo "escolástica", y de ese otro sueño dogmático laico, que se llama o llamo "axiomática" (93). El encuentro con Ortega irá minando poco a poco su cosmovisión tomista, pero no de una manera drástica. El único texto antes de la guerra donde se advierte con claridad que su filosofía está apuntando a nuevos derroteros es una conferencia pronunciada en la Universidad de Barcelona, en 1934, que tituló "Las ideas de paz y cooperación internacional en la Escolástica" (94). Al co-

mienzo de su discurso nos advierte que al fondo de su concepción filosófica está el pensamiento de Ortega, de quien toma incluso algunos conceptos (95). El tema a desarrollar se halla reflejado en el título: dar razón de la doctrina de los escolásticos sobre la paz internacional. Rechaza desarrollar lo de un modo sistemático y monótono, para no hacerse pesado, y lo hace desde una perspectiva "histórica-filosófica".

La tesis central de su exposición, nos señala, consiste en demostrar "que las relaciones entre la evolución histórica de la actividad intelectual, de la filosofía, en el amplio sentido de la elaboración intelectual del universo, y la evolución político-social de los pueblos, se sigue por un ciclo con tres períodos, que este proceso cíclico, a la manera del ciclo astronómico anual de nuestra tierra, se ha repetido íntegramente tres veces durante los tiempos históricos y que estamos comenzando el cuarto" (96). Todo su discurso se centra en mostrar estas afirmaciones y en situar en sus diversos momentos el papel de las teorías escolásticas sobre paz y cooperación internacional, teorías que ejercerán su mayor influjo en el segundo ciclo del esquema de García Bacca.

Comenzamos a advertir desde este artículo el interés de García Bacca por la interpretación de la historia, como el desarrollo de la vida humana en amplias etapas o ciclos, impulsada por una racionalidad que se descubre a posteriori. Es un anticipo de su hermenéutica histórico-vital.

Para nuestro joven filósofo son, pues, las ideas las que mueven la historia y la moldean paso a paso a su gusto, a través de diferentes etapas o ciclos. A lo largo de 28 siglos de historia filosófica occidental, se han dado según G. Bacca, tres cosmovisiones, tres modos de ver la realidad de Occidente, originando cada una de ellas sus correspondientes organizaciones político-sociales, su encarnación concreta en el ámbito social y político. Esas tres cosmovisiones son la filosofía griega, el cristianismo y el nacimiento de la ciencia moderna. Cada una ha sido el centro de sendos ciclos culturales y políticos que han vertebrado toda la historia occidental. Dentro de cada uno de los ciclos, y de forma paralela y simétrica, descubre tres períodos ordenados.

Al primer período de cada ciclo lo llama período de "cosmopolitismo intelectual". En este primer período se produce el resurgir de una nueva cosmovisión, un nuevo modo de habérselas el hombre con la realidad. Con ello, "la razón viene a ser consciente de su poderío" (97). Este primer período corresponde respectivamente a la época presocrática (siglo VIII-IV a. de Cristo), a la época patristica hasta el comienzo del feudalismo (siglo I al XI) y al surgimiento de la ciencia moderna, desde Galileo a Leibniz... (fines del siglo XII al XVIII). Según García Bacca, se produce un "enamoramiento de la razón" por la filosofía (en el primer ciclo), por la teología (en el 2º) y por las ciencias (en el 3º). Pero este despertar de una nueva visión de la realidad, no in-

fluye todavía en lo político social. Hay un con-vivir de ideas nuevas, con una ordenación socio-política tradicional.

Será en el segundo período, que denomina "revolucionario", o también, "ensayo imperialista de la razón", cuando la filosofía se plasmará en política. Y aparece la figura del político-filósofo o filósofo-político. La razón pone, pues, en práctica sus ideas sobre la realidad. Es la época de los tiranos ilustrados del mundo griego (siglo IV al II a. de Cristo); en la Edad Media, se produce la puesta en práctica, en la reforma feudal, de la teoría del poder supremo del Papa (desde Gregorio VII a Inocencio IV), y en el tercer período, la Revolución Francesa aparece como el fruto de las ideas ilustradas de los siglos anteriores. Para García Bacca, es en este segundo período donde se produce la mayor expansión de las ideas de paz y de colaboración internacional entre las naciones. En el mundo griego, se produce el internacionalismo de Atenas, sobre todo, y proliferan ideas universalistas de igualdad entre todos los hombres, fraternidad universal, vuelta a la naturaleza, etc. Del mismo modo, se impone la idea de fraternidad universal, que se halla plasmada en la doctrina cristiana, y, con la Revolución Francesa, el eslogan de "libertad, igualdad y fraternidad", emblema del liberalismo democrático. Es en este período segundo, del segundo ciclo, donde en mayor grado proliferan las ideas de paz, y colaboración internacional entre los teólogos escolásticos, objetivo de su trabajo.

Pero "la inteligencia puesta a dirigir la realidad se desprestigia, degenera, y se torna bien pronto infecunda" (98), y el gobernante-filósofo es sustituido por otros políticos que no siguen ya tanto los dictados de la razón, cuanto los impulsos de los sentimientos. Sentimientos de gloria y de conquista.

Estamos ya en el tercer período, que denomina período mítico (o según Ortega, "el epílogo del alma desilusionada"). En esta época se producen las grandes expansiones políticas y la creación de los imperios (Roma, las "nacionalidades" del siglo XV y la expansión napoleónica). En el nivel intelectual, asistimos a la decadencia de las ideas. En lo religioso domina el ocultismo, la magia, el escepticismo, y en lo filosófico proliferan escuelas decadentes, como son el escepticismo, epicureísmo, estoicismo, nominalismos, empirismos...

Cada vez que se produce una nueva visión de la realidad (una nueva "Weltanschauung", según Dilthey), implica, para García Bacca, el nacimiento en el hombre de un nuevo órgano receptor de esa realidad. Con la filosofía griega, es como si le naciera al hombre un ojo. El griego siempre será para nuestro filósofo, un contemplador, extasiado ante la belleza y la luz de las cosas. Para el hombre griego, el filósofo comienza por admirarse ante lo que ve. El segundo ojo le nace al hombre con Kant. Adquiere ya perspectiva, distancia crítica. Dice García Bacca que la filosofía escolástica

no dio un ojo nuevo de visión, sino que "sólo acomodó el ojo griego a la visión de distancia infinita: función de telescopio". (99)

Y con el nacimiento de las ciencias, le nace al hombre, no ojos sino manos. El hombre deja de ser un puro contemplador y se transforma en manipulador y transformador de su mundo. El nacimiento de este nuevo sentido, la mano, produce un fuerte asombro, descubrir cosas nuevas, una nueva visión de las cosas y una crisis de civilización. Repuesto de su asombro, y al mismo tiempo que se va adaptando a la nueva vida que le nace, comienza el hombre a transformar la naturaleza, a través de la técnica.

El hombre moderno ya no es contemplador sino constructor, transformador. Ha dejado de ser un "mirón", para convertirse en un "arquitecto". Es capaz de construir el mundo a su manera, y sus transformaciones son cada vez más arriesgadas.

Y al mismo tiempo que la historia supone para el hombre, en opinión de nuestro joven profesor de Barcelona, un avance en el grado de conocimiento de la realidad (de ojos a mano), también se produce a lo largo de estos tres ciclos históricos un importante avance en la democratización social y en el logro de libertades sociopolíticas. Con los griegos y romanos se produce una incipiente democracia, aunque sólo para un puñado de privilegiados ciudadanos libres.

La época feudal también supone un avance de libertad, "un coto para el individuo, dentro del Estado" (100). En toda esta época se le van arrancando al poder omnímodo de las realezas unas parcelas de libertad dentro de los dominios de los señores feudales y de las ciudades francas. "La Iglesia sustrajo (contra los emperadores romanos y los reyes bárbaros) el recinto sagrado de la conciencia a la potestad civil". (101)

Pero se trata de una conquista de la que sólo unos pocos, los señores feudales, se van a beneficiar, a costa de la esclavitud de los demás. En el tercer ciclo, las libertades conseguidas por la Revolución Francesa y las revoluciones subsiguientes, se reparte entre una mayor amplitud de destinatarios: la clase media o burguesa. Y con la mirada puesta en un futuro prometedor, señala García Bacca que "tal vez no tardemos en presenciar el tercer estadio de liberación efectiva de las clases sociales que inexactamente llaman inferiores". (102)

La historia occidental ha recorrido los tres grandes ciclos que indica García Bacca, y nos encontramos en el comienzo del ciclo cuarto. La dirección y las tareas que corresponden a la humanidad, dentro del cuarto ciclo y futuros, son:

- proseguir en la lucha por una libertad absoluta que llegue ahora a las clases inferiores,

- y hallar, dentro de la organización sociopolítica, un equilibrio entre la "unidad absorbente de todo imperialismo universal y el factor disgregador del individualismo". (103)

En los ciclos anteriores, ve García Bacca que la historia ha tendido a hacer síntesis entre los dos extremos: poder absoluto e individualismo. Pero la historia nunca se repite, sino que es "el archivo de soluciones a evitar, ya gastadas y fracasadas" (104). De ahí que señale la necesidad de crear nuevas normas y modelos de acción para los tiempos futuros.

Si comparamos los dos discursos (el de Solsona y el de Barcelona), la diferencia es más que notable. El fondo filosófico tomista constitutivo del primero ha desaparecido casi por entero en el segundo, advirtiéndose en éste una serie de rasgos que indican los nuevos derroteros por los que se adentra su pensamiento.

1) En primer lugar, se advierte en este discurso un claro distanciamiento de la filosofía tomista. Mientras en 1929 se afirmaba que el tomismo es la filosofía del futuro, en 1934 aparece como una cosmovisión más entre otras, ya periclitada. El ciclo de las ciencias modernas ha desplazado a la cosmovisión religiosa de la escolástica. Esta ni siquiera aportó un progreso cualitativo respecto al mundo griego, ya que, en vez de producir un nuevo órgano en el trato del

hombre con el universo, no hizo más que acomodar o perfeccionar el ojo griego. (105)

2) Por influencia de Ortega, comienza a centrar su pensamiento sobre la hermenéutica histórica. La realidad es dinámica, es vida, que va mostrando su realidad auténtica en el desarrollo histórico. De modo que en la medida en que damos cuenta de la historia (a través de la razón histórica, instrumento de la razón vital), captamos lo más profundo de la realidad. Por lo tanto, la filosofía es fundamentalmente hermenéutica histórico-vital, a esta tarea dedicará abundantes páginas de sus escritos en la primera época del exilio.

3) Un tercer aspecto importante es el tinte socializante que advertimos en la última parte del discurso. Aunque no podamos afirmar que su filosofía de fondo es marxista, se da en él una fuerte inclinación socializante, favorecedora de las clases sociales inferiores en la lucha por la igualdad y el acceso a los centros de poder. Si nos atenemos a la afirmación del objetivo central de su conferencia, tenemos que catalogarla de idealista, puesto que son las ideas las que transforman y estructuran la realidad histórica y no la infraestructura socio-económica. Hemos de recordar que ya en 1932 había leído los "Manuscritos" de Marx, pero su lectura no hacen de García Bacca un marxista. Pero, con todo, sí que dejan en él un poso socializador, que apoyará las reivindicaciones de "las clases sociales que inexactamente llaman inferiores". Buena prueba de ello es el apoyo que dio a la

República y a la Generalitat de Cataluña, y su negativa a ponerse de parte del bando franquista en la guerra civil, no quedándole otra solución que exilarse.

En resumen, la época de su estancia en España se caracteriza por su trasfondo filosófico neotomista, que intenta servir de elemento aglutinante y sintetizador de todos los saberes filosóficos y científicos, trasfondo que irá poco a poco desintegrándose por influjo de la nueva cosmología científica y, sobre todo, por la filosofía raciovitalista de Ortega y Gasset.

2.-EL "VITALISMO HISTORICISTA" (1939-1947)

2.1.-La "crisis" de la guerra

La guerra sorprende a García Bacca en la "Universidad Internacional de Verano" de Santander. Tras una serie de peripecias, en las que se vieron envueltos profesores y alumnos de la Universidad santanderina (106), García Bacca consiguió pasar a Bilbao, y de allí a Hendaya. Durante la guerra permaneció en París (107), desde donde atravesó el Atlántico para instalarse en Quito, contratado por cuatro años por la Universidad.

La guerra civil fue la circunstancia que propició la completa transformación del pensamiento de nuestro filósofo, que venía incubándose, como acabamos de ver, desde algunos años antes. La nueva situación en que le coloca la contienda bélica hace de catalizador y detonante de su metamorfosis. Truncada su brillante carrera académica y sin posibilidades de regresar a España (al no sentirse de acuerdo con el régimen franquista), se experimenta sin trabas ideológicas como para dejar de lado su pasado intelectual y abrirse a nuevos panoramas.

Estas afirmaciones no son meras suposiciones. El mismo García Bacca se experimenta en un momento de cambio y de crisis.

En el prólogo a su "introducción al filosofar" (1939) dice: "Para resolverme a escribir esta "Introducción

al Filosofar" ha tenido que "desvergonzarme" un poco... Me ha sido preciso el esfuerzo brusco, despreocupado y excesivo de quien por vez primera se desvergüenza, para componer una obra en que los ojos del lector clarividente y avisado verán, sin velos de ninguna clase, el tipo de hombre que filosofa y mi vida en trance de filosofar". (107)

Este "desvergonzarse" lo experimenta como un cambio radical en el modo de pensar que hasta entonces había constituido su fondo filosófico. Tras momentos de dudas y crisis, se ha dado en él la claridad y la seguridad de sentirse apoyado en un nuevo suelo filosófico. Desde esta nueva situación siente su nueva obra "como un romper con la romántica palidez y discreteo dorado de mis obras anteriores" (109). La filosofía de la razón vital orteguiana le ha hecho desmarcarse definitivamente de los dos "sueños dogmáticos", el uno religioso (la escolástica) y el otro laico (la exiomática) (110). A partir de ahora, su filosofía podemos apellidarla, como lo hace Eugenio Punciarelli, de "vitalismo historicista" (111). De acuerdo con el pensamiento de Ortega, G. Bacca parte del hecho de que la vida es la realidad radical en la que se apoyan y reflejan todas las demás, es como la pantalla donde todas las demás realidades aparecen, y donde la categoría de vida "hace desfilar los momentos culminantes de la historia del pensamiento". (112)

La vida va a ser, pues, el elemento central de su sistema filosófico. Pero la vida no como una categoría filo-

sófica abstracta. También será eso, pero al mismo tiempo, aparecerá reflejada en sus escritos la vida misma del escritor. De ahí su preocupación por desvergonzarse, por aparecer sin velos ante los demás. Frente a un modo aséptico de escribir (la fría escolástica y la más fría todavía axiomática), intenta G. Bacca que su vida se refleje en sus obras, pues, nos dice, "es preciso que el oficio de filósofo deje de asemejarse al de pintor o fotógrafo, y comience a parecerse al de "metteur en scène", buscando el escenario propio (el escenario vital) para las ciencias y las ideas, sometiendo el conjunto, "escena y escenario" (ideas y tipos de vida), el movimiento esencial a la vida humana". (113)

El prólogo de este libro nos da la sensación de constituir una especie de confesión personal, en la que nos muestra, sin tapujos, su situación interna: se siente liberado de deudas con el pasado y se dispone a empezar una nueva etapa. Casi podemos decir que nos hallamos ante un hombre nuevo, dispuesto a saldar cuentas con todo lo que le ata al pasado. A partir de ahora quiere pensar por su cuenta, con absoluta libertad, si es que hasta entonces no lo había hecho. A partir de ahora quiere ser un auténtico filósofo: "mirar cara a cara lo que las cosas son, así se trate del tremendo ser que llamamos Dios: des-cararse y descarar las cosas" (114). Frente a este modo valiente de filosofar y de pensar con libertad y amor, le resultan absurdos "ciertos libros de filosofía (y ciertos sistemas filosóficos) (que) poseen un compartimento de entrada, un conjunto de aparatos de

finidores, divisores y clasificadores en cajones categoriales, de los que las cuestiones (las más imprevistas, coleantes, tremebundas y polimorfos) salen manufacturadas y con etiqueta: "materialista, positivista, idealista, ateo, hereje, absurdo, peligroso, infundado, falso, irreligioso, anticristiano...", a veces hasta con dirección postal: "llévese al índice", "quémase en auto público en la plaza de..." (115)

La crítica al sistema escolástico en el que se ha sentido aprisionado años antes, se hace ahora tajante y sin tapujos. Y no será la última vez en que reitere, de forma agresiva, las críticas hacia un tipo de pensamiento "escolástico", repetidor y falto de capacidad de abrir nuevos caminos. Para él es ya una vía muerta. Con frase orteguiana exclama: "No es eso, no es eso filosofar. Faltan el Amor, la Vergüenza y la Verdad. Sin "Amor" no se puede filosofar: sin amor a Dios o a sí mismo o a la vida o a las cosas... Sea lo que fuere" (116). Y ¿qué tipo de amor mueve a estas alturas a G. Bacca, en su forma de filosofar? Aunque afirma que el supremo amor para filosofar sería el amor a Dios, reconoce que "por desgracia, mi amor a Dios no posee el ímpetu suficiente para impelarme a filosofar. Y lo lamento sinceramente. Pero mi amor a la vida (así con minúscula, pues no hago de ella ni Dios ni diosecillo), palpita a tal presión y temperatura que la noto capaz de arrastrar en veloz carrera el tren de las ideas y de dar así a los sistemas filosóficos el aire dinámico y la perspectiva cinética de los cuerpos en movimiento". (117)

En todo este conjunto de afirmaciones observamos claramente el nuevo talante vital en que se mueve nuestro autor. Se siente con fuerza y con ganas de rehacer su vida y echarse a andar por caminos no pisados hasta ahora.

2.2.-Bajo la órbita de la filosofía de la vida

2.2.1.-La producción filosófica de esta etapa

Esta segunda etapa abarca cronológicamente desde 1937 (118) hasta mitad de la década de los cincuenta, siendo difícil señalar un año concreto, como tendremos ocasión de ver (119). Durante estos años su residencia ha ido variando. Es la época de su mayor trashumancia. Desde París salta a Quito, luego a México y, por fin, a Caracas, donde se instala de modo definitivo el año 1947.

Vamos a ir analizando su obra presentando, en primer lugar, los principales títulos aparecidos en cada uno de los lugares donde residió, para después meternos más profundamente en un análisis sistemático de su pensamiento.

1) En París, ya hemos indicado, escribe dos obras:

- "Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)", publicada luego en Tucumán (Argentina) en 1939, obra fundamental para hacernos idea del cambio de mentalidad que se ha operado en él y de los nuevos derroteros en que se encarrilla su pensamiento.

- "Interprétation historique de la Logique Classique et Moderne". (120)

En este trabajo sigue ocupándose de los problemas de la lógica, pero desde un punto de vista completamente diferente al de años anteriores. Aquí trata de estudiar la historia de la lógica desde su método de hermenéutica histórico-vital.

2) Su estancia en Quito (1939-1942) va a ser fecunda en publicaciones. El conjunto de lo que escribe y publica en Ecuador forma una clara unidad temática alrededor de su "vitalismo historicista" y la "hermenéutica histórico-vital".

Los dos libros fundamentales, en los que (junto con "Introducción al filosofar") expone su sistema filosófico, escritos en estos años son:

- "Invitación al filosofar" (1940-42) (121), y

- "Tipos históricos de filosofar físico, de Hesíodo a Kant" (1941) (122)

En ambos libros completa su hermenéutica histórico-vital, aplicada a toda la historia del pensamiento, tanto filosófico como científico. Desde esta teoría hermenéutica elabora su peculiar filosofía de las ciencias, sobre la que escribe también en estas fechas:

- "Qué es la moderna filosofía de las ciencias. Su

estructura, sus métodos, sus resultados". (123)

- Y "Filosofía de las ciencias, Teoría de la relatividad" (124)

Nos queda por hacer referencia a un último trabajo: "El problema de la metafísica: "Ser a secas". (125)

3) La producción intelectual de su estancia en México (1942-1947) es mucho más amplia y por ello, más difícil de sintetizar y unificar desde un esquema sencillo. Si organizamos su obra en capítulos temáticos, podemos presentar la siguiente distribución:

a) El capítulo más amplio, no el más importante en cuanto a contenido, lo constituye el de las traducciones de los clásicos griegos y romanos.

Hemos hecho referencia con anterioridad (126) al impresionante trabajo de traducciones realizado por los exilados en América, principalmente en México y Argentina. Dentro de esta tarea colectiva, a García Bacca le correspondió el capítulo de los clásicos griegos y latinos, debido a sus amplios conocimientos filológicos de estos dos idiomas. En todos estos años de residencia mexicana, sobre todo los dos primeros (1942-1943), su empeño se centra en esta labor traductora, simultaneándola con su trabajo profesoral. Traduce a Parménides, Platón, Euclides, Plotino, los fragmentos de los presocráticos, Aristóteles, Jenofonte, Tucídides, Esqui-

lo, etc. y del latín, a Marco Aurelio, Cicerón, Plutarco, e incluso a Boecio (127). Igualmente tiene alguna traducción de Descartes (128) y de Heidegger. La mayoría de estas traducciones se publican en libros de bolsillo baratos (129), apoyados económicamente por el Gobierno mexicano, con la loable intención de hacer asequible al gran público la cultura universal.

Pero no sólo se contenta G. Bacca con una labor traductora. Cada una de sus traducciones va precedida de un breve y enjundioso prólogo, en que trata de situar a los autores que traduce dentro del ámbito cultural greco-romano, señalando las categorías histórico-vitales propias de la cosmovisión greco-romana, de acuerdo con su hermenéutica histórico-vital. Y resultado de su constante contacto con los clásicos griegos y romanos serán una serie de trabajos en los que entresaca las "categorías histórico-vitales" de esta brillante etapa del pensamiento occidental.

Tales son, en orden cronológico:

- "El Poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital)" (130);
- "Presencia y experiencia de Dios" (131) a "Introducción general de las Eneadas" (132), sobre la obra de Plotino, y
- "Sobre estética griega". (133)

b) Un segundo capítulo lo constituyen los trabajos dedicados a Heidegger y el existencialismo. He-

mos de recordar que G. Bacca acudió por primera vez a México, invitado por la Universidad para dictar un curso sobre la filosofía de Heidegger; y fue el primero, como G. Bacca señala, en hablar de Heidegger en tierras de Nueva España.

- Comienza escribiendo en 1942 un artículo titulado "No, renó y recontranó" (134). Y dos años después:
- "El sentido de la Nada en la fundamentación de la Metafísica (según Heidegger) y el sentido de la Nada como fundamentación de la experiencia mística (según S. Juan de la Cruz)" (135).

Este mismo año, 1944, traduce dos trabajos de Heidegger: "La esencia del fundamento" y "Hölderlin y la esencia de la poesía". (136). Y entre 1945 y 1947 va publicando una larga lista de artículos sobre la filosofía de Heidegger, en concreto, y el existencialismo, en general, recogido más tarde en un libro colectivo, titulado "Existencialismo" (1962)

La presencia e influencia de Heidegger en García Bacca, que será fundamental años más tarde, comienza ya a darse desde época temprana. En este primer momento la actitud de G. Bacca es de claro rechazo y distanciamiento del existencialismo (137), pero poco a poco las categorías heideggerianas irán entrando en el sistema garciabaquiano.

- c) Otro capítulo importante de su producción, en su época mexicana lo constituyen una serie de artículos sobre ontología-metafísica. La pretensión de García Bacca es escribir un amplio tratado de metafísica, cuyos diferentes capítulos va publicándolos sueltos a medida que los escribe. El primero en 1945, con el título de "Conceptos y problemas propios de preontología, ontología, óntica, ontología fundamental y metafísica" (138). Al año siguiente publica otros dos: "Dos cuestiones de preontología" (139) y "Sobre el concepto formal y objetivo de ser" (140). Cuando se instale en Venezuela continuará dando a luz diferentes capítulos de la proyectada obra que nunca llegó a terminar. El intento de García Bacca es presentar las nociones fundamentales de la metafísica tradicional, pero desde un punto de vista nuevo, muy influenciado por la metafísica de Heidegger, sobre todo de su primer libro "Ser y tiempo".
- d) Un cuarto capítulo está constituido por una amplia serie de trabajos bastante heterogéneos, en los que profundiza o aplica su hermenéutica histórico-vital, tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias.

Sería largo e innecesario presentar los títulos de todos estos trabajos. Los más representativos son:

- "Plan científico de la física en Galileo" (141),
- "La concepción poética del universo físico" (142),
- "La concepción probabilística del universo en Mallamé" (143),
- Y "Algunos conceptos de verdad y su significación vital" (144).

En todos ellos nos muestra su concepción de la realidad, desde sus planteamientos raciovitalistas.

e) Un libro que merece clasificación aparte, aunque podría perfectamente englobarse en el apartado anterior es "Filosofía en metáforas y en parábolas" (145). Este texto encierra una doble temática: la relación entre filosofía y literatura, y el análisis del alma española. Es además un libro de profundo contenido antropológico que analizaremos en su momento (cap. 3º).

4) Aunque hemos puesto el año 1947 como fecha que cierra la época que denominamos "vitalismo historicista";

la razón es puramente anecdótica; es en este año cuando se instala definitivamente en Caracas. No existe un año exacto, lo hemos repetido varias veces, que limite con exactitud estas dos etapas. Cuando se establece en Caracas, no se da ningún tipo de ruptura en su pensamiento, sino que continúa escribiendo sobre el mismo amplio abanico de temas a que atendía en México. Lo que sí se advierte es una mayor incidencia de Heidegger, y un paulatino abandono de las categorías vitalistas, sin que desaparezcan del todo.

- Continúa publicando diversos capítulos de su proyectada "Metafísica general", hasta 1959, en que aparece el último artículo de esta frustrada obra: "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica" (146)
- No deja del todo en Caracas su labor traductora, aunque es mínima comparada con la realizada en México. Traduce algunos textos griegos y dos trabajos de Heidegger: "La doctrina de la verdad según Platón", y "Carta sobre el humanismo" (147)
- El fondo del "vitalismo historicista" sigue estando presente en diferentes trabajos, siendo los más significativos:
 - Una historia de las ciencias (de la lógica y de la física) desde el punto de vista de la herme-

néutica histórico-vital (148), y

- "El plan de filosofar medieval y el plan moderno de filosofar" (149)

- El primer año de llegar a Caracas publica un libro importante que ha estado redactando en México, y que titula "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas" (150). Los nueve filósofos que considera representativos de la filosofía contemporánea son Bergson, Husserl, N. Hartman, Scheler, Unamuno, W. James, Heidegger, Ortega y Whitehead, representativo cada uno de ellos de una temática de actualidad en el campo de la filosofía. Este libro es una clara muestra de la amplitud de conocimientos filosóficos de García Bacca y, sobre todo, de su enorme capacidad de comprender a fondo los más dispares sistemas filosóficos y la claridad con que los expresa. Tal vez a más de uno no le guste el modo de presentar el pensamiento de otros filósofos, porque no se limita a una exposición neutra y fenomenológica, sino que es una exposición-interpretación, pero tan jugosa y natural que resulta una inapreciable introducción a los nueve pensadores estudiados.

- Un capítulo nuevo de su producción, que aparece por primera vez en Venezuela, es la atención a la

historia del pensamiento hispanoamericano. Después de peregrinar por Ecuador y México, García Bacca se asienta definitivamente en Venezuela, se nacionaliza venezolano y allí forma una familia. Enraizado definitivamente en Hispanoamérica, se constituye en conciencia histórica del pensamiento autóctono, salvando del olvido a sus más ilustres representantes. Da a luz varios trabajos sobre la obra de A. Bello, y dos antologías, entre otros artículos, sobre el pensamiento venezolano y colombiano.

(151)

2.2.2.-Una síntesis del "vitalismo historicista"

La superación del neotomismo se produce en García Bacca desde el raciovitalismo orteguiano. Tras haber superado esta metamorfosis, comenzada antes de su salida de España, plasma en un breve espacio de tiempo su nuevo sistema filosófico. Le han sido suficientes los años de refugiado en París y los dos primeros de estancia en Quito. En estos cuatro o cinco años deja prácticamente elaboradas sus intuiciones caracterizadoras de su nueva cosmovisión, de tal modo que sus publicaciones posteriores no hacen más que completar algún aspecto secundario y aplicar su método hermenéutico a diferentes épocas históricas.

Todo el pensamiento de esta época se aglutina alrededor de tres conceptos centrales, desde los cuales pensamos

poder dar cuenta de todo su sistema:

- su idea de la Vida,
- la "hermenéutica histórico-vital",
- y el concepto de "transfinitud".

2.2.2.1.-Del Ser a la Vida

Para toda la filosofía tradicional, el concepto su premo y unificador de toda la realidad es el concepto o categoría de SER. Es el que unifica todas las cosas que existen, desde Dios hasta la última cosa. Frente a una concepción estática del ser de la realidad, desde Hegel se afirma la naturaleza dinámica del universo, atravesado por sucesivas etapas de crecimiento, en un movimiento ascendente y dialéctico, hasta llegar a su meta: el Espíritu Absoluto. La realidad ra dical no es el Ser sino la Vida, será la afirmación de la fi losofía de la vida.

El elemento fundamental que unifica y explica toda la realidad, tanto el ser de las cosas como la historia, el pensamiento y la ciencia, es la Vida. La vida es para García Bacca la realidad fundamental en que se reflejan y aparecen todas las demás cosas que existen. Todo el pensamiento de esta época que estamos analizando tiene como meta, según lo se ñala en el prólogo de su primer libro, "mirar las cosas y las ideas desde el punto de vista de la vida". (152)

Para definir la categoría de vida, de un modo téc-

nico, filosófico, G. Bacca acude al concepto hegeliano de SER (153). Para Hegel, dice G. Bacca, "el Ser de un ser es su "potencia de involución"; y, correlativamente, su "potencia de evolución"; como si caracterizásemos el valor absoluto de Ser de una semilla por la potencia y grado de su involución frente a todos los ulteriores desarrollos y diferenciaciones" (154). El ser es, para Hegel, dicho con tres palabras, lo in-mediató in-determinado in-completo ("das Unmittelbare unbestimmte einfache"), es decir, el núcleo que encierra la riqueza óptica de una realidad, el conjunto de sus potencialidades. Pero no es un núcleo estático, que se queda permanentemente en su inmediatez, indeterminación e incompleción, sino que, en su potencia dinámica, explota hacia fuera, hacia su desarrollo y realización. El ser tiene, pues, como condición fundamental el "ser-se-en-salida" ("hervorgegangen sein") y "evadirse", sin remedio (155). Pero, en la medida en que sale y se evade, pierde su original y concentrada riqueza entitativa; pues el ser es máximamente ser cuando tiene concentrada y unida toda su realidad entitativa. El ser de un ser sería todo el conjunto de sus potencialidades, a punto de desbordarse para realizarse, pero todavía encerradas en sí mismas, un puro deseo de reventar hacia afuera, pero sin todavía haberlo realizado. Y en este sentido el Ser es el todo y es la nada, como dice Hegel. Es el todo porque posee todas las potencialidades en embrión, unidas; y no es nada, porque todo lo tiene en potencia, en pura tendencia a

ser. Así, pues, "el Ser de un ser es su potencia o grado de "tensión latente", su potencia o grado de involución explosiva" (156). Para Hegel, "el ser máximo bajo la suprema manera de Ser", es la Idea absoluta, que en su primera fase es el Espíritu Subjetivo. Es la única realidad que se halla en su máxima inmediatez, indeterminación e incompleción. El polo opuesto lo constituyen los seres sensibles, en los que la potencia de ser ha llegado a su culmen. En ellos se da el mínimo de potencia y el máximo de acto. La potencia del ser ha perdido en ellos su fuerza. El ser sensible "está necesariamente, por un factum transcendente, bajo forma mediata, determinada, compleja; tal "es" su manera de Ser. Su potencia de autoevolución es nula. Su "esencia" sólo puede pasar a la existencia de una sola manera: en total desplegamiento, determinación, pluralidad, exterioridad". (157)

Una vez distendido completamente, el ser tiene capacidad de recogerse de nuevo en su inmediatez, indeterminación e incompleción, en su realidad embrionaria y anonadada. De ahí que afirme Hegel que la estructura del ser es de carácter circular, hallándose en continuo movimiento de salida de sí hacia afuera, encarnándose en las cosas, y de regreso y recogimiento en sí (an sich/für sich/bei sich sein). (158)

Los mismos caracteres descriptivos que usa Hegel con el concepto de SER, los ve García Bacca reflejados en la categoría VIDA, y más propiamente a ella es a quien justamente le corresponden.

La VIDA es lo "inmediato indeterminado e incomplejo" de todo lo que existe. La vida es la realidad trascendente a todo lo que existe, y las cosas, lo que hay, no son más que la encarnación y el cuerpo de la vida. La vida se asemeja a la ameba: es una realidad que carece de contextura estática y fija, y puede en cualquier momento crearse órganos para las funciones que necesita. Siempre son órganos provisionales que, en el momento en que ya no los necesita, los engulle y vuelve a crear otros. Tiene, pues, al estilo del ser de Hegel, estructura circular. "La vida superior, dice G. Bacca, es amiboide; se encuentra, es cierto, con órganos ideales (creencias, usos, ciencias, sistemas, lenguas, sociedades...) en que, antes de percatarse, ha cristalizado su vitalidad; pero tiene el poder de retirarse, de volver a la forma de vitalidad indiferenciada y al revés, volver después espontáneamente a crearse los mismos órganos u otros nuevos y nuevas funciones espirituales. En estos dos momentos vitales (desdiferenciación y diferenciación espirituales), la vida toma conciencia de la estructura de los órganos (de la ciencia en cuanto cosa, por ejemplo) y de la estructura de su diferenciación vital". (159)

Lo que diferencia unas épocas históricas de otras es la diferente distancia en que se encuentra la vida respecto a las cosas. En unos períodos histórico-vitales la vida se halla cercana a las cosas, casi en indiferenciación con ellas, y hay otros en que marca un retroceso y separación de

la vida respecto a lo que en otras épocas había constituido encarnación y cuerpo de la vitalidad. Se trata, en este segundo caso, de momentos en que la vida se retrotrae y se repliega sobre sí misma, dejando como cadáveres tras de sí, restos de civilizaciones que estuvieron repletos de vitalidad, pero ya han muerto. La esencia de las cosas es la vida que llevan dentro. La vida no es nada sin las cosas, sin salirse y encarnarse en las cosas. Pero esa necesidad de encarnarse en ellas, ya hemos dicho que es necesidad relativa: puede independizarse de ellas, pero para tener que encarnarse en otras. "A esta necesaria exteriorización de toda vida finita, dice G. Bacca, he llamado desvivirse. Desvivirse es un verbo circunstanciado; su circunstancia propia son las cosas. La vida se des-vive, precisamente y únicamente, por tener que exteriorizarse en las cosas" (160). Pero, aunque necesitada de las cosas para vivir al des-vivirse, la vida es otra cosa que las cosas, las trasciende, es independiente de ellas. Esta es la razón de que note a las cosas como "objetos", como "lo otro".

Al mismo tiempo que la vida necesita, para ser y vivirse, des-vivirse en las cosas, en este des-vivirse le acecha la muerte, la aniquilación. Por eso, el ser de la vida finita es, por una de sus dimensiones esenciales, un "ser-para-la-muerte" (161). La muerte le puede sobrevenir de dos maneras: por retraimiento y por abocamiento. En el primer caso, "basta que, por un motivo u otro, o la vida se retrai-

ga de las cosas o que las cosas se retraigan de la vida, haciéndose imposible el des-vivirse en, por falta de objetos, para que la vida se ahogue en sí misma, muera por angustia". (162)

El segundo tipo de muerte se produce "al desvivirse íntegramente, volcarse totalmente sobre las cosas, tal y tanto que ya no se presenten ni sean vividas como cosas, cual objetos, sino sea la vida la que resulte cosificada, petrificada, fosilizada, muerta por abocamiento, por amorramiento sobre las cosas" (163). Esto se produce en períodos históricos de inmadurez humana, en que el hombre se vive a sí mismo como una cosa más, sin distancia crítica respecto a las cosas. Cuando el hombre toma distancia del mundo y se interioriza, las cosas se transforman en objetos y se establece la debida distancia entre las cosas y la vida humana.

La historia del hombre y del mundo es la historia de los diferentes procesos o situaciones de relación entre la vida y las cosas, que es lo mismo que la historia del proceso de la vida como ser indeterminado, inmediato e incomplejo en su proceso circular de expandirse hacia afuera y regañarse hacia dentro. Según García Bacca, la vida humana ha realizado o encarnado cuatro modos de vivir que los denomina de la siguiente forma:

- 1) Vivir desviviéndose "en" las cosas,
- 2) Vivir desviviéndose "de" las cosas,
- 3) Vivir viviendo "en" sí misma las cosas,

-4) Vivir viviendo "de" sí misma las cosas. (164)

Estos tipos o modos de vivir corresponden a épocas históricas concretas, como vamos a ver enseguida. En cada uno de estos tipos de vida, lo típico es el modo como se vive la vida su distanciamiento respecto a las cosas y cómo vive la vida humana su propia interioridad, de tal modo que en cada tipo de vivir, "las cosas "aparecen" con diverso y original matiz de "objeto"; y, correlativamente, la conciencia se aparece a sí misma con matiz propio". (165)

De esta forma, ya tenemos un sistema con el que acercarnos al estudio de la historia humana, clasificándola por diversas etapas, según el tipo de vida que se desarrolla en ella, y podemos también analizar más a fondo las características de cada una de las etapas en las que se encarna la vida. Este objetivo persigue propiamente García Bacca en los primeros libros que publica en los años de residencia en Quito. Así, por ejemplo, termina su primer libro, "Introducción al filosofar", con estas palabras: "La faena de los estudios de este volumen y de los primeros temas del siguiente (la vida personal, la vida religiosa, formas mixtas de vida...) podría caracterizarse, si Hegel no protesta del plagio, "fenomenología de la vida", o con un emocionante término de Ortega, "Salvación de la vida". (166)

2.2.2.2.-Hermenéutica histórico-vital

Al fondo de toda la realidad histórica, en su plu-

ralidad de manifestaciones y de fuerzas complejas, está la vida como fuerza y raíz pujante e indeterminada. Esta fuerza vital es como un río subterráneo que actúa directamente en los acontecimientos históricos, y constituye, por debajo de las apariencias más palpables, la auténtica esencia de la historia. Por lo tanto, para entender la historia en su auténtico y más profundo sentido, no nos será suficiente recomponer cronológicamente los acontecimientos históricos, incluso descubriendo sus causas e interrelaciones, sino que tendremos que emplear una hermenéutica que cale más hondo. La realidad histórica no es más que la expresión y encarnación de la vida, como fuerza radical de todo lo que existe. El filósofo que emplea esta hermenéutica tendrá que captar en cada época las categorías o instrumentos que la vida emplea en dichas épocas para expresarse, para vivirse, o mejor, des-vivirse en las cosas. En cada época, la vida se da a sí misma un tipo de filosofía, un tipo de ciencias y un tipo de organización social. En definitiva, el modo de pensar y de vivir de una época determinada depende del tipo de vida. Este tipo de hermenéutica la denomina, por ello, hermenéutica histórico-vital o categorial-vital. Esta hermenéutica descubre que en cada época histórico-vital concreta se da una unidad de categorías presentes en todas las ciencias de una época. El elemento unificador de todas las ciencias, del pensamiento y de todos los elementos culturales de una época, es la vida. De esta forma, dice García Bacca, "nos colocamos en

un punto de vista trascientífico desde el que descubrimos la vida como trascendente, como lo trascendente por antonomasia y monopolio frente a todas las ciencias, cualquiera que sea su estructura de presente. Digo, pues, que el plan trascendental-vital de una vida que se vive ya a sí misma como "una" y por esta su unidad interna se distingue de los demás, se manifiesta y descubre a sí misma en la estructura "unitaria" de las ciencias, que no son, en definitiva, sino la manera de trato de la vida con las cosas o la manera particular como las cosas se presentan o se hacen objetos para la vida y ante la clarividencia de la vida". (167)

Con este instrumento, que denomina "hermenéutica histórico-vital", García Bacca estudia la historia de la vida humana y descubre que podemos dividir la trayectoria humana en tres épocas o tipos de vida, que ya hemos señalado anteriormente, y ahora vamos a desarrollar con más amplitud, siguiéndole en su "Introducción al filosofar" y en "Tipos históricos de filosofar físico".

Cada una de estas tres etapas desarrolla un tipo diferente de vida que García denomina vida de singular, individuo y persona.

- 1) En el tipo de vida "singular", la vida humana se vive desviándose en las cosas. Es la época histórica correspondiente a los griegos y medievales. En el paso intermedio entre singular e "individuo", se da un tipo de vida en que ésta

trata de tomar distancia de las cosas; de ahí que se llame, "vivir desviviéndose de las cosas"

- 2) En la segunda etapa, la vida humana vive viviendo en sí misma. Comienza esta época en el Renacimiento, en que surge con fuerza la conciencia de la individualidad humana. Por eso la llama etapa de individuo.
- 3) La tercera es la etapa de persona. En ella la vida está viviendo de sí misma las cosas, con una interioridad plétórica y sólida.

Veamos más detenidamente, y de forma concreta, la hermenéutica histórica que desarrolla nuestro filósofo:

1) Vida en "singular"

Corresponde fundamentalmente, en el esquema de García Bacca, a la época griega y medieval. En esta época, el hombre se vive en las cosas como una cosa más. No ha tomado distancia de ellas, porque su individualidad e intimidad están inmaduras. La actitud que el hombre griego adopta frente al mundo de las ideas y de las cosas, es una actitud defensiva, "amurallándose o haciendo para sí un coto cerrado frente al universo, lo que en el orden intelectual se llama "definir". La definición, pues, como defensa, como muralla frente a lo infinito. El marco, símbolo de esta actitud intelectual a la defensiva, frente a la invasión tumultuosa de las ideas

y de las cosas. Tipo griego y escolástico de conceptos".

(168)

El griego se sentía atacado por la infinidad, por lo no suficientemente determinado y limitado. Sufre del "horror a lo infinito". Es un talante radicalmente opuesto al oriental, al hindú, en concreto. "Su sensación radical, dice G. Bacca, ante la vida y el mundo es la de "huida" y horror a lo finito, a lo que nos limita y acantona, a lo que nos orpime aunque sea para darnos una forma más o menos bella y fija". "Se trata de una preferencia vital primaria del ímpetu expansivo sobre la figura y lo limitado; del dinamismo sobre lo geométrico; de la integración cósmica sobre la desintegración individual. Lo definitivo es el cosmos; lo individual, transitorio". (169)

El griego posee un tipo de "mentalidad encandilada"; porque "se deja guiar gozosamente por la vista, no sólo por el dominio sensorial, dándole la primacía sobre los demás sentidos, sino en el geométrico y en el aritmético, psicológico y metafísico, en el estético y en el moral". (170)

Tal "encandilamiento" del alma griego hace que "viva volcado sobre las cosas, capturado por sus encantos visuales, en decidida fuga de la vacía intimidad de su mundo interior" (171). El mundo externo será para el griego el reino de lo estable, definido, dándose una clara preferencia por lo sólido. Lo que tiene delante son "cosas", algo sólido y bien delimitado, definido en sus límites, notándose el grie-

go como una cosa más entre las demás, sin distancia, abocado a lo que tiene delante, lanzado de bruces, "encandilado". De tal modo que la tarea griega de filosofar se reduce en opinión de G. Bacca, a "un trabajo sutil de pintura" (172), compuesto para dos pasos o etapas: el primero, "notar el perfil típico de las cosas", siguiendo con la vista (con la vista griega, que era menos "ojos" que la nuestra y más "idea" que la nuestra, menos fisiológica y más ideológica) sus rasgos, su expresión, sus movimientos característicos. Una faena de caricatura ontológica" (173). El paso segundo es descrito por García Bacca como "hallar una cosa tal que su fisonomía pueda tomar el conjunto de expresiones de las demás, de modo que éstas se "engendren" de la primera, del principio o "arché", haciendo, de consiguiente, eliminable su pluralidad aparente". (174). Esto es así no sólo en los presocráticos, sino también en Platón y en Aristóteles.

Y estos aprioris o categorías hermenéutico-vitales no sólo informan las ideas filosóficas, sino también el mundo de las ciencias. "El predominio visual de lo sólido trae consigo el de la geometría euclídea: la geometría helénica en singular y por antonomasia". (175). Así, los elementos fundamentales que conforman la geometría euclídea serán el punto (que en griego es "semeion", señal, chispa o punto de luz, y no tanto lugar de intersección de dos rectas), la línea (como reguero de puntos luminosos y límite entre dos cosas) y la superficie (que en griego se dice "epifaneia", mostración, cosa luminosa donde todo se nos aparece). En definitiva, "la

geometría griega es una geometría sobre "contornos" resplandecientes, bien sea el contorno una línea nítida: el perfil, bien una superficie radiante". (176)

Esa necesidad de contornos, de límites, para poder captar en su justo límite y contorno todas las cosas obedece al horror del hombre griego hacia lo infinito de que ya hemos hablado. Frente a la invasión de la totalidad en bloque, el hombre griego se defendió poniendo límites a las cosas, definiéndolas. La definición constituirá la categoría base y fundamental de la mentalidad griega, que, expresada metafóricamente, está representada por el "marco". El marco viene a ser el instrumento que acota un trozo de superficie, de realidad, para que su interior se nos haga patente, luminoso. El griego define y acota para ver mejor (177).

Esto parece que nos debiera llevar a la conclusión de que el alma griega tuvo que rendir culto al individuo frente a la masa. Y no es así. Sólo en el Renacimiento ve García Bacca que se produce el surgimiento de auténticos individuos. En cambio, tanto la etapa griega como la medieval, es el reino donde predomina lo singular.

En la época griega, lo central no es el individuo, sino la especie, la colectividad. De modo que cada individuo humano es "uno de tantos" de la especie. El griego, según G. Bacca, no siente deseos de distinguirse de sus congéneres, sino de ser un auténtico ciudadano, uno más, seguidor del modelo que la polis imponía. "Para Platón y Aristóteles ser

"social" no es algo adventicio que pactaron los hombres hastiados de soledad o guerra; la "ciudadanía", la polis, entraba en la esencia del hombre determinando las partes del alma, sus oficios y virtudes, el orden de las potencias, las clases y jerarquías de los pueblos". (178)

La propiedad del hombre como "altavoz de las cosas" (decir el logos, hacer ontología) según Aristóteles, no era función del singular sino de la colectividad, pues "hablar es conversar, diálogo; nunca monólogo solitario" (179). El filosofar mismo no podría hacerse sino en comunidad, en academia, liceo, en convites; el decir sistemático de lo que las cosas son, es de nuevo función social, no de pensador arisco. Academia era una manera de "ser", no una entidad jurídica como entre nosotros". (180)

El método que presidía ese "diálogo" es la "dialéctica", que consistirá en decidir según géneros las ideas, formar jerarquía, subordinar esencialmente, de tal modo que "las ideas mismas tenían que presentarse en constelación, en dialéctica". (181). Así, pues, "no había llegado la sazón histórica para la individualidad". (182)

Pero salta enseguida una duda y una pregunta: ¿Es posible que no puedan ser considerados hombres de la talla de Platón y Aristóteles como auténticos individuos, sin dejarlos al nivel de "uno de tantos"?. García Bacca se ve obligado a precisar. La vida humana no es algo estable, fijo. Se va haciendo y madurando, de modo que admite grados y estados.

En primer lugar el hombre se ha vivido como un cualquiera, uno de tantos, sin conciencia de su individualidad. "Se" era hombre; y este "se" era el que cantaba, hablaba, practicaba la religión, hacía las guerras, mandaba... Es la sazón histórica propia del "anónimo" (183). Pero la vida avanza y sube peldaños, y crea los tipos de individuo social, que es lo típico del alma griega: altavoz de las cosas. Se trata de individuos que escapaban a la norma general, adelantados de la masa. A éstos llama G. Bacca "clásicos", una especie de representante del conjunto de los singulares. De tal modo que los grandes filósofos griegos vienen a ser unos "clásicos", en el sentido dicho: "es el "individuo-tipo" de una forma de vida o de una función particular dentro de una forma total de vida" (184). Por eso, cada época tendrá sus "clásicos" o modelos representativos.

El único que da un paso más adelante, y no es simplemente un clásico, es Sócrates. Con él se ha comenzado ya a pasar de singular a individuo, con lo que supone de comienzo de la formación de la interioridad. Con Sócrates (y también con los estoicos y los escépticos) comienza el momento negativo de la formación del individuo: el hombre toma distancia respecto a las cosas y va siendo consciente de su diferencia. Ha comenzado a surgir la interioridad. (185)

Pero será un proceso largo. Tardará siglos la vida humana en llegar al grado al individuo, no en uno o dos de sus componentes específicos, sino como talante vital de la

mayoría de ellos.

Ya hemos dicho que para García Bacca, siguiendo a Dilthey y la opinión general, considera el Renacimiento como la época del nacimiento de la individualidad como fenómeno general, masivo. Es la época en que el individuo busca ser él mismo, diferente a los demás. Busca el cultivo de su personalidad y le gusta ser independiente de las normas del grupo.

García Bacca escribió muchas páginas en esta época dedicadas al análisis del mundo griego desde su hermenéutica histórico-vital. En "Tipos históricos de filosofar físico" realiza un estudio interesante donde distingue, dentro del mismo tipo de vida griega la diferencia de categorías existentes en las diferentes etapas de la historia griega: desde Hesíodo, pasando por Parménides y demás eléatas, hasta Platón y Aristóteles.

De las tres épocas en que considera dividida la trayectoria vital del hombre, es la época griega a la que más espacio dedica.

2) Vida como "individuo"

Si durante la época greco-medieval el hombre vive "encandilado" y como inmerso entre las cosas, sin perspectiva, con el Renacimiento se produce el rebrotar de la intimidad humana y, con ella, el distanciamiento de las cosas.

Ahora adopta ante el universo una postura ofensiva, "en campo abierto y llano. Decadencia de la muralla. Sistema de proyección ideológica de cierto número de conceptos en uno, que hace como de fondo, pizarrón, encarado o coordenadas de los demás. Estos pierden, en fuerza del método mismo, la altanera independencia de castillos que les daba su definición" (186). Ha cambiado el panorama filosófico y científico. Con Aristóteles, el hombre es un contemplador del universo y su altavoz: señalar el "logos" de las cosas. Por eso es animal racional (187). Otra cosa muy distinta significa la racionalidad del hombre en Descartes y Leibniz, prototipos de esta etapa de vida. "En ambos, racionalidad es ante todo algo original, único, exclusivo del hombre y al servicio del hombre, no del cosmos. Para que no caiga en la tentación de hablar de las cosas de fuera, de romper la bella y cerrada perla ideal de su esencia, todas las ideas básicas son innatas; hasta el cosmos íntegro se halla interiorizado en el hombre. Las ideas no proceden de las cosas, porque discurrir, ser racional ya no es una función cósmica, como en tiempo de la individualidad incipiente, sino un atributo individual". (188)

Pero la conciencia de individuo no surge de repente y de modo instantáneo. Ya en tiempo de los griegos se dan atisbos aislados, como antecedentes en individuos aislados de lo que será fenómeno social en el Renacimiento. Sócrates es un ejemplo típico para García Bacca junto con los estoicos

y escépticos (189). "Sócrates es el primer hombre griego que tiene conciencia de una misión individual, de una vocación personal a cumplir dentro de la sociedad" (190). Es crítico contra los usos, costumbres y modos de pensar de entonces, y trata de ayudar a los demás a superar su forma de vida, y llegar a ser individuo. Pero en Sócrates el nacimiento de la individualidad se realiza de forma negativa. El es consciente de lo que tiene que evitar para dejar de ser singular, "uno de tantos" de la masa, pero no es consciente todavía del programa positivo de ser individuo. Llegaba demasiado pronto, porque "ser individuo no es una cosa hecha o a realizar externamente aprisa o despacio, mas dentro de un plan in finitamente predeterminado, sino una creación de la vida humana, una espontaneidad moldeadora, imprevisible" (191). En tiempos de Sócrates la vida no se había dado todavía a sí misma su tipo de vivirse viviendo en sí misma las cosas. A lo más estaba comenzando a vivir desviviéndose de las cosas. Era momento negativo, precursor del nacimiento del individuo. La labor socrática, señala G. Bacca, tiene una función "des-definidora", de romper los moldes y las definiciones del mundo griego, que pensaba que ya lo sabía todo y lo tenía enteramente clasificado y limitado. (192)

Junto a Sócrates también los estoicos y los escépticos se constituyen en adelantados de la individualidad. Ante el acoso que las cosas hacen sufrir al tipo de hombre que representa el griego, echado de bruces sobre las cosas, y

sin barreras frente a ellas que defiendan su intimidad, tanto estoicos como escépticos hallan dos remedios para esta situación: "encerrarse en sí mismo y la "epoché"; encierro y abstención". (193)

El avance que García Bacca observa en estos pensadores es que se dan cuenta de que la verdad no es lo suficientemente fuerte como para imponerse al hombre. El hombre puede decir "no" a la verdad, por más clara y distinta que se le aparezca. "Defendían la vida contra la verdad" (194). Con ellos, la vida se cierra en sí misma para madurar su intimidad como se cierra el huevo en una cáscara hasta que aparece ya maduro el nuevo ser. A medida que va pasando la Edad Media se va desmoronando esta cáscara hasta que se rompe totalmente con Descartes.

Lo típico de la vida con categoría de individuo es que ya no se muestra pasiva frente al universo (actitud defensiva), sino activa, ofensiva. Este talante se advierte en las ciencias. En concreto en Descartes ya no se precisa la definición, sino la construcción. La esencia de las figuras geométricas ya no consiste en ver su figura bellamente señalada, sino en "su construcción sistemática, (en) la génesis científica de todas y cada una en el campo abierto al infinito de las coordenadas" (195). Se trata ahora de hacer aparecer las cosas proyectándolas en otra, cual las coordenadas cartesianas, que hacen oficio de encerado.

La metáfora que más cuadraba para la época griega

hemos visto que era el cuadro. Ahora es el encerado. "Para el griego no hay encerados, sino que el marco natural de las cosas es el perfil. Las coordenadas, y demás conceptos y objetos que hacen ahora función de encerado, realizan una función fenomenológica. Anonadan su realidad óptica y dejan ver sólo su realidad fenomenológica: lugar de aparición de otras realidades. Tales encerados no tienen límites. En ellos se puede proyectar lo infinito e ilimitado (196). La superficie no hizo nunca, entre los griegos, de "fondo donde apareciesen otras figuras con independencia óptica. Para nosotros, la superficie, indefinida o no, tiene derecho y estructura geométricos propios; y a lo más se presta a una operación fenomenológica: a servir de fondo o pantalla en que aparezcan las líneas, los puntos". (197)

3) La vida como "persona"

Con Kant se produce un nuevo salto vital. Con él la vida adquiere una actitud genética, que supone un grado más de actividad que la actitud ofensiva. Si, mediante las coordenadas, advertimos que hay conceptos que hacen de encerado donde aparecen las demás realidades, con Kant se descubre que "hay conceptos que funcionan como pantallas cinematográficas, que hacen ver o son condición de visibilidad de las cosas, sin ser ellas, mientras actúan como pantallas, visibles" (198). Esto es, en Kant se ha dado un grado mayor de intimidad. De tal modo que el hombre es consciente de que es

activo en el conocer. No se limita a fotografiar la realidad, sino que la construye. Las categorías aprióricas que descubre en su conciencia (formas a priori de la sensibilidad y categorías del entendimiento) actúan como condición de posibilidad del conocer y del ser de los objetos. "Kant fue el primero que palpando de cerca los objetos de las ciencias, notó, con desconcertante sorpresa, que sonaban a hueco. Las cosas tal cual eran en sí mismas resultaban incognoscibles; no podíamos conocer de ellas sino lo que el sistema de pantallas ontológicas (las categorías) permitía aparecer". (199)

Con Kant, la vida toma mayor distancia de las cosas y se adentra más profundamente en su intimidad, llegando a descubrirse el Yo trascendental, más profundo que el yo cartesiano. El yo trascendental llega en su labor constructora a ser condición de posibilidad de lo que hay. Función genética de la vida.

La ciencia también está, lógicamente, al mismo nivel vital, al nivel trascendental. En realidad fueron las ciencias las que primero se situaron en este nivel transformador, activo, trascendental, antes de que la vida humana (a través de Kant, en su Crítica de la Razón pura) fuese consciente de su nivel trascendental. Del factum científico, tal y como se daba en la física de Newton, Kant descubrió que somos un "yo trascendental". (200)

De este talante trascendental estamos viviendo los hombres actuales. Recordemos la comparación que ya señalaba

García Bacca en su conferencia de Barcelona ("Las ideas de paz y cooperación...): la ciencia griega tenía ojos, y a la actual le ha salido una mano transformadora. La ciencia actual no se contenta con la observación, sino que construye sus experimentos de un modo "in-natural", forjando la realidad "esencial" de las cosas para que le descubran al científico su auténtica naturaleza.

Como puede advertirse, no se trata con este tipo de hermenéutica histórico-vital de construir una filosofía de la historia que, manipulando a su antojo los datos de la misma historia los sintetice marcándole un camino a seguir. Desde Hegel ya no es posible intentar hacer filosofía de la historia. En esto García Bacca es fiel discípulo de Dilthey. Se trata de mostrar la racionalidad de la vida a posteriori. Una vez que los sucesos y eventos históricos han tenido lugar, se trata de interpretarlos, de descubrir su racionalidad. La historia no es el fruto de unas fuerzas irracionales que actúan al margen del hombre, sino que la vida humana, que es la fuerza fundamental que da sentido a todas las ideas y realidades de la historia, es también racional. Es vida y es razón: raciovitalismo (Ortega). La labor del filósofo consistirá en asistir al dinamismo que posee la vida, advertir las etapas por las que discurre, señalar sus caracteres..., lo que significa descubrir sus leyes de funcionamiento, su racionalidad.

2.2.2.3.-La transfinitud del hombre y de la realidad

Una de las categorías fundamentales de la filosofía de G. Bacca, que la mantendrá a lo largo de todas sus diferentes etapas de pensamiento, es la de TRANSFINITUD. Es un concepto que pertenece fundamentalmente a su teoría antropológica, y la expondremos más ampliamente en el capítulo 3º, pero tiene también un importante lugar en su sistema filosófico general. Sobre este concepto se basa y gira una de sus primeras y más interesantes obras, "Invitación a filosofar" (201). Al tiempo que exponemos su teoría sobre la transfinitud del hombre y de la realidad, veremos la íntima relación que este enfoque filosófico tiene con su hermenéutica histórico vital y su filosofía de fondo, que hemos llamado "vitalismo historicista".

García Bacca señala en su "Autobiografía intelectual" que uno de los choques que, procedentes del mundo de la ciencia, recibió su fondo filosófico fue el conocimiento de los números transfinitos de Cantor, que "chocaron estruendosamente con mis nociones de finito e infinito" (202), tomados de la filosofía aristotélico-tomista. Ya hemos visto, al analizar su "hermenéutica histórico-vital", cómo una de las categorías vitales que definen el talante griego es la tendencia a limitar y a definir. De ahí que para Aristóteles, "lo finito definible, llegado a definido (y expresado en definición), está ya en estado perfecto (en-telequeia). Lo finito definido es perfecto. Infinito es, por ello, indefinido,

in-definible, indeterminado: imperfecto". (203)

La filosofía medieval, al tener que contar en sus planteamientos con la figura de Dios, cambió las motivaciones sobre lo finito e infinito. Así, Tomás de Aquino "creerá que infinito es atributo supremo, que Infinito es lo máximamente definido, lo máximamente perfecto. Constitutivo digno de Dios". (204)

Estas caracterizaciones de lo finito e infinito vienen a ser desmontadas por la noción de transfinito de Cantor. "Entre finito e infinito se da lo transfinito, perfectamente definido por leyes propias determinadas" (205). El impacto causado por el descubrimiento cantoriano empezó a fructificar tempranamente, desde el vol. 1º de "Invitación a filosofar, aparecido el 2º año de su estancia en Quito. No nos interesan ahora disquisiciones de tipo matemático sobre los números transfinitos, sobre los que en algunos momentos se extiende G. Bacca (206), sino el trasfondo filosófico y la aplicación que de él hace García Bacca dentro del sistema filosófico de estos años.

Lo transfinito se sitúa entre lo finito e infinito. El ser de una cosa, o su esencia, es lo que tiene de fijo y definitivo. De modo que "el ser es irremediablemente lo que es, sin posibilidad de dejarlo de ser, de ser no ser" (207). Cada cosa tiene sólo una parte o un pequeño núcleo de ser, en situación definitiva, y un núcleo de no

ser, que admita evolución y que está en cambio permanente. Si se diera una cosa que estuviera hecha de sólo ser, de realidad que no admite cambio sino hecho definitivamente, sería el ser por antonomasia. Tal es la noción de Dios.

Esa relación que hay en cada cosa entre un núcleo de ser, de realidad definitiva, y de parte cambiante, fue denominada ya por Aristóteles como sustancia-accidente. Y ese núcleo sustancial de cada cosa, lo que de ser (hecho definitivo) tiene, para García Bacca "no es algo hecho desde siempre y para siempre; se hace y se deshace, como un líquido puede adoptar en parte forma cristalizada y, según las circunstancias, volverse a deshacer, en líquido, los cristales". (208)

Los dos extremos de la axiología ontológica son Dios y lo mortal. Lo mortal en sentido amplio, como "lo deshecho, y lo deshacedero, lo indefinido, lo no-ser, lo in-subsistente. Y esto no son estados o cosas fijas, ni aspectos fijos de cosas fijas, sino pendientes, tendencias, descaecimientos posibles y reales de cada cosa, por ser cosa y por ser sólo y puro ser" (209). Según esto, todo, excepto Dios, es mortal. Todo está en dinamismo, sufriendo en la raíz de su realidad una doble fuerza: una que le lleva a completar lo que le falta de realidad positiva y otra, hacia la nada. Movimiento hacia ser y hacia no-ser, hacia entificación y aniquilación. (210)

Esto muestra, para García Bacca, con toda eviden-

cia que toda realidad tiende o aspira a ser Dios, y de un modo especial el hombre. Toda la realidad está impregnada del deseo que trajo la desgracia a Luzbel: ser Dios. Por eso, toda la realidad está "endemoniada". "Lo demoníaco es una manera de ser de una cosa. Lo demoníaco es algo intermedio entre lo divino y lo mortal" (211). Para García Bacca, el hombre es el ser demoníaco por antonomasia. "Ser demonio, sea dicho en verdad, no es pecado entitativo, sino desgracia ontológica. Y querer ser Dios no es el mayor de los pecados, sino la mayor de las tragedias íntimas de una "cosa". (212)

La mejor prueba de esta realidad, de que el hombre es transfinito, endemoniado que aspira a conseguir ser de un modo definitivo, a ser Dios, es el constante sufrimiento que experimenta por ser limitado, abocado a la posibilidad de la nada. El sufrir por sentirse limitado es la prueba de su dinamismo transfinito. El que es constitutivamente finito no sufre con ser tal. Le va su ser fáctico a su medida. En cambio, "la potencia transfinita del hombre es tan multiforme que por todas partes y en todos los órdenes (material, moral, metafísico, social...) tropieza con límites pretendida y pretenciosamente infranqueables" (213). Para la filosofía aristotélico-tomista tales límites, la esencia de una cosa, son infranqueables. Para G. Bacca no, sólo provisionales, fácticos.

Pero "la tragedia de vivir endemoniado consiste en tener conciencia de que se tiende a un límite inaccesible,

que uno se acerca indefinidamente a él, que no hay barreras concretas infranqueables, pero que siempre surge una nueva, franqueable a su vez. Lo que no es franqueable ni superable es la necesidad de que en cada momento haya una barrera u otra" (214). Así, pues, el hombre está condenado a estar encerrado por ciertos límites, pero no hay ningún límite que pueda considerarse definitivo; todos son provisionales, todos pueden ser abatidos.

 Pero la transfinitud no se da sólo en el hombre. También se halla inscrita en la realidad. Ahora bien, si la realidad está poseída del dinamismo de la transfinitud, se debe al contagio del hombre, porque "la transfinitud del hombre es el origen de la trascendencia en todos los órdenes y de la trans-física" (215). Y esta acción transfinitadora es la acción propia del hombre que filosofa, pues filosofar es, para García Bacca, "someter todas las cosas y todo lo de todas las cosas al proceso transfinito por excelencia y supremacía: al límite "Dios", y ver qué va resultando de cada cosa, cuáles revientan y quedan indefinidas, cuáles, por el contrario, se reabsorben en otro tipo superior, que al ser sometido él mismo al proceso transfinito, se supera y desfinine para dar otra definición más comprensiva, más próxima al límite "Dios". En este sentido, filosofar es hacer teología, endiosar las cosas, todas" (216). El hombre ejerce entre las cosas la labor de un brujo que no las deja descansar en paz, que no admite que nada quede en su sitio y en la

condición en que de hecho se encuentran. De ahí que la auténtica y más honda relación que el hombre puede tener con las cosas sea transfinitarlas, trascenderlas en su condición. Y esto es hacer transfísica o meta-física: "hacer transfísica o metafísica, dice García Bacca, es hallar para y en una cosa finita la tangente, el punto de evasión y de superación hacia lo Infinito" (217). Siempre para García Bacca la metafísica es una función activa, transformadora, nunca meramente teórica. Sólo a través de esta función de transfinitación de las cosas se llega a descubrir su auténtico "logos". Así, definitivamente, la función de filosofar consiste para nuestro filósofo en "someter lo finito al paso al límite Infinito en virtud de una potencia transfinita que descubre (phainesthai) y pone de manifiesto (verdad, eletheia), precisa y únicamente por virtud de esta transfinitud, su logos o razón de ser". (218)

Pero nos falta un tercer elemento que deje completada la labor de filosofar. Hasta ahora tenemos dos:

- 1) la fuerza o ímpetu que el hombre transmite a sí mismo y a las cosas para trascender su situación "de hecho".
- 2) la dirección que persigue tal movimiento: el Infinito, Dios.
- 3) El tercer elemento a completar es un "procedimiento especial de superación (Aufhebung) orde-

nada de la finitud" (219). Tal procedimiento es la dialéctica.

Para hacer ascender a todo el universo hacia esa meta inalcanzable hace falta una escalera mecánica que empuje todo hacia arriba. El método dialéctico que García Bacca considera como ejemplar es la dialéctica platónica (220). El filósofo, para Platón (Banquete), es, como Eros, hijo de Poros y Penía. Por parte de Penía es pobre, limitado y confinado en límites; pero por parte de Poros es rico en recursos, "se sale de todas". Es, pues, una realidad transfinita y transfinitadora. El Eros es quien dinamiza toda la realidad y la transforma en corriente ascensional.

La teoría del Eros es, para García Bacca, un espejo donde se encuentra descrito el auténtico método transfinito de filosofar, que contiene los siguientes componentes:

- una estructura de orden cinético (movimiento ascendente)
- unos estadios a superar,
- un dinamismo o motor,
- un sólo término final,
- y un proceso convergente. (221)

Se trata, pues de un método dialéctico y trascendente, diametralmente opuesto a los procedimientos lógicos,

que llevan a axiomatizarlo todo, y a quedarse en una estática tautología.

El modo de mostrar la verdad del método dialéctico, o de ver que la realidad está atravesada por este movimiento transfinitador que procede dialécticamente, se puede hacer de dos formas, según García Bacca:

- una forma negativa: "mostrando que todo objeto o sistema de objetos no puede ser perfectamente de finido, es decir, que todos tienen por una parte u otra un poro o lugar de evasión hacia lo no-finito" (222). O dicho de otra forma: "que ninguna ciencia forma un sistema perfectamente cerrado; por tanto, se presta por constitución a un proceso transfinito". (223)

- y una forma positiva: "mostrando o tomando conciencia de la transfinitud del hombre" (224). El hombre contagia su transfinitud al resto de la realidad como auténtico rey Midas, que transforma en oro todo lo que toca.

Este procedimiento positivo ya lo hemos desarrollado siguiendo a García Bacca, y lo ahondaremos en el capítulo 3º, dedicado con más profundidad a su teoría antropológica.

Vamos a seguirle en el método negativo, que considera algo a sí como una "teología negativa". El esfuerzo demostrador de G. Bacca se dirige a probar que por más que se

esfuerzo el científico por construir, según el ideal de la ciencia, un saber bien delimitado y definido, nunca lo consigue. El ideal, pues, de la ciencia está agujereado, lleno de escapes al infinito.

El propósito de García Bacca, siguiendo estas afirmaciones, es tratar de escalonar dialécticamente las diversas ciencias, mostrando que forman una especie de sistema en que cada una de ellas se apoya en la situada en el peldaño inmediatamente inferior y se completa en la del peldaño inmediatamente superior. Para la demostración de esta hipótesis elige precisamente las ciencias físico-matemáticas, no precisamente por el especial conocimiento que de ellas posee, sino por una razón más intrínseca: porque se trata de "ciencias con pretensiones axiomáticas, porque, de entre todas las ciencias, ellas serían las que mejor encierran la transfinitud, las que más apretadamente la limitan, forzándola a reventar o a resignarse a "estar" finita". (225)

Cada ciencia tiende, por constitución interna, a ir contra los ideales de la dialéctica, y a construirse axiomáticamente. Cada una tiende a construir un mundo cerrado, perfecto, bien sistematizado y autárquico, al margen del resto de las ciencias. Pero ninguna logra su propósito. Todas son dialécticas "malgré lui". La conclusión es que "toda ciencia es esencialmente incorporable a una dialéctica". (226)

El mundo de los objetos físicos y geométricos no se fundamenta en sí mismos, sino que tiene que recurrir al

mundo de los números. Desde Galileo se comprueba que el universo físico está construido con caracteres matemáticos. De tal manera que "la geometría no es posible como ciencia sino por proyección sobre la aritmética, y ésta sino por proyección sobre la lógica. De modo que la fundamentación científica de la física, el logos del ser físico, se halla en otro plano, en el de la matemática; la de la geometría en el reino de lo aritmético ; y la de todo lo anterior, en el de lo lógico". (227)

Así que la lógica viene a ser la ciencia suprema, el eslabón último en que se apoyan todas las anteriores. Pero la lógica también tiene su escape, y necesita fundamentarse en una metalógica, y la metalógica, en la conciencia humana, pues todas las ciencias son construcciones de la vida humana. "La vida ha constituido, no hace mucho tiempo, una ciencia suprema: límite superior infranqueable para todo tipo de plan categorial científico: es la lógica, ciencia única en que su forma plena coincide necesariamente con la forma trascendental, de modo que su fundamentación no se halla en otra ciencia superior, como la geometría en el análisis, sino en la conciencia en cuanto trascendental en acto". (228)

Pero el tipo de escalonamiento de las diferentes ciencias, y la mayor o menor dependencia entre ellas, no ha sido igual en todos los tiempos, sino que ha dependido de los diversos tipos de vida que se han dado en la historia: "en función del tipo de vida, más en concreto, de las catego

rías transformadas en vivenciales propios de cada tipo de vida" (229). Un ejemplo concreto que aporta García Bacca es el que la geometría tal y como la construyó Euclides depende mucho menos de la aritmética de lo que dependen las diversas geometrías de Riemann.

Esto es una comprobación de que el hombre posee categorías para transformar la realidad en sí en objetos, de tal modo que el yo que conoce la realidad es de tipo trascendental, condición de posibilidad de los objetos.

Ahora bien. Esas categorías o formas a priori propias de la conciencia no se viven de la misma manera en todas las épocas históricas. Esta es la superación que de Kant hacen Dilthey y la filosofía de la vida. En cada época histórica se viven las categorías con diverso grado de intimidad vital. De tal forma que cada tipo de vida tiene sus categorías propias y específicas. Y si las categorías con que capto la realidad son distintas, han de ser también distintos los tipos de ciencias y de filosofía. Con lo cual, "la evolución de las ciencias y de las maneras de aparecérseme las mismas cosas sería función de la variación básica del grado de intimidad de las categorías respecto de cada tipo de vida" (230)

Cada tipo de vida tiene su peculiar conjunto de categorías básicas con que se acerca a la "cosa en sí" kantiana y construye sus "objetos científicos". A este conjunto de categorías denomina García Bacca "plan categorial-vital" (231).

Sólo la vida, con su peculiar racionalidad, captable sólo a posteriori, puede cambiar de modo espontáneo un "plan categorial" para darse otro, al estilo de la amiba que se da sus órganos vitales.

Si el plan categorial-vital del griego estaba centrado en la categoría de sustancia y definición, en la época actual, según G. Bacca, "la relación, en el más amplio sentido de la palabra, constituye el vivencial básico, la categoría más próxima a la vida para la mentalidad moderna" (232). Por esta categoría fundamental de relación todo queda ordenado en un conjunto de relaciones que estructuran todas las cosas en la dirección del infinito. Todo está transido por una misma corriente dinámica que lo orienta hacia la misma meta: el infinito. Y todo este plan categorial-vital tiene como centro y realidad clave la transfinitud del hombre. (233)

De esta forma vemos cómo se halla relacionado y sistematizado todo el sistema filosófico de García Bacca en estos primeros años de su exilio americano. Sus ideas, como pueden verse, constituyen un sistema bien trabado y construido, que abarcan todos los aspectos de la realidad. Este sistema está constituido por una teoría metafísica (basada en la vida), una antropología (que estudiaremos más detenidamente), una teoría de la historia, estudiada desde su hermenéutica histórico-vital, y una filosofía de las ciencias.

2.3.-Concreciones posteriores a su sistema filosófico

Como ya indicamos, el núcleo central del pensamiento de esta época lo ha construido G. Bacca en muy poco tiempo. Se diría que lo venía madurando desde años anteriores y que, cuando pudo expresarse con más libertad, no necesitó más que el tiempo necesario para redactarlo y publicarlo.

Cuando abandonó Quito para establecerse en México, y luego en Caracas, no modificó sustancialmente su fondo filosófico. Lo único que hizo fue completar y ampliar algunos aspectos y aplicar su hermenéutica histórico-vital.

Hay dos puntos que consideramos dignos de tener en cuenta:

- la aplicación de la hermenéutica histórico-vital,
- y el desarrollo de la "concepción probabilística del universo".

2.3.1.-Aplicación de la hermenéutica histórico-vital

Durante estos años continúa poniendo en práctica su peculiar método hermenéutico, tanto en el campo del pensamiento filosófico como en el de la historia de las ciencias.

Una de las etapas históricas que más atención le suscita es el mundo griego clásico. En México realizó, según veíamos, una amplia labor traductora. Pero no se contentó con eso. Bien en los prólogos de sus traducciones, o bien en estudios específicos sobre el pensamiento griego, el inte

rés que persigue siempre es bucear, a través de las manifestaciones culturales, hasta el fondo del alma griega para descubrir sus aprioris o categorías histórico-vitales. Sólo desde esta pantalla u horizonte común a una época es posible comprender a fondo a cada uno de sus intérpretes.

Tal propósito (de hermenéutica histórico-vital) lo califica de "atentado" (234), por lo que tiene de intento de no reducirse a presentar asépticamente los textos griegos, traducidos literalmente e interpretados de modo arcaizante, sino presentar el mundo griego desde la óptica del siglo XX. Y tal intento es un "parricidio", como sacar a un pez de su ambiente acuático.

Pero no sólo se limita su hermenéutica al mundo greco-latino, sino a toda la historia del pensamiento. El texto más significativo es "Filosofía en metáforas y en parábolas (Introducción literaria a la filosofía)" (235). Realiza un recorrido por la historia del pensamiento occidental, emparejando en cada época a dos de sus representantes: un filósofo y un poeta. Es un libro de gran interés por la confluencia comparativa que en él establece entre filosofía y literatura, el pensamiento español y el universal, etc. todo ello visto desde una óptica: la hermenéutica histórico-vital. Intenta García Bacca situar a cada autor dentro de las categorías histórico-vitales de su época, desde las que su obra adquiere pleno sentido, puesto que, como señala García Bacca en el prólogo, "toda teoría filosófica, por muy abstracta

que sea, no pasa de ser en el fondo sino una metáfora en que unas cosas, al parecer muy naturales (como ser, sustancia, accidente, causa, efecto, acción, lugar, tiempo...) están hablando de otras muy distintas, de la Vida y de los tipos históricos de Vida" (236). Y en cada uno de los diferentes tipos históricos va la vida mostrando sus modos de ser, las categorías que ella misma se va dando, categorías constitutivas de cada época, y criterio de diferenciación entre sí.

Pero quizás donde mayor novedad aportan sus análisis hermenéuticos es en el campo de la historia de las ciencias. De estos años son dos artículos dedicados a construir la historia de la física ("Historia filosófica de la física, como serie de inventos conceptuales") (237) y de la lógica ("Ensayo de interpretación histórico-vital de la lógica") (238). Años después los publicaría en un libro único, con el título de "Historia filosófica de la ciencia" (239). García Bacca es consciente de la novedad de su trabajo, puesto que "obras, y aun obra, sobre historia, filosófica precisamente, de la Física y Lógica no existen, así que la primera no puede pasar de Ensayo" (240). El título es un tanto pretencioso, puesto que se limita a dos ciencias solamente: la física y la lógica. Pero cree García Bacca que ambas ciencias poseen una historia paradigmática, ejemplar para el resto de las ciencias, aunque cada una de distinta manera.

La física no procede, en su historia, vista a posteriori, por medio de un método analítico sino sintético e

inventivo. Es una ciencia que sufre revoluciones de paradigmas en determinados momentos de su historia, "que completan a la vez que superan de manera imprevisible la fase anterior!" (241)

Aunque los nuevos avances de cada ciencia se hallan en relación lógica con lo anterior, producen de hecho una auténtica ruptura. Así, "cada plan nuevo es, a la vez, sintético (y sintetizante de lo anterior), y racional, con racionalidad retrospectiva, prospectivamente imprevisible. Por tanto, la historia de la física es real y no fingida". (242)

Según esto, el método más adecuado para el estudio de la historia de la física es el "método de transformación": "Nos hallamos ante una Física de transformación, y una historia filosófica de la física, hecha según método de transformación" (243). Dicho método consiste en ir señalando los diferentes momentos revolucionarios o transformadores que se producen en la historia de la física y analizar las implicaciones que para la estructura racional de la ciencia física suponen los avances que esos inventores introducen. Los capítulos centrales de esta historia de la física se ocupan de analizar los avances de Aristóteles ("plan causal"), Ptolomeo y Proclo ("plan categorial objetivo geométrico"), Galileo ("plan categorial objetivo analítico con plan causal adjunto"), Newton ("plan categorial objetivo, a la una con plan causal"), Einstein ("plan categorial en coordinación objetiva, a la una con plan causal") y De Broglie ("Plan cate-

gorial probabilístico, a la una con plan campal cuántico").

El camino que sigue la lógica es muy distinto. Se puede decir que la lógica adquiere su perfección con Aristóteles, pero después, en el siglo XX, ha sido perfeccionada en su formalización. "No es, por lo pronto, una serie, retrospectivamente, coherente, de supuestos inventos conceptuales, planes y aparatos; sino una sucesión, coherente sin duda, de fases de formalización creciente, y mejor aún: de purificación de la misma forma, por eliminación de una serie de materiales de los que la forma no hizo nunca materiales suyos, y de los que fue nada más molde neutral o entramado sustentador, cual esqueleto. Aquí no cabe más método que el interpretativo" (244). Con el método interpretativo quiere entender su hermenéutica histórico-vital (245), esto es, cazar tras el estudio de la formalización propia de la lógica en cada época histórica, los aprioris o categorías vitales pertinentes a tal época, de forma que quede mostrado que de tales categorías o aprioris vitales se sigue necesariamente tal estado de formalización y de constitución de la ciencia lógica. Esta es, ciertamente, lo que G. Bacca pretende mostrar en la segunda parte del libro: "que toda lógica y sus tipos nacen de un tipo determinado de vida mental; que es la vida la que da su "sentido" propio a cada lógica y la que determina en última instancia la estructura interna, el contenido más o menos rico y complejo, y aun las minucias de la terminología empleada" (246). En este intento señala como

afirmación fundamental, que resume todo el contenido de la segunda parte, que "la historia de la lógica desde Aristóteles hasta Russell, inclusive, es uno y el mismo hilo, una y la misma lógica. Es verdad, pues, en contraposición a la física, que la lógica no ha progresado desde Aristóteles" (247) Sólo se ha dado una mayor formalización y esqueletización.

García Bacca señala, como peldaños de esta formalización creciente, cuatro etapas en la historia de la lógica: lógica aristotélica (a la que dedica los tres primeros capítulos), la lógica leibniziana, la positivista y la lógica funcional. Las tres últimas las estudia en el cuarto y último capítulo. A lo largo del estudio, García Bacca nos va mostrando las categorías que conforman los tipos de vida que dan lugar a los cuatro tipos de lógica. Si lo típico del mundo griego se caracterizaba por el "paso al límite VERDAD" (verdad como aparición), "el paso al límite DEFINIR" y el paso al límite CERRAR" (tendencia a limitar y a encerrar las cosas en límites finitos), que hacen que lo central sea la categoría sustancia, en el conjunto de las etapas siguientes se ha dado una progresiva aparición de la categoría de relación. Lo importante ya no es la esencia, característica de cada individuo singular, sino las relaciones en las que se hallan estructuradas los diferentes individuos que conforman una fórmula. Y en tal fórmula, los individuos particulares no cuentan, son intercambiables.

2.3.2.-"Concepción probabilística del universo"

Los últimos descubrimientos de la ciencia física van imponiendo cada vez con más fuerza la convicción de que el mundo de la materia está regido no por leyes determinísticas sino por leyes estadísticas, sometidas a la probabilidad. Esto que en el mundo físico cada vez está más demostrado, puede aplicarse en igual medida al mundo intelectual, al mundo de la vida humana. No otra cosa quiso expresar Bergson al decir que "la vida es un surtidor de novedades", manifestadas de forma espontánea, cual espontaneidad probabilística, incapaz de preverse con antelación.

García Bacca aprovecha sus conocimientos de física y matemáticas para aplicarlos al modo de ser creativo y espontáneo de la vida humana, y darnos a conocer la condición probabilística en que nos hallamos apoyados, tanto en el ámbito de lo físico, como en el de lo biológico, intelectual y cultural. Estas ideas las desarrolló en tres interesantes artículos titulados "La concepción poética del universo físico" (248), "La concepción probabilística del universo en Mallorca" (249), y "Heráclito y el indeterminismo". (250)

El hombre siempre tiende a dominar con su capacidad conceptual la realidad. Y su dominio quiere traducirse en unos conceptos fijos que nos digan de una vez por todas qué es y cómo funciona esa realidad que tenemos continuamente ante nuestros ojos. Tal es el intento de la filosofía clásica

sica, basada en el concepto de "ser" estático. También en el campo de las ciencias se persigue tal objetivo. Además, tal ideal corresponde, según García Bacca, a la esencia misma de las ciencias: el ideal axiomatizador. En esto se distingue fundamentalmente de la filosofía (251). La ciencia tiende a una fundamentación lógica, a basarse en unos cuantos axiomas fijos y, a partir de ahí, construir todo el cuerpo científico, por un conjunto de leyes deductivas. En cambio, "toda auténtica filosofía incluye siempre un ápice o punta por la que apunta al Absoluto y por la que (...) se nos descarga el Absoluto (...). Y este contacto puntiforme con lo trascendente (...) constituye el ímpetu primero-primario de cada filosofía, ímpetu que se comunica a un solo elemento o copo de nieve (...) y que dará un movimiento original resultante con tendencia a englobar todo, a pasar por todo (diálogos, dialéctica); es decir, resulta una dialéctica" (252). Por tanto, "toda filosofía sabe a dialéctica; y toda ciencia sabe a lógica deductiva" (253). La filosofía siempre está amenazada por la lógica formal, en cuanto su ideal sería también llegar a formar un cuerpo seguro de principios en los que apoyarse de un modo permanente y poder ser ya La Filosofía, la única, con mayúsculas, y no estar toda la vida persiguiendo la Verdad y el Saber, sin darle nunca alcance.

En el mundo de la ciencia se tenía la ilusión de haber descubierto las leyes fundamentales del mundo físico (concepción determinista del universo). Pero cuando más cer-

ca estaban los físicos de amarrar tales leyes determinísticas, descubrió Boltzmann la naturaleza estadística de la realidad física. Y tras él, otros físicos y matemáticos como Fermi, Dirac, Bose, Einstein, Broglie, Schrödinger, Heisenberg, inventaron otros nuevos tipos de estadísticas, pues ni siquiera hay un solo tipo de estadística. (254)

Nos hallamos, pues, ante el dominio del Azar, de la novedad constante y permanente. Nada está fijado y determinado; de tal modo que en nuestro mundo puede pasar de todo, a todos los niveles: desde el mundo microscópico hasta el mundo de las galaxias; desde el de los protozoos hasta la vida del espíritu y del pensamiento.

Pero, como matiza con precisión García Bacca, el triunfo del Azar no significa el triunfo de la anarquía, pues el determinismo no se opone al azar, la probabilidad, sino al caos, la simple casualidad. Por eso, tenemos que distinguir entre determinismo, probabilidad y casualidad (caos):

- El determinismo "se caracteriza no solamente por la presencia vigente de leyes, sino por el tipo de leyes "en cadena", de modo que, puesto un eslabón, quedan automáticamente puestos todos en su lugar correspondiente: espacial, temporal, deductivo". (255)
- En cambio, el probabilismo, aunque "trae consigo leyes, empero las leyes probabilísticas no fijan

para sus elementos un lugar o posiciones inmutables, sino solamente metas o límites a los que aluden, señalan, apuntan los elementos sin quedar, con todo, tales límites vinculados con los elementos". (256)

- Por su parte, un universo dejado a la pura casualidad, es una realidad sometida al más absoluto caos, donde las cosas suceden sin ninguna racionalidad, ni en las partes ni en el todo.

La más moderna concepción de la física afirma que estamos viviendo en un universo donde campean a todos los niveles las leyes estadísticas, "para dichosa ventura de la vida", como decía Bergson.

G. Bacca encuentra confirmada esta realidad, felizmente barruntada, en intuición poética, en los versos de Mallarmé: "Un golpe de dados jamás abolirá el azar". El universo se asemeja a una monumental partida de dados, donde cualquier cosa es posible que salga. Estamos viviendo en un mundo donde domina la sorpresa, la invención, lo inesperado. Sólo así es posible que se dé una auténtica historia. "Ni la jugada más sorprendente y favorable de dados puede abolir y eliminar el azar, llevar hasta la necesidad". (257)

Así, no sólo el mundo de los astros y las galaxias, y el mundo micronuclear está sometido a las leyes de la estadística, a la probabilidad, sino también y, sobre todo, al

mundo de la vida humana. La vida es un "surtidor de novedades", es un continuo creador, inventor de inesperados caminos. Nada del mundo del hombre está regido por leyes que lo encaminan de antemano en una dirección prefijada. Se impone, por tanto, que en el mundo de la filosofía alcance la vida la supremacía que le corresponde. Hasta ahora ve García Bacca que "en los sistemas de la filosofía occidental nunca pasaron de noviazgo las relaciones entre vida y filosofía; y las definiciones, explicaciones, teorías que para declarar conceptualmente la vida inventó cada sistema, fueron simples velas de ilusión, tras de los que se ocultaba, cual mala sombra, como obsesión insatisfecha, el problema de la vida, y en física el problema del movimiento y de la probabilidad. La vida quedó reducida, cuando se la violentó en conceptos, a "fantasma de un gesto", a índice acusador, a pesadilla mental". (258)

Tanto la base física, regida por las leyes de la probabilidad, como la vida, regida por leyes de creatividad y espontaneidad, son la base que llevan a afirmar la concepción poética del universo. La realidad no está encasillada en caminos insalvables, sino que impera la creatividad, la invención y la poesía. Frente a una concepción estática, determinística, del mundo, de la historia y del hombre, García Bacca propone, apoyado en las ciencias y en el pensamiento filosófico, una cosmovisión dinámica y creadora, que abarca desde la materia hasta el hombre y la historia.

Lanzando una mirada panorámica al conjunto de esta primera etapa del pensamiento de García Bacca, descubrimos ya desde sus primeros escritos un sistema filosófico bien trabado y completo, basado en la filosofía de Ortega y Dilthey. El centro de este sistema se encuentra apoyado en cuatro conceptos centrales:

- La vida, como realidad radical,
- la hermenéutica histórico-vital o categorial-vital,
- la transfinitud del hombre y de la realidad,
- y la concepción probabilística o poética del unverso.

Así, pues, la vida es la realidad radical y omnibarcadora de todo lo que hay. Esto significa que toda la realidad es dinámica, creativa, espontánea y cambiante. Hay que dejar de lado la cosmovisión estática de la filosofía tradicional, apoyada en la categoría de "ser", entendida al modo parmenídeo. Tanto los avances de la ciencia física como la filosofía de la vida, nos muestran que el fondo último de todo lo que hay es un continuo fluir de novedades, de saltos dialécticos, con legalidad estadística, probabilística. La captación de esta vida que fluye y se expande sin cesar, sólo es posible a través de la comprensión de sus diferentes etapas históricas en las que se manifiesta. Así, la filosofía tiene que ser hermenéutica: desentrañamiento de la vida

que fluye y se encarna en los frutos culturales que constituyen cada período o etapa histórica. El hermeneuta advierte que cada época histórica tiene unas estructuras unificadoras, trascendentales, que son las categorías histórico-vitales.

La dinamicidad de la realidad física y de la historia se advierte sobre todo en el mismo hombre, que no tiene naturaleza fija y estática, sino que está dominado por la transfinitud. El impulso transfinito que anida en lo más profundo de su ser, le empuja a sobrepasar continuamente su condición fáctica y a perseguir nuevas metas, sin que ninguna le parezca suficientemente adecuada, a no ser la de ser Dios en persona.

La transfinitud que domina su ser, el hombre la contagia a todo el universo; a las ciencias, a la filosofía, a la cultura y a toda la historia. Todo lo que hay queda convertido en proyectil, en bala, que es lanzada hacia el Absoluto, meta de todo el dinamismo del mundo.

Todo lo que existe es provisional, mera facticidad, un momento o un peldaño de la gran escalera dialéctica montada entre el mundo y Dios. El hombre, desde su radical y omnímoda libertad, moldea todo lo existente y lo impregna de una teología: las ansias de infinitud.

3.-UNA NUEVA VISION DE LA METAFISICA: LA INFLUENCIA DE HEI-
DEGGER (1947-1959).

3.1.-Del "vitalismo historicista" a una nueva metafísica.

Tenemos que volver a reiterar la dificultad que nos acecha para separar el período que situamos bajo el nombre de "vitalismo historicista", y el siguiente, en que se aprecia la influencia de Heidegger.

El contacto con Heidegger hemos visto que se da tempranamente, ya en 1942, cuando es invitado por la Universidad de México para impartir un curso sobre su filosofía. A partir de este momento comienza a publicar una serie de artículos sobre la filosofía existencialista, el primero de los cuales lleva el curioso título de "No, renó, recontranó" (259). Durante veinte años escribió numerosos artículos sobre Heidegger, Sartre y diversos aspectos del existencialismo, recopilados en un libro que tituló genéricamente "Existencialismo" (1962). Posiblemente sea el tema sobre el que más títulos ha escrito.

Lo curioso es que nunca se ha sentido existencialista, a pesar de que el impacto de la filosofía heideggeriana está bien visible en sus obras y ha sido confesado por el mismo García Bacca en su reciente "Autobiografía". Aquí nos indica que, frente a "Sein und Zeit", que apenas le impactó, le produjo una fuerte conmoción "Kant und das Problem der Metaphysik", donde define la metafísica como la irrupción del

Dasein en la realidad, descomponiéndola en ser y ente (260).

Consciente de que el conocimiento de Heidegger era mínimo, a pesar de lo mucho que se hablaba de existencialismo, trocado casi "en una de las plagas filosóficas, sociales, literarias y aun teológicas de nuestros días" (261), toma a obligación el divulgarlo entre el público americano, sintiéndose al estilo de Ortega y Gasset "in partibus infidelium". (262)

El impacto que le produce la lectura de "Kant y el problema de la metafísica" se irá notando de una forma progresiva, por cuanto se va dando en su sistema filosófico un paulatino cambio del suelo filosófico vitalista hacia una cosmovisión expresada en categorías ontológicas heideggerianas. Pensamos que la diferencia que existe entre la óptica raciovitalista y la heideggeriana es más de acentos y de categorías, pero en el fondo es más lo que les une que lo que les distancia.

Esto puede apreciarse en la similitud que García Bacca advierte entre su "hermenéutica histórico-vital" y la "hermenéutica existencial" de Heidegger, y entre su teoría antropológica del "hombre transfinito" y la de Heidegger sobre el Da-sein.

a) Comencemos por el paralelismo de las dos hermenéuticas.

Para Heidegger la filosofía es fundamentalmente hermenéutica, puesto que, como advierte G. Bacca, el ser se predi

ca de un ser especial, el ser existente o Dasein. El Dasein es el único ente capaz de dar cuenta (es su función onto-lógica) del Ser de la realidad, pero por ser un ente concreto, aunque especial, no puede dar razón del Ser más que de un modo parcial, desde su perspectiva particular. Y esta limitación respecto al Ser del universo, se da también respecto a su mismo ser-hombre. De ahí que para Heidegger, según la interpretación garciabaquiana, no cabe una ontología en la que demos cuenta, sin recorte ni sombra, del Ser de lo que hay, sino que superando la ontología general, y antes que ella, hay que construir una hermenéutica filosófica u ontología fundamental. E igualmente necesitamos una hermenéutica antropológica, "un interpretar el ser del hombre lo que seríamos si no estuviéramos, a partir de indicios no resolubles, en ser puro y mundo" (263). La razón de ello está en que "nuestro tipo de existencia no está a la altura de nuestro tipo de esencia" (264). Y aquí está el dato fundamental que aporta Heidegger, y con el que corrige la ontología clásica. Para ésta "cada tipo de ente existe con una existencia adaptada justamente a su tipo de esencia" (265). En cambio, para Heidegger el ser puede estar en diferentes estados, y casi nunca se halla a la altura de su auténtica esencia. Además, por ser la realidad un ser caído, ser-en-el-mundo, ser-de-facto, se halla tirado hacia abajo, sin poder ser su ser en autenticidad. De ahí que la labor de la ontología no pueda ser más que una labor hermenéutica, interpre

tadora, descubrir los perfiles del auténtico ser de la realidad desde los indicios o atisbos que del estado de caída se advierten. Dicho con palabras de G. Bacca: "La hermenéutica tiene solamente como función propia descubrir las alusiones o signos y símbolos en su estado de tales, es decir; en cuanto insolubles e indescifrable totalmente. O bien, echando mano de una terminología de Husserl, moldeada para significaciones, diría que la hermenéutica se ocupa de ponernos en claro toda intención designativa que no puede ser llevada a cumplimiento intuitivo". (266)

El hombre, según el estado o nivel de vida en que se encuentre, interpreta de diferente modo la realidad, es decir, le da un sentido diferente. De ahí que Heidegger señale que la cuestión central de la ontología sea la pregunta por el "sentido del ser". El hombre da sentido a lo que existe transformando el universo de lo que hay en mundo, en el que habita por el sentimiento de familiaridad (Vertrantheit). "Pero, es un dato, no todos los tiempos se han tratado con las cosas, con las mismas cosas, con igual sentido" (267). Mientras que el griego se relacionó con las cosas dando prioridad a los ojos, el resto de las épocas ha ido pasando a una actitud más distante y más activa, donde la mano y los artefactos van entrando en acción. Para García Bacca, el primero que descubrió esta diferencia de sentidos dados a la realidad por las dis

tintas épocas históricas es Dilthey (268), pero Heidegger también llega a este mismo planteamiento pero desde otra óptica: "La historia consiste, estrictamente, según Heidegger, en esa sucesión y cambio precisamente de concepciones del universo, proviniendo tales cambios, como de raíz, del cambio del sentido que al ser da cada época. La organización del cuerpo de sentidos o interpretaciones que cada época da a los seres, a las cosas, posee un centro ontológico: el sentido del Ser. Dilthey buscó el origen de tales concepciones y de sus cambios en la Vida. Heidegger, metafísico, en los cambios del sentido de Ser (Sinn des Seins)" (269). Aquí se ve con claridad que Garcia Bacca equipara los dos métodos hermenéuticos, de tal forma que en su "historia filosófica de la ciencia" (270), en cuatro diferentes momentos de la obra, indica que el método con que ha procedido a historiar la física y la lógica (ciencias sobre las que trata su obra), es una hermenéutica doble, esto es, una hermenéutica que puede ser "o hermenéutica histórico-vital (Dilthey) o hermenéutica existencial (Heidegger)" (271). Lo que en terminología de la hermenéutica histórico-vital es un "a priori trascendental-vital", es una "estructura ontológico-existencial" en la hermenéutica existencial de Heidegger. (272)

- b) En el terreno de la antropología también se da un paralelismo de fondo, aunque se advierte un paulatino trasvase de categorías, a favor de las heideggerianas. Veámos que,

en la época de Quito, la categoría central de la antropología de G. Bacca era la de "transfinito". Con la progresiva influencia de Heidegger, se mantiene la idea de la transfinitud del hombre, e incluso el término, pero cada vez más se va expresando tal idea por el concepto heideggeriano de Dasein ("ser que está", o "realidad de verdad").

G. Bacca indica en "Invitación a filosofar", que una de las limitaciones de la antropología tradicional fue pensar que el hombre es un ser que tiene "esencia", es decir, que sólo puede ser de una manera (273). Frente a tal limitación y miopía, la antropología actual es consciente de que el hombre no tiene un único modo de ser sino varios. Para G. Bacca, esta idea se expresa por la categoría de transfinito: el hombre es una realidad o una maroma tensa entre dos extremos: las cosas y Dios; por un extremo está agarrado a la facticidad de lo cósmico, pero posee un dinamismo interno que le hace superar todos los límites que se le presentan, y le empuja como un proyectil hacia su meta, el Infinito.

Con otros términos, Heidegger viene a decir algo parecido. El hombre no está siendo su ser siempre de la misma forma, porque, tanto en el ser-hombre, como en el ser-cosa, la relación esencia-existencia no se da de modo único y estable. Así, el hombre puede vivir, y de hecho vive su realidad de diferentes formas, en diferentes estados. Por eso dirá García Bacca, comentando a Heidegger:

"Es falso que "el ser del hombre es". Es verdad que "el ser del hombre está"; no es siendo, es estando. Y tal estar, estando o estado, se halla muy por debajo del es, ser, siendo" (274). El estado más bajo y rastrero, que suele ser, por desgracia, el más ordinario, es el estado que Heidegger denomina estado de "inautenticidad". Pero tal estado reduce nuestro ser, lo tiene en recipiente angosto y lo comprime. Le angustia al hombre el ser "Da Man", "Don Nadie". Por medio de la angustia, sentimiento metafísico, llega el hombre a ser consciente de su existencia en estado de "caída", de "des-echo", "de abandono entre las cosas" (Geworfenheit), y tiende a superarse y llegar al estado de autenticidad, a la máxima coincidencia con su ser. Pero sólo con la muerte, con la liberación de su corporeidad, y de lo que de facticidad tiene el hombre, puede llegar a ser su ser en puridad y autenticidad. De ahí que, para Heidegger, "la muerte es la posibilidad más propia de la existencia humana" (275). En el momento de la muerte consigue el hombre, según Heidegger, la máxima identidad con su ser; es "ser" sin mezcla de ningún aditivo que le hace "estar". Si el hombre es un compuesto de "Da" (estado) y "sein" (ser), con la muerte, sólo queda lo segundo: Sein. En términos del "transfinito" garciabaquiano: con la muerte, el hombre ha roto definitivamente con todos los límites que le impedían la llegada a la meta perseguida: el Infinito. (276)

En ambos sistemas el hombre queda caracterizado por una lucha constante por sobrepasar sus límites y estar a la altura de su ser, por alcanzar el ideal de humanidad, que siempre aparece como una meta imposible de alcanzar, pero a la que no puede dejar continuamente de perseguir. El artículo donde más amplia y profundamente construye García Bacca su antropología, en categorías heideggerianas, es "La idea de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre en la filosofía actual" (277). Cuando expongamos detenidamente la antropología de García Bacca en esta época, analizaremos detenidamente este artículo.

3.2.-La huella de Heidegger

A pesar de las discrepancias que mantiene respecto a la filosofía global de Heidegger, hay una serie de aspectos que los incorpora a su sistema como hallazgos definitivos de la filosofía. Estos aspectos son los que irán conformando el pensamiento de García Bacca en estos años.

3.2.1.-Una nueva visión de la metafísica

Al echar una mirada a su historia personal, García Bacca nos confiesa el impacto que le produjo Heidegger: "En 1942, lejos ya de España, allá en tierras de la Nueva España (México), la lectura de "Kant und das Problem der Metaphysik" de Heidegger fue un choque contra lo que de metafísica con-

servaba en el fondo. El choque no me lo dio "Sein und Zeit", a pesar de que el planteamiento inicial mismo de tal obra es de estilo metafísico clásico: Aristóteles. La metafísica, dice Heidegger en "Kant und das Problem...", no es una teoría: es un acontecimiento (Geschehen): toda una irrupción (Eibruch) que en Ser hace ese ente concreto que es el hombre. Irrupción que descompone el ser en entes, y a éstos en enseres (Zeug). Si así fuera (...) resultaría deshecho el Ser por una irrupción, no por una refutación u olvido". (278)

Pero el fondo filosófico de García Bacca ya no era en esos momentos la escolástica, sino el vitalismo. Por tanto, la irrupción de Heidegger choca contra "lo que de metafísica conservaba en el fondo" y contra su "vitalismo historicista". Podríamos decir que en nuestro filósofo se da un vai vén alternativo de SER a VIDA, y de VIDA a SER (ahora entendido desde Heidegger). Hay, pues, en él una recuperación de la metafísica, pero desde una óptica muy lejana a la clásica.

En realidad, tanto el vitalismo como la reinterpretación de la metafísica por Heidegger, persiguen el mismo fin: la superación de la metafísica clásica, basada en el concepto eleático de ser, cosmovisión estática.

Aunque desde Kant se ha luchado por la superación de la metafísica, el primero que le asestó el golpe definitivo fue Dilthey. "Dilthey intentará matarla (a la metafísica) con historia y contándole la historia, como de vergüenza se pudieran morir ciertas viejas, si alguien les dijera indis-

cretamente sus años, y les mostrara las diversas edades que en cada época de su vida se han ido, benévolamente, atribuyendo. En eso de perenne juventud, dice Dilthey, coincidirían ciertas viejas y ciertas filosofías" (279). Pero no por eso queda destruida la metafísica, porque "algo debe de pasar a ese fantasma de la metafísica, que o nunca se acaba de morir o los filósofos nunca acaban de persuadirse de que la hayan matado y está bien muerta" (280). Esto le pasa a Heidegger, que vuelve de nuevo a plantear el problema de la metafísica y darle una nueva cara.

El replanteamiento del problema metafísico realizado por Heidegger, le impulsa a una ordenación de su propia concepción metafísica, plasmándola en una amplia obra titulada "Metafísica general". (281)

El objetivo que persigue con este proyecto, que no llegó a terminar, es cumplir "una necesidad interior de llegar a claridad sobre un conjunto de términos, y sus correspondientes ideas, que circulan ampliamente en el mercado ideológico de la filosofía contemporánea y que, con todo, no creo hayan llegado a adquirir plenaria y conveniente delimitación conceptual" (282). La metafísica hace referencia y se preocupa de una serie de cuestiones que se repiten y son familiares desde siglos atrás. Desde la aportación de Heidegger, hay que replantear los conceptos y dar claridad sobre la nueva situación, especialmente sobre la distinción entre ontología y metafísica, dedicadas respectivamente al estudio

del ser y a lo que está más allá de lo físico, del ser. (283)

Una de las innovaciones fundamentales de Heidegger en su ontología-metafísica es el papel fundamental que en ella desempeñan los sentimientos, ciertos sentimientos. "Toda la ontología anterior a Heidegger, nos dice G. Bacca, había supuesto implícitamente que el concepto de Ser se obtenía por una operación intelectual y que era el supremo de los conceptos, el que ocupaba la copa del árbol de Porfirio. Ahora nos sale Heidegger con que su origen es sentimental, y lejos de ser el ápice de los conceptos puros es el destructor y ocultador sistemático de todos, pues se halla, respecto de ellos cual callada niebla que todo lo sume de indiferencia y pone en grisácea uniformidad" (284). Para Heidegger, se llega, efectivamente, al concepto global de Ser a través del "hastío", o "aburrimiento", porque nos pone todas las cosas "en original indiferencia. Y este profundo hastío es el que nos descubre el Ser en bloque" (285). Se da cuenta el hombre, en ese momento, de que no tiene más remedio que estar entre los seres, sin poderse escapar de entre ellos, porque se halla caído entre los entes del universo. Y cuando, por el hastío, descubre la realidad global de ser, los entes concretos desaparecen en la común indiferencia, como difuminados tras una cortina de humo que viene a ser el "Ser en bloque".

Pero existe otro sentimiento que libera al hombre no sólo de cada ente concreto, sino incluso del Ser en bloque. Y tal sentimiento es la angustia. La angustia "nos libe

ra de los seres y del Ser, nos pone ante la Nada en persona, nos deja solos a solas con nosotros mismos; y esta soledad descubre nuestra "mismidad", lo que de perfecta identidad con nosotros mismos tengamos" (286). Cuando nos da esta angustia (pues no depende de nuestra voluntad, sino que "sucede" muy de vez en cuando), "descubrimos lo que tenemos de "realidad de verdad", de Dasein". (287)

Al angustiarnos y "angostarnos", lo que descubrimos, con certeza sentimental (más fuerte que conceptual, intelectual), es "que somos", que existimos por encima de la consistencia o no de las cosas. Y sobre el fondo de nuestra intimidad y propia consistencia "podrá resaltar y ser notado conscientemente el ser en cuanto ser y cada ser en cuanto tal o cual, la posibilidad de la ontología, de la reflexión y conocimiento explícito del ser y de las cosas en cuanto ser". (288)

Según esto, la fundamentación de la ontología en Heidegger tiene para García Bacca las siguientes etapas:

1) "desprenderse o abstenerse de cada ser en particular (Seiendes), no por una abstracción intelectual (...), sino por una abstracción operada por un sentimiento: el de aburrimiento, hastío, fastidio, desgana total: El hastío como fundamento real-subjetivo de la ontología general". (289)

2) Pero además de eso (desaparición de los entes particulares), el hastío produce el efecto complementario: "apare-

cer el Ser en cuanto tal, el Ser en bloque: dar origen al concepto ontológico-subjetivo de Ser" (290). De esta forma, "el Aburrimiento hace al hombre saber sobre el Ser en conjunto y sobre la nada de los seres especiales". (291)

3) El tercer momento es efecto de la angustia, que nos coloca más allá del Ser, ante la Nada, "nos coloca en estado metafísico, puesto que metafísica significa, según su etimología, "más allá de" lo físico todo, de todo lo que nos nace o le nace a nuestra realidad de verdad como retoño o chupón importuno, cual son los seres y el Ser en que pensamos los seres" (292). Así, pues, "el Aburrimiento es el origen real-subjetivo de la Ontología; la Angustia es el origen real-subjetivo de la Metafísica; que Ontología y Metafísica, son dos cosas tan distantes como Aburrimiento y Angustia". (293)

4) Si en el tercer momento, por la angustia, el hombre queda encerrado en sí, separado de todo, ante la Nada, y consciente de su propia consistencia, la verdad es que se trata de una verdad sobre sí mismo a medias. El hombre está por encima de las cosas, pero al mismo tiempo es una realidad finita, uno de tantos seres concretos. Al salir de la intimidad en que se ha recogido por efecto de la angustia, "se apoderan de él las cosas especiales, sale a campo raso, tiene que dar batallas campales a todas y a cada una, las aprehende y queda a su vez preso por ellas. Así comienza el "discurso" (Untergang), no de Zaratustra, si-

no de lo que de Realidad-de-verdad tiene el hombre. Empero tal discurso es consciente, y en él se descubre que somos lo radicalmente otro de todo, o que las cosas son lo otro, lo abismáticamente diverso de nuestra Realidad. Tenemos ya los enemigos cara a cara, nos enfrentamos con ellos con cara y facciones de "objetos", obiectum, Gegenstand". (294)

Desde esta diferenciación entre ontología y metafísica, realizada por Heidegger, quiere escribir García Bacca su "Metafísica general", pues con Heidegger se ha hallado y escrito la ontología "propia de nuestra época histórica" (295). Es la ontología a la altura de nuestro tiempo, porque está construida desde el máximo estado de intimidad, de toma de conciencia, de la subjetividad humana. Desde un yo trascendental, estrechado por la angustia, hemos llegado a ser conscientes sentimentalmente del "Ser en bloque" (ontología), y conseguimos incluso ponernos más allá del Ser (meta-física), frente a la Nada. Desde los griegos hasta Heidegger la ontología-metafísica se ha ido interiorizando, y desde consistir la ontología en un decir el "logos" de los "entes" como una cualidad objetiva de las cosas (mentalidad griega, ensimismada y poco distante de las cosas), hemos llegado en Heidegger a la máxima interiorización del sujeto y el máximo alejamiento de las cosas. Y así, para Heidegger, "Ser es, por tanto, poder especial de especial presentación de las cosas, no

cosa alguna" (296). Ser es, pues, no una cualidad de las cosas, o abstracción intelectual de todas, sino una cate-
goría del Dasein. Por lo tanto, en Heidegger, el Ser es función, o se predica de un ente concreto que es el hombre. La antropología como centro de la ontología-metafísica. Sólo es posible la metafísica como irrupción del hombre en medio de las cosas, irrupción que transforma y des
compone el ser en entes (297). Y todo esto no por una acción puramente intelectual, de abstracción, sino por obra y gracia de especiales y eficaces sentimientos.

3.2.2.-La entrada de los sentimientos en la filosofía

G. Bacca no deja de repetir, alegrándose de ello, en varios lugares de sus trabajos sobre el existencialismo, que una de las características fundamentales de la filosofía de Heidegger, y de todo el existencialismo es la inclusión, dentro del nuevo "teclado filosófico" que inauguran, de los sentimientos en el campo de la filosofía. "La filosofía clásica, hasta Heidegger, había afinado tanto los conceptos, que resultaban ya casi todos ellos, y los más apreciados y básicos, conceptos ideológicamente puros, de ahí que se le indigestaran (al hombre de carne y hueso, al hombre que piensa con vida, y piensa para vivir, y vive para pensar). Pongamos, pues, en el haber de Heidegger el intento, y aun la realización hasta límites inalcanzados anteriormente, el incorporar al teclado conceptual clásico un teclado sentimental,

trocando así la sinfonía ideológica de voces celestiales, en sonata apasionata, patética. Habla ya la filosofía otro lenguaje". (298)

Ya hemos visto la enorme importancia que Heidegger atribuye al hastío y a la angustia, como sentimientos originadores de ontología y metafísica. Pero no sólo cumplen funciones filosóficas estos dos sentimientos. Tenemos "sentimientos cósmicos, dice García Bacca, sentimientos que nos hacen habitar en el universo en conjunto" (299). El sentimiento más común con que nos relacionamos con las cosas es el de familiaridad, por el que nos sentimos como en casa, a gusto y sin sobresaltos en medio del universo (300). Pero también se da de modo intermitente el sentimiento contrario, la angustia. La angustia es quien nos proporciona, en frase de S. Juan de la Cruz que gusta de citar García Bacca, ese "temple de peregrinación y extrañeza en que todo nos parece diverso y otro de lo que ser solía" (301). Y no sólo la angustia destruye el aire y temple de familiaridad con que nos encontramos tranquilamente entre las cosas como en casa. También el miedo, el temor, el espanto, etc. atacan intermitentemente y de forma inesperada la familiaridad y cotidianeidad.

Siguiendo los hallazgos de Heidegger, y como parte de su todavía en gestación "Metafísica general", escribió en 1958 un amplio artículo que tituló "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos" (302). Se trata de un sugerente estudio de la función de los sentimientos en

el mundo filosófico, clasificándolos según el doble papel de familiarizar al hombre con los seres, o alejarlo y desprenderlo de ellos. (Función de "in", acercamiento a las cosas, o función de "des", alejamiento). Igualmente señala que existen sentimientos para relacionarnos con objetos particulares, y sentimentales y sentimientos cuya función es familiarizarnos o desprendernos de un conjunto de seres, universos parciales o totales. A los primeros denomina "sentimientos ontológico-ónticos, porque "se particularizan en objetos especiales", particulares, dando cuenta sólo de su existencia ("que son"), pero no de su esencia ("qué son"). A los segundos, en cambio, llama "sentimientos ontológico-fundamentales", pues tienen por misión la familiaridad o despego respecto a un conjunto más o menos amplio de entes, y "fundamentan la posibilidad de los sentimientos ontológico-ónticos" (303). Es fundamentalmente este tipo de sentimientos el que produce la transformación del universo en mundo (Welt), según Heidegger. El universo sería el conjunto de los entes en su estado natural, tal y como aparecen ante el hombre, antes de habérselas con lo que hay ante su vista. Pero "el universo y las cosas, tal cual son en sí mismas resultan invisibles, inhabitables para el hombre" (304). De hecho nunca existe el "universo" como realidad pura y en sí, porque el hombre es un ser transformador, que transforma el universo inhóspito en mundo familiar, adecuado a su vida, amueblado para que pueda ser su casa. Ante la "naturalidad" del universo, "ha sido preciso que el hombre invente esa interpretación de las cosas que se lla

ma "mundo" para que la inhospitalidad e indiferencia glacial del "universo", de lo que las cosas son "en sí", no nos hiele y paralice la vida" (305). Y el modo como el hombre transforma el universo en mundo es a través de la técnica, "lo antinatural por constitución, atentado sistemático contra lo natural". (306)

De modo que frente a lo que la realidad es "en sí", el hombre construye una interpretación, a través de la categoría omniabarcadora de mundo (307). Mundo no es tanto un conjunto de cosas, cualidad que pertenece a las cosas, sino una categoría del sujeto humano, por la que interpreta y transforma la realidad en sí o universo. Cada época tiene su especial y particular "mundo", o cosmovisión (la "Weltanschauung" diltheyana). Para G. Bacca esta función mundifactora no es sólo producto del intelecto o de la técnica del hombre, sino que los mismos sentidos corporales están realizando una función interpretadora, mundifactora, puesto que "no nos descubren lo que es, sino lo que nos conviene, resumiéndonos lo real a nuestra medida, deformándolo según nuestras conveniencias". (308)

La vida es quien unifica todas las cosas, dándoles una convergencia que no tienen de por sí, sino que es fruto de la "unidad vital" que reina en cada época histórica. (309) La unidad que cada época establece sobre las cosas del universo, transformándolo en mundo, es el sentido que da a la realidad. Volvemos de nuevo a encontrarnos con la cuestión

central de la ontología, según Heidegger, que no es otra que la pregunta por el "sentido del ser". "Dar sentido a las cosas, hacerlas humanamente digestibles, asimilables, es faena propia y original de la vida humana (de toda ella, aun de la intelectual)" (310). A la realidad sin interpretar llama García Bacca significado, frente a sentido, o interpretación del significado (311). Ante una misma realidad (significado) caben diferentes sentidos, como nos muestra no sólo las diferentes etapas históricas, sino incluso las diferentes interpretaciones que a un mismo suceso dan dos espectadores contemporáneos. Esto es posible porque "el sentido oculta el significado" (312), disfraza la realidad de un ropaje artificial que no deja ver la cosa en sí.

Uno de los hallazgos de la filosofía de Heidegger es haber mostrado que el hombre, la vida, da sentido al universo a través de los sentimientos. "Es el oficio y función del sentimiento dar sentido a la realidad; y la pretensión sistemática que todos los sistemas anteriores a Heidegger practicaban respecto del sentimiento, negándoles funciones metafísicas, provenía de que todos intentaban ser la verdad, reflejar lo que las cosas son en sí, crudas" (313). Frente a esta pretensión exclusivista de cada filosofía de ser la Filosofía, hay que ser consciente de que "toda filosofía no es, pues, sino un intento más o menos logrado de dar sentido a los seres: sentido teológico, idealista, espiritualista, materialista, sensualista. Todos por el mismo raso en este

punto. Y sería mejor que todos reconocieran que sus opiniones son sentidos diversos, interpretaciones diversas que dan a la misma realidad, y que todo ello no proviene de la razón, sino del tipo de sentimientos con que cada uno vive, de su tono o temple vital básico". (314)

El valor y la función de los sentimientos en la metafísica permanecerá en García Bacca como un hallazgo permanente, aun incluso superada la etapa heideggeriana. Buena prueba de ello es la "Metafísica" de 1963, una de sus obras cumbres. Este voluminoso e importante libro viene a ser el final del intento de escribir una "Metafísica general", que venía persiguiendo desde 1945. El proyecto inicial se le quedó viejo, pero dio un espléndido fruto: la "Metafísica natural estabilizada y problemática; metafísica espontánea" (315).

Si el primer proyecto estaba presidido por la voluntad de reinterpretar la metafísica tradicional desde los planteamientos de Heidegger, la nueva "Metafísica" es la expresión de una nueva forma, profundamente diversa, de interpretar la realidad desde una visión marxista. En Heidegger ve García Bacca que la metafísica tiene una función activa, transformadora. Desde la óptica marxista, esa transformación le va a parecer insuficiente, teórica. La auténtica metafísica será la "transustanciación" real de lo que hay: de lo físico, del hombre y de la sociedad. Lo demás es ontología: pura y pasiva interpretación.

3.2.3.-Una nueva interpretación antropológica

El texto central en que G. Bacca expone la filosofía sobre el hombre en categorías heideggerianas es una exposición presentada al Congreso Internacional de Filosofía, en Lima (1959). (316)

Para García Bacca la "filosofía actual", la representativa de esos años, es sin ninguna duda el existencialismo. Y cuando tiene que dar cuenta de la idea del hombre propia de la filosofía actual, esto es, "cómo siente el hombre su ser, cómo nota que está siendo al cabo de veinticinco siglos de estar siéndolo y diciéndolo" (317), señala que "se presenta de manera ejemplar y típica en "Kant y el problema de la metafísica", de Heidegger. (318)

La primera constatación antropológica de la filosofía existencial es que el problema del hombre se plantea desde el punto de vista ontológico. No se puede plantear el estudio del hombre al margen del problema del Ser, puesto que ambos están indisolublemente unidos (319). Ya desde los griegos, la pregunta fundamental y central de la filosofía es "¿qué es el Ser?". Pero, debido al modo de ser del idioma griego, Aristóteles respondió a la pregunta de "¿qué es el Ser?" indicando un ente especial, concreto: la sustancia (320). Pero Heidegger, replanteando de nuevo y de modo concreto la pregunta sobre "¿qué es el Ser?", nos hace conscientes de que una cosa es preguntar por el Ser, como realidad en bloque que abarca todos los entes, y otra, muy distinta

es preguntar por la esencia y sustancia de cualquier ente. El Ser, como realidad en bloque, es una realidad que se nos da atemática e inobjetivamente (unthematisch, ungegenständlich). Es decir, en palabras de García Bacca, que "no se puede buscar de intento, cual tema aparte, explícito, el ente; es dado atemáticamente (untematisch); y tampoco hay que buscarlo objetivamente, cual si fuera un ente especial, o un tipo especial de ente, cual lo es la sustancia ($\sigma\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}\xi$), que puede ser tema y objeto (punto fijo, determinado, definible del pensamiento)" (321). De modo que hay que separar cuidadosamente SER de ENTE. Tal confusión es propia de la mentalidad griega, que no supo distinguirlos.

Solamente hay una realidad en la que los dos, Ser y Ente, vuelven a verse unidos y simbiotizados: el Da-sein, el hombre. "El Dasein, dice G. Bacca, se integra de realidad en estado de bloque global (de apertura, de imperdible e inagotable disponibilidad o posibilidad de inagotables posibilidades...) y de singularidad, individualidad" (322). Estos dos polos tan opuestos, al parecer, son los componentes de la condición humana. Por un lado, es un ente más, uno más entre el resto de los entes que pueblan el universo; pero, por otro, a todos los sobrepasa, pues tiene en sí un cúmulo infinito de posibilidades, de poder ser otra cosa. Por nuestra condición de ser el ser, estamos ex-pósitos y expuestos a los entes, a dejar que nos digan su ser, expuestos a lo que sea, sin defensa, a toda clase de sorpresa, sustos, descon-

ciertos, admiración (expósitos a lo que sea y a lo que vinie re) (323). Pero también somos este ser concreto, por lo que estamos como agarrados a las cosas; es el componente de pegajosidad y caída entre las demás entes.

Hay, pues, dos polos que en nosotros se combaten mutuamente, viviendo uno a costa del otro. Cuando uno aparece, se oculta el otro. Así que "la verdad óptica, la verdad de cada ser, en cuanto "cada", oculta la verdad ontológica, la del ser en cuanto ser. Toda verdad óptica tiene como reverso la ontológica". (324)

Nuestra condición de hombres lleva un componente de ex-sistencia y otro de in-sistencia. Por el componente de ex-sistencia tenemos la tendencia a separarnos de todo ente concreto y a ser sólo el SER, a que transparezca en nosotros lo auténtico que somos, que se produzca y aparezca en nosotros nuestra verdad (la "aletheia" griega). Pero esto sólo se produce para Heidegger, con la muerte: "la muerte es la posibilidad más propia de la existencia humana" (Ser y Tiempo) (325). Pero somos in-sistentes, tendentes hacia las cosas, empujados por nuestra facticidad a ser un ente más. Así, estamos como agarrados a un potro, estirados por dos fuerzas contrarias que amenazan con descoyuntarnos. Estamos lanzados como proyectiles hacia una meta superior (pro-yectados hacia el infinito, por nuestra condición de ser: abiertos a infinitas posibilidades), pero a la vez fijados a la tierra por la fuerza de gravedad. A este segundo componente llama también

García Bacca ab-yección, complemento de proyección. La resultante de estas dos fuerzas es el hombre como "Ob-yecto u objeto", que "se constituye como la resultante (en el orden cognoscitivo general) de proyecto en abyecto, cual "ente que está". (326)

Esto nos muestra que no hay que dividir al hombre, como lo hacía la filosofía clásica, por las junturas de "esencia-existencia", sino por las de "ser-estar". El hombre es un ser que está (Da-sein/Enser) (327). No tiene una esencia fija, sino que su ser puede estar en diferentes estados, como le sucede al agua. De ordinario el Enser se halla en un "estado cotidiano", como un Don Nadie o uno-de-tantos, caído entre las cosas y entre los hombres de la masa, sin dejarse llevar por la fuerza que tira de él hacia arriba, hacia el Ser.

Frente al ser físico que sería el ser más cercano a lo necesario (porque su ser lo vive siempre en el mismo estado, de la misma manera), el ser del hombre tiene la máxima contingencia. "El Enser es el ente contingente por esencia y por necesidad, pues el estar afecta a su íntegro ser" (328). Esto significa que la realidad del En-Ser es "de tipo posibilidad y realidad perennemente disponible, auténtico ser, y no ante cualquiera" (329).

Por su condición de hallarse radicalmente abierto a un abanico de posibilidades, el hombre se siente obligado, está en deuda consigo mismo. Deuda que, más que ética es on-

tológica: una llamada a ser lo que tiene y puede ser. Esto explica que Heidegger nos diga que el sentido del ser del hombre es la preocupación (330), el estar en vilo continuamente, porque el ser del hombre no está asegurado por nada, sino continuamente expuesto y en peligro de destrucción o de frustración. La vida en toda su extensión está en sus manos. Y ante esto, no cabe más que ser un hombre bien templado. El hombre tiene en sus manos su ser y su futuro. Apunta hacia una meta que ni él mismo sabe; como arquero que dispara su flecha hacia un blanco intuido pero borrado por la niebla. Y en éstas estamos.

A la vista de esta interpretación antropológica, desde las categorías heideggerianas, advertimos una fundamental continuidad en la antropología de García Bacca respecto al modelo del "hombre transfinito". Incluso, el mismo García Bacca señala en algunos momentos el fundamental paralelismo entre el sentido del transfinito y del Enser (331). Aunque han cambiado los conceptos, el ropaje ideológico, el fondo permanece casi idéntico, aunque enriquecido y completado. En el capítulo 3º tendremos ocasión de comprobarlo.

3.3.-Más allá de Heidegger

A pesar de la profunda influencia que Heidegger realiza en García Bacca, éste siempre se mantendrá en una postura distante y crítica respecto al filósofo alemán, cuyos planteamientos considera insuficientes. García Bacca

acepta la distinción que Heidegger establece entre ontología (tratado del Ser, al que se llega a través del hastío o aburrimiento) y metafísica (superación del Ser como realidad en bloque, por medio de la angustia). Pero es consciente de que, a pesar de que en la intención de Heidegger está hacer metafísica, introducir cambios auténticos en la realidad del ser, a través de cambios de sentido, que constituyen acontecimientos históricos que hacen historia, en su filosofía no se da auténtica meta-física, esto es, transformaciones reales de verdad, superación (transustanciación) de lo físico. Sólo admite cambios de sentido, pluralidad de interpretaciones. En una filosofía de este estilo "no pasa nada". No caben en Heidegger más que "modalizaciones" (332), por lo que, en realidad, "no hace metafísica sino ontología, un poco más amplia y menos rigurosa que lo que pudo hacer Kant". (333)

En este sentido, García Bacca advierte que la filosofía de la vida ha ido más allá de Heidegger, puesto que en ella se dan auténticas transformaciones y cambios metafísicos, ya que interviene "como constituyente la novedad, la creación y, por tanto, la Vida". (334)

Pero desde donde queda superada la filosofía de Heidegger es al compararlo con la mística, esencia del alma y talante españoles. Ante la tendencia del místico de trascender la realidad para unirse con Dios en una fusión transformadora y divinizante, la filosofía de Heidegger se queda muy corta, a mitad de camino. Comparada su filosofía con la

mística de S. Juan de la Cruz (335), queda calificada por García Bacca como un "aguantarse las ganas, contenerse, reprimirse". En definitiva, "Heidegger es el fakir de la filosofía moderna" (336). Y esto, ¿por qué? Por la angustia ve Heidegger que el Dasein toma distancia de todo y se coloca más allá del Ser, ante la pura Nada, en plena consciencia y experiencia de su total aislamiento e intimidad. Otra cosa muy distinta ocurre en S. Juan de la Cruz: "Al ponerse el al ma en estado de congoja, vacío, suspensión, lo que adquiere es la Sabiduría mística, que tiene la propiedad de esconder el alma en sí" (337). En ambos se produce un enfrentarse a la nada, al vacío, y un ensimismamiento. Pero en Heidegger se da un vacío absoluto, un quedarse mirando ante la nada ab soluta en radical soledad. En S. Juan de la Cruz, el vacío y la distancia de todo es un medio y una fase previa para el enriquecedor y transustanciador contacto con el Absoluto. Por esto, sólo en la experiencia mística se da un auténtico cambio en el ser del hombre. Tras el contacto con Dios, nos dice S. Juan de la Cruz, le sucede al hombre un "pasar a nue va manera de ser" (338). Sólo, pues, en la mística podemos hablar con propiedad de metafísica.

Para el García Bacca de estos años, donde mejor queda reflejado el modo de ser y el alma española es en la literatura mística. (339). En ella es donde ve claramente re flejada el ansia de trascendencia, el temple superador y trans formador que siente él dentro de sí (auténtico temple metafísico), y que considera característico del modo de ser del es-

pañol. "Cuando en un tipo de hombre, como es el español (y me refiero no tanto a la extensión geográfica cuanto a la espiritual de español, abarcando por tanto a toda América latina), han pasado terremotos, espirituales y volcanes cual Santa Teresa de Jesús y S. Juan de la Cruz, no hay geodesia ni geología ni tectónica españolas que puedan desconocer o explicar racionalmente, lógicamente, tales acontecimientos histórico-vitales; y no hay español que no halle en sí, en una región u otra de su persona, cráteres sospechosos, apagados tal vez, humeantes a ratos: bocas extrañas, descomunalm^{en}te abiertas por las que en otros tiempos y en otros españoles irrumpió toda la sustancia española con incontenibles ansias de trascendencia, con irreprimible inconformidad frente y contra el hecho esencial (vulgar, racional, lógico) de ser pura y simplemente hombres". (340)

Aquí queda reflejado no sé si el modo de filosofar español, pero sí al menos el modo de filosofar garciabaquiano, con su ansia de trascendencia, de traspasar barreras, de dejarse llevar por la fuerza transfinita que anida en el interior del hombre. Por eso, no nos extraña que diga que "nuestro filosofar no puede ser heideggeriano, aunque está de moda en la misma España de nuestros malhadados días". (341)

Ahora bien, esta superación de Heidegger desde la mística, pudiera dar la impresión de que no pasa de ser una solución piadosa, no apta para quienes consideren que el problema de Dios tiene que quedar al margen de la reflexión fi-

losófica. Por eso, García Bacca se apresura a secularizar es te impulso transfinitador de la mística. Y señala que este impulso de trascender nuestra realidad limitada, propia del temple filosófico y vital español, puede entenderse también "dejados de la mano de Dios".

La mística sólo nos presta el modelo. Podemos interpretararlo de un modo secularizado, despojando de contenido a Dios y reduciéndolo a pura meta de nuestro impulso transfinitador. "Dejados de la mano de Dios", prescindiendo de si existe o no, es como quiere hacer García Bacca "pura y simple filosofía, para que construyamos metafísica pura, ontología humana" (342). El fallo de Heidegger es, según García Bacca, el no haber incorporado a su filosofía el existencial "Sein-zum-Gott" (343), la tendencia autosuperadora hacia lo trascendente, hacia lo siempre mayor, el Infinito.

Pero si en los años 40 y 50 le parece suficientemente encarnado este afán superador y transfinitador del hombre, y el ideal de una metafísica transformadora en la filosofía de la vida y en la mística, cuando redescubra el marxismo, los planteamientos cambiarán rotundamente. La cualidad transformadora que caracteriza a la metafísica tendrá ya otro sentido, y el ansia de trascendencia humana se plasmará en nuevos esquemas de pensamiento. La presencia del marxismo barrerá casi todos los planteamientos filosóficos anteriores.

4.-LA DIMENSION SOCIO-ECONOMICA DE LA REALIDAD BAJO LA
INFLUENCIA DEL MARXISMO (1960-1980)

4.1.-De Heidegger a K. Marx

Si nos resultaba difícil hallar una fecha exacta de separación entre el "vitalismo historicista" y la influencia de Heidegger, no ocurre lo mismo con la entrada del marxismo en el pensamiento garciabaquiano. Nos encontramos en este caso con un corte más tajante, pero tampoco es un corte puntual, sino que tiene unos años de preparación. En los años finales de la década de los 50 se van advirtiendo ciertos cambios de orientación, motivados en gran parte por el encuentro con la poesía de A. Machado (344). A partir de 1958, fecha en que publica el primer artículo sobre el poeta sevillano (345), sus versos serán presencia casi continua en las páginas de García Bacca. Antonio Machado ha sido la fuente donde García Bacca ha bebido el amor a lo popular, la preocupación de vivir a "tono" con el "alma popular", dejando de lado una filosofía elitista y descomprometida. El auténtico saber ha de ser teoría y acción comprometida y solidaria del anhelo del pueblo de construir una sociedad justa, libre y humana. En estas coordenadas, el modelo de hombre ya no puede consistir en la "capacidad de soledad", sino en la capacidad de compartir, en llegar a ser sociedad.

Es fundamentalmente esta urgencia ética de solidaridad con la clase proletaria, el elemento que primeramente

le acerca al marxismo. Pero junto al empuje ético, el marxismo le proporciona una nueva visión de la sociedad y de la historia, en la que lo económico constituye el condicionante básico.

Todos estos ingredientes ocasionan una profunda crisis intelectual y humana, que se advierte en el tono agresivo de algunos de sus artículos, encaminados a presentar el pensamiento de K. Marx.

La filosofía de Heidegger ha quedado completamente superada. Con todo, en 1961 escribe un pequeño artículo sobre tema existencialista ("El camino del pensar") (346), pero aquí afirma que la angustia existencialista no es patrimonio exclusivo de los propiamente llamados existencialistas, sino un fenómeno vital que se produce periódicamente en la historia cada vez que el pensamiento filosófico y científico sufren decadencia. Tal ha ocurrido, según García Bacca, en tres ocasiones de la historia de Occidente. "Descubramos, dice, por si hiciera aún falta, el juego; y digamos claramente: existencialismo no es de suyo una determinada filosofía; es una experiencia que, tres veces van ya en filosofía, ha hecho la vida occidental" (346). Tal experiencia no es otra que sentirse anquilosado y angustiado entre estructuras culturales y formas de vida que se han hecho viejas. Pero la angustia radical, que confiesa tener García Bacca, es el sentirse estrecho en su calidad de hombre a secas, y "quien se angustia de verdad, a quien ser hombre, animal racional, le an

gustia y le viene estrecho, no se contentará con menos que con dejar de ser hombre, con trascenderse o, dicho con palabras de raigambre popular castellana, no se dará por satisfecho sino transustanciándose". (347)

El camino para cumplir este deseo de trascenderse como hombre ya no es ahora el existencialismo sino el marxismo. El monumento funerario de la presencia del existencialismo en la obra de García Bacca lo constituye la recopilación de los artículos más importantes que sobre él ha escrito a lo largo de 20 años (1942-1961) y que publica bajo el título de "Existencialismo" (348). Una etapa de su vida ha quedado clausurada.

A partir de ahora la actitud de García Bacca ante la realidad ya no será la de Heidegger ("Dejarlo (el universo) tal como está y dedicarnos a interpretarlo"), sino la de Marx ("Transformarlo según los planes del hombre y para el hombre, de manera que la realidad física se humanice, a la vez que se reforme el hombre mismo de natural en social"). (349)

De la mano de Marx, descubre la función clave que desempeña la infraestructura económica en el desarrollo de la historia (materialismo histórico), y comienza a estudiar por su cuenta economía. Pero no le es suficiente y, pasados los 60 años, marcha a Inglaterra (Univ. de Cambridge) a estudiar economía durante dos cursos. Allí estudiará a fondo el pensamiento marxista, y los escritos posteriores llevan ya la

huella inconfundible que Marx ha dejado en él. Pero el impacto se ha producido antes de su marcha a Inglaterra.

El texto más significativo es un artículo que tituló "Filosofía y economía" (350). Parafraseando unas palabras de A. Machado ("El Cristo predicó la humildad a los poderosos. Cuando vuelva, predicará el orgullo a los humildes. De sabios es mudar de consejo"), realiza una dura crítica a la Iglesia, al capitalismo y a la filosofía.

A la Iglesia le acusa de olvidarse del mensaje de Jesús, y contentarse con predicar la pobreza como medio ascético de ganar méritos para el cielo. La misión que tenía que haber hecho la están realizando ahora los socialistas y comunistas: "predicar el orgullo a los humildes, dignificar al pobre destruyendo la pobreza y no canonizarla cual virtud social y triste ocasión de hacer tristes méritos ante el Cielo" (351). La crítica se extiende al capitalismo, en su más representativo fruto, los USA, con su programa de "Alianza para el Progreso", careta de ayuda para las subdesarrolladas naciones sudamericanas, vano intento de ganarlas para su órbita. (352)

Y el tercer punto de crítica se dirige contra la filosofía: "A la filosofía moderna le va a pasar lo mismo: Viendo Dios que los filósofos no habían hecho de la filosofía sino campo de disquisiciones sobre ser y no ser, principio y causa, sustancia y accidente, sujeto y objeto, potencia y acto, esencia y existencia..., se decidió Dios a darla

hace cosa de un siglo, a la izquierda hegeliana, al materialismo dialéctico, quien hizo lo que se debía hacer en filosofía: entregarla al pueblo, a la humanidad, es decir: a los pobres, a sus problemas de vida o muerte, trabajo y tierra, clase y lucha, victoria sobre enajenamiento y despojo, objetivación y cosificación, economía y sociología". (353)

Tienen que atreverse los filósofos, piensa G. Bacca, a estudiar marxismo y economía en serio, y dejarse de pe^utachos y parches que remedian sistemas filosóficos ya trasnochados. Considera ejemplar la postura de Sartre en su "Crítica de la razón dialéctica": "No sé si Sartre nos hará perder a los filósofos actuales la vergüenza (disimulada bajo mil formas) de dedicarnos a estudiar marxismo y economía modernas (al modo como algunos hemos perdido la vergüenza de filosofar sobre matemáticas y física)". (354)

García Bacca nunca ha sentido ningún reparo en rectificar sus posturas anteriores, cuando las ha considerado erróneas, siguiendo el consejo de A. Machado ("De sabios es mudar de consejo"), y ni corto ni perezoso se puso con todas las fuerzas de su perenne juventud a estudiar marxismo y economía, inquietado por esta pregunta: ¿Llegará a ser "Crítica de la razón económica" título de honor filosófico, al igual que lo han llegado a ser "Crítica de la razón pura" y "Crítica de la razón dialéctica"? Con esta intención escribe su "Metafísica natural y estabilizada; metafísica espontánea", que viene a ser, como lo señala José Luis Abellán (355), un

ensayo de "Crítica de la razón económica". Con esta Metafísica alcanza García Bacca una de las cumbres de su pensamiento.

4.2.-La madurez filosófica de GARCIA BACCA

Es en estos momentos, a comienzos de los años 60, cuando García Bacca alcanza, desde nuestro punto de vista, la madurez definitiva de su pensamiento filosófico. A partir de 1963 empiezan a dar a luz sus obras más sólidas, y al mismo tiempo más voluminosas, de las que el primer fruto es la Metafísica. Con el acercamiento a la filosofía marxista parece como si García Bacca encontrara la pieza fundamental y definitiva que precisaba su pensamiento, para completar un sistema sólido y bien trabado.

Esta nueva síntesis filosófica es una clara ruptura con su trayectoria anterior, pero conservando lo que había en ella de más valioso. De tal modo que, más que un abandono y olvido de los problemas que habían centrado anteriormente su reflexión, se produce una auténtica absorción superadora, en el más puro sentido hegeliano, de toda su trayectoria intelectual.

El primer hito de esta nueva etapa lo constituye, como acabamos de decir, la "Metafísica natural estabilizada, metafísica espontánea" (356). El intento que venía persiguiendo desde años atrás, de escribir una Metafísica se ve plasmado por fin. Pero el resultado es bien diferente a lo que imaginó más de 15 años antes. Tal vez sea la obra más lo

grada de toda su producción, e incluso, para J. L. Abellán, "constituye uno de los libros de filosofía más importantes publicados durante este siglo, que no es precisamente flojo en tal tipo de publicaciones y, desde luego, uno de los más importantes que nunca han aparecido en castellano". (357)

El punto de mira desde el que construye su metafísica está apoyado en la XI tesis marxiana sobre Feuerbach, que proclama la necesidad de superar toda filosofía contemplativa por una filosofía práxica, transformadora. Para que la filosofía merezca el calificativo de actual, tiene que ser transustanciadora. Sólo entonces estará en estado metafísico, creador del mundo artificial y, por tanto, a la altura de la física y demás ciencias actuales, que han superado el estado teórico y contemplador, para convertirse en ciencias transustanciadoras de la realidad. La mera interpretación de la realidad es ontología: decir el ser de las cosas. Para que se dé metafísica, tiene que darse tran-sustanciación, cambio de ser, de sustancia.

Si en la Metafísica se advierte con claridad la tendencia de G. Bacca a recoger en su pensamiento los postulados marxistas, en sus obras posteriores se aprecia esta tendencia de una forma más patente. La primera obra importante, tras la estancia en Inglaterra estudiando economía, lleva por título "Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx" (358), que en su origen fueron tres conferencias pronunciadas en Caracas. En un tono sugerente y agresivo, expo-

ne el programa humanista que deduce de la filosofía marxista. El hombre tiene que apropiarse de la realidad de Dios, que no es más que una proyección de lo que puede ser el hombre, sin atreverse a serlo, transustanciando la esencia de Dios en su propia realidad humana (humanismo teórico). El ateísmo es el primer paso para constituirse el hombre como tal, para llegar a ser hombre en realidad-de-verdad. Pero esto es sólo el primer paso. Para Marx es cosa meridianamente clara que si el hombre sigue creyendo en Dios y, por tanto, vive invertido y alienado, se debe a que su realidad infraestructural, socio-económica, también está caminando de forma invertida. Cuando el hombre destruya y transustancie la propiedad privada en propiedad común, de Nos, habrá subido otro peldaño en el empeño de llegar a ser hombre auténtico. Es la fase del "humanismo práctico". Pero el marxismo no llega a más. Queda todavía una nueva y definitiva etapa: el "humanismo positivo" hacia el que el hombre tiene que tender, sin que pueda definirlo y describirlo de antemano. Como todo hecho histórico, abierto a porvenir, no es cuestión de demostración teórica, sino de "ponerlo a prueba". Sólo cuando la puesta a prueba haya constituido un éxito, podremos dar razón de su realidad, con racionalidad de tipo retrospectivo. En palabras de García Bacca: "La definición de hombre positivo es no una definición de lo que el hombre es, sino un proyecto de lo que el hombre será. Proyecto, no profecía; Empresa, no esencia; Plan, no naturaleza. Proyecto, empresa y plan no son verdaderos o falsos; ni, en rigor de palabra y concepto, tampoco se

rán verdaderos o falsos. Será éxito o fracaso. Respecto de proyecto o empresa no se prueba que sean verdaderos o falsos, buenos o malos; se ponen a prueba, y su resultado será o un éxito (una verdad nueva), o un fracaso (una falsedad nueva); una bondad nueva o una calamidad nueva". (359). La empresa del hombre actual es transformarse y transustanciarse en el hombre positivo, del que el marxismo sólo es un precursor.

Pocos años más tarde (1969), aparece otro libro importante, que viene a situarse, en orden de importancia, al lado de la Metafísica. Se trata de "Curso sistemático de filosofía actual" (360). Como se advierte en el prólogo, la obra quiere ser un ensayo y programa de trabajo, que dedica "a los estudiantes y profesores jóvenes de Hispanoamérica y España" (361), con el deseo de que se animen a pensar por su cuenta y filosofen en la dirección de filosofía actual, esto es, "filosofía comprometida con la ciencia y técnica actuales". (362)

Partiendo de que la filosofía, para ser actual, a la altura de las ciencias actuales, tiene que dejar de ser puramente fenomenológica y contemplativa, y convertirse en transustanciadora, G. Bacca va recorriendo en este "Curso sistemático de filosofía actual" los diferentes capítulos del pensamiento (filosofía, ciencia, historia, dialéctica, antropología, epistemología y ontología), advirtiendo en cada uno lo que todavía conservan en estado interpretativo y fenomenológico, y construyendo el plan necesario para que

adopten el estado transustanciador.

Otros títulos importantes, que van apareciendo estos años (en medio de un número interminable de artículos y obras menores que sería prolijo reseñar aquí), son: "Invitación a filosofar, según espíritu y letra de Antonio Machado", libro al que hemos hecho ya repetidas referencias; "Lecciones de historia de la filosofía" (363), dos amplios volúmenes (650 y 830 págs.), en los que hace un recorrido a los más significativos (desde su punto de vista) filósofos de nuestra historia (Demócrito, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, J. Duns Escoto, Descartes, Kant, Hegel y Marx) desde la óptica de la filosofía actual. A lo largo de la historia, la filosofía ha ido pasando por diferentes etapas y estados: interpretación, reinterpretación y transformación. Si la filosofía empezó por ser una simple interpretación del universo, a medida que van pasando los años y aparecen nuevos filósofos, va adquiriendo diferentes estados de ser, hasta convertirse en transformadora o transustanciadora. Tal es el programa de Marx, con cuyo amplio capítulo se cierra el 2º volumen.

Con esta obra García Bacca nos da muestras, una vez más, de sus dotes de hermeneuta de la historia de la filosofía y de su originalidad inagotable. Se trata de una nueva forma de interpretar la historia del pensamiento, desde la óptica de un "coetáneo y no simplemente contemporáneo" (364) de las ciencias actuales, que son y están en estado de

transformación y transustanciación.

García Bacca es bien consciente de que su enfoque hermenéutico no es imparcial. Pero es que "ninguna "selección" es imparcial. Todas son tendenciosas. Lo único que exige el valor de sinceridad es declarar, admitir, el criterio selector, y atenerse a las consecuencias; entre ellas, a las críticas de otros "selectores" que no se confiesan tales, o no caen en la cuenta de que lo son" (365). El es consciente de su necesaria parcialidad y no pretende en ningún momento ocultarla, puesto que "selección no es falsificación" (366), sino sacar a luz el material seleccionado y hacerlo útil para su uso y manejo en una nueva época histórica como es la nuestra.

No queda olvidado (no podía quedar en García Bacca) el capítulo de la filosofía de las ciencias. La lista de libros que aparecen en los años 60 y 70 sobre este tema es: "Textos clásicos para la historia de las ciencias" (367), "Filosofía de las ciencias. La física" (368), "Elementos de filosofía de las ciencias" (369), "Líneas generales de una construcción racional de los conceptos físicos fundamentales" (370) y "Teoría y metateoría de las ciencias" (371). Dentro de este capítulo hay que reseñar las traducciones de algunas obras de filósofos de la ciencia, tales como Hilbert, Riemann y otros. (372)

La labor traductora nunca ha quedado al margen de García Bacca, sino que constituye una de sus preocupaciones constantes, movido siempre por el ánimo de poner al alcance

del lector y estudioso de lengua castellana lo más interesante de lo escrito en otros idiomas (373). La culminación de su labor traductora se halla en la traducción de las Obras Completas de Platón, trabajo acometido al jubilarse de la docencia universitaria. (374)

Completa la producción filosófica de García Bacca un amplio número de artículos publicados en diversas revistas y periódicos, algunos de los cuales han sido recopilados y publicados en los volúmenes titulados "Ensayos" (375) y "Ensayos y Estudios". (376)

4.3.-La transustanciación de la realidad

Con la entrada de la filosofía marxista, el sistema filosófico de García Bacca se completa y adquiere una nueva estructuración, reflejada especialmente en sus dos obras cumbre ("Metafísica" y "Curso sistemático de filosofía actual"), a partir de las cuales vamos a sistematizar el pensamiento de esta época.

4.3.1.-La auténtica metafísica transustanciadora

4.3.1.1.-Enfoque fenomenológico

La Metafísica de 1963 no pretende ser un completo tratado de metafísica, clarificador de los diferentes apartados en que tradicionalmente solía dividirse esta disciplina. Tal era el intento de la "Metafísica general" anterior. La

pretensión actual de García Bacca es escribir unos Prolegómenos a una Metafísica actual. A pesar de ello, nos advierte que "esta obra no es un primer volumen de una obra total, compuesta de varios. Forma un todo, y los volúmenes que tal vez vayan cronológicamente siguiendo, llevarán un título que no se parece (por razón claro está, sobre todo, del contenido), a ninguno de los títulos corrientes, esperados tal vez por el lector: Ontología, Metafísica especial, Ontología fundamental..." (377). La advertencia no es inocua, puesto que el estilo del libro, todo él escrito en forma de datos, definiciones y prolegómenos, inclina la psicología del lector a esperar una amplia dedicación a explicitar lo que el autor anuncia constantemente: una metafísica a la altura de las ciencias actuales. Pero se llega al final sin, al parecer, ver cumplida tal esperanza.

Con todo, la obra tiene unidad suficiente como para no necesitar completarse con nada. El autor nos ha ido guiando despacio, paso a paso, con suficiente amplitud como para que el lector haya comprendido el nuevo y original concepto de metafísica, en deslinde con el de ontología, que García Bacca nos propone.

El presupuesto primero del que parte (deudor de A. N. Whitehead) es la afirmación de que toda la realidad es ontológicamente homogénea, aunque cristalizada en diferentes estados. Tales estados pueden ser alterados por la acción del hombre, el ente privilegiado en medio del universo de

los demás entes.

La postura que adopta García Bacca para escribir estos "prolegómenos" es de simple observador y fenomenólogo de lo que hay. Su intento se reduce a ser "altavoz de las cosas, de lo que de metafísico hay ya en el mundo al que le han traído, y que él no ha creado ni producido" (378). El hombre, al filosofar y enfrentarse con la realidad que tiene delante, advierte que tal realidad es anterior a él, que le sobrepasa. En la realidad hallamos suficientes elementos que nos engloban, y se adelantan a nuestro conocer y ser conscientes de nosotros y de los entes. Lo que pretende, fundamentalmente en los primeros capítulos, es "mostrar de modo fenomenológico, como dice López Quintás, el carácter envolvente (no meramente espectacular) y, como tal, independiente del arbitrio humano, de aquellas realidades con las que el hombre se encuentra y debe tejer su vida" (379). La realidad física, el lenguaje, el contexto social, la estructuración de la lógica, etc., son realidades que se hallan constituidas antes que nosotros las usemos o seamos conscientes de ellas. Van un paso adelante de nosotros. De ahí que una de las expresiones más repetidas por García Bacca sea la de "aun antes de que... nos encontramos ya...". Es la constatación de lo que hay; carácter meramente constativo, fenomenológico.

4.3.1.2.-Los diferentes estados de la realidad.

Al extender la mirada ante el universo que nos rodea somos conscientes de que este universo posee realidades en estado natural y otras en estado artificial, esto es, en estado metafísico. El hombre se comporta de forma activa, transformadora, frente a lo que le rodea. Esta acción transformadora comienza, como ya vio Kant, desde la acción de pensar y conocer.

La realidad, anteriormente a la entrada del hombre en su contexto, se halla en un estado neutro, natural. La irrupción del hombre en la historia desequilibra esta neutralidad, produciendo una cadena sin fin de transformaciones metafísicas. Así vio Heidegger la función metafísica del Dasein. Pero, para García Bacca, la función transformadora del quehacer metafísico del hombre no se reduce a una mera transformación del sentido del ser, sino que conlleva una capacidad transustanciadora y abarca todos los ámbitos de la realidad: desde el ser físico hasta la realidad social.

El hombre empieza transformando la realidad al captarla intelectualmente. El simple hecho de conocer la realidad produce una transformación en el estado de las cosas, ocasionando un reajuste en los diferentes estados en que se hallan. En la acción cognoscitiva, el hombre cambia una parte de la realidad del estado concreto al estado abstracto, creando los conceptos. Los conceptos pueden estar, a su vez, en diferentes estados: "Cualquier concepto puede hallarse,

en principio, en dos estados: concreto y abstracto; y dentro del concreto tomar las determinaciones de concreto natural y concreto artificial, y dentro del abstracto, los de abstracto simple y abstracto esencial". (380)

Pero ¿a qué llama García Bacca estado concreto y abstracto? El estado concreto puede realizarse de tres maneras: natural, artificial y artificioso.

- El concreto natural es el estado en que se halla algo que es él mismo, pero es de algo. Por ejemplo, un árbol: es árbol, pero es de madera.
- En cambio, "una cosa se halla en estado concreto artificial si, además de ser ella y otra, está siendo (hecha) de muchas cosas de un orden o de varias de diversos órdenes, está siendo en cosas de otros dominios, y está sirviendo para una obra, por haber sido hecha para ella". (381) Así, una cosa sube de estado natural a artificial. Y en ella, la materia de que estaba hecha de modo natural pasa a ser materia en manos del artífice; e igualmente, el concreto artificial ha recibido una nueva finalidad, por encima de la natural. De este modo, los concretos naturales tienen materia; los concretos artificiales, estructura. Los concretos naturales tienen finalidad; los artificiales, proyectos (382). Así, las cosas en estado natural poseen esencia, que será sustitui

da por plan, cuando adquirieran un estado artificial por el efecto transformador del hombre.

- El estado de concreto artificioso se produce como consecuencia del "proyecto de cuantificar diferencias y diversidades de materia y material, formas y estructuras". (383). Aun antes de que nos hayamos percatado de ello, nos encontramos con que estamos viviendo en un mundo en que unas cosas se cambian por otras, y en que todo puede ser trocado por otra cosa. Por tanto, nos hallamos en la situación en que todo lo trocamos en mercancía, en mundo amonedado. Para que esto sea posible, se tiene que producir una nivelación de diferencia entre las cosas; es el fenómeno de la cosificación. "El proceso y procedimiento por los que se nivelarán diferencias y diversidades en concretos naturales y artificiales según tal tipo de unidad, recibirá aquí el nombre de cosificación. Cosificación es, pues, una radical y, en el límite, total cuantificación de todo". (384)

El acercamiento cognoscitivo del hombre a la realidad produce abstracciones, realidades en estado abstracto: son los conceptos. Pero el estado abstracto de los conceptos no llega nunca a una abstracción pura, ya que siempre están sometidos a la concreción de ser conceptos de alguna cosa con-

creta y, en último término, conceptos de alguien que los piensa. Así que, "el estado de dato concreto es ineliminable de cualquier concepto". "La mente es impotente para poner ella (o dejar que se ponga él) un concepto en estado abstracto absoluto". (385)

Que la realidad se halla constituida en diferentes estados no es un proyecto sino un dato. Nos encontramos con que la realidad se halla constituida por una mezcla de cosas que se hallan en diferentes estados de concreción. Otra cosa será que el hombre se decida a planificar la transformación de todo o parte de lo concreto natural a concreto artificial y artificioso. Con lo cual realiza un cambio de equilibrio en el grado de proporción de los estados de ser y de ente en las cosas. El especial "reparto y coajuste estabilizado, unitonal y conclusivo de las cosas entre los estados de ser y de ente y dentro de un dominio dado" es lo que García Bacca denomina mundo (386). Tanto las cosas como las ideas pueden estar en estado de ente o en estado de ser. "Se dan ideas que, con su contenido, hacen de obstáculo a la mente, es decir, de objeto" (387). Tales son, por ejemplo, las ideas de hombre, caballo, árbol, etc. Son ideas de tipo ente, ideas en estado de ente.

Frente a ellas se encuentran las ideas de tipo ser, como universalidad, necesidad, simplicidad, unidad... "Por lo pronto no tienen contenido propio que haga, en proporción parecida a las de hombre, caballo, dos, circunferencia...,

de obstáculo a la mente, no de objeto para ella. No se percibe temperatura, sino que este cuerpo está a tal temperatura; ni se percibe luz, sino que esta pared resplandece de blanca, y esta hoja del limonero resplandece de verde..." (398). Como idea cumbre dentro de las ideas-ser está la misma idea de Ser, abarcadora de todas ellas y poseedora en grado sumo de la cualidad de transparencia propia de las ideas de tipo ser. La idea suprema de Ser nos remite o alude a todo tipo de cosa; contiene el máximo de universalidad; pero, al mismo tiempo, se elude o evade de todas ellas, puesto que el Ser es ser de todas y de ningún ente concreto. De modo que "al llevar al máximo la alusión (abstracción, extracción), propia del programa o proyecto propio de Ser (o al llevar al límite, dicho en terminología matemática, la alusión), el contenido de ser se hace nada" (389). Con ello se llega al estado límite de abstracción de un concepto; pero eso supone su aniquilación: es nada.

El poner las cosas y las ideas en estado de ser es una operación de tipo ontológico, modificadora del equilibrio y reajuste en que se hallan las cosas en estado de ente y en estado de ser. Esta operación desequilibradora de la situación natural de las cosas, sólo la puede hacer un ente privilegiado que se halle en estado de Ser y sea capaz de extraer de las cosas lo que tienen de ser.

El hombre puede realizar, pues, una doble función: interpretadora y transformadora. Por la función interpretado-

ra, el hombre transforma de algún modo la realidad, pero sólo cambia su sentido o significado. Con esto no hemos pasado de hacer ontología. García Bacca ve que a esto se ha reducido la función de la filosofía a lo largo de la historia. El mismo Heidegger, como veíamos, aunque pretendía hacer metafísica, sólo hizo ontología. Su pregunta por el sentido del ser no le daba para más. Pero cabe además que el hombre conciba proyectos de transformación que, realizados, tenga éxito. Entonces es cuando hace metafísica, y pone a la realidad en estado metafísico.

Con esto ya hemos comprendido qué entiende García Bacca por ontología y metafísica, pero veamos cómo se expresa:

- 1) "La ontología comprende: a) lo que de ser tengan los entes (que puede ser cuantitativa y cualitativamente diferente en diversos estados más o menos ontológicos); b) aparatos ontológicos, es decir: realidades montadas según un plan inventado para hacer de lugar de aparición (fenomenológico) de lo que de ser tengan las cosas (todas o algunas, en principio y proyecto todas)". (390). Ambas funciones (a) y (b) no transforman la realidad sino que la interpretan. Sólo cambian su sentido. Por a), el hombre interpreta el universo; lo contempla y declara lo que de ser tienen los entes. En el caso b), se sirve para esa misión interpretadora de aparatos especiales que él construye (y en esa construcción sí que hace meta

física), y le ayudan en su labor interpretadora. Tales instrumentos pueden ser desde una teoría filosófica hasta un termómetro, que sirve para hacernos transparente la temperatura de un cuerpo, sin que el termómetro cree, aumente o disminuya tal temperatura.

- 2) En cambio, "la Metafísica comprendería: a) todo tipo de transformación de ente en ente; b) de ser en ente, o de ente en ser; c) instrumentos metafísicos, o sea: realidades montadas según un proyecto y designio inventados para hacer de lugar en que ente se transforma en ente, o ser en ente o ente en ser". (391)

La conclusión que se saca, aplicadas estas dos definiciones a la historia de la filosofía, es que, "por abrumadora y sospechosa mayoría, los métodos filosóficos (abstracción total, formal, eidética, trascendental...) no pasan de ser aparatos ontológicos, mas no llegan a instrumentos metafísicos, mientras que el proyecto o intención peculiar de ciertos métodos filosóficos, como el dialéctico, serían los de funcionar cual instrumentos metafísicos o de transformación de lo físico (real)" (392). Los primeros métodos no pretenden más que declarar y mostrar lo que las cosas son, pero nunca llegar a transformarlas, cosa que constituye el objeto de los segundos, como la dialéctica. Esto nos muestra, igualmente, que ciertas cuestiones filosóficas, aparentemente inofensivas, son de naturaleza metafísica, transformado-

ras de lo real, pues transforman cosas en contenidos de conciencia, materia en espíritu, espíritu en materia, naturaleza en hombre, etc. Hay dos operaciones fundamentales que el hombre realiza constantemente, y que resultan representativas de ontología y metafísica: trocar por y trocar en. Trocar en es una operación metafísica, por la que "se nivelan las entes", esto es, "se cuantifican, mostrando así, realmente, la indiferencia de lo real frente a las distinciones (materia, radiación...), o sea, el predominio del estado de ser" (393). Trocar por es una operación ontológica; no transforma la realidad de los objetos que entran en juego, sino que simplemente anonada (no aniquila) su realidad óptica para hacer aparecer su carácter de mercancía. De todas formas, por el hecho de este anonadamiento que produce en los objetos, podemos decir que la operación trocar por es "secundaria y subsidiariamente metafísica" (394)

4.3.1.3.-Función transustanciadora del hombre.

Tanto la operación ontológica como la metafísica necesitan de un agente que las realice, puesto que la realidad, de por sí, se mantiene en su nivel o estado natural, neutro. Si se dan transformaciones y cambios de estado en el universo, se debe a la presencia entre los entes de un ente especial, privilegiado. Es el Da-sein heideggeriano, cuya entrada en el mundo de los entes produce un acontecimiento, al que llama el filósofo alemán "metafísica". Para G. Bacca, el

Da-sein heideggeriano, como hemos visto, no produce más que ontología; no transforma nada. O, por lo menos, sus transformaciones son mínimas.

Para García Bacca la peculiaridad propia de este ente privilegiado que es el hombre, consiste en varios aspectos:

- a) en que está siendo en el Ser, "en idea de tipo ser, cual pez en agua, ave en aire" (395);
- b) "posee el poder especialísimo de sacar de las cosas lo que de ser tengan, o poner algo (o todo) de ellas en estado de Ser, más o menos avanzado en dirección hacia alusión" (396);
- c) y es "lugar privilegiado en que se verifica tal transformación o cambio de estado de cosas, de cosas-en-ser, a cosas-en-ente". (397)

Por la peculiaridad a), el hombre posee privilegio óntico; su realidad óntica es especial frente a los demás entes, por el lugar privilegiado que ocupa en el universo de los entes, y por su singular capacidad de estar en estado de ser, por sí mismo.

En el caso c), el privilegio del hombre es ontológico, por ser lugar donde se verifican los cambios de estado de las cosas; es el altavoz de lo que las cosas tienen en estado de ente y en estado de ser.

En cambio, por b), el hombre tiene además un privilegio metafísico, por cuanto realiza (no sólo es testigo pasivo) la transformación de los estados de las cosas.

Así, pues, la realidad está centrada en un ente especial, que es el hombre, que posee, frente a los demás entes que pueblan el universo, un triple privilegio: óptico, ontológico y metafísico. Domina toda la realidad y la construye y moldea a su imagen y semejanza, y de universo de entes construye un mundo de enseres.

Esto es central en la metafísica de García Bacca. Frente a la realidad en su estado natural, dada antes de la presencia y actuación del hombre, éste la reconstruye y transforma a su manera. En primer lugar, la interpreta y le da un sentido, esto es, la carga con sus sentimientos de seguridad y familiaridad; de tal modo, que lo que era un paisaje inhóspito, se convierte en casa y morada para el hombre. Pero también realiza el hombre, en segundo lugar, transformaciones mayores que un simple cambio de sentido de lo que hay; transforma las cosas, y las hace a su medida. Por la primera función, el hombre se busca una cueva donde guarecerse, y usa las cosas para satisfacer sus necesidades (por ej. el agua para beber; un palo para apoyarse, defenderse o atacar, etc.); por la segunda, se construye una casa, a partir de los objetos que encuentra, reducidos y rebajados a simple material para sus transformaciones; de esta forma, ya no sólo sirven para, sino que han sido hechas para que sirvan pa-

ra.

Por la acción ontológica y metafísica del hombre, el universo ha quedado transformado en mundo (398), hecho a la medida del hombre, su morador y señor. ¿Y cómo es, por qué se caracteriza esa obra del hombre que es el mundo?. En definición de García Bacca, mundo es un "todo en que rige peculiar reparto-y-coajuste de las cosas entre los estados de Ser y de ente, reparto-y-coajuste estabilizado, unitonal y concluso". (399)

4.3.1.4.-El mundo y sus estados.

La definición dada de mundo, nos advierte G. Bacca, no debe llevarnos a entenderlo como un objeto, esto es, "cual cosa que se enfrenta y obstaculiza con su contenido temático a nuestras potencias" (400); el mundo es, por el contrario, una realidad de tipo ser: "lugar real de especial, unificante transparencia. Mundo o mundillo es, pues, lo que en estado de ser (en cierto modo) están tomando ciertas cosas (entes) en un momento, lugar, contexto dados. De las cosas concretas (de lo que se ha quedado en estado de ente, a pesar y frente al posible estado de ser de las mismas) diremos que están haciendo de partes de tal Todo!" (401)

Este especial "reparto-y-coajuste" en que, en un momento determinado, se encuentra un determinado mundo, puede variar, y de hecho varía. Por lo que nos hallamos ante diferentes tipos de mundo, correspondientes a los diferentes

tipos o estados de realidad. García Bacca distingue tres tipos de mundo: natural, artificial y artificioso.

1) El mundo natural está caracterizado por un perfil de máxima concreción y máxima neutralidad (término correlativo a diferencia; esto es, realidad en la que no se han establecido diferencias, ni ha habido alteración por cambios). El mundo natural presenta una faz de aparencial, que "es el aspecto neutral de las cosas, indicando el calificativo de neutral la no diferencia que guarda tal aspecto frente a la verdad y falsedad (científica, filosófica, religiosa...) determinadas" (402). En un mundo en estado natural, las cosas aparecen en su inmediatez incalificada. Puesto que esta realidad natural de hecho no se da nunca, cuando hablamos de mundo natural estamos realizando una abstención, un poner entre paréntesis las determinaciones que de por sí el hombre establece en el mundo. Por efecto de tal abstención, aparece lo que de natural tienen las cosas, esto es, su realidad o verdad natural. De modo que "lo natural posee su propio tipo de verdad (patencia); o bien, la realidad que posea un tipo de patencia tal que quede neutral (invariable) frente a verdad o falsedad lógicas y ontológicas, es (llamémosla) verdad natural".

(403)

Este tipo de verdad se da ya de hecho en la realidad. Aun antes de que el hombre establezca cualquier otro tipo de verdad (lógica, ontológica, metafísica), nos ha-

llamos ya ante "una patencia, o manifestación de las cosas, neutral o indiferente frente a verdad y falsedad lógicas y ontológicas". (404)

En un mundo natural se da predominio de cosas en estado de ente sobre las situadas en estado de ser. Esto significa que hay en él un máximo de realidades que están haciendo de obstáculos y objetos para otras. Así, pues, "mundo natural es el Todo de todos los elementos en estado de aparential. Y se nos presenta como el Gran Espectáculo, El Cosmos, con subglobales como cielo, tierra, monte, valle, río, hombre, gato... Nos hallamos, pues, siendo en Un Global, en Este Global (que no es éste por no ser otro, sino sencillamente éste), neutral frente a cuestiones ontológicas, metafísicas, religiosas..." (405). Es importante darse cuenta que los subglobales de que se compone El Global que constituye el mundo natural, son globales de tipo río, monte, caballo, etc. y no subglobales de tipo átomos, moléculas, etc. La patencia o verdad propias de mundo natural no da para más que para patencia de tipo aparential, y nunca llega a la realidad de verdad, a los componentes últimos de las cosas (átomos, moléculas y demás partículas elementales). Con ello vemos que "la simple realidad oculta (sin aniquilar) la realidad de verdad; mas no por vía de ocultamiento planeado (por el que se trueque aparential en apariencias o en puras apariencias), sino por simple y neutral ocultamiento (y no creo haya

otra manera de decir lo que ante nosotros simple, directa e inmediatamente tenemos)". (406)

Cuando sobre el mundo aparecen realidades que trastornan la realidad aparential del mundo en su estado neutral, nos hallamos en un estado diferente de mundo, que llamaremos mundo artificial, efecto de la acción metafísica, transustanciadora del hombre.

2) Mundo artificial

El mundo artificial comienza a existir cuando se produce una transformación del mundo natural. Para que se dé mundo artificial es necesario (aunque no es suficiente) que se den o se inventen artefactos. Artefacto es un concepto fundamental de la metafísica garciabaquiana. Una primera definición de artefacto lo describe como "la demostración concreta de que una propiedad o función, inserta en determinadas conexiones naturales, puede actuar separada de su natural contexto. Se trata, pues, de un abstracto real, abstracto o extraído de su concreto natural" (407). Los ejemplos que trae G. Bacca son varios. Nos basta con uno. Un avión es un artefacto, puesto que es la abstracción de la capacidad de volar que tienen por naturaleza algunos entes naturales. Es como un ave todo alas. Hasta que no se consigue construir tal artefacto y experimentar que funciona, no se puede prever si funcionará o no. Es cuestión no de "probar" sino de "poner a prueba" el

artefacto.

Si los componentes del mundo artificial son los artefactos, los correspondientes elementos del mundo natural son los naturifectos (408), definidos en oposición a artefactos. Naturifecto es lo que no es artefacto, lo que mantiene su naturaleza. El artefacto no tiene esencia, si no plan. La esencia, según G. Bacca, es "un peculiar estado de una realidad, caracterizado porque, al hallarse en él tal realidad, es ella (y no otra) y es de ella (está hecha de elementos de su propio y solo orden) y es para ella (ni sirve ni puede servir para otros usos y funciones)" (409). Por tanto, ninguna realidad del mundo natural está en estado esencial, pues aunque son ellas, ninguna está hecha de ella sino de diversos tipos de elementos que forman un todo; y sirven para mil usos y funciones. No tienen esencia, sino contextura o naturaleza. De los artefactos con menos razón podemos decir que tengan esencia. Tienen plan. Es algo que es él, es de otras cosas, y está montado para que sirva para algo. Ahora bien, esta finalidad que parece conllevar al para, "no tiene, de suyo, sentido de finalidad conscientemente prefijada, y menos antropomórficamente destinada" (410). Antes de que aparezca y surja un invento, no puede fijarse una finalidad para la que sirva. Surge porque sí, y resulta ser bueno o malo. Así que, en vez de para, G. Bacca considera que es mejor sustituirla por según: "cada artefacto, en

la medida en que lo sea, está montado según una función o propiedad, desvinculada al máximo de su sujeto natural que es siempre algo en máximo de concreción". (411). También es característico del mundo artificial estar montado como total, no como un Todo; esto es, montado con piezas, no con partes. Para que estas distinciones se entiendan, hemos de saber que "un Todo está todo en el Todo y todo él en cada una de las partes; mientras que un Total está todo en el todo, mas no está todo en cada una de sus piezas" (412). Es ejemplo de un Todo cualquier ser vivo. Cada elemento es una parte, y el Todo está todo entero en cada parte; en cambio, un artefacto es un total, compuesto de piezas, que guardan una especial contextura.

Así, pues, las categorías propias de la metafísica clásica para el ente natural no sirven para el artefacto; a lo más, para el naturifacto. Según Aristóteles, las causas propias de un ente son cuatro: eficiente, formal, material y final. Un ente artificial, artefacto o construc-
to (413), "surge para transformar causa formal intrínseca en proyecto (plan), causa final interna en designio, causa eficiente interna en etiólogo y, por el mero hecho, queda descalificada la materia y reducida a material".
(414)

Puede verse con esto el acierto de García Bacca en señalar las nuevas categorías que designan el estado metafísico de los nuevos entes, y la capacidad, al mismo tiem

po, de sacar partido del lenguaje castellano, sin apenas forzarlo, para hacerlo útil para la labor filosófica.

Pero, además, frente a las cuatro causas aristotélicas, García Bacca advierte, en el mundo artificial otros tipos de causas que no se dan en el mundo natural. Tales son las causas eficaz, rectora, y ocasionante, emparentadas con la causa eficiente. Frente a la relación causal que se establece, en mundo natural y también en el artificial, entre una causa y efecto inmediato, en el mundo artificial pueden construirse instrumentos según dinámica de causa eficaz. La causa eficaz entra en acción, por ej., al darle a la llave del contacto que produce el arranque del motor de un coche. La causa eficaz tiene de especial, pues, que da entrada a una causa eficiente; "no queda cual eslabón de la cadena de causas eficientes; trasciende tal tipo de causas. El hombre mismo (cómodamente sentado sin esfuerzo), se siente trascendente respecto de la cadena de causalidades eficientes que una acción suya (imperceptible, desmesurablemente pequeña), desata en un artefacto" (415). De esta forma, cada causa eficaz viene a realizar la función de un primer impulso que pone en funcionamiento una cadena de causas que se interactúan y empujan hasta llegar al efecto último. El hombre, por efecto de estas causas eficaces, actúa cada vez más como un primer motor. Pero este primer motor, o empuje primero que desencadena el resto de las causas, "no forma cadena

con las causas eficientes, aunque sí contexto" (416). Así, desde su lugar de creador de causas eficaces, por efecto de la técnica, "el aspecto que el hombre toma (cada vez más) dentro de un mundo montado artificialmente es el de primer motor". Es decir, "dentro de un mundo artificial, el hombre da (por sí mismo, según planes y designios suyos) muestras de ser realmente trascendente, y no sólo trascendental; es decir, muestra realmente que es ente metafísico, productor de metafísica". (417)

La causa rectora la vemos actuando en el volante de un coche o de cualquier máquina móvil. La técnica actual ha montado y construido aparatos en los que la fuerza necesaria para dirigirlos es mínima y el efecto, máximo. En estos casos "se coajusta la dirección (causa rectora) con una causa eficaz, y a ésta con una causa eficiente" (418). Se produce aquí otra forma de transcendencia del hombre, que se erige en "primer motor vectorialmente". La cibernética actual está montada sobre este tipo de causas.

La causa ocasionante es la propia de aparatos registradores de la entropía del universo; los creadores y registradores de la "cualquierización" que se va imponiendo en las cosas cuando se toman por una-de-tantas, debido al aumento de su número y al anonadamiento de sus cualidades específicas que las caracterizaban como únicas. Un aparato típico de este tipo de causas es el juego de da-

dos, medidor de entropía. La salida de cada cara del dado no tiene justificación lógica. Sale "porque sí". Si tuviera respuesta racional, habría trampa en el juego. Jugar a los dados es un "acto fenomenológico y metafísico, pues no solamente delata el estado de repartición de las cosas entre las categorías de cualquiera y éste, o de una de tantas y éste, sino que altera dicho reparto" (419). Todo juego de azar, pues, es un aparato fenomenológico: refleja la cualquierización (producción de entropía) de los objetos del universo; y al mismo tiempo, es aparato metafísico: crea y produce entropía, anonada lo que de único tiene cada ente y lo transforma en "uno de tantos".

Así, pues, "causa ocasionante es aquel tipo de causa cuya eficiencia se caracteriza por aumentar el dominio del porque sí, o, dicho al revés: por desmontar el dominio de la integral y omniempapante racionalidad" (420). Con la existencia y el aumento de las causas ocasionantes, se da una creciente disminución de la racionalidad en el universo. Las cosas ya no suceden por una razón determinada, dentro de la lógica, sino "porque sí". Hemos de tener en cuenta que las causas ocasionantes no se deben sólo a la acción del hombre, sino que "es suficientemente claro que el universo físico (tal como lo barrunta la ciencia actual) está constituido por causas ocasionantes, o estadísticas, cuyos efectos son: imposición gradual de la categoría de cualquiera (uno de tantos, uno de tantísimos...)

y aumento gradual de la categoría de porque sí (imposibilidad de dar razón de ciertas cosas)". (421)

A través, y por medio de estas causas, el hombre adquiere su categoría de transformador, transustanciador, elevándose a estado metafísico. Y eleva el mundo en que habita a la categoría de mundo artificial. Antes de que el hombre sea consciente de ello y se decida a realizar tal plan y proyecto, se halla ya en un mundo mezclado de natural y artificial. El hombre puede proponerse cambiar la balanza y el coajuste natural-artificial en que se halla el mundo. Y lo puede realizar poniendo en marcha cada una de las tres causas a que hemos hecho referencia:

- 1) "Puede poner a rendir lo que él tiene dentro de sí de causa eficaz, y poner a rendir al máximo a las causas eficientes por medio de las causas eficaces".
- 2) Puede "potenciar lo que él tiene, por datos suyos, de causa rectora (cibernética); y a la vez insertar lo más que se vaya pudiendo causas rectoras (cibernética) en el mundo".
- 3) Y puede, finalmente, "planificar la actuación de causas ocasionantes, tratar de reabsorber la dosis de racionalidad informante de mundo y universo, rebajando las cosas a la categoría de cualquiera y de alógicas, para así hacerse él,

el Hombre, a sí mismo (contra el hombre natural y el mundo natural), Razón de sí y del mundo".

(422)

Basta que el hombre se proponga esos tres planes, aunados, para que quede transformada la faz del mundo. Son tres planes auténticamente metafísicos, que ya el hombre ha emprendido ocasionalmente, pero que puede decidirse a realizarlos en plan masivo. Por medio de tales planes la metafísica se constituye en metafísica actual, transformadora.

Si seguimos manteniendo la definición general de Mundo como "el coajustado reparto de todas las cosas entre los estados de ser y de ente, resultando tal coajuste estabilizado, unitotal y conclusivo", a la vista de todo lo anteriormente dicho, podemos señalar la diferente manera de aplicarse tales categorías a mundo natural y artificial. El coajuste y relación ente-ser es diferente en uno y otro, de tal modo que el equilibrio que se establece entre ambos es de muy diferente grado de estabilidad. En el mundo natural es mucho mayor la estabilidad que en el artificial. El mundo natural está construido en neutralidad relacional de ente y ser, y por tanto, estable de por sí. El estado actual del mundo, mezcla de natural y artificial, produce una situación llena de inestabilidad. Pero, se pregunta G. Bacca: "si se lograra cambiar (no de palabra, o interpretativa, sino realmente), el estado de lo real de natural a artificial, ¿se llegaría a un universo regido, real y verdaderamente, por un primer mo-

tor y por razón? ¿No sería tal estado más estable que el natural?" (423). Para García Bacca está claro que la respuesta es afirmativa, pero son cuestiones de metafísica que sólo poniéndolas a prueba pueden mostrar su verdad, realmente verdadera, cuando tras proyecto, decisión y designio tengan éxito.

Lo que de ente y ser tiene cada mundo y mundillo está coajustado por un mismo tono, (unitonalidad) que en el mundo natural se llama semblante, frente al tono del mundo artificial que llama G. Bacca perfil. Mientras el natural se parece u ofrece un espectáculo ante el fenomenólogo que lo contempla, el artificial tiene el aspecto de fábrica o laboratorio, lugar montado para transustanciar toda la realidad. El aspecto o semblante que tienen las cosas naturales (ríos, montes, árboles), tienen menor grado de objetividad que los perfiles de los artefactos, porque el semblante de los naturifectos es de hecho, mientras que el perfil de los artefactos o constructos poseen un tipo de objetividad real-de-verdad, una patencia o verdad de superior grado o potencia. El hombre puede planear, dar a todas las cosas perfil, aspecto impuesto, que anonada su semblante natural. Es plan y empresa metafísica.

La tercera cualidad del coajuste mundano es la conclusión o cerradura. Ya hemos indicado que las cosas naturales tienen semblante, y este semblante, dice ahora García Bacca tiene horizonte, es decir, no tiene límites, está abierto a cualquier tipo de transformación. En cambio, los arte-

factos tienen perfil; están hechos con un plan concreto, con delimitación y finitud positiva. Así, pues, frente a la neutralidad del mundo natural, abierto en horizonte, no limitado, se alza el mundo artificial, limitado positivamente en todos sus artefactos, con perfil propio y programado. (424)

3) Mundo artificioso

El mundo artificioso es potenciación del mundo artificial y está apoyado en él. Así como el mundo artificial estaba basado en la acción transformadora del mundo natural, expresada por la operación trocar A en B, el mundo artificioso está expresado en la operación trocar A por B. Por esta operación, todo se convierte en trocable por otra cosa. Y extiende, o puede extender, su acción a todas las cosas. Pero, "no basta, advierte García Bacca, con que una operación sea de universal extendibilidad para que constituya todo en mundo. Hace falta que reparta y coajuste todas las cosas entre los dos estados de ser y de ente" (425). Para ello tiene que transformar las cosas tal y como se hallan y aparecen en el mundo natural. La operación trocar por realiza la función fenomenológica de resaltar la bondad que las cosas tienen: "una cosa es buen
na para todas las demás respecto del hombre" (426). Esta operación puede potenciarse por medio del plan de transformar y construir cosas (trocar en) que sean buenas para el hombre y puedan más fácilmente trocarse por. Así, la

operación "trocar en" precede a "trocar por". De este modo, las cosas adquieren un rostro nuevo: el de objeto de uso, cara manual. Le ha salido a la cara los rasgos de mercancía, que define García Bacca como "cosa natural trocada en buena (usable) para cualquiera y trocable por otras, igualmente trocadas previamente en buenas para cualquiera, y exhibiendo tal aspecto en un lugar propio que es el mercado, lugar de exhibicionismo del cualquierismo total, de cualquier cosa como trocable por cualquiera otra, y trocable para cualquiera". (427)

De otra forma, además de la ya dicha, la operación "trocar por" se apoya en "trocar en": en la medida en que se extiende la operación transformadora "trocar en", multiplicándose el número de artefactos, se acrecienta la posibilidad de trocar por, y el cualquierismo de las cosas. Es un apoyo cuantitativo y también cualitativo. Ambas operaciones tienden a hacerse universales, a invadirlo todo.

El reparto y coajuste entre ente y ser en el mundo artificioso se realiza a través de la moneda: "es un aparato fenomenológico-ontológico que nos da una muestra del valor de las cosas" (428). La moneda, dentro de su función de servir de intermediario en la operación de trocar por, queda anonadada en su realidad óptica. Nos es indiferente de qué material está hecha. Sólo cuenta su valor. Queda, pues, elevada a categoría de ser: sirve para mostrar el valor de las cosas, "saca una muestra de la bondad de las

cosas, de todas (divinas, humanas...), para el hombre" (429). El valor que atribuimos a las cosas, contado en proporción a la moneda que hace de unidad, llamamos precio.

En el mundo artificioso existe ya "un aparato que delata el grado de bonificabilidad instantánea de todo en fa (o en contra) del hombre: tal es el dinero" (430). Y el dinero es de suyo capital, capacidad acumulativa de poder. "Capital es un estado fenomenológico-ontológico del clásico atributo trascendental, tal como, aun antes de toda prevención y vacuna, nos hallamos siendo los hombres actuales". (431)

Pero no sólo se produce en las cosas y productos la operación de trocar por sino también entre los hombres. "Es un dato, dice G. Bacca, que el hombre comienza por hallarse en estado natural (...); en tal estado, el hombre, cada hombre, está todo él en el todo y en cada una de sus partes: todo el hombre, ve, oye, quiere, opera, a la una, con mente, manos, ojos... sin distinción de potencias (ojo en cuanto ojo, oído en cuanto oído, entendimiento en cuanto entendimiento); sin separación de funciones (...); sin especificación o especialización de actos (...), y sin que predeterminación de potencias, funciones y actos según productos" (432). Pero ocurre que, aun antes de que nos demos cuenta, vivimos ya en una situación y estructuración mundana en que para poder vivir tenemos que tener

oficio y especialización; al igual de lo que ocurre con las cosas, que, para estar en mundo humano, tienen que tener propiedades, funciones y especialidades. Así que, aun antes de que podamos remediarlo, nos hallamos cual operarios, entre productos, tanto hombres como cosas, descuartizados y vueltos a ser unidad por montaje.

Con esto ocurre que todos, tanto hombres como cosas, somos mercancías, sometidos a la operación trocar por, en medio de mercado público. Todo convertido en producto (cosa natural especializada), aunque de diferentes categorías: hay a) "productos conscientes de serlo: especialistas; desde obrero manual hasta filósofo (...); o conscientes, mas no connaturalizados con tal estado de entidad, con las sentimentalidades de destrozado, desamparado, despojado, enajenado...; b) productos que lo son, y no notan que lo son: escoba, luz eléctrica, casa...". (433)

Tanto trabajadores como productos estamos, pues, convertidos y tratados como mercancías, aunque no nos demos cuenta de ello. Si esto es así, que lo es, nos hallamos los hombres y los productos, en un mundo-mercado, "con creciente tendencia hacia un máximo de bondad de tipo cualquiera, buena para el hombre en estado de un cualquiera. Entropía económica". (434)

Esto significa que el mundo artificioso no persigue un estado de bondad de tipo óptimo, sino el imperio de lo mediano, de lo mediocre.

Aunque de una manera sobria y fría, con la descripción del mundo artificioso García Bacca ha realizado una dura crítica al sistema capitalista, premeditado plan metafísico de convertir el mundo del hombre en un monumental mercado, donde todo se vende y se compra, cosas y hombres. Esta crítica ("crítica de la razón económica") desentraña los supuestos metafísicos y antropológicos del estado de mundo apoyado en la operación trocar por. Pero tal estado de mundo es uno más entre los diversos posibles. El hombre puede proponerse cambiarlo, lo que constituirá una operación metaeconómica. Así, "si la metafísica comenzó por ser (y puede continuar siendo) proyecto, designio y decisión de trascender lo físico o natural, apoyándose en él, no hay por qué (fuera de su tantico forzada tergiversación de la palabra) la Metafísica no sea una metaeconómica: trascender realmente lo económico, apoyándonos en él, pues pudiera suceder que lo económico ofreciera para una trascendencia base mejor y más amplia que lo físico (sobre todo, más que lo físico sido y dejado ser como lo simplemente natural)". (435)

Esta operación metaeconómica será la realización del humanismo práctico, consistente en transustanciar la propiedad privada, de tal modo que la bondad económica que poseen las cosas, deje de represarse en capital perteneciente a un solo individuo, el capitalista, y llegue a ser lo que ontológicamente es: bondad de todos, de El Hombre, de cualquiera de los componentes del Todo de hombres creadores.

García Bacca nos muestra, de esta forma, que el capitalismo no es una transformación social y antropológica, sino también metafísica. Pero es un plan metafísico construido contra la realidad de verdad de las cosas.

El mundo artificioso amordaza y anonada la verdad del universo y del hombre. Su transustanciación revolucionaria no será sólo una operación social, sino sobre todo antropológica y metafísica.

4.3.1.5.-Sentimentalidades propias de cada tipo de mundo

Puesto que el hombre no es sólo inteligencia o acción transformadora, sino también sentimiento, habita, esto es, impregna de sentimientos el mundo en que se apoya. Este es uno de los aspectos en que se manifiesta presente todavía la influencia de Heidegger.

La realidad se presenta ante el hombre de una manera cruda, sin aderezar y condimentar. Toda la vida del hombre es un habérselas con el universo ante sus ojos. El hombre lo moldea intelectualmente, pero también lo envuelve con sus sentimientos, lo impregna de sentimentalidades, que tienen la misión de hacer habitable el universo, transformándolo en casa y morada del hombre.

"Las sentimentalidades, dice García Bacca, son esas especiales realidades que nos vuelven el universo habitable (como morada, hotel, hospedería), que hacen que este-

mos siendo en las cosas, por muy diversos que sean (físicas, químicas, orgánicas, figuras, números...), como en casa, y troquemos real y sentidamente universo en mundo" (436). Cuando impregnamos el universo con nuestras sentimentalidades, las cosas tienen un sentido, han pasado de universo a mundo habitable.

En el mundo natural vivimos y estamos aposentados como en casa, con la neutralidad y seguridad que nos proporcionó la certeza; esto es, la evidencia de que las cosas son lo que aparecen. Así, "lo evidente nos es dado cual casa. Mas admite sentimentalidades con que el mundo natural está siendo Mansión, confortable, ordenada, pacífica, segura... del hombre natural" (437). Por la sentimentalidad de evidencia, somos conscientes, de modo natural, "que somos", pero no sabemos "qué somos", "de qué" estamos compuestos. Por tan to, en mundo natural se da una realidad simple, pero no una realidad de verdad.

En cambio, en mundo artificial, montado sobre la operación de transustanciar el mundo natural, la evidencia natural se destruye, y subimos un nuevo peldaño de realidad. Estamos ante la evidencia real-de-verdad. El hombre ya no habita en mansión, sino en laboratorio, en que trabaja por trastocar todo en otra cosa. El mundo artificial va tomando cada vez más el perfil y paisaje de una gran fábrica.

Por la operación trocarse por, se va implantando el mundo artificioso, que amoneda todas las cosas haciéndoles

salir a la cara el semblante de bondad respecto de hombre. El perfil propio del mundo artificioso es el de mercado. Con la aparición del trocar por, nuestro mundo se va transformando en una gran plaza de mercado donde todo se trunca y cambia, con el intermediario de la moneda, del dinero. Y aun el mismo hombre se transforma en mercancía, vendida su fuerza de trabajo y descuartizada su realidad óptica por efecto de la división del trabajo, que hace resaltar en él ante todo la especialidad de su trabajo.

En cada uno de los tres tipos de mundo habitamos con unas especiales y específicas sentimentalidades, que García Bacca describe y desarrolla ampliamente. (438)

En el mundo natural, el hombre vive con una sensación o sentimentalidad de familiaridad. El hombre vive como en casa, en Mansión. En este tipo de mundo, la operación propia es "dejar que cada cosa sea lo que, inicialmente, es; dejar ser, y dejarse ser" (439). Hay una "dejadez óptica general". Sus sentimentalidades propias son una mezcla de familiaridad, franquea y llaneza respecto del mundo. Todas ellas manifiestan la naturalidad, neutralidad e inconsciencia en que se halla habitando el hombre este tipo de mundo. Pero no todo es familiaridad. De vez en cuando le asaltan miedos de que la casa que ha construido (mundo) se le vuelva a Universo. Entonces aparecen las sentimentalidades el apertura y acecho. Pero son sólo momentos aislados; de ordinario reina paz y comodidad.

En un mundo artificial, el hombre se siente huésped, habitando en un Hotel. Ya no predomina aquí la dejadez óptica, sino la de trocar en, la de poner a prueba las cosas, operación que da al traste la paz y familiaridad del mundo natural. Por tales operaciones se descubre que lo natural no es el único modo de ser real, es un estado más entre otros posibles. Se descubre que "la realidad admite proyectos (sustitutivo trascendente de esencia), designios (sustitutivo trascendente de fin), posibilidades (sustitutivo trascendente de potencias), recursos (sustitutivo trascendente de acto), imitaciones (sustitutivo trascendente de cadena causal), etc" (440). Las sentimentalidades propias de Hotel, son atrevimiento, emprendedor, aventurero, osado... Lo sentido por ellas es nuestro señorío sobre lo natural, sentirnos capaces de trocar todo en otra cosa, sabernos superiores a todo. Puede que en tal empresa fracasemos. Nadie nos garantiza el éxito. Sólo lo sabremos si ponemos a prueba lo natural. De modo que se halla en vilo ante el porvenir, dominado también por la sentimentalidad de esperanza. Ante el futuro sólo puede darse aguante, esperar pasivo a que sucedan las cosas de forma natural; ante porvenir se da esperanza activa, pero sin esperar nada concreto, pues ante el porvenir no cabe racionalidad prospectiva, sino sólo retrospectiva. (441)

El sentido de tales sentimentalidades es la contingencia de la realidad. Sentimos que nada es necesario, sino que admite diversidad de estados. Lo sentido por tales senti

mentalidades es esperanza, gozo y paciencia, temblar por nuestra propia contingencia. Ha desaparecido la seguridad y gozo del mundo natural. Ahora se halla dominado por el temple de aventurero y emprendedor. "El hombre está en fase de empresario entitativo. Frente a tal empresa, los de una empresa capitalista resultan negocios de tendero" (442). En un mundo artificioso nos sentimos como en Hospedería. La sentimentalidad propia es el afán, "el sentido de la cual es el de medio; y lo sentido por nosotros bajo ella es enajenamiento" (443). El poseído por la fiebre del mercado, de la transacción, se halla dominado por el afán de acumular bienes y dinero. Pero sucede que el éxito en tal medio es de pocos, y el fracaso es de la mayoría. De ahí que lo sentido por la mayoría es enajenamiento, sentirse despojados y menesterosos", expropiados (444). Los que tienen éxito en su afán acumulador forman la clase de los Ricos, tendentes a El Rico, ejemplar único, cuyo dominio llegue a todo. El resto, la gran mayoría, está formada por los pobres, los proletarios, malavenidos ante su situación de expropiados. "La rebelión sentida bajo forma de unicidad, aventura, empresa... contra el cualquierismo de personas o de cosas, engendra y acrecienta el número de proletarios, frente a mercado (cual carácter negativo o negador de mercado por proletario), haciendo probable mente posible y, por ello, frecuente (en un grado no detallable aquí), el surgimiento de sentimentalidades características de Hotel (por ejemplo, la reorganización de los proleta-

rios en empresa colectiva, aventura humana a lo grande: Reforma, Revolución...". (445)

Todo lo anterior, que lo hemos ido refiriendo al Mundo como realidad aonniabarcante, lo podemos referir y aplicar igualmente a mundos y mundillos más reducidos, como es, por ejemplo, la filosofía. Hay un tipo de filosofía (lo que se ha autodenominado como "filosofía perenne") que se establece en Mundo como en Casa o mansión, creyéndose la única, en absoluta seguridad y familiaridad. Esto le pasa a todo tipo de filosofía que se estanca en su seguridad. "No obstante, dice G. Bacca, toda filosofía suele comenzar por ser aventura, y ascender presto a empresa (en manos de sus iniciadores, igual que toda religión, arte, política, ciencia...); el mundo está entonces en plan de laboratorio, y los habitantes de él se hallan aún cual en Hotel" (446). Pero suele suceder que, al cabo de un cierto tiempo, se acaba viviendo de la tradición, cayendo en la seguridad y familiaridad de una doctrina poseída sin dudas. Hemos vuelto a la Casa-Mansión.

El mundo intelectual, como cualquier otro mundillo del hombre, se halla, según esto, en contínuo fluir de estados, cada uno de los cuales se caracteriza por el tipo de sentimentalidad con que el hombre lo habita, dándole textura de Casa, Laboratorio o Mercado.

4.3.1.6.-La "actualidad" de la metafísica

Para que la metafísica no se reduzca a ser una re-

liquia de tiempos pasados, sino una realidad actual, a la altura de los tiempos, contemporánea (no sólo coetánea) de las ciencias actuales, tiene que ser transformadora y no simple interpretadora. Tiene que contagiarse de las ciencias actuales, y en especial de la física, ciencia transustanciadora por excelencia. De ahí que "la metafísica, si ha de ponerse (por decisión pluscuanttranscendente, por tanto libérrima) a ser actual, en proporcionado o cuando menos análogo sentido al de la física actual, tiene que decidirse a dejar de ser metafísica interpretativa, e intentar, con atentados inclusive, transformar el mundo (la metafísica natural, naturalmente estabilizada)". (447)

Este talante transformador que García Bacca exige al pensamiento filosófico para ser actual, no es una novedad de última hora sino que lo veíamos presente ya en sus primeros escritos, al contagio con los avances de la física nuclear. Cada vez le resulta a García Bacca más incontestable y demostrado que la cosmovisión contemporánea está en estado transformador. La física, y las ciencias positivas en general, lo muestran claramente. De igual manera lo muestra la sociología, y la antropología. Ya no basta con saber qué es el hombre o la sociedad. O mejor, lo que sabe la antropología acerca del hombre es que su ser se le da como tarea, como un hacerse; y la tarea de hacerse hombre pasa por la transformación de lo que hay en él de natural.

Así, el hombre actual se define y se descubre como

un creador, que ejercita sus dotes de inventor y transustanciador en el universo y en sí mismo. La filosofía de este hombre creador tiene que ser también transustanciadora, de lo contrario quedará obsoleta y periclitada.

El intento de García Bacca en la "Metafísica" es situar la filosofía "a la altura de los tiempos". Los tiempos actuales exigen retraducir toda la ontología, apenas tocada desde Aristóteles y Sto. Tomás. Esta retraducción nos lleva, en primer lugar, a retirar de lo natural el calificativo de necesario. Lo natural es sólo un simple estado de la realidad, tan contingente y variable como cualquiera de los demás estados.

Las reinterpretaciones de la ontología que han realizado N. Hartmann o Heidegger, se han mostrado insuficientes, puesto que no llegan a metafísicas actuales, transformadoras. Se quedan en simples ontologías, interpretaciones del universo, modalizaciones del sentido del Ser. No se dan en ellas auténticas transformaciones.

Para que una "Metafísica" sea tal, tiene que "transcender" lo físico, realizar una labor transustanciadora. Desde este criterio vemos que la filosofía apenas si ha sido metafísica hasta nuestra época actual, en que poco a poco comienza a serlo, y comienza a proponerse serlo, con proyecto, designio, decisión y éxito (o fracaso).

Junto a este acierto delimitador entre ontología y metafísica, poniendo a ésta en su debido lugar y situación,

hay otro acierto que sumar al haber de G. Bacca: la capacidad de conceptualizar las nuevas categorías de la metafísica. Con el nuevo criterio hermenéutico (transustanciación), aparecen regiones enteras del pensamiento que necesitan conceptualizarse, recibir un nombre. García Bacca no se arredra ante semejante tarea. Le encanta ejercer la función de nuevo Adán ante estos nuevos entes que se le presentan esperando que les imponga un nombre. La capacidad conceptualizadora del castellano y el propósito firme que anima su trabajo filosófico de hacer del castellano una lengua útil como cualquiera otra para filosofar, le ayuda a inventar neologismos y retraducir palabras y conceptos del lenguaje ordinario, dándoles una acepción más profunda, que responda a su auténtica semántica. La labor de creación de lenguaje filosófico realizada en la "Metafísica" es extraordinaria. En ninguna de sus obras se ha esmerado tanto García Bacca, como en ésta, en instrumentalizar el castellano para la filosofía. Se diría que ha hecho metafísica con el lenguaje: lo ha transformado, convirtiendo el castellano usual (al menos, parte de él) en material para un nuevo uso. Desde esta obra (y desde toda su producción filosófica) ya son menos ciertas las palabras que el mismo García Bacca dice: "el castellano es, de ordinario, lenguaje más adaptado a literatura y conversación que a filosofía" (448). Su "Metafísica natural estabilizada..." es un auténtico hito en su producción filosófica, haciendo de ecuador de su pensamiento.

Pero, junto a estos aspectos positivos, la lectura de "Metafísica" produce algunos interrogantes serios, que sólo lo queremos dejarlos apuntados. En primer lugar, se tiene la sensación de que no es suficientemente clara y coherente la separación entre ontología y metafísica. Si hacer ontología es labor reinterpretaiva, transformación del sentido del ser, no vemos por qué no cae ello dentro de la metafísica. Aparte de que, en determinados momentos, el mismo García Bacca sitúa tales acciones dentro de la esfera metafísica.

En segundo lugar, sorprende la tendencia que se advierte en García Bacca de reservar sólo a cierta filosofía de nuestra época el apelativo de actual, por considerar que sólo ella es auténticamente transformadora, como si toda filosofía anterior hubiese sido toda ella meramente contemplativa. ¿Es que no ha realizado el hombre auténticas transformaciones y transustanciaciones, físicas, intelectuales y sociales?

José Gaos hizo a García Bacca algunas observaciones tras la lectura de la Metafísica, en la línea que acabamos de señalar, y que se las mandó manuscritas al propio García Bacca. Años más tarde, esta carta fue publicada por García Bacca en "Dianoia", bajo el título de "La metafísica de J. D. García Bacca" (449). Las notas de Gaos son, a un mismo tiempo, profundamente elogiosas de los méritos de la "Metafísica" y sinceramente críticas con las limitaciones que en ella observa.

Pensamos que García Bacca tomó buena cuenta de las observaciones de su amigo Gaos, y en sus obras posteriores distinguió, al hacer la hermenéutica de la historia del pensamiento, entre épocas simplemente contemplativas, interpretadoras, reinterpretables, transformadoras y transustanciadoras, como diferentes estados de relación del hombre ante el universo.

4.3.2.-Una nueva perspectiva filosófica

Desde los presupuestos asentados en la "Metafísica", García Bacca replantea todo su pensamiento anterior, y desarrolla su etapa más fructífera y personal. El criterio hermenéutico y demarcador apropiado para delimitar la actualidad de cualquier filosofía o ciencia es su capacidad de transformación, o mejor, de transustanciación. El concordar o no con este criterio dará la medida de la actualidad o antigüedad de la fase histórica de un saber.

La aplicación de este criterio a los diferentes campos del saber es el objetivo de la primera parte de "Curso sistemático de filosofía actual" (450). Esta importante obra viene a ser la continuación de "Metafísica", como la puesta en práctica de lo apuntado allí, filosofando en estado metafísico, transustanciador. El calificativo de actual que campea en el título, así lo hace suponer, aunque sea el calificativo "menos malo que el autor ha encontrado para caracterizar la obra" (451). Filosofía actual es, para García

Bacca, "filosofía comprometida con la ciencia y técnica actuales". (452). Por tanto, la filosofía tiene que hacer acto de presencia: "presencia real y comprobable ante ciencias actuales, ante técnicas actuales y presencia eficaz de colaboración, de trabajo, con ciencias y técnicas actuales (actuales: es decir, activas y eficaces)" (453). Para García Bacca es punto indiscutible el hecho de que la filosofía tiene que aprender de las ciencias el modo de ponerse al nivel de los tiempos modernos. La filosofía, según muestra la historia, ha avanzado cuando ha sabido apoyarse en las ciencias para transformarse y rejuvenecerse. Tal es la lección que han aprendido los filósofos más clarividentes, de los que Kant es un claro ejemplo. García Bacca pretende hacer lo mismo: "aprovechar para teoría del Ser (para filosofía) lo bueno de las ciencias actuales". (454)

4.3.2.1. "Transustanciación": nuevo criterio hermenéutico

Superada la hermenéutica histórico-vital, aparece ahora una nueva categoría hermenéutica desde la que se puede parcelar la historia del pensamiento: la capacidad transustanciadora de la filosofía, la historia, las ciencias y demás parcelas del pensamiento. Según esto, se han dado en la historia tres etapas: interpretadora, transformadora y transustanciadora.

En la primera parte de "Curso sistemático de filosofía actual" realiza el análisis histórico-hermenéutico, se

gún este triple esquema, de la filosofía, la ciencia, la his toria y la dialéctica.

1) La filosofía como empresa

1.-La filosofía anterior al Renacimiento ha sido simplemente interpretativa: decir lo que las cosas son o aparecen.

Las interpretaciones que se han dado han sido dos:

- para los filósofos griegos, el mundo ha sido interpreta do como "objeto de contemplación sensible, mental",
- para los medievales: "obra libre de una persona extra- mundana, o sea: cual regalo, don, gracia que se hace a un ser pobre en absoluto ("nada", de suyo), que es el hombre y lo finito". (455)

Las dos interpretaciones sufren de un doble perdio- serismo: objetivo y humano. Por el primero, el hombre se halla sometido a las cosas, simple objeto de contempla- ción; y por el segundo, sometido a Dios, cual mendigo de Dios. Doble enajenación. En vez de ser el hombre quien im pone a la realidad su ley, son las cosas quienes dominan, quedando el hombre como mero altavoz de lo que las cosas son. No hace el hombre más que interpretar la realidad, esto es, cambiar el sentido de las cosas, habitar senti- mentalmente el universo, con lo que el universo se trans- forma en mundo.

2.-Con el Renacimiento, la filosofía asciende a ser transformadora. Esta filosofía se caracteriza, en palabras de G. Bacca, 1º "Por la ocurrencia (genial, antinatural y anticristiana), por el proyecto (o líneas generales de acción) y por la decisión (o acto de voluntad sobrenatural), de transformar universo y mundo griego y cristiano rebajándolos a la categoría de materiales en bruto. 2º Por el éxito, progresivo en número y calidad de lo artificial (nueva forma a imponer a todo lo natural)". (456)

La diferencia con la etapa anterior estriba en que la filosofía griega y medieval sólo cambiaban el mundo (el sentido de la realidad, la carga de sentimentalidades con que el hombre arropa al universo, para hacerlo morada suya), pero no cambiaba el universo (el sustrato significativo, material para el mundo). Aceptaban la realidad "universo" como algo ya dado, intocable, con esencia fija y necesaria. Simple filosofía hermenéutica y fenomenológica.

La filosofía moderna, que se inicia en el Renacimiento, pretende no sólo transformar el mundo dándole un nuevo sentido, sino también el universo. En resumen, el renacentista quiere ser "inventor, creador o productor de sí y de su universo y mundo hechos por él y para él, a costa de los dados o por la naturaleza o por don de Dios". (457)

Si antes del Renacimiento se sufría doble enajena-

ción, objetiva y humana, la función postrenacentista de la filosofía será des-objetivar y des-enajenar universo y mundo:

- des-objetivar: la realidad no tiene el rango de esencia intocable, sino que desciende a material en bruto en manos del hombre. "El ser no es lo que es (contra Parménides); el ser será lo que el hombre le invente ser". (458)

- des-enajenar: ya no se considera que depende de Dios en su ser y actuar, ni que Dios ha impuesto a la realidad unas leyes naturales que no pueda trasposar. Deja de ser por-diosero y creatura, y se descubre creador: de sí y de las cosas.

La filosofía ha comenzado a ser, pues, antihermenéutica y antifenomenológica. Lo cual no significa, como advierte García Bacca, que el hombre no descienda en muchas ocasiones, en los momentos actuales, a un tipo de filosofía ya periclitada y no situado a la altura de los tiempos. Tal descenso se produce cada vez y "siempre que el hombre renuncia expresa o tácitamente a ser creador o sentirse ser creador: inventor, productor o usuario de inventos... Por tal abandono revertirá, como inminente, la posibilidad (y, frecuentemente, el hecho), de una filosofía interpretativa: griega, cristiana... diltheyana, husserliana, heideggeriana..." (459)

Todas esas filosofías anteriores han periclitado, son obsoletas. No se puede decir, en sentido riguroso, que son falsas ni verdaderas. Su refutación no es cuestión teórica sino práctica. Por praxis, por puesta en funcionamiento exitoso de la empresa de filosofía transformadora, quedará superada la fase interpretativa, como queda superado el carro de bueyes ante un automóvil. "La verdad (o falsedad) de las afirmaciones: el hombre es (puede llegar a ser) el creador, y el universo es (puede llegar a ser) criatura del hombre, los objetos son (pueden...) creación del sujeto activo..., no pueden decidirse por teoría. Idealismo-realismo, subjetivismo... no son contraposiciones verdaderas ya o falsas respecto de cada miembro; la teoría idealista... no puede ni probarse ni refutarse en el plano de teoría. Se la refuta por la praxis".

(460)

Este es el plan de la filosofía moderna, más claramente visto desde nuestra época. Pero el éxito de tal proyecto está por ver.

3.-Actualmente nos hallamos en una nueva fase filosófica: la filosofía actual, una potenciación de la filosofía moderna. Aunque ésta tiene como proyecto ser transformadora, no lo consigue más que a ratos. En realidad no es más que filosofía trans-formadora, cambia de forma la realidad, pero no llega a ser transustanciadora.

Ahora bien, la filosofía de nuestro presente no es sin más filosofía actual. Tiene que proponerse serlo y conseguirlo con éxito. "La filosofía moderna ascenderá a actual al proponerse, explícitamente, y ponerse por decisión única y total, a transustanciar el universo: tal es su Empresa definidora" (461). Transustanciar el universo y transustanciarse a sí mismo es, pues, en términos antropológicos, la Empresa de la filosofía actual consistente en "humanización del universo y universalización del hombre" (462). Toda esta empresa la tenemos por delante. Como señalábamos ya, el que tenga éxito (tipo de verdad nueva) o fracaso (tipo de falsedad nueva) se verá en la praxis, al poner a prueba lo de "universo transustanciado en creatura del Hombre, transustanciado él mismo en Creador" (463). Sólo la filosofía actual es (aspira a serlo) transustanciadora. La filosofía moderna ha sido propiamente transformadora.

Con estas ideas hermenéuticas de fondo escribe la voluminosa historia de la filosofía que titula "Lecciones de Historia de la Filosofía". (464)

La historia de la filosofía es una escalera progresiva que va subiendo desde la etapa del hombre primitivo, no filósofo, para quien el universo se le hacía "crudo, tal cual es en sí, crudo y, por tanto, indigesto; es decir, no inteligible; la actitud ante él era la de pasmado, atónito" (465). La aparición de la filosofía supone o sig

nifica una labor interpretadora del universo. Filosofía es creación del mundo, acomodación de universo, hecho a la medida del hombre. Los primeros filósofos griegos interpretaban ya el universo, le daban un sentido. La primera labor de los filósofos (filosofantes) fue, pues, una labor interpretadora, que supera el simple sentido natural del universo. Son filosofantes de este estilo Jenófanes, Parménides, Heráclito, Empédocles... (466). Lo característico de esta interpretación es su naturalismo. Todo es de la misma sustancia, aunque tenga apariencias diversas. "La mismidad es el tono unitario de lo natural; y la generación es, justamente, un proceso tal que (diferente en forma, uno en fondo) conserva la mismidad" (467). La contextura de este universo es predialéctica, e incluso antidualéctica. No pasa nada. Quietismo ontológico y metafísico. Su filosofía actúa como de espejo de la realidad: decir lo que las cosas son; hacer función apofántica (desencubridora).

Con Demócrito se llega a una reinterpretación del universo. El salto que se ha dado está claro, para García Bacca:

- interpretación: "deja las cosas en un solo plano, en un solo tono; se lo denominará naturalismo". "La simple interpretación del universo descubre que "aquí no pasa nada". Realidad y conocimiento están en el mismo plano" (468);

- reinterpretación: aceptación del doble nivel de la realidad. Bajo lo que se aparece a los sentidos (aparen- cial) está la realidad de verdad. El reintérprete acep- ta la escisión de la realidad entre fenómeno y verdad; lo simplemente real y lo verdaderamente real.

En la época griega se dieron diferentes reinterpre- taciones del universo: Demócrito: reinterpretación mate- rialista del universo (cap. 1º) (469); Platón: reinterpre- tación "idealista" del universo (cap. 2º); Aristóteles: reinterpretación "naturalista" del universo (cap. 3º). La filosofía medieval no supera el nivel reinterpretativo. A la filosofía de Tomás de Aquino la denomina de reinterpre- tación "supernatural" del universo (cap. 4º). El sentido que toma en él la filosofía es "dramático y taumatúrgico". La filosofía de Duns Escoto es reinterpretación "indivi- dualista" del universo (cap. 5º). Con él se atisban ya los resplandores del Renacimiento, y el cambio de nivel en la filosofía y el pensamiento. Con Descartes, todavía estamos en simple reinterpretación, esta vez de tipo "sub- jetivista" (cap. 6º). Con él se empieza a intuir un nuevo tipo de filosofar, al descubrir la autonomía y consisten- cia del yo. Aunque Descartes no prescinde de Dios, en la sustentación óptica de las cosas del mundo, piensa G. Bac- ca que, en Descartes, "el yo es la única realidad de este mundo en que la causalidad divina ha sido real y verdade- ramente reabsorbida". (470). La realidad del yo no siente

que necesite de nadie para existir. Existe y se siente ser con inmediata y absoluta seguridad. "Lejos de ser Dios lo máximo que podemos concebir, Dios se constituirá en cada momento por las sobras que un ser que es ya su ser como de sí, deje inasimiladas (o por fácticamente inasimiladas o por irremediablemente inasimilables)". (471)

De este modo, el yo o la conciencia filosofante va tomando más consistencia que en las épocas anteriores, en que se limitaba a ser espejo e intérprete del universo, con doble enajenación: frente a las cosas y frente a Dios, de quien se siente creatura, pordiosero en su existencia. Como suele decir en otros escritos (472), el hombre padece "temblequera de ser". Con Descartes (y Suárez es un claro precursor de su filosofía) (473) va adquiriendo consistencia la realidad del yo, dejando de sufrir "temblequera de ser". Pero sólo con Kant se llegará a la necesaria consistencia, aunque el hallazgo de Descartes será la chispa que provoque el cambio transustanciador que dé mayor consistencia al ser y eleve la filosofía a un nivel superior.

La filosofía de Kant es apellidada como de transformación "fenomenológica" del universo (cap. 1º del vol. II). Con él el yo sube a la categoría de trascendental. La pasividad ha desaparecido de la conciencia, que no se reduce a ser un simple espejo de la realidad. El yo trascendental es condición de posibilidad de los objetos de

la conciencia. "Kant es el primero que descubre en sí la radiactividad entitativa, la desintegración creadora de la conciencia" (474), su capacidad creadora, no simplemente interpretadora y reinterpretaba. A mayor consistencia de ser, mayor actividad y capacidad creadora de la conciencia.

Si la filosofía de Kant es transformadora fenomenológica, la de Hegel lo es "ideológicamente". El plan de Hegel persigue "la transformación de lo real por virtud del concepto consciente de sí o en estado de Espíritu absoluto" (475). La limitación que ve García Bacca en Hegel es que concibió el Espíritu como realidad superior englobante diferente al hombre, un algo distinto de él. Hemos de ser conscientes, yendo más allá de Hegel, de que "el espíritu somos nosotros los seipsiconscientes- reconocientes que nos reconocemos pensando sobre, queriendo esto, trabajando. Espíritu es un estado nuestro, cuya solidez es estado de cuerpos. La decisión del Espíritu de exteriorizarse en espacio y tiempo (...) es nuestra decisión: la de Nos: los seipsiconscientes- reconocientes, de ponernos a exteriorizarnos de esa manera. Espíritu es, pues, un proyecto nuestro" (476). La historia del Espíritu hegeliano es, por tanto, historia nuestra.

Para García Bacca, el límite superior (pero no definitivo) a que ha llegado la filosofía se da con Marx. El representa la "filosofía de transustanciación humana

del universo y de transustanciación universal del hombre" (cap. 3º, vol. 2º). El intento de Marx se centra en dar vuelta a la filosofía hegeliana, cuya dialéctica está de cabeza. En vez de la idea, lo fundamental es la materia, y ahí es donde se juega la historia y la realidad del hombre. Pero la superación de Hegel es sólo la consecución del hombre teórico que se reapropia la idea de Dios, del Espíritu hegeliano, apoyándose la dialéctica en sus verdaderos pies. Pero, tras el humanismo teórico, o para que sea posible tal humanismo, se necesita transustanciar la propiedad privada, con lo que adviene el humanismo práctico, que, a su vez es precursor del humanismo positivo, cuando el hombre es él mismo y alcanza la unidad con la naturaleza: "el naturalismo perfecto del hombre y el humanismo perfecto de la naturaleza" (477). Con la estructura de los tres humanismos, García Bacca da perfecta razón (y así lo hace en este amplio capítulo) de la filosofía marxiana. Todo el pensamiento de Marx, desde las primeras obras hasta las últimas, se articula, según G. Bacca, en el intento de construir el auténtico hombre, que tiene que ir pasando por las fases de humanismo teórico y práctico para llegar a ser un hombre acabado: el hombre positivo, que no es individual sino social. (478)

La empresa montada e iniciada por Marx persigue la "transformación de la realidad inmediata, por virtud de un proyecto y designio de exacerbar y llevar a punto de

explosión contradicciones reales, y las más reales y afiladas posibles" (479). Pero tal transformación es de superior categoría a la de Kant y Hegel; se da un salto cualitativo, por lo que a tal empresa sugiere G. Bacca darle el nombre de "transustanciación real". Con Marx se monta y se pone en marcha un proyecto de cambiar de esencia, transustanciar, la naturaleza, el hombre y la sociedad; cambio que no desembocará en una realidad distinta al hombre y a la naturaleza: el espíritu (Hegel), sino en su auténtica realidad de verdad: humanizar la naturaleza y naturalizar al hombre social.

Pero para que tal empresa sea considerada como filosofía actual, no ha de quedarse en teoría, sino realizar práxicamente tal transustanciación. De momento, la filosofía marxista es una empresa, algo a poner en práctica, con su riesgo de éxito o fracaso.

Llevado, como es tan frecuente en García Bacca, de su deseo comparativo entre física y filosofía, nos señala tres fases en la historia de la física nuclear que pueden compararse con las etapas Kantiana, hegeliana y marxista.

a) "Curie, Becquerel... Hahn, Strassmann,... descubren la desintegración nuclear como fuente o venero de energía",

b) "Einstein había mostrado, según la ley de equivalencia entre energía y masa ($E = mc^2$), que energía y masa son, en realidad, lo mismo",

c) "Poner a prueba conceptos (aquí la equivalencia de materia y energía) requiere la

ocurrencia genial (nueva) y la ocurrencia organizada (nueva) con proyecto y diseño de un Fermi, Oppenheimer, Teller... Montar una bomba o reactor atómico" (480). Relacionando filosofía y física, se da un paralelismo entre sus diferentes fases. Así, Kant es Curie y el Einstein de la relatividad restringida; Hegel, el Einstein de la relatividad generalizada; Marx es Fermi. En definitiva: "Kant, Hegel, Marx, son fases del mismo proceso ideal-real; en fase de ocurrencia (Kant), en fase de empresa o de realizarlo, poniendo la realidad total (y primero al hombre) a prueba (Marx)". (481)

2) Fases de la historia de la ciencia

El mismo criterio hermenéutico aplicado a la filosofía hay que aplicar a la ciencia. La ciencia, al igual que la filosofía, y más complicadamente que ella, ha pasado por tres fases: interpretación, transformación y transustanciación.

- La ciencia interpretativa queda definida como "conocimiento teórico (no práctico), ontológico (no axiológico), fenomenológico, objetal (no subjetivo) y sistemático del universo" (482). Caen bajo el apelativo de ciencia interpretativa, la ciencia griega y medieval, e igualmente la mayor parte de la ciencia moderna (s. XVI a XIX).

- En cambio, ciencia transformadora es "conocimiento a priori, activo, objetifactor, objetivo y categorializador del universo, tratado a priori cual cosa" (483). La ciencia en estado transformador ya no se contenta con observar la realidad, sino que busca un conocimiento más verdadero de la realidad. Para ello se sirve de aparatos inventados (cual telescopio, termómetro, etc.) con los que arrancar más eficazmente el secreto de su verdad más auténtica a las cosas. A tales aparatos denomina G. Bacca "presentadores o aparatos objetifactores!" Pero "ante tales presentadores o aparatos objetifactores, en acto o en potencia, las cosas mantienen su en sí" (484). No hay transustanciación, sólo cambio de la forma de las cosas; de natural (aparencial) a objetiva (en sentido Kantiano). De tal forma que "al dejar de funcionar tales aparatos, la cosa reabsorbe, confunde (funde) lo objetivado (suyo) con lo natural concreto (suyo)". (485)

- La ciencia transustanciadora queda definida como la "empresa perobjetivadora y desenajenante del universo" (486). Frente a ciencia transformadora, como objetivadora, la transustanciadora es perobjetivadora. Una realidad y objeto es per-objetivo cuando es hecho por el hombre y para él. Así que el aspecto que tienen las cosas artificiales es per-objetivo (487). Un termómetro, en cuanto que descubre la temperatura de los cuerpos, rea-

liza una función meramente transformadora, de ciencia de segundo grado. Pero en cuanto objeto que ha sido hecho para que sirva de espejo de temperaturas, es un per-objeto.

El hombre, al mismo tiempo que per-objetiva la realidad (la transustancia), se per-objetiva a sí mismo. Los productos de la ciencia actual, transustanciadora, se le enajenan al creador, en cuanto individuo; no son lo que son para el individuo. Cuando un hombre construye un producto, no sirve sólo para él sino para cualquier hombre; se le independiza en cuanto individuo concreto y único. El que produce los per-objetos es el Hombre, en cuanto sociedad, y los produce para el Hombre, en cuanto sociedad. La tentación de reservarse para un solo individuo lo que es (por estar hecho) para todos, es el atentado del capitalismo. De ahí que "la desenajenación o apropiamiento por el individuo (con formalidades, jurídicas o no) de los productos o creaciones del hombre es empresa condenada al fracaso por la constitución misma del hombre en cuanto progresivamente creador de sí (en cuanto surge o renace a ser creador, contra y desde su naturaleza), y en cuanto creador de productos que son en sí (perobjetivados), y que son tal en sí para el Todo de todos los creadores, constituyendo un universo de creaturas para el Hombre creador" (488). Este es el Humanismo per-fecto. "Tal perfeccionamiento

del hombre consiste en su estado de Sociedad". (489)

La ciencia actual es ya transustanciadora, pero só lo en parte. Su plan consiste en convertir lo que sólo son éxitos parciales en empresa de transustanciar el universo y el hombre. Cuando lo haya conseguido, de forma exitosa, estará ya en estado transustanciador, por haber alcanzado su meta: "empresa social de crear un universo de realidad peobjetivada y apropiada por y para el Hombre en estado de creador". (490)

3) Un nuevo concepto de "historia"

A la luz de la hermenéutica filosófica y científica advertimos la necesidad de reconstruir la idea de historia. Sólo comienza la historia cuando la realidad (hombre, filosofía, ciencia...) alcanza el estado de transustanciación. Hasta entonces sólo ha habido, en sentido estricto, pre-historia. Sólo cuando el hombre se hace con el mundo de los acontecimientos y se convierte en el auténtico motor y guía de la sucesión temporal, podemos decir que hay historia. Luego el hombre es el creador de historia.

En prehistoria el hombre no es más que un ente más en medio de las cosas, llevado por los acontecimientos. En esta fase, "se encuentra ya el hombre con que hay cosas, con que son tales, con que son así, con que son todo

eso de por sí" (491). Cada una de las dos realidades (prehistoria e historia) tiene sus categorías diferentes, genialmente diversificadas por G. Bacca en un nuevo alarde de creación de lenguaje y de perspicacia filosófica.

Las categorías propias de prehistoria son presu-
puestos, hallazgos, hechos históricos, fastos. Todos
ellos son sucesos. Frente a tales categorías, alineamos,
en orden respectivo, las categorías de la historia: mate-
rial en bruto, inventos, facta, gesta. Todos ellos son
acontecimientos, no meros sucesos.

También se diferencian prehistoria e historia en
el sujeto. El hombre natural es el sujeto de la prehisto-
ria, mientras que el actor de la historia es el hombre
creador.

En la prehistoria sólo tenemos hallazgos, descu-
brir que algo sirve para. Tales hallazgos son una novedad.
Pero cuando al hombre le ocurre hacer algo para que le
sirva para, ya se ha producido una categoría nueva: el
invento. Hemos entrado en historia. De hallazgo a invento
se da un salto cualitativo. En el hallazgo, el hombre no
transforma propiamente las cosas. Encuentra ya dada, como
presupuesto, el agua que ha hallado que le sirve para be-
ber. Pero en el invento, la materia con que construye el
objeto, queda reducida a material en bruto. "La ocurrencia,
pues, de tomar, aun a lo triplemente formado (492),
como material en bruto para hacer algo con él (proyecto)

en vistas a que sirva para (designio), y decidirse (valientemente, a la aventura) a realizarlo, define en una frase la primera gesta (histórica), adjetivo redundante, en rigor de expresión". (493)

Ahora bien, en un proyecto caben multitud de desig-nios (finalidad inventada). La primera gesta histórica se limita a inventar algo "para que sirva a los fines naturales". Un peldaño superior será inventar nuevas necesidades, ya no naturales. Marx ya era consciente de que la satisfacción de las necesidades naturales conducía a la aparición de nuevas necesidades. Y es precisamente "esta producción de nuevas necesidades la que constituye la gesta primaria histórica". (494). Las necesidades naturales son de tipo finito y limitado; la creación de necesidades nuevas es un proceso sin término, abierto al infinito.

La segunda gesta histórica es la humanización. La primera relación que se establece entre los hombres es la familiar. Es la primera invención. Pero la familia es sólo "un lugar propicio para que surjan nuevas correlaciones sociales, nuevas sociedades humanas", hasta llegar a la agrupación perfecta que es la Sociedad: "humanización del universo y universalización del hombre". (495)

Una nueva gesta que hace historia es el trabajo. El hombre desde el comienzo maneja y manipula cosas. Pero eso no es propiamente trabajo. No se da trabajo más que cuando con él se produce novedades, inventos. Con el tra-

bajo, el hombre transforma y transustancia la realidad na
tural y se transustancia a sí mismo. "Por la habilidad de
las manos el hombre se distingue de los animales; por el
trabajo inventa el hacerse diverso de ellos" (496). Al
hombre productor de inventos le llamamos trabajador ("nue
va manera de serse que el hombre ha inventado para sí y
para serse entre todos los demás hombres"). (497)

El producto, fruto del hombre trabajador, no es
obra de individuo (natural), ni de asociaciones (natura-
les). La asociación natural no pasa de prehistoria. El su
jeto de la historia, fruto de la cooperación, es la Socie-
dad, Nos. Cooperación, cuarta gesta histórica, es, para
García Bacca, "fuerza productiva, frente a la simple cola-
boración". (498)

Junto a estas cuatro gestas o categorías históri-
cas, señala García Bacca otras gestas históricas de "se-
gundo grado". La primera de ellas es la conciencia social.
Frente a la conciencia natural, "el hombre ha inventado
para sí y de sí una conciencia nueva, que lo hace diverso
de los animales. Es la conciencia social". Se diferencia
tal conciencia de la nueva asociación natural. Cuando el
hombre se transustancia a ser creador, se crea otra nueva
individualidad: ser Nos, sociedad, consciente, no tanto
por teoría, sino porque se ha hecho sociedad.

En tal situación de sociedad, el hombre transustan-
cia también su lenguaje. "La lengua nos distingue de los

animales, por el lenguaje nos hacemos diversos de ellos. La lengua es una manera hallada de convivir en colectividad; el lenguaje es la manera "inventada" de consernos en Sociedad" (499). La lengua habla de lo que es, tal como se manifiestan las cosas al hombre natural. En cambio, el lenguaje es creación a partir de la lengua. Habla de inventos, de su soldadura o relación ordenada en tecnocosmos (frente al fisiocosmos, o relación de entes naturales o naturifectos), y "habla haciéndose diverso de la lengua, inventando lenguajes simbólicos, montados según reglas inventadas" (500). El hombre social habla en lenguaje simbólico, algebraico, matemático, que es un lenguaje operativo y transformador.

La división del trabajo es una nueva e importante gesta histórica. Desde siempre el hombre ha realizado división del trabajo, pero lo dividía en faenas; lo cual es un hallazgo. Pero cuando inventó dividirlo en tareas, se produjo un fasto (hecho histórico). Las faenas en que se dividió primeramente el trabajo era según las cualidades naturales de las personas. Pero el hombre actual ha inventado una manera nueva, cualitativamente distinta, de división del trabajo. Por eso se llama per-división, en tareas: según inventos, profesiones, oficios especializados. Siguiendo a Marx, en "La Ideología alemana", señala García Bacca dos fases decisivas en este perdivisión del trabajo:

- la división entre trabajo material y espiritual (o intelectual),
- y perdivisión desigual de trabajos tanto cuantitativa como cualitativamente. (501)

El sujeto de la acción creadora es el hombre como individuo. Es uno de tantos hombres que inventa y que disfruta de lo inventado. Pero hay diferentes tipos de individualidad. Particular es el nombre que García Bacca reserva para el estado natural de hombre. En cambio, el individuo es "la negación concreta, intrínseca de uno-de-tantos (particular); es la transustanciación de su unidad" (502). Lo propio del individuo es querer hacer todo suyo, como si fuese el único poseedor, llevándolo todo a propiedad privada. Es la tendencia a mihifacer (hacerlo todo mío) y a poner todos los medios necesarios para conseguirlo. "Una de las maneras más escandalosas, dice G. Bacca, de implantar el mío es apoderarse del trabajo de los otros y de los productos del trabajo de los otros" (503). Con ello se produce "una negación positiva y nueva del nosotros por el mí (yo)". (504)

Una cosa es que el hombre haga de los hallazgos (agua, frutos, etc.) su posesión privada; y otra, diversa, hacer de los inventos su propiedad privada. Están posesión y propiedad a diferente nivel cualitativo. De ahí que la categoría individuo sea una gesta de la sociedad capitalista, consistente, "por oposición al plan instintivo

vo del particular, en hacer inventar modos de que todo le caiga a él, a su mí". (505)

Pero hay más gestas históricas. Una de ellas es la contradicción (dialéctica). Se dan sin más contradicciones naturales, pero el hombre puede inventar modos de potenciar tales contradicciones. Lo primero será hallazgo; lo segundo, gesta. Tal será el invento de lógica dialéctica. "Las tres gestas (históricas): división del trabajo, advenimiento de sociedad, seconciencia, son el lugar propicio en que surgen contradicciones y soluciones (reidentificaciones) bilateralmente reales, lugar de surgimiento, posible y necesario de la dialéctica. Y, en rigor, hasta que el hombre no inventa precisamente la división del trabajo, no es ni realmente posible y, menos aún, realmente necesario el que surjan contradicciones bilateralmente reales y soluciones de real identidad, real (nueva) identidad que se alcanzará por transustanciar (aufgehoben) precisamente la división del trabajo". (506)

Las contradicciones naturales que tiene de por sí el hombre serán potenciadas en grado histórico, cuando invente un tipo de ruptura total de sí mismo. Tras esta excisión, advendrá un tipo nuevo de unidad, un nuevo tipo de hombre. (507)

Efecto de tal excisión, y también gesta histórica es la categoría clase social. "Clase es la unidad y división de la humanidad resultantes de la función mihifacto-

ra del hombre, empeñado en serse cual individuo" (508). Es querer hacer del Todo propiedad individual, de mí; la secuela de tal intento es monopolio.

En simple mirada externa parece que, debido a que lo posee todo, la clase capitalista parece poseer el ideal de la existencia humana, y que sólo el proletariado sufre alienación, contradicción interna. Pero, como ya lo advirtió Marx: "La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma seipsienajenación humana" (509). En ambos está incrustada la contradicción interna. Basta inventar la dialéctica, para que, aplicada una negación a la negación existente, se resucite a una nueva positividad. Tal invento es la Revolución, tanto a nivel religioso (Reforma), como político.

Con la aparición de la historia, también se transustancia la sucesión temporal. No es lo mismo el tiempo a nivel prehistórico que en estado histórico. Frente a presente, pasado y futuro, modalidades del tiempo natural (prehistoria), García Bacca distingue y acuña los términos presencia, pretérito y porvenir, como modalidades del tiempo histórico. De modo que "el tiempo histórico surge al inventar y por inventar el hombre el plan (proyecto, designio, decisión) de hacer imposible la reversión (invención de pretérito, sobre el material de pasado); de "hacer" necesario el presente (invención de presencia, sobre el natural presente); de hacer posible el futuro (in-

vención de porvenir, sobre el futuro, cual base necesaria, mas no suficiente)". (510)

En el tiempo natural la dirección del tiempo es in diferente. Tanto va del pasado al futuro, como del futuro al pasado. En cambio, en la historia, la dirección del tiempo es sólo una: de pretérito a porvenir. Precisamente en eso consiste la historia, eso es la historia: hacer im posible la reversión del tiempo: "hacer imposible la reversión del pasado a presente", "instalar el presente, in ventando procedimientos para que haga acto de presencia". Una manzana está presente, pero una estilográfica ha sido llamada por invento humano a presencia. E, igualmente, historia es "hacer del futuro porvenir, o sea: transustan ci ar el futuro en campo de posibilidades, en lugar propicio a novedades". (511)

El tiempo natural tiene futuro; sabemos que mañana saldrá el sol por el mismo sitio. Pero la historia tiene porvenir. El porvenir es invento continuado de realidades nuevas que surgen "porque sí". No rige en la categoría "porvenir" el principio de razón suficientes con racionalidad prospectiva y retrospectiva. En el porvenir-históri co sólo se da racionalidad retrospectiva. Cada invento y novedad produce admiración y surge sin poder ser previsto, ni siquiera por su inventor. Los nuevos inventos y hallaz gos se apoyan , como condición necesaria, en los anteriores. Pero nunca con razón suficiente. De modo que se dan

en historia continuos saltos dialécticos. Y cuando un nue
vo invento se produce, la racionalidad que contiene con-
siste en que se una a los anteriores convirtiéndolos en
estela de él, superándolos y haciéndolos su pretérito.
Tal ocurre con el carro de bueyes cuando surge el coche.

Y esta cadena de acontecimientos no se detiene. Es
un error querer convertir un invento, sea de cualquier ti
po, en algo definitivo. Tiene que consolarse con hacer ac
to de presencia hasta que sea superado por otro, y conver
tirse en estela de él. Pero también es error querer pasar
demasiado deprisa las etapas: "Es preciso que un invento
social, económico... haya hecho acto plenario de presen-
cia; se hayan agotado, por realización, todas sus posibi-
lidades. Nada de "quemar etapas", como se dice" (512). Na
da es, pues, definitivo.

4.3.2.2.-Hacia una antropología, epistemología y ontología actuales

Con las nuevas categorías filosóficas desarrolladas
se propone García Bacca esbozar las líneas maestras de una
antropología, epistemología y ontología, que estén a la altu
ra de la filosofía actual.

1) Antropología dialéctica: hacia el "humanismo positivo"

Ser hombre no es algo ya dado, y necesario, sino

una tarea a realizar. Para García Bacca, la antropología a la altura de la filosofía actual es la sugerida por Marx. Uno de los textos claves de Marx, repetido frecuentemente por García Bacca, sienta las bases fundamentales de la antropología: "Se puede distinguir, dice Marx en "La ideología alemana", al hombre de los animales por lo que uno quiera: por la conciencia, por la religión... Pero serán ellos mismos quienes comiencen a distinguirse de los animales apenas comiencen a producir... (513)

En este progresivo (de modo dialéctico) hacerse diverso a los animales, el hombre atraviesa tres etapas, claramente señaladas por Marx, y son: el humanismo teórico, práctico y positivo. En la etapa 1ª (humanismo teórico), el hombre sólo es tal de forma teórica. Es consciente de que la idea de Dios, fabricada por el hombre y proyectada fuera de sí por él mismo (tesis de Feuerbach), pertenece a la esencia del hombre. La primera condición o peldaño para ser hombre es, pues, según Marx (y García Bacca) ser ateo, retomar lo que es del hombre, transustanciando la realidad de Dios en la naturaleza del hombre. "El ateísmo, dice García Bacca, no es la simple negación de algo que no existe ni nunca ha existido (cual el centaurismo lo es de centauros), sino la negación de una realidad por asimilársela y transustanciársela (sin pérdida de realidad, en cuando a material en bruto, con advenimiento de nueva forma; para asimilado-y-asimilante)". (514)

El humanismo teórico es condición necesaria de auténtica humanización, pero no suficiente. La segunda etapa la constituye el humanismo práctico. Es la etapa en que se alcanza el comunismo, consistente en la transustanciación de la propiedad privada. El hombre adviene a creador a través de su trabajo de producción de artefactos; pero se produce el invento del capitalismo, acaparación de los bienes producidos por todos, que pasan a manos de unos pocos. Con ello, como ya veíamos, se produce una doble alieación o des-humanización: del proletario y del capitalismo. La revolución es el invento dialéctico (negación de negación) de llegar a una nueva realidad positiva: un nuevo tipo de hombre, el humanismo práctico. El hombre es ya hombre, de modo práctico, cuando inventa el modo de transustanciar la propiedad privada en propiedad de Todos, del Hombre, de Nos, Sociedad. De esta forma el hombre ha conseguido ya hacerse diverso de los animales y de sí mismo como hombre natural y teórico. Por tanto, "el comunismo no es, primariamente, un sistema económico; es un sistema antropológico (no abstracto, sino concretísimo) de atacar, explotar y volver explosiva o revulsiva la seipsi escición y seipsicontradicción realizada por el capitalismo, mediante inventos, cuyo éxito económico es su fracaso antropológico". (515)

Pero tampoco el comunismo es condición suficiente para el pleno y auténtico humanismo. Es sólo una etapa

más (condición necesaria). Aparte de que es sólo un proyecto, que nunca (o casi nunca, al menos en condiciones correctas) se ha realizado, para ver si funciona o no, y si produce el hombre prácticamente humano. Sólo con su realización exitosa podremos pasar al tercer y definitivo estado de humanización: el positivo. Sobre él apenas podemos hablar. Está sólo en fase de proyecto, de atisbos.

Algunos malos marxistas piensan que el comunismo es la etapa definitiva del hombre y de la sociedad. Se ve que no han leído a Marx: "El comunismo, en cuanto tal, no es el fin y meta de la evolución humana, la forma y figura de la sociedad humana" (516). Es sólo el precursor del humanismo positivo, sobre el cual sólo se puede soñar utópicamente. Marx apenas habló sobre esta nueva y definitiva etapa, porque era plenamente consciente de sus limitaciones. Pero algo atisbó. García Bacca señala tres metas a conseguir para irnos acercando al humanismo positivo:

- 1) La 1ª consiste en dominar la naturaleza, la naturaleza naturada, en fase de Spinoza. "El estado natural inmediato, dice G. Bacca (...) es un confuso amasijo de necesidad y libertad, en el hombre, y de necesidad y probabilidad en lo inanimado" (517). La labor fundamental del hombre actual consistirá en separar claramente el reino de la necesidad del de la libertad. El hombre comienza a hacerse diverso de los animales y de sí mismo, como hombre natural, cuando inventa la separación de

la fuerza bruta de la dirección. Tal ocurre en el invento de un coche. Con ello se da el salto de carreta de bueyes a máquina dirigida sin esfuerzo por el hombre.

En la medida en que el hombre domina los resortes de la naturaleza, del reino de la necesidad, consigue ser más libre. Y todo esto lo consigue a través de la técnica. "La técnica no es, pues, aparato más o aparato menos; es la separación real (por virtud de ocurrencias mentales) entre reino de la necesidad bruta y reino de la libertad (separación inventada, creada por el hombre y para el hombre)" (518). La técnica tiene para García Bacca una significación profundamente antropológica. Es el instrumento de humanización del hombre, capaz de convertirlo y transustanciarlo en el hombre positivamente humano. La expresión del valor pleno y fundamentalmente positivo que García Bacca tiene de la técnica, es su libro "Elogio de la técnica" (519). Es un texto de indudable interés, mezcla de sugerencias de profundo significado antropológico, y de provocaciones, como expresamente confiesa en el prólogo, y que tendremos ocasión de estudiar al referirnos a su antropología (cap. 3º). García Bacca no oculta las limitaciones, ambigüedades y peligros que encierra la técnica (a ello dedica los dos últimos capítulos), pero ello no obsta a su fundamental positividad. Su cometido cen-

tral, nos señalaba G. Bacca, es separar fuerza y dirección, necesidad y libertad.

Pero la libertad no se consigue de una vez. Conlleva una serie de etapas. El primer nivel (libertad natural) no pasa de ser un hacer lo que me da la gana. Por ello, en esta etapa, la libertad de los demás es un obstáculo para mi libertad.

La libertad de gana es material con el que construir un segundo nivel de libertad: la libertad social, transustanciación de la libertad natural. "La libertad social no anula la individual; la potencia o transustancia, cual potencia, en forma de cascada o de reacción en cadena, un reactor atómico las emisiones, está dísticamente producidas, de neutrones; y éstos, probabilísticamente también, las divisiones, subdivisiones de una masa de uranio. Mas inventar un aprovechamiento social de la libertad individual es tan invento (tan aventurado y peligroso) cual el invento de la bomba atómica" (520).

Tal invento, nos dice G. Bacca, se le ocurrió por primera vez a Marx. El fue quien primero intentó planificar la gana del individuo. Como potencial enorme que es la gana o libertad natural del hombre, puede dar su planificación una explosión de su fuerza: revolución; pero puede planificarse para que sus efectos sean menos violentos y más eficaces y duraderos: el socialis-

mo. "Transformar al hombre natural en creador de sociedad y creatura de sociedad (en productor de sí y de una naturaleza humanizada), empresa es definidora del socialismo!" (521)

- 2) La segunda meta a perseguir en la consecución del humanismo positivo es la superación del individualismo. El capitalismo transforma en propiedad de uno, o de unos pocos, lo que es de todos. Veíamos anteriormente que el capitalismo quiere vivir su humanidad en etapa de individuo: hacer que todo sea de mí, como ser único (éste). Esto es ir contra el ser de los artefactos, que son creaciones de uno-de-tantos para uno-de-tantos.

La producción de bienes lleva consigo, como meta intrínseca a perseguir, "un nuevo mundo al servicio de hombre nuevo", y la "eliminación de esa contextura del hombre natural que es la individualidad, su libertad individual" (522). Esta es la misión primera del comunismo, que dé paso al hombre positivo, que, de momento, sólo es proyecto de lo que el hombre será. Para saber si es verdad, hay que ponerlo a prueba.

- 3) Y la 3ª meta a perseguir es realizar una crítica permanente a todo lo establecido, puesto que nada de lo que el hombre y sociedad es en presente es definitivo. Pensar lo contrario sería detener la historia. "Crítica es, tal como la entiende G. Bacca, confesión pública (ante el mundo, ante su mundo), que hace el hombre

de sus pecados y errores; de sus luchas, en lo que tienen de pecaminosas (brutales, inhumanas, hipócritas, remorosas); de sus anhelos (en lo que tienen de egoístas, interesados, monopolizadores, uníqueros: católicos o imperialistas" (523). En esta labor crítica no hay nada ni nadie que se salve, ni hay un tiempo para decir o hacer pausa. La meta última es la construcción del hombre definitivamente humano.

2) Epistemología dialéctica.

La labor del filósofo actual consiste, para García Bacca, en someter toda la realidad a transustanciación. Lo estamos viendo repetidamente. Si el hombre auténtico y la antropología actual es la que se halla, o tiende a estado de transustanciación de sus posibilidades para alcanzar su definitiva realidad, a igual procedimiento tenemos que someter la ciencia.

La operación que corresponde al filósofo de la ciencia actual consiste, pues, en mostrar lo que en cada disciplina científica hay de los tres estados en que ya vimos puede hallarse la ciencia: interpretativo, transformador y transustanciador. Tal es la labor que realiza G. Bacca (524) con la lógica, las matemáticas, la física, la biología y la economía. En cada una de tales ciencias distingue cuatro niveles: natural, teórico, histórico y dialéctico. Lo definitivo de cada ciencia estará en some-

terla a un proceso dialéctico en el que vaya apareciendo su realidad de verdad, superadas las etapas anteriores en las que sólo se presentaba su realidad aparential o simplemente real. Tal intento conlleva proponerse cual empresa "reformular en dialéctica planificada lo que de dialéctica espontánea se hallare en la historia de la ciencia" (525). Esta empresa tiene tres pasos:

- a) "hacer resaltar lo que en la historia de la lógica ha cumplido ya alguna o algunas de tales condiciones, antes de que se hayan cumplido por haberlas nosotros planificadamente impuesto". (526)
- b) "Someter a transformación aquello que no las hubiere cumplido, para que las cumpla".
- c) "Las categorías mismas de lo histórico tienen que ser también sometidas a las condiciones de la dialéctica sistemática". (527)

Sometida cada ciencia a este plan dialéctico, la praxis nos dirá los resultados que cada una de ellas aporta. Esta es la nueva racionalidad o epistemología, cuya criteriología consiste no en probar sino en poner a prueba las cosas.

3) Ontología dialéctica

El último capítulo de "Curso sistemático..." está dedicado a la ontología. La ontología propia de nuestro

tiempo tiene que ser, o aspirar a ser, como ya es sabido, ontología transustanciadora de modo dialéctico. Este plan de la ontología se rige por dos principios fundamentales:

- 1) "dejar de ser simplemente interpretativa (hermenéutica, fenomenológica), y hacerse transustanciadora";
- 2) "el ser es distinto del no-ser y de los entes (diferencia ontológica interpretativa); y los entes son distintos entre sí (diferencia óntica interpretativa); se trata de que el ser se haga diverso del no ser y de que los entes se hagan diversos unos de otros (diferencias por transustanciación)". (528)

Los conceptos fundamentales son distinto y diverso. La distinción entre dos entes o entre ente-ser es de tipo natural, espontánea. Cuando la distinción es artificial, producto de la acción creadora, se convierte en diversidad. Las dos distinciones (ente-ser y ente-ente) pertenecen a ontología interpretativa; la diversidad es transustanciadora.

Tras sentar estos dos principios-guía, se dispone a desarrollarlos en las dos áreas de la realidad: el hombre y las cosas. Vamos a pasar por alto su "ontología dialéctica del hombre en cuanto creador" (tema más propio de antropología), para referirnos a lo que llama "ontología dialéctica general".

Confiesa expresamente que la ontología propia de

esta época está basada en Whitehead ("Proceso y Realidad") y Sartre ("El Ser y la Nada") y en el materialismo dialéctico de Marx-Engels (529). Son los tres pilares sobre los que se apoya su ontología.

La afirmación base o fundamental consiste en señalar que ontología propia de una filosofía que sea actual tiene que ser materialista y dialéctica. "La ontología dialéctica sólo es posible y real, en "nuestra época", como materialista. La ontología materialista es necesaria, propia y actualmente dialéctica". (530)

Para el materialismo dialéctico, lo definitivo y la matriz de todo es la materia, fuente primera e inagotable de donde procede todo, por sucesivos pasos dialécticos. Viene a ser el nuevo dios, infinito en posibilidades y potencialidades.

Antes que la materia no existe la Nada, puesto que la nada, piensa G. Bacca, siguiendo el razonamiento ya utilizado por Marx, no puede pensarse. Pensar la nada sería un contrasentido, puesto que si alguien piensa, ya hay algo y no nada. Lo mismo cabe decir de la afirmación de la nada poniendo a Dios como creador de todo a partir de nada (531). "Tal pseudoconcepto de Nada, dice García Bacca, se reduce a una negación extrínseca, formal de ser. La cuestión se pone en serio cuando la negación se hace dialéctica, es decir: intrínseca" (532). Así, pues, en vez de entender el concepto y la realidad de la nada como

algo fuera de ser, y anterior a él, para García Bacca la nada es algo intrínseco al ser, como su otra cara dialéctica, que se incrustan y se amasan la una con la otra y producen, en sucesivos saltos dialécticos, nuevos seres y nuevas nadas. Aquí estaría bien clara la influencia de Sartre (Ser y Nada).

Entonces, la realidad, que es procesual (Whitehead) se va desplegando y haciéndose a sí misma por pasos sucesivos. De la materia originaria van surgiendo los entes por saltos dialécticos, en un proceso dominado por las leyes de la probabilidad. "Probabilidad es el momento de ser reales el ser que es ser de su noser que es noser de su ser" (533). De la materia originaria surgen las cosas a ser de un modo discontinuo, por saltos novedosos, no so metidos a leyes y ritmo fijo. Reino del "porque sí". Esta mos los hombres acostumbrados a pensar que la materia, tanto orgánica como inorgánica, está constituida por le yes más o menos conocidas. Donde el hombre no advierte ta les leyes, no es, pensamos, porque no existan, sino por que no hemos llegado a descubrirlas. Frente a esta menta lidad mecanicista, la ciencia actual (sobre todo la físi ca cuántica) nos ha abierto al reino de la probabilidad; la materia está regida por leyes estadísticas. Por eso afirma G. Bacca que "es un prejuicio pensar que la exis tencia tiene que ser algo continuo, durable, y que no pue de surgir por que sí en cuanto a orden, mas sólo puede ve-

nir a ser con porque tal o por esto respecto de su valor total". (534)

La física cuántica es la comprobación, en opinión de nuestro filósofo, de que la materia es intrínsecamente dialéctica. Es decir, la materia es de tal calibre que es un continuo juego de novedades en ser y novedades en nada. Hay cosas que se crean y cosas que se aniquilan.

Esto muestra que la realidad está transida de una continua movilidad, definida por García Bacca como "el resultado o transustanciación (Aufhebung) de ese trance ontológico-dialéctico en que ser es (está siendo) ser de (su propia) nada y nada es (está siendo) nada de (su propio) ser" (535). Tal movilidad y cambio continuo entre nada y ser se debe, en último término, al cualquierismo de las cosas, a que cada cosa es una-de-tantas. Entre las cosas hay absoluta indiscernibilidad (principio de indeterminación de Heisenberg). De este modo se llega a ^{la} conciencia de que "ser no es cosa alguna concreta, ésta, única, negación suprema de cualquierismo. Ser es, por el contrario, cualquierismo; y una cosa tendrá tanto de "lo suyo" en estado de ser cuanto tenga (en estado) de cualquierismo (sea una cualquiera entre más). Ser, justamente es el estado de cualquierismo". (536)

En cambio, el concepto de ente será contrapuesto y correlativo a ser: "ente es negación de ser o de cualquierismo" (537). El estado de ser es el estado de la pura in

determinación, donde caben múltiples posibilidades. A medida que surgen entes se van produciendo concreciones; de cualquierismo se pasa a éste. El ente se mueve (de lugar, de cantidad, de cualidad, de vida a muerte...), pero no tiene movilidad. Esta es propia de ser; el movimiento, de ente.

Donde se advierten las cualidades propias de ser (movilidad ilimitada, probabilidad máxima o creatividad) es en el terreno de la materia elemental, entre los átomos y moléculas, y partículas subatómicas. Entre estas partículas, donde reina el cualquierismo más absoluto, "una sola cosa no es aniquilable, pues es una de tantas. El presunto aniquilador no podría aniquilar una sola (a ésta, en este lugar, en este momento, pues es una de tantas) sin aniquilar todas; y no podría aniquilar "todas", si tal "todo" es uno de tantos". (538)

Luego la conclusión, a la que quería llegar G. Bacca, se impone por la fuerza contundente del razonamiento, apoyado en la física actual, la física cuántica: la materia es increable e inaniquilable; es necesaria. Por tanto, "increable e inaniquilable no son predicados de un ente supremo; son caracteres del tipo de ente tenido por inferior: la materia, precisamente en su estado molecular, atómico, cardinal puro". (539)

Lo que es ya de por sí, o está de por sí, en estado dialéctico: la materia, en su nivel microscópico, pue-

de servir de modelo para el resto de la realidad. De modo que elevar o someter toda la realidad a ontología dialéctica es empresa que puede acometer el hombre. Pero también puede emprender la tarea de someter la realidad a ontología mecanicista. Ambas son materialistas. Pero mientras la segunda (mecanicista) está definida por su plan de imponer el predominio de la categoría de éste, someterlo todo a leyes fijas y bien determinadas, la ontología dialéctica se caracteriza por un plan contrario: "imponer las categorías negadoras de la de éste: a saber:

- 1) la de uno-de-tantos o uno cualquiera de tantos;
- 2) la de parte de un Todo;
- 3) la de miembro de Sociedad;
- 4) la de Nos". (540)

De este modo se tratará de una ontología transustanciadora, el sujeto de cuyos cambios será el hombre, no como individuo aislado, sino como miembro del Todo que es Sociedad. (541)

Señalábamos cómo "Curso sistemático de filosofía actual" constituye la continuación de la "Metafísica", y donde definitivamente asienta la estructura completa de todo su pensamiento. Pensamos que este denso libro constituye la obra cumbre y definitiva de García Badda, que corrige en parte los planteamientos de la "Metafísica". Si en 1963 hacía distinción entre ontología y metafísica, en 1969 el concepto

de metafísica ha desaparecido. En la "Metafísica", la ontología quedaba reducida a una función contempladora, fenomenológica, frente a la metafísica, como acción transustanciadora. En "Curso sistemático", no hace referencia más que a ontología, en diferentes grados de perfección. Frente a una ontología interpretadora, natural, hay (puede darse) una ontología dialéctica, transustanciadora, que reemplaza a la metafísica (542). La auténtica ontología dialéctica es el materialismo dialéctico.

Vemos, pues, que para García Bacca la teoría marxista no consiste simplemente en un método científico de interpretar la historia, con sus etapas sucesivas según el juego dialéctico de fuerzas contrarias (materialismo histórico), sino que comprende también una cosmovisión, una filosofía omniabarcadora de toda la realidad, comenzando por la misma naturaleza, atravesada por la lucha dialéctica (materialismo dialéctico).

La cosmovisión garciabaquiana parte de la afirmación de que la naturaleza es eterna, increable, antes de la cual no hay nada. En ella se encierran todas las infinitas posibilidades que han ido apareciendo, y las que aparecerán en el futuro. De esa fuente inagotable van surgiendo, por saltos dialécticos, porque sí, en continua novedad, todas las cosas, puesto que la ley que impera es la probabilidad, la permanente movilidad y creatividad (Whitehead). García Bacca piensa que tales afirmaciones no son puramente especulati

vas, filosóficas, sino que se hallan confirmadas por la física más actual: la física cuántica, real demostración de la dialéctica de la naturaleza.

La vida, y dentro de ella, el hombre, han surgido por un golpe de probabilidad. A medida que va multiplicándose la vida, se va imponiendo la racionalidad sobre el reino de la probabilidad. El exponente marxismo de la racionalización de la realidad es el ámbito de lo humano. Desde que el hombre es consciente de sí, de su condición de señor y creador de la realidad y de la historia, todo ha quedado en sus manos, sometidas las fuerzas ciegas de lo natural al imperio de su razón y de su voluntad. De este modo, el hombre, no como individuo, sino como Sociedad, es el auténtico sujeto de la historia, del destino de la naturaleza y de sí mismo. No hay más Señor que El Hombre.

No existen, pues, más que dos absolutos: la Naturaleza y el Hombre. La Naturaleza es la matriz inagotable de donde sale todo, incluso el Hombre. Pero es una realidad espontánea, imperfecta, que el Hombre tiene que llevar a su perfección. La historia es el ámbito en que Naturaleza y Hombre, mutuamente implicados y correlacionados dialécticamente, van alcanzado su auténtica realidad de verdad: la Naturaleza queda humanizada y el Hombre, naturalizado.

No hay más realidades que entren en este juego histórico, en que el hombre es el único piloto, sujeto y objeto de su propia acción transustanciadora. La meta de la historia

está constituida por el empeño de alcanzar la verdad de Hombre y Naturaleza, el desentrañamiento de sus infinitas potencialidades.

Por parte de la Naturaleza, su meta es quedar transformada en Mundo artificial, tecnificado, sometido al reino de la necesidad. En cuanto al Hombre, su meta es superar toda alienación actual (su "pordioserismo" ante Dios, la Naturaleza y el Capitalismo) y auto-transustanciarse en el Hombre Positivo, reino de la libertad social, donde los hombres habrán superado sus divisiones, y conseguido integrar dialécticamente lo personal (intransferible y único) y lo social. El resultado final del proceso de hacerse hombre es la Humanidad, a la que García Bacca atribuye los mismos atributos que Dios.

Dios no está, pues, al principio, creando el mundo. Al principio está el Caos, la Naturaleza caótica y creativa. Dios está al final, porque el único Dios es El Hombre, la Humanidad. La realidad es un proceso dialéctico autotransformador, que parte de un estado pleno de potencialidades, y que explota y crece hacia su progresiva perfección. De lo imperfecto a lo perfecto. Este proceso perfectivo es responsabilidad del hombre. El hombre actúa éticamente en la medida en que trabaja en la construcción de esta meta, que es la verdad de todo, Hombre y Naturaleza. No tiene sentido, por tanto, una ética heterónoma (la ley de Dios), o estática (basada en las leyes naturales). La ética humana está basada en

lo que el Hombre y la Naturaleza son: un proceso que camina hacia su perfección, hacia la encarnación de la idea de lo que el hombre suele considerar más grande y más sublime: ser Dios en persona. Permanece, por tanto, inquebrantable el sueño fáustico de García Bacca.

5.-UNA FILOSOFIA ABIERTA.

Uno de los talentos más característicos del genio filosófico de García Bacca, consecuente con el contenido de su filosofía, es no anclarse en ningún sistema de pensamiento. Su vida podría ser denominada, parecidamente a como se ha autodefinido K. Popper, como "una búsqueda sin término" (543), sin importarle demasiado la imagen consecuente, o no, que pueda ir dando (544). Lo único que le importa es perseguir la verdad allí donde esté, sin miedo a errar y sin miedo a lo que digan los demás acerca de sus opiniones. Esta lucha contra "el miedo a errar" se ha convertido en uno de los "lei-motiv" más repetidos. El "Epílogo" a "Curso sistemático" es un claro ejemplo de ello. Un párrafo nos puede servir de muestra: "Esta obra ha sido escrita (después de largamente pensada por años de años), sin miedo a la Verdad y, sobre todo, sin miedo a errar, que es el Error en persona y ejercicio (Hegel); y, claro está, sin miedo alguno a las opiniones o dogmas de los que se creen (locos de ellos, los llama Whitehead), poseedores de la Verdad, cuando la verdad es que es tán paralizados de mente y de pluma por el miedo a Errar, y muertos de miedo de que una censura los declare errados, herejes, revisionistas...". (545)

Por todo esto, no le guste ser etiquetado y clasificado como adherido a tal o cual sistema filosófico. Pero tampoco tiene escrúpulos en apoyarse y seguir los planteamientos de cualquier pensador, sea del signo que sea, con

tal de que le aporte alguna parcela de verdad. Así, nos aconseja: "Digamos y escuchemos especialmente a Marx, sin miedo ni vergüenza de ir en su compañía, y sin miedo ni vergüenza de que nos vean andar, de vez, con Hegel, Whitehead, Sartre. Y sin miedo a separarnos de ellos" (546). Las dos cosas, pues, en igual medida: no tener miedo a aceptar la verdad venga de donde venga (aunque venga del diablo, como dice el refrán popular) y ser libres frente a cualquier influencia, evitando ser simples repetidores, esclavos de los dichos del maestro de turno.

Debido a que las "Lecciones de Historia de la Filosofía" terminan con Marx, muchos le han etiquetado de "marxista". Pero García Bacca se resiste a todo tipo de etiquetas (547). Si Marx ha ejercido en su pensamiento una influencia considerable y definitiva, su filosofía no queda anclada en Marx. Marx fue un precursor de la filosofía actual, y sería no entenderlo pensar que con el marxismo ya está dicha la última palabra en todo: economía, filosofía, antropología ... García Bacca afirmaba tajantemente, ya en 1965, que "Marx no condenó a la humanidad a ser eternamente comunista (...). Marx proclamó, con todas sus letras, que el comunismo no es ni un ideal, ni un estado a establecer definitivamente y para siempre, el comunismo es una etapa (necesaria) hacia el humanismo positivo" (548). Marx era bien consciente de sus limitaciones históricas. Los que parecen no tenerlo en cuenta son muchos de sus seguidores que lo convierten de precur-

sor (única cosa a la que aspiraba Marx) a fundador, haciendo del marxismo un dogma y no un método dialéctico.

García Bacca no cree que a sus ochenta años ya cumplidos haya dicho todo lo que tenía que decir, porque la verdad es algo que se construye, y la historia sigue su curso sin detenerse un instante. Si voluminosa es la obra que ha publicado, no le anda a la zaga la que tiene en prensa, a punto de aparecer, o en proyecto.

La preocupación central que acapara su pensamiento es el porvenir del hombre. El futuro se nos dará gratis, pero el porvenir hay que construirlo, es obra del hombre, y en él se juega su ser, y el ser de todo lo que existe. De tal manera se juega su ser, que debido a las enormes posibilidades de la técnica, el hombre está capacitado para jugarse su vida y la de su mundo en un instante a ser o no ser.

Pero esta pre-ocupación por el porvenir no está impregnada ni marcada en García Bacca por el desasosiego, sino por la audacia y la esperanza, debido al cúmulo de posibilidades que va teniendo el hombre para someter la naturaleza a su libertad y para transustanciar la sociedad capitalista actual en una Sociedad que encarne el humanismo práctico.

El pasado de la historia de los hombres ha estado cargado de mitos y religiones, que mantenían al hombre enajenado. El porvenir se le antoja a García Bacca abierto a ciencia y técnica, instrumentos de construcción del hombre nuevo.

En esta dirección se enmarca su anunciado y voluminoso libro "Pasado, presente y porvenir de grandes nombres" (549). Estos "hombres" acerca de los cuales quiere hacer su historia son: mitología, teología, filosofía, ciencia y técnica. Para García Bacca, cada uno de estos nombres representa una etapa de la humanidad, ingredientes de que está compuesta la atmósfera cultural que estamos respirando los hombres. Si el hombre comenzó viviendo en una atmósfera cultural en que predominaba casi totalmente la mitología, careciendo por completo del resto de los ingredientes, hoy nos hallamos respirando una atmósfera en que apenas se da mitología, poco de religión, algo de filosofía y casi todo de ciencia y técnica. La atmósfera del porvenir estará fundamentalmente impregnada de técnica, pues nos encaminamos hacia un mundo dominado por la técnica, en la que ve el instrumento más adecuado de humanización, muy al contrario de la visión pesimista que otros muchos tienen sobre un futuro mundo tecnificado.

El mundo futuro parece claro que será tecnificado, o no será. La naturaleza habrá sido transustanciada, las alienaciones económicas habrán desaparecido por transustanciación del "mundo artificioso", y todo el reino de la necesidad estará en manos del hombre social. Pero no por eso la historia será un proceso apático y aburrido. Precisamente ahora es cuando empieza la historia auténtica, pues hay un nuevo nombre que impregnará la atmósfera del porvenir, junto a la técnica. Tal nombre es el de problemática. La técnica

es un presente que posibilita el porvenir, que es problemático, abierto a creatividad, inventos, innovaciones y novedades.

La base constitutiva del hombre y de la realidad es novedad, creatividad, probabilidad. Sobre este tema tan repetido en su producción filosófica, vuelve otra vez en un libro a punto de aparecer: "Parménides o Mallarmé" (550). Se vuelve de nuevo a contraponer aquí dos cosmovisiones: la basada en una ontología de la necesidad (Parménides: el ser es lo que es) frente a la que se apoya en una ontología probabilística en que reina la permanente movilidad y el azar (Mallarmé: "Un golpe de dados jamás abolirá el azar"). G. Bacca realiza en esta obra "un intento de conciliar o pelear riñas ontológicas entre la fatalísima racionalidad axiomática de la ciencia y el misterio dramático, existencial, azaroso, de la poesía". (551)

Advertimos, pues, una vuelta a temas que pertenecen a lo más central de su filosofía: las relaciones entre ciencia y filosofía, y entre filosofía y literatura. García Bacca "une así en esta obra (...) el filósofo de la ciencia que ha sido siempre, con el filósofo de la literatura, al que no ha renunciado jamás". (552)

Prueba de que le preocupa la filosofía de la literatura, se halla escribiendo un trabajo que quiere titular "Ejercicio literario-filosófico", para mostrar que los literatos y los músicos (553) también tienen cosas que decir a

la filosofía. Su objetivo se centra en mostrar cómo han intuido los mismos temas y problemas tanto los literatos y músicos como los filósofos. Los aspectos en los que advierte esta convergencia de intuiciones son la dialéctica, la economía y la antropología.

En su último paso por Madrid nos confesaba García Bacca su deseo de escribir un libro sobre Dios, provocado por la lectura del teólogo suizo-alemán Hans Küng, "¿Existe Dios?" (554). El punto de arranque lo constituyen estos versos de Rainer M. Rilke :

"Vivo mi vida en círculos crecientes,
que pasan por las cosas.
El último quizá no lo complete,
pero lo he de intentar.
Giro en torno a Dios, la remota torre,
giro hace ya milenios;
y no sé aún: soy halcón, tempestad
o grandiosa canción". (555)

Dios es esa "torre inmóvil" de que habla el poeta, alrededor de la cual giran, entre otros, el halcón (en quien ve García Bacca simbolizado a Pablo de Tarso), la tempestad (Agustín de Hipona) y la grandiosa canción (Juan de la Cruz). Junto a estos grandes creyentes quiere García Bacca dejar constancia de lo que Dios es para él, pues experimenta este libro como una especie de examen de conciencia de sus relaciones con Dios.

Junto a estos proyectos irán apareciendo otros, que completarán la ya ingente y monumental producción filosófica, de uno de los mayores filósofos de todos los tiempos en lengua castellana. No quiere vivir de recuerdos ni de falsas vanaglorias, sino del presente y del porvenir, encarando los problemas que la historia nos presenta continuamente. No es de extrañar que afirme, con su lenguaje vivo y tajante: "He enviado al cuerno de la luna la logística en catalán, la introducción a la lógica simbólica, lo que yo escribí en latín. He tenido que enviar entre muchísimas otras cosas los dos volúmenes de las "Lecciones de Historia de la Filosofía" al mismo lugar celestial. Lo único que creo me puede salvar cuando llegue al otro mundo es lo que estoy terminando ahora de escribir. Quienes han leído mis "Lecciones de Historia de la Filosofía", que terminan con Marx, creen que soy marxista (He recibido por ello muchísimas felicitaciones). Comienza tal obra por Demócrito, con física atómica; y termina con Marx. Pero eso es historia de la filosofía. Esto es el pasado. Lo importante es el presente y el porvenir". (556)

