UNIVERSIDAD DE DEUSTO
TERCER CICLO

PROGRAMA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

"LA FILOSOFÍA DE LA TÉCNICA DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA"

Tesis doctoral presentada por D Roberto Arechaga Burgos

Dirigida por el Dr Carlos Beorlegui Rodriguez

El Director

El Doctorando

Bilbao, 1997

A mis padres.
A mi esposa.
Por su cariño,
paciencia y aliento.

SIGLAS

En el trabajo de investigación que presentamos el nombre del autor estudiado, Juan David García Bacca, aparecerá como GB. La mayor parte de los escritos de GB citados, sean obras, artículos, prólogos, traducciones, recensiones, o declaraciones en entrevista, se identificarán mediante el sistema de siglas que presentamos abajo alfabéticamente ordenado a fin de facilitar su localización durante la lectura del estudio. El año que acompaña al título de cada obra corresponde a la primera edición, por lo que para localizar el texto citado deberá consultarse la bibliografía que aparece al final de este trabajo en la cual se hace constar oportunamente la edición empleada por nosotros de no ser la primera.

A

ACC: Antropología y ciencia contemporáneas (1961)

ACHV: Algunos conceptos históricos de "Verdad" y su significación vital (1945)

AFC: Antropología filosófica contemporánea (1957)

AHM: Actitud del hombre moderno frente a ciencia y técnica (1952)

ASM: La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica (1959)

B

B: Banquete (1944)

BM: Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de la biología matemática (1954)

BTC: Bergson o el tiempo creador (1946)

C

CA: Cuestiones académicas (1944)

CC: Sobre el conocimiento y sus clases (ensayo fenomenológico matemático) (1954).

II

CEP Comentario a "La esencia de la poesía" de Heidegger (1956)

CNTC Los conceptos de Naturaleza, Técnica y Ciencia en el Renacimiento y en nuestros días (1955).

CP. Cosas y personas (1977)

CPOM Conceptos y problemas propios de Preontología, Ontología, Óntica, Ontología Fundamental y Metafísica (1945)

CPR Creación y Producción Glosas a unas coplas de A Machado (1962)

CPUF La concepción poética del universo físico (1944)

CPUM La concepción probabilística del universo en Mallarme (1945)

CSFA Curso sistemático de filosofía actual (1959).

CTA Ciencia y Técnica actuales (1968)

CTHFA Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo (1966)

CVP Cultura, valor y precio (1967)

D

DARP Dos ambiguos regalos de Prometeo (Ciencia del futuro, ignorancia del porvenir) (1953)

DCOF Deux categories ontiques fondamentales de la philosophie de l'histoire (1948)

DCP Dos cuestiones de Preontología (Sobre el concepto "natural" de ser y sobre la forma del "primer" concepto de ser) (1945)

DD De los deberes (1945)

DFGB Diálogo filosófico con el profesor García Baeza (1954)

DG Dictadura Glosas inspiradas en un texto del Antiguo Testamento (1961)

DIF Los puntos sobre las íes De Israel a Fanuel (1948)

DM Democracia según un texto juvenil de Marx (1961)

DMT: De magia a técnica (Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico) (1989).

DNC: De la Naturaleza de las cosas (1958).

DR: Dignidad y rango (1966).

DTCO: Dos tipos de caos (desorden) y dos tipos de orden (1972).

E

E: Einstein (1955)

EC: Espíritu científico (1964)

ECFM: Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la teoría tomista de la materia y forma (1933).

ECOFS: Ensayo de catalogación ontológico fundamental de los sentimientos (1958).

ECXX: Einstein y la ciencia del s. xx (1957)

EF: Elementos de filosofía (1959).

EFC: Elementos de filosofía de las ciencias (1967)

EFO: El estilo filosófico de Ortega y Gasset (1956).

EG: Elementos de geometría (1944)

EPFSC: Ensayo de planteamiento fenomenológico-simbólico del conocimiento (1956)

ET: Elogio de la técnica (1968)

ETMM: Entre todos lo mataron y él solo se murió (1948)

Ex: Existencialismo (1962)

F

F: Fedro (1945)

FC: Fenomenología del conocimiento (1957)

FCF: Filosofía de las ciencias: la física (1962)

FCPI: La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales (1930).

FCTR: Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad (1941)

FE: Filosofía y economía (1962).

FFF: De la grande importancia de filosofar, de la menos de la filosofía, de la mínima de los filósofos (1957).

FFFF: Las flores y la Flor; la Filosofía y las filosofías (1944)

FL: Filosofía y lengua (1966)

FM: Filosofía de la música (1990)

FRM: Los puntos sobre las íes. Valor vital de las ideas. Fe, Razón y Misterio (1952).

FUFE: Filosofar en universal y filosofar en español (1945)

G

GFVM: Glosas filosóficas a unos versos de A. Machado (1959)

GPCM: Glosas a un proverbio y cantar de A. Machado (1962)

H

HEP: Hölderlin y la esencia de la poesía (seguido de esencia del fundamento) (1944)

HFC: Historia filosófica de las ciencias (1963)

HI: Heraclito y el indeterminismo (1947)

HM: Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII (1944)

HVN: Heroísmo y vida normal (1966)

I

I. Ion (1944)

IFAM: Invitación a filosofar, según espíritu y letra de Antonio Machado (1967)

IGE: Introducción general a las Enéadas (1942)

ILF: Introducción literaria a la filosofía (1964)

INTRAFI: Infinito, transfinito, finito (1984).

ISF: La importancia de ser filósofo (1948).

ITF: Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias) (1939).

IVF: Invitación a filosofar (vol. I, 1940; vol. II, 1942).

L

LHF: Lecturas de historia de la filosofía (1972)

LISE: Las ideas de ser y estar, posibilidad y realidad en la idea del hombre en la filosofía actual (1952)

LPE: libertad de pensamiento y libertad de expresion (1967)

LPQ: Libertad, ¿para qué? (1964).

M

M: Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontanea (1963)

MDC: La mejor definición de capitalismo (1966).

MM: Máquina y mente (1962)

N

NC: Nuestro cuerpo. Su pasado, presente y porvenir (1957)

NCEC: Las nociones de causa, efecto y causalidad en las ciencias físicas y modernas (1931)

NDO: No defiendo su opinión, porque no me parece verdadera, mas defenderé a toda costa su derecho a decirla (1964)

NGFC: Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas (1947)

P

P: Poética (1945)

PCFG: Plan científico de la física en Galileo (1943)

PE: Prometeo encadenado (1946)

PED: Presencia y experiencia de Dios (1942).

PEHHH: Programa esquemático para una historia de la idea de "Hombre" (1952).

PFMPMF: El plan de filosofar medieval y plan moderno de filosofar (1950).

PHL: La posición histórica de Leibniz en la fundamentación filosófica y científica del cálculo infinitesimal (1946)

PMNA: Parménides (s. V a.C.) - Mallarme (s. XIX d. C.) Necesidad y Azar (1985).

PMP: El pan de mañana y planificación (1965)

POC: Platón Obras completas (1980)

PP: El poema de Parménides (Atentado de hermeneutica historico-vital) (1942).

PPH: Potencias, posibilidades e historia (1948)

PPPGN: Pasado, presente y porvenir de grandes nombres Mitologia, teogonia, teologia, filosofia, ciencia, tecnica (vol. I, 1988, vol. II, 1989)

PPPMM: Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo (1985)

PVE: Precio, valor y estima (1952)

Q

QD: Qué es dios y Quién es Dios (1986)

QS: ¿Qué es Sociedad? (Ensayo de definirla científica y ontologicamente) (1974)

R

RDE: Reglas para la dirección del espíritu (1946)

RM: Razones y motivos (1967)

S

SAFPA: Sobre algunas fórmulas filosóficas de Platón y Aristoteles (1956)

SAS: Sobre la analogía del ser (1953)

SCC: Sobre el sentido de "conciencia" en la Celestina (1945).

SCFOS: Sobre el concepto formal y objetivo de SER (1945).

SEG: Sobre estética griega (1943).

SNHSJ: "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 San Juan de la Cruz (1944).

SQM: Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha. Ejercicios literario-filosóficos (1991)

SVV: Sobre virtudes y vicios. Tres ejercicios literario-filosóficos (1993).

T

TACP: El tratamiento axiomático, aritmético y relacional del cálculo de las probabilidades. Relaciones con el determinismo (1932)

TELFA: Tres ejercicios literario filosóficos de antropología (1984)

TELFD: Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica (1983).

TELFE: Tres ejercicios literario-filosóficos de economía (1983).

TELFLM: Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica (1986)

TELFM: Tres ejercicios literario-filosóficos de moral (1984).

TIIF: Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesiodo hasta Kant (1941).

TI: Transfinitud e inmortalidad (1984).

TMTC: Teoría y metateoría de la ciencia (Curso sistemático, vol. I) (1977)

U

UVMLH: Una vez más acerca de libertad e historia (1966).

V

VMI: Vida, muerte, inmortalidad (1983).

VP: Vidas paralelas (1945)

INDICE

INTRODUCCION GENERAL....1

CAPITULO 1. LA FILOSOFIA DE LA TECNICA DE GB EN EL PANORAMA DE LA FILOSOFIA DE LA TECNICA....17

1.0. Introducción....17
1.1 ¿Filosofía de la técnica o filosofía de la tecnología?....19
1.2. La filosofía bacquiana de la técnica y las tradiciones de la filosofía de la técnica....25
1.2.1 Las tradiciones de la filosofía de la tecnología....25
1.2.1.1 La filosofía de la tecnología ingenieril y de las humanidades....28
1.2.1.2 La filosofía de la tecnología de la Teoría Crítica de la Sociedad....32
1.2.2 La filosofía bacquiana de la técnica como síntesis de las tres tradiciones....33
1.2.2.1 Algunos autores y temas característicos de la filosofía de la tecnología ingenieril....34
1.2.2.1.1. Kapp....34
1.2.2.1.2. Engelmeier....35
1.2.2.1.3. Dessauer....36
1.2.2.1.4. Otros autores....37
1.2.2.2 Algunos autores y temas de la filosofía de la tecnología de las humanidades....39
1.2.2.2.1. Lewis Mumford....39
1.2.2.2.2. Ortega y Gasset....40
1.2.2.2.3. Heidegger....41
1.2.2.2.4 Jacques Ellul....43
1.2.2.3 Algunos autores y temas de la tradición de la Teoría Crítica de la Sociedad....44
1.3 Conclusiones....46

CAPITULO 2. TECNICA Y UNIVERSO: CAUSALIDAD Y SUSTANCIA....47

2.0. Introducción....47
2.1 Lo artificial, lo artístico y la técnica....50
2.1.1 Lo artificial....50
2.1.1.1 Poiesis como creación cualitativa pura del espíritu....50
2.1.1.2 Re-producción....53

2.1.2. Lo artístico 56
2.1.3. La técnica 58
2.1.4. Lo artificial como creación eficiente 62
2.2. Causalidad y técnica: fundamentación ontológica para una posible-probable humanización integral de lo real 66
2.2.1. Crítica del principio de causalidad 66
2.2.1.1. Las tres formulaciones del principio de causalidad 66
2.2.1.1.1. Formulación "clásica" 66
2.2.1.1.2. Formulación renacentista. Crítica a la fórmula clásica 70
2.2.1.1.2.1. El principio de conservación 70
2.2.1.1.2.2. El determinismo físico-matemático 72
2.2.1.1.3. Tercera formulación 77
2.2.1.2. Proporcionalidad causa-efecto en lo físico 79
2.2.1.3. Entropía y causalidad 80
2.2.1.3.1. Entropía 81
2.2.1.3.1.1. Entropía y tendencialidad 82
2.2.1.3.1.2. Entropía y probabilidad 83
2.2.1.3.1.3. Diferencias de potencial, entropía y causalidad 85
2.2.1.3.1.4. Escatología 87
2.2.1.4. Conclusiones 89
2.2.2. El hombre como causa de lo artificial 92
2.2.2.1. Técnica y causalidad: la humanización del universo 92
2.2.2.2. El hombre como "principio" de causalidad 96
2.2.2.2.1. Existencia triplemente racional 98
2.2.2.2.2. Existencia con esencia 101
2.2.2.2.3. Existencia triplemente ligada 103
2.2.2.2.3.1. Unidad de sentido 104
2.2.2.2.3.2. Unidad de dirección 104
2.2.2.2.3.3. Unidad de cerradura 105
2.2.2.2.4. Conclusión 106
2.2.2.3. Lo artificial como efecto 106
2.2.2.3.1. Adquisición de realidad 107
2.2.2.3.2. Estar hecho como para la causa 108
2.2.2.3.3. Valor simbólico del efecto 109
2.2.2.3.3.1. Lo artificial como triplemente racional 109
2.2.2.3.3.2. Posesión de esencia 110
2.2.2.3.3.3. Posesión de triple unidad 111

2.2.2.3.4. Creación y causalidad....112
2.2.3. Crítica de la sustancia....116
2.2.3.1. La materia-energía....117
2.2.3.1.1. El ser como actividad....118
2.2.3.1.1.1. El cuanto de energía....119
2.2.3.1.1.2. Actividad azarosa: la espontaneidad....120
2.2.3.1.1.3. Actividad discontinua....121
2.2.3.1.1.4. Actividad, indescernibilidad e indeterminismo....122
2.2.3.1.1.5. Colectivismo....124
2.2.3.1.2. El ser como tendencia....127
2.2.3.1.3. El tipo de probabilidad en lo físico....129
2.2.3.1.3.1. Condiciones generales para la existencia de probabilidad....129
2.2.3.1.3.2. La probabilidad en lo físico....130
2.2.3.1.4. Conservación del ser físico....131
2.2.3.1.5. La transustanciación....133
2.2.3.2. Los campos físicos....133
2.2.3.2.1. Noción de "campo" en física....134
2.2.3.2.2. Tipos de campo....135
2.2.3.2.3. Campos y potenciales....136
2.2.3.2.4. La "supraindividualidad" campal....137
2.2.3.2.5. Penetrabilidad de los cuerpos y ubicuidad....138
2.2.3.3. Lo físico como tensión de contrarios....139
2.2.3.4. Ser-y-noser, materia y poder creador....141
2.2.3.5. Ontología dialéctica y técnica....149
2.2.3.6. Lo físico como "realidad-de-verdad"....152
2.3. Conclusiones....155

CAPÍTULO 3. TECNICA, VERDAD Y TIPOS VITALES....157

3.0. Introducción....157
3.1. Los tipos vitales: plan categorial vital y principio de isomorfía....158
3.1.1. El problema de la clasificación de los tipos vitales y la técnica....159
3.1.2. El plan categorial-vital, los tipos vitales humanos y la técnica....164
3.2. Verdad y técnica....167
3.2.1. Verdad óntica y técnica....168
3.2.2. Verdad ontológica y técnica....179

3.2.2.1. Individuo imperfecto, verdad y técnica 179
3.2.2.1.1. Origen histórico de la verdad ontológica: formalismo, operacionalidad y técnica 179
3.2.2.1.1.1. "Vivir desviviéndose "de" las cosas" y técnica 181
3.2.2.1.1.1.1. El sentimiento de "hastío" 181
3.2.2.1.1.1.2. Cerrarse 185
3.2.2.1.1.1.3. Abstención 186
3.2.2.1.1.1.4. Formalismo 192
3.2.2.1.1.1.4.1. De lo antropoide a cosa 192
3.2.2.1.1.1.4.2. Significado y sentido 196
3.2.2.1.1.1.4.2.1. Significado como "límite inasequible" 196
3.2.2.1.1.1.4.2.2. Significado como "sentido remoto" 198
3.2.2.1.1.1.5. El trato operacional con lo real: convencionalismo 199
3.2.2.1.1.1.5.1. La verdad ontológica 200
3.2.2.1.1.1.5.2. El trato operacional: vida, formalismo y técnica 203
3.2.2.1.2. La técnica romana como origen de la técnica moderna 209
3.2.2.1.2.1. El "concepto" romano como precedente de la técnica moderna 210
3.2.2.1.2.1.1. Concepto como entendimiento prensor: comprensión 210
3.2.2.1.2.1.2. El concepto como "semilla" 213
3.2.2.1.2.1.3. El concepto como "puño" 214
3.2.2.1.2.2. Verdad romana y técnica 215
3.2.2.1.2.3. Sentido vital romano de "causalidad" como precedente de la técnica moderna 221
3.2.2.2. Individuo perfecto, verdad y técnica 223
3.2.2.2.1. Caracterización básica del individuo perfecto 223
3.2.2.2.2. La reducción óntico-categorial y técnica 226
3.2.2.2.3. La "reproducción constructiva" 228
3.2.2.2.3.1. El formalismo típico de la reducción óntico-categorial cartesiana 230
3.2.2.2.3.2. Funcionamiento isomorfo del "Yo" y del artefacto coordenadas 237
3.2.2.2.3.3. Individuo perfecto, formalismo matemático y técnica moderna 240
3.2.2.2.3.4. Galileo: la categorialización de la física 241
3.2.2.2.3.4.1. La actitud experimental de Galileo 242
3.2.3. Verdad transcendental 251
3.2.3.1. Persona y técnica: el finalismo en la acción 265
3.2.3.2. El plan categorial-causal 272
3.2.4. Verdad técnica 277
3.2.4.1. Ineficiencia de las verdades óntica, ontológica y transcendental 277

3.2.4.2. La verdad como "invento" o verdad "real"....280
3.3. Conclusiones....290

Capítulo 4. TECNICA Y MUNDO....293

4.0. Introducción....293
4.1. Técnica y mundo....296
4.1.1. Primer esbozo de una teoría sobre la estructura de lo artificial....296
4.1.1.1. Lo "admanual" como "enser"....296
4.1.1.2. Lo "admanual" como "mundo"....299
4.1.1.3. Admanualidad y tipos vitales....301
4.1.2. "Mundo" como fundamento de "mundo admanual"....304
4.1.2.1. La reducción óntica y categorial en Heidegger....305
4.1.2.2. Estructura de Mundo....308
4.1.2.2.1. El componente "Plan"....308
4.1.2.2.2. El componente "Designio"....311
4.1.2.2.3. Mundo como "Internado"....317
4.1.2.2.4. Mundo como "Todo"....322
4.1.2.2.5. Mundo como "Sobrepujamiento" y "Fondo"....325
4.1.2.3. "Mundo admanual" como concreción de "Mundo"....326
4.1.2.3.1. Mundo como "cotidianidad"....327
4.1.2.3.2. Mundo como "mundo admanual"....330
4.1.2.3.3. La referencia "para"....332
4.1.3. Mundo instrumental: Hombre, analogía y técnica. Crítica a Heidegger....338
4.2. Conclusión....353

Capítulo 5. EL ESTADO ARTIFICIAL-TECNICO DE LO REAL....355

5.0. Introducción....355
5.1. El concreto artificial....356
5.1.1. El artificial de primer grado....356
5.1.2. El artificial de segundo grado....358
5.1.2.1. "Artefacto" como artificial de segundo grado....359
5.2. La estructura del estado artificial....362
5.2.1. Proyecto (plan) como causa formal....362

5.2.2. Plan como esencia de tipo "empresa" 366
5.2.3. Designio como causa final 368
5.2.4. Finalidad como plan de eficacia 375
5.2.5. Material y ocurrencia 379
5.2.6. Decisión 381
5.2.7. Montaje 383
5.2.8. Exito 385
5.3. Artefacto, técnica y metafísica: el tecnema 388
5.4. Conclusiones 391

Capítulo 6. TECNICA E HISTORIA 395

6.0. Introducción 395
6.1. Tipos de historia y tipos de mundo 396
6.1.1. Historia como Mundo 396
6.1.2. Historia y técnica 398
6.1.2.1. Historia transcendental 398
6.1.2.1.1. "Enser" como "concepto primero de ser" 401
6.1.2.1.1.1. Significado de "concepto primero de ser" en cuanto "concepto" 401
6.1.2.1.1.2. "Concepto primero de ser" en cuanto "concepto primero" 403
6.1.2.1.1.3. El "concepto primero *de ser*" 404
6.1.2.2. Historia "real" o "transcendente" 410
6.1.2.2.1. Técnica, conciencia y trabajo 422
6.2. Las categorías de hallazgo e invento 428
6.2.1. La categoría de "Hallazgo" 429
6.2.1.1. Hallazgo como descubrimiento ocurrente 429
6.2.1.2. Potencia transformadora de *hallazgo* de "presupuesto" (dato) a "cosa reformada" 434
6.2.2. La categoría de "Invento" 436
6.3. Técnica, hombre e historia: historia de la técnica 441
6.3.1. Distinción y diversidad 442
6.3.2. Técnica, hombre e historia, en estado natural 449
6.3.2.1. Hombre primitivo, historia y técnica 452
6.3.2.2. Hombre primero: historia y técnica naturalista 455
6.3.2.2.1. El condicionante teocrático y la ontología 462
6.3.2.2.2. Mentalidad naturalista: causalidad y técnica naturalista 467

6.3.2.2.3. Consecuencias de la mentalidad naturalista para la técnica....470
6.3.2.2.4. De la praxis a la teoría....471
6.3.2.2.5. Conclusión....472
6.3.3. Técnica naturalizada....474
6.3.4. Técnica supernatural....479
6.3.4.1. Crítica a la causalidad clásica....479
6.3.4.2. El hombre "creadoramente humanamente animal" o "Animal social"....489
6.4. Tipos de instrumentos....499
6.4.1. Instrumentos fenomenológicos....500
6.4.2. Instrumentos transmutadores....504
6.4.3. Instrumentos ontofenomenológicos....507
6.4.4. Instrumentos herramentales....511
6.4.5. Enseres....512
6.4.6. Tecnemas y empiremas....515
6.4.7 Humanización "histórica" de universo y técnica....521
6.5. Conclusiones....525

Capítulo 7. TECNICA Y FILOSOFIA....529

7.0. Introducción....529
7.1. La filosofía....531
7.1.1. Sobre el filosofar, la filosofía y el filósofo....531
7.1.2. El talante filosófico de García Bacca....538
7.1.3. La filosofía como anhelo insatisfecho....541
7.1.4. La filosofía de GB como técnica ontológica de trascendencia....547
7.2. Filosofía, transfinitud y técnica....550
7.2.1. Caracterización del Infinito....552
7.2.1.1. Primer acercamiento: Infinito como "bloque"....552
7.2.1.2. Segundo acercamiento: diferentes tratos con el Infinito....555
7.2.1.2.1. Los modelos de trato aristotélico y agustiniano con el Infinito, y su crítica....555
7.2.1.2.2. Trato de abstención....557
7.2.1.2.3. Trato místico con la infinitud....558
7.2.1.2.4. Trato filosófico: modelo heideggeriano....560
7.2.2. Planteamiento bacquiano de la relación finito-infinito: serlo....564
7.2.2.1. Lo Absoluto como diverso de Dios....565
7.2.2.2. Crítica a la teología....566

7.2.2.3. Dios como cuestión abierta 568
7.2.2.4. Espera y Dios 569
7.2.3. Modelo de trato transfinito 577
7.2.3.1. De lo finito a lo transfinito 579
7.2.3.2. El transfinito humano como fundamento de la filosofía como tecno-mística 584
7.3. Filosofía transustanciadora, ética y técnica 594
7.3.1. Lo español como sentido vital 595
7.3.2. Filosofar transustanciador: mística y sacramentalidad 598
7.3.3. Sentido dramático del filosofar transustanciador 599
7.3.4. La ética popular como superación práctica de la transcendentalidad 607
7.3.4.1. Carácter concreto de la ética popular: ética de bienes 612
7.3.4.2. El precedente histórico de la ética popular: ética y acción técnica 617
7.3.5. Sentido sacramental del filosofar transustanciador 619
7.3.5.1. El ansia de sobrenaturalización y el modelo eucarístico 620
7.3.5.2. La herencia cristiana del filosofar transustanciador actual 622
7.3.5.3. El modelo sacramental español en cuanto "actual" filosofía teológica y técnica 630
7.4. Conclusiones 639

CAPÍTULO 8. TECNICA Y SOCIEDAD 643

8.0. Introducción 643
8.1. Humanismo teórico, práctico y positivo 645
8.1.1. Humanismo teórico 645
8.1.1.1. El Renacimiento como concreción histórica del humanismo teórico 647
8.1.1.2. Filosofía-ontología-naturalismo 648
8.1.2. Humanismo práctico 651
8.1.2.1. El humanismo práctico como religión 651
8.1.2.2. Las dos fases del humanismo práctico 653
8.1.2.3. El trabajo 656
8.1.2.3.1. Trabajo como acción creadora (humanizadora) del hombre 657
8.1.2.3.2. Tipos de trabajo 660
8.1.2.3.2.1. Trabajo natural y trabajo sobrenatural 661
8.1.2.3.2.2. Trabajo material y trabajo espiritual 664
8.1.2.4. Los productos del trabajo 668
8.1.2.4.1. Carácter divino-sacramental de los productos 668

8.1.2.4.2. La ley ontológica del acto creador....670
8.1.2.5. El capitalismo....675
8.1.2.5.1. El capitalismo como creador de cualquierismo económico....675
8.1.2.5.2. El ateismo peculiar del capitalismo....679
8.1.2.6. El sujeto adecuado....686
8.1.2.6.1. Fases de creación de Nos....693
8.1.2.6.1.1. El colectivo....694
8.1.2.6.1.2. Grupo....696
8.1.2.6.1.3. Clase....698
8.1.2.6.1.4. Creador social....701
8.1.2.7. La sociedad comunista....706
8.1.3. Humanismo positivo....708
8.2. Conclusiones....717

Capítulo 9. PELIGROS Y LIMITES DE LA TECNICA....721

9.0. Introducción....721
9.1. Peligros de la técnica....723
9.1.1. La ambigüedad de la transustanciacion real (física)....723
9.1.2. El determinismo (*insistencia*) como atentado contra el poder creador (*Ser*)....728
9.1.2.1. Técnica, naturaleza y energía atómica....728
9.1.2.2. La ambigüedad del regalo de Prometeo....731
9.1.2.3. La "Máquina"....734
9.1.2.4. La "Fábrica"....744
9.1.2.5. El olvido y la caída....746
9.1.3. El peligro político....750
9.1.4. Técnica, actitudes y responsabilidad....751
9.1.4.1. Frenesí técnico y deber....751
9.1.4.2. Técnica, complejo de superioridad y cautela....753
9.2. Límites de la técnica....766
9.2.1. Límites y fronteras humanas: cuerpo y técnica....768
9.3. Conclusiones....775

Capítulo 10. ULTIMAS REFLEXIONES DE GB SOBRE LA TÉCNICA....779

10.0. Introducción 779
10.1. Lo artificial como irrupción del Universo a través del hombre 780
10.2. Lo artificial y la técnica 786
10.3. Invento y hallazgo 795
10.4. Taxonomía de lo artificial 797
10.5. Historia "actual" de los artefactos 806
10.6. Tipos de técnica 814
10.7. Técnica e historia 818
10.8. Técnica y conocimiento 832
10.9. Técnica, sociedad y economía 843
10.10. Técnica e inmortalidad 852
10.11. Técnica y Dios 857
10.12. Técnica: peligros y problemas 860
10.13. Conclusiones 874

CONCLUSIONES GENERALES 877

A) Conclusiones-recordatorio 878
B) Conclusiones-propuesta 888

BIBLIOGRAFÍA 919

A) Bibliografía de García Bacca 919
B) Bibliografía sobre García Bacca 932
C) Otros 934

INTRODUCCION GENERAL.

La presente investigación trata de la técnica en tanto que acción o fenómeno humano urgido de una reflexión que, afrontando sus implicaciones más profundas, menos cotidianas y aparentes, permita poner de manifiesto los múltiples aspectos que conforman su dimensión transcendente. En este sentido, tal investigación es un estudio sobre filosofía de la técnica[1]. Ahora bien, dicho estudio se concreta en la exposición de la reflexión de carácter filosófico que sobre la técnica nos ofrece Juan David García Bacca (1901-1992), como fruto de una vida personal y profesional dedicada por entero, y con pasión, a ello.

Con esta exposición del pensamiento bacquiano[2] sobre la técnica no se pretende erigir dicha filosofía de la técnica en modelo definitivo de nada ni de nadie, sino únicamente presentarla y ofrecerla como conjunto sistematizado de materiales, problemas y propuestas de solución; de incitaciones metodológicas, antropológicas, metafísicas, socio-económicas..., que sirvan de base y acicate para nuevos enfoques críticos de una cuestión necesitada siempre de constante y profunda reflexión filosófica; una reflexión cuya urgencia y necesidad se advierte en proporción directa a como se descubre la magnitud y profundidad con que la técnica va extendiendo actualmente sus raíces sobre las diferentes dimensiones de la vida, humana o no, y del universo. Es el propio GB el primero en negar a su pensamiento carácter doctrinal resaltando, sin embargo, lo que en él hay de provocación al pensar y, por tanto, de invitación a su superación.

Tal es también nuestro objetivo e intención: presentar la reflexión bacquiana sobre la técnica, tan compleja y profunda como atrevida y desconcertante, condensada en un ejercicio de sistematización sincrónico-diacrónica con el que se pretende captar las

---

[1] Consideramos plenamente acertada la afirmación de Ramón Fernández-Lomana cuando al preguntarse por el origen de la técnica moderna observa que la historia de la técnica solo encuentra su sentido en la historia del espíritu, y que "Otra consideración del fenómeno técnico que no surja de esta radicalidad, es decir, de una NUEVA SITUACIÓN DEL ESPÍRITU ANTE EL SER, resultaría elemental y superficial por muy sazonada que este de sociología y datos empíricos, e impediría una comprensión frontal y primigenia de la misma, y sacar las conclusiones oportunas para la consideración del ser que late en su misma raíz, y que solo puede proporcionar el pensamiento metafísico" (FERNÁNDEZ-LOMANA DEL RÍO, Ramón: "La técnica científica como horizonte histórico para una nueva visión del ser" *Letras de Deusto* (Bilbao) 1 (1971) p. 47).

[2] Jose Ortega emplea el término "garcíabacquista" (cf. vg. su artículo de 1945 "Filosofía y literatura según un filósofo español"). Nosotros preferimos el de "bacquiano" por su mayor sencillez, sin menoscabo de la función referencial a la que contribuye incluso mejor al permitir diferenciarlo de "bacquista", al modo como sucede vg. entre "marxiano" y "marxista".

claves o elementos permanentes en la evolución del pensamiento del autor a fin de mostrar cómo lo cambiante nutre con nueva savia lo permanente haciéndolo crecer y madurar siempre en una misma dirección, pudiéndose hablar por ello de "proyecto", o mejor "plan", del filosofar bacquiano.

El logro del objetivo anterior exige hacer frente a un primer problema el suscitado por las fuentes ante: a) la ingente y variada cantidad de escritos (artículos, ensayos, conferencias...) que constituyen el "corpus" de la obra escrita de GB como consecuencia de una producción ejercida sin desmayo desde 1928 hasta el año de su fallecimiento (1992), a un ritmo y con una fecundidad que no puede menos que asombrar, b) la dispersión de dicho corpus en publicaciones repartidas entre varios países del centro y sur del continente americano principalmente, resultando apenas significativa, aunque no tanto en calidad como en cantidad, la obra publicada en España (inédita o no en otros países), a pesar de los esfuerzos que en este sentido se vienen realizando[3].

Un segundo grupo de problemas, éste ya de carácter interno al sistema pensamental del autor, viene a sumarse al de las fuentes: a) la cantidad y disparidad de temas que se dan cita en su pensamiento (física cuántica, economía, historia o mística, por mencionar algunos), así como la riqueza y complejidad de matices que presentan; b) las inflexiones teóricas que experimenta a lo largo de su andadura vital, c) la falta de sistematicidad que impregna el filosofar bacquiano, más interesado en provocar al pensar[4]

---

[3] Sobre el grado de dificultad apuntado respecto del acceso a las fuentes puede dar una idea el ya existente sobre la hora de elaborar una bibliografía completa de GB: "Es muy difícil apertar una bibliografía exhaustiva de toda la obra escrita por García Bacca dada su extraordinaria amplitud y el escaso interés que tuvo a lo largo de su vida por su catalogación y recopilación" (BEORLEGUI C., "Grandes maestros del exilio vasco: IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". *Urtatsa* (Universidad de Deusto, San Sebastián) n. 47 (1994) p. 151). Y a pesar de haber sido varios los intentos, sin embargo "ninguno de ellos ha conseguido una recopilación completa debido a la dificultad de acceso a la multitud de revistas y periódicos donde fue depositando García Bacca sus ideas y también porque van apareciendo continuamente nuevas obras póstumas" (ibid.). Carlos Beorlegui cifra en "más de setecientos títulos" (o.c. 147) el total de escritos que conforman el *corpus* bibliográfico de GB. La recopilación más completa editada hasta la fecha es la publicada por C. Beorlegui en o.c. (1994) revisión y ampliación de la ofrecida en su tesis doctoral *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca* (1983) y, con posterioridad, en *García Bacca. La audacia de (re)pensar* (1988). Dicha bibliografía supera igualmente, a la también importante publicada por Ignacio Izuzquiza en *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, así como a la incluida en la revista *Anthropos* (1982, nueva edición en 1991) y a la primera de todas en aparecer elaborada por Mireya Benkreo y publicada en Caracas (1981). Estas son las recopilaciones bibliográficas sobre la obra de GB publicadas hasta la fecha (para sus referencias completas consúltese el apartado "Bibliografía" que traemos al final del presente estudio).

[4] C. Beorlegui denomina a esta falta de sistematicidad en el filosofar bacquiano "talante asistemático" y lo considera como uno de los "trasgos vertebradores" del pensamiento de GB, a quien, debido a su concepción procesual de la realidad y de la filosofía como dinamismo transustanciador, no interesa "demasiado (...) dar una imagen consecuente y bien estructurada de su filosofar" quedando abierta a todo tipo de sugerencias y autores (cf. BEORLEGUI C., "Grandes maestros del exilio vasco: IV. Juan David García Bacca (1901-1992)", p. 149). I. Izuzquiza por su parte afirma que GB no es pensador de sistema (cf. *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, p. 15). El propio GB, en el prólogo a la citada obra de Izuzquiza, pone de manifiesto dicho aspecto de su filosofar así como la dificultad que de ello se deriva para el estudioso de su obra, reconociendo la oportunidad del autor al advertir de ello a futuros lectores y estudiosos (cf. o.c. p. 9. También en *Anthropos*. Barcelona, n. 9 (nueva edición 1991) p. 132). GB considera que el último caso de filosofía con pretensión de sistema fue el de Hegel (cf. PINOS, J., 13).

Todos estos aspectos son consecuencia tanto de la impresionante formación académica de nuestro autor como de la potencia intelectual de la que hace gala en el tratamiento de los temas en que se ocupa su reflexión[5].

Pues bien, el presente estudio pretende paliar en la medida de lo posible tales dificultades respecto de su pensamiento sobre la técnica, pues éstas desembocan en una importante carencia en el panorama de los estudios filosóficos españoles y, en general, en lengua castellana. En este sentido, si nuestra aportación sirve para suscitar el interés o agilizar esfuerzos por hacer más accesible la obra y pensamiento de GB, en los que el tema de la técnica ocupa un lugar clave, nos daremos por satisfechos pues, sin duda, la reflexión filosófica sobre la técnica se verá compensada por ello con creces, y no sólo en el ámbito de los países hispanohablantes. Tal es, a nuestro juicio, la importancia de las aportaciones del pensamiento de nuestro autor a dichos estudios, como habrá ocasión de argumentar en el próximo capítulo[6].

---

[5] Por su gran formación, GB es capaz de poner en conexión todo tipo de temas con la filosofía abriéndolos a desarrollos originales y desconcertantes. Por esta característica, Beorlegui lo ha denominado *pensador de fronteras*: "por eso he dicho que se le puede considerar un pensador de fronteras, puesto que su pensamiento se sitúa en la frontera entre la filosofía y la teología, entre la filosofía y la ciencia, la filosofía y la literatura, la filosofía y la música, etc." ("Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)", p. 149). El estudio que presentamos demostrará que también es un pensador de la frontera que hay entre la filosofía y la técnica.

[6] De la relevancia del pensamiento filosófico de GB para la filosofía en lengua castellana da cuenta la consideración de J. L. Abellán de GB como uno de sus "representantes eminentes", junto con J. Gaos, Ortega y Gasset, Mª Zambrano y Américo Castro, por lo que su estudio desvelará el sentido del pensamiento de los pueblos hispánicos (Cf. *Actas del I Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca 1988, Ediciones Universidad de Salamanca, p. 13). Considera, igualmente, que GB en Venezuela, junto con Gaos en México, es uno de los dos polos fundamentales de la filosofía española en América (Cf. *Panorama de la filosofía española actual: una situación escandalosa*. Madrid 1978, Espasa-Calpe, p. 115). De GB afirma que es la "personalidad fundamental (...) dentro de la filosofía española del exilio" (*El pensamiento español de Séneca a Zubiri*. Madrid 1977, UNED, p. 438). Y en otro estudio: "Juan David García Bacca es quizá la mente filosófica más poderosa de todas las que tenemos en América y una de las primeras figuras de la filosofía en lengua española de todos los tiempos. En lo que se refiere a su preparación intelectual habrá pocas personas que lleguen al nivel por él alcanzado" (*Filosofía española en América (1936-1966)*. Madrid 1967, Guadarrama, p. 193). En esta valoración de Abellán coincide C. Beorlegui: "Nos encontramos ante una de las obras filosóficas más importantes de nuestra historia cultural (...) no podemos negar a García Bacca uno de los puestos eminentes del pensamiento filosófico en lengua castellana" ("El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". *Príncipe de Viana*. Año VI, nº 6 (1986), p. 239). Y en otro lugar: "[GB es] una de las más importantes mentes filosóficas en lengua castellana de todos los tiempos" y "uno de los talentos más omnilaterales de la historia del pensamiento universal" ("Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". *Munduaz* (Universidad de Deusto. San Sebastián) nº 47 (1994), pp. 150 y 146 respect.). Lo mismo le parecía a J. Gaos años antes de que GB publicara la profunda, densa y difícil *Metafísica* (1963) que J. L. Abellán considera "uno de los libros de filosofía más importantes publicados durante este siglo, que no es precisamente bueno en tal tipo de publicaciones, y, desde luego, uno de los más importantes que nunca han aparecido en castellano" (Cf. *Filosofía española en América (1936-1966)*, pp. 193-194). C. Beorlegui, por su parte, denuncia reiteradamente la paradoja existente entre la importancia de la figura de GB y la situación de olvido y desconocimiento en que se encuentra su pensamiento dentro de la cultura peninsular, por lo que urge a realizar estudios sobre dicho autor a la vez que hacer accesible su obra, tanto por lo que de riqueza patrimonial constituye como, sobre todo, por lo que de potencia fecundadora posee su pensamiento (Cf. v.g., "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". *Príncipe de Viana*. Año VI, nº 6 (1986), pp. 219, 239-240; "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". *Munduaz* (Universidad de Deusto. San Sebastián) nº 47 (1994), pp. 145, 150-151). Por lo anterior, en referencia a su tesis doctoral, dice: "Llegar a recopilar y dar con su abundantísima obra escrita ha representado un esfuerzo no pequeño. Me sentiría compensado si todo ello sirve a otros para conocer mejor a GB y, si es posible, constituir un punto de partida de ulteriores estudios sobre cualquiera de sus muchas e interesantes facetas de su pensamiento" (*García Bacca. La audacia de un pensar*. Bilbao 1988, Universidad de Deusto, p. 20). Este reto es el que hacemos nuestro al elegir, de entre los diversos temas que componen la sinfonía filosófica de GB, el de la técnica, el cual no escapa a la condición paradójica comentada, pues si bien en su repaso al panorama de los estudios de filosofía de la tecnología en el presente siglo, Roberto Méndez dice: "Junto con Ortega debemos hacer mención de García Bacca, que ha sido uno de los pocos autores del panorama filosófico español que ha tratado con detenimiento el tema de la técnica" (MENDEZ, R.: "La filosofía de la tecnología del siglo XX". *Anthropos*, nº 94-95 (1989), 31), su estudio sistemático no ha sido aún realizado. En este sentido, de ser cierto que "Ortega y Gasset es el primer filósofo profesional en ocuparse de la cuestión de la tecnología" (MITCHAM, C.: *Qué es la filosofía de la tecnología*. Barcelona 1989, Anthropos, p. 58), entonces no sería exagerado afirmar

Desde la perspectiva anterior, la presente investigación ha de ser entendida como peldaño de una escalera o, si se prefiere, momento de un movimiento más amplio, pues ha sido concebida para ser superada como exige todo caminar ascendente de carácter dialéctico. Tal es la misión del trabajo aquí ofrecido: agotarse en la función de presentar un pensamiento rico en posibilidades, incitaciones y sugerencias sobre una cuestión fundamental para el porvenir del hombre y del mundo que le circunda. Por eso, pretender haber sentado algo definitivo con él sobre dicho pensar, exceptuando el hecho de servir como acicate para su superación por nuevos análisis, lo hace inservible y, en consecuencia, falso. Por esta razón, el presente estudio quiere ser algo más que la exposición del pensamiento sobre la técnica de un autor, en este caso el de GB, al transformarse en herramienta de trabajo y nunca en producto definitivamente acabado

Para la realización de este estudio utilizamos como base principal de documentación la obra escrita de GB[7], recurriendo sólo de forma ocasional, explícitamente o no, a obras de otros autores para matizar, aclarar ideas o apuntar propuestas Dos razones nos han inducido a ello: a) la complejidad y diversidad de temáticas con que la técnica queda implicada en el pensamiento de GB, así como la originalidad en su tratamiento, b) las ya comentadas dificultades de acceso a su producción escrita Todo ello nos ha aconsejado optar por un trabajo académico de carácter predominantemente expositivo, atendiendo más a la letra y coherencia interna del pensamiento del autor, que a una tarea crítica desde posiciones propias menos interesantes, sin duda, para el lector, con lo que nos ajustamos mejor al objetivo declarado inicialmente Con todo, no estará ausente de nuestro estudio el elemento crítico que, reservado al apartado de las conclusiones generales, pretende ser fermentario de nuevos desarrollos y no almacén de soluciones

Por otra parte, la razón b) ha sido fundamental para decidirnos a insertar el mayor número posible de textos significativos del autor, prefiriendo cederle el puesto en la

---

que GB fuera el segundo. Así, pues, doble aportación la de nuestra investigación en el campo de los estudios filosóficos en el de la filosofía de la técnica y al de los de filosofía en lengua castellana

[7] Nos hemos servido mayormente de la obras de GB que nuestro director de tesis el Doctor Carlos Beorlegui Rodríguez Catedrático de Antropología Filosófica de la Universidad de Deusto, se tomó el ímprobo trabajo de recopilar para la elaboración de su tesis doctoral. Sin esta valiosísima base documental, que contiene la mayor parte de los escritos publicados por GB y, en cualquier caso, sin faltar los fundamentales el presente estudio, así como los de otros investigadores de la obra de GB no existirían. Vaya, pues, en estas líneas nuestro más sincero agradecimiento a C. Beorlegui por las facilidades dadas para su consulta

narración cuando nuestras palabras, queriendo decir lo mismo, lo hubieran hecho tal vez de manera menos precisa y siempre, en cualquier caso, sin valor testimonial, aun a riesgo de incrementar notablemente el volumen de nuestro trabajo y de sacrificar la agilidad de su lectura. En definitiva, hemos realizado un esfuerzo por limitar nuestra función a ordenar lo disperso y aclarar lo oscuro, adaptando el estilo expositivo al encaje de las cuestiones mediante textos originales. Con ello, nuestro trabajo cumple también la función de antología de textos de un autor cuya producción escrita resulta de difícil acceso tanto para el lector estudioso como para el curioso.

Nuestra tarea ha consistido, por tanto, en presentar el pensamiento de GB sobre la técnica lo más fiel y asépticamente posible, procurando no *alter*-arlo con valoraciones y ópticas de otros autores[8]. Tales críticas, sin duda alguna valiosas en una segunda fase de los estudios sobre la técnica en el pensamiento de nuestro autor, no lo son en esta primera caracterizada por la tarea de recopilación, análisis y sistematización de materiales. Lo que puede resultar imprescindible en un segundo momento, ahora es tan sólo traba para la consecución del nuestro objetivo básico: ser exposición, lo más objetiva posible, de la riqueza y complejidad de temas involucrados en la reflexión bacquiana sobre la técnica. Sólo desde aquí será posible captar la peculiaridad de la filosofía de la técnica de GB, tan carente de complejos como amante del rigor filosófico y científico en el tratamiento de las cuestiones planteadas, lo que hace de ella una combinación explosiva; una reflexión tan inquietante como llena de posibilidades para un *pensar futuro* necesitado, sin duda, de grandes dosis de *audacia* ante la cantidad y calidad de los retos que ciencia y técnica le lanzan de forma continua, creciente y acelerada[9].

Es en este aspecto arriesgado y riguroso, de obra abierta y sin complejos que caracteriza el pensamiento de nuestro autor sobre la técnica, con independencia de los

---

[8] Seguimos el criterio de nuestro director de tesis cuando, en referencia a un trabajo suyo sobre GB dice: "Antes de presentar el lado crítico el lector necesita enfrentarse a la obra y el pensamiento del autor con el mínimo de mediaciones" (BEORLEGUI, C.: "El pensamiento de Juan David García Bacca: un filósofo navarro desconocido" *Príncipe de Viana*, año VI, nº 6 (1986) p. 239). Es la misma postura metodológica con la que elaboró su tesis doctoral: "Hay muchos aspectos de la filosofía de GB con los que no estoy de acuerdo. Pero he procurado, a lo largo de todos los capítulos situarme en una postura meramente expositiva, en terminología de GB "fenomenológica" dejando que el lector se posicione y adopte por su cuenta la postura que le sea más adecuada. Solo en el epílogo, me he permitido emitir algún juicio crítico (...)" (BEORLEGUI, C.: *García Bacca. La audacia de un pensar*. Bilbao 1988. Universidad de Deusto, p. 19).

[9] Tomamos la expresión "pensar futuro" de Kostas Axelos (AXELOS, K.: *Introducción a un pensar futuro (sobre Marx y Heidegger)*. Buenos Aires 1963. Amorrortu editores) donde el autor realiza una reflexión sobre el tipo de pensar acorde al futuro (una vez vertidas al mundo las filosofías de Heidegger y Marx), el de "audacia" del título de una obra ya citada de C. Beorlegui.

aciertos o despropósitos, de las insuficiencias o de los sobrantes que una tarea crítica posterior pudiera hallar en él, donde radica nuestro interés por los desarrollos de GB en tanto que propuesta para un pensar futuro. Este interés personal es el que esperamos haber transferido a nuestra investigación y, por su medio, al lector.

El estudio que presentamos recorre y sistematiza el pensamiento de GB sobre la técnica a lo largo de toda su producción literaria. En un principio centramos nuestra atención en las obras más recientes en el tiempo, dando nuestro estudio como resultado un complicado, denso y rico conjunto de materiales cuyas implicaciones y significado profundos se nos hacía patente que sólo podían ser desvelados desde claves que no aparecían en dichas obras. Fuimos en su busca remontándonos progresiva y pacientemente en el tiempo hasta llegar a los primeros escritos publicados por el autor. Fue entonces cuando comprendimos la profundidad y riqueza de ideas contenidas en la última etapa de su pensamiento, así como la dificultad de ingresar en ella sin manejar las claves que durante décadas GB había ido elaborando, reelaborando y diseminando en sus diversas y cuantiosas obras. Así, pues, decidimos realizar una nueva lectura de toda su obra, esta vez en orden cronológico ascendente, con la ventaja añadida de saber hacia donde se orientaban los cada vez más complejos desarrollos que componían la amplísima obra bacquiana.

La cantidad de materiales, de ideas y sentimientos acumulados en tan dilatado estudio[10] nos ha permitido comprender que la última etapa del pensamiento bacquiano sólo puede ser abordada con provecho desde las claves citadas, lo cual es perfectamente coherente con la calidad dialéctica del filosofar bacquiano, siempre abierto y nunca acabado, consistente en tomar los elementos fundamentales conquistados durante una etapa previa como semillas que abrir y madurar al calor de las nuevas categorías filosóficas que definen la siguiente, preparándolas así para un nueva vuelta perfectiva de la rueda dialéctica. Además, el desconocimiento o no consideración de dichas claves comporta un altísimo riesgo de generar interpretaciones manifiestamente falsas del

[10] Por esta razón no tememos afirmar que creemos comprender plenamente la gama de sentimientos que debieron asaltar a C. Beorlegui cuando escribió: "Durante más de cuatro años he dedicado mis mejores horas a enfrentarme con sus abundantísimos escritos, y he podido comprobar su fácil y elegante pluma y su fina y penetrante capacidad de comprender y exponer ideas de los autores más dispares, junto con su extraordinaria capacidad creadora e imaginativa" (BEORLEGUI, C.: "El pensamiento de Juan David García Bacca: un filosofo navarro desconocido" *Príncipe de Viana*, año VI, nº 6 (1986), p. 239). En nuestro caso, las mejores horas lo han sido de ocho años.

pensamiento bacquiano, lo cual no resulta difícil si se considera que la diversidad de temas e intereses involucrados por el pensamiento de GB durante tantos años no puede encontrar el mismo grado de rigor ni profundidad expositiva en todos y cada uno de los escritos que componen cada etapa.

El estudio se compone de diez capítulos, precedidos por la introducción general que ahora nos ocupa, y seguidos de un apartado final dedicado a conclusiones, también generales. A su vez, cada capítulo se estructura en introducción, "corpus" y conclusiones. El contenido de cada capítulo gira en torno a una idea o tema principal expresado en el título acompañando a la palabra "técnica", pues ella es el elemento al que va referido dicho tema y desde el que adquieren sentido no sólo las informaciones contenidas en cada capítulo sino, también, cada uno de ellos en el conjunto de la obra, de modo que ésta manifieste unidad. La elección del tema central de cada capítulo ha venido dada por los resultados de la investigación al analizar los escritos del autor desde la categoría de "técnica".

Las inflexiones teóricas o etapas que caracterizan el pensamiento de GB son consecuencia de la función categorial que en cada momento concede a una determinada idea dominante. Desde esa categoría reinterpretará el sentido de todas las demás ideas. La elevación de una cierta idea a la condición de categoría sucede en virtud del estado sentimental predominante durante un cierto periodo de tiempo de la vida del autor. Desde este substrato sentimental-vital (motivos) se explica el cambio en la orientación de la reflexión intelectual (razones), así como la elección del tema central en cada momento. Esto no significa que en cada inflexión teórica el autor haga tabla rasa de todo lo anterior. Nada más lejos de la verdad: en cada etapa GB hace suyo un autor con el que siente una mayor afinidad sentimental y, por tanto, intelectual, de manera que, sirviéndose de las categorías fundamentales del pensamiento de dicho autor, reinterpreta bajo su luz temas y problemas propios. Es así como GB nutre y hace madurar sus temas de forma original: cuando el autor afín ha sido agotado, o no suministra el tipo de alimento adecuado al grado de desarrollo de la criatura filosófica gestada por GB, lo busca en otro. En tal sentido, puede afirmarse que GB concibe su actividad filosófica como un acto vital y a servicio de la vida; como un acto genesíaco y gestador en sentido no sólo metafórico del término sino también biológico, aunque con proyección transcendente.

Pues bien, la ordenación de los capítulos de nuestro estudio ha respetado este hecho en la medida en que ello era compatible con una secuenciación significativa de sus contenidos, de manera que se ha procurado combinar el respeto a la evolución del pensamiento del autor sobre la técnica, con el grado de sistematicidad oportuno que demanda la exigencia de unidad.

Teniendo en cuenta lo dicho, la ordenación de los capítulos es la siguiente:

1- En el primer capítulo se hace una presentación breve, pero suficiente para nuestro propósito, del panorama de los estudios actuales sobre filosofía de la técnica tomando como referencia la obra de Carl Mitcham *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Sobre dicha base proponemos el pensamiento de GB sobre la técnica como una filosofía en la que se dan cita las dos tradiciones fundamentales de la filosofía de la tecnología que, según Mitcham, existen: la ingenieril y la de las humanidades, así como una tercera posible (la de la Teoría Crítica de la sociedad), y todo ello no sin antes discutirle al autor estadounidense la oportunidad de la expresión "filosofía de la tecnología", la cual preferimos sustituir por la de "filosofía de la técnica".

Por todo lo anterior, presentamos la figura de GB como un autor fundamental en el panorama de la filosofía de la técnica en virtud de la complejidad y riqueza de temas, perspectivas y posibilidades que convergen en el pensamiento plasmado en su vasta obra. En este sentido, su aportación fundamental a la filosofía de la técnica puede concretarse en el hecho de que su pensamiento sobre la técnica resulta ser un lugar de convergencia o síntesis de las tradiciones citadas. Tal circunstancia resulta especialmente importante y significativa toda vez que, según Mitcham, esa sería la tarea aún pendiente de la filosofía de la tecnología. Que el pensamiento de GB sobre la técnica cumple tal función quedará patente a medida que discurran los capítulos siguientes de nuestro estudio.

Así, pues, la filosofía de la técnica de GB puede presentarse, argumentadamente, como un modelo-propuesta, el primero quizás, de labor sintetizadora de las tradiciones de la filosofía de la técnica y, por ello, como un tipo original y *precursor* de filosofía de la técnica, es decir, repleto de las posibilidades que se abren ante la presencia en el de las luces y sombras, de los aciertos y desaciertos que cada cual pueda descubrir desde su

perspectiva intelectual-y-vital[11].

En definitiva: la filosofía de la técnica de GB es una síntesis de tradiciones diferentes y hasta antagónicas de la filosofía de la tecnología que, por lo que de *precursora* tiene, exige su inmolación fecundativa, es decir, su transformación en humus nutriente de nuevos desarrollos en este dominio; mas siempre desarrollos con capacidad para evitar algo que GB no toleró de ningún pensamiento, incluido el propio: su muerte a manos de la fosilización en forma de dogma antihistórico-y-antidialéctico.

2- En el segundo capítulo se trata de advertir la peculiar conexión entre técnica y universo físico, toda vez que aquélla es un fenómeno humano que, por sus características definitorias, tiene efectos causales sobre la realidad materio-energética, es decir, posee poder para transformar eficiente y eficazmente lo real. Así, en este capítulo se comienza por una aproximación inicial a la definición de técnica para mostrar su conexión simultánea con los dominios físico y humano. A partir de ahí se analizan dichos dominios destacando su especificidad, encontrando las condiciones de posibilidad de ese híbrido llamado "técnica" y poniendo al descubierto sus fundamentos antropológicos y cósmicos, en base a los cuales GB podrá definir la técnica como el dominio estricto de la causalidad o, de otro modo: poder eficaz de transformación de lo real desde y hacia modelos humanos; poder por el que el hombre resulta el único ser al que aplicar con propiedad el término "creador" o "causa", y a sus obras el de "efectos". La técnica, pues, es concebida por GB como paradigma, o ejemplo antonomástico, de acción creadora.

3- El tercer capítulo aborda la relación entre técnica, verdad y tipos vitales. En su etapa histórico-vital[12], GB centra su esfuerzo intelectual en mostrar que tanto la manera

---

[11] Síntoma de este carácter fundador o, más acorde con el talante de nuestro autor, *precursor*, sería a nuestro juicio el tono ensayístico de sus principales escritos. Dicho tono innovador, sugerente y provocador, a menudo confeso, aparece expresamente en el título de varias obras pertenecientes a la última etapa de su pensamiento mediante el término "ejercicio". En este sentido, el propio GB expresa el deseo de que su "obra" no resulte "Sistema", sino "almacén" (conjunto desmontado de piezas que desafíe a la inventiva), "instrumentario" (conjunto de enseres con los que destruir "exotericamente" todo otro intento de "Sistema") o "mina de materiales" (manantial de sugerencias, citas... reutilizables para nuevas construcciones filosóficas) (cf. PPPGN, I, 15-30). Sobre el ensayo como forma peculiar de la filosofía española cf. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. "El ensayo como método en filosofía", en *Actas del II Seminario de Hª de la filosofía española*. Salamanca 1982, Ediciones Universidad de Salamanca, tomo 2, pp. 173-183.

[12] C. Beorlegui la denomina "vitalismo histórico", tomando como base la expresión que Eugenio Pucciarelli utiliza al prologar la obra de GB *Introducción al filosofar* para definir formularmente el pensamiento expresado en ella por su autor: "vitalismo historicista" (Cf. BEORLEGUI, C. *García Bacca. La audacia de un pensar*, pp. 19 y 52). La expresión "vitalismo historicista" será retomada por Beorlegui con posterioridad (Cf. BEORLEGUI, C. "Grandes maestros del exilio vasco: IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". *Mundaiz* (Universidad de Deusto, San Sebastián) nº 47 (1994), p. 147).

de entender el ser, el modo de desvelarlo, como la actitud ante él son correlativas y tienen su origen en el sentido predominante con que el hombre vive la realidad y se vive a si mismo, lo cual marca y define, retrospectivamente, una época histórica. Tal sentido, a su vez, es el que generan los sentimientos que le surgen a la intimidad humana en su trato con lo real (universo o significado), al que, para poder hacer frente, reviste de sentido. Descubre GB que cada época histórica viene caracterizada por un mayor grado de formalismo intelectual (filosófico, científico...) que la anterior, acompañado de lo que denomina *reducción óntica y categorial*.

Lo paradójico consiste, según el autor, en que a medida que aumenta el conocimiento formal o abstracto y, correlativamente, disminuye el sensorial (o la dependencia sensorial del intelectual), tanto más fácil le resulta al hombre un trato operacional con lo real. Desde esta posición teórica GB caracteriza las diferentes épocas históricas de la vida humana y afirma que la técnica es la forma actual de desvelamiento del ser inventada por una intimidad humana crecientemente compacta, frente a la correlativamente menor, o decreciente en proporción inversa, consistencia de la realidad externa a ella. La técnica aparece entonces como un tipo de verdad caracterizada por la eficacia en el dominio de lo real. Ahora bien, a pesar de ser la técnica la forma dominante de descubrimiento del ser en la época presente, en cuanto fenómeno humano no es exclusivo de los tiempos actuales sino que ha estado presente en todas las épocas históricas aunque valorado diferentemente en virtud del tipo de sentimientos y actitudes de la vida humana ante el ser. Lo dicho involucra una crítica a Heidegger.

4- El cuarto capítulo se estructura en torno a la idea de técnica como "mundo admanual". En este sentido, somos respetuosos con la trayectoria filosófica de GB, pues el periodo histórico-vital deja paso a una serie de escritos donde su deuda con Heidegger se hace más patente, pero también su crítica superadora. Al avance obtenido en la etapa anterior añadirá GB uno nuevo, fruto del diálogo crítico que mantiene con el pensamiento del autor alemán desde mediados de la década de los cuarenta y, especialmente, durante los años cincuenta.

El avance bacquiano consiste en poner de manifiesto la estructura transcendente-transcendental (Mundo) a la que remite o alude, como a enraice antropológico peculiar,

el fenómeno técnico o trato instrumental de los entes por parte del ser humano (mundo admanual). Pero lejos de creer, como Heidegger, que la transcendencia humana reside y descansa en la transcendentalidad, GB considera que ésta no es sino un estado más, y no el superior, de la auténtica transcendencia humana o transfinitud transfinitante, es decir, transfinitud que, por serlo conscientemente, se autopotencia arrastrando para ello consigo el universo en un torbellino ascendente. Sólo desde la transfinitud puede contextualizarse la brecha antropológica en el pensamiento de GB y, en consecuencia, la función humanizadora de la técnica. Por esta razón, en lugar de concebir una purificación del ser del hombre por modalización en dirección al pensamiento puro, como hace Heidegger, GB propone una purificación por transustanciación práctica del hombre y del universo. La valoración de la técnica en ambos autores resulta, en consecuencia, distinta: mientras que para Heidegger el trato admanual es una forma de caida de la transcendencia humana, la más baja, pues involucra necesariamente un contacto directo, práctico, con el universo empírico resultando, en consecuencia, forma de estar en el mundo (estado) a superar, GB, en cambio, valora el componente transcendental de la técnica sabiéndolo integrar con el rechazado por Heidegger, por lo que encuentra en la técnica la única manera de salvar el Ser de los entes y a éstos en aquél. Así, sólo por la transformación técnica del universo podrá construir el hombre un mundo a su imagen y semejanza; a la altura de su transcendencia, que no es sólo intelectual sino transfinita y, por eso, únicamente llenable con el Infinito. Sólo siendo Dios el hombre habrá realizado su esencia (será hombre *positivamente*, sin escisiones ni alienación), lo cual exige de la intimidad vital no refugiarse en la serenidad del pensar sino salir a batallar a *campo* abierto con el universo físico hasta que, doblegado, le reconozca como creador suyo por haberlo hecho creatura o efecto de sí. En ese momento el hombre podrá habitar en un mundo al que poder llamar, sin complejos, "suyo". Pero también pudiera suceder que el hombre perdiera en la lucha.

5- En el capítulo quinto se analiza la estructura que presenta el estado artificial de lo real en el pensamiento de GB durante las décadas de los años 60 y 70. Se trata de una etapa en que la influencia de Marx desplaza a la de Heidegger. En lo que respecta a la técnica, lo apuntado no significa que renuncie a la herencia heideggeriana, sino que conservando lo avanzado en dicha etapa lo nutre con savia nueva. En concreto, respecto de la estructura de lo artificial, cuyo estudio sistemático aborda nuestro autor a comienzos

de la década de los sesenta, momento a partir del cual se convertirá en tema y problema recurrente en su obra, respecto de tal estructura, decimos, nuestro análisis muestra que tal estructura no difiere básicamente de la que presentaba "Mundo" en la etapa anterior, aunque ahora aparezca repensada desde categorías marxianas. Por ello, puede afirmarse que la estructura básica definidora de lo artificial en el pensamiento de GB es de procedencia heideggeriana, aunque redimensionada posteriormente desde un enfoque marxiano[13]. En este sentido, GB profundizará en dicha estructura encontrando que lo artificial presenta, a su vez, varios estados, distinguiendo dos grados básicos de artificialidad de lo real.

Con el paso de los años, se advierte en el pensamiento de GB una radicalización de las exigencias a cumplir por una realidad para ser denominada "artificial" o "artefacto" y, en consecuencia, a la acción de la que es resultado "técnica". Producto de dicha radicalización en la exigencia de condiciones de artificialidad es lo que GB denomina "tecnema"[14], que fungirá como modelo de artificialidad a imponer a todo lo real, material o espiritual, pudiendo hablarse, por todo ello, de una evolución artificialista o *tecnemática* de su pensamiento como postura coherente con su proyecto básico de transustanciar toda la realidad en creatura humana y, correlativamente, al hombre en Dios; proyecto que, habiendo reabsorbido de Heidegger todo lo que precisaba, encuentra en las categorías de la filosofía de Marx el alimento adecuado a su nuevo y más maduro estado evolutivo.

6- En el capítulo sexto exponemos la relación entre técnica e historia, mostrando cómo una de las razones por la que GB no puede quedarse anclado en categorías heideggerianas se debe a la concepción transcendentalista de la historia que posee el autor alemán: historia como sucesión de cosmovisiones o sentidos que no transforman causal, realmente, lo real. Frente a esta concepción, GB defiende una "historia real", es decir, una

---

[13] Decimos "marxiano" porque GB trabaja directamente con los escritos de Marx sin preocuparle en absoluto mantenerse fiel a ortodoxia "marxista" alguna, es decir, a interpretaciones de su pensamiento más o menos oficiales y, en cualquier caso, dogmáticas.

[14] Este término empleado por GB, del que nos ocuparemos oportunamente ya que es clave para interpretar su pensamiento a partir de la década de los sesenta, existía ya en griego clásico, lengua de la que GB era perfecto conocedor, de manera que no puede considerarse seriamente la posibilidad de ser neologismo buequiano. Parece más sensato pensar que el término "tecnema" utilizado por nuestro autor proceda del griego τεχνημα que, por su significado *obra de arte, invención ingeniosa* (Cf SEBASTIAN YARZA, F. *Diccionario griego español*. Barcelona 1984, Ramón Sopena, p. 739), parece encajar bien, con independencia de los matices diferenciadores que pudieran hallarse en un análisis más detallado de la cuestión, con la idea básica que GB pretende transmitir mediante "tecnema": los artefactos que mayor dosis de artificialidad en su estructura puedan ser creados por el ser humano y, por tanto, con superior derecho a ser calificados como "creaturas" suyas, así como a fungir de paradigma orientador de la acción artificializadora de tipo técnico si esta ha de ser causa de un Tecnocosmos auténtico y el hombre, correlativamente, hacerse *Dios en Persona*.

historia cuya inauguración acontece cuando el hombre comienza a transformar por técnica el ser natural. El progreso en dicha historia se mide por el grado y calidad de la artificialidad alcanzada por lo natural, humano o no. Tal crecimiento e imposición se produce en virtud del aumento progresivo de la potencia transformadora de la acción artificializadora-técnica, por lo que será el tipo de técnica existente en cada momento aquello que defina una etapa histórica. Luego la historia de la técnica y de los artefactos constituye propiamente la historia real. Con esta concepción de la técnica y de su relación con la historia, GB no tiene dificultades en encontrar en Marx las categorías adecuadas para su sistematización, especialmente en las de "hallazgo" e "invento". En coherencia con ello, en este capítulo se analizan también los diferentes tipos de técnica y de artefactos que aparecen en el pensamiento de GB, a la vez que damos solución a ciertos problemas de interpretación que, sobre estas cuestiones, pudieran surgir en la lectura de sus escritos como consecuencia de la forma expresiva del autor y de cambios afectantes al significado de ciertos términos, síntomas de la citada evolución artificialista o *tecnemática* de su pensamiento.

7- Llegados a este punto, y antes de exponer el pensamiento de GB sobre la técnica en aquellos aspectos que mejor denotan el transfondo socio-económico marxista (Cap. 8), hacemos un alto en el camino que dedicamos a exponer una serie de aspectos peculiares a la filosofía bacquiana que, recorriendo toda su obra, la definen como original. Se trata de una serie de cuestiones relativas a su concepción de la filosofía y del hombre, es decir, la clave del proyecto filosófico, siempre presente, desde el que se vertebra cualquier tema sobre el que recaiga la actividad filosófica de su pensamiento y desde el que cobran su auténtica dimensión y sentido. Tal clave unificadora o de sentido es condensable en una fórmula: transfinitud transustanciadora. La técnica, en tanto que elemento de su pensamiento, no será una excepción a esa influencia mencionada; más aún: será, por el lugar que ocupa en dicho proyecto, uno de los elementos, si no el que más, expuesto a ella. Mostrar ese lugar de la técnica en dicho proyecto o *todo*, y la influencia de tal *todo* en el elemento técnica, es la tarea de este séptimo capítulo. Desde esta perspectiva, técnica y mística encuentran conexión en el pensamiento de GB constituyendo lo que hemos dado en llamar *tecno-mística*.

8- La técnica, entendida como acción transformadora de carácter creador, queda

redimensionada socio-económica y prácticamente al ser identificada por GB con la categoría marxista de "trabajo". Desde esta perspectiva, la técnica muestra una dimensión económica que interesa a GB en tanto que remite a otra de carácter antropológico, siendo esta otra dimensión la que realmente le importa en cuanto afectada por la primera. GB advierte cómo el modo de producción capitalista, por su plan antropológico, supone un grave atentado contra la tendencia del hombre a transustanciarse en Dios, es decir, en creador y señor de un nuevo mundo. Según GB, si bien capitalismo y comunismo coinciden en la intención de hacer del hombre Dios, el primero, sin embargo, ve lastrado su poder transustanciador por una concepción idealista y naturalista del hombre, es decir, puesto que la especie humana es concebida como universal abstracto sin poder transformador de lo real, sólo el individuo natural será considerado sujeto de acciones transformadoras de lo real y, por tanto, como real él mismo. Por esta razón, del capitalismo dirá GB que es *pecado transteológico* e *híbrido* de hombre natural-sobrenatural, pues la forma en que el capitalista se adueña y disfruta de las creaciones sobrenaturales del hombre, así como el estado al que reduce al trabajador-creador por ello, es natural (*mihifacer*: hacer todo, creaciones y personas, de uno). Este *pecado* resulta especialmente flagrante en unos tiempos en que las creaciones (productos, artefactos) y el acto creador (trabajo) son ya sobrenaturales o artificiales en segundo grado.

Por su parte, el comunismo concibe al Hombre como especie humana, entidad colectiva pero real, es decir, viviente y, por tanto, actuante, eficaz o transformadora. Por esta razón, cuando el trabajo, además de técnicamente organizado, es acción de un sujeto social, aquél resulta doblemente artificializado de modo que su potencia artificializadora para transformar el universo en tecnocosmos será superior en eficacia al desarrollado por un sujeto natural individual o pobremente socializado. Desde esta perspectiva, el trabajo no sólo es acción generadora de brecha antropológica, sino también de otra dentro del mismo dominio humano al *hacer* al hombre, además de *diferente* de otros animales, *diverso* de sí mismo.

Pues bien, con en esta concepción del hombre y de su actividad creadora el comunismo, según GB, consigue unir sintética, indisolublemente, el carácter orgánico, viviente, del hombre, por el que es real, con el colectivo, mas de forma que cada individuo no sea ni se sienta un cualquiera o Don Nadie (cosa). A este sujeto viviente colectivo

denomina GB "Supersujeto", pues no sólo es real (viviente, creador, transformador), sino que lo es potenciadamente, es decir: con la eficacia propia de todo artefacto montado, exitosamente, por planes artificializadores. Tal es Nos, Sociedad o Pueblo, en el pensamiento de GB, es decir, el sujeto que, como artefacto viviente, está en mejor disposición que el individuo natural para emprender con alguna posibilidad de éxito la tarea que desde el fondo de su ser transfinito la vida se exige a sí misma en cuanto humana o transfinitante: transustanciarse en Dios; mas en Dios sobrenaturalizado él mismo, no simplemente en la idea de Dios. Por todo ello, el comunismo es para GB sólo una fase o momento del movimiento total de transustanciación, a superar por una fase "positiva". Mostrar cómo vertebra todo ello GB, y las razones para hacerlo así, será tarea del octavo capítulo de nuestro estudio.

9- En el capítulo nueve se exponen los límites y peligros de la técnica, tal como los concibe GB. Mostraremos cómo ambos temas siempre han estado presentes en su pensamiento sobre la técnica, aunque en la década de los cincuenta considere oportuno enfatizar los peligros alarmado por el poder creciente de la técnica, concretado en la transustanciación atómica, que no se ve acompañado por el mismo grado de avance moral ni social. Tal cautela, sin embargo, no conlleva renuncia a la técnica en ningún momento, lo que equivaldría, como se demostrará, a hacerla de su proyecto fundamental de transformar al hombre en Dios y el universo en Tecnocosmos. El énfasis en los peligros remite en la década de los sesenta, momento a partir del cual prefiere resaltar las virtudes y posibilidades de la técnica dando mayor importancia a la ausencia de límites en ésta; una ausencia que considera constitutiva o esencial. Pero sería igualmente equivocado creer que este énfasis de GB en los aspectos positivos de la técnica suponga el olvido de los peligros destacados en otros momentos: hacerlo sería tanto como comprometer la marcha ascendente de la transfinitud. La cautela bacquiana ante la técnica es una *estrategia* para mejor salvaguardar la pretensión del hombre de transustanciarse en Dios. Además, según GB, ningún peligro emerge de la técnica: todos son exógenos, de ahí que el tipo de soluciones que nuestro autor plantea sirvan para evitar no los peligros de la técnica, sino los que acechan a ésta que, por su poder, amplifica y agrava contra la vida.

10- El capítulo diez muestra que a partir de 1980 GB reinterpreta los temas principales de su pensamiento desde la perspectiva tecno-científica, al hacer de la ciencia

y técnica "actuales" horizonte de sentido desde el que el autor transfinita una vez más, la última, su propio pensamiento. Con ello, la técnica alcanza en la filosofía de GB, retrospectivamente, el lugar y función a los que estaba llamada desde un principio: ser el pivote sobre el que gira y bascula toda su filosofía, quedando de manifiesto con ello que sus reflexiones filosóficas sobre la técnica terminan metamorfoseándose en una inmensa e impresionante filosofía de la técnica; una filosofía de la técnica integradora de todas las tendencias existentes en dicho campo y la más completa, quizá, de cuantas haya habido hasta la fecha.

El presente estudio se cierra con unas conclusiones generales donde se destaca la aportación de GB a la filosofía de la técnica, a la vez que se recogen algunos aspectos críticos con su pensamiento, indicando posibles vías de diálogo con él en aras a una fructífera superación del mismo.

Con todo ello creemos haber proporcionado una visión *suficiente* de la filosofía bacquiana de la técnica, entendiendo por tal lo dicho al comienzo de esta introducción servir de guía al lector que ingrese en el intrincado laberinto de temas, problemas, sugerencias, planteamientos, soluciones... que constituye la extensa, rica, intrincada, sorprendente y, en ocasiones, hasta mareante, física y filosóficamente hablando, obra y pensamiento de Juan David García Bacca sobre la técnica. Pensamiento, siempre *audaz* por *actual* y, en consecuencia, desconcertante o, en términos bacquianos, *atómico*

CAPITULO I

LA FILOSOFIA DE LA TECNICA DE GB EN EL PANORAMA DE LA FILOSOFIA DE LA TECNICA.

1.0. Introducción.

El presente capitulo tiene dos objetivos fundamentales: a) justificar el titulo de nuestra tesis: "La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca"; b) situar la reflexión bacquiana sobre la técnica en el contexto de los estudios de filosofía de la técnica.

Para el primer objetivo cuestionaremos la oportunidad de la expresión "filosofía de la tecnologia" y propondremos la de "filosofía de la técnica" como más acorde con lo que se quiere decir con ella. Para el segundo, analizaremos brevemente las tradiciones que, según C. Mitcham[1], existen en la filosofía de la técnica y propondremos la reflexión bacquiana sobre la técnica como síntesis original de todas ellas, de manera que pueda afirmarse que constituye un momento fundador o, preferiblemente, precursor dentro del panorama de la filosofía de la técnica. La verdad de esta tesis quedará patente a medida que se desgranen los temas que componen los capítulos siguientes.

Por todo lo anterior, podrá concluirse con fundamento (conclusiones generales de la tesis) que, por su riqueza de temas y complejidad de matices, la filosofía de la técnica de GB resulta de una originalidad tal que no admite encasillamiento completo en ninguna de las tradiciones existentes por abarcarlas a todas y superarlas. Esto hace que su pensamiento sobre la técnica resulte obra abierta en doble sentido: a) como semillero o apertura a posibilidades insospechadas para el pensar al provocarle con perspectivas metafísicas, éticas, ontológicas y antropológicas nuevas, en las cuales el elemento "técnica" queda integrado de forma esencial (fase teórica); b) en relación a lo anterior, apertura como provocación al pensar para que éste responda de forma práctica (*poner a*

---

[1] En el prólogo a la obra de Mitcham, observa Manuel Medina "La presente obra de Carl Mitcham, ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA DE LA TECNOLOGÍA?, constituye uno de los primeros intentos serios de delimitar de forma sistemática el ámbito de la filosofía de la tecnología" (MITCHAM, C. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona 1989, Anthropos, p. 9). Esta es la razón por la que tomamos dicha obra como punto de referencia operacional.

prueba, en lugar de *probar*) a las preguntas planteadas[2], propiciando la salida del pensamiento de su reclusión teórica hacia el mundo de la praxis. En definitiva, la filosofía de la técnica de GB como filosofía "atómica" o "actual", es decir: desconcertante y a la altura de los tiempos. En este sentido, GB podría ser calificado, haciéndose realidad cierto deseo suyo sutilmente confeso, de *primer filósofo de la era atómica*[3]. En consecuencia, en la medida en que GB esté ausente de los actuales estudios sobre filosofía de la técnica, y principalmente en lengua castellana, tales estudios resultarán incompletos.

Por lo dicho, no creemos exagerado afirmar, dado el panorama actual de los estudios sobre historia de la filosofía de la técnica, y en base a lo que se dirá en este capítulo, así como lo que se irá mostrando en los restantes, que GB es el filósofo de la técnica más completo que hasta el momento haya existido, y con el que, probablemente, se cierre este siglo, a pesar de las carencias que puedan advertirse en su reflexión. La oportunidad de esta afirmación, como se verá, es independiente del grado de acuerdo u oposición que su pensamiento pueda suscitar, por lo que no debe considerarse como resultado de una fervorosa y acrítica asunción del mismo por nuestra parte.

---

[2] Sobre la importancia que la verdad como eficacia y utilidad antropológicamente centrada tiene en la filosofía baconiana se verá oportunamente. En este sentido, GB posee el mismo espíritu que Bacon y Descartes cuando sostienen que en el conocimiento científico-práctico (técnico) reside el auténtico poder del hombre. "La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto". "No hay signo más cierto ni de más consideración, que el que deriva de los resultados. Las invenciones útiles son como garantía y caución de la verdad de las filosofías" (BACON, F. *Novum Organum*. Madrid 1984, Sarpe, pp. 33 y 64-65. Libro I, aforismos 3 y 73 respect.). "Pues tales nociones me han hecho ver que es posible lograr conocimientos muy útiles para la vida y que, en lugar de la filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire (...) podríamos aprovecharlos de la misma manera en todos los usos para los cuales son apropiados y convertirnos, de este modo, en dueños y poseedores de la naturaleza" (DESCARTES, R. *Discurso del método*. Madrid 1987, Ediciones, p. 85, sexta parte).

[3] CFAFC, 30.

1.1. ¿Filosofía de la técnica o filosofía de la tecnología?

En cierto manual escolar se dice: "aunque en el lenguaje común sean ambiguos y los empleemos como sinónimos, los términos de técnica y tecnología no hacen referencia a lo mismo"[4]. Por su parte, C. Mitcham afirma: "Las palabras *técnica* y *tecnología* tienen significados algo distintos, y existen razones para preguntarse si en términos generales debe hablarse de una filosofía de la técnica o de una filosofía de la tecnología"[5]. Si esto es así, entonces ya el título de nuestra tesis requiere una justificación.

Mitcham define "técnica" como "conjunto de procedimientos puestos en práctica para obtener un resultado determinado"[6]. Tal definición parece insuficiente, pues no hace referencia a valor alguno que guíe la acción procedimental, no permitiendo distinguir entre arte y técnica, cosa que en cambio GB considera fundamental. Sería preferible la siguiente definición: "podemos convenir que la técnica consiste en toda reforma sistemática e intencional que el hombre impone a la naturaleza con vistas a la satisfacción de sus necesidades"[7]. Esta definición tiene como ventaja, sobre la de Mitcham, la alusión explícita a las necesidades humanas como fin último de la acción técnica, pero no permite distinguir entre arte y técnica pues, como bien notan sus autores, "Al aceptar esta definición debemos tener en cuenta la particular naturaleza que tienen las necesidades humanas"[8]. También hace referencia explícita a la transformación de lo natural. En cualquier caso para GB, como se verá, la técnica es acción no sólo reformadora, sino *transustanciadora* de lo natural y dirigida por el valor utilidad entendido como capacidad para satisfacer las necesidades humanas (naturales o inventadas). Con ello, el hombre creador, activo, se erige en centro de analogía de la acción técnica que, por su intencionalidad, queda centrada antropológica y prácticamente. Este aspecto resulta fundamental advertirlo cuando se descubre que el valor eficacia es constitutivo de la

---

[4] ALVAREZ PALACIOS F., FERNANDEZ-POSSE OTERO G., RISTORI GARCIA, I., *Ciencia, tecnología y sociedad*, Madrid 1996, Ediciones del Laberinto, p. 130. Se trata de un manual de Bachillerato LOGSE para la materia de Ciencia, Tecnología y Sociedad.

[5] MITCHAM, C., o.c. 13.

[6] MITCHAM, C., o.c. 13.

[7] ALVAREZ PALACIOS, F., o.c. 129.

[8] Idem sup.

acción técnica, pues de entrar en conflicto utilidad y eficacia ésta deberá someterse a aquél si lo que se pretende es la humanización del universo, es decir, la transformación del universo en mundo hecho a imagen y semejanza (efecto) del hombre (creador), tal como quiere GB.

Pero la cuestión que ahora nos ocupa no es la de presentar una definición adecuada de "técnica", sino distinguirla básicamente de "tecnología" a fin de justificar su presencia en el título de nuestra tesis. Lo normal es que con el vocablo "técnica" se haga referencia al ámbito procedimental, mientras que con el de "tecnología", por su componente de "logos", se pongan en conexión praxis y conocimiento. Tal es el sentido que se recoge también en sus respectivas definiciones diccionariales[9]. En esta misma línea, Mitcham define "tecnología" como "el quehacer de la ciencia moderna y la utilización de artefactos"[10]. Por su parte, el manual escolar citado dice: "La inmersión de la ciencia en la técnica ha dado lugar a lo que conocemos como tecnología. Es decir, que la tecnología es el producto de una actividad de síntesis entre los conocimientos científicos y los procesos técnicos"[11].

GB, en contra del proceder habitual, no suele distinguir explícitamente entre "técnica" y "tecnología"[12], de modo que en ocasiones se ve obligado a distanciar sus significados con ciertas afirmaciones impactantes, como cuando dice que los griegos no poseían, en rigor, técnica. En otras, sin embargo, entiende por dicho término cualquier procedimiento transformador de lo natural guiado por el valor utilidad antropológicamente centrado, y ello con independencia de su estructuración científica o no. Sobre todo ello se tratará oportunamente.

Lo que interesa en este momento es: a) apuntar el origen de la diferencia entre la

---

[9] Véase *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia Española.

[10] MITCHAM, C., o.c., 14.

[11] ALVAREZ PALACIOS, F., o.c., 130.

[12] El término "tecnología" aparece raramente en los escritos de GB y cuando lo hace es tardíamente (Cf. sp., *Pintado, presente y porvenir de grandes nombres*).

posición que denominaremos *clásica*[13], representada aquí por tres ámbitos distintos (el especializado, el escolar y el lingüístico) de cuya unión resulta un amplio espectro socio-cultural; la bacquiana, y la que aquí se propone como vía intermedia; b) justificar, aprovechando una observación metodológica de Mitcham[14], la razón para preferir el término "técnica" al tratar del pensamiento de GB y, por tanto, que entre a formar parte del título de nuestra investigación. En base a dicha observación, en el presente capítulo se utilizará profusamente el término "tecnología" al haber tomado como referencia principal para su elaboración la obra de Mitcham. Con ello respetamos el pensamiento del autor a tratar en cada caso.

El argumento de Mitcham para preferir hablar de filosofía de la tecnología en lugar de filosofía de la técnica es de peso, pero en base al mismo se legitimará nuestra posición que es, justamente, la inversa; posición que tiene en su favor entre otros aspectos, como se verá, el de resultar más acorde con el planteamiento filosófico de GB, autor, al fin y al cabo, sobre el que versa el presente estudio. Dice Mitcham: "La *tecnología*, o el quehacer de la ciencia moderna y la utilización de artefactos, presupone las técnicas como formas primordiales de la acción humana. Así como la filosofía de la ciencia moderna debe incluir una epistemología general como fondo del conocimiento científico, la filosofía de la tecnología es más general e incluye a la filosofía de la técnica"[15]. Ahora bien, advierte el autor estadounidense: "Que la filosofía de la tecnología incluya a la filosofía de la técnica dependerá, sin embargo, de las valoraciones filosóficas específicas de la relación entre técnica y tecnología y reflejará dichas valoraciones"[16]. Cabe, por tanto,

---

[13] Tomamos el término aprovechando lo que dice J. Sanmartín cuando afirma: "Clásicamente la técnica es el género, la tecnología es una especie dentro de ese género –exactamente: la técnica que resulta de aplicar la ciencia" (SANMARTÍN, José. *Tecnología y futuro humano*. Barcelona 1990, Anthropos, p. 48-49, nota 6). No se nos escapa la existencia de otras formas de entender los términos técnica y tecnología. Véase por ejemplo la definición de Elster cuando dice: "La estructura del conocimiento tecnológico se entiende mejor si se piensa en tres aspectos diferentes. Primero, está lo que denominaré una *práctica*, que es una combinación particular de factores de producción utilizados en un proceso específico. Segundo, está lo que llamaré *técnica*, es decir, un conjunto de prácticas que permiten cierto grado de sustitución entre los factores. (...) Tercero, está la *tecnología* disponible, por la que entiendo todas las técnicas conocidas", y poco después reconoce: "Este modo de considerar las posibilidades de producción es un poco fuera de lo común. La perspectiva más habitual es distinguir solamente entre dos niveles, por ejemplo, entre la técnica (correspondiente a lo que denomino práctica) y la tecnología" (ELSTER, Jon. *El cambio tecnológico*. Barcelona 1990, Gedisa, p. 87).

[14] "A pesar de que el presente texto adopta el término filosofía de la tecnología como el más amplio, ello no impide reconocer que otros autores no lo hacen siempre así. Cuando reflejamos el pensamiento de tales autores intentamos mantener sus posiciones con su propia terminología" (MITCHAM, C., o.c. 14).

[15] Idem sup.

[16] Ibid.

que nos preguntemos por el origen del posicionamiento de Mitcham, así como la causa por la que GB apenas emplea el término "tecnología".

A nuestro juicio, el posicionamiento de Mitcham proviene de una doble raiz: a) la atención preferente que concede al ámbito teórico sobre el práctico, como es evidente al tomar como modelo de comparación para la filosofía de la tecnología el de la filosofía de la ciencia; b) que es la consideración, más o menos explícita, de la superioridad de la ciencia actual, frente a la de otros tiempos, la que hace que la conexión ciencia-praxis resulte tecnológica. En consecuencia, cualquier otra conexión que pudiera haber existido con anterioridad no merecería tal denominación. Esta misma perspectiva es la que transmite explícitamente al alumnado el manual escolar citado: "En el lenguaje especializado, cuando hablamos de técnica nos referimos a las técnicas artesanales y precientíficas, mientras que cuando utilizamos el término tecnología nos estamos refiriendo a aquellas técnicas industriales vinculadas al conocimiento científico"[17]

Por su parte, GB considera que la escisión de lo real en dos dominios: el práctico y el teórico es el resultado del idealismo característico del pensamiento occidental desde los griegos, sea cual fuere la forma histórica que éste haya adoptado y, por tanto, que su mantenimiento es contrario a un planteamiento integrador de corte materialista dialéctico En este sentido, GB parece pretender eliminar dicha escisión mediante la unión sintética de teoría y praxis en lo que denomina "tecnema", que es término con el que designa un ámbito de realidad (modelo paradigmático para acciones y productos técnicos) donde lo natural ha sido artificializado en base a un "plan" entre cuyos componentes se encuentra un tipo de conocimiento (ciencia) que no es ya de tipo contemplativo, sino operacional-formal (definiciones operacionales, funciones, verdad como eficacia...). Tal forma activa de conocer tiene su origen histórico-vital, según GB, en la lógica estoica, pero es en la actualidad cuando adquiere pleno desarrollo. Esto explica según nuestro autor, tal y como se verá oportunamente, el grado de eficacia alcanzado por la técnica actual para transformar lo natural, es decir, que semejante poder encuentra su fundamento en la operacionalidad que posibilita el grado de formalismo alcanzado por las ciencias en la actualidad, en especial por la física al hacerse matemática. Y puesto que GB llega a

[17] ALVAREZ PALACIOS, J., *o.c.* 130

identificar técnica con tecnema afirmará que no hubo auténtica técnica en los tiempos pasados, diciendo incluso que, en rigor, los griegos no tuvieron ciencia ni técnica; afirmación que, tomada sin más, parece descabellada.

Por nuestra parte, y desde una posición conciliadora de las anteriores, proponemos subsumir la filosofía de la tecnología bajo la filosofía de la técnica, y ello en base a tres criterios: a) histórico: se admite que la técnica es el precedente histórico de la tecnología, siempre y cuando se entienda por "tecnología" una forma histórica de técnica coincidente con la actual, caracterizada por el hecho de que el conocimiento teórico-científico sobre la técnica entra a formar parte de la misma técnica que analiza o descubre a fin de potenciar su eficacia.

Esta postura no excluye la existencia de tecnología o reflexión racional de algún tipo sobre la técnica en tiempos pretéritos ni en otras culturas distintas de la occidental, de modo que con este criterio se evita tanto el etnocentrismo como la *ingratitud* (Ortega), la cual, en rigor, no es sino un "centrismo" generacional; b) lingüístico: se reivindica para el término "tecnología" el componente teórico o de conocimiento (logía), por lo que se amplía aquí el significado de "tecnología" a un tipo de conocimiento racional que, versado de algún modo y en algún grado sobre la dimensión práctico-procedimental de alguna realidad, no lo sea exclusivamente desde la perspectiva científica actual. Con ello, se reivindica la etimología griega del vocablo castellano, llamando así la atención sobre el hecho histórico de la existencia de distinción entre praxis técnica y reflexión teórica sobre ella en la mentalidad griega[18].

Desde la postura bacquiana, esta propuesta sería tachada de idealista al mantener la escisión efectuada por los griegos entre teoría y praxis, a la vez que contempla la posibilidad de hablar de tecnología sin considerar necesaria la existencia de intencionalidad práctica alguna en dicho conocimiento, tal como exige la segunda condición demandada por Bunge en su definición de tecnología[19], sin embargo

---

[18] Apenas se hace necesario mencionar los escritos de Platón y Aristóteles. Por otra parte, los vocablos τεχνολογέω (disertar sobre un arte) y τεχνολογία (tratado o disertación sobre un arte) se encuentran ya en griego clásico (Cf SEBASTIÁN YARZA, F. *Diccionario griego español*. Barcelona 1984, Ramón Sopena, p. 739). Por su parte, el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española considera la voz castellana "tecnología" procedente del griego τεχνολογία.

[19] Lo que proponemos aquí no puede ser admitido por quienes sostengan concepciones próximas a la de Bunge cuando define "tecnología" como un cuerpo de conocimientos que cumpla estrictamente las siguientes condiciones: ser compatible con la ciencia coetánea y controlable por el método científico; ser empleado para controlar, transformar o crear procesos o cosas de carácter natural o social (Cf BUNGE,

consideramos que se trata de un acto de justicia histórica; c) criterio filosófico-antropológico: interesarse por lo común en la diversidad es tarea netamente filosófica, y si, además, la técnica viene definida como acción humana que transforma lo natural en realidades artificiales a servicio del hombre, el hecho de que tal acción y sus resultados o productos posean o no estructura científica de algún tipo es, desde esta perspectiva, secundario resultando la tecnología una forma histórica de realizarse la acción básica definidora de "técnica", tal como se propuso en a). En este sentido, la expresión "filosofía de la tecnología" hará referencia a una ocupación filosófica sobre la técnica en un cierto estado o momento histórico de su desarrollo (el actual) y según un cierto modelo (el occidental), pero no servirá para otros diferentes; en cambio con "filosofía de la técnica" se hace referencia al interés filosófico por lo común a toda actividad técnica (sea o no ésta tecnológica); *a fortiori*, por todas sus manifestaciones históricas concretas, incluida la técnica actual o tecnológica (tecnocientífica)[20].

Por tanto, sostener que la filosofía de la técnica incluye una filosofía de la tecnología, es afirmación filosófica respetuosa con la dimensión antropológica de la técnica, así como con la histórica y lingüística. La coherencia de lo que aquí se propone queda de manifiesto implícitamente por la contradicción en que caen los que sostienen la postura contraria cuando afirman: "Toda tecnología es una técnica, pero no toda técnica es tecnológica"[21], y a la vez rehusan utilizar el término "técnica" para referirse a la tecnología alegando que aquélla constituye el precedente histórico de ésta. Cuando se actúa así, el criterio filosófico pasa a segundo plano, el antropológico queda en entredicho (con el consiguiente peligro de diluir la utilidad en la eficacia haciendo de la técnica un fin en sí misma en lugar de un medio a servicio de la vida humana), el histórico resulta trastocado, y el lingüístico olvidado.

M. *Epistemología* Barcelona 1980, Ariel)

[20] Según esto, como demostrara nuestro estudio, el interés filosófico de GB por la técnica encaja en una filosofía de la técnica, y no de la tecnología, pues sus análisis se extienden a formas históricas de la técnica anteriores a la actual técnica tecnológica. Utilizando una distinción bacqueana de neto sabor dialéctico, a explicar en su momento, puede afirmarse que tecnología y técnica son lo "mismo" pero no "idénticas", de forma que poseen un fondo común. Mediante dicha distinción puede entenderse que GB enfatice la peculiaridad de la técnica actual frente a tipos históricos anteriores estableciendo un abismo insalvable entre ambas al calificarlas de "diversas" (distancia mayor que la que hay entre géneros), a la vez que utiliza el término "técnica" indistintamente sin caer realmente en contradicción y sin sentirse obligado a utilizar el de "tecnología" poseedor de connotaciones idealistas que él no desea para su filosofar.

[21] ALVAREZ PALACIOS, F., o.c. 130

Con lo dicho, creemos haber justificado suficientemente el uso del término "técnica" en el titulo de nuestra tesis, y ello tanto por considerarlo la solución más adecuada al problema general planteado como, sobre todo, por permitir mantener una mayor coherencia con el transfondo del pensamiento bacquiano, tal como se verá en el transcurso del estudio, y que es, en definitiva, al que va referido dicho título.

Por otra parte, sobre si la labor intelectual que desarrolla GB respecto de la técnica merece el calificativo de "filosofía" y, por tanto, tiene sentido hablar de "filosofía de la técnica de J. D. García Bacca"[22], algo se dirá en lo que sigue, lo cual deberá completarse con lo que oportunamente se diga en el apartado destinado a conclusiones generales.

1.2. La filosofía bacquiana de la técnica y las tradiciones de la filosofía de la técnica.

1.2.1. Las tradiciones de la filosofía de la tecnología.

En 1933, Ortega y Gasset abre su *Meditación de la técnica* con una afirmación de tono profético: "Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica"[23]. En sus palabras va implícita la paradójica escasez de estudios filosóficos sobre la técnica en una sociedad y cultura repletas de ella. Langdon Winner pone el acento sobre ello cuando dice: "En esta época avanzada en el desarrollo de nuestra civilización industrial/tecnológica, la observación más exacta que podría hacerse con respecto a la filosofía de la tecnología es que en realidad no existe ninguna"[24]. Manuel Medina, por su parte, afirma: "En la

---

[22] La expresión "La filosofía de la técnica *en* J. D. García Bacca" no haría justicia a la intención que preside el filosofar bacquiano en general, y sobre la técnica en particular, ya que "filosofía" suele interpretarse en términos idealistas, es decir, como labor teórica desconectada de la praxis. Por eso, si la "filosofía de la técnica" se entiende como disciplina meramente teórica constituida por un conjunto de notas características, y se afirma que dicha disciplina está presente "en" J. D. García Bacca, entonces no refleja lo que pretende ser uno de los objetivos de la presente tesis. En cambio, la expresión genitiva "de J. D. García Bacca" alude ya a las peculiaridades del quehacer intelectual bacquiano sobre la técnica, peculiaridades observables, cuando menos, en dos aspectos de su filosofar: a) como labor intelectual con la que se pretende contribuir a superar la escisión teoría-praxis, b) como impulsor de su objeto hacia el Absoluto. En este sentido el título más adecuado para nuestra tesis hubiera sido "El filosofar de J. D. García Bacca sobre la técnica", pero hemos preferido mantener el de "la filosofía de la técnica de J. D. García Bacca" por resultar acorde también con la otra intención que posee el presente estudio, además de la de mostrar el pensamiento de GB sobre la técnica, y que es la de contribuir al campo de los estudios filosóficos sobre la técnica a través de los temas, problemas y posibilidades abiertos por la obra bacquiana.

[23] Ortega y Gasset, J. *Meditación de la técnica*. Madrid 1983, Alianza-Revista de Occidente (obras completas), t. V, p. 319.

[24] WINNER, L. *La ballena y el reactor*. Barcelona 1987, Gedisa, p. 19.

actualidad resulta casi un tópico hablar de los impactos de la tecnología moderna, de sus transcendentales consecuencias en todos los ámbitos de la naturaleza, la sociedad y la cultura, y caracterizar nuestra época y su incierto futuro como marcados por una revolución tecnológica. Sin embargo, la técnica, a diferencia de la ciencia, no ha representado en sí misma un tema central de reflexión y estudio sistemático. En el dominio de la tradición filosófica, p. ej., caracterizado por la universalidad de su temática, la técnica ha sido, con significativas excepciones, notoriamente postergada"[25]. Por todo ello no parece exagerado que Ferrater Mora afirme: "El estudio filosófico de la técnica se halla aún en sus comienzos"[26].

Cabe entonces preguntarse, como hace Winner: "¿Por qué será que la filosofía tecnológica en realidad nunca se inició?", a lo que responde con dos causas: por una parte, la "confianza férrea en que existe un lazo positivo entre el desarrollo técnico y el bienestar humano", y en que "la próxima ola de invenciones seguramente será nuestra salvación"; por otra, "Según el punto de vista convencional, la relación humana con los objetos técnicos es demasiado obvia para merecer una reflexión seria"[27]. Medina, por su parte, considera que "La marginación intelectual de la técnica se debe, entre otras cosas, al tradicional primado filosófico del conocimiento teórico sobre el saber operativo, de las elaboraciones teóricas como ideal del conocimiento"[28].

Las "significativas excepciones" de Medina toman en Winner forma de Marx y Heidegger (autores, nótese, que son fundamentales en el pensamiento de GB): "Es verdad que existen algunos escritores que han tratado el tema. La bibliografía reconocida de la filosofía de la tecnología incluye más de mil libros y artículos en diferentes idiomas por autores del siglo diecinueve y veinte. Sin embargo, la lectura del material listado ofrece, según mi punto de vista, poca sustancia. Los mejores escritos sobre este tema provienen de unos pocos pensadores influyentes que han tratado el tema en medio de investigaciones mucho más extensas y ambiciosas: por ejemplo, Karl Marx en el desarrollo de su teoría

---

[25] MEDINA, M. *De la techne a la tecnología*. Valencia 1985, Tirant Lo Blanch, p. 3.

[26] FERRATER MORA, J. *Diccionario de filosofía*. Madrid 1984, Alianza Editorial, vol. 4, p. 3198.

[27] WINNER, L., o. c. p. 21.

[28] MEDINA, M., o. c. p. 5.

de materialismo histórico o Martin Heidegger como un aspecto de su teoría ontológica", y prosigue: "Dado que a pesar del hecho de que nadie negaría su importancia para la comprensión adecuada de la condición humana, la tecnología nunca se ha unido a la epistemología, a la metafísica, a la estética, a las leyes, a la ciencia y a la política como tópico digno de investigación filosófica"[29]. También afirma Winner que "Los ingenieros han mostrado poco interés en llenar este vacío. (...), los ingenieros no parecen conscientes de las cuestiones filosóficas que su trabajo puede entrañar", y es afirmación producto de su experiencia: "Para entrar en conversación con mis amigos ingenieros a veces pregunto: "¿Cuáles son los fundamentos de su disciplina?" La pregunta siempre es recibida con perplejidad. Incluso después de haber explicado qué es lo que me ocupa, esto es, un informe coherente de la naturaleza y significado de la rama de la ingeniería en la que ellos trabajan, la pregunta carece de sentido para ellos. Los muy pocos que formulan preguntas importantes acerca de sus profesiones técnicas por lo general son considerados, por sus colegas, maniáticos peligrosos y radicales". Y acaba, patéticamente: "Si todavía sigue vigente la sugerencia de Sócrates de que "la vida no examinada no vale la pena ser vivida", es una novedad para la mayoría de los ingenieros"[30].

Pues bien, este panorama desolador de las relaciones entre técnica y filosofía, que bien pudiera ser calificado de "sonambulismo tecnológico"[31], es el que hace de marco histórico en el que hace acto de presencia la filosofía bacquiana de la técnica y, por tanto, desde el que debe valorarse la originalidad e importancia de su aportación en este campo. Para contribuir a ello presentamos este trabajo en el que se recoge, con pretensión de sistematicidad y exhaustividad, el pensamiento sobre la técnica que GB ha dejado plasmado en su producción escrita pero a fin de lograr una mejor perspectiva para tal valoración nos serviremos de las aportaciones de C. Mitcham en el terreno de la historia de la filosofía de la técnica, que dibujan un panorama más optimista para esta disciplina.

---

[29] WINNER, L., o. c. p. 20

[30] WINNER, L., o. c. pp. 21-22

[31] Tomamos la expresión de WINNER, o. c. p. 21

1.2.1.1. La filosofía de la tecnología ingenieril y de las humanidades.

Afirma C. Mitcham: "Un problema histórico de la filosofía de la tecnología es que no sólo ha nacido retrasada, sino que además, no ha surgido de una concepción única. La filosofía de la tecnología se ha gestado como un par de gemelos que exhiben un buen número de rivalidades emparentadas desde la matriz. La "filosofía *de la* tecnología" puede significar dos cosas completamente diferentes. Cuando "*de la* tecnología" se toma como un genitivo subjetivo, indicando cuál es el sujeto o agente, la filosofía de la tecnología es un intento de los tecnólogos o ingenieros por elaborar una filosofía de la tecnología. Cuando "*de la* tecnología" se toma como un genitivo objetivo, indicando el objeto sobre el que se trata, entonces la filosofía de la tecnología alude a un esfuerzo por parte de los filósofos por tomar seriamente a la tecnología como un tema de reflexión sistemática. La primera tiende a ser más benévola con la tecnología, la segunda más crítica"[32].

Se trata de una propuesta con la que el propio autor se muestra crítico, pues dice que esta distinción "es hasta cierto punto una simplificación demasiado obvia"[33]. Considera, sin embargo, que cualquier otra clasificación que pudiera hacerse cabe encajarla en una de las dos por él presentadas, y afirma que tal posibilidad ayuda a entender el complicado panorama de lo que se ha dado en llamar filosofía de la tecnología, pues "dicha lectura permite entender la tecnología, la filosofía y la relación entre ambas", y prosigue: "Esto es así incluso para quien intente ir más allá en las distinciones entre la filosofía de la tecnología ingenieril y la filosofía de la tecnología de las humanidades o hacia la síntesis entre ambas"[34]. Pues bien, con nuestra exposición de la filosofía de la técnica de GB queremos mostrar que éste consigue ambas cosas: ir más allá como resultado de tal síntesis.

De la filosofía de la tecnología ingenieril, dice Mitcham que consiste en "el análisis de la tecnología desde dentro y la comprensión de la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y pensamiento

---

[32] MITCHAM, C., o.c. 19-20

[33] o.c. 88

[34] Idem sup.

humanos"[35]. En cambio, la filosofía de la tecnología de las humanidades queda definida como "el intento de la religión, la poesía y la filosofía (o sea, las ramas de las humanidades) por buscar una perspectiva no tecnológica o transtecnológica para dar origen a una interpretación del significado de la tecnología"[36].

La filosofía ingenieril presenta un marcado carácter positivista: "Para los ingenieros, sin embargo, este entendimiento de lo humano es tomado como dado y es ampliamente aceptado de una manera no problemática. No lo cuestionan e incluso, comúnmente, juzgan como perturbadoras e incongruentes las cuestiones expuestas por otros en tal sentido. Como resultado, intentan, naturalmente, traducir a su lenguaje otras actividades para ver el extenso mundo humano en términos tecnológicos"[37]. En este sentido, "la filosofía ingenieril realiza un análisis de la naturaleza de la tecnología en sí misma -sus conceptos, sus procedimientos metodológicos, sus estructuras cognoscitivas y sus manifestaciones objetivas-. Esta procede a explicar el amplio mundo en términos predominantemente tecnológicos. Esto debe ser dicho razonablemente para incrementar o extender la conciencia tecnológica"[38].

Frente al positivismo descriptivo de la filosofía de la tecnología ingenieril, la de la humanidades es una hermenéutica: "La filosofía de la tecnología de las humanidades o hermenéutica, como también ha sido denominada, busca, por el contrario, penetrar en el significado de la tecnología, sus vínculos con lo humano y con lo extrahumano: arte, literatura, ética, política, religión. Tal búsqueda es para reforzar el conocimiento de lo no-tecnológico"[39] En este sentido, "La filosofía de la tecnología de las humanidades, sin embargo, se aproxima a lo humano precisamente como pregunta, incluso como la pregunta fundamental que tal vez, en principio, jamás pueda ser respondida", y en esta labor de acercamiento "entran en contacto con lenguajes nuevos o diferentes con el impulso de no traducir éstos últimos a un lenguaje más conocido, sino por tratar de aprenderlos,

---

[35] o c 49

[36] Ibid

[37] o c 83

[38] o c 82

[39] Ibid

interpretarlos y entenderlos. La traducción, incluso la más sofisticada, siempre deja tras de sí un residuo de significado no traducido y no traducible. Los aspectos de lo humano y otras realidades son oscurecidos y disminuidos"[40].

Mientras que "La filosofía ingenieril critica frecuentemente a la filosofía de la tecnología de las humanidades por considerarla demasiado especulativa", de modo que "No entiende, dice el ingeniero, de qué se está hablando", en cambio "El pensador hermenéutico descarta, quizás con alguna desazón, que la relación del sentido común con el conocimiento tecnológico sea una base suficientemente sólida para entender el significado de la tecnología, y sostiene que empantanarse en los detalles y en los múltiples procesos de esta última, tiende a oscurecer su verdadero vínculo con otros aspectos de las humanidades, tanto en sus preocupaciones humanas como extrahumanas"[41]. En definitiva: "la filosofía de la tecnología de las humanidades se puede ver como una serie de intentos por discutir o defender, precisamente, esta idea fundamental de la primacía de lo no técnico"[42].

Ambas tradiciones, según Mitcham, poseen orígenes diferentes, pero su objeto de estudio es el mismo por lo que inevitablemente surge la rivalidad entre ellas, y de ahí que el autor estadounidense se las figure como *gemelos rivales*[43].

La expresión "filosofía de la tecnología" es de cuño reciente si se considera la historia de la filosofía[44], y surge teñida por los problemas y enfoques que, con Mitcham, hemos dado en llamar *filosofía de la tecnología ingenieril*, de ahí que el autor americano afirme que ésta es la primera de las dos tradiciones en surgir, e incluso la única durante bastante tiempo, y que entronca con lo que se dio en llamar "filosofía de los

---

[40] o c 83-84

[41] Cf todo ello en o c 84

[42] o c 80

[43] Cf o c 21, 82

[44] Según Mitcham, fue el filosofo hegeliano de izquierdas aleman Ernst Kapp (1808-1896) quien acuño la expresion "Philosophie der Technick", que utilizo como titulo de un libro en 1877, siendo el primero en la historia que llevo dicho titulo (Cf ibid , 25, 31) La expresion inglesa "philosophy of technology" surge significativamente en un simposio celebrado en 1966, de la mano del filosofo argentino Mario Bunge que tambien acuño la de "technophilosophy" (Cf o c 40-41) Por nuestra parte, queremos llamar la atencion sobre el uso que de dicha expresion hace P J Lucia en su conferencia pronunciada en el Instituto Psicotecnico, el dia 24 de marzo de 1933, cuyo titulo rezo asi "Bosquejo de una filosofia de la tecnica" (Cf LUCIA, P J "Bosquejo de una filosofia de la tecnica" *Revista de Occidente* (Madrid) n 118 (1933) pp 38-57)

manufactureros" y "filosofía mecánica"[45].

El interés por la técnica, sin embargo, ha estado siempre presente en la tradición filosófica desde sus orígenes, así como en la mitológica y la religiosa, de ahí que afirme Mitcham: "La filosofía de la tecnología ingenieril (...) puede pretender ser el primogénito en el orden cronológico", pero "lo que podría ser llamado filosofía de la tecnología de las humanidades (...) puede, sin embargo pretender la prioridad en el orden de su surgimiento"[46].

Ante este panorama, Mitcham propone un entendimiento entra ambas tradiciones: "No sólo resulta razonable esperar alguna profundización de la relación del sentido común con el conocimiento tecnológico y, de este modo, algún acercamiento implícito, aunque limitado, entre hermanos de competencia, sino que también es cierto que incluso los hermanos más competitivos, a veces intencionadamente, colaboran entre sí"[47]. Mitcham es optimista en este punto: "Los pronósticos para el futuro de tales esfuerzos cooperativos son favorables y los primeros indicios sobre el surgimiento de tal trabajo son alentadores"[48].

En este punto, conviene notar con la máxima atención cómo concibe Mitcham el proceso y resultado de tal colaboración en caso de ampliarse:

> "Una síntesis del conjunto de cuestiones introducidas por ambas filosofías de la tecnología va a pasar de las distinciones conceptuales entre instrumentos, máquinas, inventos cibernéticos; de las discusiones metodológicas de la invención, los diseños y la producción y de los análisis epistemológicos de la ciencia ingenieril, a la especulación sobre la consideración ontológica de los entes naturales frente a artefactos y obras de arte, sobre los problemas éticos

---

[45] La expresión "filosofía mecánica" hace referencia a la concepción mecanicista del universo con la que emparenta (Newton, Berkeley, Boyle ...). La expresión "filosofía de los manufactureros", fue acuñada por el ingeniero químico Andrew Ure, en 1835 (Cf ibid., 21-23). Puede resultar de interés para futuros estudios sobre la filosofía de la técnica de GB notar que no en vano, como se verá en su momento, a) nuestro autor considera la obra de Newton "Philosophiae naturalis principia mathematica" (1687) frontera que separa el periodo renacentista en ciencia del moderno, y por tanto, en técnica; b) analiza los términos "mecanicismo", "mecánica" y "máquina" llamando la atención sobre aspectos suyos habitualmente pasados por alto, de modo que resultan mal entendidos; c) GB ha leído a N. Wiener (Cf MM, 198-199), a quien Mitcham pone en conexión con Ure: "Ure adelanta un enfoque que es un precedente de la teoría de sistemas, de las investigaciones operacionales y de la cibernética, tal como se ilustra en el texto clásico de Norbert Wiener, *Cibernética* (1948), y en los estudios afines" (ibid., 23). Por su parte, J. L. Abellán relaciona la "posibilidad de *proyección telegráfica* de un ser humano" concebida por el creador de la cibernética N. Wiener con la aspiración manifestada por GB en el prólogo de ILE, de cambiar el cuerpo actual del hombre por uno astral (Cf. *Filosofía española en América (1936-1966)*, pp. 203-204). Todo ello habla inequívocamente de la presencia en la filosofía de la técnica de GB del componente de la tradición ingenieril.

[46] Cf este punto en MITCHAM, C., o.c., 49-51.

[47] o.c., 84.

[48] Ibid, 85. Menciona como ejemplos lo que los ingenieros-filósofos alemanes Hans Lenk y Günter Ropohl denominan "filosofía social de la tecnología", y que, por su parte, el pragmatista estadounidense Paul Durbin llama "filosofía interdisciplinaria pragmática" (Cf loc. cit.).

> engendrados por el amplio ámbito de las tecnologia especializadas y sobre la multiplicidad de ramificaciones politicas de la investigación tecnológica Sin embargo, un análisis comprensivo, sistemático o interdisciplinar, tiene que permanecer subordinado finalmente al amor por la sabiduria que va a insistir en un cuestionamiento de lo técnico, incluso cuando ello, por alguna casualidad, empeñe sus poderes"[49].

Como mostrará el "corpus" de nuestra tesis, lo anterior es perfectamente aplicable a la labor de GB. Ahora bien, la mayor objeción que se puede hacer contra nuestra afirmación es que si, como afirma Mitcham, el talante cuestionador, crítico, le es esencial a la filosofía y por tanto no puede hacer una excepción con la técnica[50], en la medida en que el pensamiento de GB sobre la técnica no se muestre crítico o cuestionador con la técnica no merecerá el calificativo de filosofía. En tal caso, ya el mismo título de nuestra tesis debiera aparecer entre interrogaciones. Nosotros en cambio sostenemos, como se mostrará oportunamente, que la reflexión bacquiana sobre la técnica incluye un cuestionamiento constante, aunque peculiar, de la técnica y que éste es esencial al proyecto filosófico de GB pues funciona como estrategia para evitar que la transfinitud humana, y de la vida en general, sea víctima de una tecnificación del universo mal orientada y peor concebida.

En consecuencia, afirmamos que el pensamiento de GB sobre la técnica constituye, como se afirmará en las conclusiones, una auténtica filosofía de la tecnica, y ello tomando como criterio no sólo la observación de Mitcham (criterio exógeno) sino también la propia concepción bacquiana de filosofía (criterio endógeno), desde la cual quedará patente su peculiar manera de filosofar sobre la técnica.

1.2.1.2. La filosofía de la tecnología de la Teoría Crítica de la Sociedad

La tesis de Mitcham tiene como secuela que cualquier otra tradición de la filosofía de la tecnología que pueda alegarse (fenomenológica, neo-tomista, pragmatista...) resulta encuadrable en alguna de las dos básicas por él propuestas, pero afirma: "La existencia de una tradición marxista de reflexión sobre la tecnología es el mayor obstáculo

---

[49] o.c. 86-87

[50] Dice Mitcham: "desde su origen, la filosofía ha cuestionado lo tecnológico y (...) tal cuestionamiento continua siendo su mas profunda responsabilidad", de ahí que "si la filosofía de la tecnología se identificara únicamente con la extensión filosófica de las actitudes tecnológicas, no solamente cerraría su camino hacia la rica diversidad de otra realidad, sino que además abandonaría su pretensión de ser filosofía. El preguntar es, en realidad, la herencia ancestral y la morada vital del pensar" (o.c. 85 y 87 respectivamente)

para esta tesis"[51]. Se trata de una tradición que, arrancando al menos de Marx, continúa la escuela de Francfort (Habermas, Marcuse, Adorno, Horkheimer), los europeos del Este de la "Revolución Científico-Tecnológica" (Richta) y el marxismo latino-americano (Dussel). Todos ellos tienen en común su enfoque, es decir, ser una tradición de crítica social de la tecnología, la cual parece no encajar en ninguna de las dos anteriores: "El enfoque central de esta tradición, puede decirse, no es la aceptación y elaboración de tecnología (tradición ingenieril), ni el cuestionamiento de la tecnología (tradición de las humanidades), sino el análisis y la crítica sociales"[52].

La observación de Mitcham resulta especialmente pertinente en virtud de la fuerte presencia de Marx en cierto momento de la filosofía de GB. Esta observación adquiere aún más relevancia cuando afirma: "la tradición marxista no sólo ha evitado la utilización del término "filosofía de la tecnología", sino que el análisis marxista típico ha remarcado que la crítica no se dirige directamente a la propia tecnología, sino a sus relaciones sociales. No hay nada que cuestionar a la tecnología sino sólo al contexto social en que está inmersa"; por el contrario, es típica de esta tradición "la idea de que es necesario avanzar mediante la reforma de la tecnología, y hasta cierto punto, de la tecnificación de la sociedad"[53]. Por lo que se verá en el "corpus" de nuestro trabajo, difícilmente se podrá superar en exactitud y concisión esta descripción de lo que es también la postura de GB, en especial durante la etapa marxista de su pensamiento.

1.2.2 La filosofía bacquiana de la técnica como síntesis de las tres tradiciones.

En este apartado señalaremos, siguiendo la obra de Mitcham, algunos elementos que, siendo característicos de los principales representantes de las diferentes tradiciones de la filosofía de la tecnología aparecen también de una forma u otra en la obra de GB, como quedará patente al analizarla en el "corpus" de la tesis. No se trata de establecer las razones para las coincidencias, ni tampoco de encontrar puntos de distanciamiento con otros autores, pues no es ese el propósito del presente apartado ni, en general, de nuestra

---

[51] o.c. 88. No es tarea que nos competa la de decidir si son dos o tres las tradiciones de la filosofía de la tecnología, pues con independencia de esta cuestión lo que planteamos es que sus temas y problemas básicos definidores están presentes en la filosofía de la técnica de GB. No obstante, y por motivos exclusivamente prácticos de claridad expositiva, preferimos distinguir tres.

[52] o.c. 89.

[53] o.c. 89 y 90 respectivamente.

investigación, sino tan sólo apuntar en este momento algunos temas dejando la cuestión abierta para nuevos y, sin duda, provechosos estudios al respecto.

1.2.2.1. Algunos autores y temas característicos de la filosofía de la tecnología ingenieril.

Kapp, Engelmeier y Dessauer son, según Mitcham, los autores que encarnarían básicamente la tradición ingenieril de la filosofía de la técnica, con la que se inicia lo que de manera explícita y por primera vez merece tal calificativo.

Traemos a continuación un breve rosario de temas de estos y otros autores pertenecientes a dicha tradición; temas que no le resultarán difícil de reconocer al lector en el "corpus" de nuestra tesis por formar parte esencial de la obra y pensamiento de GB. Por tanto, puede concluirse que la filosofía de la tecnología ingenieril es una tradición presente en el pensamiento de nuestro autor o, si se prefiere, que GB podría ser incluido, en parte, dentro de dicha tradición.

1.2.2.1.1. Kapp.

Fue el filósofo alemán de izquierda hegeliana Ernst Kapp (1808-1896) quien, como se dijo, acuñó la expresión "filosofía de la técnica" (*Philosophie der Technik*). Si Marx toma como sujeto de la actividad dialéctica la economía, Kapp pretende sintetizar historia, dialéctica y condiciones geográficas notando la influencia de las fuerzas y accidentes naturales del entorno en la sociedad y la cultura[54].

Pues bien, según Kapp, la historia se constituye por los esfuerzos del ser humano por hacer frente a los desafíos del entorno y vencerlos superando su dependencia de lo natural. Pero tal cosa sólo es posible si al dominio externo de lo natural le acompaña el dominio del ambiente interno humano (política...). Concibe los artefactos como proyección (por lo general inconsciente) de los órganos naturales del hombre, y afirma que la riqueza de las creaciones espirituales brota de los órganos físicos, de modo que dichos artefactos son reflejo suyo. Por este motivo, establece analogías entre las realidades

[54] Esta idea ya está presente en Hegel (Cf. vg., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*) por lo que, a nuestro juicio, no es del todo exacta la apreciación de Mitcham cuando afirma "Kapp se anticipó a lo que hoy podría ser denominado una filosofía del medio ambiente" (MITCHAM, C., o.c. 25).

artificiales y los órganos o sistemas humanos (el telégrafo como extensión del sistema nervioso; el ferrocarril como proyección de la circulación sanguínea; el plato como exteriorización del hueco de la mano; el lenguaje y el Estado, como extensiones de la vida mental y de la naturaleza humana respectivamente...). Por lo mismo, considera que si las acciones humanas deben tener límites (ética), las máquinas también.[55]

1.2.2.1.2. Engelmeier.

El ingeniero ruso P. K. Engelmeier, observa cómo de forma creciente y acelerada los ingenieros o tecnólogos salen del dominio de la fábrica para ocupar puestos de responsabilidad en otras áreas económicas y sociales, de modo que su tarea profesional y social no se agota en la elaboración de productos buenos y baratos. Tal expansión del ingeniero y, por tanto, de su mentalidad, tiene como origen, según Engelmeier, el gran crecimiento económico de la sociedad moderna, viendo en ello una esperanza para la sociedad. Ante esta situación urge a los tecnólogos a tomar conciencia del nuevo reto y a prepararse adecuadamente para hacerle frente, lo cual implica no sólo poseer una buena capacitación ingenieril (especialización) sino, además, adquirir una amplia visión de las interacciones entre tecnología y sociedad, es decir, advertir el significado de la tecnología, sus objetivos, sus métodos, sus relaciones con otras áreas de la actividad humana (ética, ciencia, arte...), pues considera que la tecnología es el comienzo del auténtico desarrollo de la humanidad.

Considera, igualmente, que la voluntad humana es un elemento esencial de la tecnología y que dicha voluntad está orientada de manera inherente hacia la tecnología. Engelmeier es un defensor activo e incansable de la idea de extender a todas las actividades humanas la racionalidad ingenieril, y desde esta perspectiva elabora un programa básico para la filosofía de la tecnología: definición del concepto de tecnología, los principios de la tecnología contemporánea, la tecnología como fenómeno biológico y antropológico, el papel de la tecnología en la historia de la cultura, la tecnología en relación a la economía, el arte, la ética y demás factores sociales[56].

---

[55] Cf todo lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 25-32

[56] Cf todo lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 32-35

1.2.2.1.3. Dessauer.

El filósofo alemán Friedrich Dessauer (1881-1963) considera que el conocimiento científico-técnico, por medio de la moderna ingeniería, se ha convertido en un nuevo modo de existir lo seres humanos en el mundo. Dessauer, kantianamente, pretende dar una explicación de las condiciones de posibilidad (precondiciones transcendentales) de tal poder, a la vez que reflexiona sobre las implicaciones éticas de su aplicación. Dessauer propone una cuarta crítica que complemente la tres de Kant: la crítica de la actividad tecnológica[57].

Según Dessauer, Kant demuestra que la ciencia debe limitarse a lo fenoménico y la metafísica sólo puede postular la realidad nouménica como elemento necesario sobre el que actuar las formas a priori, pero sin poder decir más sobre ella (Crítica de la razón pura), por otra parte, la actividad moral, así como la evaluación estética presuponen una dimensión transcendente como condición de posibilidad (Crítica de la razón práctica y Crítica del juicio, respectivamente), pero tampoco las experiencias moral y estética permiten un contacto directo con dicha dimensión, ni el análisis de tales dominios de la experiencia posibilita la articulación de las estructuras nouménicas. Sin embargo, Dessauer argumenta que la acción, especialmente la inventora, establece ese contacto con las cosas-en-sí que ni la razón, ni la moral ni la belleza posibilitan. Desde esta perspectiva afirma que la esencia de la técnica no está ni en la manufactura industrial, que es invención para producir en masa, ni en los productos, que son simplemente utilizados por los consumidores, sino en el acto de la creación técnica.

En consonancia con su análisis metafísico de la técnica, Dessauer propone una teoría de la significación moral de la técnica con ribetes místicos. Según el filósofo alemán, la búsqueda y práctica de la tecnología posee la fuerza del imperativo kantiano.

---

[57] Esta crítica a la actividad técnica es la que, como indica Mitcham, se propone Ernesto Mayz Vallenilla en su *Esbozo de una crítica de la razón técnica* (Cf MITCHAM, C., o.c. 48, nota nº 25.). Este hecho resulta especialmente significativo pues, como mostraremos con nuestro estudio, GB también enfatiza el aspecto transcendental de la técnica y del acto inventor como consecuencia de su aproximación a Heidegger (etapa existencialista de su pensamiento, que comprende la década de los años cincuenta). Pues bien, GB tutoró a Mayz Vallenilla en las tareas de elaboración de su tesis doctoral en filosofía, en la Universidad Central de Venezuela, titulada "Fenomenología del conocimiento" (1956), tal como consta en comentario del propio GB (FC, 505). Se da la curiosa circunstancia de que en el escrito de GB siempre que aparece citado el autor de la tesis lo es como "Mayz Valenilla", en lugar de Vallenilla. Por otra parte, Mayz Vallenilla fue miembro de la Comisión Rectoral de la Universidad Central de Venezuela en 1958 (Cf MAYZ VALLENILLA, E. *Fundamentos de la meta-técnica*. Barcelona 1993, Gedisa), y GB colaboró en 1946 a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras o de Humanidades, núcleo de lo que sería la Universidad Central de Venezuela, de la que más tarde fue nombrado Doctor Honoris Causa (Cf BEORLEGUI, C. *García Bacca. La audacia de un pensar*. Bilbao 1988, Universidad de Deusto, pp. 26-27).

más aún, de mandato divino. Si el hombre crea la técnica, el poder de ésta, sin embargo, va más allá de lo esperado por él, poniendo en juego algo más que fuerzas terrenales. Las consecuencias inesperadas, autónomas, de la tecnología en su transformación del mundo son para Dessauer la prueba de su valor moral transcendente. La técnica moderna no es tan sólo una práctica orientada a la obtención de befeneficios prácticos que hagan más cómoda la existencia humana en el mundo, sino la participación del hombre en el acto divino de la creación lo cual es, dice, la mayor experiencia terrenal que puede experimentar un mortal. Según Mitcham, en Dessauer la tecnología se convierte en una experiencia religiosa y ésta, a su vez, adquiere un significado tecnológico.[58]

1.2.2.1.4. Otros autores.

Los ingenieros Max Eyth y Alard DuBois-Reymond se interesaron por el análisis del proceso técnico de invención. Eyth distinguió entre la germinación creativa de una idea, su desarrollo y su utilización final. DuBois, por su parte, resaltó la diferencia entre invención como suceso psicológico y como artefacto material, y ambos tendieron a identificar al acto creativo del ingeniero con el del artista, aproximando la ingeniería a las humanidades.

El ingeniero químico Eberhard Zschimmer fue, según Mitcham, la tercera persona en utilizar la expresión "filosofía de la tecnología", y entiende la técnica al modo neo-hegeliano como libertad humana conquistada mediante el dominio material y la superación de los límites naturales, es decir, el cumplimiento del anhelo o aspiración del hombre de escapar de su condición humana.

---

[58] Cf todo lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 42-48. Abundando en esa relación entre lo transcendente místico-religioso y la técnica, creemos oportuno citar a Karlfried Graf Dürckheim: "Hay que añadir hoy que los altos resultados técnicos actuales pueden conducir también a un testimonio de la realidad transcendente ignorada en los siglos pasados", si bien "Cuanto más fundamente el hombre su independencia en sus fuerzas naturales, en sus capacidades mentales y en su potencial técnico, más tentado está de rechazar como creencia pueril toda instancia divina y sobrenatural" (DURCKHEIM, G. K. *Hacia la vida iniciática. MEDITAR. ¿por qué y cómo?*. Bilbao 1987, Ediciones Mensajero, pp. 56-58). Pues bien, tal cuestión no sólo no es ajena al pensamiento de GB sobre la técnica sino que, como se verá oportunamente, es el tema desde el que cobra sentido toda su filosofía de la técnica: cómo conseguir que el pensamiento antropológicamente centrado no olvide la referencia del Absoluto, Infinito o Transcendente, y se dote, además, de un tipo de acción técnica que siendo respetuosa con esa dimensión de la vida humana resulte, a la vez, eficaz para transustanciar la naturaleza humana y la del universo físico-natural en Dios y tecnocosmos supernaturales, respectivamente. En este sentido, y como se verá oportunamente, se puede aplicar a la filosofía de la técnica de GB algo que C. París dice respecto de "la amplitud de lo tecnificable en el hombre" en relación a la mística: "toda realidad humana es susceptible de un tratamiento técnico. El hombre que es detectado en su origen, precisamente como animal técnico, creador de la técnica, es definible, también, como ser tecnificable en todos los campos de su vida. Realidad subjetiva y objetivamente técnica. Dícasse ha subrayado esta amplitud con que el término técnico es manejado. La invasión de la posibilidad técnica en el campo mismo de la mística. Y no solo hoy, en nuestro aire sugestionado de tecnicidad, los grandes místicos han hablado de caminos, métodos, de moradas, etapas. En las manos de un personaje de Sartre aparece el libro ignaciano de los ejercicios, sorprendido por la sabiduría metódica del Santo de Loyola. Libro que constituye expresión bien rotunda de lo que representa una rigurosa metodología de aproximación a Dios y de la eficacia asombrosa de su rigor técnico" (PARIS, Carlos. *Mundo técnico y existencia auténtica*. Madrid 1973, Selecta de Revista de Occidente, pp. 149-150).

El inglés Alfred Espinas distingue entre *técnica* (habilidad para cualquier actividad), *tecnología* (sistematización de una técnica) y *Tecnología* (principios generales de la acción que pueden aplicarse a cualquier número se casos particulares). En este sentido, propone que la *Tecnología* es al hacer humano lo que la *Praxeología* a la actividad humana global[59]. Al igual que Kapp, Espinas concibe la tecnología como proyección de los órganos humanos.

El ingeniero galo Jacques Lafitte inició una fenomenología de las máquinas a la que denominó "mecanología", que posteriormente el psicólogo Gilbert Simondon profundizó distinguiendo entre elementos o partes, individuos o aparatos y conjuntos o sistemas como géneros de existencia tecnológica, a la vez que propone una teoría de la evolución de la tecnología en base al motor de combustión interna, el teléfono y el tubo de vacío.

El ingeniero holandés Hendrick van Riessen y su discípulo, el ingeniero-filósofo, Egbert Schuurman han hecho contribuciones fundamentales al análisis histórico-filosófico de la estructura de la tecnología moderna.

El filósofo argentino Mario Bunge, denomina "Technophilosophy" a un aspecto del proceso y proyecto de explicación de la realidad en categorías científicas y tecnológicas; categorías desde las que según él deben reinterpretarse las humanidades (ética, filosofía...). Reflexiona sobre cuestiones gnoseológicas y ontológicas en relación a la tecnoaxiología, la tecnoética y la tecnopraxeología, constituyendo tales esbozos, en opinión de Mitcham, la visión más completa de la filosofía de la tecnología ingenieril. Las concepciones de Bunge, están, según el autor estadounidense, en estrecha conexión con el concepto popperiano de "piecemeal social engineering" y, a través de él, con el pragmatismo social de John Dewey y el movimiento tecnocrático. En este sentido, Dewey propone la aplicación de la ciencia no sólo para resolver asuntos humanos, sino para los seres humanos mismos, es decir, para mejorar intelectualmente la especie y experimentar con ella nuevas posibilidades y relaciones. Por su parte, Thorstein Veblen propone la reorganización tecnocrática de la vida económica y política, a la vez que la emancipación

---

[59] Mitcham nota que fue Espinas quien introdujo este término especializado, siendo explotado por el filósofo polaco Tadeusz Kotarbinski (Cf MITCHAM, C., o.c. 39). En cierta ocasión, como se verá oportunamente, dice GB: "*Tecnema, técnica* son instalación y éxitos de creador, *de praxeología*" (TMTC, 105).

de la tecnología y de los principios ingenieriles de la corrupción política y económica.[60]

1.2.2.2. Algunos autores y temas de la filosofía de la tecnología de las humanidades.

Como en el apartado anterior, haremos un breve recorrido por los temas de algunos autores, aunque ahora pertenecientes a la tradición de la filosofía de la tecnología de las humanidades; temas e ideas que el lector podrá identificar con facilidad en el "corpus" de la presente tesis advirtiendo, en consecuencia, que esta tradición está presente en pensamiento bacquiano sobre la técnica por lo que GB podría ser citado junto a los principales representantes de la misma.

1.2.2.2.1. Lewis Mumford.

Para Mumford, la máquina no es tanto una proyección de los órganos humanos como su limitación. Considera que la esencia del hombre no es el hacer, sino el inventar e interpretar, de modo que más que "homo faber" el hombre es "homo sapiens". Se interesa tanto por los orígenes psicológicos y culturales de la tecnología como por lo relativo a sus causas eficientes y materiales. Sostiene que la tecnología concebida como mera fabricación y uso de artefactos no ha sido la causa principal del progreso humano, no siendo su aspecto principal satisfacer las necesidades materiales del hombre, sino sus demandas y aspiraciones *superorgánicas*.

Distingue Mumford entre dos tipos de técnica según su relación con la vida: la *poli* o *biotécnica*, que es la técnica orientada hacia la vida antes que al poder o al trabajo; frente a ella, la *monotécnica* o técnica autoritaria, fundamentada en la racionalidad científica y la producción cuantificada, es decir, técnica de carácter militarista, belicosa, orientada hacia el poder, la expansión económica y la plenitud material. Tal sería según Mumford la técnica moderna, que no tendría su origen en la revolución industrial sino en los sistemas sociales jerárquicos de las civilizaciones antiguas o, como también los denomina, "megamáquinas". Una de las consecuencias de lo anterior habría sido el modo peculiar de organización del trabajo, que hizo posible la construcción de las pirámides en Egipto, la muralla china, o la creación de grandes ejércitos. Esta técnica suele

---

[60] Cf todo lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 35-42

proporcionar grandes beneficios materiales, pero a costa de la deshumanización de los hombres. Surge entonces el mito de la máquina, es decir, considerar que la megatécnica es irresistible y beneficiosa, cuando en realidad ambas cosas son falsas, de ahí la necesidad imperiosa de poner límites a la técnica para salvarla de sí misma. Así, pues, Mumford no rechaza la técnica, sino que pretende orientarla hacia la vida. Esto significa que, puesto que según Mumford, lo que hace al hombre humano no es la acción técnica, sino su capacidad simbólica y afectiva, así como la de tener recuerdos y potenciar los que fueron valiosos para él a fin de diseñar el futuro por él deseado, la técnica debe reorientarse hacia esas dimensiones propiamente humanas de modo que fomente lo que denomina aspecto "personal" de la existencia que es, justamente, la que la megatécnica cercena.[61]

1.2.2.2.2. Ortega y Gasset.

El hecho de definir al ser humano como un yo en relación activa con la circunstancia lleva a Ortega a considerar la técnica como aspecto esencial del hombre, pues por ella será capaz de crear progresivamente una circunstancia más suya. Si para Ortega el hombre podría quedar definido como "homo faber", no lo sería sólo por su capacidad para crear artefactos materiales sino, también, por su creatividad espiritual. La invención de la vida interior precede a las invenciones exteriores de la vida, de modo que la técnica es una forma de proyección humana, pero no meramente orgánica (Kapp, Ghelen). Ortega llega a concebir al ser humano como *un ser técnico*, pues no forma parte de la naturaleza sino que la interpreta, es decir, esta capacidad simbólica o poética es la que diferencia al hombre del animal, y por eso mismo es capaz de idear y desear mundos nuevos diferentes del natural, con lo que se vuelve un ser insatisfecho, de ahí la importancia de la técnica como medio para realizar dichos mundos fantásticos o, como dice Ortega, *mundos interiores* que la imaginación o fantasía creadora produce para guiar a la vida en su trato con la *desnuda realidad* o *enigma*[62].

---

[61] Cf lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 51-58. Si bien en algunos aspectos el pensamiento de GB tiene similitudes con el de Mumford, una de las diferencias radicales es la ausencia en nuestro autor de sensibilidad romántica hacia temas y problemas ecológicos, del medio ambiente en general, y hacia la conservación de los espacios naturales, sensibilidad de la que, en cambio, Mumford hace gala (Cf MITCHAM, C., o.c. 53). Esta diferencia, a nuestro juicio, tiene su causa en la radical separación que establece GB entre vida y naturaleza, la cual le permite concebir un mundo completamente artificial en que la vida, transferida a cuerpos artefactuales, desarrolle con mayor eficacia sus funciones que en los cuerpos naturales orgánicos en que se encontró siendo azarosamente cuando apareció en nuestro planeta. Este sería uno de los puntos por los que GB entraría de lleno en la tradición ingenieril de la filosofía de la técnica, impidiendo su plena contextualización en la de las humanidades.

[62] Sobre este interesantísimo aspecto véase el escrito de Ortega *Ideas y Creencias*.

Distingue Ortega tres tipos históricos de técnica: técnica del azar (una técnica se descubre por azar), del artesano (una técnica descubierta por azar es concienciada y transmitida a otra generación por medio del artesano) y del ingeniero (sólo al incorporarse la ciencia moderna a la técnica, hasta ese momento definida como destreza, surge la técnica científica o, propiamente, tecnología). La tecnología, que afecta tanto a la acción práctica como a las propias teorías, no es *una* técnica sino *la* técnica, es decir, un nuevo modo de ser, pensar y hacer. Justamente ahí radica su peligro, en el tecnicismo de la técnica: al disponer la humanidad en la tecnología de un método general para descubrir cómo convertir en realidad cualquier plan, es decir, cómo realizar cualquier proyecto antes de elegir uno en particular, el ser humano parece haber perdido la capacidad de imaginar o desea cualquier fin . El formalismo propio de la técnica en cuanto método y la pasión del hombre por ella le ha hecho olvidar que ser técnico es la capacidad para serlo todo, pero que ser sólo técnico es, por eso mismo, no ser nada definido. Para paliar esta falta de imaginación, Ortega propone mirar a las técnicas orientales.[63]

1.2.2.2.3. Heidegger.

Al igual que Ortega, Heidegger plantea el tema de la técnica como una cuestión ontológica que implica aspectos relativos al destino histórico de Occidente. El filósofo alemán prefiere el planteamiento de preguntas que la resolución de problemas y en este sentido su pregunta básica y persistente por el ser se transforma en la pregunta por la técnica, de modo que ésta sólo tiene sentido como cuestionamiento sobre el ser y no como asunto meramente instrumental.

La técnica moderna es una forma nueva de desvelar el ser (nueva forma de verdad) obligándole a manifestarse como fuente de energía susceptible de ser liberada y almacenada abstracta, indeterminadamente, para ser transformada o determinada en la forma que al hombre convenga y para sus fines. La técnica moderna des-oculta el ser provocándolo, desespecificándolo y especificándolo tantas veces como quiera y bajo el aspecto que desee. Tal cosa nunca había sucedido antes en la historia, en que cada materia (madera, piedra, viento, animales...) mantenía su especificidad al entrar a servicio del hombre. La técnica moderna todo lo transforma en *depósito* o disponibilidad para el

---

[63] Cf todo lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 58-64

consumo. Tal es su forma de desocultar el ser: como total disponibilidad (*Gestell*) o plasticidad para que el hombre lo determine según sus necesidades; el ser como utilidad. Pero la disponibilidad o utilidad no es nada técnico en sí mismo, sino la condición de posibilidad (transcendental) de la técnica. Es, por tanto, la actitud tecnológica hacia el mundo lo que funciona como precondición o marco transcendental de comprensión dentro del cual lo real se desoculta o manifiesta modernamente como mundo técnico.

Ahora bien, tal desocultamiento del ser de las cosas conlleva un ocultamiento de su esencia (del Ser) por lo que, desde esta perspectiva, la pregunta por el ser y su posible respuesta no son independientes de la pregunta por la forma de desocultarlo, es decir, por la técnica moderna en cuanto tipo histórico, epocal, de verdad. En lo dicho queda patente que el problema no admite una solución proveniente de la técnica. La tecnología no puede ser entendida desde la tecnología misma, ni su problema resuelto con más tecnología; pretenderlo así es contribuir a oscurecer más la cuestión, como sucede cuando la tecnología se erige en paradigma de toda acción resultando dogmatismo objetivado que no admite otra crítica que la suya y es incapaz, además, de notarse a sí misma como dogma. La solución para Heidegger no está en más técnica, ni tampoco en renunciar a ella, entre otras cosas porque no parece posible a estas alturas históricas dado su desarrollo actual. La solución consiste en transcender la situación: del mismo modo que la pena no se elimina realmente por huir de la situación que la origina, sino por enfrentarse a ella hasta objetivarla, es decir, hasta su transformación en pena observada de forma que el sujeto establezca una distancia entre él y la presencia persistente de la cosa, así debe hacerse con la técnica.

Pues bien, esta curiosa forma de transcender un problema mediante su observación calmada a modo de estado contemplativo es lo que propone Heidegger respecto de la técnica: contemplar la técnica, experimentar tranquilamente su presencia utilizando los sentimientos y el intelecto como barreras protectoras frente a su irremediable agresión. Así, pues, para Heidegger, el distanciamiento que procura la serenidad (*Gelassenheit*) del pensamiento es el único remedio efectivo ante la irremediable presencia de las cosas ante la conciencia, en este caso de la poderosa técnica

moderna.[64]

1.2.2.2.4. Jacques Ellul.

La técnica es, según Ellul, el fenómeno social más importante del mundo moderno. Ellul concibe la técnica en términos de racionalidad y eficacia, es decir, como conjunto de métodos que racionalmente persiguen la perfecta eficacia en todos los órdenes de la vida humana. La técnica moderna es "la Técnica", es decir, el fenómeno que pretende erigirse en la única, exclusiva y excluyente, forma moderna de producir y usar artefactos, pues no sólo tiende a incorporar a si misma todas las demás formas de actividad humana sino que se extiende progresivamente como modelo según el cual organizarlas y dominarlas, consisitiendo el desafío del fenómeno técnico en su resistencia a subordinarse a disposiciones no técnicas[65]. Con anterioridad al "fenómeno técnico" o "la Técnica", existia la "acción técnica" (pluralidad de actividades, tradicionales y limitadas por contextos particulares). La técnica, según Ellul, habria ocupado en el presente siglo el lugar histórico que correspondió en el XIX al capital. De hecho, considera que, de haber vivido Marx en nuestro siglo no hubiera aplicado ni su análisis ni su método al estudio de las estructuras del capital, sino de la técnica y, en este sentido, confiesa que él pretende seguir lo más fielmente posible el método de Marx aplicado a dicho estudio.

Ellul considera que la técnica, por su condición novedosa en tanto que forma de ser en el mundo, es la gran apuesta, la única en rigor, del siglo. La conquista de la naturaleza por la técnica supone, en realidad, la sustitución del mundo natural por otro técnico, artificial y esto provoca la incertidumbre propia de toda novedad acerca de su bondad y aspecto final. En este sentido, la apuesta lo es sobre la capacidad humana para controlar, conocer y actuar con buenas intenciones. Como toda apuesta, carece de

---

[64] CF MITCHAM, C., o.c. 73. La solución heideggeriana de defender el yo de la presencia impertinente de una realidad transformándola en objeto de contemplación, es decir, neutralizando su acción causal mediante su transcendentalización (presenciar la presencia) será un punto de discrepancia radical en GB. Su propuesta de solucion, como se verá en su momento, será bien diferente: enfrentarse al dragón en su propio terreno, en el eficaz de verdad o causal, de modo que solo mediante la técnica puede salvarse el hombre de la técnica misma que, a su vez, es la única capaz de salvarlo del universo natural, de humanizarlo. Para ello será preciso que la técnica se desarrolle en un contexto socio-económico adecuado: el comunista. Este es uno de los problemas en que GB muestra de forma clara la presencia de las dos tradiciones de la filosofía de la tecnología en su pensamiento, pues si por un lado nuestro autor coincide con Heidegger en reivindicar el componente transcendental de la técnica, lo cual le situaria en la tradición de la filosofía de las humanidades, por otra la solución del problema se inscribe a caballo entre la ingeniería y la de la Teoría Crítica.

[65] Así, por ejemplo, cree que "La inflación contemporánea del lenguaje es (...) 'una expresión mecánica de la reacción compensatoria del sistema técnico'" (BOTTOIS, G.: "La inflación del lenguaje y la disociación del sentido en la filosofía contemporánea". *Diálogo Filosófico*, nº 10 (1988) p. 41).

seguridad por lo que bien pudiera suceder lo que denomina "le bluff technologique". La técnica, según Ellul, es el intento del ser humano por crear su hogar en el mundo, posibilidad que, sin embargo, niega explícitamente la Biblia. Para hacer menos arriesgada la apuesta, Ellul propone la siguiente solución al problema de la técnica: una búsqueda sistemática y voluntaria del no-poder; una ética del no-poder que restrinja drásticamente la práctica de la técnica, de modo que el hombre se comprometa a no hacer todo lo que le resulte técnicamente posible. Esto, dice Ellul, nada tiene que ver con impotencia, destino o pasividad alguna. Bien por el contrario, con esta actitud se persigue la libertad contra una técnica nociva, no contra la técnica en sí, de modo que ésta genere y se desarrolle en un tipo de relaciones dialécticas más fructíferas.[66]

1.2.2.3. Algunos autores y temas de la tradición de la Teoría Crítica de la Sociedad.

El evidente transfondo marxista en que se mueve el pensamiento bacquiano en cierto momento de su trayectoria intelectual permite fácilmente poner en conexión su filosofía de la técnica con las ideas de Adorno, Horkheimer, Habermas y Marcuse. Apuntémoslo nada más.

Dice Mitcham: "Horkeimer y Adorno, los teóricos originales de esta escuela, criticaron a la ciencia y a la tecnología por sus formas de racionalidad ilustrada, pero lo hicieron en nombre del proyecto ilustrado"; "Adorno también se muestra desdeñoso en su rechazo de la interpretación de la tecnología de Heidegger por su tesis de que es una manifestación histórica del Ser y por la atribución de los problemas a algún tipo de esencia interna"[67]. Ambos aspectos, como se verá, están presentes con fuerza en la filosofía de la técnica de GB. Prosigue Mitcham: "Con Habermas, un representante de la segunda

---

[66] Cf lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 76-81. La propuesta ética que hace Ellul en 1983 es, al menos en las líneas generales, semejante a la que, como se verá oportunamente, GB propone en la década de los cincuenta con la fórmula "voto de pobreza" respecto de ciencia y técnica. Es la época en que pone en diálogo su pensamiento con el de Heidegger, al que aplaude en numerosos aspectos, considera insuficiente en otros y del que en ocasiones se distancia hasta el antagonismo. En este sentido, la observación de Mitcham según la cual la postura de Ellul está más próxima a la de Heidegger que a la de Ortega (Cf o.c. 81) es muy interesante, pues podría aplicarse a GB a condición de advertir inmediatamente que tal actitud responde en GB a un interés estratégico para proteger a la Vida, que no a la Naturaleza, de un posible mal paso en técnica, y puesto que según nuestro autor la técnica procede de la Vida, siendo en principio un órgano con el que se dota para su salvación-superación dialéctica la postura bacquiana se aproxima más por este aspecto a la de Ortega. Lo que acabamos de notar no es sino otro detalle más de los muchos en que aparece claramente la tensión interna constitutiva de la filosofía bacquiana de la técnica, como consecuencia de su carácter sintético o integrador de tradiciones y, por tanto, precursor de un nuevo tiempo o momento en la filosofía de la técnica, tal como parece claro tomando como referencia los análisis de Mitcham.

[67] MITCHAM, o.c. 91.

generación de la Escuela de Francfort, la posición pro-tecnologia es aún más explicita. (...). Para Habermas no es propio criticar a la tecnología por su "dominio de la naturaleza" (...) la naturaleza está compuesta de objetos meramente materiales libres de ser utilizados por los seres humanos autónomos de la forma en que estos crean conveniente (...). Implicitamente, Habermas concuerda y afirma lo que Bunge denomina transfondo ontológico de la tecnologia"[68]. Este punto es, como habrá ocasión de comprobar en nuestro estudio, uno de los fundamentales de la filosofía de la técnica de GB, razón por la que se ve obligado a elaborar una metafisica apropiada (o mejor, ontologia); metafisica que encuentra básicamente expuesta en Whitehead.

En GB, sin embargo, se integran la postura pro-tecnologia representada por Habermas con la representada por Marcuse al coincidir indirectamente con este último en valorar positivamente cierta aportación heideggeriana, la cual Mitcham refiere asi: "utilizando positivamente a Heidegger, [Marcuse] sugiere con mayor vehemencia que la naturaleza no debe ser controlada sino liberada por medio de una nueva ciencia y tecnologia", y por si fuera poco, trae la siguiente cita del filósofo critico: ""Para convertirse en vehiculos de libertad, la ciencia y la tecnologia deberian ser reconstruidas de acuerdo a una nueva sensibilidad, la de los instintos vitales""[69]. El apunte no podria ser más acertado, pues pone en bandeja el modo de establecer la conexión de todo ello con el sustrato histórico-vital de la filosofía bacquiana de la técnica que, como herencia dialéctica de la tapa con la que abre su segunda andadura filosófico-vital, el filósofo navarro sabe conservar y nutrir desde nuevas categorias.

El hecho de que en el pensamiento de GB sobre la técnica puedan encontrarse tales coincidencias con los principales representantes de la Escuela de Francfort no es, a nuestro juicio, fortuita, sino prueba de lo que venimos advirtiendo: que en la filosofía de la técnica de GB confluyen las tres tradiciones que destaca Mitcham; tradiciones que, según él, en rigor serian dos ya que las diversas posturas que mantienen los principales representantes de la Escuela de Francfort, y en general de la tradición de la Teoría Critica

---

[68] Ibid., 92

[69] Idem sup. Podemos afirmar sin albergar duda alguna que un estudio comparativo del transfondo pensamental de GB en su etapa marxista, con la teoria expuesta por Marcuse en *El hombre unidimensional* es fundamental para poder valorar la aportación bacquiana a la filosofía de la técnica desde la perspectiva de la Teoría Crítica de la Sociedad

de la Sociedad, en el debate abierto en su seno en torno a la técnica pueden incluirse en alguna de las dos tradiciones básicas de la tecnología: la ingenieril y la de las humanidades, lo cual sería prueba en favor de la verdad de su tesis central[70].

1.3. Conclusiones.

Despues de todo lo dicho estamos en condiciones de adelantar: a) que el pensamiento de GB sobre la técnica constituye una filosofía de la técnica; b) que la filosofía de la técnica de GB puede ser presentada como una síntesis original y peculiar de las tres tradiciones de la filosofía de la tecnología (dos, en rigor) que, según Mitcham, existen. La verdad de estas afirmaciones se consolidará de manera progresiva en el desarrollo de los temas que constituyen los diferentes capítulos del presente estudio, por lo que será en el apartado de conclusiones generales con que finaliza el mismo donde se realicen las valoraciones oportunas que maticen y completen dichas afirmaciones.

Al comprobar la verdad de lo dicho, la aportación de GB al panorama de la filosofía de la técnica se concretará, de forma breve, en lo siguiente: ser la prueba real de que la tarea que según Mitcham tiene pendiente la filosofía de la técnica, es decir, el encuentro entre la diferentes tradiciones de la filosofía de la tecnología, ya ha comenzado a ser abordada, mereciendo por ello la filosofía de la técnica de GB el epíteto de *precursora*, y su autor, quizá, el de *primer filósofo de la era atómica*. En este sentido, nuestro estudio del pensamiento de GB sobre la técnica quiere servir como punto de partida para otros nuevos sobre tan compleja, rica, sorprendente y original filosofía de la técnica, de modo que ésta se convierta en germen de nuevas y superadoras formas de pensar sobre el tema de la técnica; nunca en dogma[71].

---

[70] Cf. *Ibid.*, 91 y 93.

[71] La originalidad y peculiaridad del filosofar de GB sobre la técnica queda de manifiesto en los epítetos y consideraciones que J. L. Abellán le dedica como "pensador independiente" (Cf. *Panorama de la filosofía española actual*, p. 132) o "caso aparte", "caso especial", "personalidad fuertemente original" (*Filosofía española en América (1936-1966)*, p. 25 y 27). De ahí que le conceda capítulo propio ("Juan D. García Bacca. Prolegómenos a una "Crítica de la razón económica"") en su estudio presentado bajo el epígrafe "Dos filosofías independientes" (el otro es Eugenio Imaz) (Cf. o. c. pp. 191-228). Afirma Abellán, además, que el pensamiento metafísico de GB "pretende dar razón del ingente esfuerzo que representa la hazaña del hombre sobre el planeta, la empresa de ser hombre. En este sentido, su obra legitima filosóficamente la peripecia "prometeica" de la especie humana, frente al resto de universo" (*Panorama de la filosofía española actual*, p. 163).

CAPITULO 2

TECNICA Y UNIVERSO: CAUSALIDAD Y SUSTANCIA.

2.0. Introducción.

El presente capitulo está constituido por dos apartados conexos. En el primero, presentamos la concepción bacquiana de la técnica en tanto que fenómeno perteneciente al dominio artificial. Pero el artistico también lo es, por lo que GB deberá diferenciarlos Tal distinción se fundamenta, según GB, en la diferente manera de quedar encajados cada uno de ellos con los dominios real-causal e ideal-extracausal.

La existencia de los citados dominios, así como su interconexión, serán dos de las condiciones de posibilidad para que el proyecto filosófico bacquiano de divinización del hombre y, correlativamente, de transformación del universo en mundo artificial a su imagen y semejanza (efecto, en sentido riguroso del término) adquiera no sólo fundamentación racional sino, además, posibilidad-probabilidad de cumplimiento. De entre todas las acciones humanas es la técnica la única que GB considera adecuada para conseguir que las entidades que pueblan el dominio ideal-transcendental del hombre, y que constituyen el primer tipo de creaturas o efectos propiamente suyos, adquieran un cuerpo material mediante el cual queden insertas en el dominio causal físico, es decir, que por su medio queden sometidas a las leyes de la causalidad física resultando transmutadas en realidades eficientes y eficaces, esto es: en seres *reales-de-verdad*.

En un segundo apartado nos ocuparemos de mostrar qué condiciones objetivas (científicas, filosóficas y antropológicas) está implicando la existencia de la acción artificializadora generadora del dominio artificial técnico y, por tanto, de la posibilidad de redimensionar (potenciar y extender) a escala cósmica, por proyecto o plan, es decir, artificialmente también, tal acción y el dominio por ella fundado.

Para ello, comenzaremos analizando las tres acepciones que GB distingue en el término "causalidad", a fin de notar lo característico del principio de causalidad en sentido estricto Al hacerlo, éste aparecerá como un dominio paradójico tejido con hilos de

novedad y determinismo inexistente en el universo natural (ni en el ámbito microfisico ni en el de los fenómenos mecánicos o macroscópicos). Por tanto, el dominio causal estricto aparecerá como producto u obra humana, es decir, artificial.

La existencia de un domino causal estricto exige para GB, como se verá, el cumplimiento de ciertos requisitos. Estos requisitos son tales que sólo el hombre podrá ser considerado rigurosamente "causa" y cualquier obra suya "efecto" en sentido estricto. Esto nos obligará a establecer qué sea lo que, según GB, constituye lo caracteristico del hombre en cuanto ser a fin de comprobar si la peculiaridad óntica de la "causa" queda plasmada en sus creaciones artefactuales en tanto que "efectos" de modo que lo artificial posea un carácter simbólico. El análisis mostrará que para GB el hombre es realmente causa (creador) del dominio artificial o, dicho de otra forma, que el dominio artefactual y técnico cumple todas las condiciones para ser "efecto". Como consecuencia de ello el universo quedará elevado transcendental y transcendentemente al participar (analogia: universo convertido en mundo hecho a *imagen* y *semejanza*) de las propiedades de la causa (el hombre), de modo que puede afirmarse que el universo natural resulta humanizado en la medida en que el dominio causal, que es dominio artificial obra del hombre, se imponga frente a aquél. La filosofía de la técnica de GB descansa, como se demostrará, sobre la teoria de la analogia; mas analogia de un tipo peculiar.

El hombre, en cuanto causa verdadera, será *inventor* o *creador*, mas esta cualidad antropológica procede de un componente óntico: el carácter creador del fondo del universo fisico que es, en expresión del propio GB, la verdadera "piedra clave ontológica" Esta clave es la que la vida recoge y eleva a forma humana en el grado de inventor Por tanto, el tema de la causalidad, tal como lo concibe GB, es un dominio antropológico que conduce directamente al óntico: al de la sustancia de un universo que la fisica va descubriendo, como habrá ocasión de mostrar, como unidad de dos contrarios que luchan por imponerse mutuamente al otro generando en ese combate estados ónticos superiores constituidos todos ellos por la tensión dialéctica entre ser-y-noser.

Por otra parte, la existencia de causalidad estricta provoca la escisión del universo en dos dominios; desgarramiento superable por la *decisión* de artificializarlo todo, y hacerlo mediante la técnica como único medio adecuado para ello. En ello revela la

técnica su función instrumental al servicio del hombre en su afán de humanizar el universo: una función esencialmente *meta-física* o *transustanciadora* pues, como se verá, GB concibe al ser humano como la tendencia ascendente superior del universo capaz de fundar el dominio artificial-técnico y extenderlo progresivamente en detrimento del natural consiguiendo imponerse a él al re-crearlo en *mundo para sí*. Todo ello plantea varios problemas que permiten hablar de una escatología del universo en que la tendencia ascendente lo sea hacia el límite Infinito caracterizado como Dios de modo que, en caso de conseguirse el paso al límite, todo lo natural (hombre y universo) quede transustanciado en creación o efecto suyo. Metafísica, técnica y escatología (mística) quedan, pues, esencialmente coimplicadas y articuladas en el pensamiento de GB, como habrá ocasión de comprobar no sólo en este capítulo sino también en otros lugares del presente estudio (especialmente en el capítulo séptimo).

A partir de lo anterior comienza a ser inteligible el proyecto filosófico de GB; proyecto que irá perfilándose en los distintos capítulos de este estudio, y que tiene como punto de partida la afirmación de que la transustanciación del universo en artefacto humano y, correlativamente, la del hombre en creador o supersujeto de tipo artefacto-viviente (*El Gran Artífice*) será factible si se cumple la condición necesaria, aunque no suficiente, de que la base física del universo (sustancia) posea carácter dialéctico. Por esta razón, nuestra sistematización del pensamiento bacquiano sobre la técnica comienza por la ontología dialéctica que le sirve de fundamento, a la vez que se realiza un primer acercamiento a su concepción del dominio artificial.

2.1. Lo artificial, lo artístico y la técnica[1]

2.1.1. Lo artificial.

2.1.1.1 Poiesis como creación cualitativa pura del espíritu.

Del término "poiesis", que ciertamente el pensamiento griego distinguió de los de "praxis" y "teoría"[2], dice GB: "A esta operación originalísima por la que se produce un objeto sin intervención de "sus" cuatro causas, remando contra la natural corriente de las cosas, que a las cuatro causas se amoldan en el curso natural, llamó *Aristóteles "poiesis"*, que voy a traducir por "pro-ducción", por creación cualitativa pura" (SEG, 50). Y da esta razón: "el verbo *poiein* no es simplemente y simplísticamente "hacer", sino "producción de cualidad", ni más ni menos. *Poi-ón* (lo cualitativo), *poi-ótes* (cualidad), *poi-ein* (hacer cualidad, cualificar), son cuatro palabras y una raíz lógica. Y empleo el término "pro-ducción", porque producir es "traer a pura presencia" (*pro-ducere*), simple presentar, sin que haga aparecer en escena las cuatro causas, sin que se vea por-qué, para-qué, de-qué aparece la cosa. Una cualidad real aparece solamente, en régimen natural, en virtud del

---

[1] Para elaborar este apartado nos hemos servido preferentemente de obras tempranas de GB, y ello por las razones siguientes: 1) mostrar la presencia de análisis sobre el fenómeno "técnica" en la obra y pensamiento de GB desde bien temprano; 2) advertir cómo se presentan estos primeros análisis; 3) advertir, a medida que progresa nuestro estudio, la presencia de elementos fundamentales para su concepción de la técnica en estas primeras obras, elementos que luego irá integrando y repensando desde diferentes enfoques teóricos y categorías filosóficas nuevas, pero siempre buscando el aspecto complementario con los avances conseguidos en momentos anteriores. En este sentido, GB utiliza los diferentes sistemas filosóficos como instrumentos o útiles (técnicas herramentales) con los que avanzar en su proyecto fundamental. Las categorías típicas del racionalismo orteguiano, del existencialismo heideggeriano o del marxismo..., pasan por sus *manos* intelectuales como instrumentos mediante los cuales extraer la riqueza de los elementos a las que los aplica y de los cuales, una vez agotada su capacidad, se deshace para dotarse de otros nuevos más potentes. Este carácter admanual que la filosofía presenta en GB, así como su preocupación por aportar algo original al panorama filosófico evitando quedarse en mero repetidor, explicaría su resistencia explícita a ser encasillado en corriente filosófica alguna.

[2] "Hasta Kant, -afirma F. Duque- al menos, se arrastra una distinción, nacida en los albores del estadio artesanal y firmemente establecida por Platón y Aristóteles: la distinción entre *theoria, praxis* y *poiesis*" (DUQUE, F. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986, Tecnos, p. 43). Desde una perspectiva tradicional es habitual afirmar que el pensamiento griego se sirvió del término "teoría" para referirse al acto de contemplación de la verdad, siendo ésta el fin o bien al que tiende el entendimiento, con el de "praxis" significó la acción ordenada al bien del hombre como tal, intrínsecamente, es decir, al bien moral, por último. "Llamo *poiesis* al ejercicio por el hombre de una eficiencia regulada conceptualmente, según la cual es capaz de imprimir activamente perfección "estética" o "útil" en el universo, causando así en la sucesión del proceso histórico los productos del arte y de la técnica, y transformando racionalmente en entorno cultural del hombre la misma realidad natural". "la *poiesis* es la eficiencia humana racional, en cuanto causativa de perfección en el efecto, extrínseco en cuanto tal al bien inmanente al hombre como sujeto que obra en orden al fin". "la *poiesis*, técnica o arte en la que la causalidad racional humana ejerce una eficiencia reveladora de la soberanía del espíritu sobre la "naturaleza"" (CFCANALS VIDAL, F. *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona 1987, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., pp. 618-623 y 36). GB, sin embargo, considera la actividad creadora encerrada en la "poiesis" solo desde una perspectiva material (creación cualitativa pura o *aparencial*: presencia puramente fenoménica) reservando para la "praxis" la eficacia y eficiencia sobre lo real-material (productividad propiamente tal), de modo que equipara "praxis", y no "poiesis", a técnica. Esto es debido a que GB, como Marx, considera, tal y como habrá ocasión de comprobar en este estudio, que los productos de la poiesis son "bienes" si sirven para satisfacer las necesidades físicas y espirituales del hombre, es decir, que toma al hombre en cuanto ser con necesidades y capacidades como centro de analogía de la acción técnica. Se entiende, pues, que "praxis" sea término utilizado por nuestro autor para referirse a una acción en la cual quedan indisolublemente unidos, contra la concepción griega, tanto el carácter moral (praxis) como el teórico (teoría) y el productivo (poiesis). Con esta absolutización de la "praxis" GB pretende evitar el idealismo en su filosofía a la vez que lograr que la acción técnica quede antropológicamente centrada por tomar al Hombre como ápice axiológico, mas no el hombre natural, sino al sobrenatural (Dios), de manera que su filosofía, si bien antropocéntrica, incluye como elemento fundamental la relación con lo Transcendente aunque de forma secularizada. Sobre todo ello habrá ocasión de tratar adecuadamente, pero vaya aquí ya un avance en este momento que indique hacia donde nos dirigimos.

acoplamiento de cuatro causas; una producción o creación cualitativa pura la presenta sin el concurso de las causas naturales, hace de ella un simple "aparencial" (fenómeno)" (ibid.).

Lo dicho de las cuatro causas clásicas se aplicará igualmente a cualquier otra nueva que pudiera aparecer o descubrirse como, por ejemplo, la "causa categorial" o formas *a priori* como condiciones de posibilidad de las cosas en cuanto objetos de la experiencia (Kant)[1].

GB considera la "poiesis" como una puesta entre paréntesis o suspensión de cualquier influjo causal por la que lo natural queda convertido en "aparencial" o "cualidad pura", y ello hasta donde tal cosa resulte posible: "liberar una forma o aspecto cualquiera de las cuatro causas. (...) la operación llamada *poiesis*, como queda declarado, tiene por faena propia liberar ciertos aspectos (todos no es posible) de la sujeción óntica a las cuatro causas" (SEG, 52).

Ahora bien, si "creación de cualidad pura" o "poiesis" es, como se verá, acción ligada a la producción artística, antes lo es, en rigor, a la de lo artificial: "la significación estricta de la palabra ποιεῖν en griego, en cuanto diversa de δρᾷν, πράττειν, etc., es precisamente la de *producción artificial*. *Poeta* es, por tanto, *artífice*; y toda *obra poética* es, parecidamente algo *artificial* " (P, 21). Por tanto, lo artificial tiene su origen en la "creación de cualidad pura" (poiesis) y tal acción será, por consiguiente, acción artificializadora ella misma: *poiesis* como acción artificializadora inicial o "fase desentifaciente" (SEG, 52) previa a la artística.

Nótese que el resultado de la acción poiética es un "aparencial" o realidad consistente en un simple "estar", es decir, sin efecto alguno sobre lo real: mera presencia ineficiente que hace de su realidad un tipo inferior al de un objeto artístico o un artefacto estropeado. La entidad real que sostiene en vilo la realidad del aparencial es la mente humana, y de ahí que GB se refiera a dicho aparencial con la expresión "presencia subjetiva" (ibid.), por lo que dirá: "la forma o aspecto así liberado no puede hallarse ya entre los objetos reales naturales; se encuentra como en lugar propio, en el sujeto

---

[1] Cf SEG, 50-51

conocedor, no precisamente en cuanto que el conocedor es un ser especial sometido a su manera a las cuatro causas, sino en cuanto el conocedor es lugar de "puras presencias". cual pantalla que hace aparecer ciertos aspectos mas sin entrar él mismo a componerlos ónticamente" (ibid.).

Cuando esto sucede, lo empírico cede el protagonismo al aparencial que el hombre tiene y sostiene con su entendimiento, y , por tanto, a éste último. Y en eso radica, a nuestro juicio, lo fundamental de la interpretación bacquiana, pues es claro que por la *poíesis* el entendimiento se dota de modelos ideales, de manera que resultará posible hablar, como se verá, de "verdad ontológica". En este sentido, la abstracción intelectual es ya *poíesis*, es decir, acción artificializadora inicial.

Puede afirmarse, por tanto, que *poíesis* es, según GB, la acción que inaugura el dominio de lo artificial, y que ésto sucede por vez primera en el ámbito mental. Cuando tal sucede, el entendimiento puede elevar la "cualidad pura" a modelo al que someter las cosas naturales, erigiéndose así el aparencial, y por su medio el entendimiento, en analogado principal. Con ello, es claro que la vida humana gana en intimidad al producirse una inversión en la relación entendimiento-objeto de manera que, además de perder su función de centro, las cosas ingresan en un medio o atmósfera extraña al estado natural en que están dadas de manera inmediata: un medio que no es otro que la vida mental humana en funciones intelectuales. Las cosas naturales sufren, por la presencia y acción intelectual del hombre en funciones de "poeta" o "artífice", una transformación que podríamos denominar *canónico-fenomenológica*. Por otro lado, *poíesis* será acción afectada por el "concepto natural" de ser, por cuanto que elaborar modelos intelectuales conlleva, según GB, una pretensión universalista y eternizante de los mismos[4].

Como se ve, la acción artificializadora o *poética* posee en el pensamiento de nuestro autor profundas implicaciones gnoseológicas y ónticas. De hecho, tal acción artificializadora inicial o fundante, en tanto que modalidad de "epojé" o "ascetismo", es decir, de "desconectación" del dominio causal, resulta acción característica del "espíritu"

[4] Sobre el "concepto natural de ser" se tratará oportunamente

por la que éste manifiesta su superioridad o transcendencia frente a lo empírico[5]. No ha de extrañar, por tanto, que GB vea en la ciencia, tal como se mostrará en su momento, una creación acorde con el grado supremo de espiritualidad de la vida superior, es decir, de la vida mental o intelectual con superior poder formalizador o abstractivo, esto es: dotada de superior poder de intimidad o capacidad para mantenerse a distancia de las cosas de manera que no se sienta afectada por éstas; poder que llega a su grado supremo en la vida intelectual que está a la base del tipo de ciencia *actual* y, en virtud del *principio de isomorfia*, en dicha ciencia.

Puesto que el formalismo científico, o mayor capacidad de alejamiento de la vida superior respecto de las cosas, descubre al hombre, paradójicamente, un poder superior en su trato con ellas para dominarlas y manipularlas según fines propios, los artefactos creados como efecto de una acción técnica de carácter tecno-científico actual (*tecnemas*) serán los más eficaces en el dominio del universo físico-natural, de manera que en virtud de dicha eficacia serán "seres" en grado superior de verdad y de realidad frente a los naturales y a los *artificiales de primer grado*. Sobre todo ello se verá oportunamente.

2.1.1.2 Re-producción.

Dice GB: "designemos por la palabra *"reproducción"* todas aquellas acciones que vuelven a producir lo natural en otro plano, es decir: que transformen lo natural en artificial" (P, 27). Y afirma que la "operación propia" de "los dominios de la técnica" es "la de reproducir, frente a los del arte y su operación peculiar que es la imitación" (P, 24).

En realidad, "producir lo natural en otro plano" o artificializar es algo que ya hacía la *poiesis* al transformar lo natural en aparencial o "presencia subjetiva". Sin embargo, si tal creación cualitativa pura o "producción" no ha de quedarse en el plano puramente intelectual o mental deberá completarse con una acción eficiente y eficaz, es decir, *real-de-verdad*, de manera que la desconexión causal inicial conseguida con la "producción" dé paso a una *producción* a un nuevo nivel: "en otro plano", es decir, a una "re-producción", de manera que el ser resultante de tal acción tenga efectos reales, causales, sobre lo real. Por eso GB dirá:

---

[5] CFAEC, 146-158

> "En los objetos artificiales se da, ciertamente, una desvinculación o aislamiento antinatural de varias o de las cuatro causas, pero las que intervienen lo hacen siempre con operaciones *reales*, haciendo cada una lo que es Así, aunque una máquina sea una cosa artificial en que las operaciones peculiares de ella -convertir las ondas en sonido, convertir la energía calorífica en mecánica - no provengan de la esencia y contextura misma de sus partes, como en los seres naturales, con todo las acciones que producen son reales, y las fuerzas que en los entes artificiales actúan son bien reales y producen efectos reales
>
> "Es decir en una cosa artificial la artificialidad desvincula ciertamente la conexión natural que entre las cuatro causas rige en los entes naturales, pero no se pierde nada de los efectos *reales* de las causas, aunque se hallen y tengan que obrar en condiciones artificiales" (ibid)

Conviene decir en este punto que GB, de acuerdo con Aristóteles, coincide en definir como natural todo ser que posea intrinsecamente las cuatro causas[6], o, lo que es lo mismo, por el hecho de ""venirle su ser como nacido", por nacerle de dentro lo-que-es" (SEG, 48) y así: "Esta convergencia de las cuatro causas, en virtud de la cual surge "una" resultante, un ser, caracteriza el ser natural, el ser que lo es naturalmente" (o.c. 49). Consecuentemente, el ser "no-natural" quedará definido del siguiente modo: "el dominio de las cosas no-naturales incluirá todas aquellas en que falte la simultánea convergencia de las cuatro causas"(ibid). Y con mayor detalle:

> "cosas que surgen, 1) sin causa material "propia" -así se presenta el color de un árbol en un cuadro, sin que haya nacido de los elementos anatómicos "naturales", 2) o sin "su" causa eficiente natural -tal se a parece en un cuadro una nube, sin que el calor solar la haya hecho ascender sobre la tierra y flotar ingrávida en el aire, 3) o sin "su" causa formal -que el color del cuadro no colorea el material en que se aparece ( ), nada hace lo que "es", ninguna forma viene o hace de molde de nada, la causa formal ni con-forma ni de-forma, 4) o sin "su" causa final, pues ni la raíz pintada sirve para sustentar el tronco, ni la tierra en que parece apoyarse una casa sirve efectivamente para fundamentarla ( ), nada sirve para nada y nada se ordena para nadie" (ibid)

Es claro, por lo anterior, que GB pone como ejemplo de "no-natural" lo artístico Sin embargo, en otro escrito dice: "*Artificial:* lo artificial es una modificación de lo natural, en virtud de lo cual se desvinculan las cuatro causas, o algunas de ellas; de modo que la forma del objeto no procede de una causa eficiente que sea *su* causa eficiente, o la materia recibe una forma que no es *su* forma, o el orden de las partes de una cosa no es el que señalaría su esencia sino el que determina el *plan* o *plano* del arquitecto o constructor En lo artificial todo lo que interviene es realmente, mas no hace su obra según *su* tipo de ser, sino en desconectación con las demás causas del ser en estado natural" (P, 27)

---

[6] CTP, 17-19, 27, SEG, 49 También FT Con todo, como tendremos ocasión de comprobar, la caracterización que de lo natural hace GB es más compleja La tríada aquí suele ser utilizada por nuestro autor, incluso en obras de madurez, cuando para sus disquisiciones no necesita de mayores precisiones

Por lo anterior, será factible considerar la existencia de grados de *innaturalidad* (de estar siendo algo en estado "no-natural") atendiendo al tipo de *desvinculación causal* que presente el objeto de que se trate, y así lo dice expresamente el autor: "la escala de innaturalidad o artificialidad puede admitir muchos grados" (o.c. 20).

Ahora bien, nótese que la cuádruple desvinculación puede producirse tanto en el caso de las obras de arte como en el de los artefactos. Cuando sucede en el dominio de los artefactos el resultado es la "máquina": "*Máquina* es, desde nuestro punto de vista, un artefacto en que se desvinculan y se emplean desvinculadas las cuatro causas: material, desvinculada de la formal, y material y formal desvinculada de la eficiente y final, tal como se hallan en su estado natural. Entre artefactos que desvinculan una sola causa, y artefactos que desvinculan las cuatro, caben evidentemente muchos tipos intermedios de *cosas artificiales*" (o.c. 21); y respecto de lo artístico: "el objeto bello surge por independización de las "cuatro" causas, de modo que el objeto bello se aparecerá como bello si logramos que su "presencia típica", su aparición se produzca sin las causas material, formal, eficiente y final que en el régimen ordinario de las cosas lo engendrarían" (SEG, 49-50). Por tanto, ni de la máquina ni de la obra artística se podrá decir que posean causas "propias"; causas que sean "sus" causas; "suyas" naturalmente y, por lo mismo, que obren en la realidad de forma natural.

Mas como la producción o *poiesis* debe ser completada con una acción "reproductora" para que su resultado no se quede en mero aparencial, este aspecto habrá de reflejarse en lo "no-natural", y así dirá GB: "Y esta faena reproductora, de re-creación de lo natural podrá ir, desde modular el aire que respiramos no según el ritmo de la respiración fisiológica, sino según ciertas direcciones del mismo al salir de los pulmones (...), hasta construir una máquina que nos dé aisladas fuerzas que en estado natural estaban fundidas en los cuerpos mismos" (P, 27-28). De otro modo: "Se trata a continuación de devolver tal forma pura al mundo real" (SEG, 53), mas de manera que reconectada con el dominio causal tenga efectos reales (causales) sobre lo real. Es en este preciso momento cuando la acción técnica hace su aparición y cobra su sentido y dimensión peculiares en el ámbito de la acción artificializadora. Para tal devolución o reingreso del modelo intelectual a lo real es preciso el concurso de la técnica existente en un cierto momento histórico. Así, en referencia al caso concreto de los griegos, dirá GB: "La devolución al

mundo real-causal de una forma liberada se verifica entre los griegos según un conjunto de "invenciones técnicas", características de su tipo vital" (ibid.).

Sobre la relación entre tipos de técnica y tipos de vida se verá en el próximo capítulo. Quede aquí constancia de la presencia en este momento de la relación que GB denomina "isomorfia".

2.1.2. Lo artístico.

La operación característica de lo artístico es, como se adelantó, la "mimesis" o imitación. "Mimesis" es acción en dos fases o *momentos*[7], de las cuales la "Fase primera de la operación *mímesis* poética" corresponde a la "poiesis" (SEG, 52-54). En este sentido, como es claro, lo artístico y lo artificial coinciden en el inicio.

En lo artístico, la fase artificializadora inicial o "producción" ha de estar seguida de la de "re-producción" pero de forma tal que la desconexión causal conseguida mediante la *poíesis* se mantenga a pesar de la de-volución del modelo intelectual o "presencia subjetiva" a la realidad causal: "Pero la *mímesis* poética no termina aquí su faena. Es preciso hacer volver al mundo, de-volver, tal forma u aspecto extraóntico, extracausal, al mundo real de manera, con todo, que tal forma ni cause ni se deje influir causalmente por nada" (o.c. 52); "de-volver tal forma pura al mundo real, mas liberada ya de tener que causar, -liberada la circunferencia de tener que rodar, libertado el color de tener que alimentarse del sol y de la tierra...-, presentándose en lo real cual pura presencia, bajo forma de apariencia, desligada ya de tener que ser aparición real de una cosa real, sustentada en causas. Esta segunda fase resulta, por tanto, imitación de imitación" (o.c. 53).

Esta desvinculación causal que se mantiene a pesar de la de-volución al mundo físico o real-causal consiguiendo sustraer el objeto artístico a la influencia causal actuante en los dominios en que haya de re-contextualizarse es lo que caracteriza a lo artístico frente a lo artificial propiamente dicho, según GB: "Digamos, pues, que la medida de lo *artístico* en una obra estará dada por el número de elementos reales cuyos objetos

---

[7] Utilizamos el término "momento" tal como GB suele hacerlo, es decir, en sentido de "momentum" de un movimiento total, y ello con el fin de recalcar lo unitario de la acción.

representados por ellos no hagan efectos reales, los que hicieran de hallarse en un mundo *natural* o en uno *artificial*" (P, 25-26); "*Artístico:* pura presencia, parencial subsistente, en que las cosas parecen ser y no son, ni obran según lo que son" (o.c. 27).

Asi, pues, en el caso de la acción artística, el ser "no-natural" resultante de la devolución del aparencial mantiene aún su propiedades de aparencial a pesar de haber sido devuelto a un cuerpo del domino real-causal, es decir, material; tal es el ser artistico, la obra de arte. La operación peculiar del arte es, pues, la *mímesis* o imitación, pero en el siguiente sentido:

> "entendemos por *imitar* aquel conjunto de acciones que transforman lo *artificial* en *artístico*, es decir el ser y sus operaciones reales, en ser de *pura presencia*, en acciones indicadas y jamás realizadas ni realizables
>
> *Imitar*, por tanto, no significa primariamente ponerse a copiar un original, ajustándose lo más posible a él-que en este plan la mejor imitación fuera por *generación* dentro de la misma especie, por *reproducción biológica*-, sino darle un nuevo ser en que no tenga ya que *ser real* y *realizar* u *obrar* según un tipo de *ser real*
>
> Será, pues, *imitación* toda acción cuyo efecto sea una pura presencialización" (o c 28)

Asi, "Lo artístico opera, por tanto, una más radical desvinculación óntica que lo artificial, porque lo artistico hace que una cosa quede reducida a su pura *presentación*, sin ser realmente lo que parece y sin hacer lo que según su ser debiera" (o.c. 25). Esta radicalidad de la acción artistica en virtud de su doble mimesis queda también patente desde la perspectiva del "concepto natural de ser" pues si por el "aparencial", en tanto que modelo o concepto universal y eterno, la mente consigue una primera desvinculación de la causalidad con efectos elevadores sobre lo empírico (aspecto transcendente), al lograr "tenerla presente, cual pura presencia en un sujeto pura pantalla, a cero de causas" (SEG, 54), ahora, mediante su puesta en estado artístico, se pretende algo más: perpetuar dicho estado sin el concurso del sujeto sustentador, de modo que desaparezca cualquier relación al sujeto, yo o entendimiento humano.

Por esta razón dirá GB que se trata de "reintegrarla [la forma, cualidad pura o aparencial] al mundo real para que lleve una existencia supraóntica y supracausal, en perenne desafío al ser y a los *logos* sobre el ser" (ibid.). Es claro, pues, que el objetivo del arte es lograr, por la *mímesis*, un estado especial de "supratemporalidad y supraespacialidad, supraindividualidad y supracausalidad" (o.c. 53) mayor que el

conseguido con la *poiesis*, y que por ello afirma GB: "La faena de la mimesis poética resulta supraóntica, casi transcendente", y añade: "y plantea tremebundos problemas a la metafisica clásica, tan tremebundos que cuartean todos sus fundamentos" (ibid.). En efecto: así concebido, es claro que el arte pretende adueñarse, cuando menos, de la función caracteristica del "concepto natural de ser".

Por todo lo anterior podemos concluir que, según GB, la poiesis o abstracción intelectual es, llamémosla así, *acción artificializadora primera y primaria*, pues es la fundadora del dominio de lo artificial en tanto que no-natural[8]. Existe otra en que lo artificial sube de grado, pues se pretende potenciar la objetividad del contenido intelectual (idea, modelo intelectual) sacándolo de la mente del sujeto para transferirlo al mundo material, de forma que gane en consistencia y permanencia. La acción artística, pues, pretende ser una potenciación de la realidad obtenida por la acción artificializadora inicial y, como consecuencia de dicha potenciación, surgirá un nuevo dominio de lo artificial: el artístico; el mundo del arte.

2.1.3. La técnica.

Entre el "aparencial" o modelo desvinculado del mundo real-causal mediante poiesis o "producción" y el "presencial" o devolución del "aparencial" al dominio real-causal "en otro plano" media la técnica como acción posibilitante.

Adviértase la siguiente definición de técnica que da GB:

> "*Técnica* significa una ordenación especial de actos y objetos cuya especialidad consiste en ordenarlos no por una *razón* o *logos*, sino por un fin del orden de los fines de *utilidad*" (P, 11-12)

Definición que podemos contrastar con la de "arte":

> "el *arte* incluye, parecidamente, un conjunto de actos sobre un conjunto de materiales a los que impone un *orden especial*, no por ideas, sino por un valor de tipo de *belleza*" (o c 12)

Pero nota GB que ambos términos no siempre han estado tan claramente diferenciados como en la actualidad y ello "en virtud de que tanto *técnica* como *arte*

---

[8] Como se explicara en otro momento, la escasa potencia transformadora que de lo real posee tal abstracción intelectual procede de la no intrinsecación de la negación, de modo que no es lo mismo "no-natural" que "in-natural". Le falta, pues, poder dialéctico, de modo que por resultar la negación extrínseca en "no-natural", su negación revertirá a "natural", lo cual es identidad. *Artificial* aquí designa lo contrario de natural, pero no aún "su" contrario esencial. En cambio, si se consigue intrinsecar la negación en lo natural y hacerlo "in-natural" habrá resultado una potenciación dialéctica de la negación con efectos reales sobre lo real. Solo entonces el término "artificial" resultará equivalente a "in-natural".

convienen fundamentalmente en imponer un orden regido por fines o valores -sean de utilidad, de expresión individual, de belleza...-", y de ahí que "el griego clásico designó todo ello con una sola palabra, τέχνη, que equivale, pues, eminentemente a nuestros términos *técnica* y *arte* juntos" (o.c. 13). Otros dos motivos se añaden al anterior, uno de corte vital (imperativo vital) en virtud de la estructura categorial-vital del heleno: "Para el heleno clásico el valor supremo, que hacia de fin a todas sus acciones, era la καλοκἀγαθία, la *bondad-bella-de-ver*, (...) La inseparabilidad, pues, entre *valores morales* -en toda la amplitud de la palabra, que comprenda valores sociales, económicos, políticos, virtudes...- y *valores estéticos* hace que no pueda distinguir el heleno clásico entre técnica y arte" (o.c. 13-14).

El otro motivo también vibra en clave vital, pues radica en la concepción helena de la técnica como tipo de conocimiento intermedio entre el sensorial y la sabiduría: "El orden impuesto por las *ideas* -peculiar a la ciencia y a la sabiduría- es el límite y meta a que debe tender el orden impuesto por la *técnica*; y a la técnica debe encaminarse la experiencia. El orden impuesto por los *valores*, morales o estéticos, debe ordenarse una vez más según el orden de las ideas. No sin motivo vital dirá toda la filosofía griega que la Sabiduría es la suprema de las virtudes. (...).Técnica y arte se unifican porque todos -conocimiento sensitivo, empírico, técnico- convergen necesariamente hacia la Ciencia y la Sabiduría, y convergen tanto más cuanto más cerca estén de la Ciencia y Sabiduría; caso de la técnica" (o.c. 14)

En cambio, la separación de los valores de utilidad y belleza marca para nosotros, hombres *actuales* con un plan categorial-vital *diverso* del griego, la diferencia entre técnica y arte; ellos son los que especifican la acción mediática que hay entre la idea o "presencia subjetiva" y el resultado de su "de-volución" al dominio real-causal poniéndola en estado o función de arte o de técnica, haciendo de su resultado obra artística o artefacto (lo artificial, en rigor) respectivamente.

Ahora bien, si el arte no se rige por el valor "utilidad" en cambio le es necesario introducirlo en cierto momento de su proceso: en la preparación y manipulación de los materiales que han de servir al artista para plasmar la "presencia subjetiva" en el dominio real-causal. Se trata de lo que GB denomina "procedimientos": "Y en "procedimientos"

se incluyen las técnicas de versificación, manipulaciones propias de escultores, pintores... Es claro que para cada arte hay siempre una técnica que le sirve de base" (I, X). Por esta razón, no será ya una realidad en estado natural la que sirva como base sobre la que ejercitar la acción artística, sino lo artificial aquello que haga de *fondo* o nuevo lugar de aparición del "aparencial", y ello de tal manera que no adquiera propiedades causales. En este caso lo artificial-técnico no será punto de llegada en que descanse la actividad transformadora sino de transición hacia el valor belleza, respecto del cual resulta supeditado a modo de medio o instrumento[9].

Así, pues, la técnica puede encontrarse en la base del arte: "Colocándonos en nuestro punto de vista moderno se puede afirmar con pleno y concreto sentido que a toda *arte* corresponde una *técnica* que hace de fundamento material suyo, pues la prepara la materia según ciertas fórmulas o reglas, para que pueda hacer de lugar de aparición del fenómeno estrictamente artístico" (o.c. 15); "lo artístico se funda sobre lo artificial" (o.c 36).

En virtud de lo anterior GB ensayará otra definición de técnica:

> "Podemos definir la *técnica* diciendo técnica es el sistema de actos -formulas, recetas, reglas - para preparar el material propio de un arte O como decía la escolástica recta ratio factibilium formulas de fabricación" (o c 15)

En definitiva: corresponde "a la técnica la función de ordenar cosas y actos por valores de cualquier orden menos estético, y al arte el de ordenarlos por valores estéticos" (P, 14).

Ahora bien, en lo tocante a la desconexión causal dirá GB: "Lo más difícil desde el punto de vista óntico-causal consistirá en libertarse de la causa final; obtener, con términos kantianos, una finalidad sin fin; un orden en que los miembros no sean medios "para"" (SEG, 53-54). Por ello, con mayor razón habrá de afirmarse lo mismo de lo artificial, pues en tal caso no sólo deberá neutralizarse la finalidad natural sino imponer una nueva: aquella utilidad o finalidad que toma como analogado principal o centro de convergencia del sentido al hombre (sus modelos ideales o transcendentales). Por tal circunstancia el valor "utilidad" resulta un plural tan amplio como necesidades, deseos,

---

[9] CFP, 27

etc., naturales o artificiales tenga el hombre, pues dice nuestro autor: "Y este valor [*belleza*] impone, es claro, un orden distinto y obliga a una selección especial de materiales, diversos de los actos y orden que se emplearían para un trabajo *técnico*, guiado por el valor de utilidad, en sus diversas formas: comodidad, economía, lujo, rendimiento" (P, 12).

Por todo lo dicho, resulta claro que lo artístico es "no-natural" en un sentido diferente que lo artificial. Se comprende ahora que GB distinga entre "no-natural" y "artificial", pues dentro de lo "no-natural" ha de dar cabida también a lo artístico, quedando de esta forma dividido en dos dominios diversos

Por lo mismo, es claro que "artificial" es término que en GB presenta una doble acepción como el resultado de la "producción" (poiesis) o "aparencial", y como el resultado de una "re-producción" o "de-volución" del "aparencial" al contexto real-causal convirtiéndose así en "presencial" o cosa que hace acto de presencia real-de-verdad, mas con miras a la utilidad y, por tanto, con la exigencia de que posea efectos causales (dominio) sobre lo real o, como se verá en su momento, artefacto funcionando según lo pre-visto: eficacia. En este segundo caso, la artificialización será una potenciación nueva, guiada por valor de utilidad, de la acción, realidad y dominio resultantes de la acción artificializadora inicial de carácter transcendente-transcendental (poiesis); potenciación práctica o, como se dirá oportunamente, transcendente en segunda potencia de la artificialidad transcendental (o transcendente en primera potencia).

Todo ello explica, a su vez, que GB traduzca la palabra "techne" por "técnica", y no por "arte" "Nótese que, para evitar confusiones, en vez de traducir τέχνη por "arte" traduzco por "técnica", entendiendo por *técnica:* "serie de procedimientos ordenada por una serie de razones y regida por el valor *"utilidad"* "; y por *arte:* "serie de procedimientos ordenada primariamente según el valor *"belleza"* "" (I, X).

Por otra parte, tampoco se confunden técnica y ciencia:

> "En general si distinguimos entre *fin* e *idea*, entre *valor* que haga de fin de acciones prácticas e *ideas* que hagan de guía de actos especulativos, habrá que entender por *técnica*, en el sentido amplísimo de la palabra, todo conjunto de actos sobre cualquier material que estén ordenados por un fin o valor, y por *ciencia*, en sentido amplio de la palabra, todo conjunto de actos guiados por ideas y sus naturales conexiones. Y es claro que los valores o fines distintos imponen un orden original, radicalmente diverso del que señalan las ideas, y cuya organización

> heterogénea salta a la vista cuando se pretende comparar una casa, un cuadro, un teorema matemático, una máquina, una sinfonía, la teoría física relativista" (P, 12-13)

No obstante, GB advierte: "Es claro que para cada *arte* hay siempre una *técnica* que la sirve de base y por la que el arte colinda con la *ciencia* y adquiere por irradiación un cierto carácter universal" (I, X). Por otra parte, GB parecería adscribirse a la concepción clásica de la técnica como aplicación del saber teórico, pues a comienzos de la década de los cincuenta dice: "(...) la ciencia, y (...) su natural aplicación al dominio de lo real, que es la técnica" (AHM, 17)[10].

2.1.4. Lo artificial como creación eficiente

Puesto que la diferencia entre lo artístico y lo propiamente artificial, lo artefactual, radica en la eficacia de este último para dominar lo real, pero ambos dominios resultan creación, no sería traicionar el pensamiento de GB si definiéramos los seres artificiales de tipo artefactual o técnico como creaciones eficientes y eficaces[11].

Puesto que la verdad ontológica es, según GB, la adecuación de las cosas a los modelos presentes en el entendimiento humano, lo artificial y, *a fortiori*, lo artístico (al menos en lo que de artificial tenga) poseerán o serán verdad ontológica, pues las "presencias subjetivas" obtenidas por la "producción" o "poiesis" no se encuentran en la naturaleza en tal estado y desde el cual, además, actuarán como modelos para la acción reintegradora (sea técnica o mimética). En tal sentido el aspecto creador presente en toda verdad ontológica, como bien advierte GB, fue puesto de manifiesto por Santo Tomás, aunque lastrado por su teología: "La verdad *ontológica* es de suyo *creadora*, y así sostendría santo Tomás que *"Scientia Dei est causa rerum"*, que la ciencia de Dios es causa de las cosas (Summa theologica, I pars, q.XIV, art. VIII)" (NGFC, 219), de modo que realmente, según el santo, "la posee en plenitud y propiedad Dios" (ibid.)

Con todo, Santo Tomás ya la admitió como posesión del hombre en el dominio del arte y lo artificial: "y únicamente respecto de ciertos objetos, de los artísticos y

---

[10] De ser cierta la apreciación GB caería en el "intelectualismo" que Zubiri critica en aquellos que reducen la técnica a mera aplicación, pues resulta imposible deducir el hacer del saber (Cf CONILL, J. "El enigma del animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica". *Revista de Filosofía* (México) nº 67 (1980) p. 124). En rigor, como se verá en su momento, la postura buiguiana está más cercana a la de Zubiri de lo que pudiera parecer de tomar al pie de la letra la afirmación que da pie a este comentario.

[11] Por lo mismo, lo artístico quedaría definido como creación imitativa.

artificiales, dispone de su poquito de verdad ontológica, de creación de modelos para las cosas a que éstas tendrán que ajustarse, el entendimiento del hombre, del artista" (ibid.); "La escolástica admitió entre los pocos casos de verdad ontológica, propiamente peculio del hombre, la de la verdad de las obras de arte en que al artista inventa y crea imaginativamente la obra antes de realizarla" (o.c. 271)

Incluso en la época griega, a pesar del sometimiento total de la mente a la verdad óntica, la verdad del hombre creador habría tratado de emerger contra dicha mentalidad, que se negaba a ver lo que a nosotros hoy nos parece evidente. Tal se sigue de lo que dice GB cuando afirma de la concepción griega del arte que: "tal es la faena poética: terminar y dar la última mano (*epitelein*) a lo que la naturaleza dejó sin terminar (*adynatai apérgasasthai*), lo que las cuatro causas no consiguen ni aun acopladas o por falta de acoplamiento; y, cuando una forma o aspecto no puede ser llevado a perfección, ayudando a las causas naturales en su natural funcionamiento, el arte echa mano de la imitación poética, de la creación apariencial de una forma en otra materia y con otras causas. Que por tal poder de cambiar las causas, la faena poética puede ser llamada creación" (SEG, 54). Por tanto, puesto que poeta es "artífice"; obra poética, algo "artificial", y poiesis es "acción artificializadora inicial", entonces artificial, artífice y poiesis, equivalen respectivamente a creación, creador y crear.

Lo técnico y lo artístico son considerados desde antiguo, pues, como obra humana frente a lo natural, aunque la valoración de dicho acto creador o artificializador sea diferente según las épocas históricas o planes categorial-vitales propios de cada tipo histórico de vida humana. Con todo, el grado de eficacia de la verdad ontológica es escaso o nulo:

> "El poder de levantar las ideas o *conceptos* a *normas* o *ideales* hace que el centro de la adecuación entre cosa y entendimiento quede centrado en el entendimiento, y a este centramiento de la adecuación se denomina verdad ontológica. Es claro que, a pesar de haber trasladado el centro de la adecuación, o término de comparación, al entendimiento, la verdad ontológica resultante es *ineficaz* e inoperante. No por tener la idea de la cosa en estado de norma, de lo que tiene que ser la cosa, la cosa se hace o llega a serla más perfectamente, no porque veamos que una rueda es imperfectamente redonda, y lo veamos aplicando el criterio de nuestra *idea* de circunferencia, la rueda se hace, o reforma, más perfecta" (NGFC, 262)

Tal falta de eficacia transformadora real le viene de la incapacidad para crear nuevas esencias, de modo que la cualidad creadora que puedan tener las acciones técnica

y artística queda subordinada a una acción de re-creación en "otro plano" o *re-construcción* de las esencias naturales; el acto creador se ve constreñido por el naturalismo. A todos estos casos GB denomina "verdad ontológica clásica" o "clásicamente entendida" (o.c. 259). Kant supone un avance al respecto con su concepción de la verdad como transcendental[12].

Pues bien, lo que subyace en las anteriores apreciaciones de GB es la idea de potenciar la acción artificializadora del hombre sustituyendo aquellos modelos que no presentan eficacia causal (ideas-concepto) por otros que si posean tal poder (ideas-fuerza), de modo que el entendimiento humano no sólo resulte centro de analogía formal en la transformación artificial o artística sino motor real de lo real mismo, y por eso dirá "el hombre ha descubierto, y no en otra cosa consiste la maravilla de la ciencia natural galileana y moderna, que lo real no tiene esencia ni idea y que está aún en la mano del hombre darle *forma* con *aparatos* y con *planes*" (o.c 271) A esto se refiere en otras ocasiones diciendo, orteguianamente, que aún quedan "trebejos" para el hombre: "que hay aún en nosotros trebejos de creación, dejados no por Dios sino por la misma naturaleza de las cosas" (CPUF, 81). Esto es lo que en otras ocasiones, como se verá en el próximo capítulo, denomina GB "verdad real". Se trataría de hacer del hombre lo que santo Tomás decía de Dios: *scientia Dei est causa rerum*: hacer del hombre un Creador en el dominio óntico, y no únicamente en el fenomenológico o aparencial. Tal es el proyecto básico que más o menos secretamente guía toda la labor filosófica de GB: hacer del hombre Dios, ascenderle a la condición óntica de Creador o Gran Artífice al potenciar hacia el Infinito, caracterizado como "Dios", la condición de transfinito transfinitante que define al hombre, como se verá oportunamente.

Según lo anterior, y desde la perspectiva en que nos encontramos ahora, sucederá que, de resultar posible obtener modelos intelectuales mediante un acto de "producción" que no se limitase a desvincular propiedades naturales (imitación), sino que fuera creador o inventor de acciones y propiedades inexistentes en lo natural, y/o si además tales modelos resultantes fuesen eficientes y eficaces ellos mismos (planes como ideas-vector y/o ideas-fuerza), entonces el entendimiento humano sería potenciadamente creador o

---

[12] Cf NGil C. 262-264. Sobre todo ello se tratará en profundidad en el capítulo siguiente

artificializador, y al re-integrar con miras a utilidad dichas formas al dominio real-causal los artefactos resultantes serían potenciadamente creaciones y útiles (eficaces). En este caso no se trataría ya tan sólo de desvincular las causas de su cuerpo natural para reintegrarlas con otro orden, sino de dotar a lo artificial de una causalidad formal inventada ella misma, de modo que las acciones del artefacto no respondiesen ya a esencias ligadas a acciones naturales (naturalismo, esencialismo), sino a planes que implican *acciones artificiales*. Con ello el entendimiento humano resultaría doble o potenciadamente centro de analogía al que someterse las cosas naturales, pues la "poiesis" resultaría entonces auténtica "creación" al unírsele al poder de obtener "presencias subjetivas" (abstracción) el de *inventarlas*, no limitándose únicamente a desvincularlas de lo natural. En tal caso, los modelos intelectuales serían doblemente posesión de la vida superior: creación *suya* (en lo cual coincide con el acto de "producción" clásicamente entendido) y *de sí* (aspecto por el cual supera la dependencia de las esencias en favor de planes y designios inventados por la intimidad vital a servicio de sí misma).

"Plan" será, entonces, el modelo o causa formal adecuada que guíe la acción reintegradora con vistas a utilidad o técnica. Por otra parte, la utilidad, a fin de ser encauzada correctamente, habrá de tener al hombre como fin absoluto (designio), es decir, si los planes y designios responden-a-y-surgen-de la propia substancia humana y si la acción técnica está guiada por ellos, entonces la utilidad será respetuosa con la intimidad al quedar a servicio del Hombre, pero no del natural; ni siquiera del transcendental-natural, sino, cuando menos, de uno transcendental-sobrenatural artificial él mismo por inventor de sí, y todo ello por su capacidad para inventar planes que sustituyan las esencias, la suya inclusive, al no estar prisionero del prejuicio de la existencia de esencias o "actes-limites naturelles, en *niveau naturel*, prises comme des limites absolument infranchissables" (DCOF, 974).

Sobre todo ello se verá cumplidamente en próximos capítulos. Sirva lo dicho como declaración de intenciones por ahora orientadoras, a mostrar y desarrollar convenientemente en su momento.

2.2. Causalidad y técnica: fundamentación ontológica para una posible-probable humanización integral de lo real[13].

Una vez abordado lo relativo a la relación-distancia entre técnica y arte a fin de poner de manifiesto en un primer acercamiento lo peculiar del dominio artificial y su especificación en lo artificial-técnico, se analizará en profundidad lo peculiar de dicho dominio asi como sus implicaciones antropológicas y fisicas de modo que comience a perfilarse con nitidez la dimensión cósmico-filosófica de la técnica en el pensamiento de GB.

2.2.1. Crítica del principio de causalidad.

En este apartado se abordará el problema de la causalidad en relación a la técnica a fin de mostrar cómo la filosofia de la técnica de GB sólo comienza a hacerse comprensible si se atiende a su exigencia de que la existencia de un dominio causal estricto ha de ser obra y dominio exclusivamente humano. Tal exigencia conlleva de forma inmediata profundas implicaciones ontológicas, de las que se tratará en la crítica de la sustancia.

2.2.1.1. Las tres formulaciones del principio de causalidad.

2.2.1.1.1. Formulación "clásica".

Dice GB: "Convengamos con la fórmula clásica en decir que "todo efecto tiene causa"" (ACC, 14). Se trata de la "formulación clásica" (o.c. 24) o sentido "clásico y tradicional" del principio de causalidad (o.c. 14); la primera y más antigua que ha conocido la humanidad y la más extendida entre el común de las gentes, incluso en la actualidad[14]. También se refiere a ella con los epitetos "vulgar" y "analítica", pues lo que anuncia es una obviedad: que una causa lo es por tener efectos, y que todo efecto lo es de

---

[13] En rigor, todo este segundo apartado pertenecería a lo que, con GB, podría denominarse "*metafísica general* del ser" que es, justamente, lo que según nuestro autor le falta a la filosofía occidental afectada, a la vez, de un exceso de transcendentalidad o idealismo. La ausencia de una metafísica del ser que permita plantear racionalmente la transformación real-de-verdad (transustanciación) del universo en mundo artificial se habría visto paliada en parte, según nuestro autor, con la obra filosófica del físico A. N. Whitehead "*Process and Reality*" (CFNGIC 2001, en general, el capítulo a él dedicado).

[14] Afirma GB que "El principio de causalidad en su formulación corriente pertenece al haber cultural de todas las personas" (ACC 14). Por otra parte, es el modelo causal del Génesis y de Platón y Aristóteles (Cf ACC 14-17).

una causa, lo cual constituye una tautología cuya información carece de valor científico[15].

Sin embargo, esta formulación posee aspectos que GB considera fundamentales para definir "en un sentido estricto" (o.c. 42) qué sea "causalidad". De la explicitación de estos aspectos depende en gran medida, como se verá, la comprensión del proyecto filosófico de nuestro autor.

La causalidad e , dice GB, "dominio (...) en que realmente hay causa y efecto, pero no determinismo de ninguna especie" (o.c. 63). Un poco antes, sin embargo, afirma: "el efecto es el causado y, por causado, determinado triplemente por su causa" (o.c. 61). Aparente contradicción, por lo tanto, que deberá poderse resolver si lo dicho tiene algún sentido[16]

Afirma GB: "Un efecto no es cualquier cosa producida, sino la que reúna tres condiciones: 1.ª) adquisición de una cierta realidad, 2.ª) ser hecha a imagen de la otra; 3.ª) estar hecha por la llamada causa como para ella" (o.c. 14). Con ello se establece una triple dependencia o determinismo del efecto respecto de la causa: "1.º) en su realidad; 2.º) en su conformación o plano interior; y 3.º) en su finalidad, que la tiene fuera: en la causa correspondiente" (o.c. 41).

El paradigma de causalidad perfecta, al que tiende la causalidad como a límite ideal, incluye una cuarta relación de dependencia: "tendríamos el límite y colmo (...) cuando el efecto (...) surgiera en su realidad misma tan rigurosamente dependiente (...) que al dejar de producirlo desapareciera" (o.c. 15). Esto es: "4.º) dependiendo de ella tan íntimamente que, mientras quiera la causa el efecto existe; si no quiere, o deja de causar, el efecto desaparece" (o.c. 17)[17]. Tal condición, sin embargo, no es exigible para el surgimiento de un "dominio estricto" de causalidad.

Otras cuatro condiciones más han de añadirse necesariamente a las tres anteriores

---

[15] Cf ICF 157 y ACC 14

[16] GB denuncia la confusión, y hasta uso sinónimo, que de los términos "causalidad" y "determinismo" se produce incluso en ámbitos especializados (científicos y filosóficos), por lo que nuestro autor se toma el mismo empeño y libertad en distinguirlo que otros con menos fundamento en identificarlos (Cf ACC, 60-61)

[17] Es evidente que al fondo se encuentra un tema de gran interés en la filosofía escolástica: la creación continuada o existencia de las criaturas en tanto que permanentemente sostenidas por Dios en el ser mediante un acto de creación continuada

para que pueda darse un dominio causal estricto. Primera: que la triple relación de dependencia se verifique siempre del efecto respecto de la causa, de modo que el efecto recibe su realidad, su constitución y su finalidad de una causa exterior, siendo tal dependencia irreversible o "asimétrica"[18]. Este aspecto resuelve la contradicción aludida, pues dice GB: "Podremos afirmar que determinismo o determinación o predeterminación cae aquí íntegramente de parte del efecto, no de parte de la causa (...); de parte de la causa está solamente el componente de voluntad, de espontaneidad o de creación" (o.c. 18-19). En efecto: si novedad y determinismo están de parte de la causa y del efecto respectivamente, y éstos forman un contexto (causalidad), aquéllos también poseerán el suyo, resultando igualmente un dominio de paradójico equilibrio, pues, como tendremos ocasión de comprobar, "Una novedad tiene sentido nada más respecto de un no-ser anterior; y entre no-ser y ser no hay continuidad" (FCF, 171), pero el determinismo ha de imponerse en el efecto si éste ha de ser realmente tal. Pues bien, esta paradójica (dialéctica) constitución estructural del dominio causal resultará fundamental para entender la radical ambigüedad con que la técnica se presenta en el pensamiento bacquiano, en tanto que peligro y esperanza, máximos y a la vez, para la vida humana, tal como se verá oportunamente.

En segundo lugar, es característico de la auténtica causalidad el hecho de que "la causa emplea un mínimo de eficiencia o de trabajo, en la producción de efectos que triplemente dependen de ella", de manera que "cuando la causa es de un tipo tal que el efecto dependa triplemente de ella, el efecto carga con toda la actividad; la causa reduce su eficiencia a un mínimo" (ACC, 19)[19]. Inexistencia, pues, de proporcionalidad entre "cantidad de eficiencia de la causa y la cantidad o realidad del efecto" (o.c. 20) en el dominio estrictamente causal.

En tercer lugar, " el efecto tiene un componente de valor simbólico" (o.c. 42). Si "el efecto está cargado (...) de poder simbólico", es lógico entonces que "remita a la causa", por lo que "llevan los efectos en sí mismos un conjunto de caracteres simbólicos

---

[18] Cf ACC, 18

[19] El ejemplo de "Sésamo ábrete" resulta para GB, a nuestro juicio, y dada su recurrencia por parte de nuestro autor en diferentes obras y momentos, paradigma o "prefiguración" de las aspiraciones humanas de llegar a ser causa eficaz con mínimo esfuerzo, el simple uso de la palabra, a imitación del poder creador que el verbo divino presenta en el Génesis (Cf ACC, 19).

cuyo contenido descubrirá sin más la causa" (o.c. 20-21). En definitiva: "el efecto está cargado, dicho con una palabra clásica, vieja y griega, de poder simbólico. Cuando un efecto ha surgido a imagen de una persona y para sus finalidades, remite inmediatamente a la causa correspondiente, tan inmediatamente como la imagen en el espejo a la cara del que está mirando" (o.c. 20). Por esta razón, afirmará que "un efecto no lo es, en rigor de la palabra ajustada al rigor del concepto, sino cuando, además de proceder de otra cosa, está hecho a imagen de ella y está hecho para ella; así que la causa reforma la realidad con la frase clásica, a su imagen y semejanza" (o.c. 61)[20].

Por último, respecto del tiempo hay un orden inflexible entre causa y efecto, de modo que aunque en el acto de causar ambos sean simultáneos son perfectamente separables, pues la causa es "antes" y el efecto "posteriormente"; o de otro modo: la causa está, respecto de nuestro orden temporal, en el presente, y el efecto comienza por ser futuro que se hará presente y podrá ser pasado[21]. En definitiva, "la causa tiene, por decirlo así, una extensión de presencia que desborda grandemente la del efecto" (o.c. 22).

De nuevo, pues, causalidad y determinismo se muestran incompatibles pero presentes simultáneamente en el mismo contexto, ahora como consecuencia de la inflexibilidad temporal y el carácter de novedad que presenta la causa. Pues bien, pertenecen al dominio causal, dice GB, "el de la cultura, el de la técnica, para no ascender a dominios superiores" (ACC, 63).

¿En qué sentido, pues, afirma GB que "no hay determinismo de ninguna especie" en el dominio de la causalidad? La cuestión ya está resuelta: si con "causalidad" se hace referencia exclusivamente al componente causal, en él sólo cabe novedad, pero si por "causalidad" se entiende un contexto formado por causa y efecto, donde cada elemento adquiere sentido en correlación al otro, tal como establece tautológicamente la formulación clásica, entonces "causalidad" es un dominio paradójico en que determinismo (efecto) y novedad (causa) se entretejen dialécticamente. Sólo así se entiende que en otra obra afirme: "Diremos que un dominio está racionalmente ordenado cuando valga el

---

[20] Sobre este aspecto se fundamenta la posibilidad de una historia de la técnica, mas nunca de lo natural ni de lo técnico naturalizado, como sucede en el caso de los cambios genéticos inducidos de forma artificial y luego heredados naturalmente (Cf EEC, 60-62).

[21] Cf CF, 171 y ACC, 21, respectivamente. Cf también ACC, 82.

principio de razón suficiente de todo y de cada una de sus partes; y se dirá que un dominio de cosas se encuentra *determinísticamente* (causalmente) ordenado cuando, como condición mínima, la racionalidad afecte al todo y a cada una de sus partes" (M, 228).

2.2.1.1.2. Formulación renacentista. Crítica a la fórmula clásica

En referencia a la formulación clásica, dice GB: "este principio de causalidad, con efecto triplemente dependiente de la causa, se rompe violentamente en el Renacimiento, y más en particular en física" (ACC, 25). Este hecho marca "una segunda época, a partir del Renacimiento, en la cual para que una realidad nueva tenga el carácter de efecto, no se exige ya que sea a semejanza de la causa y para la causa. Desde entonces la física moderna podrá surgir (...) prescindiendo (...) de las causas finales" (o.c. 22)[22]. Por tanto "fórmula condensada: todo cambio requiere una causa de tipo antecedente" (o.c. 29)[23]. Esta es la concepción que se impone progresivamente en las ciencias modernas a partir de Galileo, y cuyas implicaciones más importantes para la técnica vamos a analizar seguidamente[24].

2.2.1.1.2.1. El principio de conservación[25].

Se trata de una concepción que ya poseían los griegos y que de forma genérica puede formularse así: "nada se crea de la nada, nada vuelve a la nada", aunque tal idea no pase de constituir "una vaga metafísica"[26] si se la compara con los desarrollos científicos

---

[22] Es evidente la importancia que la desaparición de la causalidad final en lo natural tiene para el desarrollo de la técnica. En este sentido dirá GB: "tanto en filosofía como en física, astronomía y biología, allá en tiempo de los griegos, el predominio de la causa formal (...) y de la causa final, determina la estructura científica de todo lo que hay en este mundo (...) Es la explicación definitivamente sencilla de una teleología o finalidad interna de Todo" (ACC, 23). Caso ejemplar resulta, para nuestro autor, Platón quien "tiene que señalar y alabar la perfección con que están hechos [los planes de los organismos] y para que se hacen y lo perfecto, el fin, invade y pervade íntegramente la física, la cosmología, las matemáticas, la biología y la historia. Son los grandes tiempos del principio de finalidad" (ibid.). Contra esta concepción, como se verá en el próximo capítulo, se alzará la voz del tipo vital "persona" que es Kant.

[23] La formulación que GB toma de Kant, y por la cual el principio de causalidad deja de ser una tautología: "Comenzaría a tener sentido cuando demos la formulación siguiente que proviene de Kant, en cuanto a la formulación, aunque podríamos hallarle precedentes históricos: Dice Kant "todo cambio exige una causa"" (FCI, 157).

[24] Cf. ACC, 24, 29 y 31. Galileo muere en 1642, año que GB considera renacentista en ciencia: "convengamos en delimitar temporalmente la época renacentista entre 1400 y 1689 (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, Newton) siempre respecto de Ciencia" (FFC, 147-148). Año también próximo a la época moderna en ciencia: "*Concepto de ciencia moderna* (Desde 1689 hasta primeros del siglo XX)" (o.c. 149).

[25] De forma genérica, y no técnica, suele referirse GB a este principio con la expresión "nunca pesa nada", para resaltar la ausencia de novedades en lo físico (Cf.v.g. ACC, 30, 31 y 33).

[26] En este sentido dirá GB que "Hay, según esto, dentro de Metafísica clásica (griega) un principio que podríamos denominar ahora de "absoluta conservación del ser", en cuanto a comienzo y en cuanto al fin, lo cual viene a decirnos que no hay causa del ser" (FCI, 161).

que luego ha sufrido tal principio: "según toda la física clásica, inclusive la de Newton, las misma leyes físicas fundamentales prefijan como consecuencia suya un principio de conservación: conservación de la materia, conservación de la energía, conservación de la cantidad de movimiento, etc.; de consiguiente todas las leyes de la Física clásica y moderna nos indican que, en rigor, no hay paso del ser a no ser o del no ser a ser, -en sentido físico de la palabra" (FCF, 160). De otro modo: "La suma total de las energías del mundo es una constante" y, en tal sentido, aunque aparentemente sucedan cambios espectaculares todos ellos "son del mismo orden que los matemáticos cuando dicen que uno más tres es igual a cuatro, o dos más dos es igual a cuatro, o cuatro más cero es igual a cuatro" (ACC, 31).

Además, la concepción científica posee contextura matemática, que es "la forma auténtica de expresión de lo cuantitativo" (ACC, 32), lo cual, en virtud del altísimo grado de formalismo que ello supone resulta, como se verá en el próximo capítulo, índice del grado de intimidad o espiritualidad alcanzado por la vida intelectual, así como del grado de dominio operacional y constructivo conseguido por ella en su trato con lo real. En definitiva: surge la primera ley de la termodinámica, que si bien en un principio se refiere únicamente a las energías, no a las masas, en virtud de la equivalencia establecida por Einstein entre ambas mediante la ley de la relatividad restringida se transformará en un "principio de conservación total", resultando que "la cantidad total de realidad física se mantiene constante"[27].

La universalidad y radicalidad alcanzada actualmente por el principio de conservación es manifiesta, aunque sin llegar a tal extremo también puede formularse kantianamente bastando para ello la existencia de un pequeño dominio en que rija tal principio. Sin embargo, en la medida en que en un sistema rija el principio de conservación el de causalidad entendido clásicamente debe retirarse del mismo, pues éste exige la existencia de novedades (paso del no ser al ser) lo cual es algo negado explícitamente por el principio de conservación en cualquiera de sus formulaciones.

Que esto es así resulta claro si se considera que sólo respecto de un estado de

---

[27] Cf ACC, 32. Sobre esta cuestión, en relación a las condiciones de suma de energías y necesidad de existencia de un sistema cerrado que posibiliten dicha conservación total cf FCF, 216-217

normalidad precedente tiene sentido hablar de cambio, mas no por ello de novedad o aniquilación de un tipo de ser (físico en este caso): "lo más que se puede hacer con el ser son *cambios de estado*, de la misma realidad; no cambios de ser", de modo que las novedades se reducen a ser "novedades de puro cambio de estado", y así "causa será, un estado que condiciona otro cambio de estado; pero no será la causa jamás una realidad que produzca algo nuevo, y jamás será el efecto algo nuevo en la naturaleza". Por ello afirmará GB que "la causalidad no tiene importancia en Física; es decir, que la cuestión metafísica de novedad de una causa que produce un efecto sin que la causa pierda de su realidad no tiene sentido en Física; por lo cual en la Física clásica y moderna no se habla en rigor de causalidad, sino de una cosa muy distinta que es determinismo" (FCF, 162). En definitiva "en vez de decir efecto y causa digamos sencillamente: todo cambio de estado tiene un antecedente" (ACC, 33), de manera que "el principio de causalidad no se puede aplicar al Universo en conjunto porque las leyes de conservación lo impiden" (FCF, 162). De este modo, en el dominio en que rija el principio de conservación "no queda mas que una relación perfectamente coherente de antecedente a consecuente, de cambio antecedente a cambio consecuente" (ACC, 38). Tal sucede en el dominio físico, "que en conjunto -por abrumadora mayoría, casi absoluta- está perfectamente determinado, es campo de determinismo: no hay en él ni causas ni efectos; en él nada está hecho a imagen y semejanza de nada ni de nadie" (o.c. 63).

Por tanto, si es cierto que la técnica es un dominio de causalidad en sentido estricto, esto significa que en la medida en que exista, o se extienda, lo hará contra la imposición del principio de conservación o determinismo imperante en lo físico, y, por ello, contra lo físico mismo. La existencia de la técnica es, pues, una existencia *en vilo*.

2.2.1.1.2.2. El determinismo físico-matemático.

La idea galileana, admitida con éxito creciente en las ciencias a partir del filósofo italiano, de que lo natural está escrito en, o regido por, matemáticas y que, en consecuencia, la matemática es la forma correcta de expresar la esencia de lo natural, tiene graves implicaciones ontológicas, pues en el fondo significa "que la conexion necesaria entre las fórmulas y sus consecuencias es a su vez física" (FCF, 166), o lo que es lo mismo: que "el orden y conexión matemática es, a su vez, orden y conexión física" (o.c.

166-167). Por tanto el determinismo físico posee origen matemático. Veamos qué supone ést .

Advierte GB sobre un uso "vulgar" del término "determinismo": "concepto vulgar de determinismo: todo lo que pasa en el Universo en un momento dado es consecuencia necesaria de todo lo anterior; y que todo lo siguiente, lo futuro, será consecuencia necesaria de lo que está pasando en presente y fue en pasado" (o.c. 165). En esa acepción, tal concepto "puede adoptar formas no aceptables en Física. Por ejemplo cuando se habla en el sentido vulgar de que "todo está escrito", de una especie de "predestinación", de un fatalismo. (...) determinismo teológico (...) y (...) determinismo ontológico" (o.c. 166).

Pero el concepto que la Física emplea en sentido estricto procede de la exigencia galileana de matematicismo, de modo que ya no interesa el mundo fenoménico de los sentidos sino el lenguaje matemático en que la naturaleza revela sus secretos[28]. Esta postura galileana "no quiere decir tan sólo que a cada fenómeno podemos vincular una ley matemática; (...) si lo físico estuviese tan sólo escrito en caracteres matemáticos, lo tendríamos dicho en otro lenguaje, pero no regiría determinismo matemático en lo físico, que es precisamente lo más importante" (o.c. 166). De otro modo: "cuando no solamente todo fenómeno físico se expresa en lenguaje matemático por una fórmula, sino cuando añado la siguiente condición importantísima, a saber: como las fórmulas matemáticas tienen su propia legalidad inflexible, por tanto son o teoremas demostrados o bien axiomas que demuestran teoremas, el orden y conexión matemática es, a su vez orden y conexión física. Por tanto, lo físico posee conexión matemática" (o.c. 166-167).

Que esta concepción es nefasta para la formulación clásica del principio de causalidad resulta evidente en virtud de la inflexibilidad que lo matemático impone a lo físico, pues si dicha formulación implica novedad ésta queda imposibilitada por su base con la definición de "determinismo": "Defino de consiguiente determinismo diciendo: en la Física clásica y moderna se presupone: 1°) que todo lo físico debe ser traducido a lenguaje matemático; 2°) que la conexión necesaria entre lo matemático es ahora conexión entre lo físico, de manera que lo físico tiene necesidad matemática; y como lo matemático es lo determinado por constitución, lo que no se puede cambiar desde siempre y para

---

[28] Cf. ACC, 62-63

siempre; de consiguiente, lo físico tendrá siempre el mismo tipo de necesidad matemática; de consiguiente, desde siempre y para siempre sin intervención de ninguna causa" (o.c. 167).

Se puede precisar aún más el concepto de "determinismo" utilizado en Física, reforzándose así su efecto demoledor de la causalidad en sentido estricto. En efecto: distingue GB un "TERCER CONCEPTO, pues, de determinismo: el de PREVISIBILIDAD", y añade: "Tal determinismo es el típico de la Física Clásica" (o.c. 168). Se trata de una "tercera condición que no hace más que fijar lo anterior y fijarlo precisamente por dirección al tiempo" (o.c. 167). Tal es el determinismo laplaciano, cuya originalidad consiste en la pretensión de una predicción temporal de sucesos posibilitada a partir de ciertos datos iniciales[29]. En esta concepción "las leyes (...) tienen formulación determinista en el sentido de que son fórmulas matemáticas determinadas que valen para todo caso de manera exactamente igual (...). Semejante fórmula se llama determinista Primero, porque su estructura interna está fijada íntegramente por las operaciones matemáticas correspondientes; segundo, sobre todo, porque se aplica exactamente igual a todos los objetos" (o.c. 169)[30]. En este punto se hace necesaria una mayor precisión.

El ideal de previsibilidad laplaciano se fundamenta en dos presupuestos que, en rigor, convergen en uno, y por los cuales "Semejante determinismo matemático elimina el orden causal o la causalidad ", a saber: que el tipo de necesidad se establece con una continuidad matemática de la que intenta dar cuenta el cálculo infinitesimal, que tal necesidad se establece sin orden inflexible de antecedente y consecuente[31].

Respecto del primer presupuesto debe notarse que "una ley infinitesimal (...) rige entre elementos tan próximos cuanto queramos y tan pequeños cuanto queramos. Pues

---

[29] "Afirma Laplace que si en un momento dado del tiempo nos dan la posición inicial de toda partícula en el Universo, nos dan su cantidad de movimiento, nos dan la ley matemática correspondiente, se puede calcular lo que ha pasado y lo que pasará para cualquier momento del pasado o del futuro. el determinismo matemático proporciona ahora una predicción temporal, -lo que es algo muy distinto" (CLCL 167).

[30] Dos presupuestos hacen posible esta interpretación: que el determinismo es esencial, y por lo tanto la imposibilidad de realizar el cálculo no es achacable a la realidad de las cosas sino a una incapacidad humana y, por ello, subsanable por un hipotético ser más poderoso (demonio de Laplace); que el determinismo rige en todo dominio, siendo posible fijar simultáneamente la posición y cantidad de movimiento siempre y en todo caso. El indeterminismo de Heisenberg acabó con estos presupuestos. Por otra parte, y afectante a la segunda condición, la existencia de la ley de los grandes números hace que las leyes de contextura matemática se reporten de modo no horrorspersivo, sino probabilístico, resultando que en tales casos "tendremos una fórmula matemática no determinista" (CLCL 169).

[31] CLCL 170.

bien, toda formulación matemática infinitesimal va contra la causalidad, porque va contra la distinción entre causa y efecto. No se puede pasar por continuidad de la causa al efecto, del orden de no ser al de ser; entre ellos no hay continuidad", en cambio, "En el concepto estricto de causa y efecto está implicado siempre el de novedad (...) y entre ser y no-ser no hay continuidad, (...) porque lo continuo es lo que se está tocando y está perfectamente unido" (o.c. 171).

Por otra parte, si bien la inflexibilidad de la estructura matemática determina la inflexibilidad de lo físico, en lo concerniente al tiempo toda inflexibilidad desaparece, resultando la reversibilidad típica de lo físico que en las fórmulas queda de manifiesto por el exponente par que acompaña a la variable *tiempo* ("t"). Tal reversibilidad, como se va a ver, hace imposible la condición de que la triple dependencia del efecto respecto de la causa sea inflexible o univial, ya que aunque tanto en el dominio determinista de la física como en el de la estricta causalidad hay simultaneidad entre causa y efecto, o antecedente y consecuente, sin embargo tal propiedad no posee el mismo sentido en ambos dominios. Como se dijo, en el orden de la causalidad la simultaneidad implica inflexibilidad temporal, siendo la causa "antes" y el efecto "posteriormente", pero "En lo físico, causa y efecto, son, en rigor de la palabra, simultáneos y no dependen el uno del otro; y si no son simultáneos, son sucesivos pero sin sentido temporal" (ACC, 44). Por este aspecto nos adentramos en el terreno de la mecánica.

En efecto: afirma GB: "todo lo que pasa en este mundo está unido por relación de antecedente a consecuente, impregnada de tiempo" (ACC, 62). Sin embargo, "siempre que se formule una ley física en forma infinitesimal, más en concreto en forma diferencial tal fórmula suele tener, -suele, porque no es siempre, pero sí casi siempre-, una forma tal que el tiempo entra en potencia par, de consiguiente no distingue entre pasado y futuro" (FCF, 171); "Todas las leyes de la mecánica terrestre y celeste (...) son formulables en ecuación diferencial de segundo grado; por tanto no distinguen pasado de futuro o al revés, o sea están formuladas en plan acausal o no causal" (o.c. 171-172). Así, pues, al entrar el tiempo en potencia par, el signo que le acompañe será indiferente: "de consiguiente si la dirección a pasado se simboliza con el signo menos (-) y la de futuro con el signo más (+), es indiferente para la forma de la ley el signo del tiempo" (o.c. 78). Es decir, "la ley se mantiene exactamente la misma tanto que suponga que el fenómeno no haya pasado como

que ha pasado ya" (o.c. 171).

La consecuencia es inmediata: "no hay razón de distinguir un doble sentido en la dirección temporal. Por muy raro que parezca, los fenómenos mecánicos de la tierra, los astronómicos, tienen seguramente dirección temporal (...), pero no tienen ningún sentido temporal determinado. No podemos distinguir físicamente si el fenómeno va de futuro a pasado o de pasado a futuro" (ACC, 39-40). Se trata de una conclusión fundamental que GB reitera una y otra vez[32], pues entre sus implicaciones se encuentra una que afecta a la causalidad final y que será fundamental para la existencia de la técnica: el fenómeno físico "no tiene dirección, no están ordenados según el orden típico de la causalidad final" (II.F, 113)

Ahora bien, la ausencia de sentido temporal en lo físico no equivale a ausencia de orden: "tiene dirección, por tanto tiene orden; no posee sentido alguno" (ACC, 46). Un orden que le viene de su estructura matemática[33]. Hay sucesión, pero no sentido privilegiado o teleología, de modo que se da, dice GB, "una relación (función) de antecedentes a consecuentes perfectamente ordenados, mas sin sentido ninguno", es decir "sucesión (legal funcional) ordenada en el tiempo, (...). En lo físico hay un perfecto orden temporal: dirección temporal; no hay sentido ninguno; mas hay perfecto orden" (o.c. 46). Existen "cadenas de cambios (...) que pueden ser recorridos indiferentemente de pasado a futuro o de futuro a pasado" (o.c. 40), de modo que "todo podría pasar en sentido contrario, y continuar cumpliéndose las mismas leyes físicas" (o.c. 45).

Al ser esto así, sucederá que "Dado un efecto, no hay manera de reconstruir la causa correspondiente; puede ser una cualquiera de muchísimas" (ACC, 43), por lo que en el dominio de antecedente-consecuente no hay lugar para una dimensión simbólica que, como se dijo, era condición necesaria, aunque no suficiente, para la existencia de

---

[32] Pueden consultarse con provecho las primeras referencias de GB al tema en "Las nociones de causa y efecto y causalidad en las ciencias físicas modernas", 1931 (especialmente pp. 14-17); II.F, 111-113; "Bergson o el tiempo creador", 1946; "Historia y tiempo", 1949. El tema será recurrente en escritos correspondientes a décadas posteriores.

[33] "Lo físico macroscópico es un modelo de determinación, o dicho más técnicamente, de una dependencia funcional, perfectamente regulada. En el dominio matemático elemental al 1 sigue el 2, a este el 3, al 3 el 4 y así indefinidamente; pero tal dominio está perfectamente determinado porque existe una relación (...) una función recursiva- que permite según una misma ley pasar a través de todos los números en dirección más determinada, indiferentemente en los dos sentidos (...) Si el universo físico, en conjunto, es de estructura matemática, si el tiempo físico mismo tiene estructura uniforme y cerrada, tejida de hilos de números temporalizados, podemos afirmar que toda la física matemática es tan determinista y está tan determinada como el dominio matemático" (ACC, 62).

causalidad en sentido estricto, pues el consecuente no está hecho *como para* el antecedente, sino que, como bien nota GB, en relación a las causas (antecedentes), los efectos (consecuentes) "pueden proceder de cualquiera de ellas, grupo o clase de ellas; y esta perfecta equivalencia entre las causas de un grupo hace que no tenga sentido preguntar por quién fue la causa de este efecto" (o.c. 44).

Con ello, como hemos mostrado, la causalidad se desvanece en el dominio determinista por exigir las condiciones inversamente a como las descubre la ciencia (física clásica) en el universo físico: donde la causalidad pide flexibilidad (novedad), la física pone inflexibilidad (determinismo); donde aquélla pide inflexibilidad (irreversibilidad), ésta pone flexibilidad (reversibilidad).

2.2.1.1.3. Tercera formulación.

Otra forma muy extendida de interpretación del principio de causalidad es la siguiente: "las mismas causas producen siempre en iguales circunstancias los mismos efectos"[34]. Sin embargo, tal concepción "Físicamente no tiene sentido ninguno" (FCF, 162).

En efecto: si se considera que lo real está siendo por modo de cambios de estado, de manera que el cambio de estado (cambio cualitativo) viene expresado en realidad por un coeficiente numérico (reducción cuantitativa de lo cualitativo), y que las causas no escapan a dicho principio[35], la conclusión se impone: "En la frase "las mismas causas", tendrían las causas que ser fijadas en plan clásico aristotélico, diciendo: especies irreductibles son: calor, electricidad, etc." (o.c. 163). Pero esto no sucede, luego como sólo se dan cambios de estado, existiendo convertibilidad de unas causas en otras en virtud de un coeficiente cuantitativo (numérico), decir "la misma" sólo tiene sentido en el ámbito de los fenómenos macroscópicos, pero no en el del conjunto físico en que se inscriben y por el que son posibilitados; desde éste ámbito sólo es posible afirmar que únicamente se verifican cambios de estado, sin dejar sitio para pretendidas irreductibilidades.

---

[34] De esta "tercera forma clásica del principio de causalidad", dice GB: "Formulación que anda en todos los libros de filosofía" (FCF, 162)

[35] Dice GB: "en conjunto de causa, «gravitatoria, causa electromagnética, causa por choque, etc.»- en rigor no son más que formas de una misma realidad, entre todas ellas no hay mas que una relación matemática o cuantitativa, un coeficiente de proporcionalidad" (FCF, 163)

En segundo lugar[36], lo anterior vale también de los efectos: decir "los mismos efectos" presupone la imposibilidad de provocar otros diferentes o, lo que es lo mismo, que una causa "tiene efectos propios (específicos)" (o.c. 162); sin embargo la ciencia demuestra justamente lo contrario: "según la Física clásica y moderna, cualquier causa puede tener por efecto todos los efectos. En su forma más elemental cualquier energía se puede cambiar en todas las demás; de consiguiente no hay relación fija de esta clase de causa o esta clase de efecto, y de consiguiente esa formulación que supone muchas causas en iguales circunstancias cada una con su efecto no tiene sentido físico ( ) Semejante concepción metafísica no es físicamente admisible" (o.c. 164) Así, "Cualquier causa física puede producir, según las circunstancias, cualquier efecto, y a la inversa cualquier efecto puede proceder, según las circunstancias, de cualquier causa, sea la que fuere" (o.c. 165) Justamente por ello, como ya se dijo más arriba, dado un efecto es imposible "reconstruir la causa correspondiente, puede ser una cualquiera de muchísimas" (ACC, 43)

Sobre este aspecto se fundamenta, como se verá oportunamente, una de las características definidoras de una técnica "actual" o "supernatural", *diversa* de cualquier otra anterior; característica de la que Heidegger sabrá sacar un partido metafísico del que GB hará un uso peculiar, como habrá oportunidad de comprobar ampliamante en este estudio. En la omnitransformabilidad causal y en la inexistencia de efectos específicos reside la disponibilidad omnímoda de la energía, de la que GB afirma "es la clave de la industria moderna" (FCF, 219). Este aspecto habrá de resultar clave para el proyecto de hacer que el hombre sea Dios: Inventor o Creador (causa) de un nuevo Mundo (efecto)

Otro aspecto implicado en esta tercera formulación es el que surge de interpretar "el mismo", "la misma" como "éste", "ésta". Se trata del problema del indeterminismo y la probabilidad. Si bien cualquier causa puede provocar cualquier efecto en virtud de la transformabilidad de estados, el hecho de que "tal" causa produzca en determinado momento "tal" efecto es cuestión de azar o, lo que es lo mismo: que a un estado energético

[36] Omitiremos cualquier cuestión relativa a "las mismas circunstancias" por introducir problemas ajenos a lo que nos interesa. En cualquier caso puede consultarse para este tema FCF, 163-164

o material tomado en el conjunto del universo de modo que resultando un "cualquiera"[37], y no a otro ni en otro lugar ni momento, le caiga en suerte, según las circunstancias, la función de antecedente o de consecuente es algo previsible, a lo más, estadísticamente, es decir, con incertidumbre, de modo que las circunstancias nunca fungen como razón necesaria y suficiente a la vez respecto del conjunto de leyes y propiedades a repartir (en este caso las de antecedente y consecuente), rigiendo en esto un dominio probabilístico[38]. Por eso, años antes, dice GB: "y si a las causas llamamos variables independientes y a los efectos variables dependientes, las leyes que las unen no son de tipo funcional, a cada valor de las primeras, *un valor suyo* de las segundas, sino de tipo totalizador, ley que une todo con todo, sin determinar directamente unión biunívoca entre las partes: sirviéndonos de una terminología lógica diríamos que las leyes físicas no son leyes *distributivas* sino *colectivas*" (TACP, 254).

En definitiva: mientras que la señalabilidad de causas y efectos vale sólo en dominios finitos, la ausencia de razón suficiente afectante a las partes se da tanto en dominios finitos como infinitos, siendo este el caso del universo en su conjunto. Por tanto, en el universo en conjunto no hay ni señalabilidad ni razón suficiente respecto de las realidades que hacen de causa o efecto, rigiendo así un indeterminismo absoluto en punto a causalidad, por lo que resulta un sinsentido hablar, físicamente, de "mismas" causas y "mismos" efectos. Así, pues, donde la causalidad exige determinismo el universo físico manifiesta indeterminación.

2.2.1.2. Proporcionalidad causa-efecto en lo físico.

Una vez analizada la triple significación del concepto "causalidad" debe notarse cómo la crítica por parte de la física al principio de causalidad clásico incluye, además de los aspectos vistos, el concerniente a la relación de proporcionalidad entre causas y efectos. Mientras que en el dominio de la auténtica causalidad (en especial en el de la

---

[37] Solamente en dominios finitos, y el universo en conjunto no parece serlo, es posible admitir la validez *restringida* del principio de causalidad, de modo que resulte posible señalar una causa y su efecto cobrando así sentido el hecho de hablar de "esta" causa y "este" efecto. Pero incluso en los dominios finitos la causalidad vale "casi", no totalmente, quedando abierto un margen, aunque pequeño, a la probabilidad (CFCF, 165).

[38] "Infinitos elementos agrupados en sistemas de mellizos, todos a la una, y con propiedades que no se asientan, como accidentes en sustancia, sobre cada uno de ellos, sino que pertenecen al grupo, y el que cada uno de ellos momentáneamente o circunstancialmente las posea depende de que le caiga una cierta lotería que sortean leyes probabilísticas" (II F, 153).

técnica) el efecto cargaba con la mayor parte de trabajo o esfuerzo (eficiencia, causalidad eficiente) quedando restringida la actividad de la causa a una función cibernética o rectora (causalidad eficaz y final), estableciéndose así una relación de proporcionalidad inversa, o desproporción, entre *la* causa y *sus* efectos (vg., apretar un botón con un gasto mínimo de energía y desencadenar una explosión atómica), en el dominio físico, en cambio, la proporcionalidad es total en virtud de la igualdad enunciada por la segunda ley de Newton, de manera que el efecto (cambio en la aceleración) es proporcional a la causa (la fuerza aplicada)[39].

2.2.1.3. Entropía y causalidad.

Existe, dice GB, un "*Tercer* dominio, el de la entropía: es aquel en el cual todavía pasa algo, por unos momentos, que podrán ser millones de años -eso cuenta poco respecto de la duración cósmica. En él todavía pasa algo nuevo. (...) en tal dominio, no hay, en verdad, ni determinismo ni causalidad; es un dominio previo a todo eso" (ACC, 63). Se trata de un dominio, como se verá, que si bien hace imposible la existencia de un dominio causal estricto en el universo físico, tanto en el ámbito micro como en el macroscópico, lo posibilita, pradójicamente, a otro nivel: en el de la VIDA y, en especial, en su estado humano o superior (cultura, técnica...).

Ya la física clásica advirtió la existencia "de un conjunto de fenómenos físicos que parecen prefijar una dirección y sentido determinado en el tiempo como privilegiados" (FCF, 77). Se trata de fenómenos "irreversibles": "aquellos que se producen en una sola dirección" (o.c. 80), de modo que constituyen un dominio en que el tiempo interviene en potencia impar, desafiando así la reversibilidad temporal de la mayor parte de los fenómenos físicos en que entra t^2. Estos fenómenos fueron advertidos inicialmente por Klauss, Kelvin y Gibbs respecto del calor y los gases, y formulados en lo que se dio en llamar "cinética de los gases" y, modernamente, "mecánica estadística"[40]. Según su formulación clásica, la de la degradación de la energía, todas las energías tienden a pasar

[39] "La segunda ley de Newton pone conexión entre el efecto físico -el único cambio físico, que es la aceleración- con su causa que es la fuerza: una aceleración y fuerza unidos por fórmula de igualdad, con un coeficiente que se llama masa. Pero en definitiva, igualdad quiere decir que importa lo mismo tanto causa como efecto. La causa física, pues, no obra por un "Sésamo, ábrete" o por una palabra secreta que pronuncie. No obra trabajando en una perfecta igualdad directa o de proporcionalidad con el efecto correspondiente" (ACC, 41-42).

[40] Cf I CI, 59,74, 81

de un grado superior a otro medio y a uno inferior, dando como resultado final la nivelación de todas las energías en el grado ínfimo, es decir, en energía calórica, y dentro de ésta en el grado ínfimo de temperatura, de manera que al desaparecer toda diferencia entre energías y de temperaturas el universo perecerá en un baño de calor a muy baja temperatura[41].

Con la teoría de la relatividad, la formulación hubo de ajustarse a las consecuencias de la ecuación $E = mc^2$, y según esto materia y luz (energía) se uniformarán, finalizando el mundo del modo que concibe Eddington, es decir: "en una inmensa sinfonía o radiodifusión, en ondas electromagnéticas exclusivamente" (ACC, 56).

Previamente, la formulación clásica había sufrido una importante reformulación en términos de probabilidad (entropía), de la que trataremos luego. En cualquier caso, la segunda ley de la termodinámica, con independencia del grado de actualidad en su formulación, presenta un trasfondo común con la ley de conservación de la materia-energía. De él nos ocuparemos en su momento dada la importancia que posee para la existencia, entre otros fenómenos, de la técnica. Se trata de la necesidad de la existencia de diferencias de potencial (diferencias entre energías) que posibilitan el hecho de que en el universo aún sucedan cosas: desde fenómenos físicos hasta las acciones humanas consideradas más espirituales, tales como pensar o idear. Mas ahora ocupémonos de la entropía.

2.2.1.3.1. Entropía.

El término "entropía", utilizado por vez primera en física por el alemán Rudolf Clausius[42], sirve para formular la segunda ley de la termodinámica en virtud, como se verá, de la coincidencia entre el aumento del desorden en un sistema y el de la irreversibilidad de un proceso, de modo que el sentido posible coincide siempre con aquel estado en que aumenta el desorden del sistema en cuestión. La entropía es, según esto, una variable de estado que mide el grado de desorden de un sistema en términos de probabilidad. Las implicaciones que ello posee para la causalidad es tema que inquieta profundamente a GB

---

[41] CFCT, 221; ACC, 54

[42] CFCT, 221

desde bien temprano[43].

2.2.1.3.1.1. Entropía y tendencialidad.

La noción de "entropía" implica la de "tendencialidad" del universo, es decir, la de irreversibilidad temporal o sentido privilegiado. Esta tendencialidad es el elemento que caracteriza la "transcripción metafísica de las propiedades físico-matemáticas" de la entropía, o "ley de la entropía metafísica". Por otra parte, el ser es concebido por GB ya desde sus escritos más tempranos como actividad relacional con carácter tendencial, siendo una de esas tendencias constitutivas la descendente o uniformadora[44], es decir, la entropía entendida al modo planckiano[45], de modo que afirme: "Por la física moderna sabemos que una de las leyes básicas de nuestro universo es la de la entropía, que expresa la irreversibilidad de los fenómenos naturales. La perfecta reversibilidad resulta un caso ideal, casi puramente matemático" (PP, 168).

La tendencialidad posee un límite o estado final en el que descansar el "uniformismo total" a modo de "distribución armoniosa de las moléculas (...) distribución y orden espacial conseguido por equilibrio dinámico de todas las fuerzas" o "cristalización mundial dinámica" de todos los elementos del universo; "una como cristalización de todos los elementos del universo bajo la forma típica y propia de la geometría mundial, quedando niveladas todas las energías individuales en un estado de equilibrio que impida disgregaciones ulteriores" (NCEC, 31-32); "una inmensa uniformidad específica, en un sólo y único grado" calificable, como se dijo, de "inmensa sinfonía o radiodifusión, en ondas electromagnéticas, exclusivamente" (ACC, 56).

---

[43] De la importancia que el filósofo navarro concede a este principio da clara muestra el hecho de que afirme: "la ley de la entropía es una ley de la estructura de los cuerpos mismos por la que en definitiva aumenta el número de individuos" (UCM, 129). En virtud de esta consideración ontica, que conlleva otra de carácter escatológico, como hemos hecho notar, se entiende el impresionante esfuerzo que, con rigor tomista, realiza GB en la citada obra a fin de conseguir una "interpretación metafísica" (o.c. 129) de la ley de la entropía, que denomina "ley de la entropía metafísica" (CU o.c. 68). A nuestro juicio, resulta evidente el paralelismo entre el intento boltzmaniano y la labor de Kant respecto de la física newtoniana y así dirá: "Como todas estas afirmaciones quedan probadas, podemos decir que hemos demostrado a priori la existencia y caracteres de la entropía, a la vez que hemos dado una interpretación metafísica" (o.c. 129). Incluso ya en NCEC es posible encontrar lo que denomina "transcripción metafísica de las propiedades físico-matemáticas" de la entropía (CU o.c. 20-21). Sorprende, sin embargo, que en otra obra afirme: "Pero el significado científico de estos términos y de la ley de la entropía no ha encontrado aún quien los valore metafísicamente" (PP, 168).

[44] Véase en el apartado dedicado a la crítica de la sustancia.

[45] Dice GB: "en su sentido más amplio significa, según Planck, que se da una dirección fija en las transformaciones físicas" (NCEC, 32); "para cada sistema de cuerpos naturales se da una magnitud que posee, durante todos los cambios, la propiedad o bien de quedar constante (en los procesos reversibles) o bien de aumentar constantemente (en los irreversibles)". Esta magnitud se llama entropía" (UHH, 145).

2.2.1.3.1.2. Entropía y probabilidad.

Si la entropía es considerada por GB como "estructura de los cuerpos mismos", su efecto sobre ellos consiste, como se dijo, en que al imponerse "aumenta el número de individuos", lo cual tiene consecuencias ónticas que implican probabilidad y cálculo estadístico, por eso advertirá GB: "No basta con afirmar que el tiempo va, en ciertas regiones del mundo, definitivamente de futuro-a-presente, de presente-a-pasado, y nada más"; y no basta porque "Ya desde últimos del siglo pasado se dice que el universo se mueve con sentido bien fijo, porque va de lo menos probable a lo más probable" (ACC, 55). Tras esta advertencia se encuentra la interpretación probabilística de la entropía que hace Boltzmann[46], la cual es respetuosa con la "Ley de la entropía metafísica" formulada por GB[47].

La consecuencia inmediata de esta interpretación es la incertidumbre que surge respecto de la consecución del estado final de uniformidad o límite de la tendencia, pudiendo suceder no lo más probable, sino lo más improbable. Esto conlleva, como se verá, importantes secuelas para el tema de la causalidad y, por tanto, para la técnica. Por lo mismo, se hace preciso demostrar que la entropía es definible realmente en términos de probabilidad, lo cual requiere: primero, mostrar la definición de la entropía en términos de probabilidad; explicitar, luego, las condiciones de posibilidad para la existencia de probabilidad; comprobar, por fin, si existen ciertas realidades físicas que cumplan tales requisitos y, en consecuencia, hagan posible, y les sea aplicable, por tanto, el cálculo de probabilidades denominado "entropía". Ocupémonos, pues, de la definición de la entropía en términos de probabilidad y sus condiciones de posibilidad, dada la importancia que esto tendrá para la concepción bacquiana de la técnica.

De modo no técnico, dice GB:

---

[46] "Y según la interpretación estadística de Boltzmann ( ), que el mundo se desarrolla y evoluciona hacia un estado de probabilidad máxima. La entropía, que no es sino el logaritmo natural de tal probabilidad, crece constantemente durante cualquier transformación y fenómeno" (NCEC, 32). "Si esos fenómenos los interpretamos ahora en plan estadístico, o sea en plan de probabilidad, diremos con Boltzmann ( ), que hay un conjunto de fenómenos en los cuales lo físico va pasando de un estado menos probable a otro más probable, a otro más probable que el anterior y a un estado de de máxima probabilidad ( ) Lo físico va en esta dirección probable, mas probable aun, hacia un límite" (ECF, 80).

[47] Según GB, su interpretación metafísica de la entropía tiene una ventaja sobre otras exposiciones del cálculo de probabilidades: ya que indica qué condiciones reales debe tener un cuerpo para que se cumpla la exigencia del cálculo, sin limitarse únicamente a demostrar la tendencia a la convergencia o uniformidad final (Cf. CFM, 68).

> "hay una magnitud llamada entropía que se define por la probabilidad, a saber, la entropía es una magnitud que mide la probabilidad de un fenómeno, y afirmamos que la entropía crece continuamente en el Universo, o al menos no disminuye nunca. Dicho de otra forma: la evolución del Universo va de estado menos probable a más probable y a un estado probabilísimo, como límite ( ) La entropía se define más exactamente por el logaritmo natural de la probabilidad, es, por tanto un problema matemático y físico de vez ( ) Podemos dar a la ley de entropía la formulación siguiente: "toda propiedad distributiva, o sea que parece poder ser poseída por objetos sueltos, en el curso de la evolución física pasara a ser propiedad colectiva, distribuida por igual entre un número inmensamente grande de objetos perfectamente iguales" (FCF, 224)

La entropía, pues, incluye dos niveles: el físico y el matemático, de modo que las condiciones establecidas por el dominio matemático se han de ver cumplidas en el orden físico. Por otra parte, hay dos tipos de probabilidad según se atienda a la frecuencia o a la simultaneidad, siendo esta última la peculiar del dominio físico.

Pues bien, supuesto todo ello[48], lo importante ahora consiste en notar que la noción de entropía definida en términos de probabilidad implica una cuestión relativa a orden-desorden: "Expliquemos en primer lugar qué se entiende físicamente por probable e improbable. Toda distribución de objetos que suponga una distinción entre ellos, un cierto orden de colocación es menos probable que en un estado en el cual se encuentren sin colocación privilegiada, sin orden determinado (...) Podemos, pues, decir (...) que todo estado de objetos físicos que suponga distinción entre ellos: cada uno en su lugar, cada uno con cierto orden, cada uno con sus propiedades distintas, es un estado por ordenar, menos probable que un estado en el cual no tenga cada uno su lugar propio, pueda estar en cualquier lugar, con cualquier movimiento, sin orden y sin privilegio; por tanto en plan de uniformidad" (FCF, 80-81). Brevemente: "Lo más probable es la uniformidad de distribución; la implantación de la mayoría de medianos. El predominio numérico de la medianía" (o.c. 224) Con ello las propiedades distributivas resultan colectivas, comenzando a regir, entonces, la ley de los grandes números o teorema de Bernoulli.

Pues bien, dice GB: "hay un conjunto de fenómenos físicos que van en esta dirección: de más ordenado a menos ordenado y a un estado de distribución de probabilidad máxima en el cual no habrá en rigor ningún orden, no habrá diferencias de energía (...); se habrán todas unificado en la más baja, que es la calorífica; el Universo va a una dirección en la cual la distinción de viviente y no viviente, de cuerpo químico, se va

---

[48] Véase la demostración en la crítica de la sustancia.

anulando para dar lugar a un estado de perfecta uniformidad" (ibid.)[49].

En consecuencia: si se tiene en cuenta que en el dominio causal estricto hay una imposición de orden, lo anterior resultará fatal para la implantación y extensión de dicho dominio. Luego en la medida en que éste exista y progrese lo hará venciendo la resistencia de la tendencialidad entrópica. Para valorar mejor esta lucha de la causalidad contra la entropía aproximémonos a la cuestión desde otro frente.

2.2.1.3.1.3. Diferencias de potencial, entropía y causalidad.

Es un hecho que en el estado actual del Universo se dan diferentes tipos de energías y que, dentro de cada una, caben aún diferencias de potencial[50]. Pero también lo es que toda transformación, por mínima que sea, aumenta la entropía: "En toda transformación del mundo físico, de una u otra forma hay que pagar un pequeño tributo en calor (...). En el mundo físico todo fenómeno paga su impuesto sobre la renta en calor, en entropía; mas la cantidad correspondiente al impuesto ya no vuelve a la circulación" (ACC, 54).

Pues bien, "Mientras la entropía (...) no haya llegado a su límite máximo, las causas disponen todavía de una cierta reserva de efectividad para poder causar" (o.c. 52). En este sentido, la entropía no es sino el creciente uniformismo de energías (y de materia-energía) causante de la progresiva desaparición de las diferencias de potencial, y de ahí que afirme GB: "El principio de la entropía es el que nos va a indicar cuanto de eficiencia total tienen todavía disponible las causas para serlo, para obrar las cosas del mundo; y si esa cantidad total de energía causal disponible, que da aún sentido real a eficiencia, va disminuyendo constantemente, podremos fácilmente conjeturar que al disminuir, por ejemplo el caudal de energía cinética o de movimiento, causa de los movimientos mecánicos, a lo último de la evolución universal no se moverá nada, porque ya no habrá ninguna energía de mover" (ibid.).

La consecuencia de lo dicho es clara para la causalidad: "Contra tales diferencias

---

[49] Cf también ACC, 55-56

[50] Cf ACC, 55

[de potencial] actúa el principio de la entropía: está, pues, minando constantemente toda causa por su base misma" (ACC, 58)

En efecto; toda transformación energética, espontánea o forzada, incrementa la entropía (o la mantiene si se trata de procesos reversibles) por la conversión de la energía en calor, de modo que pasa a estado de energía no disponible, es decir, incapaz de transformarse en energía mecánica y, por tanto, de mover nada ni de provocar cambio de estado o transformación alguna[51].

Lo paradójico radica en que los cambios y fenómenos que se dan en el universo son posibles, precisamente, por la entropía, es decir, en y por el margen o diferencia que hay entre los tipos de energía y su conversión, en última instancia, en calor. Las energías mecánica y calórica marcan respectivamente los extremos superior e inferior de los estados energéticos, en virtud de su capacidad para causar cambios. La diferencia de potencial permite que una forma energética disponible pase a una forma menos disponible transformándose la energía potencial en energía actual (movimiento) o en trabajo (en cualquier caso, en energía mecánica). De este modo se posibilita la existencia de cambios de estado en el universo físico. Ahora bien, para que la energía mecánica exista ha sido preciso pagar un tributo en calor (entropía). De otro modo: la entropía actúa contra la diferencia de potencial, pero es la tensión entre ambas la que hace posible la existencia de fenómenos de transformación, y de ahí que diga GB que en el dominio de la entropía no hay determinismo ni causalidad, sino que se trata de un dominio en el que todavía pasa algo nuevo, de modo que hay "de algún modo causalidad"[52], aunque, en rigor, es un dominio previo a los otros dos, por lo que éstos pasan a segundo plano en la física moderna[53].

El dominio entrópico funge, pues, como base posibilitante de movimiento o transformación el cual, a su vez, puede ser encadenado deterministicamente (universo

---

[51] Para explicaciones técnicas sobre tipos de energía y trabajo, CI I CI, 205-208, 214-220; ACC, 53, 55

[52] La entropía es un dominio ocioso con los fenómenos radiactivos, los cuales están tramados de probabilidad (Planck) y por los que, según GB, nos acercamos "a las mismas fuentes donde mana el influjo causal", más de tipo "causalidad atómica" (NCI C, 50-51). Se trata de un tipo de causalidad o novedad de tipo inferior en comparación con la que hay en el dominio humano, de modo que GB se refiere a aquella como "*porque* u por deficiencia crítica" aunque posibilitante de la creatividad superior humana y de la de la vida misma o "*porque* u positivo" (CFM, 252)

[53] Cf ACC, 60-63; I CI, 172

físico-natural) o, por contra, montado en plan causal estricto, tal como sucede, y en ello consiste, en la técnica. Sobre esto se verá oportuna y extensamente.

2.2.1.3.1.4. Escatología.

Ya aludimos anteriormente a los posibles estados finales en que puede desembocar el universo como consecuencia de la segunda ley de la termodinámica, pero debemos sentar la postura de GB al respecto, la cual es calificable de "esperanza escatológica"[54].

El propio autor reconoce lo especulativo del tema[55], pero afirma, igualmente, que éste posee sentido o, lo que es lo mismo, que "es físicamente planteable" (FCF, 263). En este sentido, y en referencia al planteamiento einsteiniano de la cuestión, dice: "es, con todo, estricto, porque es en función de cosas en principio cognoscibles: (...) son cosas en principio físicamente cognoscibles; por tanto, la pregunta "¿qué pasará?", es y tiene sentido físico, aunque no sepamos por ahora su respuesta" (FCF, 262). Puesto que el problema tiene sentido será correcto, además de pertinente, que nos ocupemos de él a fin de notar sus implicaciones con la técnica en el pensamiento de GB.

Nota GB dos posibles concepciones del fin del mundo: la einsteiniana y la entrópica. Según Einstein, el universo evoluciona por la tensión entre dos fuerzas: expansión o repulsión y atracción o condensación. Puede suceder que ambas se equilibren, de modo que una de las dos se imponga a la otra y que o bien el universo se expanda indefinidamente o bien vuelva a su punto inicial. La solución al problema dependerá de la obtención de datos que aún no son bien conocidos pero que, en principio, pueden

---

[54] Para denominar esta postura consideramos en un principio la expresión "optimismo cosmológico", en atención al título del "último tema del curso de Filosofía de la Ciencia Física", que "incluye como tema del curso natural, el origen y fin del mundo". Título que reza así: "Cosmogonía y cosmología" (Cf FCF, 256). Cuenta sin embargo en su contra que en cosmología entran muchas otras cuestiones, tales como la forma y dimensiones del universo, etc. (Cf o c. 257-259). Nos pareció más adecuado, en consecuencia, la utilización del término "escatología", tanto por su precisión como por su ringambre filosófica, transida de un sentido metafísico y religioso que el pensamiento de García Bacca no desmerece en absoluto si se considera en su auténtico fondo y proyecto. Así, pues, "optimismo escatológico". Tal optimismo, sin embargo, y como tendremos ocasión de demostrar, no está exento de un tono sentimental de cautela y esperanza, de temor y sorpresa, categorías (presentes también en la vivencia religiosa) que le otorgan un "sabor" o *sentido* peculiar en el pensamiento de nuestro autor, y de ahí que preferiríamos sustituir el término "optimismo" por el de "esperanza", virtud teologal que, junto con la fe y la caridad, GB sabe articular en su sistema filosófico-vital, como habrá ocasión de comprobar.

[55] "Otro problema (...) es el problema del fin del mundo, problema que, por ahora, es bastante especulativo, porque para responder concretamente a él habríamos de saber un conjunto de cosas que todavía no se pueden conocer perfectamente" (FCF, 261).

llegarlo a ser (cantidad exacta de materia...)[56].

Ahora bien: "Respecto del final del mundo cabría otro planteamiento, a saber: el que se funda en la segunda ley de la termodinámica, o sea la ley de la entropía" (o c. 262). Y añade: "Semejante final del Universo no se refiere a la condensación o a la ley de dispersión definitivas o a un punto de equilibrio en el cual quede estancado, se refiere a la distribución de las energías en todo el mundo, por tanto al final de una evolución cósmica compatible con un Universo perfectamente desarrollado en punto a espacio" (ibid.). Así: "Según la segunda ley de la entropía todo tipo de energía superior tiende a degradarse en una inferior que es definitiva la forma de energía calorífica, y dentro de una distribución del calor por el Universo tiende a equilibrarse la temperatura de manera que quede difundida homogéneamente la cantidad de calor por todo el Universo y a igual temperatura; por tanto no habrá ya ninguna clase de energía disponible para ninguna clase de movimiento, ni astronómico ni mecánico ordinario; de consiguiente como todo viviente exige una diferencia de potencial será automáticamente imposible la vida. Habrá desaparecido también toda fuente de temperatura nuclear, o sea todo fenómeno termo-nuclear" (FCF, 262).

Por tanto, si la entropía se impone, la vida y los fenómenos atómicos y cuánticos, es decir, los dominios generadores de novedades o creaciones serán imposibles: inmovilidad absoluta. Por eso la cuestión implica de lleno a la causalidad, tanto atómica como superior y, dentro de ésta, a la técnica. La importancia de la misma es puesta de manifiesto por GB cuando la califica como "la pregunta más fundamental de la historia". Y ciertamente lo es, pues hasta el hecho de poderla formular depende de lo que en ella se plantea[57]. El problema se centra ahora en saber si la respuesta a la pregunta tiene carácter necesario o no, y en este sentido GB aduce dos razones para no aceptar sin más la predicción entrópica.

---

[56] Cf I Cl, 261-262.

[57] Dice GB: "no es lo más importante el que vayamos distinguiendo entre efecto y causa, entre el cambio y el antecedente del cambio, entre novedad y lo ordinario en este mundo: es mucho más importante preguntarnos, como se puede preguntar ya en la misma ciencia, dándole bien determinado sentido: ¿Hasta cuándo o de qué depende el que las causas, fueren lo que fueren, puedan obrar?, ¿Hasta cuándo toda clase de causas, físicas directamente, morales e intelectuales indirectamente, que, por ahora, funcionan según el modelo de diversas causas, hasta cuándo todo eso se moverá o se podrá mover?, ¿hasta cuándo habrá energía eléctrica, o mecánica, o química?. Es claro que estamos ante la pregunta más fundamental, pregunta que no recuerdo se haya hecho antes en la historia, no por falta de talento de los antepasados, sino porque ciertas preguntas solo pueden surgir en su propia fase de evolución" (ACC, 57).

Por un lado, dada la reformulación relativista de la segunda ley de la termodinámica, se sabe: la equivalencia entre materia y energía; que la convertibilidad de materia en energía es, en principio, ilimitada; que tal proceso se produce realmente y que es probable que su inverso (conversión de energía en materia: vg , un cuantum de luz en un positrón y un electrón) se produzca en todo el Universo[58].

De lo anterior se siguen dos consecuencias: que la materia es reserva de energía[59] y, por ello, que se amplía el periodo de tiempo en que en el universo aún habría fenómenos en los tres dominios indicados: causalidad, determinismo y entropía. Con ello, sin embargo, sólo se retrasa el final previsto. Ahora bien, si se verifican transformaciones de energía en materia, entonces podrá dudarse: "¿En semejante caso podemos afirmar que regirá la entropía en el Universo con un final como el predicho...?" (FCF, 263). En efecto, si tal proceso existiera entonces la reserva de energía sería inagotable puesto que se estaría autogenerando continuamente.

La otra razón que aporta GB hace intervenir algo que le es muy caro a nuestro autor: "esperar lo inesperado", y así dirá: "porque la entropía tal como la define la teoría de Boltzmann o la estadística, es un fenómeno máximamente probable, mas no necesario; por tanto queda siempre margen para una reversión del proceso; por tanto para un aumento de energía en el instante en que todo parezca estar equilibrado; para cambio espontáneo de energía calorífica en energía mecánica, sin ninguna causa externa; es muy improbable, pero todavía hay una probabilidad de que semejante fin del Universo no se realice" (o.c. 262)[60].

2.2.1.4. Conclusiones.

Si recordamos los requisitos exigibles para la existencia de un dominio de estricta causalidad, se constatará también la crítica que sufren desde la ciencia física:

---

[58] Cf I.C.F. 262-263.

[59] Cf en F.F. el epígrafe titulado "causa material".

[60] Se trata de lo mismo que afirma ya en C.P.U., cuando advierte que los fenómenos físicos y sus leyes rectoras, entre ellas la de la entropía, son de carácter estadístico, probabilístico, y, por tanto, no necesarios, de modo que aunque no suele suceder sino lo más probable, hay margen, aunque sea estrecho, para que suceda lo más improbable pero posible, sin causa suficiente. Así, aunque por la ley de conservación se asegura la no desaparición del universo (su eternidad), y por la de la entropía se advierte de su tendencia (máxima probabilidad) al desorden, cabe esperar lo inesperado (Cf o.c. 78-79). Lo mismo puede consultarse en H.F. 147-148. Manifestaciones más tempranas, pero conducentes a lo mismo pueden encontrarse en N.C.F.C. 32-33, F.C.F.M. 68-75.

a) Por el principio de conservación (tanto en mecánica como en termodinámica) resulta imposible afirmar que en lo físico el efecto dependa de la causa para su existencia, y que sea novedad respecto de aquélla. No hay, pues, causalidad eficiente.

b) En lo físico únicamente hay antecedentes y consecuentes, de modo que cualquier efecto puede proceder de cualquier causa, y cualquier causa provocar cualquier efecto. La propiedad de antecedente y consecuente se adquiere, además, azarosamente (indeterminación). Por tanto no hay relación especifica entre "la" causa y "su" efecto, ni a la inversa. No existe, pues, posibilidad de hablar de aspectos simbólicos en los efectos. Nada de causas formales.

c) La probabilidad y el indeterminismo predominan sobre el determinismo, y donde rige el indeterminismo y la probabilidad no hay lugar para la causalidad final[61]

d) En lo físico el tiempo entra en potencia par (reversibilidad), de modo que no se cumple la relación univial entre causa (antes) y efecto (posterior)

e) La desproporción entre causa y efecto desaparece en lo físico por la segunda ley de Newton.

f) El dominio de la causalidad estricta está amenazado desde la base misma de lo físico por la entropía en tanto que tendencia uniformadora o desorganizadora

Por lo tanto:

1) Desde una perspectiva óntica: a) si hay un dominio estrictamente causal, no puede ser originado por lo físico ni por proceso natural alguno, por lo que será artificial, b) luego un dominio causal de verdad irá en contra de los procesos físicos y naturales. Lo artificial avanza contra lo natural, a costa de su ser mismo, y si se consigue demostrar que es un dominio exclusivamente humano, al hombre tocará, también exclusivamente, el honor y responsabilidad de mantenerlo, y aun acrecentarlo en extensión y radicalidad o potencia, supuesto que quiera obtener para sí la función de ser Causa del Mundo o Dios, de Inventor o Creador, tal como se verá oportunamente

---

[61] El principio de finalidad desaparece de un dominio en la medida en que se impone el cálculo de probabilidades (CLECPL n° 572, p. 374).

Por lo dicho, queda justificada una metafísica escatológica que no sea simple ontología interpretativa, pues según GB se trata de transustanciar, en última instancia, universo en Mundo artificial, y ello por técnica transustanciadora de verdad, como demostraremos, por lo que dirá: "si la operación *trocar en* tiene por límite un Ente privilegiado, EL Ente, al quedar trocado todo ente en Él, el mundo se hallaría en su fin y final definitivos; y la Metafísica resultaría *Escatología*; o se podría hablar con sentido, de la Escatología como estado final y propio de todos los entes en El Ente; y de El Ente como concepto final de la Metafísica", pero "ciertas teorías filosóficas intentan (...) culminar en Escatología real y verdadera; mas se quedan en *interpretaciones* ontológicas teóricas e inoperantes. Son teorías *erradas*, no por ser falsas, sino por no dar en la meta" (M, 133). Se trata, pues, de "*trans*mutar definitivamente, es decir: a poner todo en estado *escatológico*" (o.c. 176). Por este resquicio integrará GB la mística en su sistema filosófico, convenientemente reinterpretada desde categorías secularizadas y vertebrada con la técnica, como habrá ocasión de comprobar en este estudio.

2) Desde una perspectiva metodológica y epistemológica: a) es la ciencia física la que desmonta la pretendida validez universal del principio filosófico de causalidad, de modo que, b) la crítica a la filosofía procede de un ámbito extrafilosófico; c) tal crítica resulta eficiente y eficaz, pues involucra la base física real del cosmos, desbordando el terreno de lo teórico, y consigue resultados prácticos (*reales-de-verdad*); d) cualquier contracrítica, por tanto, deberá proceder de un ámbito con al menos idéntico poder, debiendo estar sostenida en hechos y experiencias (*poner a prueba* experimentalmente), frente a una fundamentación meramente teórica (filosófica: *probar* racionalmente). Por tanto, o la filosofía se abre con sus problemas al ámbito científico o degenera en autismo epistemológico, metodológico..., acabando así consigo misma por consunción y falta de credibilidad. Esto no significa que la filosofía deba desaparecer, sino transformarse[62].

[62] En este sentido GB estaría de acuerdo con Heidegger cuando el filósofo alemán afirma que el verdadero movimiento de las ciencias es el de la revisión de sus conceptos fundamentales, de modo que "el nivel de una ciencia se determina por su *capacidad* para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales" y que "por todas partes se han despertado hoy en las distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos" (HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*. Madrid 1993, FCE, 9ª reimp. p. 19). Igualmente, y de manera complementaria, estaría de acuerdo con la crítica de Marx, según la cual la filosofía debe cambiar su papel para dejar de ser interpretación justificadora de la realidad (ideología) para ponerse al servicio de su transformación (dimensión práctico-revolucionaria de la teoría).

2.2.2. El hombre como causa de lo artificial.

Una vez analizado lo característico del dominio causal en sentido estricto y sus implicaciones, estudiaremos las que se encierran en el hecho de afirmar que el hombre es causa del domino artificial; dominio en que rigen, como se ha visto, condiciones no solo distintas, sino esencialmente opuestas a las que se dan en el universo físico-natural.

2.2.2.1. Técnica y causalidad: la humanización del universo.

En referencia a la causalidad estricta, dice GB: "la técnica, sobre la que está montada nuestra civilización, funciona justamente a base de esta relación de causa y efecto" (ACC, 61).

Pues bien, la técnica no sólo funciona en base a ese tipo de causalidad, sino que ella misma es, en rigor del término, efecto del hombre, de su espíritu, que es su causa. "En el espíritu se condensa, seguramente, esa forma del principio de causalidad en que el efecto: pensamientos, deseos y acciones superiores son ciertamente efectos nuestros, hechos a nuestra imagen intelectual y a nuestros planes y hechos para nosotros" (o c 26). Recuérdese a este respecto, cómo *poíesis* pertenecía a ese tipo de acciones creadoras del espíritu, en este caso de tipo abstractivo a partir de lo natural, de modo que la primera acción artificializadora humana tenía su origen en la vida mental o superior[63]. Pues bien, dice GB: "Toda la técnica moderna se ha constituido bajo este programa de convertir al universo -que es algo, a primera vista y a segunda también, neutral frente al hombre-, de reformarlo de tal modo que sea efecto del hombre y que sea para el hombre; es la manera de humanizarlo; estará hecho, pues, técnicamente a imagen nuestra, de nuestras ideas y nuestros proyectos, y a nuestra semejanza, a saber: para nuestros fines, comodidades y usos" (ACC, 30).

Lo dicho de la técnica moderna vale, en realidad, de toda técnica, pero la moderna es efecto en mayor grado que las anteriores, pues, como se irá viendo en próximos capítulos, lo es "de" un hombre cada vez más dueño o señor "de sí". En cualquier

---

[63] En este sentido, como se verá oportunamente, una acción del hombre sobre el medio, tal como comer, beber, etc., no resultara verdaderamente artificializadora hasta que se eleve a la categoría de "hallazgo", lo cual significa que la acción es puesta en estado mental "ser en cuenta", para luego resultar potenciada practicamente. En ese sutil detalle se distingue, según GB, una acción natural cual beber, comer, hecha por los animales y hecha humanamente, es decir, artificialmente, aunque lo sea en grado tan mínimo.

caso, el dominio de lo técnico y, en general, de lo artificial "corresponde al tipo de causalidad descrita (...) porque ha sido menester transformar previamente un cierto conjunto más o menos determinado de cosas naturales, transformarlo en su misma estructura, haciéndolo a imagen nuestra según el proyecto (...); y además de esta concepción de hacerlo según ideas y modelos de quienes lo han hecho, hacerlo siendo nosotros la causa final a la que se ordena todo ello; todo ello: mesas, sillas, aparatos que tenemos delante, son medios al servicio del hombre" (ACC, 30).

De lo anterior se sigue, justamente, el valor simbólico de lo artefactual: "han sido fabricados por el hombre a imagen de una idea suya o según proyectos y para servicio, y para comodidad de éste (...), no es difícil de adivinar, a base de un artefacto, quién lo hizo. (...): el hombre social. Lo técnico, lo artificial, remite sin duda ninguna, sin posibilidad de equivocación, a una causa muy determinada que es el hombre en cuanto técnico, el hombre en cuanto social, por la simple razón de que lo técnico está hecho a imagen del hombre, a semejanza del hombre y para sus fines y no a semejanza de este hombre, de este carpintero y para este usuario. El principio de causalidad, pues, en el primer sentido, es tan evidente como que la fotografía de uno lo es de uno mismo" (o.c. 43).

Por otra parte, dice GB: "El hombre es el que ahora, de alguna manera, va imitando el plan divino; y toda la técnica moderna consistirá cada vez más en que el hombre trabaje menos y dirija más; (...) por oprimir un pequeño botón, por un trabajo cada vez más insignificante, cargando sobre el efecto el máximo de la causalidad, el máximo de trabajo. Desvincúlase, por tanto, el hombre de lo físico. Tal es el tipo de la técnica moderna. (...). Es la gran fórmula de la técnica moderna: que trabaje lo físico" (o.c. 42). Ello es posible en virtud de algo que analizamos con anterioridad: "justamente la técnica consiste en emplear cualquier causa para cualquier efecto: saca movimiento mecánico, dando un empujón, de una explosión de gases, de una corriente eléctrica en un hilo; saca luz lo mismo por frotamiento de un fósforo, que por conducción eléctrica a través de un alambre de resistencia debidamente calibrada. Se saca físicamente, realmente, por la técnica, cualquier efecto de cualquier causa" (o.c. 43).

Además, como se verá al tratar de la Historia, el hombre va introduciendo, por inventos, y entre ellos la técnica y los artefactos especialmente, irreversibilidades

temporales, transformando así el tiempo físico en un tiempo vital peculiar denominado "historia".

Por todo lo dicho, resulta posible afirmar: a) "El hombre tiene la impresión inmediata y muy real de que, por muy semejante que sea con las piedras en el caer o con el agua en calentarse..., posee internamente algo en que es perfectamente distinguido, lo que llaman los clásicos, con un término más neutral, una "diferencia específica". Esa diferencia específica del hombre va a adquirir ahora (...) la formulación de que únicamente el hombre en cuanto a hombre es el que puede imponer en el mundo un estricto principio de causalidad. El principio de causalidad en su formulación primera, parece, pues, reducirse al dominio humano y descartarse del dominio físico. Mas el hombre se lo va a reservar como algo inalienable" (ACC, 47)[64]; b) puede transferir a lo natural ese dominio, de modo que desde esta perspectiva causal en eso consiste lo artificial y la técnica: "El hombre por la técnica -y ésta es su función- va a poder imponer la primera fórmula del principio de causalidad sobre un dominio regido por una fórmula neutral y neutralizada del mismo principio" (ibid.); c) luego la relación entre hombre y técnica es del tipo causalidad en su formulación clásica: el hombre es causa de la técnica y la técnica es efecto del hombre. A la vez, la técnica posee, y es su característica, una función instrumental: es el medio para imponer el dominio causal estricto (humanizar) donde no existe aún (el universo). Mas una función instrumental con carácter de prolongación orgánico-vital del hombre, tal como parece indicar cierta expresión bacquiana, a tratar en su momento, cuando en referencia a la técnica dice: "fuerza energética del hombre, su mano técnica"; d) en consecuencia, "Esta primera separación de la causalidad, daría dos dominios, uno estricto y riguroso en que el efecto está hecho o determinado triplemente por y para la causa, y otro dominio dentro del cual, en rigor, no hay efectos y causas, sino un orden temporal perfectamente conexo, determinista. Dos dominios previamente separados, que continuarán separados si el hombre no los toca" (ibid.). De otro modo: "Si el hombre continúa viviendo en plan puramente de hombre natural en el plano de lo simplemente natural, continuará rigiendo en el mundo indefinidamente este segundo principio de causalidad que, en rigor, no lo es" (o.c. 48).

---

[64] Nótese que GB dice "diferencia específica", no "ôntica" o, como diremos en breve, el hecho de ser "existencia".

Hay sin embargo un modo de *suturar* la división operada en el ser natural y superar la situación generada: que el hombre tome conciencia de su propio poder[65] y del papel de la técnica como instrumento (*medium*) con el que superar la división óntica de lo real en universo natural y mundo artificial. Cuando eso sucede, se está en condiciones de poner fin al dilema por eliminación de una de las partes, en este caso acabando con lo natural en favor de su artificialización total, de modo que sólo quede un dominio: el causal en sentido estricto; el del hombre, esto es, el artificial y, en rigor, el artificial técnico. De esta manera, el hombre, a imitación del plan divino, va resultando causa y el universo, correlativamente, mundo *suyo*: "efecto" o "creatura". Por todo ello, la técnica se descubre ante el hombre como una acción o función de carácter meta-físico: "humanizar el universo". Oigamos al autor:

> "Pero si el hombre se percata de que tiene el poder -dentro de ciertos límites, más o menos amplios ( )- de transformar, de humanizar por un trabajo técnica y socialmente organizado y racionalmente programado la causalidad neutral e indiferente de lo físico, en favor de una causalidad superior suya, esa inicial separación de Naturaleza frente al Hombre podrá ser superada conforme progrese la imposición de humanidad en el universo en que nos encontramos
>
> "La técnica es la que va a permitir superar la división de ambos dominios en favor del hombre La tecnica, tal como progresivamente se va implantando es, con una terminologia ya clásica, la que humaniza el universo Para humanizarlo, es menester hacer con él algo Si ya estuviese de antemano hecho todo, sobraríamos los hombres, nos sobrarían las manos Lo natural, lo físico comienza por no estar humanizado ni en pro ni en contra, por ser neutral frente a la causalidad auténtica El hombre mediante la técnica, mediante el trabajo, será quien pueda imponer al mundo el triple carácter de efecto suyo a saber, ser reformado por él, ser hecho a imagen de ideas del hombre, ser hecho para finalidades del hombre En semejante caso, el principio de causalidad que llegue a regir en el mundo, cuando plenamente el hombre lo haya humanizado por el trabajo o por la técnica, adoptará la primera formulacion, no la segunda" (ACC, 48)

En este sentido podrá afirmar GB: "la técnica no es un procedimiento para inventar y usar aparatos o hacer edificios (...); la técnica es la aventurada empresa inventada por el hombre de dar a todo un nuevo tipo de ser: el *artificial*..." (CTHFA, 16).

Y de nuevo, insistente, reaparece la pregunta más transcedental que, según GB, se haya formulado a lo largo de la historia: "¿Hasta cuándo podremos mantener este plan de tecnificación del universo, el plan de hacerlo realmente humano, de rehacerlo para nosotros? Y la respuesta machacona e indiferente es: mientras haya en el universo

---

[65] "Otra cosa sería si el hombre supiese que puede hacerlos, es decir, que el hombre se convenciera de que en su orden propio, por dentro en la conciencia, en su pensamiento, puede imponer un auténtico principio de causalidad y se convenciera, además, de que no tiene por qué abandonar irremediablemente lo físico a su falta de causalidad" (ACC, 47-48)

diferencias de potencial, desniveles de energia, mientras no se imponga la entropia, hasta entonces la fuerza energética del hombre, su mano técnica, adjunta a su carácter de inventor o creador podrá obrar. El dia en que la ley segunda de la base fisica del universo se haya impuesto integramente, no podremos hacer ya absolutamente nada, ni fisica, ni biológicamente" (ACC, 61-62).

La capacidad inventora, o creatividad humana, y la técnica, o "fuerza energética del hombre", son, pues, en la filosofia de GB, las fuerzas o tendencias ascendentes del universo luchando aliadas contra las descendentes[66]. Desde esta perspectiva, vida y técnica poseen una función común: remontar la entropia estableciendo el estado menos probable: el orden. La técnica se muestra asi como el gran aliado óntico y meta-fisico del poder creador de la base fisica del universo y de la Vida, es decir, como el invento vital que fungirá de *arma de salvación de la vida* o *synderesis*[67], frente a lo fisico. Por ello dirá GB "Dificil cosa es remar contra la corriente, sobre todo cuanto más firme y potente sea: la vida sensible, y sobre todo la vida intelectual, remontan la corriente de la entropia, pero semejante remonte no es posible sino, como en las máquinas fisicas, a expensas de la misma energia contra la cual lucha la vida hasta tanto pueda subsistir" (ACC, 59) Mientras esto suceda, dice GB, "tendrá sentido real el hablar de efectos frente a causas, y podrá guardar sentido muy determinado el plan de hacer, por un tiempo, un universo a nuestra medida (...). Todo esto es remontar la corriente del rio de la entropia" Y continua "Mientras la vida pueda remontar la entropia, podremos hablar realmente de causas reales intelectuales, causas reales de la cultura y de la técnica real y realizada" (ibid)

2.2.2.2. El hombre como "principio" de causalidad

Dice GB: "que el principio de que todo efecto tiene causa, que el efecto depende triplemente de su causa y que la causa es, de suyo, independientemente del efecto, es un principio especifica y originalmente humano" (ACC, 27) Recuérdese, además, cómo GB calificaba de "diferencia especifica" del hombre su función de ser origen (causa) del

---

[66] Sobre esta concepción del universo como unidad en que pugnan tendencias opuestas se verá al ocuparnos de la crítica de la sustancia. Respecto de la colaboración entre vida y técnica es el tipo vital *persona*, como se verá en el próximo capítulo (principalmente), el tipo de hombre en que consiguen juntarse "sintéticamente", de modo que su eficacia en el dominio de lo real queda potenciada frente a la de otros tipos humanos históricos previos.

[67] Cf ACHV, al tratar GB del tipo vital romano o *individuo imperfecto*

principio de causalidad. Ocuparnos de esta cuestión es fundamental, toda vez que de su demostración depende la exactitud de la afirmación según la cual la técnica es un dominio *específicamente* humano y que, por tanto, su progresiva imposición equivale a humanizar el universo.

El término "principio" posee aqui sentido de *fuente originaria* o *manantial* (lo que GB suele entender como *primero y primario*, y no tan sólo como inicio *o simple comienzo*). De tal "principio" surgirá un "dominio" como consecuencia de la transferencia de lo especifico del "principio" a otros seres que ni lo son, ni pertenecian, caso de existir antes o aparte del "principio", a dicho dominio antes de su contacto con él. Participar en lo especifico del "principio" será, justamente, lo que los elevará a la categoria de "principiados" o "analogados secundarios", y al "principio", a la de "analogado principal" o "central".

Tomando lo anterior como referencia se entiende que GB llegue a afirmar: "Nos quejamos, a veces, de lo *artificial* -ciudades, autos, teléfonos, gobierno...-. Todo eso son hijos nuestros, muchisimo más y mejor que los naturales" (CTHFA, 16). De "dominio", pues, como poder tenido con autoridad legitima a "dominio" en cuanto conjunto de seres sometido o "hecho" mio en virtud de ese poder dominante. Y de dominio a "domus": casa donde habitar o, en rigor, y como se verá en otro lugar, *mundo*.

A continuación, por tanto, mostraremos qué aspectos caracterizan al hombre como "principio" calificable, en conjunto, de "causalidad", a fin de poder afirmar que el pensamiento de GB sobre la técnica descansa sobre la teoria de la analogia, que hace del hombre centro de comparación privilegiado desde y hacia el que todo lo demás se ordena. Sobre qué tipo de analogia se trate, se verá oportunamente.

Como ya se dijo, según GB, en el espiritu humano se condensa el principio de causalidad, siendo nuestras creaciones espirituales (ideas, planes, pensamientos, deseos..., en definitiva: los productos inmediatos de la intimidad o vida espiritual, es decir, mental o superior) los efectos más inmediatos de tal causa. Pues bien, si un auténtico efecto posee valor simbólico, las creaciones espirituales, en tanto que efecto estricto, habrán de ser a "imagen y semejanza" del espíritu humano. Si, además, estos efectos son *transferidos* a lo natural de modo que resulte *artificializado* al surgir de ello artefactos, entonces tanto

la estructura de dichos artefactos, como su funcionamiento y las técnicas o procesos por los que surgieron, poseerán idéntico carácter simbólico. Nótese ya, pues, funcionando en la relación causa-efecto en sentido estricto lo que en su momento se explicará como "principio de isomorfía".

Según lo anterior, se hace preciso conocer lo peculiar de esa realidad, llamada ser humano, que funge como *principio primero y primario* del dominio causal, a fin de saber, en virtud del principio de isomorfía o carácter simbólico, cómo serán sus efectos, así como lo característico del tipo de dominio por él fundado. En este sentido, lo adelantamos nada más por ahora, el hombre queda definido para GB como "existencia verdaderamente real"[68] o "existencia que es firme por ser: a) triplemente racional; b) por tener internamente esencia; c) por poseer tipo de esencia ligada" (ACC, 132). Todo ello deberá reflejarse en las obras humanas para ser consideradas como verdaderos efectos y, en consecuencia, el hombre como *su* auténtica causa. Si esto es así, el hombre resultará "*triplemente* centro del universo del ser"[69], de modo que siendo el "único ser que existe con racionalidad, con esencia y con sentido" pueda afirmarse de "los demás entes que no existen, según el rigor de la palabra" (o.c. 174). Por tanto, racionalidad, conciencia y sentido definen la existencia humana frente al modo de estar siendo su ser el resto de seres.

2.2.2.2.1. Existencia triplemente racional.

Significa, básicamente, que el hombre es el ser capaz de formularse las tres preguntas que merecen el calificativo de "cuestiones ontológicas" (o.c. 120) respecto de todos los seres, incluido el preguntante. Tres cuestiones que son: por qué hay algo y no nada; por qué ese algo es tal o cual; por qué ese tal o cual es así o así; preguntas que Leibniz condensó en la expresión "principio de razón suficiente", y del que kantianamente dice GB ser "un principio que permite preguntar y obtener además la respuesta hecha, a tres cuestiones, al parecer fundamentales" (o.c. 118).

---

[68] "La palabra "existencia" la hemos partido por abstracción los hombres y la hemos repartido entre las cosas vivientes y no vivientes racionales e irracionales. Nos hemos quedado, naturalmente, con la mejor parte, puesto que creemos (...) que nuestra existencia posee un cierto conjunto de caracteres que le merecen, según parecer nuestro, y sin disputa, el calificativo de existencia verdaderamente real mientras que a las demás cosas les hemos repartido lo de existencia, con su "cuenta y razón", pues les hemos dado, como calificativo, el de que existen de manera simple y sencillamente real" (ACC, 117-118)

[69] Decimos "triplemente" modificando en punto a complexión, una afirmación de GB en que califica al hombre de "doblemente centro del universo del ser", al descubrirse como el único ser con racionalidad y esencia y a partir del cual son irradiados al resto del universo (Cf. ACC 142)

Pero tales preguntas y respuestas racionales pretenden ser, además, "suficientes": "Suficiente es por su etimologia latina aquello que es manantial del que se abastece alguna cosa, aquello que es como fundamento de que procede, de que surge algo bien determinado; asi es que, al decir que una cosa tiene en si principio de razón suficiente, queremos sugerir que es un manantial de preguntas a las cuales ella misma puede dar de por si un conjunto de respuestas bien determinadas; que es, (...) una casa de abastos, bien abastada de razones de todo lo que es y de cómo lo es" (o.c. 119).

En definitiva: el hombre "es un principio de razón suficiente por modo de manantial de cuestiones y forzador de respuestas" (o.c. 128-129), pues "de las cosas no emanan cuestiones respecto de su ser, de cómo son, de qué son, cómo están hechas. y menos todavia manan de ellas, ni pueden abastecernos, con un conjunto de respuestas a semejantes preguntas. La única realidad que, además de comenzar por ser lo que es, como todas, ostenta esa propiedad extraña de preguntar por quién soy yo, para qué soy, cuál es mi esencia, de dónde procedo, para qué es el mundo, qué es el agua, qué es la tierra...; este conjunto de cuestiones no emanan sino de una única realidad: la que somos nosotros" (o.c. 120). Por tanto, el hombre, con su transcendentalidad, es el origen de cuestiones artificiales, pues no están en lo natural, y asi, kantianamente, dirá GB: "El hombre es un manantial de cuestiones originales a las cuales la naturaleza da respuestas no menos originales; es, pues, un principio de razón nueva, un surtidor de razones originales, no naturales; por tanto, nuestra existencia no es simplemente real: es real de verdad; de verdad eficiente que hace descubrimientos. Las cosas ordinarias o naturales son cada una, lo que son: simples manantiales de propiedades; pero no son manantiales de cuestiones, de interrogaciones nuevas que las reforman y transforman" (o.c. 126).

Ahora bien, como se vio, en el dominio fisico el principio de razón suficiente queda eliminado, rigiendo en él "la razón de la sinrazón del calculo de probabilidades"(o.c. 127), por lo que su dominio se reduce a un "rinconcito" del universo: "En un rinconcito de este universo, estadisticamente distribuido, se encuentra lo que nosotros denominamos y somos, los hombres. En ese rinconcito se encuentra condensada la razón de todas las cosas" (o.c. 128); y añade: "la racionalidad es de estilo propiamente individual; es de cada uno en particular, y de mí en cuanto único", pero "No todo el hombre, sin embargo, es tal principio de razón suficiente; que no todo en el hombre existe con existencia realmente

verdadera. Cuantos más individuos haya en este mundo, conforme aumente el número de hombres, la razón de la sinrazón irá aumentando también" (o.c. 129).

Por ello se pregunta "¿Dónde se refugiará, entonces, dentro del hombre, la razón, en cuanto principio y manantial de cuestiones y forzadora de respuestas?" (o.c. 129). Respuesta: en la racionalidad filosófica, artística, científica..., cuando tales usos de la racionalidad no se limitan a ser simples repeticiones sino uso creador de nuevas teorías, concepciones...; cuando son filosofía, arte, ciencia... "puras", pues entonces puede hacer acto de presencia el genio creador "individual" frente al gran número de los "particulares" que piensan, dicen, hacen... lo mismo[70].

En cualquier caso, como se dijo, imposición de orden equivale a imposición de causalidad por lo que, en este sentido, cualquier realidad que posea "existencia probabilística", en la medida en que resulte afectada por el dominio causal estricto pasará a tenerla de tipo "necesario": "*Existencia necesaria*. Será aquella para la que haya razón suficiente de existir, ser tal, y ser así, para cada caso. Principio de razón suficiente especializable o distribuible, frente a la razón suficiente contingente, probabilística, que no es distribuible para cada uno de los elementos correspondientes" (M, 126).

Ahora se comprende que GB dijera que ser principio de causalidad constituía la "diferencia específica" del hombre, pues imponer orden racional es comenzar a establecer el dominio causal. En definitiva: "la triple racionalidad del principio de razón suficiente se va condensando y refugiando en el hombre", resultando éste "el único racional del universo", y así: "causalidad estricta y racionalidad triple van apareciendo ya como categorías propias del hombre .(...) la categoría de individuo es, también, privilegio del hombre, distintivo suyo frente a los demás entes" (ACC, 66).

Pero si el hombre es su refugio, también es su expansor de modo que, en la medida en que los seres artificiales resulten "efectos" auténticamente tales del hombre (causa), dichos seres gozarán de un tipo de existencia necesaria, aunque participada, de la que carecerán los seres naturales expuestos a una radical inconsistencia en virtud de la

---

[70] Cf ACC, 93-99. El hombre (cada uno) está "escindido", según GB, en *cualquiera* (por la base física), particular (por las características, facultades corporales y espirituales comunes con los demás hombres), e *individuo* (por lo que tiene de unidad propia sin repetición). Tal escisión encuentra en la "persona" la unificación superadora (Cf o.c. 99 ss.).

base física que les constituye y que aún permanece inalterada. Sobre esta idea, como se verá oportunamente, GB podrá concebir el mundo artificial como un contexto de realidades que deberán mantener su consistencia óntica frente al tirón de lo natural para evitar su "connaturalización" o descenso óntico.

El ser de lo artificial, según GB, posee mayor grado de necesidad, de realidad y verdad, que el de lo natural. Tal superioridad óntica le adviene al ser artificial o "creatura" como resultado de la acción re-creadora por la que el hombre transforma y eleva según modelos propios (a su imagen y semejanza) lo natural a artificial, es decir: por la técnica o trabajo artificializador mediante los cuales se impone, contra la tendencia de lo natural, un dominio causal estricto.

2.2.2.2.2. Existencia con esencia.

Entiende GB por "esencia" aquello que "es ello" y "de ello": que *es* ello y está hecho *de* elementos de su mismo orden[71]. Advierte, sin embargo, que "esta coincidencia de ambas condiciones no es corriente, es la excepción" (ACC, 30). Da, sin embargo, una tercera condición que viene a restringir aún más su significado aumentando así la excepcionalidad de la coincidencia: "Convengamos en aplicar la palabra *esencia* a 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 o funciones)" (M, 186).

Es posible encontrar aún otras caracterizaciones en los escritos de nuestro autor, aunque coincidentes en el fondo: "un ser con esencia es un ser que tiene intrínsecamente las cuatro causas. Por rara, pues, que pueda sonar la afirmación, un ser con esencia no necesita, en principio, nada de fuera para ser lo que es" (ACC, 134-135)[72].

Pues bien, es la conciencia aquella realidad que en el hombre cumple los requisitos citados; y mientras que la vida orgánica está hecha de otros órdenes (molecular, celular...):

---

[71] Cf M, 30 y ACC, 132-133. No se trata, en rigor, de una definición de esencia (la cual GB niega que se pueda dar), sino de una "descripción", que se encuentra ya en Aristóteles (Cf ACC, 132-133).

[72] Identifica también forma y esencia: "el hombre, lo matemático, tienen forma, tienen esencia" (ACC, 140).

> "Hay, no obstante, una parte superior, propísima del hombre que es la conciencia, que no solamente es ella, sino que está hecha conscientemente de elementos de su orden: y así, cuando pensamos, sentimos, imaginamos, queremos , el pensamiento, los sentimientos, la imaginación y el querer no están hechos ni de moléculas ni de átomos ni de células, están hechos íntegramente y conscientemente de elementos de conciencia, conscientes cada uno de sí La conciencia del hombre es, pues, lo que es, el hombre es ella, y está hecha además (es) de elementos de su orden, no de otros órdenes Tan hechas de elementos de su orden que, aunque el hombre esté hecho básicamente de átomos, en la conciencia no se nota absolutamente nada de semejante constitución" (ACC, 133-134)
>
> "La conciencia podrá tener causa eficiente, final y material, pero han desaparecido íntegramente sin aniquilarse realmente han sido realmente pretendidas ( ) La conciencia, lo conciencíado nos es dado directamente por sí ante sí mismo, se aparece, y surge sin ninguna causa, surgimos a pensar, como se surge a dormir o despertar, sin más, porque sí, espontáneamente, dicho de otra manera sin causa ninguna ( ) Precisamente porque el hombre está, en su esfera superior, constituido según esencia -por tanto, lleva reinteriorizadas sus propias cuatro causas-, todo lo que de ahí desborde tendrá que ser objeto de demostración ( ) La esfera superior del hombre, su conciencia, es una esfera de realidad de existencia con esencia intrínseca, interiorizada -semejante en esto a lo matemático- que no necesita de nadie para existir' (o c 135-136)

Por esta doble y contradictoria constitución vital, inferior y superior, dirá GB que "el hombre es un ser ambiguo, hecho por una parte de elementos de su propio orden, y hecho, por otra parte, de elementos que son de diversos órdenes. Es decir: que el hombre no está hecho íntegra y totalmente de "esencia"" (ACC, 134).

El hecho de que el hombre posea existencia con esencia hace que se distinga *ontológicamente* de toda otra realidad, y no sólo *específicamente*, tal como sucedería de tener razón los griegos, y con ellos toda la tradición filosófica occidental, al considerar que su única propiedad distintiva fuese la racionalidad (existencia triplemente racional). El propio GB justifica así su postura:

> "¿En qué se distingue ontológicamente el hombre de los demás entes? Es menester buscarlo con mucho cuidado, si todo tiene esencia -desde el sol, la luna, la tierra, la mesa, hasta hombres- se distinguiría el hombre por una diferencia específica, en todo lo demas -género próximo, remotos -, será lo mismo que todos los demas entes Es factible ya definir qué es el hombre frente a los demas seres, el hombre es un tipo de realidad que tiene justamente esencia, frente a lo artificial y frente a lo físico que no la tienen Con lo cual queda deslindado de ellos de manera mucho más honda que por la diferencia de racional Si todos los entes tienen esencia, somos en cuanto seres ( ) exactamente iguales en constitución ( ) Ahora, la distinción del hombre frente a los demás echa sus raíces en el mismo orden del ser, la distinción del hombre frente a los demás es ya una distinción, dicho con términos modernos, ontológica, y no simplemente específica" (ACC, 140-141)[73]

Ser racional es, como se vio, privilegio humano que le diferencia de otros seres

---

[73] Lo matemático también posee esencia, pero, a diferencia del hombre, sólo es esencia, mientras que éste es "ambiguo" (Cf ACC, 134 y 136) Lo artificial en cambio, como se verá, posee "formulario" y lo físico "fórmula" (Cf o c 134-141) Lo matemático, además, modela o forma parte integrante de lo físico (Cf o c 137-140 y 144)

especificamente, pero ontológicamente el hombre no es tan sólo diferente, sino *diverso* por tener esencia, luego ambos aspectos se coimplicarán dando un ser especial y original, de ahí que diga GB: "racional es un privilegio del hombre; privilegio que afecta intrinseca y directamente a la existencia o realidad correspondiente, (...) Somos, pues, doblemente centro del universo del ser (...), primero: por la racionalidad; segundo: por la esencialidad" (o.c. 141-142).

Recuérdese, además, cómo GB afirmaba que ser principio de causalidad era diferencia especifica del hombre, y que tal aspecto le venia de la racionalidad. Ahora habria que matizar, en virtud de lo dicho, que la diferencia es, en rigor, ontológica y, *a fortiori*, especifica pues afirma GB que dichos aspectos se coimplican afectando "intrinseca y directamente a la existencia o realidad correspondiente". Por tanto, si el hombre no sólo es principio de causalidad, sino que además tiene esencia, éste hecho afectará intrinseca y directamente a la diferencia (racionalidad) especifica de modo que en él ser principio de causalidad tendrá también matiz de diferencia ontológica; por lo mismo, la racionalidad quedará elevada de diferencia especifica a ontológica por su contacto con la esencia, aunque tomada por separado sea estrictamente "diferencia especifica".

2.2.2.2.3. Existencia triplemente ligada.

Son varios los modos en que GB se refiere a esta caracteristica de la existencia humana[74], pero, en definitiva, significa que: "Nuestra existencia, por contraposición con el tipo de existencia de lo fisico, que he denominado probabilistico, es ligada, en primer lugar por unidad de sentido; es ligada, en segundo lugar, por unidad de dirección; y en tercer lugar, por poseer una función caracteristica de cerradura, de comienzo y final, finita y definida" (ACC, 145). Se trata, como irá quedando patente a lo largo del presente estudio, de tres ejes básicos del pensamiento de GB: sentido o mundo *para mí*, coajustado por sentimientos, frente a significado o "en sí"; unidad de dirección o irreversibilidad, frente a dirección temporal o reversibilidad, es decir, sentido temporal que llamará "historia"; cerradura o finitud vital, cuestión que involucra los temas de la vida, la muerte,

[74] Así "existencia ligada" o "existencia continua" (ACC, 142), "realidad con unidad de sentido o existencia perfectamente ligada o coherente" (o.c. 143). En la primera parte de esta última fórmula se advierte sinécdoque, a no ser que se trate de una tercera acepción del término "sentido".

y la inmortalidad en relación a la transfinitud.

2.2.2.2.3.1. Unidad de sentido.

"Sentido es el peculiar ambiente de un significado" (ACC, 146). Se trata de un "ambiente sutil" (ibid.), con efectos cohesivos que van más allá de una mera "unidad de significado"[75]. En otros términos: poder para transformar un *Total* (suma, amontonamiento) en un *Todo* (contextura, estructura).

Tal ambiente lo dan los sentimientos: "Una cosa es que diga "dos y dos son cuatro", otra que diga: "es tan evidente esto como que dos y dos son cuatro", y otra que añada: "ya estoy fastidiado de oír eso de que dos y dos son cuatro". Evidencia, fastidio..., son ambientes peculiares del significado neutral: dos y dos son cuatro; son sus sentidos -algunos de sus sentidos" (ibid. 146). Este destacado papel de los sentimientos en la constitución de un *Todo* de tipo *Mundo*, como habrá ocasión de comprobar en otro capítulo, es herencia heideggeriana de nuestro autor.

Un aspecto destacable del sentido generado por el sentimiento es su capacidad para asumir las negaciones de la unidad (metafóricamente "silencios musicales") como algo positivo, no destructor, esto es, capacidad dialéctica: "la unidad de sentido de una composición musical -de la palabra misma- es tan exacta y fina que inclusive los silencios no introducen discontinuidad ni rompen la unidad de sentido; la confirman, más bien. Es menester, no obstante, que los silencios tengan dimensiones peculiares, que duren lo que deban durar; a pesar de ser el silencio negación de sonido, tal negación no impide la unidad de sentido: el sentido, dicho a lo Hegel, la supera" (ACC, 149-150)[76].

2.2.2.2.3.2. Unidad de dirección.

"Nuestra existencia (...)-dice GB- procede en una sola dirección; o sea, tiene unidad de dirección" (ACC, 151). Frente al dominio de lo físico en que todo sucede con reversibilidad temporal, en la vida humana rige la irreversibilidad: "Mas nuestra vida

---

[75] Cf ACC, 146. En lugar de "ambiente", en otras ocasiones utiliza el término "atmosfera", como en el escrito de 1966 (vuelto a publicar en 1970 y 1981), titulado: "Ciencia, Técnica, Historia y Filosofía, en la atmosfera cultural de nuestro tiempo"

[76] Este punto introduce cuestiones que en otro lugar (Cf ACC, 154 ss) incluye reflexiones sobre la inmortalidad, al suponer que podríamos existir discontinuamente, es decir, entre silencios que no son finales definitivos, en "cuotas" de existencia repartidas probabilísticamente punto por el que se enlaza con el tercer tipo de unidad que vamos a tratar el de cerradura

intelectual, moral, estética, una simple conversación, van únicamente y siempre en un solo sentido, tan en uno solo que todos nuestros proyectos, toda nuestra vida mental, todas las obras estéticas, cualquier proyecto de economia, de organización social, tiene que prefijarse siempre una meta muy determinada a que llegar, según la cual juzgaremos de progreso o retroceso" (ACC, 153)[77].

2.2.2.2.3.3. Unidad de cerradura.

Mientras que en lo fisico no importa el punto de partida, pues no hay dirección, sino simples comienzos (inicios por cualquier parte), "nuestra existencia posee un comienzo absoluto y un final absoluto; es positivamente finita y delinida. (...). El real y sentido punto de partida es aquel en que yo comienzo a existir, y el punto final será cuando yo deje de existir; lo que interesa es el trayecto o segmento desde uno a otro momento" (ACC, 153-154); "Nacimiento y muerte constituyen la perfecta delimitación temporal" (o.c. 155).

Por estas razones, dirá GB que el hombre tiene "fecha" o "data"; que tiene historia: "El tiempo fisico no admite "fechas". Tener "data", una "fecha", frente a neutralidad total de fechación del tiempo astronómico, constituye caracteristica de la existencia humana, de cada uno en particular. Es lo que hace que tenga sentido nacimiento y muerte. (..) lo fisico, por virtud de su ley fundamental de conservación, no tiene historia Es el hombre quien ha puesto a ese tiempo y a ese espacio, temporal y espacialmente neutrales (...) ciertos mojones determinados" (o.c. 154-155).

En base a los aspectos de unidad y cerradura, tendrá sentido hablar, como hace GB, de una escatologia que incluya un "dar en la meta", "dar en el hito" o, más técnicamente, "paso al limite", es decir: un aspecto dinámico ascensional (epibasis) implicativo, en última instancia, de una *mística* cuando tal "hito", "meta" o límite" de la tendencia consiste en ser Dios. Más aún: hacerse El al crearlo, de modo que el hombre no quede sometido a él con sentimiento de "creatura". Hombre como *causa sui*.

En definitiva: este aspecto posibilita la idea de un progreso temporal (Historia),

---

[77] "Sentido" posee aquí el significado de "relación unívoca" entre causa y efecto o, en referencia a los artefactos en tanto que autentícos "efectos", lo que denomina "relación unirreabsorbente" (CFEFC, 60-63)

medible por el acercamiento constante al límite Infinito o Dios. Sin embargo, no cabe la certeza respecto del éxito de dicho progreso por lo que se hace preciso recurrir a una fe secularizada: "esperar lo inesperado", es decir, creer en aquello que aunque menos probable sea con todo posible: la gracia (suerte, azar) que dé el empujón definitivo a tan peculiar anhelo de unión mística o paso al límite Dios. Sobre esta cuestión y su conexión con la técnica se verá extensamente en otro capítulo; ahora tan sólo mostramos cómo los aspectos de unidad y cerradura fungen de condiciones de posibilidad necesarias, aunque no suficientes, para ello.

2.2.2.2.4. Conclusión.

Aunque hay muchos y variados seres, en virtud de lo dicho GB podrá afirmar que sólo el hombre *existe*: "Si por "existencia" entendemos realidad con unidad de sentido, con dirección temporal, con finitud definida y rellena entre principio y final, perfectamente determinados, si por "existir" entendemos justamente todo esto, habremos de afirmar que únicamente existe el hombre y que lo demás no existe. Lo demás perdura neutralmente; dura indiferentemente" (ACC, 158). Luego, en la medida en que el hombre imponga a lo natural el dominio de la causalidad estricta no sólo estará dotándole de existencia "necesaria", sino auténtica o real-de-verdad: estará haciendo a lo natural partícipe del tipo de existencia que él es (analogía), haciendo que entre en el torbellino de temporalidad histórica que es Transferencia de "existencia" por analogía, mas de un tipo que permita hacerlo real, eficaz y eficientemente. El tipo de analogía que sirve como modelo al proceso de transformación tal como lo concibe GB será uno de los principales puntos de discrepancia, sino el mayor, con Heidegger, tal como habrá ocasión de comprobar en este estudio.

2.2.2.3. Lo artificial como efecto.

Advierte GB que "No basta con hacer algo; es menester que ese algo esté hecho según algún proyecto o algún plan que tengamos dentro, y todavía será más efecto nuestro cuando, además de un plano y proyecto según el cual la cosa producida surja al ser, hagamos que lo producido sea un simple medio para nuestro fin" (ACC, 15) Por tanto, "No es tan sencillo, si se han de cumplir las tres condiciones, hacer algo que merezca propiamente el nombre de efecto; y quien lo hace, el de causa" (o.c. 14). Por esta razón

calificará de "aventura" el hecho de proponerse hacer del mundo efecto del hombre[78], remontando así su estado de "caída ontológica" (Heidegger), mediante la transformación humanizadora (Marx) de lo real natural[79].

2.2.2.3.1. Adquisición de realidad.

Para que haya causalidad es necesario que exista un ser al que llamar efecto, y vimos que había de dos tipos: efectos espirituales y efectos materiales, resultando ambos, cada uno en su nivel entitativo, artificiales. Lo artificial material adquiere ser o realidad cuando los elementos transformados por la acción humana resultan conformes con las realidades espirituales (modelos transcendentales): "A pesar de lo arbitrario, no obstante lo artificial de las cuestiones planteadas al universo natural, las respuestas de la naturaleza son, desde el punto de vista de ella, también arbitrarias, pero no por esto menos reales: verdaderamente reales, realmente conformes con los planes del hombre" (ACC, 125). Es, por tanto, como se verá más detalladamente en otro capítulo, cuando lo hecho por el hombre *funciona*, es decir, hace aquello *para* lo cual fue ideado o pensado (finalidad como eficacia), cuando su obra merece, en rigor, el nombre de "artefacto", sea éste material (barco, martillo...) o espiritual (métodos, instituciones...).

Desde esta perspectiva se comprende la insistencia de GB en sostener que el hombre es causa, manantial o existencia "real de verdad; de verdad eficiente" (o.c. 126), pues logra "respuestas reales, eficientes, nuevas" (o.c. 124) a las preguntas ontológicas; respuestas que no son otra cosa que los artefactos o "aparatos": "En nuestros tiempos estamos ya tan acostumbrados a ver aviones, televisores, motores eléctricos, toda clase de aparatos, que no caemos en cuenta de que los aparatos son: *primero*, un conjunto de cuestiones artificiales, rarísimas y extraordinarias, planteadas por el hombre a lo naturalmente existente; y *segundo*, lo que es más grave, estas cuestiones encuentran respuestas completamente nuevas, igualmente artificiales" (o.c. 125).

Lo artificial se caracteriza, desde la perspectiva que nos ocupa, por ser un conjunto de entes ("entes artificiales"), cuya causa eficiente (proyecto) es externa a su

---

[78] Cf ACC, 163 ss

[79] Cf ACC, 144 y 130, respectivamente

realidad[80]. Esta condición, como se verá en otro capitulo, es considerada por GB fundamental para la existencia de creación auténtica ya que si el efecto no presenta algún grado de distanciamiento respecto de la causa no será plenamente real y, en consecuencia, el acto creador no seria real, ni el creador sabria que habia creado algo. A esto denomina "ley ontológica de creación". Este aspecto, cuya introducción en filosofía se debe originalmente a Hegel según GB, interesa especialmente a nuestro autor durante la etapa marxista de su pensamiento.

Por otra parte, si el ser artefactual no funciona, no será realmente un *artefacto*, pues, en rigor, habrá sido hecho, pero no "realizado": no tiene realidad; no es real-de-verdad. Pero si funciona, entonces adquiere un tipo de realidad superior al de lo natural, el cual no ha sido hecho por ninguna realidad de verdad (con existencia auténtica: triple racionalidad, esencia...). No sucede así en el caso de lo artificial, que ha sido creado por "la [existencia] humana, que es la verdaderamente real, porque es principio del que brotan cuestiones nuevas, no naturales, a las que las cosas naturales responden, no con respuestas naturales, si con respuestas artificiales; mas no, por artificiales, menos reales, sino reales-de-verdad (o.c. 129). Desde consideraciones gnoseológicas y epistemológicas GB dirá que las realidades artificiales de tipo artefactual poseen mayor objetividad y son más verdaderas que las naturales, siendo superiores ónticamente, es decir, reales-de-verdad en función de su mayor grado de eficacia y sometimiento a los modelos transcendentales humanos que les sirven como centros analógicos (planes) orientadores de la acción transformadora (técnica).

2.2.2.3.2. Estar hecho como para la causa.

Si el artefacto ha de ser auténtico efecto, habrá de estar al servicio del hombre, de sus necesidades, deseos, capacidades, etc., y de faltarle este requisito no será verdadero efecto: el mero funcionamiento de un artefacto no es suficiente razón para denominarlo "efecto"; tal función, además, debe servir *para* el hombre. Sólo así, como se verá oportunamente, se evita que su *objetivación* (necesaria por razón de la ley ontológica que preside el acto creador) acabe en *alienación*. Desde esta perspectiva el dominio de lo artificial quedará caracterizado como un conjunto constituido por entes que tienen su

[80] Cf ACC, 134 y 137

causa final (designio) fuera de su realidad [81], de modo que si la técnica y lo artificial olvidan este aspecto al tomar la eficacia como finalidad suprema, o bien otra causa final que no sea el hombre, lo artificial seguirá siéndolo pero rebajado en su calidad de "efecto"[82]. Ahora bien, como se verá en detalle en otro momento, para GB sólo el hombre social resulta auténtica causa de lo artificial, luego éste ha de ser puesto como medio para servir a dicho hombre y no al individuo natural. Los inventos deben *mirar* al hombre social: a *Nos*, *Pueblo* o *Sociedad*, y a cada uno en cuanto miembro de tal colectivo viviente humano o *Supersujeto* orgánico-artefactual.

Además, como se dijo, al tener su causa final y eficiente externas, lo artificial se diferencia de lo natural que las posee internamente.

2.2.2.3.3. Valor simbólico del efecto.

Si el hombre se eleva a causa, sus efectos, de serlo, habrán de ser a su "imagen y semejanza", esto es, reflejar en sí, los aspectos que caracterizan al hombre como "existencia", y existencia de tipo Sociedad. Veamos, pues, si GB es coherente con esto.

2.2.2.3.3.1. Lo artificial como triplemente racional.

Al modo kantiano, distingue GB dos modos de filosofar: el contemplativo y el transcendental[83]. Los artefactos o "aparatos" son respuestas eficaces, como se dijo, a las tres preguntas ontológicas que integran el principio de razón suficiente, y en este sentido, añade: "Lo sorprendente consiste en que esa cantidad de cuestiones arbitrarias planteadas a la naturaleza (...) obtiene respuestas concretas reales, eficientes, nuevas, que jamás hubiese dado, abandonada a sí misma la naturaleza: (...) verdaderamente reales, realmente conformes con los planes del hombre" (ACC, 124-125). Y es que "Una cosa es, pues, que el hombre sea un manantial de cuestiones, planes y proyectos y manantial de respuestas a semejantes arbitrarias y artificiales cuestiones; y otra que algo sea *simplemente* lo que

---

[81] Cf loc. cit

[82] Sobre esta cuestión se verá al tratar la estructura del concreto artificial. Se trata de un aspecto fundamental en base al cual GB fundamenta su rechazo de una técnica generadora de un mundo artificial antropológicamente descentrado o, si se prefiere, cosicamente centrado, de manera que el artificial quede rebajado así a la condición de "mundo artificioso"

[83] Cf. ACC, 122-123. Respecto del primer tipo de filosofar dice: "así de estupidamente paciente estuvo sentada la humanidad, aguardando el advenimiento de la técnica" (ACC, 124). Evidentemente se está refiriendo a una técnica de tipo transcendental, es decir, con plan categorial-causal, cuando menos y, en el mejor de los casos, con plan transcendental-técnico, mas siempre *transcendental*

es, y se le deje ser lo que sea" (o.c. 124). Lo natural, pues, se transforma en artificial cuando se aviene a las preguntas inventadas por el hombre: cuando con ella se hacen artefactos: "El hombre ha inventado un conjunto de cuestiones que no estaban en el programa de la naturaleza, diré repitiendo a Kant; y la naturaleza ha respondido, no como discípulo que repite una lección y sabida, sino como quien tiene que improvisar lección nueva" (o.c. 126).

Por lo tanto, en la medida en que el hombre modele lo natural según su carácter transcendental-racional, lo natural se artificializará a imagen y semejanza del hombre transcendental, es decir, se humanizará; será elevado transcendentalmente. La cuestión sin embargo, consiste en saber si tal elevación llena las aspiraciones de una meta-física que, a la vez, quiere ser escatología. Esto último será, en rigor, lo que haga de la artificialización de lo natural la gran "aventura" o "empresa" definitoria, como se verá, del hombre moderno. Las condiciones de posibilidad de *transmutación* o *transustanciación* del mundo, y no sólo de su elevación categorial, radicarán básicamente, como demostraremos, en el carácter transcendente del hombre (el hombre como ser transfinito y transfinitante) así como en la nueva forma de entender la categoría "sustancia" que la ciencia física va descubriendo a la filosofía.

2.2.2.3.3.2. Posesión de esencia

Si la esencia del hombre es la conciencia, los artefactos no poseen una esencia semejante; en rigor, según GB, "Los artefactos no tienen esencia, sino plan" (M, 186). "El orden de lo artificial no tiene esencia, no surge de sí y sin más como la conciencia, no surge como una planta o como un animal; tiene que ser hecho y, por tanto requiere fuera de él dos causas: una eficiente que se proponga un fin, un proyecto y un designio que se plasmen o concreten en una cierta materia, imponiéndole determinada forma -humilde como la de las mesas o más fina como (...) una nevera o una radio o un automóvil..." (ACC, 136). En este sentido: "El orden artificial es un tipo de realidad cuya existencia no tiene esencia, sino plan o proyecto y designio; que, de consiguiente, la clásica cuestión de distinción de esencia y existencia, comienza por no tener sentido respecto de lo artificial" [84]

[84] Con esta afirmación GB pone en cuestión algo típico de la mentalidad naturalista, de la cual Aristóteles es su exponente más consecuente y que el sentido común, sin embargo, rechaza: si todo tuviese esencia lo artificial nacería como lo natural y lo natural podría ser fabricado, desapareciendo así el límite entre ambos dominios (Cf ACC, 136-137).

(ACC, 137). Sin embargo, esos elementos hacen más eficazmente las veces de esencia: "un ente artificial se caracteriza porque tiene como externas dos causas: la eficiente y la final; o sea: su proyecto y su designio, y ese proyecto y designio sustituyen ventajosamente al término esencia" (ibid.). Ahora bien, la "esencia" le viene de fuera, dado que las causas eficiente y final le son externas, sin embargo terminan informando una materia trasformándola en "material", y así podrá afirmar GB que los entes artificiales tienen "material y forma internos" (o.c. 134).

En definitiva: "un objeto artificial se caracteriza: primero, porque no tiene esencia; segundo, porque tiene material y forma internos; pero tercero, su causa eficiente y su causa final caen fuera de su realidad" (ibid.), y así: "lo artificial-dice GB violentando el término "formula"-tiene formulario según el cual se constituye" (o.c. 140). De nuevo, pues, lo artificial se muestra hecho a imagen y semejanza del del hombre, de su carácter transcendental, que le impone sus planes, proyectos y designios, a modo de categorías de un tipo peculiar que, como se verá, GB denomina "transcendental-vital". Con ello vida humana y técnica quedan involucrados irremediablemente en una aventura común: la de transustanciarse el hombre en Dios y al universo en *Tecnocosmos*.

2.2.2.3.3.3. Posesión de triple unidad.

Dice GB: "únicamente existe el hombre y las obras auténticamente humanas; lo demás simplemente perdura; o vegeta indiferentemente, bobamente, veces y veces, sin novedades, sin creación" (ACC, 159). Es decir: lo artificial, en cuanto efecto, adquiere también, "sentido", y lo hace por los sentimientos, de modo que el conjunto de entes artificiales forma "mundillos" que convergen en "mundo artificial"; tal mundo, por la unidad de dirección y "cerradura", adquiere historia: irreversibilidad temporal, manteniéndose frente a lo natural y lo físico. Por todo ello dirá GB: "Si la existencia humana, (...) es existencia con esencia o forma interna, frente a fórmulas y formulario, ¿qué puede suceder al mundo neutral si el hombre se propone darle estructura de plano o de esencia? ¿Qué pasaría, por fin, si nos proponemos imponer sentido al mundo?" (o.c. 174)[85].

[85] Cf tambien ACC, 163 ss

En conclusión: es claro que lo artificial, tal como lo concibe GB, resulta triplemente dependiente del hombre, de modo que el efecto resulte hecho a "imagen y semejanza" del hombre (determinismo del efecto respecto de la causa), y, en este sentido, dependiendo del tipo de estructura "categorial vital" que posea la vida humana será factible una historia vital de los tipos de técnica isomorfos con el tipo de vida humana correspondiente. La historia de la técnica es posible porque existe una evolución de la vida mental, es decir: la historia de la técnica es la historia de los efectos que la vida mental, en cuanto causa profunda, produce en virtud de sus cambios. La historia de la técnica correrá paralela, por tanto, a la historia de la Vida intelectual. Sobre esta cuestión tratará íntegra y extensamente el próximo capítulo.

De las restantes condiciones para la existencia de auténtica causalidad en el dominio de los artefactos: que el efecto cargue con el máximo esfuerzo y la causa con el mínimo de eficiencia, así como la precedencia de la causa y la irreversibilidad de la triple dependencia, nos ocuparemos con mayor esmero en lo que sigue, a fin de mostrar si esto es así y, caso de serlo, sus condiciones de posibilidad.

2.2.2.3.4. Creación y causalidad.

Ya quedó demostrado que donde rige la probabilidad, el indeterminismo, no puede haber causalidad final, mas, por otro lado, la causalidad es dominio de las novedades, es decir, de aquello que surge con causas necesarias, pero no suficientes, de modo que si la causa ha de preceder al efecto, y este ha de ser "posteriormente", la causa debe poseer carácter de novedad, con lo que se opone al determinismo. Entonces, ¿cómo puede ser el hombre causa si finalidad y novedad son incompatibles y, a la vez, ambos requisitos son exigibles, sin embargo, para la existencia de auténtica causalidad? A este respecto dirá GB: "El creador tiene que ser el primer *sorprendido* ante lo que le resultó, lo cual equivale a decir que no sabía de antemano lo que iba a hacer o a resultarle; o sea, que no es Creador, sino causa ocasional -necesaria, a lo más, pero nunca suficiente- del llamado efecto o creatura" (IFAM, 99).

La sorpresa aumenta ante estas afirmaciones: "[que] una causa cree novedad, es una contradicción en los términos mismos. Novedad es novedad *porque sí*. Una causa no es más que una vulgar *repetidora* y *reeditora*" (o.c. 98). ¿Cómo sostener entonces que el

hombre sea creador y causa de un nuevo mundo, imitando así, en lo que cabe, a Dios?.

El problema se deshace si notamos que GB reinterpreta la categoría de "creador" haciéndola compatible con la de causa en sentido estricto y, por ello, con la de novedad o auténtica creación ("creatura"). En efecto, dice GB: "El creador según el conceptuario de los "*viejos dómines*" habría de ser causa y razón, necesaria a la vez que suficiente, de todo", mas en tal caso "no podría jamás saber que ha hecho algo *nuevo*" (o.c. 99). Si se toma el término "creador" en este sentido, se entiende que GB lo rechace de plano y prefiera el de "inventor": "Tratemos de reivindicar para nosotros las categorías de barro, obrero e inventor, dejando para quien las quisiere las de nada, oráculo y creador" (CPR, 150). Desde esta perspectiva se comprende que oponga invención a creación: "De realidad a invención, no hay paso. Porque una cosa no sea real, no por eso solo tiene que venir a ser por creación", sino que "novedad, por ínfima que sea (...) Surge entera ahora, de golpe, sin causa necesaria y suficiente. Adviene *porque sí*" (o.c. 152).

Por tanto, si GB desea mantener el concepto de *creador* (de novedades) a fin de poderlo aplicar al hombre en cuanto origen del dominio causal estricto, deberá eliminar la condición de causa suficiente, lo cual es abrir puertas al indeterminismo en el seno de la causalidad entendida como *creación* al estilo tradicional e identificarla con creación de novedades, de modo que racionalidad y novedad sean compatibles en el dominio causal humano. Sólo entonces tendrán sentido afirmaciones como las que hace GB cuando dice, vg., que el uranio "fue creado" cuando el hombre inventó para él nuevos modos de ser que, dejado a los procesos naturales suyos, nunca hubiera tenido, entrando así a tener historia: *fecha* o *día de creación*[86]. Tal es artificializar lo natural: darle sentido temporal, es decir, transferir al efecto lo que la existencia humana tiene de "fecha" o "data", tal como se dijo, y de ahí que GB pueda afirmar, como se verá, que los artefactos o inventos artefactuales fundan la historia, es decir, que la reversibilidad del tiempo físico se historiza (irreversibiliza) cuando lo natural entra al servicio del hombre.

Desde esta perspectiva, todo artefacto, aun siendo hecho según planes y proyectos previos (más o menos complejos o simples) a los que someter lo natural, posee un componente de novedad que se manifiesta en el momento en que funciona (o no) por vez

---

[86] Cf CPR, 152

primera, ya que de antemano es imposible saber qué sucederá con plena seguridad, es decir, si alcanzará el grado de realidad artefactual. De ahí la necesidad de pruebas o experiencias para ver si lo ideado y montado según tales planes y fines funciona. Si la prueba tiene *éxito* el hombre se eleva a creador o causa en cuanto inventor y, correlativamente, lo hecho o efecto a la de invento. Sólo retrospectivamente parece que todo está determinado y que cuanto mejor funciona un artefacto más rige en él un determinismo causal, perdiendo lo que tiene de novedoso y entrando en la categoría de "cotidiano".

Además de la identificación entre creador y causa necesaria y suficiente, la tradición occidental se ha visto lastrada, según GB, por otros prejuicios al respecto: "Tres son, entre otros, los prejuicios que ese híbrido de filosofía y mitología semítica, que es la noción de creación, nos ha inoculado, y circula por nuestras venas desde siglos. *Primero*: El de que nada se crea ya (...) *Segundo*: Que producir algo de *nada*, sin material preexistente, constituye la hazaña de las hazañas; o que lo importante no es lo hecho; (...) *Tercero*: Producir algo por sólo decirlo (...); tal ha de ser el modelo supremo de producción, descalificador automático de *manos*" (CPR, 149).

Pues bien, para poder llegar a identificar creación con producción de novedades, GB comienza por reducir al absurdo el concepto de "nada"[87].

Pero si por una parte reduce al absurdo el concepto de "nada", en cuanto concepto, por su imposibilidad misma para serlo, por otra no renuncia a la nada, sino que reinterpreta su significado tradicional otorgándole el de "no-ser" *positivamente* tal o "nada" como "no-ser" con entidad positiva, es decir, como real y positiva negación del ser, y no como hueco, ausencia o vacío de ser: "no son simples privaciones o negaciones ontológicas de una realidad básica (..) son tan reales como las novedades en ser " (IFAM, 103-104). Es un tipo de "nada" que "no llega a liberarse del ser" (o.c. 101), de modo que

---

[87] El propio GB califica tal tarea como "preparación del terreno" (CSFA, 352), a fin de llegar a la "piedra-clave ontológica" que es el concepto de novedad y creación (Cf o c. 350). Puede consultarse la argumentación en CSFA, 160-162 ; 351, y de forma condensada en IFAM, 102. También en VMI, 54-55. Sin embargo, dice "No tiene importancia alguna, ni ontológica ni valoral, el que haya o no haya algo, nada o ser, antes de ponerse a crear o hacer" (CPR, 151), pues concede importancia al hacer y lo hecho, independientemente de que lo sea a partir de la nada o desde el ser. "lo importante no se cifra en sacar algo de la nada o del ser, sino en lo que se saca, en el producto, en lo hecho, y en quien lo hace" (o.c. 152).

anonada el ser pero no lo aniquila, pues el ser es inaniquilable[88]. Tal nada o no-ser es negación que hace presa "en firme, *en ser*;(...), bien positiva" (o.c. 103), y de ahí que "la simple palabra monosilábica de *no* es bien positiva y sonante palabra; lo menos adaptado a su pretendido concepto o significado" (o.c. 101). El no-ser o nada, queda intrinsecado, pues, en el ser, como afección suya, en lugar de quedar expulsado de él (Parménides): "*novedades en nada*; positivos, originales, intrinsecados *no*, afecciones del mismo ser, negaciones *suyas*" (o.c. 114).

Para GB no sólo el ser no surge de la nada, sino que ambos, ser y no-ser, proceden de una realidad más arcana: el caos: "surgen las dos del caos, porque sí; el caos es su condición común real necesaria; nunca suficiente" (o.c. 104).

Del caos dice: "El caos es el estado de combinatoria pura, de funcionalidad ejemplar del universo -del físico, social, matemático... (...); y mundo básico del que todos los demás órdenes son subórdenes. Caos es el estado de potencia potente y omnipotente" (IFAM, 97); "*Caos* es el estado propio y propicio para *creación*, para *novedad*"(ibid.); "La ausencia de causalidad suficiente hace posible *novedades*" (o.c. 98); "El estado de caos es, justamente, el estado de lo real (...) en que no hay ni puede haber causas o razones suficientes" (o.c. 97); "de este estado de potencia por antonomasia, que es el de Caos, se pasa al acto, a la novedad, *porque sí*. No hay que hacer nada" (ibid.); "*Caos* es ese estado básico, primero y primario, de la realidad, condición necesaria tan sólo para que de ella surjan, *porque sí*, novedades en ser y novedades en nada" (o.c. 103); "*Caos* -barro ontológico, material ontológico suprarradiactivo, realidad cual perenne disponibilidad, como energía entitativa potencial" (o.c. 109).

Coincide, pues, el estado de caos, con la caracterización que hace GB de "creatividad": "*creatividad*: es el estado de máximo poder motor, de que todo lo demás, -condensado, solidificado, cristalizado en *ente*-, recibe poder o fuerza" (CSFA, 363); "probabilidad máxima o creatividad" (o.c. 358). Por tanto *probabilidad máxima*, *caos* y *creatividad*, son tres formas de referirse a lo mismo, a la realidad primera y primaria, arcana, de la que todo resulta "suborden", mas, por este punto, la caracterización de la causa como novedad, es decir, como previa al efecto y, en consecuencia, la imposibilidad

---

[88] Cf IFAM, 114

de reversión en la triple dependencia, enraiza en una crítica de la sustancia, y en ella cobra sentido el concepto de creación o causa como novedad, el cual es, como se dijo, "piedra-clave ontológica" desde la que será posible concebir y calificar al hombre como "inventor"; como creador y causa a la vez[89]. Veamos, pues, cómo se vertebra todo esto.

2.2.3. Crítica de la sustancia.

En una sola cita, a modo de conclusión crítica resumida, resulta posible condensar la concepción bacquiana de la realidad física: "En los campos y en la *materia-energía* reside y se compendia toda la realidad firme del universo físico: el *Poder* de lo real, efecto distintivo del *Poder divino*, de la Primera persona de la Trinidad" (ILF, 273).

Ese carácter simbólico de "Padre" que GB confiere a lo físico, manifiesta bien que "la realidad firme del universo" es concebida, además de como "base real" o "firme"[90], como elemento genesiaco: fuente, manantial, origen: poder engendrador o creador.

La atracción intelectual y sentimental de nuestro autor por el materialismo energetista se evidencia desde bien temprano en sus escritos y así, en la etapa aristotélico-tomista[91] de su pensamiento y a pesar del tono precavido con que se expresa, afirma: "Que la sustancia y la cantidad se disputen el cetro de la realidad resulta comprensible, pues la cantidad es un predicamento fuerte, sólido, de realidad palpable, de predominio muy acentuado en el universo. El materialismo, si no es verdadero como sistema, resulta comprensible como posición del espíritu ante el panorama del universo. (...) El energetismo como denominador común a tendencias de cualquiera forma de predominio de la cualidad, acción, energía, enteléqueya... como posición del espíritu y aun como sistema resulta comprensible, atrayente, seductor: no diremos completo, imparcial, verdadero"(FCPI, nº 572, pp. 372-373)[92].

---

[89] Por ello se retomará el tema de la creación después de tratar la crítica de la sustancia, y se verá que es en la materia-energía donde se encierra para GB el poder creador del universo, del cual proceden el poder creador de la Vida y el de la existencia humana, aunque tales poderes no son reductibles ya a su origen sin más, como un hijo no es equivalente, sin más a sus progenitores aunque les deba su ser.

[90] Cf. ag., B, XXII y CXII, EHMM. La expresión "base" indica la función de fundamento que poseen las realidades físicas microcósmicas, y es término que recorre la obra de GB.

[91] Así se refiere a ella el propio GB (Cf. *Anthropos*, nº 9 nueva edición, 1991, p. 19). C. Beorlegui la denomina "neotomismo" (Cf. *García Bacca. La audacia de un pensar*. Cap. IV).

[92] Decimos *materio-energetista*, en virtud de la equivalencia entre materia y energía ($E = mc^2$) formulada por Einstein, y que GB conoce bien. Respecto al tono de precaución advertido, no se debe, a nuestro juicio, tanto al temor a la crítica que pueda hacérsele desde el tomismo tradicional como a la aplicación del principio de complementariedad de Bohr, extrapolado al nivel epistemológico, es decir, GB no es materialista

La misma prontitud y diligencia se observa en nuestro autor para hacerse eco y problema del impacto que los nuevos descubrimientos en Física conllevan para la ontología tradicional[93]; un impacto intelectual y sentimental, a la vez, calificable de acontecimiento vital[94].

Sistematicemos, pues, el pensamiento del autor en este punto fundamental para hacer comprensible su concepción de la técnica y del porvenir del hombre y del universo en relación a ella, es decir, la humanización de hombre y del universo por la técnica.

2.2.3.1. La materia-energía.

Comenzar este epígrafe por la cuestión de la materia-energía no es casual, sino que responde al orden evolutivo seguido por el propio autor en sus escritos[95].

Atento a los descubrimientos de la física de nuestro siglo en su penetración de los misterios de la materia y de la energía, GB acepta el consejo de Bergson y decide adoptar un concepto de "realidad" acorde con aquéllos. El concepto de "relación" será el que inmediatamente venga a sustituir al clásico de sustancia, en detrimento de su carácter sólido y en favor de otros dinámicos y fluidos[96], y así afirmará: "el mismo ser es de estructura relacional" (FCPI, nº 574, p. 22)[97]. Mejor aún: "de querer definir de alguna

---

en sentido exclusivista sino que conjuga este aspecto con diversos modelos explicativos complementarios para niveles diversos de lo real, no reduciendo esa diversidad entitativa a uno solo. Así, también es vitalista, y, de hecho, la expresión "realidad de verdad", como se verá, la aplica a diferentes realidades: la base física del universo, la vida o el hombre (existencia). GB parece encajar, más bien, dentro de una concepción organicista o emergentista de lo real.

[93] "Como dice muy atinadamente Bergson en el prólogo a "Le Pragmatisme", de William James (...), para comprender la filosofía moderna es imprescindible comenzar por modificar el concepto corriente de realidad" (FCPI, nº 572, p. 373).

[94] "De todas la revoluciones intelectuales la más desconcertante tal vez para un entendimiento moldeado a la aristotélica, sería la que traspasase la primacía del predicamento, sustancia, al de relación (...) produce un cierto escalofrío: el del misterio, una desorientación: la de novedad inesperada, un desconcierto: cual el de toda manifestación revolucionaria" (o.c. 372-373).

[95] En efecto, puesto que lo real básico queda condensado en la materia-energía y los campos, abordaremos ambos problemas separadamente, pues mientras que el problema suscitado por la materia-energía es desarrollado desde bien temprano, en lo concerniente a la campalidad es algo más tardío en exponer sus consideraciones. No obstante, es claro que la campalidad está contenida ya en el problema de la materia-energía.

[96] A este respecto, GB contrapone el origen vital helero (visual) del concepto de sustancia en tanto que algo sólido, frente a la mentalidad hindú (CFHF, 31-32).

[97] "Pues bien: 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 continua, de trama interna relacional, con puntos de condensación de energía, nudos de relaciones, todo en pleno desarrollo sobre líneas convergentes o divergentes" (...) Las solidificaciones y petrificaciones, la inmutabilidad de muchas cualidades, no es sino aparente; miradas más de cerca son actividades vivísimas, transitoriamente ligadas" (FCPI, nº 572, p. 376). "la física experimental no conoce otros tipos de ser que los de actividades relacionadas; las cualidades que los escolásticos creían darse preferentemente para perfeccionamiento del sujeto no se hallan por ninguna parte. (...) Hablando, pues, según lo controlable físicamente, el individuo inanimado no es sino un haz de energías de acción transitiva, enlazadas entre sí en forma de nudo o sistema, bastando tal vez las leyes

manera el ser real tal como nos es dado directamente en la experiencia, pondríamos como atributo fundamental la *actividad*, o en términos metafísicos, diríamos que el mundo real, si se compone de esencia y existencia, manifiesta y hace gala muchísimo más de la existencia que de la esencia. Empero, esta actividad es de estructura interna *relacional*, y los individuos parecen más bien *haces o nudos estables de relaciones*.(...). La física experimental no conoce otros tipos de ser que los de actividades relacionadas" (o.c. 19-20).

Así, pues, es la "actividad" lo definitorio del ser, frente a la sustancia, pero actividad relacional y tendencial. Profundicemos en ello.

2.2.3.1.1. El ser como actividad.

El término "actividad" presenta una mayor afinidad con el de "energía" que con el de "materia", que parece estarlo con el de "pasividad". Esta mayor relación parece quedar patente, vg., en los conceptos físicos de "trabajo" y "movimiento". Se trata, en definitiva, de "energías o cualidades activas de los cuerpos" (NCEC, 41). Ahora bien, en virtud de la equivalencia entre materia y energía hallada por Einstein, todas las clasificaciones clásicas de los seres (griegas y escolásticas) basadas en diferencias de géneros y especies resultan falsas, pues toda esa variedad según la física actual se reduce a un coeficiente numérico de transformación, es decir, a una cuestión cuantitativa de modo que todas las sustancias son transformables y no ónticamente irreductibles[98]. Por tanto, podrá afirmar GB que "La distinción conceptual, clara y distinta entre materia y energía, pasividad y actividad, potencia esencial y acto esencialmente tal, es una distinción *vacía*, sin ejemplos reales que comprueben su realización"(NGFC, 409).

A lo anterior, para ser completo, deben añadirse otras consideraciones: la transformabilidad, por coeficientes típicos de cada clase de energía, de unas energías en otras, tal como sucede, por ejemplo, con la calorífica en mecánica[99]; la validez del

propias de cada actividad dirigida para mantener una cierta estabilidad y trabazon" (o.c. nº 574, p. 20-21).

[98] Cf NGFC, 409-410.

[99] Cf NGFC, 411-412.

principio de conservación como único para materia y energía, resultando así total[100].

Las consecuencias no pueden ser más demoledoras para la postura sustancialista tradicional, según la cual existen realidades entitativas irreductibles: "Con estas leyes físicas queda eliminada la distancia entre pasividad y actividad, entre materia y vida, contraposición en que tanto la filosofía escolástica como la cartesiana se complacían largamente. No hay, pues, un sujeto real que se mantenga invariable a lo largo de todos los cambios. (...). El dualismo clásico, escolástico y cartesiano, es, por tanto, científicamente insostenible" (NGFC, 413-414); "Es decir: ni las diferencias genéricas ni las específicas entre cuerpos y energías (cualidades) tienen valor físico alguno. La diferencia entre cuerpo y cualidad o energía es puramente *cuantitativa* y es una ley con forma de *igualdad*, dentro de comparación perfectamente unívoca o del mismo *"nivel"*, como dice Whitehead" (o.c. 410).

2.2.3.1.1.1. El cuanto de energía.

Esta noción, introducida en la ciencia física por Planck[101], resulta decisiva para el pensamiento de GB, quien la considera uno de los elementos más convulsivos del panorama filosófico del momento y para el futuro.

Al descubrimiento de los primeros cuantos de energía (fotones) siguieron otros (los eléctricos y magnéticos). Pues bien, en 1931 GB predice "metafísicamente" la aparición de los cuantos característicos de todas las energías o "cualidades activas de los cuerpos"[102]. A la transcripción metafísica del cuanto, denomina GB "mínimo específico"[103], y advierte que aunque hasta ese momento sólo se conocían los protones (H)

---

[100] Cf NGFC, 412

[101] Para cuestiones relativas a la historia de la física nuclear Cf RADVANYI, P., BORDRY, M. *La radiactividad artificial* Barcelona 1987, Salvat

[102] Cf NGFC, 41-42

[103] Este ejemplo resulta paradigmático del ímprobo esfuerzo que nuestro autor desarrolla en sus obras hasta 1939, y a las que se refiere como "producciones de tipo "noche en desierto lunar"" (ITF, 17), por hacer compatibles neotomismo y ciencia moderna. En este caso intenta adaptar la noción escolástica de "mínimo específico", a la de cuanto de energía (Cf NGFC, 41-42). Otros intentos admirables por su rigor y dificultad intelectual son la transcripción metafísica de la teoría cuántica de Planck (Cf NGFC, 41), del principio de entropía (o.c. 20-21 y ECFM, 68,129). En otra obra se queja de la falta de interpretación metafísica de este principio (Cf PP, 168), o del principio de indeterminación de Heisenberg (Cf NGFC, 426). Este talante conciliador parece entrar en crisis en 1935 (en el prólogo de ITF afirma haber vuelto a nacer intelectualmente a los treinta y cuatro años), y ser abandonado definitivamente con la publicación de ITF. Sin embargo, muchos de los temas básicos del sistema filosófico bacquiano proceden de, o encuentran conexión con, el neotomismo de un modo u otro, como se irá notando a lo largo del presente estudio

y electrones negativos, de encontrarse otros nuevos no afectaría a su teoría, sino sólo al hecho de considerar tales elementos como los únicos "mínimos específicos" o constituyentes básicos de los que todo lo demás emerge en el universo[104].

El cuanto de energía permite explicar la permanencia de ciertos cuerpos en términos de "equilibrio dinámico y energético", de modo que "permanencia" no implique ya "sustancia", sino que por el contrario "la teoría de los cuantos ha permitido explicar la permanencia del átomo, descubriendo estados de equilibrio en que el átomo no pierde energía de ninguna clase, ni emite rayas espectrales: (...) mientras las influencias no lleguen a formar un múltiplo exacto del cuanto fundamental, no se producirá cambio ninguno: e inversamente todo cambio llevará consigo una emisión o absorción de energía que siempre será un múltiplo entero de los cuantos fundamentales" (NCEC, 46). Por tanto "los únicos estados fijos y permanentes de los cuerpos, son aquellos en que todos sus elementos cumplan la condición cuantística de Planck, a saber, poseer un número exacto del cuanto o magnitud mínima fundamental. En tales casos, el equilibrio dinámico y energético, impide toda emisión o absorción de energía, o sea, todo cambio. Son los estados naturales o de conservación, de afianzamiento individual" (o.c. 49).

Pues bien, adentrándonos en este tipo de actividad encontraremos las claves ontológicas del pensamiento de GB.

2.2.3.1.1.2. Actividad azarosa: la espontaneidad.

Las manifestaciones energéticas de los elementos físicos son la consecuencia de un desequilibrio interno en su estructura energética, absorbiendo o perdiendo energía según la condición cuantística [105]. Pero si bien se sabe la condición que debe cumplirse para que exista radiactividad, no sucede lo mismo si lo que se consideran son las causas del fenómeno, resultando que son fenómenos espontáneos o, como dice GB metafóricamente: "que una energía "chispea" a la buenaventura al azar en cuanto a tiempo y espacio" (IGE, 77), es decir: "sin intervención de las causas físicas ordinarias como presión, bombardeo con rayos, campos intensos..." (FCPI, nº 574, p. 21).

---

[104] Cf ECFM, 84

[105] Cf NCEC, 45-46, 49

Este hecho elimina radicalmente la exigencia, al menos en el dominio atómico y subatómico, de causas externas que además lo sean, a la vez, necesarias y suficientes, siendo su propia baja estabilidad estructural la causa de los fenómenos radiactivos por lo que sólo en dominios de alta estabilidad, como sucede en el caso del universo natural sensible, tiene sentido hablar de causalidad externa (presiones, campos de fuerza...)[106]. Por tanto, "dentro del universo los cambios de un estado a otro no se hacen por causas externas sino por espontaneidad interior, "causa sui"" (NGFC, 424).

Además, y en virtud de la interpretación probabilistica de la ley de la entropía, los fenómenos radiactivos son susceptibles de interpretación en términos de mayor o menor probabilidad de la desintegración de un sistema[107]. Por tanto, sólo con probabilidad pueden preverse los fenómenos radiactivos. En este sentido, nace en física un nuevo tipo de causalidad, denominada por GB "causalidad atómica", que choca frontalmente con el modelo clásico y en la que adentrarse, dice, es hacerlo en "las mismas fuentes de donde mana el influjo causal" (NCEC, 50). Lo afirmado por nuestro autor habla claramente de la importancia que la física nuclear tiene en su pensamiento filosófico y del puesto principal que le otorga a la ciencia física, en general, dentro de la actividad filosófica. Esa importancia de la física nuclear para la filosofía resalta tanto más si se considera la que en general concedía a los fenómenos radiactivos la física del momento: "los estados de equilibrio transitorio e inestable, pasan prontamente y apenas juegan un papel muy secundario en física experimental y teórica" (NCEC, 46). De tales estados, en cambio, hará nuestro autor "piedra-clave ontológica" de su sistema filosófico, pues no son otra cosa que lo que, como se ha aludido, y aún verá, denomina "creatividad", "caos" o "probabilidad".

2.2.3.1.1.3. Actividad discontinua.

En la teoría cuántica cree encontrar GB la solución al problema filosófico del continuo físico y su divisibilidad, de modo que lo físico no está sometido al modelo matemático del cálculo infinitesimal (división al infinito): "la teoría de los cuantos es la

---

[106] Cf NCEC, 50

[107] La radiactividad es un fenómeno de "poca probabilidad", pues la entropía se impone, de modo que la tendencia creciente es a estabilidad en detrimento de la espontaneidad radiactiva cuya causa es la inestabilidad estructural de los "edificios atómicos hipertróficos" (Cf NCEC, 45, 50)

solución de las antinomias del continuo físico y divisibilidad física. (...), en física se da un mínimo real indivisible por todas las fuerzas físicas en todos los órdenes, sea de materia (protón) sea de electricidad, luz, acción... la cantidad y materia física no admite un tratamiento infinitesimal: se rige únicamente por los números enteros" (NCEC, 49-50).

En efecto, según dicha teoría el paso entre dos valores energéticos se realiza por salto, discontinuamente, sin valores intermedios: "no pueden existir físicamente todos los valores intermedios entre dos dados cualesquiera. Es la ley fundamental de las teorías cuánticas modernas, aplicada a las radiaciones y fenómenos atómicos (...). En ellos entre dos valores de la energía, son matemáticamente posibles infinitos intermedios, que físicamente no se dan " (ECFM, 39); "Los pasos de un término a otro unido con él (...) son instantáneos, pues los intermedios no existen para el fenómeno físico" (o.c. 41).

Esta misma propiedad se halla en numerosos fenómenos físicos[108], pero en todos ellos es el cuanto el analogado principal: "la noción de cuanto de acción es otro plural primario en que se entran elementos irreductibles entre sí, como espacio, tiempo, energía" (IVF II, 89); "En él entran categorías geométricas (espacio, coordenadas...), cinemáticas (velocidad, tiempo...) y dinámicas (energía, cantidad de movimiento, masa...). El cuanto de acción hace además de centro, impone a todo la condición de cuantificarse según él" (o.c. 109).

2.2.3.1.1.4. Actividad, indiscernibilidad e indeterminismo.

Un nuevo revés le sobreviene a la categoría de sustancia que, además de haberse transformado en "nudos energéticos", asiste a la desaparición de la categoría de "individuo" en el universo físico.

En efecto, a medida que nos introducimos en lo microfísico todas nuestras referencias espaciales desaparecen, lo mismo que nuestros criterios de individuación y separación o discernimiento de cosas distintas, de modo que la indiscernibilidad rige en tal dominio, quedando fijado el límite superior por la constante de Planck, que es insuperable, por lo que resulta absurdo referirse por ejemplo a un electrón con el término

[108] "Los fenómenos fotoeléctricos, los voltajes de excitación y ionización, los datos sobre la producción de espectros Roentgen, etc nos dicen que tales fenómenos son discontinuos, que ni sale un electrón ni se emite una raya espectral sino por cantidades finas y discontinuas de energía" (ECFM, 42-43).

"éste" dado que se halla en todo el universo y sólo con mayor probabilidad en ciertas partes del espacio[109]. En definitiva: "Los cuantos de radiación [son] indiscernibles unos de otros dentro de una onda monocromática" (ECFM, 53). Según el "principio" de indeterminación de Heisenberg[110], en tales dominios toda discernibilidad desaparece, aunque no sobrevenga por ello la identidad. Una molécula de gas, un microelemento, etc., es numéricamente distinto de otro (cada uno de los dos no es el otro), pero resulta "esencialmente" imposible distinguir el uno del otro, de modo que no hay posibilidad de saber cuál es cual[111].

La indiscernibilidad sin identidad es el estado, según GB, más propio de "cualquierismo": estado de "predominio del estado de número en bruto" o "bruta cardinalidad", en detrimento del orden. Posición contraria a la leibzniana "identidad de los indiscernibles", de ahí que GB afirme: "la indiscernibilidad no lleva a la identidad sino a número en su estado de mayor pureza, -a número en estado de número. (...) la indistinguibilidad de un cierto número de elementos (...) lejos de hacer que se identifiquen las cosas por su indistinguibilidad -en cuanto a posición, cantidad de movimiento, energía- hace que se mantengan y obren en cuanto número" (CSFA, 329)[112]. Por tanto, debido a la indeterminación esencial, "No se da determinismo ontológico perfecto"[113].

---

[109] Cf NGFC, 427

[110] Respecto de la teoría de Heisenberg, GB utiliza indistintamente los términos "principio" o "relación", aunque advierte que no se trata, en rigor, de un "principio", tal como lo fue cuando se formuló por vez primera dicha teoría. Al axiomatizarse la teoría cuántica el "principio" pasó a ser un teorema demostrable de la misma (Cf FCF, 251)

[111] GB da una interpretación "esencialista" u "objetivista" del "principio" de indeterminación de Heisenberg, no siendo imputable dicha indeterminación a insuficiencias alguna achacable al observador o a sus instrumentos de medición. En este sentido, considera fracasado el intento de Planck por salvar el determinismo mediante la operación de paso al límite, todavía en 1929 (Cf TACP, 256), prefiriendo adscribirse al planteamiento de Eddington (Cf o c, 258). El autor navarro hace una interpretación filosófica del principio de indeterminación, que denomina "Ley de Heisenberg" (Cf NGFC, 426)

[112] Cf también CSFA, 360-361. En esta obra utiliza el término "átomo" para designar no lo indivisible, sino al "singular": "cualquier cosa que mantenga su distinción de otra a pesar de ser indiscernibles respecto de alguno o algunos de sus componentes reales. Átomo es el estado de número en bruto,- de indiferenciación de la cualidad (Hegel)" (CSFA, 330)

[113] Denomina GB "determinismo ontológico perfecto" a la consecuencia que tiene para lo real el cumplimiento de las siguientes tres condiciones: "El *determinismo ontológico* de la filosofía clásica incluye, por tanto, 1.1) necesidad de *especificación* para toda entidad real, 1.2) necesidad de *individuación* para toda entidad real, 1.3) *compatibilidad* perfecta entre especificación e individuación y entre todos los componentes individuados dentro de un ser perfectamente especificado" (NGFC, 426). Se trata de las tres condiciones que clásicamente se han exigido para hablar de "individuo", y que deben observarse incluso en el grado infinitesimal, y de ahí el pretendido determinismo que surge en lo real. Por eso dirá GB: "En toda la filosofía griega y escolástica rige un *determinismo ontológico*, puesto que toda realidad tiene que pertenecer a una *sola* especie y por fin ser real en forma *individual*, *unicidad* específica e individual necesarias. Esto supone que el individuo de una especie tiene que tener perfectamente individuadas todas las categorías, géneros y nociones específicas que le pertenezcan por su posición dentro del cuadro categorial correspondiente" (o c, 425). Lo mismo cabe decir de sus propiedades, tal como fueron concebidas desde los griegos a Kant (Cf. o c, 426)

Por contra, "El determinismo se va imponiendo o surge cuando se asciende a cuerpos macroscópicos, de grandes dimensiones, en que tienen ya sentido los aspectos de lugar, tiempo, cantidad de movimiento, dirección, figura...: es decir, aspectos 'eidéticos' (...). Los elementos microscópicos no son 'ser', diría, son infraser. Los elementos macroscópicos resultan ya ser. Y de 'azar', delimitado y restringido dentro de ciertos límites se asciende, al subir de infraser a ser, al determinismo físico. Los elementos cuánticos son casi un 'que' que 'a veces' es un qué. Los superiores son un qué que es, un 'que' vinculado ya fuertemente a un qué" (IGE, 77-78)[114].

2.2.3.1.1.5. Colectivismo.

Si el indeterminismo rige en la base física del cosmos, afectando a los mínimos específicos y, en general, al dominio atómico y subatómico, el "colectivismo"[115] es el modo en que comienzan a manifestarse ciertas propiedades físicas, así como el único modo de tratarlas: sólo a partir de una presencia masiva suficiente de partículas, moléculas, etc, comienzan a aparecer propiedades que, de darse un número menor, y a fortiori uno sólo, no se pueden generar, tal como sucede, por ejemplo, con la temperatura, por lo que en física hay "propiedades colectivas"[116]. Al surgir la propiedad, ésta afecta a los miembros del colectivo de modo heterogéneo repartiéndose entre ellos de forma estadística no distributiva, contrariamente a como se creía en la termodinámica clásica, es decir, la anterior a Boltzmann y Clausius, resultando un sinsentido preguntar, por ejemplo, por la temperatura o presión de una o dos moléculas[117].

Así, pues, se deberá al azar, a la probabilidad, el hecho de que una partícula sea afectada por una propiedad o no y, caso de serlo, el grado en que lo es e, incluso, el ser afectada por la contraria de la que rige para el resto de los miembros del colectivo. No hay

---

[114] Aunque la idea es clara, su fórmula expresiva no nos parece acertada, puesto que los términos "infraser" y "ser" utilizados para referirse respectivamente a los elementos cuánticos y a los macroelementos son términos desorientadores. Ya que para GB el auténtico ser es hegelianamente, el que posee menos determinaciones y, por tanto, mayores posibilidades, mientras que lo que posee esencia entendida al modo tradicional ahora resulta "cosa" (CFHF, 25-26; PP). Por lo mismo, los términos "superior" e "inferior" deben tomarse en el texto anterior con las matizaciones adecuadas, so pena de confundir el pensamiento del autor.

[115] CFIVI, II.

[116] CFECF, 222-224.

[117] Por esta razón es preciso distinguir, como hace GB, entre "propiedades colectivas" y "propiedades necesarias", advirtiendo expresamente "No confundamos ambos puntos, son completamente diversos" (ECF, 223). Y así, "aunque son propiedades colectivas, no son propiedades necesarias, a saber, siempre queda un margen de individuos, por más o por menos" (ibid.).

razón suficiente, aunque sí necesaria, para lo que sucede en los elementos del colectivo cuando una propiedad se reparte del modo dicho, es decir, en función de un término medio que rige para la inmensa mayoría de elementos "dejando, por tanto, un margen fijo de excepciones" (FCF, 224), o lo que es lo mismo, según la ley de los grandes números (teorema de Bernoulli). Esto mismo sucede con las leyes atómicas y radiatorias (no con las de campos): "ahora resulta que las leyes del universo son, cuando menos en gran parte, de estilo indeterminista, probabilista" (NGFC, 429)[118], de modo que no sólo hay un margen para ser afectados por ellas en mayor o menor grado de lo que lo es la inmensa mayoría, sino para la excepcionalidad más improbable o "milagro"[119].

Ahora bien, que las citadas leyes sean indeterministas no significa que no sean exactas, esto es, que no valgan ya las leyes matemáticas o que no pueda conseguirse un conjunto de leyes bien definido. Por el contrario, el indeterminismo se refiere al modo en que la ley afecta a la realidad de que se trate, pero las leyes misma posee estructura o contextura matemática y, por tanto, un interno determinismo, aspecto en el coinciden con las de la física clásica, de ahí que afirme: "lo clásico y lo moderno son determinismos; a saber, respecto de la ley"; es decir, lo físico posee, en cuanto a las leyes, determinismo matemático, pero indeterminismo esencial en lo tocante al modo de darse dichas leyes en lo real[120]. Por esa razón, en referencia a Whitehead, dirá GB: "Con esto adquiere su plenario sentido la frase de llamar a las leyes físicas "maneras de proceder" o "costumbres" de lo real. Pero, sobre todo, se ha introducido en física el concepto de *creación*, de

---

[118] Dice GB: "las leyes físicas no son leyes *distributivas*, sino *colectivas*" (IACP, 254). Y así, "Si las leyes físicas fuesen de tipo *colectivo*, la relación no valdría sino de todo a todo y a las partes no convendría individualmente sino en cuanto contenidas en el todo. (...) de parecida manera las leyes físicas, tal como parecen ser, pertenecen al tipo colectivo, podremos, pues, ir reduciendo el número de individuos (afinando el experimento, individualizando las relaciones causales) y viendo que aun se mantiene la ley y hasta se hace más precisa, prometemos sorprenderla totalmente individualizada, en el átomo, en el fotón, en el electrón... pero al llegar al individuo desaparece, y se nos funde entre las manos en virtud de la ley de indeterminación de Heisenberg" (o.c. 255). Por eso precisa: "Mejor diríamos que hay (o puede haber) doble manera de causalidad, una de tipo determinista-individual (causal), otra de tipo determinista totalizado e indeterminista individual: las leyes atómicas y radiatorias son de este último tipo; las de los campos de fuerza son probablemente del primero. Con estas distinciones salvamos el determinismo, circunscribiéndole a una esfera natural de validez, regular las relaciones entre *todos colectivos y distributivos*, e introducimos un indeterminismo individual, en el caso de leyes colectivas, y aun mejor diríamos, no un determinismo individual sino una desaparición o límite de validez de algunas leyes físicas que no obran de la misma manera en el todo que en las partes: el indeterminismo proviene de querer aplicar una ley *colectiva* a los individuos singulares" (o.c. 256). La matización es importante, pues de lo contrario se produce lo que denomina "fenómeno filosóficamente desconcertante", consistente en "obtener indeterminismo por procesos determinados de afinación experimental" (Cf o.c. 255).

[119] Se trata, una vez más, de la secularización de una categoría religiosa que pasa de esta manera a formar parte del pensamiento de nuestro autor, pues dice GB: "las leyes admiten excepciones por ley. O dicho de manera más fuerte: el milagro es una de las posibilidades naturales de lo natural mismo" (NGFC, 429). Así, es *posible*, aunque mínimamente *probable* que lo caliente enfríe o lo pesado ascienda, y que tales fenómenos sucedan, como los normales, sin causa exterior, es decir, *espontáneamente* (Cf o.c. 429-430).

[120] Cf FCF, 248-250.

novedad que (...) es un componente no de Dios, como sostenía la filosofía antigua, sino de *todo ser*. (...). El concepto de Bergson: "evolución creadora", comienza a tomar sentido *científico* y llegará a tenerlo *metafísico* (...) en la obra *Process and reality* de Whitehead" (NGFC, 430-431).

En definitiva, y es la consecuencia óntica del asunto: "en virtud de la equivalencia entre materia y energía y energías entre sí... el dominio de la probabilidad es absoluto", de modo que frente a la concepción clásica, según la cual el ser poseía sólo los modos de posibilidad, realidad y necesidad, "Ahora resulta que el ser real tiene como modo propio de existir y ser real el de *probabilidad*, y de consiguiente no queda sometido a un *ser necesario*". Al ser esto así, "Los milagros quedan incorporados a la legalidad misma del universo, sólo que su frecuencia es mínima y la distribución de tal frecuencia en espacio y tiempo no pueden determinarse fijamente por la misma naturaleza probabilística de la ley" (NGFC, 430).

La consecuencia que sacará GB de lo dicho afecta de lleno, como se verá oportunamente, a su concepción de la técnica como instrumento divinizador del hombre, ya que la puerta ontológica está abierta para que suceda, por ejemplo, que si se dan ciertas condiciones necesarias el hombre pueda, con posibilidad no asegurada sino probable (esperar lo inesperado), hacerse Dios. La ontología que la física va descubriendo permite a GB plantear con sentido tal posibilidad, con independencia de su grado de probabilidad de cumplimiento.

Hemos llegado, pues, a la "piedra-clave ontológica" de la aparentemente descabellada idea becquiana, y en el fondo reinterpretación de la vivencia mística a la luz de las categorías de su filosofía, como se verá en otro lugar, de la posibilidad de que el hombre sea Dios si la suerte (gracia, azar) acompaña a la condición necesaria pero insuficiente en sí, que es su esfuerzo social, científico y técnico, en tanto que máximos exponentes de su condición transcendente y transcendental (real o eficazmente transfinita: transfinita y transfinitante). Si hay suerte será la prueba de que Dios no existía y por eso el ser humano lo habrá podido ser; en caso contrario, pedirá disculpas por la osadía y será la prueba de que Dios es, y de que es más poderoso que el hombre, pero éste quedará

honrado por haber mantenido un combate tan desigual con tanta dignidad[121]. Se trata de una *aventura* en la que nos va no sólo nuestro ser sino, también, el de toda la realidad, lo cual genera una situación sin precedentes en la historia, de modo que ante tal responsabilidad adquirida hará falta una nueva moral: una "moral de señores". Sobre todo ello habrá ocasión de tratar cumplidamente en este estudio.

2.2.3.1.2. El ser como tendencia.

La actividad relacional constitutiva del ser microfísico, o "base" de lo real, posee un carácter tendencial o direccional, pues dice GB: "tendencia equivale a actividad dirigida" (FCPI, nº 574, p. 21). Por tanto "El ser está estructurado a base de tendencias, es decir, de actividades relacionadas" (ibid.) . La direccionalidad es, además, intrínseca, pues se trata de una "tendencia o impulso evolutivo"; "el impulso evolutivo intrínseco a toda tendencia" , el cual consiste básicamente en una "pugna por reconquistarse a sí misma, según hermosa frase de Bergson, a desplegarse totalmente" (ibid.). La razón que esgrime para ello es la siguiente: "lo cual se realiza en virtud del mismo principio de identidad aplicado a la naturaleza y estructura especial de una tendencia activa" (ibid.). "Reconquistarse" una tendencia significa "dominar plenamente sus antagonistas: y como la lucha no tenía otro fin que encadenar al contrario, deshacer las trabas que se le ponían delante, la tendencia o impulso evolutivo así liberado queda con las manos libres, se torna energía para sí y en sí, para hablar a lo Kant" (ibid.).

Lo dicho no debe ser interpretado en términos de finalismo o teleología tradicionales[122], pues GB niega que exista en lo natural. Se trata únicamente de tendencias carentes de componente racional, conciencial o volitivo alguno, y por ello dirá: "un universo en que los seres no sean sino haces de relaciones, de tendencias, queda sometido por la necesidad ineludible a una ley de evolución con triple ritmo, progresivo, regresivo y estacionario" (ibid.). De esta concepción se sigue una clasificación de los seres según el grado de reconquista alcanzado, constituyendo el grado más elemental los seres

---

[121] Sobre esta cuestión véase el artículo "De Israel a Fanuel".

[122] El propio GB utiliza la expresión "causas físicas teleológicas mundiales" o "causas teleológicas universales ordenadoras del mundo como tal", pero no debe llevar a equívocos, pues se trata de una expresión equivalente a la de "causas cosmológicas mundiales", y que no son otras que "las fuerzas gravitacionales generales", de seguir la teoría primitiva de Einstein, o "las gravitatorias y eléctricas fusionadas en una unidad superior, que es eminentemente ambas", de estar de acuerdo con Eddington, Weyl y Einstein en su trabajos más avanzados (CFNCEC, 21-31)

inanimados, por comparación con los vivos; mientras que la inteligencia pertenecería a los estados superiores al ser el resultado de una tendencia *reconquistada*: convertida en "energía en sí y para sí"[123].

Para completar la idea de tendencialidad presentada por GB es preciso considerar el doble proceso de diversificación y homogeneización implicado. A este respecto dice nuestro autor: "La evolución, pues, del universo tiene dos direcciones reales: una (...), tendencia real y dinámica a diversificar con orden; objetivo que se conseguirá más o menos, pero que no podrá acercarse indefinidamente al límite propio: otra tendencia dinámica real al tipo de individuo perfecto (...), que al fin vencerá y podrá acercarse cuanto queramos al límite sin llegar a él" (ECFM, 69); "ambas evoluciones ascendente y descendente coexisten o pueden coexistir en el universo, aunque no en el mismo cuerpo, como es claro, y de hecho parece que se dan" (o.c. 75).

Con ello, los seres se ordenan jerárquicamente (superior-inferior), atendiendo a su tendencia a la diversificación o uniformismo; ordenación que coincide con el grado de reconquista, resultando lo que GB denomina "clasificación filosófica de los cuerpos y su evolución natural", pues según GB, la mayor o menor estabilidad de los nudos de relaciones presenta un aspecto ascendente o descendente, de modo que los elementos terrestres se encuentran en periodo descendente retardado, y los radiactivos en periodo descendente rápido, mientras que en los espacios interestelares, en cambio, la evolución resulta ascendente, con formación de elementos químicos cada vez más complejos, tal como parecían indicar los estudios de Hess, Cameron y Millikan[124].

Pues bien, es la entropía la tendencia que más claramente parece imponerse, si se tiene en cuenta sólo el estado final del universo[125].

---

[123] Cf. CPI, n° 574, p. 21.

[124] Cf. ECFM, 75-76, y en general la parte cuarta, que titula "Clasificación filosófica de los cuerpos y su evolución natural".

[125] "La ley de la entropía nos ofrece algunos indicios para determinar el estado final del universo, cuando las causas teleológicas mundiales junto con las particulares hayan obtenido su completo desarrollo" (NCEC, 31). En efecto, tal principio da "indicios", porque en virtud de la interpretación probabilista, no es un proceso necesario, y sobre el estado final del universo, en cuanto que "la física teórica dispone de principios que permiten predecir el estado final sin preocuparse de lo sucedido en su producción", a esta categoría pertenecen, v.g., el principio de entropía o el de conservación de la energía (Cf. o.c. 18). Por estas razones dirá GB que "Un universo en evolución dirigida por causas internas puede tener estados finales muy diferentes" (o.c. 31). La cautela de nuestro autor en este punto es grande, y su respuesta juega con los datos disponibles en 1931, de ahí que advierta que sólo puede ser probable. Así, la teoría entrópica presupone una cosmología como la de Einstein, según la cual ha de darse un espacio cerrado y una distribución uniforme de masas y velocidades en él, regida por las leyes de equilibrio estadístico de Maxwell. De no ser así, y de postular un espacio físico euclídeo en que rija una ley gravitacional como la de Newton, la entropía no conduciría irremediablemente a un estado final de pleno equilibrio, pues no habría sino un viaje sin fin de todos los elementos, su dispersión sin límites, sin

2.2.3.1.3. El tipo de probabilidad en lo físico.

2.2.3.1.3.1. Condiciones generales para la existencia de probabilidad.

GB se declara seguidor de los modelos probabilísticos de Reichenbach, Zilsel y Mises[126]. La probabilidad puede ser definida en términos de frecuencia o de simultaneidad. El tipo definido por la frecuencia proviene de una interpretación aritmética del cálculo de probabilidades en la que intervienen los conceptos de "sucesión" y "límite"[127], siendo decisivo en este caso la existencia de una sucesión sin límite (frecuencia), de modo que aun en el caso de alcanzarse el límite o probabilidad característica, la probabilidad en sí no desaparezca, pudiendo haber nuevos casos y, por ello, un nuevo alejamiento del límite ideal[128]. En estos casos en que interviene la frecuencia puede decirse que "se entiende por probabilidad el cociente entre casos favorables y casos posible" (FCF, 222), así vg., en el juego de dados la probabilidad de salir cada cara es de 1/6[129].

La otra forma de probabilidad es por modo de "simultaneidad": "Con este concepto de probabilidad matemática, o abstracta, -dice GB en referencia al tipo regido por la frecuencia- podemos comparar otro, muy semejante a él, aunque se refiere no al tiempo (frecuencia) o número de saques, sino a la simultaneidad. Cierto tipo de distribuciones probabilísticas se establecen cuando intervienen "de vez", y recalco de vez, un número grande de individuos.(...). Entonces se descubre la existencia de un término medio en el cual se encuentra la inmensa mayoría de los sujetos" (ibid.). En este tipo de probabilidad no rige un tipo uniforme de distribución estadística, sino el modo enunciado

---

vuelta posible. La desviación de la luz durante la fase experimental apoyaría la hipótesis de un espacio curvo y finito, estando de acuerdo con las condiciones posibilitadoras del proceso uniformador entrópico, pues, además, por la irreversibilidad de ciertos fenómenos se va acumulando un remanente creciente que tiende a llenarlo todo, impidiendo así la existencia de un móvil perpetuo o universo siempre cambiante, de donde se sigue que la tendencia a imponerse con máxima probabilidad es la de "la homogeneidad cósmica" o "cristalización definitiva" del universo (Cf o.c. 21 y 30-32).

[126] En lo concerniente a probabilidad GB se declara seguidor de las interpretaciones de Mises Y Reichenbach. Afirma, igualmente, que su obra TACP está basada en la de Reichenbach "Axiomatic der Whahrsch. rechnung", a la que considera "como el trabajo más amplio y perfilado" en la materia (Cf TACP, 246). En ECFM, GB confiesa su adhesión "a la interpretación objetiva del cálculo de probabilidades defendida por Reichenbach, Zilsel y Mises", si bien toma ahora como obra central de referencia la de Mises "Wharscheinlichkeitsrechnung", a la que califica como "obra moderna y modelo de exposición" (Cf ECFM, 17).

[127] Cf TACP, 250-251.

[128] Cf TACP, 251. Esto es lo que de una forma más literaria condensa GB en la frase de Mallarmé "un saque de dados, jamás abolirá el azar", tantas veces referida por el autor navarro, y que será título de un artículo publicado en 1965.

[129] Son muchos los lugares en que GB cita o recurre a este ejemplo, pero destaca por su complección y talante pedagógico en TACP, 246-247.

en el teorema de Bernoulli o "ley de los grandes números", el cual posee "efectos reales sobre lo real"[130].

2.2.3.1.3.2. La probabilidad en 'o físico.

Pues bien, el de "simultaneidad" es el "Concepto de probabilidad propio de Física" (FCF, 223)[131].

Por tanto, puestas las condiciones generales para la existencia de un cálculo de probabilidades (existencia de un colectivo y equirrepartición), habrá que ver si las realidades físicas son de tal tipo que las cumplen, rigiendo entonces en su dominio la probabilidad. Veámoslo.

Puesto que "los cuantos de radiación, (son) indiscernibles unos de otros dentro de una onda monocromática" (ECFM, 53), pero no por ello hay identidad, de modo que se da una pluralidad (colectivo) de cuantos a pesar de su indiscernibilidad, se cumple la primera condición para el cálculo de probabilidades, puesto que, como dice GB, el colectivo es la "materia propia del cálculo de probabilidades" (o.c. 21).

Por otra parte, como se vio, en lo físico hay "propiedades colectivas", de modo que para su existencia se precisa un gran colectivo de cuantos; mas como éstos resultan indiscernibles, sin llegar a identidad, la propiedad se reparte entre ellos estadísticamente, no uniformemente (equirrepartición, mas no homogeneidad, en virtud del teorema de Bernoulli): "Juntemos, pues, dos aspectos o propiedades de probabilidad: 1°) el aspecto de probabilidad como propiedad colectiva; 2°) el aspecto de probabilidad como contrapuesto a necesidad. No confundamos ambos aspectos, son completamente diversos: 1°) hay un conjunto de propiedades físicas, tenidas anteriormente por distributivas, o sea por

---

[130] La referencia de GB a dicha ley es constante en su obra, por ser, como se verá, la que rige en lo físico. Una de las primeras ocasiones en que aparece es en FCPI, n° 572, p. 373. Dicha ley enuncia el modo de repartirse una propiedad simultáneamente para un conjunto de individuos cuando éstos resultan ser, a la vez, "cualquiera". El reparto no es distributivo, es decir, uniforme, sino que tiende a concentrarse en un término medio alejándose de los extremos por menos o por más. De modo paradigmático: "esta distribución está jugando con dos factores: 1°) un factor que tiene en cuenta la individualidad, en grado mayor o menor, y 2°) el factor de cualquiereidad. (...) las propiedades que llegan a los individuos o a cada uno en particular, se les distribuyen según la ley de los grandes números, a saber: en un cierto tipo medio, en una cierta calidad-término-medio, (...) que corresponde a una inmensa mayoría. Lo que supera a dicho término medio -lo excelente o lo deficiente- se distribuirá para minorías". "Somos benévolos, o simplemente inconscientes, si creemos que el número es inoperante (...) La ley de los grandes números es tan eficaz y potente como la gravitación" (ACC, 80-83).

[131] Cada tipo de probabilidad debe ser tratado con tipos adecuados de estadísticas, y así, en física moderna hay, dice GB, tres tipos de estadísticas: teorías cinética y clásica de los gases (Gibbs, Maxwell y Boltzmann), la de los fenómenos electrones (estadística de Fermi-Dirac) y la de los fenómenos luminosos, estadística de Bosse-Einstein (Cf FCF, 224-225).

individuables, que resultan ser colectivas, o sea únicamente tienen realidad cuando hay un gran número de individuos. (...) Segundo aspecto: la probabilidad se contrapone a necesidad, de modo que las leyes de los gases son probabilísticas, o no se cumplen siempre, sino en una inmensa mayoría de casos o en una inmensa mayoría de objetos, dejando, por tanto, un margen fijo de excepciones" (FCF, 223-224).

Por tanto, no es de extrañar que GB afirme que "el cálculo de probabilidades encuentra su máxima aplicación en los cuantos de radiación, indiscernibles unos de otros dentro de una onda monocromática" (ECFM, 53), pues rige en ellos la probabilidad en su doble forma: tanto en términos de frecuencia (fenómenos radiatorios interpretados en términos de probabilidad de desintegración de un edificio hipertrófico), como de simultaneidad (reparto de propiedades colectivas)[132].

2.2.3.1.4. Conservación del ser físico

A lo anterior, añadiremos ahora algunas observaciones que nos permitan calibrar de qué modo afecta la nueva concepción física a la formulación clásica del principio de conservación.

El citado principio toma modernamente forma de ley fundamental de la física[133], ley que no admite excepciones y a la que cualquier otra debe someterse[134], por lo que resulta ser "la primera ley física fundamental" (ILF, 272). Su formulación ha ido adecuándose a los nuevos descubrimientos, resultando, al final, una ley de conservación total de la materia-energía en virtud de la ecuación einsteiniana $E = mc^2$.

---

[132] "A medida que en los dominios de la física ha ido penetrando mas y mas la noción de individuo (en los cuantos de radiación y en los constitutivos del átomo) el cálculo de probabilidades ha ido ensanchando sus dominios. la discontinuidad más o menos sistemática se presta inmediatamente a ser traducida con el concepto de frecuencia, al que sirven de base los de multitud desligada con distintivos repartidos individualmente. Al contrario, la continuidad lleva naturalmente a una formulación infinitesimal" (TACP, 253). En cuanto a la simultaneidad: "A todo cálculo basado en continuidad sigue necesariamente un cierto *determinismo* (...) Como en toda continuidad el valor en un punto queda determinado por los del contorno. En cambio las leyes y uniones entre individuos sueltos, sobre todo si pertenecen al mismo orden (cuantos de una determinada radiación) son mas elásticas: primero, porque siendo cada uno completo en su orden, la unión con otro será transitoria, no se fundara en necesidades internas, segundo, porque una ley física que una dos series de fenómenos cuyas fuerzas características estén individualmente repartidas, no predetermina que individuos de una clase corresponden a los de otra, ya que por *ser iguales* los individuos de cada orden, el influjo causal de uno puede determinarse en cualquier otro (...) Las leyes físicas parecen funcionar de modo que respeten esta igualdad de derechos, son leyes de correlación entre dos conjuntos, no entre individuos. las relaciones entre estos quedan determinadas por el todo, no el todo por las partes" (o.c. 253-254). Para ejemplos físicos, véanse en loc. cit.

[133] Cf.NGFC, 412; ILF, 272.

[134] Cf.NGFC, 422-423, 486-487.

En la tradición filosófica ya existía un principio de conservación, pero fundamentado en la existencia de un elemento común que permanecía invariable en todo cambio: la materia primera (una realidad que no es cualitativa ni cuantitativa e inafectable por las especificaciones propias de los demás seres), de modo que en cada transformación sustancial sólo había cambio de formas y accidentes: cambio cualitativo[135].

Tal forma cualitativa de entender el principio de conservación resulta incompatible con el modo cuantitativo en que lo hace la ley moderna[136]. Incompatibilidad mayor aún si cabe desde que Einstein descubre el coeficiente de transformación de materia en energía y viceversa, pues con ello los cambios sustanciales, considerados básicos en la filosofía tradicional, si se mantiene en su interpretación, resultan imposibles[137].

Conclusión: el único tipo de cambios posible según la moderna ley de conservación total es el de cambios de estado, no el de cambios cualitativos sustanciales[138]. Las implicaciones de lo afirmado son de una radicalidad y gravedad óntica absoluta:

> "Es decir ni las diferencias genéricas ni las específicas entre cuerpos y energías (cualidades) tienen valor físico alguno. La diferencia entre cuerpo y cualidad o energía es puramente *cuantitativa* y es una ley con forma de *igualdad*, dentro de comparación perfectamente unívoca o del mismo "*nivel*", como dice Whitehead.
>
> Y es que, en rigor, ( ) entre las diversas realidades del universo sólo hay diferencias de *estado*, no de ser o específicas. Además de los estados comúnmente conocidos sólido, líquido, gaseoso, que no cambian la especie en sentido clásico, hay otros tipos de *estado* más sutil y variado, y todas las realidades de este mundo sean a primera vista tan diversas como materia o naturaleza y alma, vida, espíritu, son solamente diversos *estados*, no diversos órdenes, incomunicantes, esencial e insuperablemente diversos como supuso la filosofía griega y escolástica" (NGFC, 410)

---

[135] Cf NGFC, 412.

[136] "En rigor, pues, no existe en tal filosofía un principio de conservación en el sentido de la ley fundamental de la física clásica y moderna, porque lo que según tal filosofía se conserva no tiene ni extensión ni energía alguna actual ni realidad propia; no se conserva ni la cantidad total del universo ni la energía total, puesto que todo esto desaparece con cada cambio sustancial y los cambios sustanciales son según estas filosofías cosas de todos días y momentos, puesto que ponen tantas y tantas especies realmente diferentes cuantas se pueden contar con el criterio sensorial corriente. Podemos, pues, afirmar que la filosofía griega y escolástica no es compatible con un principio de conservación, tal como sostiene la física clásica postgalileana y moderna" (NGFC, 412).

[137] Cf NGFC, 412-413.

[138] "El principio de conservación, por ser *único* para materia y energía, para pasividad y actividad, nos certifica de la *unidad* de la realidad física. Por consiguiente, las transmutaciones que se verifican en el universo sólo pueden consistir en cambios de *estado*, semejantes aunque mucho más hondos, que los cambios de estado sólido a líquido o gaseoso e inversos, en que la *misma cantidad*, por ejemplo de agua, se cambia de sólida en líquida o en gaseosa, sin que nada se pierda. Cambios de *estado* son los únicos cambios compatibles con la ley de conservación moderna, mientras que en la clásica preeinsteiniana, por admitirse la distinción entre masa y energía, no cabían cambios de masa a energía o viceversa" (NGFC, 413).

Sobre esta consecuencia física fundamenta GB su teoría de la "polimorfía óntica", de la que habrá ocasión de tratar en otro capítulo.

2.2.3.1.5. La transustanciación.

Se trata del tipo de transformación más radical que pueda existir, y viene expresado por la fórmula $E = mc^2$. En esta transformación no queda residuo alguno, de modo que todo lo que se encuentra en el estado material se convierte íntegramente, sin pérdida alguna, en energía y viceversa. Según GB, semejante suceso resultaría imposible para las físicas clásica y aristotélica, pues consideraban la existencia de un núcleo irreductible: la "materia primera", y sólo fue barruntado (*prefigurado*) por la teología católica bajo forma de categoría sacramental. Dadas las profundísimas implicaciones que la transformación materio-energética tiene en el proyecto filosófico de GB, y en especial con la técnica y, por tanto, la constante presencia del mismo en su obra en relación a diversos temas, preferimos ocuparnos de él progresivamente, es decir, a medida que vaya involucrándose con diversas cuestiones antropológicas, filosófica y teológicas. Baste por ahora con lo dicho para afirmar que desde Einstein, teóricamente, y con la bomba atómica y los reactores nucleares poco después experimentalmente (Fermi, Oppenheimer) se sabe que hay, contra la física tradicional, *transmutación total* o *transustanciación*[139].

2.2.3.2. Los campos físicos.

Junto con la materia-energía, son, como se vio, el otro elemento que sostiene y origina, según GB, y a la luz de la física actual, todo lo real. La noción de "campo" comienza a utilizarse con base en la ciencia física de este siglo: "la noción de potencial comienza con Laplace, Green, y la de campo no se impone sino con Maxwell, y la teoría de campo unitario de Einstein, Weyl y Eddington" (NGFC, 486)[140]. Pronto encuentra GB en esta noción un tema de interés y consecuencias filosóficas de primera magnitud, susceptible de diversos desarrollos[141]. Uno de ellos, el que ahora nos interesa, implica una

[139] Una de las primeras ocasiones, sino la primera, en que aparece el término *"transustanciación"* para designar la transmutación física de materia en energía y viceversa es en NGFC, 410-411, donde también la denomina *"transmutación total"*

[140] Para mayor detalle Cf FCF, 182 y 195

[141] Una de las primeras ocasiones en que GB aborda este tema es en TACP. Sin embargo, no será hasta mediada la década de los cuarenta cuando aparezca implicando de forma radical otras cuestiones filosóficas. Así, vg. en "El problema filosófico de la fenomenología literaria", p. 131, "Soliloquio de Marco Aurelio" VIII-IX, "Banquete", VII, CXVIII, CXXXIV, "Apología de Sócrates", aXXI-aXXII, "Critón", CVI-CVIII, CXIV, CXV. Todos ellos escritos publicados en 1944, año en que data el curso que en 1947 aparecería publicado bajo el título "Nueve

crítica de la sustancia. Previamente, sin embargo, perfilaremos el significado que dicha noción posee en física a fin de comprender mejor sus consecuencias para el dominio filosófico.

2.2.3.2.1. Noción de "campo" en física.

Hay dos lugares en la obra de GB donde es posible encontrar la exposición de este tema de forma especialmente completa y asequible a los no técnicos[142]. Basándonos en ellos haremos la nuestra orientándola hacia lo que ahora interesa.

Afirma GB: "Digamos en forma de definición: campo es un continuo con cada uno de cuyos elementos se encuentra vinculada también de una manera continua, una cierta magnitud física" (FCF, 182); "se entiende modernamente por campo un cierto tipo o un estado particular de ciertas realidades, en virtud del cual semejantes realidades (...) se distribuyen sobre un continuo de manera continua también" (o.c. 184).

Existen varias teorías de campo pero en definitiva, y es lo que aquí interesa, todas ellas tienen en común la noción de continuidad: "Entra, pues, en la definición de campo lo siguiente: una extensión o un continuo que sirve como de base. Ese fondo de continuidad presupone que tengamos la idea de continuidad o de continuo, -con concepto algún tanto más fino que el ordinario" (o.c. 182)[143].

Tomemos en serio la advertencia de GB y fijemos el significado de los términos "continuo" y "continuidad" en los límites precisos que el tema exige. A pesar de su especialización, el término en cuestión mantiene una clara relación con el significado ordinario: "Todos sabemos que continuo significa aquella realidad que por de pronto no tiene huecos, ni intersticios; parece, más bien, estar perfectamente unida", más prosigue: "pero este solo concepto de una perfecta unión o coherencia no da para llegar al concepto de continuo que hace falta en física matemática" (ibid.). La precisión consiste en lo que

---

grandes filósofos contemporáneos y sus temas" (Cf prólogo de la edición de 1990). En 1945 aparecerá "Filosofía en metáforas y parábolas" (posteriormente "Introducción literaria a la filosofía", al pasar el subtítulo, a título, como el propio autor declara en el prólogo a la edición de 1964), donde aborda ampliamente la noción que nos ocupa.

[142] Por su exposición pedagógica, a la vez que detallada, consideramos que son NGFC (capítulo dedicado a Whitehead) y FCF (curso dictado en 1953, según consta en la "presentación") los lugares más indicados para abordar esta cuestión. También ILF.

[143] Hay que distinguir en física moderna dos teorías de campo: la unitaria, que a su vez toma dos formas: la primera de Einstein, y la posterior de Weyl, Eddington, Kaluza y el propio Einstein, y la teoría pura de campo (Cf FCF, 192-198).

sigue: "entendemos por continuo, con una segunda aproximación, un tipo de extensión tal que entre dos elementos tan próximos cuanto queramos, siempre se encuentran otros elementos de la misma especie. (...) Podemos, pues, afirmar: una extensión continua es aquella en la que, entre dos elementos arbitrariamente elegidos, siempre hay elementos de la misma especie" (ibid.).

En definitiva: "Con ese concepto, un poquito más fino, decimos ahora: tendremos un campo, en rigor de la palabra, cuando podamos coordinar una magnitud física con semejante continuo, de tal manera que esa magnitud se distribuya continuamente también" (o.c. 183); "por *campo*, o realidad física en *estado* de campo se entiende una realidad - peso, electricidad, magnetismo...- que se halle difundida por todo el espacio y además en forma de *continuidad*, es decir: no individualizada en individuos *realmente diferentes*. De manera que las entidades en forma o estado de *campo* son a la vez *cósmicas* y *continuas*" (NGFC, 419).

Se comprende, entonces, porqué no todo el universo está regido por leyes estadísticas, pues hay al menos un dominio donde no rige la discontinuidad, de manera que como no puede aplicársele cálculo de probabilidades alguno afirma GB que, excepto los campos de fuerza (gravitatorios y electromagnéticos) "todos los demás dominios de la física han sido ya conquistados por el cálculo de probabilidades, por la discontinuidad individual y sus leyes" (TACP, 253).

Por tanto, la noción de sustancia sufre una nueva convulsión: "las realidades básicas son de estilo infraindividual, campal, y no hay, en rigor individuos sino singulares" (ILF, 150). Pero se trata de una "infraindividualidad" de carácter diferente a la generadora de indescirnibilidad sin identidad o "cualquierismo", que debe ser notada.

2.2.3.2.2. Tipos de campo.

GB es proclive a la teoría de Fermi, según la cual todo elemento (protón, electrón, positrón o cuanto de luz) posee un campo propio, pero se mantiene en un prudente "quedémonos sin embargo en el plan clásicamente confirmado: gravitación y electromagnetismo". Por otra parte, tres son las formas más sencillas en que una magnitud física puede ponerse en estado de campo: bajo forma de campo escalar, vectorial y

tensorial. Desde Einstein, el campo gravitatorio se considera tensorial. El del electromagnetismo también se considera tensorial en su conjunto, aunque en realidad tenga un elemento vectorial propio de la electricidad y otro tensorial (tensor magnético)[144].

2.2.3.2.3. Campos y potenciales.

Debido a que "los *campos* o entidades físicas en estado de *campo* son tales entidades en estado de *energía potencial*", y puesto que la diferencia entre materia y energía es meramente de estado, resultará que todo cuerpo físico o materia podrá adquirir estado de campo sin necesidad de cambiar sustancialmente; además, "en el mismo espacio -si es que no son idénticos realmente con él (...)- se compenetran perfectamente campo gravitatorio, electromagnético y cualquier otra entidad física que tome estado de energía *potencial* o *campal*" (NGFC, 419)[145]. Así, "el potencial -escalar, vectorial de los diversos tipos- expresa la constitución peculiar de las entidades que se hallen en estado cósmico, universal, *campal*, por tanto, no en individual, espacial y temporalmente definidos" (o.c. 422).

En el potencial reside la eficiencia de lo físico, de modo que en referencia al campo dice GB que "indica la vinculación de la eficiencia a cada parte de su ubicuidad espacial y temporal" (o.c. 486), resultando que "los fenómenos individuales -esta aceleración, esta fuerza- son nada más derivadas parciales del potencial" (o.c. 487). Los "potenciales o campos físicos" no son sino el aspecto de eficiencia que hay en un campo, que será "eficiente por su componente o aspecto de *"potenciales"*" (o.c. 490).

Teniendo en cuenta la diferencia entre energías potenciales y actuales, todo se resume en la caracterización de la energía potencial como energía de posición dentro de un campo (diferencias de potencial), de ahí su implicación en la noción misma de campo: "*Campo* físico es (...) una realidad es estado de *ubicuidad* espacial, temporal, eficiente; la distribución en él de su *eficacia* o eficiencia, de su causalidad eficiente, está dada por el *potencial* que indica la vinculación de la eficiencia a cada parte de su ubicuidad espacial y temporal" (o.c. 486).

---

[144] Para mayores detalles técnicos Cf ECF, 184-192.

[145] En este aspecto se fundamenta la penetrabilidad de los cuerpos, que en cambio es menor en estado macroscópico (Cf NGFC, 419).

2.2.3.2.4. La "supraindividualidad" campal.

Al aspecto de indiscernibilidad sin identidad característico de un colectivo donde cada elemento es un "cualquiera" hay que añadirle otro propio de una realidad cuando se halla en estado campal o conexión total con el resto de realidades del cosmos. Se trata de un nuevo revés a la categoría de individuo independiente (estado de discontinuidad o individualización) dominante en la filosofía clásica y la física newtoniana[146], pues "con Einstein no se soportan ya entidades reales independientes realmente de las cosas y sin eficiencia reconocida sobre ellas, con el solo oficio de ser sistemas puros de referencia; se fusiona espacio (geometría) con gravitación constituyendo el *campo métrico*, determinado en su estructura misma por la distribución de la materia" (NGFC, 415).

En esta primera teoría unitaria de campo de Einstein[147] está dado ya lo básico de la implicación filosófica para la concepción monádica de la sustancia: "el *espacio* físico abarca constitutivamente todo el *universo*; luego por estar determinado en su geometría (...) por la materia presente, cada partícula de materia influye en la constitución *geométrica* del universo entero. Pero influye precisamente en la estructura de los *"potenciales"* : de esos coeficientes $g^{\mu\nu}$ que entran en la forma métrica fundamental, en la *definición* geométrica fundamental del universo"(o.c. 415-416). Y es que "la ley fundamental de Einstein hace intervenir en todo movimiento una función especial de los coeficientes métricos fundamentales $g^{\mu\nu}$ que expresan la estructura del universo en cuanto tal. Aquí *"éste"* no es comprensible y realizable sin *"Todo"*"(o.c. 416). Esto es válido

---

[146] En filosofía era clásica la concepción de individuo como mónada, es decir, perfectamente cerrado en sí, siendo la materia y la forma los principios de individuación, y por tanto de la discontinuidad en el universo, de modo que toda interinfluencia se reducía a serlo del tipo "causa eficiente" (Cf NGFC, 418). Para Newton toda magnitud física se encuentra en estado de discontinuidad o individualización, y aunque concibe el espacio como un vacío en el que cada cuerpo está colocado en su sitio según designio divino, sin embargo, todo permanece en su lugar sin juntarse. Si el espacio en Newton toma forma de continuo, lo es de tipo geométrico, por lo que no es apto para que una ley física pueda tomar estado de campo (Cf FCF, 184-185). Con todo, dicha concepción resulta, según Bacca, un avance respecto de la aristotélica, en que el espacio es el lugar de cada cuerpo, pues en Newton se observa una categorialización del espacio, que pasa a funcionar como pantalla de proyección de los cuerpos, según referencias, es decir, como un absoluto (Cf NGFC, 414-415).

[147] La primera teoría unitaria de campo fue formulada por Einstein para la relatividad generalizada, y fusiona los campos métrico y gravitatorio, de modo que la materia es la que engendra el campo gravitatorio que, a su vez, determina la geometría dominante en el universo. Según esto, no existe un espacio absoluto con su propia geometría (el euclidiano de Newton), el espacio no posee estructura geométrica propia o, lo que es lo mismo, la geometría pura no existe, resultando ser la gravitación un fenómeno geométrico, no físico. No hay fusión de geometría y campo gravitatorio, sino que la gravitación es la estructura geométrica del espacio. Tanto Einstein como Weyl, Eddington y Kaluza, ensayaron una teoría unitaria que consiguiera fusionar los campos métrico y electromagnético, pero no parecía aportar nada nuevo a las explicaciones obtenidas por el primer modelo teórico de Einstein, de manera que dice GB, no pasa de ser una síntesis matemática. Para más detalles Cf FCF, 193-198.

incluso si la teoría de Birkhoff fuese correcta[148].

En definitiva: "la unidad *real* del universo está garantizada, no por cadenas de causas eficientes (...) sino por los *campos* (...), por las entidades que están en forma de campos (...), por los *potenciales*" (o.c. 418-419). Por tanto, "ningún individuo o partícula puede ser considerado como independiente de una realidad de carácter cósmico (campo gravitatorio, campo electromagnético...), cual independiente de ciertos *"potenciales"*" (o.c 416); "en toda entidad real en estado de *campo* se pierde como ya reconoció explícitamente Einstein (...) la propiedad de definibilidad individual (...). Toda una entidad física en estado de campo incluye, de consiguiente, una negación de individuo; es de estructura supraindividual y las divisiones que imaginariamente o pensamentalmente introduzcamos no tienen valor ninguno, cual no lo puede tener un ente de razón en el dominio físico" (o.c. 421-422).

En el estado campal, por tanto, una entidad adquiere carácter "supraindividual" y no "infraindividual", como en cambio sucede en el caso de los colectivos con elementos indiscernibles sin identidad: *"El campo o entidad física en estado de campo es real y actualmente supraindividual"* (o.c. 422).

2.2.3.2.5. Penetrabilidad de los cuerpos y ubicuidad.

También entra en crisis la propiedad clásica de la impenetrabilidad de los cuerpos, pues dada la estructura campal de lo real y que en el espacio se compenetran los distintos campos y cualquier entidad en estado de energía potencial o campo, resulta "que la propiedad, considerada por esencial según la filosofía escolástica de impenetrabilidad de los cuerpos vale, cuando más, de cuerpos en estado individual, mas no vale de realidades en estado de *campo*, respecto de los demás campos y de los demás individuos"(NGFC, 419).

Por otra parte las entidades campales, que son supraindividuales, se descubren como supraespaciales y supratemporales al entrar en crisis la conexión con el espacio y

---

[148] "Aun en el caso de que se hubiera de aceptar la teoría de Birkhof ( ) cada partícula de materia influiría en el *campo gravitatorio*, por más que no estuvieran fusionados *campo gravitatorio* y *espacio real*" (NGFC, 416)

tiempo como formas mínimas de definibilidad[149], de modo que por los campos y potenciales ahora resulta normal lo que antes sólo era propiedad de la divinidad: la ubicuidad u omnipresencia (espacial, temporal (eternidad) y de eficiencia):

> "Esta propiedad que se atribuyó a Dios es ahora común a todos los tipos de *campos* físicos -campo gravitatorio, campo electromagnético (...) Ahora resulta que los campos o las entidades físicas en estado y forma de *campo* poseen una *multilocación natural*, más aún, una *ubicuidad* espacial están en todos los lugares de todos los cuerpos; y *temporal* en todas las duraciones de todos los fenómenos presentes, pasados y futuros Y además ubicuidad *eficiente* Del campo, por derivación, por una simple relación, matemáticamente expresable en forma de derivadas parciales, salen las *fuerzas* individuales y los movimientos individuales de las masas concretas (...) *Campo* físico es, por tanto, una realidad en estado de *ubicuidad* espacial, temporal, eficiente, la distribución en él de su *eficacia* o eficiencia, de su causalidad eficiente, está dada por el *potencial* que indica la vinculación de la eficiencia a cada parte de su ubicuidad espacial y temporal Lo que se dice de Dios que está en todas partes por esencia, presencia y potencia vale ahora de toda realidad en estado de *campo*" (o c 485-486)

Y por esta razón afirmará nuestro autor: "Se dan realidades físicas (...) que se hallan en forma de *"ubicuidad espacial-temporal-eficiente"*. Especie de dioses cósmicos, *Son los "campos"*"(ibid.)[150].

En definitiva, ha sido la física moderna la que ha encontrado entidades reales ubicuas espacial, temporal y eficientemente, además de "permanentes", y "eternas", bien en estado actual o potencial actual real, aunque ningún fenómeno individual se verifique[151].

2.2.3.3. Lo físico como tensión de contrarios.

Con todo lo dicho podemos notar ya otro carácter del nuevo concepto de realidad que GB utiliza como pilar ontológico de su pensamiento filosófico sobre la técnica y de la humanización del universo por técnica: el de su estructura intrínseca y esencialmente dual y dialéctica[152]; carácter implícito en lo que hemos visto a modo de elemento "atemático" pero actuante, y que ahora nos proponemos sacar a primer plano.

---

[149] Cf NGEC, 422

[150] Para mayor rigor, Cf también NGEC, 483-492 Por otra parte, la mayor ubicuidad es la de la ley de conservación, mayor aún que la de los campos (Cf o c 422-423)

[151] Cf NGEC 489-490

[152] Podría utilizarse el término "dialéctica" forjado por A. Ortiz-Osés, salvando las distancias teóricas pertinentes, para condensar estos caracteres básicos de lo real físico y, en realidad, de toda manifestación del ser

En efecto, la primera gran dualidad proviene de la estructura materio-energética y campal del universo, que resulta así "cóctel de continuidad campal, de discontinuidad cuántica" (ILF,153). Por tanto, infraindividualidad colectivista y supraindividualidad campal. Esta dualidad básica, la más básica de todas, es sostenida por GB en virtud de su adscripción a la teoría unitaria de campo frente a la teoría pura y su consecuente monismo[153]. No obstante, por los potenciales, como se vio, es posible la conversión de una realidad mínimamente individuada en campo y viceversa.

La segunda gran dualidad es el doble modo de presentación de lo real: como materia o energía. Una dualidad relativa en virtud de la transformabilidad (transustanciación) de una en otra en virtud de un determinado coeficiente numérico, y del carácter fenoménico que posee en los seres sensibles, pues resulta ser "la materia-energía -una realidad en dos manifestaciones físicamente indiscernibles, sensitivamente discernibles" (ILF, 273).

En tercer lugar, existen propiedades y leyes físicas colectivas o estadísticas, pero las hay también que no admiten excepciones. Así por ejemplo, la primera ley de la termodinámica, la ley de conservación de la materia-energía, posee carácter determinista y, según ella, no hay cambios sino conservación total; pero la segunda, la de la entropía, es probabilística, y permite cambios que van desde transformaciones a transustanciaciones, aunque con tendencia a determinismo y, por tanto, en oposición consigo misma[154].

En cuarto lugar, el universo muestra tendencias intrínsecas ascendentes y descendentes que luchan por "encadenar a su contrario", como la entropía en tanto que tendencia a uniformismo, los fenómenos radiatorios (actividad espontánea o creativa), y la ley de conservación, que impide los cambios.

Por todo lo anterior, podrá afirmar GB que "lo físico está por consiguiente en

---

[153] Advierte GB que en una teoría pura de campo todos los elementos que intervienen tienen que ser definidos o reducidos a las magnitudes características de los campos, inclusive las partículas. Por tanto, el campo funge de única realidad de la cual toda otra es manifestación: monismo. Una teoría unitaria de campo, en cambio, hace derivar de un campo único las diversas manifestaciones suyas que son los campos concretos (gravitatorio, electromagnético), pero no pretende reducir las otras realidades (materia, protón, neutrón...) a un componente del campo, respetándose así la independencia entre campo y realidad individual. Por tanto, la teoría unitaria de campo representa, dice GB, un dualismo. Pues bien, GB opta por la teoría unitaria de Einstein en virtud de su mayor garantía científica, pues la teoría pura de campo resulta demasiado perfecta y, por tanto, sospechosa. Considera que la unitaria de Eddington, Weyl, etc. es algo menos fiable que la de Einstein (CFFCF, 192-193).

[154] Cf NCEC, 21

amistad y enemistad consigo mismo; es contrariedad subsistente" o, en fórmula condensada: "contrariedad en unidad", y de tal tipo que resulta "dramática"[155].

El término "contrariedad", u "oposición real", que GB utiliza para describir la relación entre los elementos contiene ya el aspecto dialéctico de dicha relación: "Y se trata de *"contrariedad"*, no de contradicción u oposición relativa. Sin entrar en detalles técnicos, *contrariedad* supone siempre conveniencia en un *género*, es decir: unidad de *genealogía*, de origen o raíz real. Así que toda *contrariedad* propiamente tal trae consigo la existencia de *términos medios* que van uniendo los extremos entre los que rige propiamente la contrariedad"; "Pues bien: *contrariedad* no es algo definitivo; admite medios y grados; y por los medios se puede pasar de un extremo a otro, y no cual en el caso de una contradicción en que no hay término medio, como entre *"ser* o *no ser"* " (ILF, 272-273). Por tanto, oposición con mediación, y, por ello, procesual, es decir, dialéctica o "energética"[156].

2.2.3.4. Ser-y-noser: materia y poder creador.

Ya se advirtió con anterioridad cómo, según GB, existe contradicción entre causalidad y creación, por lo que se hacía preciso reformar el concepto de creación para adecuarlo al de causalidad. Como resultado, toda novedad procedía de un fondo arcano llamado caos, creatividad o probabilidad máxima. Recuérdese, además, cómo el no-ser o nada era definida de manera "positiva". Pues bien, es el momento de ocuparse con detenimiento de esta cuestión y ver sus implicaciones, dado que ya han sido tratadas las críticas de la causalidad y de la sustancia.

---

[155] "La *misma realidad* está, pues, sometida simultánea y necesariamente a *dos* leyes de conservación y cambio, todo lo físico está de consiguiente en amistad y enemistad consigo mismo, es contrariedad subsistente. Y es claro que el *dramatismo* de esta situación es mucho mayor que en la física antigua, en que *dos* realidades encarnaban dos principios opuestos. Aquí en la sustancia misma de la misma realidad se verifica la contrariedad, la oposición real, el drama físico. Y el desafío entre tales elementos es *"campal"* ( ) pues toda la *materia-energía -una realidad en dos manifestaciones físicamente* indiscernibles, *sensitivamente* discernibles-, se halla vinculada con unas realidades extrañísimas que la física moderna ha ido descubriendo, que son los *campos* campo gravitatorio, electromagnético ( ) *unidad en contrariedad*, drama físico" (ILF, 272-273)

[156] Esta concepción, que irá quedando "desvergonzadamente" expuesta y argumentada, tematizada, en obras posteriores (CSFA, IFAM, IEEJT), actúa ya "atemáticamente" como fondo de proyección de otras ideas (aspecto categorial de la dialéctica) del pensamiento de nuestro autor desde su primera época, en que, como vimos, se siente atraído intelectual y sentimentalmente por el materio-energetismo, aunque sin concederle exclusividad de sistema. Nótese además que el término "energetismo" pertenece a un escrito de la primera época, mientras que en ILF, dice: "Lo físico se constituye por *"contrariedad en unidad"* ( ) Es claro que a *"contrariedad en unidad"* ( ) correspondería una visión del universo físico que ahora llamaríamos *"energética"*" (o c 271) Del "energetismo" dice que es una teoría o modelo explicativo, sostenido a fines del siglo pasado y principios del presente, según el cual "todo el Universo no es más que energía de una forma u otra", de manera que tal modelo surge de extrapolar el concepto de energía y sus leyes rectoras a todo el universo resultando, por ello, un formalismo, que, como el mecanicismo, posee un fondo matemático (Cf FCF, 29)

Es un hecho que existen diferentes tipos de probabilidad o, como también los denomina GB, "juegos" de probabilidad[157]. Ya se vio cómo habia dos básicos (frecuencia y simultaneidad), y cómo dentro de cada dominio existen diferentes tipos de probabilidad y, por consiguiente, de estadísticas (tres, vg. en física). Podría, por tanto, hablarse de "Probabilidad" como dominio general y de "probabilidad" o "probabilidades" en tanto que realizaciones particulares del caso general. Pues bien, GB define el orden básico "Probabilidad", del que los tipos de probabilidad son subórdenes, en términos "ontológico-dialécticos", tal como vamos a ver.

Dice GB: "*La probabilidad, ontológicamente definida es, pues, la relación original entre porque sí y por esto* (por esta razón, por tal causa), respecto de una realidad: toda ella o una cualidad o nota de ella" (CSFA, 356). De otro modo: el "*porque* sí" o sinrazón es concretado o tipificado, dosificado, si se prefiere, por un tipo de razón: "por esto" (*porque* por esto); por el tipo de "estructura" o "contextura" que lo real presente en cada caso en cuanto "ente" y que también le ha sido dada "porque sí", y de ahí que diga GB: "Por esto justamente, por la contextura (...) porque tal es la estructura (...) que hace de condición necesaria y peculiarmente necesaria de ello" (o.c. 357). Así, vg. la probabilidad propia de un dado es 1/6 en virtud de su estructura como ente, que actúa como razón necesaria: "*porque* tal es la estructura del dado; *por esto* justamente" (o.c. 355), la cual acota a la sinrazón o "porque sí" que , a su vez, convierte la razón necesaria en no suficiente. En este sentido puede afirmarse, como hace GB, que "*probabilidad* de un ente o de un acontecimiento o suceso es, ontológicamente, el modo fijo cómo un ser es su nosér, y su nosér es su ser" (o.c. 357), o como "medida de ser surgiente *de su* no ser, y de no ser, surgiente *de su ser*" (ibid.). En definitiva: "probabilidad no es sino esa relación entre *porque sí y por ésto*" (o.c. 362)

El tipo de relación entre ambos elementos es realmente paradójico, pues por una parte existe una desvinculación entre ambos: "A *esta desvinculación entre condiciones necesarias (típicas*, de cada caso: dados, ruleta..., moléculas, electrones, fotones...) *y suficientes, dentro de una realidad se denomina ontológico-dialécticamente probabilidad*" (CSFA, 358); por otra, sin embargo, están vinculados intrinsecamente: "*Probabilidad* es

[157] Cf II AM 98. La existencia de múltiples juegos de probabilidad ("mesas de juego") son modos de uno básico o Probabilidad: "el Gran Juego de la base del Universo" (Cf VM II 78-79)

el modo de ser reales el ser que es ser de *su* nosér y el nosér que es nosér de *su* ser" (CSFA, 353); "la probabilidad es ese estado en que "ser es ser *de* nada y nada es nada *de* ser"" (o.c. 358). Se comprende, pues, que GB definiera *ontológicamente* la probabilidad como "la relación original entre porque si y por esto". Definición dialéctica, por cuanto dicha relación de oposición no acaba con el conjunto (ni se aniquila ni estalla) sino que se resuelve en un tipo nuevo de realidades: los "entes" o realidades que son a la vez "ser-nosér", de modo que la probabilidad es dialéctica o "campo de *novedades* reales: dommio peculiar de *creatividad*" (ibid.).

Los entes son "novedades" surgentes de la probabilidad, y tanto más cuantas menos razones, "por estos" o "estructuras" necesarias-y-suficientes posean y, correlativamente, más dosis de porque si conlleve su existencia. Por ello dirá GB: "*Novedad* es lo *porque si*. Podrá tener o no condiciones, previos, antecedentes necesarios, mas nunca suficientes, so pena de que *novedad* no sea *novedad*" (o.c. 352). Novedad es, en el fondo, probabilidad, pues en el componente de "porque si" radica justamente el estado de caos puro o creatividad, de nada (en rigor, el de ser) , y en el "por esto", el de ente, de ahi que afirme GB: "Novedad es, pues, razón de una doble sinrazón: (a) es razón de esa *sinrazón*, que el ser deje de ser; (b) y es razón de esotra *sinrazón*, que la nada deje de ser nada. Y es *razón* de las dos sinrazones: del ser se pasa *porque si* a no ser, del no ser se pasa *porque si* a ser. (2) Cada ente concreto se caracteriza, según esto, por la dosis de lo que en él y de él pasa -*porque si*- de ser a no ser, o de no ser a ser; por lo que *de él* desaparece *porque si*, y por lo que en él aparece *porque si* y se hace *de él*. A esta modalidad del ser y de la nada por la que un ente puede, *porque si*, dejar de ser algo de él y puede, *porque si*, hacerse en él y de él algo que no era llamemos *probabilidad*" (ibid.).

Recuérdese, además, como se vio en un epigrafe anterior, que las novedades en ser y no-ser surgian del caos o creatividad como de dominio previo posibilitante, y que en este sentido lo denominaba estado de "combinatoria pura", "funcionalidad ejemplar del universo", "potencia por antonomasia, potente y omnipotente", etc. Ocupémonos de este dominio.

Dice GB: "probabilidad máxima o creatividad" (CSFA, 358); "movilidad perfecta: creatividad" (o.c. 362). Nótese que creatividad o caos no equivale a probabilidad sin más,

sino a "probabilidad máxima" o "movilidad perfecta". Si se considera que la probabilidad es relación entre *porque sí* y *por esto*, de modo que el *por esto* restringe o limita al *porque sí* y éste elimina la suficiencia de la razón necesaria del *por esto*, se comprenderá lo que es caos o creatividad en cuanto probabilidad máxima o movilidad perfecta: "*movilidad pura*, desligada de la restricción impuesta por *este*" (o.c. 361)[158]. Luego, como se dijo, estado de combinatoria pura o capacidad omnipotente para dejarse limitar o estructurar y ser cualquier cosa: serlo todo por ser nada aún, excepto potencia pura de ser; capacidad pura de llegar a serlo todo por no ser aún nada concreto.

En definitiva: si se considera la distinción inicial entre "Probabilidad" como dominio básico y "probabilidad" como "juego", es posible afirmar que "Probabilidad" es creatividad o caos, y por ello dirá GB: "el estado de probabilidad coimplica un estado de movilidad. Probabilidad es movilidad" (o.c. 359). Luego "probabilidad máxima o creatividad"; "movilidad perfecta: creatividad"; "movilidad pura".

Lo mismo sucede respecto de novedad, que admite el doble uso: como campo de surgencia inicial: Novedad, y como entes: novedad, pues dice GB: ""Nada es algo propísimo de ser-y-ser es algo propísimo de nada", es frase resumible en la palabara *"novedad"* o *"creatividad"*"(o.c. 358) (se trata clarísimamente de "novedades" o "entes") En cuanto a Novedad como "campo": "Campo de *porque sí* -dice GB en referencia a la probabilidad pura- de surgencia inicial, -de radioactividad ontológico-dialéctica: <: campo de *novedades* reales: dominio peculiar de *creatividad*" (ibid.).

Una vez mostrada la equivalencia entre caos, creatividad, Probabilidad, Novedad y movilidad perfecta, es claro que lo que se diga de ésta servirá del resto de los términos Veamos, pues, qué dice nuestro autor de ella.

Que "nada es algo propísimo de ser, ser es algo propísimo de nada" es, dice GB, "el punto de partida de la teoría ontológico-dialéctica", lo cual, afirma, es repetir de forma

---

[158] En el dominio macroscópico moverse es "moverse *este* cuerpo desde *este* lugar en *este* momento a *estotro* lugar en *estotro* momento. Mas al tratarnos con cosas que son, por su posición, cada una *una* -no muchas-, mas cada una *una de tantas*, y con lugares y tiempos de igual extensura, -cada uno uno, y no muchos, mas cada uno uno cualesquiera de tantísimos- el movimiento adopta la forma de *movilidad pura* desligada de la restricción impuesta por *este*, -*este* cuerpo, uno y único, *este* lugar, uno y único (de alguna manera) *este* momento -uno y único de algún modo". Esto último sucede en el dominio molecular, donde el movimiento no presenta orden alguno, de modo que resulta ser movimiento puramente cardinal o "movilidad", sin orden, un dominio en el que se impone el principio del caos molecular de Bohr. Cf todo ello en CSEA, 361.

diferente la idea con la que Hegel abre su "Lógica"[159]. Pues bien: "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 es la *movilidad*" (CSFA, 358), y luego: "*movilidad*, que pone y resuelve la contradicción intrínseca, la más intrínseca y básica, de "ser que es ser de (su propia) nada" y "nada que es nada de (su propio) ser"" (o.c. 358-359).

Ahora bien: "cosas y propiedades adquieren *movilidad* por el mero hecho de ser cada una una cualquiera, o a la medida de su cualquierismo. *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" (o.c. 361).

Por tanto, al identificar al Ser con la creatividad, caos, Probabilidad o Novedad, el tema da un giro ontológico, el cual se completa con el correspondiente al "ente": "*Ente*, por contraposición, es ya una negación de *ser* o de *cualquierismo*. Se es *ente* por modo de cuerpo, de viviente... de *este* hombre" (o.c. 362). Por eso, "a medida que aumente en una cosa el estado de *ente* disminuye en ella el de *ser*: el de cualquierismo; y, por eso mismo, decrece el de *movilidad*" (ibid.). Así, pues, "ente" como creatividad condensada o concretada, cristalizada o solidificada[160].

Avancemos un poco más: si ser es cualquierismo y lo propio de él es la movilidad suprema o suprema probabilidad, no menos cierto es que el cualquierismo aumenta, según GB, por acción del número (por su aumento). Es decir: al aumentar el número disminuye lo que un ente tiene de individualidad (este) aumentando en la misma proporción lo que posee de cualquiera (ser), y a la inversa si disminuye el número. Esto vale, como se vio, tanto de consideraciones espaciales como temporales. Así, por ejemplo, en el caso de los dados queda negado el orden o sucesión temporal, pues la primera tirada no es sino la primera de una de tantas: un simple comienzo. Lo mismo hay que decir de los saques. Cuando se afirma lo anterior, es decir, al negar que el orden temporal lo sea realmente

---

[159] Cf CSFA, 358

[160] Cf CSFA, 363

(orden), lo que se pone de manifiesto es el número "en su brutalidad de cardinalidad". Por tanto, lo característico del cualquierismo se condensa en que hace desaparecer, al aumentar, la ordinalidad en pos de la cardinalidad[161]. Aparece entonces lo que GB denomina "número en bruto" o "átomo"[162].

De lo dicho se deduce que creatividad (o sus sinónimos) equivale a predominio del número en bruto: cualquierismo o movilidad. Y puesto que "*Ser*, justamente, es el estado de máximo cualquierismo de toda cosa; es más cualquiera por ser una de tantos *seres*, que por ser una de tantas sustancias o uno de tantos cuerpos. *Ser en cuanto ser*, es el estado de *cualquierismo*" (CSFA, 361-362), que cualquierismo es "predominio del estado de número en bruto" (o estado "atómico"), y "la movilidad la adquieren propiedades y cosas, en la medida en que aumenta el cualquierismo", entonces "la movilidad es propia del *ser*" (o.c. 362). Por ello podrá afirmar GB que "*Lo físico se caracterizará, pues, no precisamente por estar hecho de materia o energía* -masa o luz-; *cualquier realidad en lo que tenga de cualquiera, es, o está en estado físico*" (M, 230)[163]. De aquí podrá deducir, como se verá, que la materia-energía es el estado físico *real* por excelencia en el momento actual del universo.

En cambio, del ente es propio el "movimiento": "El *ente* se mueve, -este *ente* en este momento desde *este* lugar hasta *estotro*; de *esta* cualidad a *estotra*: de vida a muerte, de manimado a animado... El *movimiento* es propio del *ente*, -de lo que una cosa tenga de ente; la *movilidad* es propia del *ser*, -de lo que una cosa tenga (en estado) de ser" (CSFA, 362).

La expresión "uno-de-tantos" con que GB suele designar al singular o cualquiera

---

[161] Cf CSFA, 359-361.

[162] "*La indiscernibilidad lleva a identidad, a eliminación del número*. Pues bien: la física actual ha descubierto, -justamente por estar aplicando tal principio- cual válido aunque por modo inconsciente-, que en ciertos dominios de la realidad vale precisamente lo contrario: la indiscernibilidad no lleva a identidad sino a número en su estado de mayor pureza, a número en estado de número (...) la indistinguibilidad de un cierto número de elementos (...) lejos de hacer que se identifiquen las cosas por su indistinguibilidad -en cuanto a posición, cantidad de movimiento, energía...- hace que se mantengan y obren *en cuanto número*", es decir "*Predominio del estado de número en bruto*" (CSFA 329). Respecto de "átomo": "es cualquier cosa que mantenga su distinción de otra a pesar de ser indiscernibles respecto de alguno o algunos componentes reales. Átomo es el *estado de número en bruto*, -de indiferenciación de la cualidad (Hegel)" (o.c. 330). Es evidente que "átomo" nada tiene que ver aquí con indivisibilidad, de modo que con este concepto (en el fondo, el de "singular") niega la tesis de Leibniz sobre la identidad de los indiscernibles (Cf o.c. 329-330). Átomo es, en realidad, Ser.

[163] Parecería lo lógico que el estado supremo de cualquierismo fuese el de número, y de hecho lo es, pero en cuanto "real" o dialéctico lo es la materia-energía. Quizá por esto, en *Metafísica* distingue entre "cualquiera" y "uno de tantos" como categorías aplicables con preferencia a los dominios físico y matemático, respectivamente (Cf M, 221-235).

refleja perfectamente el carácter dialéctico del ser que es su noser-y-del noser que es su ser, pues cada cosa singular es "una" y no otras muchas (no identidad) y, a la vez, es "tantas", no única. Además, cada polo lo es correlativamente del otro, nunca de forma aislada, es decir, el modo mínimo de ser real es el de ser ente (uno)-de-ser (tantos), y por lo mismo ser-de-ente (tantos, cualquiera, de algo: propiedad, característica...), y no puro vacío o nada cual concepto, pues de otro modo el ser lo sería también absurdamente. En efecto, la máxima oposición dialéctica será la que exista entre ser y ente: cualquiera-este, o sea, uno-de-tantos, ya que ente es negación de ser (su nada positiva o noser), y ser es la nada positiva de ente (negación o noser de "este"). El número es el mínimo de determinación que evita al ser convertirse en puro vacío o algo tan absurdo como lo es el concepto de "nada", pero dicho estado se presenta o adquiere realidad, en el estado actual del cosmos, en el estado de materia-energía.

Dicho todo lo anterior, es posible ya mostrar las razones de GB para tomar como mínimo de ente y máximo de ser, es decir, creatividad o caos, mas sin llegar a estado de puro (adialéctico e inexistente) la materia cósmica. Dejaremos en este punto la palabra al autor:

> "(1) Mas hemos visto que *del ser e propio no ser* y *del no ser es propio ser*, luego *del ser y de su no ser, del no ser y de su ser* es propia la movilidad suprema
>
> (2) Mas del ser surge *su* nosér *porque sí*, y del noser surge *su* ser *porque sí*, luego la movilidad del ser a su noser y del noser a su ser, -la existencia (estado de) y no existencia-, es máxima. Tal movilidad es *creatividad*, es principio de novedad (*P.R.*, p. 31)
>
> (3) Mas eso de *porque sí* es la negación positiva y original de *por esto*, -por *esta* causa, de *este* efecto; de *este* lugar a *estotro* lugar; de *este* momento a *estotro* momento..., luego, la movilidad de ser a *su* noser y de noser a *su* ser es *porque sí*, *-causa sui*, dicho en fraseología clásica Supremo tipo de *espontaneidad*;creatividad que es *"the universal of universals characterizing ultimate matter of fact"* (*P.R.*, p. 31)
>
> (4) Mas probabilidad no es sino esa relación entre *porque sí* y *por esto*, luego la movilidad suprema es lo supremamente probable. Es decir, respecto de tiempo; lo supremamente probable es lo supremamente frecuente o de suprema frecuencia de surgimiento *porque sí*, respecto de lugar es lo supremamente presente en más lugares *porque sí*, por ser cada uno uno de tantísimos..." (CSFA, 362)

Por eso se sigue que:

> "Tal mutuo, real intrínseco y propísimo afectamiento da una realidad peculiarísima, con las propiedades de *causa de sí, porque sí, movilidad* perfecta *creatividad*, es el estado de máximo poder motor, de que todo lo demás, -condensado, solidificado, cristalizado en *ente*-, recibe poder o fuerza, en la medida en que tenga aún algo o mucho de su realidad en (estado de) ser-noser.
>
> El que menos poder tiene para hacer algo y para ser infinito es un *éste*, y cuanto más éste, menor es su poder y mayor su finitud. Dios es lo más impotente que hay,

> -si es que Dios es de tipo *éste, unicísimo* y lo menos infinito, si es definidísimo, y lo más improbable de existir" (o c 363)

De ahí concluye GB que esta estructura dialéctica del ser tiene su máximo exponente, en la época cósmica actual, en el universo físico:

> "*Quinta:* Cardinalidad pura, movilidad ilimitada, probabilidad máxima o *creatividad* se hallan -*ejemplarmente, antonomásticamente, básicamente, cual base de todo*- realizadas-, en *nuestro universo* o época actual cósmica ( ) en el dominio microscópico moléculas sueltas, átomos sueltos, nucleones sueltos fotones en nube
>
> En el estado de uno-de-tantos y tanto más si uno es uno-de-tantísimos-, una cosa sola no es aniquilable, pues es una de tantas El presunto aniquilador no podría aniquilar una sola, -a *esta*, 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 Por igual causa un creador no puede crear una sola cosa que sea o haya de poder ser una de tantas, pues eso de ser un-de-tantas hace imposible el que pueda y sepa él, que ha creado justa y solamente *esta* Así que ningún individuo de una especie es creable, ni lo es ninguna especie de ningun género, ni ningún ente dentro del (transcendental) ser
>
> Luego uno-de-tantos, -individuo de una especie entes de ser-, es increable e inaniquilable, es *necesario*, -ingenerable, eterno, incorruptible, conservable de por sí
>
> Luego 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" (CSFA, 363)

Por último:

> "*Sexta* Así que "el ser es *su* noser" y "el noser es *su* ser" *materialmente*, de manera antonomástica La *materia*, -o el estado de cardinalidad, movilidad, probabilidad y necesidad de la realidad-, *es el estado de ser por antonomasia*- "ser que esta siendo *su* noser" y "noser que está siendo *su* ser" *La materia es la creatividad por antonomasia*. (..) es el estado de máxima creatividad, de tal estado (de ser) se hacen, emergen, *porque sí*, todos los entes, en forma de negación , más o menos intrínseca y amplia, del carácter (estado) de uno de tantos, surgen cual *éste*, precisamente *éste*, justísimamente *éste*, es *este* lugar, en *este* tiempo con *estos* integrantes; y, por tanto, surgen con *ese movimiento, con definición*, con decreciente potencia de creatividad, con potencias *delimitadas*, es decir crecientemente impotentes, potentes para *esto*, ni más ni menos, con probabilidad mínima o decreciente de surgimiento y resurgimiento
>
> "La materia, por tanto, está más en estado de ser -y- de noser que cualquier tipo de ente Es por antonomasia *el estado ontológico-dialéctico de la realidad*" (o c 364)[164].

A este estado material corresponde propiamente el término "caos"[165], si ha de ser

---

[164] En consonancia con su teoría del ser como estar, dirá GB "En vez del sustantivo *materia* diríamos mejor el estado material (de la realidad)" (CSFA, 364)

[165] En ECFM dice GB que el azar no tiene cabida en el cálculo de probabilidades, en cambio en CPUM dice que el azar está regido por leyes probabilísticas Esta aparente contradicción se resuelve si en lugar de "azar", en la obra de 1933 entendemos "casualidad", y se reserva el término azar para un dominio donde hay razones para la sinrazón (leyes estadísticas) y, por lo tanto no para la casualidad Pues bien "caos" es término que no se identifica con "casualidad", sino que es base de "causalidad", aunque sea de la "atómica" Creatividad pues, dice azar caos o causalidad, no casualidad, es decir, razones necesarias pero no suficientes para que haya novedades en ser y en noser Así, vg , un indeterminismo sin ley rectora sería dominio de "casualidad", pero en el que enuncia Heisenberg hay ley rectora, como sucede en todo auténtico azar, por eso en el indeterminismo esencial dice "causalidad", no "casualidad"

algo real: "hay todavía en el mundo *caos*. Los elementos básicos del mundo -protones, electrones... moléculas, fotones- se rigen por leyes estadísticas, por sutiles juegos, por tipos de "porque sí"", (IFAM, 98). Y en otra obra: "las realidades básicas son de estilo *inframdividual*, campal, y no hay en rigor individuos sino singulares" (ILF, 150), y que "La inestabilidad radical del universo físico", no consiste tanto en que se halle sometida a movimientos de velocidades fantásticas, "sino que (...) se cifra en algo infinitamente más indesarraigable: en su carácter *probabilístico*, fundado a su vez en el tipo de realidad *"singular"*, en los miles y millones de mellizos que cada cosa tiene" (o.c.152). Más adecuadamente: "la radical indeterminación de universo se cifra y compendia en dos aspectos: a) la realidad básica en cada orden de fenómenos parece consistir en un tipo de ser *campal*, en un peculiar tipo de mar o bloque, que se denomina campo (...) b) Pero los individuos físicos (...) tampoco lo son demasiado, (...) Hay en cada orden tantos y tantos iguales físicamente indiscernibles, que no cabe con ellos otro trato que el del cálculo de probabilidades (...). Nada de propiedades esenciales, vinculadas a cada individuo" (o.c. 149-150).

Por tanto "En nuestro universo, desde que sabemos vigir en él la ley de probabilidad, puede pasar en cualquier momento cualquier cosa, aun la tenida por más milagrosa; y pasar sin causa externa, por mera ley natural. El fondo de la realidad física es probabilístico; es decir, es creador de lo más improbable, aunque no suela acontecer sino lo más probable" (CPUF, 79); "La probabilidad es la base poética del universo físico" (o.c. 81). Se entiende, pues, que denomine al caos "barro ontológico" o Ser del que surgen entes y, por tanto, que afirme: "El punto, pues, de partida del proceso ontológico general, de la creación *autóctona* del mundo, es una especie de *caos*: una multiplicidad de multiplicidades" (NGFC, 493). He aquí, pues, la "piedra-clave ontológica" que GB elabora al encontrar un correlato metafísico-filosófico a las nociones físicas de materia-energía y campo, consiguiendo así traducirlas ontológico-dialécticamente.

2.2.3.5. Ontología dialéctica y técnica.

Las consecuencias de esta concepción del universo físico son fundamentales para comprender la técnica desde una nueva perspectiva que permita hablar con sentido filosófico y científico de transustanciar al hombre en Dios y al universo en creación suya,

tal como hace y propone GB. Por una parte, si la ontología materialista o dialéctica toma forma de ontología mecanicista en el dominio macroscópico, y tanto más en la medida en que va dominando la categoría de individuo o ente, será posible que tome forma dialéctica en dicho dominio "al imponerse, por emergencia natural o planificación exitosa las categorías negadoras de la de *éste*" (CSFA, 365). Dos tipos básicos, pues, de ontología dialéctica o creadora en contra de la creciente imposición del mecanicismo; otras dos épocas históricas correlativamente: por emergencia natural y por planificación: "Ontología dialéctica espontánea, frente a planificada"; "dos grandes épocas: una natural, otra técnica" (o.c. 366). Desde esta perspectiva se ilumina la insistencia de GB en aspectos como el hombre social o Nos, su oposición al mecanicismo o su concepción de la técnica como empresa filosófica de carácter meta-físico o transustanciador. Sobre todo ello se tratará oportunamente, por lo que de momento basta con lo que se va diciendo.

Al tomar GB la materia como ser o creatividad (caos), concluye: "Luego: *La ontología dialéctica sólo es posible y real, en "nuestra época", como materialista. La ontología materialista es necesaria, propia y actualmente dialéctica*" (CSFA, 364). Y prosigue: "Mas la ontología materialista tomará estado de ontología *mecanicista* cuando: en un orden comience a predominar, y predomine, la categoría (estado) de *éste*, -o unicidad más o menos destacada: *este* ente, *este* lugar, *este* instante, *esta* cantidad de movimiento, *este* hombre... Por tal hecho, ontológico, las negaciones se tornan externas, (...). *Mecanicismo* no es, pues, primariamente una categoría o plan físico o de técnica física, sino ontológico: predominio -natural o planificado exitosamente- de imponer la categoría *éste*, con las secuelas: (1) negaciones externas, o negación realizada en un ente diferente del que realiza la afirmación (de tal negación). (2) Relaciones, hechas externas; (3) Transformación de partes (órganos) en piezas; (4) Posibilidad de repuestos y recambio. En total (...) Materialismo (en estado de) mecanicista" (CSFA 365).

Ahora bien, "Por el contrario: una ontología tiene ya o comienza a tomar (estado de) dialéctica, al imponerse, por emergencia natural o planificación exitosa, 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*; con las secuelas: transformación (-1) de negaciones externas en internas, -afirmación y la (su) negación intrínsecas en el mismo ente; (-2) de relaciones externas en internas; (-3) de piezas en

partes o miembros; (-4) imposibilidad de repuestos, u originalidad dentro de (su) Todo" (ibid.).

Es claro, por lo anterior, que GB concibe el universo como una unidad constituida por dos tendencias opuestas: mecanicismo y creatividad, concibiendo la vida como agente mediador entre ambas tensiones: una especie de tendencia reconquistada, la de la creatividad, de modo que, siendo capaz de dirigir los procesos mecanicistas y creadores naturales los reforme mediante planes, poniendo su fuerza y propiedades al servicio de sí misma, y eso es la técnica: el arma de salvación de la vida hecha a base de mecanizar lo dialéctico y de poner en marcha dialéctica (lanzar, epíbasis, bala) lo mecánico. El proyecto: que la Vida, en cuanto vida humana (transcendente y transcendental; transfinita y transfinitante) haga del Universo, divinidad o Ab-soluto físico, por artificialización (por planes, designios, decisiones...) de la ontología dialéctica y mecanicista naturales, un Mundo artificial que sea creatura a imagen y semejanza (efecto) del Hombre (Creador-Dios-Inventor).

De otro modo: hacer que el Universo potencie en segundo grado su carácter o poder de divinidad, con el que se encuentra siendo de forma natural en primera potencia, al hacerse vida humana realmente creadora, para lo cual debe renacerse o transustanciarse íntegramente todo lo que hay, hombre y universo, en creatura sobrenatural suya, resultando así *causa sui* supernatural. Con ello, GB hace bueno del universo físico materio-energético lo que Hegel decía de la Razón: "*sustancia*, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; *potencia infinita*, porque la razón no es tan impotente que sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y únicamente exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; *contenido infinito*, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos su actividad; se alimenta a sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal". Lo cual puede resumirse en una sentencia:

"Todo debe redundar en provecho de *una* obra"[166].

Desde esta perspectiva *unitaria*, se comprende que GB afirme:

> "*La física moderna* -relatividad, cuantística- es el descubrimiento *(hallazgo,* básicamente) de lo que la realidad está teniendo o adquiriendo *espontáneamente* de estado ontológico-dialéctico
>
> *La técnica moderna* es el descubrimiento, -propiamente *invento*-, de lo que el hombre, por *empresa* o *plan*, va consiguiendo transustanciar del estado ontológico dialéctico natural del ser y entes al estado ontológico-dialectico-materialista, dejando al ser y al ente *establecidos ya* en tal estado, de vez y en uno, ontológico-dialéctico-materialista, definido por las condiciones -1, -2, -3, -4, tomadas cual *plan*
>
> Se trata, pues, de elevar la empresa científico-técnica a empresa filosófica
>
> Con ello la filosofía habrá dejado de ser simple reinterpretación del universo, -del ser y de los entes, y habrá ascendido a transustanciadora del universo,- del ser y de los entes
>
> ¿Tal empresa será un éxito o un fracaso, -ontológico?
>
> la única manera de decidirlo es *ponerlo a prueba*, la mejor manera de no poder decidirlo es pretender *probar* el sí o el no" (CSFA, 366)

Ahora se comprende mejor la idea bacquiana de una metafísica transustanciadora que sea, a la vez, una escatología.

2.2.3.6. Lo físico como "realidad-de-verdad".

Dos términos componen básicamente la expresión "realidad-de-verdad"; términos caros a la filosofía y la ciencia, pues qué otra cosa sino lo real y la verdad les son más apetecidas.

La citada expresión tiene carácter plurívoco en el pensamiento de GB, ya que con ella se refiere a cosas diversas: a la mismidad entitativa de un ser[167]; al "Dasein" heideggeriano[168]; a la verdad como eficacia[169]; a la vida[170]; al Absoluto, así como al estado en que se pone el alma al entrar en unión con él durante la experiencia mística[171]. Pero, también se refiere con ella al universo físico, como vamos a ver.

---

[166] HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid 1986, Alianza Editorial, 3ª reimp., pp. 43 y 48.

[167] Cf FFFF, 81.

[168] Cf HEP, ed. 1944, especialmente las notas de la p. 176. También ed. 1968.

[169] Cf en NGFC, capítulo dedicado a W. James.

[170] Cf. vg., HF, HHF, NGFC.

[171] Cf PED, 21.

Hay sin embargo, a pesar de la variedad de significados, un fondo común a todos ellos: realidad de verdad es toda aquella que, en un dominio, el que fuere, funge como elemento primario, como base original y originante, cual núcleo expansivo o centro óntico alrededor del cual cobra sentido todo lo que hay en un dominio o, si se prefiere, realidad fundadora del dominio mismo.

No es un término original de GB, pues posee tradición filosófica: "La "Res verae" o realidad de verdad" (NGFC, 447)[172]. Dicha expresión es utilizada por nuestro autor para referirse al universo de partículas y entidades físicas que constituyen su "base real"[173]. De no considerar el resto de usos que hace del término podría pensarse que, por lo dicho GB, fuese un materialista o materio-energetista (versión modernizada del materialismo) puro y simple. No faltan, además, expresiones del autor que parecen avalar tal interpretación[174]. Expresiones, por otra parte, tal como se vio, que apuntan a un fundamento racional como base de su posicionamiento: "los estudios modernos sobre el átomo nos inducen a creer (...)".

Sin embargo, es significativa la *precaución* con que, recuérdese, nuestro autor se acercaba *intelectual y espiritualmente* al energetismo: "el energetismo (...) como posición del espíritu y aún como sistema resulta comprensible, atrayente, seductor: no diremos completo, imparcial, verdadero". En efecto, en primer lugar la elección de aquello que haya de fungir como base de realidad o realidad de verdad no está en función exclusiva de la razón: "Qúe tipo de realidad -la material, la espiritual; la real, la ideal; la objetiva, la subjetiva...- sea la "primaria", no es cosa que pueda decidirse a priori; es cuestión de una valoración, de una elección vital" (CA, 16)[175].

Pues bien, dos son los elementos clave, a nuestro juicio, para comprender el

---

[172] "Realidad de verdad" es forma en que también traduce GB la forma latina ablativa "revera" utilizada por Leibniz (Cf PHL, 36-37), así como la de Suarez, al explicar el *concepto formal de ser* (Cf SCFOS, 189)

[173] Cf IB, XXI y CXXI. También ETMM

[174] Cf vg., FCPI, nº 572, p. 376. Recuérdese además la temprana atracción intelectual y sentimental de nuestro autor por el materio-energetismo. Véase también la exposición de CSFA, especialmente al sostener que la ontología dialéctica sólo es posible actualmente como materialista, o mecanicista si se trata del dominio macroscópico (Cf o c. 364-365)

[175] Es claro, por lo que afirma el autor, que toda argumentación racional juega ya dentro de unas coordenadas que vienen dadas por la elección primaria,o, heideggerianamente, "decisión", no sirviendo, por tanto, para justificar el propio punto de partida. Según GB, las razones no son lo básico, sino los motivos (plano sentimental). Situación, pues, en lo que cabe, de circularidad hermenéutica. Sobre esta cuestión trataría especialmente en Metafísica (1963)

posicionamiento de GB respecto de cuál sea la realidad-de-verdad con carácter primario básico, así como el tipo de relación que mantiene con las que emergen de ella.

Por una parte, GB rechaza en sus obras toda pretensión de verdad absoluta y definitiva respecto de cualquier sistema teórico o dominio de lo real, pues ello impediría cualquier intento de transformación de lo real (ser *versus* estar). Esta postura de nuestro autor parece encontrar su base intelectual (razón) en una aportación de Whitehead que considera fundamental, y que condensamos así: "dado un sistema de categorías filosóficas con pretensiones de abarcar todos los tipos de entidades, la afirmación "este sistema categorial es completo" es una proposición falsa" (NGFC, 548).

En efecto: considera GB que debe abandonarse toda pretensión de construir sistemas explicativos omniabarcantes, y ello no sólo por los fracasos históricamente constatados, sino sobre todo por razones intrínsecas cual lo son las antinomias lógicas, especialmente las encerradas en el uso del operados "todos", y el teorema de Gödel. Se requiere, pues, una adecuación de la filosofía a esta situación.También considera Whitehead que no es posible construir sistemas completos verdaderos, por lo que propone sucesivas aproximaciones (progreso) hacia la verdad.

Pero la originalidad del físico inglés radica, según GB, en lo siguiente: si a un esquema de categorías filosóficas o principios explícitos de una ciencia se les toma como aserción compleja y se le somete a la alternativa de verdadero o falso, la respuesta simple será que el sistema es falso[176]. En consecuencia, los esquemas categoriales deben considerarse como "hipótesis" en sentido platónico, es decir, como simples puntos de partida para deducciones los cuales no pueden ser ellos mismos tomados como verdaderos o falsos en sí, como "tesis", sino como sosteniéndose sobre lo inferior (los casos), adquiriendo así el proceso cognoscitivo una estructura dialéctica ascendente de manera que la verdad consista en la aproximación sucesiva a la naturaleza primaria de Dios. Por tanto, verdad como "divinización progresiva del mundo: apoteosis de las cosas"[177]. Las consecuencias de esta postura para entender la técnica en GB como elemento

---

[176] CT NGFC, 545-548. Sobre los límites de la racionalidad, véase en o c el capítulo dedicado a N. Hartmann

[177] CT NGFC, 548-549

transformador de lo real hacia el límite Dios son evidentes: verdad como "verdad técnica" o eficacia en la transformación de lo real en creatura y del hombre en Dios, tal como se verá en el próximo capítulo.

En segundo lugar, consideramos que GB extrapola el principio de complementariedad de Bohr a la filosofía, de modo que puede denominar "realidad-de-verdad" a realidades tan diversas como la materia-energía y los campos, la vida o el espíritu. Para GB la vida, vg., no se reduce a términos de materia-energía y campos, aunque proceda de ellos, sino que es un fenómeno original que surge por azar, pero que una vez surgido funda un dominio propio e irreductible al de procedencia. Lo mismo del espíritu respecto de la vida, y así sucesivamente. A su vez, la complementariedad de dominios es posible sostenerla por el concepto de "creación" que maneja GB, y que no es exclusivo de un sólo dominio: hay creación en el dominio cuántico, en el de la vida, en el humano.

Podría afirmarse que GB sostiene una *teoría unitaria* de lo real-de-verdad y, por lo tanto, *integrada* e *integrante* (que no meramente ecléctica) a la vez que *pluralista*, frente a una *teoría pura*, reduccionista de la variedad de lo real y sospechosa por exceso de perfección explicativa, es decir, monista. Por todo ello, GB puede ser a la vez materio-energetista, vitalista, espiritualista... y hasta místico, pero con un nuevo tipo de misticismo, eso sí, compatible, paradójicamente, con el tipo de vivir "personal" (*Nos.* en su grado supremo), como habrá ocasión de comprobar en este estudio.

2.3. Conclusiones.

La filosofía de la técnica de GB se fundamenta en una concepción ontológica de corte dialéctico que adopta como realidad básica inicial el substrato materio-energético que la ciencia física descubre constituido por tendencias antagónicas que hacen de él una realidad de paradójicas tensiones e inquietantes equilibrios. El otro pilar es una concepción antropológica de la vida humana como creación azarosa del universo, pero cuya peculiar constitución óntico-metafísica hace de ella un ser con poder para dar sentido, en cuanto viviente, a la dirección temporal del universo y hacerlo, en cuanto racional transfinito, según modelos propios a los que someter lo real dado, tomando como meta o límite la Infinitud.

Junto a todo ello, GB constata la existencia en el universo de un dominio real que llena la definición del término "causalidad" en sentido estricto. Se trata del dominio causal fundado por la acción artificializadora humana o mundo artificial; y dentro de éste, con mayor propiedad, el artificial técnico que, fundado por la acción técnica, queda caracterizado frente al artístico por su intencionalidad antropológicamente centrada en el valor utilidad, en lugar de en el de belleza (arte-acción artística), así como por su eficiencia o adscripción de sus efectos (artefactos) al dominio real-causal y, en consecuencia, por su capacidad para producir cambios reales en lo real.

Pues bien, la acción artificializadora de carácter técnico, por su implicación simultánea con los dominios transcendental-humano (vida intelectual o humana superior) y causal-físico, se presenta para GB como la única adecuada para producir transformaciones reales en el ser real y hacerlo de manera que en lo natural quede plasmado el ser definidor del hombre, es decir, para humanizar eficazmente lo real convirtiéndolo, así, en verdadero efecto. Por lo dicho, la técnica queda definida como eficacia (acción eficaz) a servicio del hombre (guiada por el valor de utilidad, entendiendo éste en sentido humanista), frente a la artística que, al no reconectar causalmente la obra de arte y subordinar el valor utilidad al de belleza, funda un dominio artificial con menor grado de realidad que el generado por la acción técnica. El tipo de transformación que sobre lo natural produce la acción técnica hace surgir en el hombre, junto con el ansia de infinitud[178], la esperanza de transustanciar el universo en *creatura* suya, es decir, en un ser hecho por él y, como secuela, a su servicio; correlativamente, transustanciarse a sí mismo en Creador que sea, a la vez, Dueño y Señor (Causa) de su Obra (Efecto).

Con ello, el universo físico aparece como *material* para una historia escatológico-soteriológica en la que todo lo natural se transmuta y salva mediante la purificación provocada por la acción artificializadora de carácter técnico. La filosofía de la técnica de GB muestra así lo que posee no sólo de proyecto antropo y cosmo-*lógico* (aspecto transcendente de tipo transcendental) sino también, y sobre todo, antropo y cosmo-*gónico* (aspecto transcendente de tipo transustanciador esforzado o *meta-físico* real-de-verdad).

---

[178] Sobre el hombre como transfinito se tratará adecuadamente en el capítulo 7 de este estudio. Allí se verá de qué modo el tipo de transfinitud humana (transfinitante) funciona como fundamento antropológico último de la concepción bacquiana de la técnica, desde el que se explica su lugar, función e importancia para la existencia humana y, por su medio, para la Vida y el Universo.

CAPITULO 3

TECNICA, VERDAD Y TIPOS VITALES.

3.0. Introducción.

En el presente capitulo se mostrará cómo durante la etapa de hermeneutica histórico-vital de su pensamiento la filosofía de la tecnica de GB se vertebra en torno a las siguientes cuestiones: a) que hay diferentes tipos de vida humana o superior y que los diferentes tipos de tecnica estan en funcion de los tipos de vida (principio de isomorfía posibilitado por el plan categorial vital), b) que la variedad de tipos vitales y tecnicas isomorfas muestran, retrospectivamente considerados (hermeneutica), un principio de racionalidad que permite hablar de proceso ordenado (sentido) o historia de la vida y de la tecnica. Esta clave de sentido es la capacidad formalizadora de la vida superior de ella surge el trato operacional con lo real, trato que permite concebir la verdad de maneras novedosas, c) en virtud del creciente formalismo surgen tipos isomorfos de verdad, las cuales descubren lo real cada vez mas sometido al hombre, y a este más dueño de si (polimorfía ontica y analogía de centramiento creciente en el hombre). Este dominio progresivo de lo real, posibilitado por el creciente formalismo y los tipos de verdad con él isomorfos, tiene su maxima expresion y eficacia en la tecnica actual, d) por todo ello, la técnica resulta instrumento a servicio de la vida, creado por ella a modo de arma de salvacion (sinderesis) en su lucha con lo otro de si (universo), de modo que la historia de la vida y de la técnica es historia de salvación (soteriológica)

Mostrar que esto es asi y cuales son los fundamentos y desarrollos que sostienen esta concepcion bacquiana de la tecnica en la etapa citada será el objetivo del presente capitulo

3.1. Los tipos vitales: plan categorial vital y principio de isomorfía.

La relación entre tipos de vida humana y técnica queda patente desde bien temprano en la obra de GB, cuando afirma:

> "el hombre ha tenido que crear poco a poco su individualidad comenzando por distinguirse del universo y siguiendo por organizar su unidad interna Individualizarse por distinguirse de los otros y por unificarse a si mismo del predominio de un factor sobre el otro dependen las formas de vida y los tipos de ciencia y conceptos y hasta los instrumentos mas vulgares" (ITF, 52)

Es posible encontrar una formulación más escueta y radical aun que la anterior "la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva" (ILF, 11)

Ambos textos ponen de manifiesto la dimensión antropo-cósmica del fenomeno "técnica" en el pensamiento de GB; dimensión, como se irá viendo en este estudio, constantemente profundizada mediante sucesivos redimensionamientos desde perspectivas filosóficas distintas, pero siempre colaborando en una misma direccion

La vida humana es, para GB, uno de los múltiples estados en que puede manifestarse la Vida. Tal estado viene caracterizado, frente a otros, por su transcendencia, la cual, como se verá oportunamente, en GB posee un doble aspecto el transcendental o intelectual, y el transfinitante o transcendente propiamente dicho

Pues bien, en la medida en que el poder de la Vida para salirse de toda encerrona o limite (transfinitud), así como el de idear y categorializar (vida en estado transcendental o intelectual), sean condición de posibilidad de la técnica, GB podrá afirmar que esta procederá de la Vida. Además, como se verá a su debido tiempo, puesto que resulta caracteristica de la técnica ser acción humana guiada por el valor "utilidad", dicha acción técnica (así como sus efectos) quedará en última instancia al servicio de la Vida de la que procede

En consecuencia, todo lo concerniente a la relacion entre técnica y vida humana involucra de forma necesaria a la Vida como sujeto último de acciones y pasiones A la vez, puesto que la Vida tal como la concibe GB presenta entre sus peculiaridades la de introducir cierto tipo de transformaciones novedosas e irreversibles en los procesos que tienen lugar en los dominios micro y macrofísico, en la medida en que la técnica vaya transformando la base física del universo, así como otros niveles de mayor estabilidad,

será la Vida quien por su medio esté realmente actuando de modo que, en rigor, la técnica es concebida por GB como instrumento a servicio de la Vida en su proceso de transformación del universo en Mundo.

Las implicaciones filosóficas de este planteamiento desbordan con mucho la perspectiva economicista del fenómeno "técnica", tan habitual en la actualidad. Contra el reduccionismo economicista de la técnica o, en términos bacquianos, caída de la transcendencia de la técnica y del mundo artificial por ella creado en mundo artificioso, lucha denodadamente nuestro autor en un intento por destacar sus dimensiones antropológica y cósmica, dimensiones a las que la económica debe someterse. En este sentido, como se verá oportunamente, GB considera urgente una reflexión filosófico-antropológica complementada con una pedagogía, ambas a la altura de los tiempos, es decir, *actuales*, que muestren la auténtica dimensión vital de la técnica en unos tiempos malos para el filosofar, la filosofía y los filósofos.

3.1.1. El problema de la clasificación de los tipos vitales y la técnica.

La Vida en general, y la humana en particular, tal como la concibe GB, no es un sujeto invariable. Por el contrario, los análisis de corte histórico-vital con que inaugura su nueva andadura filosófico-vital, tras el periodo aristotélico-tomista, le llevan a sostener que se trata de un sujeto histórico, idea que plasma en su teoría de los tipos vitales humanos.

Demostrar la existencia de tales tipos vitales y su sistematización es la tarea que centra el esfuerzo intelectual de GB desde mediados de la década de los treinta hasta finales de los cuarenta[1]. Tal empeño, aunque más evidente en el periodo de tiempo citado, nunca será abandonado por nuestro autor, sino que, por el contrario, los avances básicos logrados en él (existencia, características básicas y dirección de la evolución de los tipos vitales) serán elemento conformador del proyecto filosófico que acompañará a GB durante toda su vida, aunque redimensionado desde categorías filosóficas diferentes con el paso de los años, como habrá ocasión de comprobar en este estudio.

La teoría bacquiana de los tipos vitales humanos presenta en sus primeros

[1] En el prólogo a IHH dice haber renacido intelectualmente a los treinta y cuatro años de edad.

momentos, como vamos a mostrar, algunas dificultades para sus sistematización Por ello, caracterizar suficientemente los tipos vitales humanos en esta etapa habrá de ser una de nuestras tareas prioritarias en virtud de lo dicho acerca de la relación entre Vida, vida humana y técnica, en especial si han de cobrar sentido definido las afirmaciones de GB según las cuales el tipo de técnica está en función del tipo de vida humana, a la vez que se trata de conocer tanto sus implicaciones como las razones que le llevan a tal conclusion

Sin preocuparnos ahora de otras consideraciones, procederemos a mostrar las dificultades aludidas comenzando, para ello, por llamar la atención sobre la falta de concordancia que se pone de manifiesto en ciertas expresiones del autor

En el prólogo a ITF (1939), obra con la que el autor maugura confesamente una nueva andadura filosófico-vital[2], dice:

> "No se si en algun momento se mareara el lector Al menos mi entendimiento se ha mareado más de una vez Exactamente cuatro, en cuatro inflexiones y cambios de direccion y velocidad que la vida ha realizado a lo largo de su historia
>
> En la vida humana late la radical potencia de hacer del hombre un singular, un individuo, una persona y un hijo de Dios" (ITF, 16-17)

En cambio, en el resumen esquemático de los desarrollos teoricos que componen la obra de referencia, afirma:

> "La vida humana ha realizado, por ahora, cuatro tipos de vivir
>
> a) vivir desviviendose "en" las cosas
>
> b) vivir desviviendose "de" las cosas
>
> c) vivir viviendo "en" si misma las cosas
>
> d) vivir viviendo "de" si misma las cosas
>
> Con otras palabras vivir como "singular", como "individuo" perfecto e imperfecto y como "persona"" (o c 164)

Obsérvese que la "posibilidad existencial" denominada "hijo de Dios" no aparece en esta relación, dando la impresión de haber sido eliminada en favor del desdoble del tipo vital "individuo" en "perfecto" e "imperfecto", pues en ningún caso se dice que sean cinco, sino cuatro, los tipos vitales. Sin embargo, y en contra de las apariencias, el tipo "hijo de Dios" no desaparece realmente sino que, de forma paradójica, aparece incorporado como posibilidad afectante a cada uno de los cuatro tipos vitales que aparecen en el epigrafe

---

[2] Sobre esta cuestion puede consultarse el prologo de la obra citada, asi como los de IHH, e IVF, II El autor llega a calificar su produccion literaria previa a 1939 como de "noche en desierto lunar" (ITF, 17)

titulado "Conclusión":

> "Caben evidentemente, tipos intermedios Por ejemplo vivir desviviéndose "de" las cosas finitas para vivir desviviéndose "en" Dios (tipo de vida religiosa auténticamente cristiana), vivir viviendo en sí mismo las cosas finitas para vivir desviviéndose "en" Dios (tipo de religiosidad de Spinoza y Leibniz), vivir viviendo "de" sí mismo las cosas para vivir desviviéndose en Dios (tipo de religiosidad de Hegel), etc " (o c 165)

Esta propiedad de la posibilidad existencial "hijo de Dios", que nosotros vamos a denominar *transversalidad*, es advertida ya por GB cuando propone la lista en la que entra como cuarto tipo vital, mas al hacerlo dice algo que ha de notarse con la máxima atención:

> "Y coloco estas cuatro posibilidades existenciales por su orden axiológico que coincide con cuatro niveles de la vida, cada uno mas amplio, profundo y tenso que el anterior, aunque históricamente, por ejemplo, la posibilidad existencial religiosa "hijo de Dios" pueda aparecer en cualquier momento de la evolución humana" (o c 17)

Nótese que lo anterior está referido a la serie "un singular, un individuo, una persona y un hijo de Dios". Por tanto, según lo dicho, "hijo de Dios" posee, además de *transversalidad*, *status* axiológico superior al del resto de tipos vitales. ¿Qué significa, pues, el hecho de que GB no hable de cinco tipos vitales sino de cuatro, concediendo a la posibilidad existencial "hijo de Dios" un carácter *mercurial* [3], al considerarlo tanto tipo peculiar como propiedad impregnante de cualquier otro, privándole así de la estabilidad o fijeza que los demás poseen? Dejemos la cuestión en interrogante hasta que sea tratada convenientemente cuando nos ocupemos, en capítulo a ello dedicado, del transfinito humano y su relación con la técnica.

Por el momento se ha demostrado que en su primera obra de corte hermenéutico-histórico-vital [4] existe un problema relativo a la clasificación de los tipos vitales humanos. No obstante, parece claro, en cualquier caso, que no son más de cuatro.

Por ello, produce sorpresa que en otra ocasión GB afirme rotundamente que son

---

[3] Tomamos la expresión tanto en el sentido mitológico del término Mercurio como mensajero intermediario entre los dominios divino y humano, como en sentido alquímico o "cualidad mercurial" de una sustancia Recuerda, igualmente, al arcano denominado "El Loco", que es entre los mayores del Tarot, el único sin numeración, pudiendosele situar indistintamente al principio o al final del mazo adivinatorio

[4] Así denomina el propio autor su tarea filosófica durante estos años (Cf introducciones a THF e IVF, II) Reconoce explícitamente lo novedoso de su método (Cf IVF, I, 226), y dice pretender mostrar con él la "historia íntima" de la vida (Cf THF, 30) Se trata, siempre, de una "hermenéutica a posteriori" (Cf THF, 39) con la que dotar a los hechos de una "racionalidad retrospectiva" En definitiva se trata de lo que califica como "Filosofía de la vida" o "hermenéutica vital" (Cf FG, LXXV y LIV)

tres: "A lo largo de la filosofía occidental el hombre se ha desarrollado internamente según tres tipos de unidad que voy a llamar, para fijar ideas, *singular, individuo y persona*" (ILF, 72)[5].

Más llamativo aún resulta que en IVF diga:

> "En mi *Introducción al filosofar* he señalado tres tipos básicos del vivir humano singular, individuo, persona. Cada uno posee su plan categorial-vital propio, y los tres tipos de vivir y los tres correspondientes planes categorial vitales forman una serie ascendente y transfinita" (IVF, I, 202)

De esto que afirma nuestro autor debe notarse: a) que convierte en tres lo que en otro lugar, el mismo a que se refiere ahora, sentó como cuatro; b) que en las series de tres no aparece referencia alguna al tipo vital "hijo de Dios"

Respecto de la primera cuestión, es claro que el tipo vital "individuo" continúa englobando los subtipos "perfecto" e "imperfecto", como vimos que sucedía ya en ILF, pero ahora no mantiene, explícitamente al menos, el número de cuatro, sino que afirma son tres.

Si se atiende a la obra THFF, se observará que, al tratar ciertos aspectos relativos al tiempo, irrelevantes por lo demás en este momento para nosotros, GB presenta el siguiente esquema:

> " (I)
> vivir desviviéndose "en" las cosas,
> (exteriorización irreversible)
> (II)
> vivir desviviéndose "de" las cosas,
> (in-versión y reversión)
> (III)
> vivir viviendo "en" sí mismo las cosas
> (reflexión transcendental)" (THFF, 339-340)

Es claro que se trata, respectivamente, de los tipos "singular", "individuo imperfecto" e "individuo perfecto" que trae en ILF. Pues bien, el tipo "persona" aparece poco después (bajo la forma "conciencia transcendental"), completando así el cuadro

---

[5] Como el propio autor indica en el prólogo a la segunda edición (1964), esta obra fue publicada inicialmente (1945) con el título "Filosofía en metáforas y parábolas", y con el subtítulo de "Introducción literaria a la filosofía", pasando en la segunda edición dicho subtítulo a título. Al habernos sido imposible manejar la primera edición citaremos siempre por la segunda pues, a excepción de algunos detalles estilísticos puntuales, el contenido es el mismo, tal como el propio autor afirma

concatenada con los tipos vitales axiológicamente inferiores, pero también en relación con algo más:

> "Pero la finitud de la vida humana no es uniforme, por eso el tiempo tampoco lo es, y hasta pudiera ser que por ciertos estratos confinase con lo supratemporal, con lo transfinito y transcendente
>
> El tiempo no aparece y "es aparecidamente" al pasar del vivir desviviendose "en" las cosas al vivir desviviéndose "de" las cosas, sino que, como he dicho, este "de" -desprendimiento o abstraccion vivencial-, proviene de otro estrato o nivel vivencial superior, del vivir viviendo en si mismo las cosas, viviendolas en mi según los tipos de síntesis de las funciones lógicas puras Y si ahora apurasemos las cosas, este tercer nivel no se mantiene sino por transcenderlas hacia otro mas tenso e intimo la conciencia transcendental de una manera absoluta en el Absoluto
>
> Es muy dudoso que el hombre, que cualquier vida finita, tenga en si misma un punto de apoyo absoluto" (o c 341)

Según lo anterior, cada nivel vital es transcendido por otro "más tenso e intimo", que es, justamente, lo que nuestro autor afirmó al referirse a la serie de cuatro tipos vitales coronada por la posibilidad "hijo de Dios" al convertirle en cúspide axiologica: "cuatro niveles de la vida, cada uno más profundo y tenso que el anterior". Por tanto, "Absoluto" e "hijo de Dios" quedan relacionados (que no identificados), cuando menos como ápices de la serie ascensional transfimta que forman los tipos humanos habidos hasta ahora, según GB, en Occidente[6].

Pues bien, poniendo ya en relación este tema con el que funge como centro de interés de nuestros análisis, la cuestión aludida al principio puede formularse así: si la técnica, como afirma GB, depende de los tipos vitales, es decir, de las maneras de individuarse la vida humana, entonces la historia de la vida humana será el fundamento de la historia de la técnica, mas ¿cómo se articula esta conexión, sobre todo si se considera que, en último término, el sentido de la serie apunta hacia Dios?

Adviértase que son tres, al menos, las cuestiones que, paulatinamente trabadas, se prestan ya a la consideración de nuestro estudio en esta etapa del pensamiento de GB: a) que la técnica depende de la vida; b) que hay diferentes tipos de vida y, en consecuencia, también, diferentes tipos de técnica; c) que tanto la historia de la vida humana como, necesariamente, su isomórfica historia de la técnica apuntan hacia el límite Dios.

---

[6] Como habrá ocasión de comprobar, GB advierte explícitamente que su análisis de los tipos vitales humanos queda circunscrito a Occidente.

Es claro, por todo lo expuesto, que la teoría de los tipos vitales humanos involucra plenamente a la técnica, aunque no hayamos explicitado aún el modo y grado en que ello sucede. Para mostrarlo deberemos atender a las numerosas cuestiones que el autor introduce y desarrolla en sus escritos de manera progresiva pero no ordenada, por lo que se hace urgente su sistematización. No obstante, esta falta de sistematicidad parece normal si se considera el carácter ensayístico de sus obras, al que el propio autor alude frecuentemente como consecuencia de lo novedoso que, incluso para él, resulta el enfoque de hermenéutica histórico-vital[7] en que se inscriben

3.1.2. El plan categorial-vital, los tipos vitales humanos y la técnica

Al notar la variedad de tipos vitales humanos ya quedó indicado que, según GB, "El sentido de las ciencias varía en función de la variación, lenta y básica, de los tipos del vivir" (ITF 165), constituyendo tal afirmación la tesis central de ITF. "Todo este volumen no ha pretendido mostrar otra cosa" (ibid.). En fórmula técnica: la relación entre tipos de vida y estructura científica es, dice GB, "isomorfa" (o.c. 54), y de ahí que al variar el tipo vital lo haga, correlativamente, el tipo de ciencia. Lo dicho del tipo de ciencia (de su estructura, conceptos...) vale por igual de todas las demás realidades dependientes de la vida humana, tales como la técnica, la sociedad... En rigor, la vida humana según nuestro autor funciona como *variable independiente* del cambio histórico de las ciencias:

> "La variable independiente en la evolución histórica de las ciencias es el proceso y progreso interno de la vida del hombre, comenzando por la formación espontánea de su individualidad
>
> De esta gran variable, de variación lenta, dependen los cambios estructurales y de sentido de las ciencias, y hasta la posibilidad de su nacimiento" (o.c. 59)

Esta variable independiente, en tanto que variable, admite valores, que en su caso no son otra cosa que los *planes categorial vitales*:

> "Estos cambios de plan categorial-vital no pueden explicarse: son ellos mismos la raíz de la explicación de todo lo demás, del tipo de ciencia que adopta cada clase de objetos, de la estructura de tal ciencia, del modo de dar el logos de los objetos, de sus relaciones con los demás objetos. Son tales cambios, con una metáfora matemática, los valores de la suprema variable independiente histórica" (IVF, I, 186)

---

[7] Esto puede constatarse también en la frecuencia con que GB promete obras que luego no escribe o que al hacerlo toman forma diferente de la anunciada en un principio (Cf. vg. ITF, 69). Así, en referencia a unas breves alusiones a la finalidad vital dice: "No entra en mi propósito desenvolver aquí estos puntos, que trataré detalladamente en el estudio sobre la vida, sino situar exactamente el camino recorrido en el tomo presente respecto del camino total del desarrollo de la vida humana (...) El estudio sobre la "vida" proyectará, así lo espero, una luz definitiva sobre estos y otros puntos" (ITF, 164-165).

Son múltiples las cuestiones que surgen ante semejante afirmación, por lo que habremos de proceder ordenadamente.

Conviene notar, en primer lugar, qué entiende GB por *plan categorial-vital*: "Llamaremos al conjunto de categorías que en cada tipo de vida funcionan como más próximas a la vida, como vivenciales, "plan categorial-vital"" (o.c. 167).

La existencia de un "plan categorial-vital" implica, a su vez, la existencia de categorías, algunas de las cuales, por su proximidad a la vida, son denominadas por GB "vivenciales". Sobre este particular afirma el autor que hay "ciertas categorías o grupos de ellas" que pasan "a ser como categorías vitales propias y peculiares de tal tipo de vida (vivenciales), quedando las demás en *stock* como periféricas, en estado de latencia, o de subordinación al grupo categorial de cada tipo de vida" (ibid.).

Los "vivenciales", no cualquier categoría, son la condición de posibilidad de la ciencia en general, y de cada una en particular, es decir, de su existencia, estructura y contenidos característicos:

> "el plan categorial-vital de un tipo de vida, y como tal plan es de tipo transcendental, a saber, determina a priori, antes de toda construcción científica concreta, antes de comenzar a demostrar las definiciones iniciales, las selecciones preliminares de aspectos y objetos, es decir, el plan categorial-vital es la condición de posibilidad de un tipo de ciencia para un tipo de vida, posee, por tanto, funciones transcendentales en el sentido kantiano de la palabra" (IVF, II 207)

En tal sentido, el plan categorial-vital es "factum último", pues la vida no puede explicarse a sí misma en términos de pura racionalidad: "Es un factum último, inexplicable para la ciencia, pues es él mismo condición que hace posible la ciencia misma" (o.c. 222). Y puesto que es el tipo de vida lo que convierte un grupo de categorías en *vivenciales* o *plan categorial-vital*, será al tipo vital al que corresponda más propiamente el título de *a priori transcendental* respecto del tipo de ciencia: "el tipo de vida no resulta cosa inofensiva e indiferente para la constitución de una ciencia, es, más bien, un apriori transcendental-vital respecto de cada ciencia" (o.c. 200).

Conviene notar en este punto, qué entiende GB por "factum transcendentale":

> "Los puros y simples hechos son el término y tope de todo proceso, lo definitivo, lo agotado en su virtualidad, los hechos transcendentales, por el contrario, son la raíz de la posibilidad de todas las cosas. Tal es, por ejemplo, el tipo de realidad de una forma *a priori* o de una categoría kantiana, y hasta el de una idea innata, si es que se dan" (IVF, I, 203)

Luego el plan categorial-vital y el tipo de vida son, cada uno en su orden, *factum transcendentale* o *último*.

Es justamente la existencia de un factum transcendental-vital lo que posibilita una *deducción transcendental-vital*, haciendo GB del plan categorial-vital elemento teórico de conexión entre un tipo vital humano y cualquier creación suya, como lo son la ciencia o la técnica[8]. A su vez, la *deducción transcendental-vital* es resultado de una "reflexión histórica"[9].

Al constatar el problema relativo al número de tipos vitales, se advirtió que tal titubeo era significativo. A nuestro juicio, y como irá quedando patente, tal hecho no se explica por un mero desajuste atribuible únicamente a lo incipiente de la nueva andadura filosófico-vital de nuestro autor. Por otra parte, en virtud de la conexion entre tipos vitales humanos y planes categorial-vitales queda explicado, estructuralmente al menos, y segun GB, la función genética de la vida humana respecto de la ciencia en general y de cada una de las formas en que se concreta históricamente, pudiéndose aplicar lo dicho a la técnica, la sociedad..., que también devendrán "isomorfos".

Con ello hemos dado con la razón por la que GB afirma que la técnica, como el resto de creaciones humanas, están en función de los tipos vitales. Además, según GB, las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento poseen una función elevadora, a priori, de la vida animal a humana.

En consecuencia, tal y como quedará argumentado en su momento, resulta evidente que para GB sea inconcebible la posesión de técnica por parte de los animales no humanos. Así, pues, con lo dicho, y a falta aún de otras explicaciones, la técnica, tal como la concibe GB, va perfilándose ya (recuérdese también lo dicho en el capítulo anterior) como un fenómeno propiamente humano posibilitado por esa propiedad

---

[8] Desde esta base GB realizará afirmaciones como estas: "¿Ciencias de lo indeterminado? Para el heleno equivaldría a "pecado contra la luz". Y con todo sabemos que las matemáticas, la geometría, el algebra, la lógica moderna se sirven, con delectación morosa, de lo indeterminado. Nos hallamos ante una deducción transcendental-vital de la imposibilidad del nacimiento dentro de la vida mental helénica de ciencias de tipo semejante a las nuestras: algebra, geometría analítica..." (ITF, 86). Lo mismo respecto de Kant y su tipo vital: "Kant fue el individuo tipico de la conciencia transcendental (...) Por este motivo transcendental-vital, Kant no pudo transcender (superar) su manera personal de vivir" (IGE, 68).

[9] CHH, 128.

exclusiva y definidora de la vida superior que es, según GB, la transcendencia en la doble acepción indicada con anterioridad.

Dicho lo anterior, es posible preguntarse ahora por el *hecho* mismo de la existencia de diversos tipos vitales humanos pues, como ya debe resultar claro, ocuparse de ello será, *a fortiori*, preguntarse por el *hecho* de la existencia de la técnica, así como por el de la diversidad de sus tipos. Pues bien, la respuesta de GB, recuérdese, era: "Individualizarse por distinguirse de los otros y por unificarse a sí mismo: del predominio de un factor sobre el otro dependen las formas de vida y los tipos de ciencia y conceptos y hasta los [illegible]mentos más vulgares". Por tanto, para sacar algo en claro habrá de atenderse a las formas de individuarse la vida con el fin de notar la peculiaridad constitutiva de cada tipo vital humano y, correlativamente, del tipo de técnica isomorfo Sobre este particular, de manera condensada y secuenciada, dice GB

> "Una vida en progresiva evolución de la individualidad "comienza" por separarse, distinguirse, hacerse fronteras frente al universo, "continua" por organizar su unidad interna, defendiendola mientras es debil por refuerzos del limite, de la cerca, o con terminos metafisicos, exagerando provisionalmente la distincion de los demas, "termina" por derribar las murallas, por reducir a un minimo la distincion en cuanto elemento y defensa de la individualidad una vez que la unidad interna sea tan robusta y este tan consolidada que ella misma "por si misma se individue", se mantenga enhiesta y señera frente a las demás y frente a las cosas
>
> "Al llegar a su culminacion el desarrollo de la individualidad es superado por la ascension pujante de la personalidad Nuevo cambio de tipo y sentido de las ciencias" (ITF, 53-54)[10]

Sirvanos lo anterior como marco general de referencia para lo que sigue

3.2 Verdad y técnica

Si la ciencia tiene alguna relación con la verdad, la técnica, en la medida en que se relacione con la ciencia, también la tendrá Por otra parte, según GB, el tipo de ciencia existente en un cierto momento histórico está en funcion del tipo de vida humana dominante en dicho momento, al igual que le sucede a un tipo de técnica. Pues bien, analizar de qué modo quedan trabadas técnica, ciencia, verdad y vida humana en el pensamiento de GB en su etapa de inflexión de hermenéutica histórico-vital será nuestra próxima tarea Con ello se mostrará el avance que, logrado durante dicha etapa, entrará

---

[10] Es claro que se trata de los tipos singular, individuo imperfecto y perfecto y persona, respectivamente Pero entonces surge la cuestión ¿cómo surge el vivencial "hijo de Dios"? Notese, además, la sucesión de los terminos "comienza", "continua", "termina", y "ascension", con que cada tipo es aludido pues bien, ¿qué término ha de corresponder, entonces, a "hijo de Dios"?

a formar parte fundamental y perenne de su proyecto filosófico en adelante.

Dice GB: "cuatro han sido, para reducirlas a un mínimo, las actitudes que a lo largo de la historia de la ciencia occidental ha tomado la inteligencia frente a las proposiciones científicas y en general, frente a toda afirmación con pretensiones de verdad" (EG, XI). Y es que: "por más que se atribuya a la filosofía eso de ser el más universal punto de vista posible al entendimiento humano, con todo la verdad es que la amplitud y horizonte de la mirada filosófica están condicionados, en el mejor de los casos, por el horizonte que el tipo de mentalidad y la época histórica abran al entendimiento. La amplitud del ángulo de visión intelectual es una función del tiempo histórico, del calendario de fechas que fijan la evolución humana" (o.c. X). En definitiva: según GB hay una "historia del concepto de "verdad"" (ITF, 84).

Además, el modo histórico de concebir la verdad no sólo afectará a la forma de entender qué sea ciencia en cada momento, y por tanto a la forma de hacerla, sino también al tipo de técnica o práctica dominadora de lo real que de ella se siga. Por tanto, que verdad y técnica están esencialmente implicadas en el pensamiento de GB es secuela del principio de isomorfía que rige en su hermenéutica histórico-vital.

En rigor, pues, el tipo de técnica, instrumentos y artefactos existentes en un determinado momento histórico están en función, en última instancia, del plan categorial-vital dominante en la vida superior o intelectual en un momento dado y, dentro de ésta, por el grado supremo de "espiritualidad" que para GB es la ciencia[11]

Veamos, pues, qué tipos históricos de verdad encuentra GB y, por tanto, de ciencia y técnica.

3.2.1. Verdad óntica y técnica.

---

[11] Según GB, la vida mental, frente a la sensible, "puede fabricarse su cuerpo, deshacerse de él, retirarse más o menos de su exteriorización, recogerse en sí misma, volver a sí (reflexión vital), abstraerse y abstraer, abstenerse: todo ello indica su libertad radical frente a la exteriorización. A esto llamo yo "espiritualidad". La potencia de variación del sentido científico es para mí la manifestación suprema de la espiritualidad del hombre y, a la vez, el sentido de la "espiritualidad intelectual". Un indicio de la creciente espiritualidad del hombre es siempre la aparición de nuevos aspectos formales en las ciencias que precedentemente se construían sirviéndose del sentido o de significados próximos al sentido" (ITF, 101-102). "a mayor abstracción *vital* mayor abstracción *científica*" (EG, XXX). Nótese cómo pone en conexión GB espiritualidad y ciencia, síntoma de la progresiva secularización a que nuestro autor somete diferentes categorías religiosas y teológicas, como parte esencial de su proyecto filosófico. En este mismo sentido, muchos años después de las afirmaciones anteriores, dirá que el científico del siglo XX es el prototipo de santo actual. Sobre este proceso secularizador se irá viendo a medida que avance el presente estudio.

Dice GB:

> "por verdad óntica se entiende la manera como las cosas mismas se manifiestan, aunque no hubiera en el mundo conocedor alguno, o bien, ( ) la manera como las cosa se presentan y ostentan lo que son y sus propiedades a un conocedor en plan de intuirlas, sin intentos de transformación, sin planes constructivos, ( ) en la verdad óntica entra una adecuación, conformidad, identidad intencional entre cosas y entendimiento, pero con el centro en las cosas, dandose el entendimiento al objeto para conocer lo que el de sí exponga y manifieste" (EG, XXXIII)[12].

Tal era el modo en que la mentalidad helena concebía la verdad: "Verdad era para el heleno sinónimo de "patencia", de manifestación radiante. Ser una cosa verdadera es lo mismo que "lucir una cosa lo que es", "ostentar luminosamente las esencias". Verdad es algo así como vanidad entitativa. Nada de conformidades entre cosa y entendimiento: esto vendrá más tarde" (ITF, 84); "La idea encarnada en lo real ha conseguido hacerse visible (eidos, idein), aparecer (phainesthai, epiphaneia), ser verdadera (aletheia). Superficializarse, por tanto, es la suprema y definitiva faena de una esencia" (o.c. 137); "El punto de partida es una cosa en disimulo actual, en intransparencia de lo que es: la verdad es el movimiento transcendental, si es lícito llamarlo así, que va precisamente del estado de intransparencia al de transparencia de lo que se es" (o.c. 95-96); "manifestación radiante de la esencia oculta en el sujeto en el punto de partida" (o.c. 96).

En definitiva: "VERDAD: descubrir o quitar a una cosa los velos que la encubrían para que así se vea a plena luz, clara y distintamente, lo que tiene de ideal o visible" (H.F. 46).

Tal es, según GB, el primer modo de tratarse el hombre con la verdad: "entrega total a la verdad, suponiéndola unitaria" (EG, XI). Por *unitaria* entiende GB una "triple identidad o unicidad entre ser, verdad óntica y verdad ontológica" (o.c. X). Como lema general de esta concepción valga lo siguiente: "La verdad en cada orden de cosas ( ) puede ser *una*, porque la verdad es propiedad del ser, y el ser de cada cosa es *uno*, y el conocer es un identificarse con ese *unitario* ser de las cosas, cuando tal ser nos está patente o manifiesto" (o.c. XI).

Esta triple unicidad de la que habla GB supone: a) la "*Unicidad del ser y de la verdad del ser*" o, dicho de otro modo, dar por hecho que "La verdad, en cada orden de

---

[12] El término "óntica" aplicado a la verdad equivale a "patencia", por donde se echa de ver su procedencia heideggeriana (Cf ACHV,

cosas, no puede ser sino una, y la función intelectual consiste en hacerse de alguna manera y lo más posible tal verdad", de modo que "el plan vital de la mente consiste en llegar a "ser" su objeto, en una *identificación* con él, identificación que se dirá pertenece al orden intencional -real y no real físico pura y simplemente" (o.c. XI); b) como consecuencia de esta actitud identificante "el centro del conocimiento se halla en los objetos, y el ser y las maneras de ser se supone "son" de ellos, algo que no ponemos al conocer sino que lo suponemos para conocer" (ibid.).

A su vez, que la verdad sólo puede ser *una* está suponiendo que "las cosas (...) sólo pueden ser de *una* manera, ni más ni menos", y que el modo de "descubrirse o manifestar sus propiedades (...) es también *unitaria*" (o.c. XII). Esta patentización *unitaria* implica por su parte dos supuestos básicos: primero, que "las cosas (...) tienen que manifestar y estar haciendo patente lo que son", de modo que cada cosa "tiene que ostentar sin remedio ni ocultación posible" lo que es (ibid.); segundo: "que no pueden cambiar el *tipo de manifestación*" (ibid.).

En definitiva: "su verdad es unitaria, su tipo de manifestación es único" (ibid.), por lo que en tal mentalidad no caben "frases y procedimientos como los modernos de "transformaciones"" (o.c. XIII).

Todo ello es calificado por GB de *prejuicio*: "un prejuicio acerca de la verdad de las cosas: *que las cosas sólo pueden ser de una manera y que de sólo una manera pueden ostentar lo que son*" (ibid.). Luego la triple unicidad se fundamenta en un prejuicio, y no en un dato objetivo. Así, pues, según GB, la triple identidad o unitariedad: 1) del ser: "el ser sólo puede ser de una manera lo que es" (o.c. XII-XIV); 2) de la verdad óntica: "el ser sólo puede ostentar de una manera lo que es" (o.c. XIV); y 3) de la verdad ontológica: "el ser sólo puede mostrar lo que es al entendimiento y mostrárselo de *una sóla manera*" (ibid.), no pasan de ser "postulados implícitos" que "permiten explicar *vitalmente* ciertos hechos *científicamente* inexplicables" en la historia de la ciencia y de la filosofía, pero sin valor real alguno en virtud del cual toda concepción diferente resulte necesariamente falsa[13].

---

[13] Cf. EG, XVII-XVIII. Dice GB "*científicamente* inexplicables", porque la explicación de estos fenómenos descansa en el plan categorial-vital, que es algo previo a cualquier sistema científico y fundamento vivo, de modo que la ciencia nunca dentro de los límites abiertos por él, no pudiendo dar razón de los mismos. Por tanto este tipo de explicación jamás podrá ser científica, y de ahí su inexplicabilidad, pues una ciencia no puede, desde dentro de sí misma, dar razón de sus fundamentos o condiciones de posibilidad. Esto no quita para que pueda hacerlo otra

En definitiva:

> "El concepto clásico de verdad, -el griego,- incluye, por tanto los caracteres siguientes 1 - negación de que los seres tengan intimidad, algo en sí, para sí, consigo mismo,
>
> 2 - que tienen todo patente, sacando a la luz pública, exhibido y expuesto en la plaza pública, sin secretos para nadie y en nada
>
> 3 - que necesariamente están ostentando y tienen que ostentar todos sus componentes Nada de secretos esenciales, de intimidad inviolable, a no ser por espontánea revelación" (ACHV, 39)

Si esto es así, resultará claro que la técnica en nada puede perfeccionar las esencias, y en tal sentido dirá GB que de ellas habría que decir que son realidades de "*"mírame y no me toques"*, porque no me has hecho" (ILF, 115) De otro modo: "la pura y simple mirada, por la misma estructura de este tipo de trato con los objetos, no descubre en ellos sino lo hecho, lo que reluce en la superficie, lo ya patente y descubierto. El lema de esta actitud es: dejar que la naturaleza se expansione, se manifieste a sí misma en lo que es, descubra a plena luz lo que en su potencia guarda, no tocarla. La actitud liberal del "laisser faire"" (THFF, 350)[11].

Hay otro presupuesto que, según GB, actúa eficazmente en la mentalidad helena (o en cualquier otra similar): "Toda la filosofía griega está guiada por una suposición implícita, a saber: "que el entendimiento tiene que afirmar la verdad y por tanto dar forma de proposiciones afirmativas a las proposiciones sobre las cosas, y que tiene que negar lo falso, dando forma de proposición negativa a las proposiciones que no expresen lo que una cosa es" (EG, XVIII) Es este supuesto, justamente, el que posibilita la identidad entre la verdad ontológica, el ser y su verdad: "La unión entre ser y verdad del ser por una parte y verdad ontológica por otra se hace mediante las operaciones mentales de *afirmación* y

---

tipo de ciencia surgido de fundamentos vitales diferentes, pero en tal caso esa explicación no será considerada "científica" por el sistema científico que se pretende explicar. Según esto, los fundamentos de la ciencia, en cuanto tal, habrán de ser aclarados desde fuera de la ciencia y entonces no se consideraría tal explicación como "científica", pues caso de serlo no estaría explicando sus fundamentos, y de creer lo contrario se estaría engañando. En este sentido GB comparte las tesis de Hartmann sobre los límites de la racionalidad, y así dirá que es imposible una teoría del conocimiento eficaz construida mediante el conocimiento mismo, de modo que la única necesidad atribuible a los principios del conocimiento es la de considerarlos como hipótesis o presupuestos necesarios para conocer, resultando ellos mismos algo *irracional alógico* y *trasinteligible* (Cf NGEC, 223-256) Lo mismo sucede con el caso de la intimidad vital en el pensamiento de GB, que por su constitución no puede dar cuenta plena de lo que es ni a sí misma ni a otro, debiendo *metaforizarse* en realidades que le son ajenas a fin de tomar distancia y conocerla su ser, pero lo que sabe de sí no es nunca lo que realmente está siendo en ese momento, pues en tal caso moriría. La vida conocida no es vida viviente, sino restos desvitalizados de su actividad anterior a través de los cuales pretende deducir como era el sujeto que generó tales residuos o huellas. Tarea, pues, detectivesca esta de la vida que nos presenta GB para consigo misma.

[11] Actualizar esencias y alternativas es, según GB, todo lo que da de sí la vida al ponerse en estado helénico, por lo que a esta actitud vital denomina genéricamente "teatralidad" o "sentido teatral" (CFHE, 43), caracterizándose por su "Plan de solo mirar, sin meter las manos" (CFHE, 350)

negación" (o c. XVIII)[15]. Desde esta perspectiva se comprende que GB califique los actos de afirmar y negar como "operaciones de esclavos mentales" (o.c. XXI).

Por todo ello, la unitariedad o triple identidad analizada es para GB muestra (factum) del grado de extroversión de la vida en su fase o estado histórico heleno, que es un tipo vital entregado a las cosas sin atender a su intimidad; un tipo de vida, dice GB, con "*sentido vital* inverso al moderno", con "*ganas de esclavizarse*" (o.c. XVII), ya que "Desde nuestro punto de vista actual de visión y vivencia del fenómeno del conocer, esta manera de sentir el conocimiento nos parece ya *entrega y resignación* a los objetos, actitud de exteriorización de la vida, de vacío interno, de ausencia de intimidad" (o c. XI)[16]. Desde esta perspectiva, Aristóteles es considerado por GB el paradigma de la vida humana en esta etapa de su evolución, por su concepción del entendimiento como tabla rasa "en que nada hay naturalmente escrito, en que todo lo escrito se puede borrar, en que lo escrito no transforma realmente el tablero, no es propiedad real de él, sino tan sólo transitoria y superficial afección o pasión" (o.c. XIV).

Esta manera de concebir el entendimiento como "pasividad receptora pura" pone a las claras, según GB, la "falta de espontaneidad creadora mental" de este tipo de vida[17], la cual es una de las causas o "motivo transcendental" de explicación de tal interpretación o *sentido* del conocer, del intelecto y de la verdad de la unicidad o triple identidad explicada y, en consecuencia, del tipo de ciencia y técnica helenas[18]. En efecto: mientras la vida humana note el conocer como "*pasión o recepción*", cualquier "procedimiento de *construcción*" en el dominio científico "es tan limitado que reduce su acción a reproducir las mismas cosas que directamente están dadas a la intuición contemplativa de los

---

[15] La ausencia en lengua griega de palabras adecuadas para "afirmación" y "negación", dada la finura del griego para otros aspectos, llama la atención de GB, que atribuye el hecho al grado de extroversión vital del heleno, quien no sentía afirmar y negar como actos del sujeto conocedor, sino como pasiones propias de un entendimiento entregado cual tabla rasa al ser y a la verdad ónticas (Cf I G, XVIII-XIX, Ex. 168).

[16] Esta actitud esclava queda de manifiesto en la autoconcepción del heleno en su "vocación entitativa" de "alfarero cósmico" (C I H). De la falta de intimidad de la vida griega hablaría también la ausencia del término "conciencia" en su vocabulario (C I A CHV, 36-38).

[17] La concepción griega del entendimiento agente como separado, sin ser propiedad de individuo alguno, y su comparación con la luz que todo lo envuelve, mas sin ser de cosa concreta alguna, encuentra su explicación vital, según GB, en el grado tan alto de extroversión con que se vivía el griego, en su total falta de conciencia de la espontaneidad creadora mental (C I G, XIV).

[18] C I G, XIV.

objetos", tal es el caso de la geometría euclidiana para nuestro autor[19]. Es tal la entrega del entendimiento a la verdad óntica en este tipo vital que ésta llega concebirse como preexistente al entendimiento humano, por lo que éste debe someterse a los arquetipos de la mente universal, haciendo consistir en ello el acto de conocimiento: "dejar que la *Luz*, el Entendimiento Agente imprima en nosotros las *ideas*, lo que de *visible* tengan las cosas" (ILF, 46)[20].

Esta concepción de la verdad, así como la actitud vital correspondiente para con ella, están subtendidas, según GB, por una concepción luminica del ser y del entender. Según esto, la luz en la mentalidad helena funcionaría no como un ser más entre otros seres (onticamente), sino como Ser (ontológicamente), dando sentido a todo lo demás[21]. Desde esta actitud que hace al entendimiento esclavo de la luz se entendería, igualmente, el carácter estrictamente apofántico de la proposición griega[22].

Si aplicamos el principio de isomorfía a todo lo dicho, resultará que el tipo de técnica griega encuentra su origen vital en la triple unicidad explicada, proveniente, a su vez, del plan categorial-vital peculiar a ese tipo de vida carente de espontaneidad creadora mental. Como secuela de lo dicho, la afirmación de GB es rotunda:

> "la infecundidad en el *dominio de* lo real que esta filosofía natural, griega y escolástica, demostró por siglos y siglos, proviene de ese supuesto falso: lo real físico está perfectamente especificado, tiene esencia, encarna una idea" (NGFC, 268)

> "La filosofía natural escolástica, y su madre la griega continuarán aferradas al

---

[19] Cf I G, XIV-XV

[20] Para una mentalidad como la helena "las cosas tienen cada una su verdad *antes a* no proviniendo por nadie" (NGFC, 218). En efecto, para el heleno no es el hombre el que crea la verdad, sino que surge en una atmósfera intelectual luminosa no humana: entendimiento agente o "Razón subsistente", "luz del universo" (Cf AGHV, 38), la cual las imprime en cada intelecto humano (Cf NGFC, 259-260; ILF, 36). A la verdad como esencia (ontica) se refirió San Agustín con la expresión "veritas rei" (Cf o c, 216), mientras que la verdad en tanto que esencia patentizada a un entendimiento humano es la "alétheia" o verdad científica para la mentalidad helena, para la cual ciencia es "ver con vista de ideas (eidetan, eidos)" (ILF, 47; Cf también IGI, 21). La alétheia es la primera forma de concebirse el "significado", que el griego no distinguía aún del "sentido": significado como esencia manifestada al intelecto humano, en tanto que manifestada (Cf ITF, 99-100).

[21] Así por ejemplo la etimología de los términos "afirmar", "negar", "proposición" y "hablar", ponen de manifiesto, según GB, el componente luminico apuntado (Cf ITF, 84-85). Desde esta perspectiva interpreta GB vitalmente el sentido que tales términos tuvieron para el griego clásico: proposición, como acción de descubrir lo oculto, de sacar a la luz; afirmar, como iluminación por adjunción de un predicado; negación como remoción de un obstáculo para la patencia de lo que de por sí ha de estar a la luz (Cf ITF, 85; ILF, 46). La palabra como cristal puro, transparente (función ontológica, no mágica, y por lo mismo solamente declarativa) (Cf ITF, 105, 107).

[22] Dado que afirmar y negar son acciones que el griego concibe, según GB, como movimientos cuyo fin es la cristalización de la esencia (idea), la proposición sólo puede adquirir estructura analítica (Cf ITF, 93-95), limitándose a ser "apofansis" o "identificación", es decir, "identidad patentizada, ostentación lograda de la identidad primitivamente oculta" (Cf o c, 94-97).

concepto helénico de verdad, de ahí su infecundidad técnica" (ACHV, 42)

En el mismo sentido dirá: "El griego más avanzado y atrevido no pasó de mirar desenvueltamente a la naturaleza, sin respeto ni adoración" (THFF, 350). Tal griego irreverente es Aristóteles, y su osadía consiste, según GB, en desacralizar lo natural de manera decidida para dejarlo en su pura y monda naturalidad sin resabio alguno de divinización. A esto denomina nuestro autor "llamar a las cosas por su nombre" u *ontología*[23], y así dirá: "Lo físico adquiere consistencia propia en Aristóteles, frente a la inconsistencia de lo físico en Platón. Desde Aristóteles se podrá decir que "esto es agua", esto es aire... y no habrá que contentarse como, en Platón, con decir que "tal cosa es aguada", y que todo no pasa de ser más o menos aguachinado" (THFF, 161).

Desde esta perspectiva, la labor aristotélica consiste en desacralizar lo natural al dotarlo de "sustancialidad"[24] o consistencia propia: "Con las palabras clásicas: el ser típico posee por constitución interna las cuatro causas (...) El ser natural realiza este tipo máximo de ser con cuatro funciones ónticas complementarias. Es el ser por excelencia, y la sustancia por antonomasia" (ibid). En definitiva: "Nace la filosofía de la naturaleza. A lo que es piedra se le llamará piedra, aunque se trate del Dios Sol; y a lo que sea tierra se le dará sin más cumplidos el calificativo de térreo, aunque tenga que aplicarse a la diosa Luna" (o.c. 350).

Frente al hombre primitivo y su actitud religiosa ante lo natural, resulta claro que la ontología es un paso fundamental para el progreso de la técnica y de la ciencia, con el consiguiente perjuicio para la religión, pues sólo privando a lo natural del aspecto divino comenzará a ser posible la surgencia de anhelos conquistadores.

Con todo, la ontología no es condición suficiente para el surgimiento de una técnica realmente eficaz, pues Aristóteles, a pesar del avance *ontológico*, sigue manteniendo un profundo *sentimiento* de respeto por lo natural; tanto que de él surge una

---

[23] Ontología es ya un hablar o decir el logos del ser, lo cual implica, según GB un aspecto desacralizador de lo natural, dinámica que ya Hesíodo había iniciado (CFHFF) pero que con Aristóteles toma cuerpo propiamente (CFGF, 31, 34; Ex. 143 ss; III, 40). Platón, por su parte, es dialéctico, pues su proyecto filosófico contempla lo transcendente como meta o ápice supremo (CFGF, 34), aunque en rigor su dialéctica sea *antiprometeica* (CFH, 38, 41-42). GB salva conjugar ambos aspectos, el ontológico y el dialéctico, de forma dinámica y ascensional, como se irá demostrando en este estudio.

[24] Cf HFF, 161.

peculiar actitud o trato con ello, quedando lo natural elevado a categoría de modelo a seguir por la acción humana en todos los dominios, imponiéndola así pautas y límites infranqueables (esencias). Por tanto, si bien la técnica y el arte no son concebidas ya en términos estrictos de imitación (Platón), lo serán, a pesar del avance, como "suplemento", muleta o ayuda de lo natural cuando éste, por algún impedimento accidental, no pueda alcanzar por sus propios medios la perfección potencialmente poseída. Es entonces cuando el hombre, mediante la técnica, ayuda a lo natural, a la esencia, a patentizarse. Por esta razón, en relación a un ejemplo aristotélico, dirá GB:

> "El arte de gravar [sic.] (graphein) y, en general, el arte plástico plasmador tendrá por misión, como dice Aristóteles, suplir con las ideas que están en el alma las ideas moldeadoras que faltan en la materia. El arte, en este sentido, no es por imitación de la naturaleza, es su suplemento. Y tiene una función ontológica, y no puramente artística, a saber: desvanecer la in-definición, la in-determinación de los elementos geométricos transformándolos de "tabla rasa" en "cuadros" moldeados por las ideas de la mente.
>
> Los proyectos conquistadores que ante una superficie llana y uniforme siente el heleno son, pues, proyectos ontológicos: 'entronizar e interiorizar ideas'" (ITF, 138).

La causa, según GB, radica en un "prejuicio" que perdurará hasta el Renacimiento, "un prejuicio básico, de origen visual" (TIHF, 356)[25]. La ciencia reflejará tal prejuicio: ""programa científico general" mirar, mirar, mirar" (ibid).

Así, pues, un prejuicio frente a lo natural y una actitud o comportamiento acorde con él, actúan para GB como condiciones transcendental-vitales de posibilidad que explican desde la perspectiva hermenéutica histórico-vital la concepción griega de ciencia y técnica. Con ello, GB pone el origen del tipo de ciencia y técnica helenas no en *razones*, sino en *motivos*, dando así preponderancia al mundo de los sentimientos sobre el del intelecto a la hora de explicar las acciones de la vida mental o superior.

Con lo dicho, queda declarado de qué manera vive extrovertido el hombre griego "en" las cosas, bien sean éstas *ideas* (Platón), o *formas* (Aristóteles), en cualquier caso, siempre en el "qué" o "luces esenciales", y de ahí el vivir "encandilado", cual "mirón", del

---

[25] Este prejuicio es formulado así por GB: "Las cosas sólo pueden ser de 'una' manera, y ésta la consiguen cuando se deja que ellas mismas, por sí mismas, desenvuelvan sus poderes y gérmenes internos. El final del desarrollo se manifestará en forma de reposo, de tranquila ostentación de la esencia, de organización terminada y estable de la materia". "Mientras la cosa se hace es ininteligible (la potencia es ininteligible). Las manos del hombre no pueden hacer nada con ella: lo indeterminado es improvechable; sólo en cuanto está o va determinándose es utilizable y utilizable solamente cuando se usa la determinación tal cual la misma cosa la produce". "Lo artificialmente determinado no vale para conocer ni para dominar lo real". "Primero ver la cosa tal cual es; después, a base de su esencia ya patente y según sus propiedades, se podrá hacer algo o mucho con ellas". "Mano guiada por vista" (TIHF, 356).

heleno. No obstante, con Aristóteles, tal y como resulta del análisis de GB, se completa un ciclo que debemos advertir.

Si para el primitivo lo primero y primario es la extroversión en lo natural sensible y en ello en cuanto sagrado, con los filósofos helenos se inicia un cambio en la dirección de la extroversión: en las ideas, y ello en proporción inversa a como persiste lo sagrado. En Platón las ideas están aún conectadas con el Absoluto, resultando todo lo demás "huellas" suyas (categoría religiosa). Todo su esfuerzo se centra en mostrar la convergencia de lo existente en lo transcendente, y de ahí su carácter dialéctico, tal como quedó indicado. En Aristóteles, sin embargo, las ideas se convierten en *formas* o "ideas de", perdiéndose de este modo el componente de transcendencia que en Platón provocaba la salida disparada, impulsada (epibasis), de los seres hacia lo Absoluto en que, finalmente, descansaban[26]. Lo "natural" se identifica en Aristoteles con la *sustancia segunda* y sólo derivadamente lo es la *sustancia primera*. Por tanto con el estagirita el hombre queda esclavo primariamente de las *formas* o *sustancias segundas* y sólo subsidiariamente de lo natural sensible

Así, pues, su respeto por lo natural sensible lo es en aras de la *forma*, de manera que si lo natural sensible no llega a la perfección potencial contenida en su *forma*, entonces la técnica podrá acudir en su ayuda a fin de obligarla a manifestar su ser y su verdad que, accidentalmente, quedaron ocultas. Se trata, por así decirlo, de una *patentización asistida* de la *veritas rei* o auténtica naturaleza de la cosa. Con ello, la técnica es concebida por el griego a modo de "máquina"[27] a servicio de lo natural o, si se nos permite la expresión, cual *función ortopédica para lo natural;* especie de *lenitivo* o *muleta ontológica* con oficio de *comadrona entitativa*. Técnica, pues, como acción esclava del ser y de su verdad: la óntica.

Por tanto, lo conseguido por Aristóteles se condensaría, según el análisis bacquiano, en: a) una completa desacralización de lo natural, que ya no será vivido con

---

[26] Cfr. pp. 143 ss.

[27] Utilizamos el término "máquina" en el sentido etimológico que le da GH de ayuda para salir de un apuro, tal como se dirá en su momento.

actitud religiosa; b) interiorización o inversión hacia la intimidad del término "naturaleza", que pasa a designar la *forma* y, derivadamente, lo natural sensible; c) a pesar de todo, continúa la esclavitud de la conciencia, que ahora toma como lo "otro" de sí las esencias y, por respeto intelectual hacia ellas, lo natural sensible, mas, y esto es clave, en ningún caso se comportará ya religiosamente ante lo natural, como en cambio hacia el primitivo.

Por otra parte, lo dicho resulta suficiente para notar la estructura dialéctica del método y proceder bacquianos. Igualmente resulta clarificador de las razones por las que GB sigue considerando al griego *filósofo* como "singular" o tipo vital extrovertido, pues "su aprecio extremoso de las ideas (εἶδος, ἰδεῖν; ver, visaje de las cosas, ideas) hacía vivir al hombre tan exteriorizadamente como si viviese abocado a los ojos del cuerpo en plena voracidad visual" (IGE, 20). Mas al no haber ya actitud religiosa, como en cambio sucedía en el singular primitivo, tal extroversión resulta del tipo *mirar*: "mirar sin adorar". Nuevo tipo, pues, de extroversión de la conciencia; extroversión de menor grado que la religiosa pero, al fin y al cabo, esclavitud: "esclavitud metafísica frente a lo que las cosas son" (ITF, 74)

Por todo lo anterior, "mirar", es decir, contemplar con el intelecto como uno-de-tantos aquello que todos pueden contemplar, pues lo que se mira está ahí dado, cual *veritas rei*, y, correlativamente, "decir" (onto-logía), serán, en consecuencia, acciones vacías de cualquier intención o actitud experimental. En rigor, según GB, suponen una "renuncia al experimento" o, si se prefiere, una imposibilidad transcendental-vital siquiera para su vislumbre, no se diga ya para su surgimiento, pues aquí "No cabe sino observación" (THFF, 350)

Por tanto, como se dijo, "teatralidad" o, más técnicamente: actitud de "observador simple" o "eidetismo simple, sin plan"[28]. Puestos en esta tesitura, cualquier operación sobre lo natural dado a sentidos o mente no podrá ir más allá, en el mejor de los casos, de ser una mera *reconstrucción* suya, pero nunca una verdadera *construcción*, por ello dirá

[28] CFECG, 102

GB que son "operaciones de esclavo (...) sometidas a la estructura de los objetos"[29]. Tal son, según nuestro autor, las diferentes ciencias helénicas[30].

Por esta extroversión y su consiguiente falta de conexión entre racionalidad científica y técnica, la praxis sobre lo natural carecerá de potencia transformadora, y de ahí que, en referencia a tiempos más actuales, GB diga: "Que así puedo "yo" hacer física; y no tengo que contentarme con lo que me den hecho las cosas, que ya vemos, a juzgar por la raquítica técnica de los antiguos, y aun no sacada de la ciencia física de entonces, lo poco que las cosas daban al hombre" (FCTR, 77).

En definitiva: la ciencia y la técnica griegas, al carecer de formalización restringen su operacionalidad y, por ello, su eficacia en el dominio de lo natural. Sobre la relación entre formalismo y eficacia técnica se tratará progresiva y convenientemente en los puntos siguientes, pues la relación entre formalismo y poder técnico constituye el hilo conductor o sentido vertebrador de la hermenéutica histórico-vital bacquiana; hermenéutica coronada por el concepto de verdad propia del hombre y ciencia *actuales*: el de *verdad técnica* o verdad como *eficacia*, tal como habrá ocasión de comprobar.

Nótese, por último, y en relación al citado formalismo, lo que dice GB respecto del heleno:

> "si toda proposición debe ser, de una u otra manera, una "declaración", es imposible que acuda al griego designar una proposición entera con una sola letra, p, q, r, s... La estructura de la proposición ha de ser siempre visible, apofansis. Por tanto, no puede nacer un álgebra de la lógica ni una gramática lógica pura, en que no interesan ni sujeto, ni predicado, ni la estructura de la proposición ni solamente las relaciones entre proposiciones indeterminadas.
>
> Y con esto he dicho la palabra decisiva: lo "indeterminado". ¿Ciencias de lo indeterminado? Para el heleno equivaldría a "pecado contra la luz". Y con todo sabemos que las matemáticas, la geometría, el álgebra, la lógica moderna se sirven con delectación morosa, de lo indeterminado. Nos hallamos ante una deducción transcendental-vital de la imposibilidad de nacimiento dentro de la vida mental helénica de ciencias de tipo semejante a las nuestras: álgebra, geometría analítica..." (ITF, 85-86)

A fortiori, pues, queda imposibilitada, por idéntica razón, una técnica con base operacional científica, como la actual y, en consecuencia, poderosa para trasformar la

---

[29] Cf. IHH, 187, 357-359.

[30] Cf. IHH, 71-72.

realidad tan profunda como eficazmente y conseguir que el hombre sea dueño y señor del universo.

3.2.2. Verdad ontológica y técnica.

De los escritos de GB se desprende que la verdad ontológica es isomorfía con la vida en estado individual la cual, a su vez, presenta dos fases o *momentos*: individuo imperfecto y perfecto. Por esta razón, el presente apartado se organiza en dos grandes bloques, pues en virtud del principio de isomorfía tal distinción habrá de reflejarse en el fenómeno "técnica". Si esto es así, y cómo, es lo que nos proponemos mostrar en este apartado a fin de avanzar en lo que podría denominarse *historia hermenéutico-vital de la técnica*.

3.2.2.1. Individuo imperfecto, verdad y técnica.

3.2.2.1.1. Origen histórico de la verdad ontológica: formalismo, operacionalidad y técnica.

Según GB, los estoicos representaron un nuevo estado de la vida mental o superior; un estado incipiente, como se verá, definido formulariamente como "Sistema de la doble identidad o unicidad entre ser y verdad óntica. Separación de la verdad ontológica" (EG, XVIII); o "separación entre verdad ontológica, o conexión entre la vida mental y los objetos, y verdad óntica y seres por otra parte" (o.c. XXXII). Tal separación encuentra su causa en dos operaciones mentales: "El primer paso que inventó la vida humana para salirse del tipo "contemplativo" griego fue el de las operaciones de "abstención" (ἐποχή) y "posición" (θέσις), a las que siguen como modalizaciones las de "afirmación" y "negación". Por ellas se desvincula la verdad ontológica de la verdad óntica y del ser" (o.c. XXV). Estas dos operaciones intelectuales tiene un origen vital sentimental: "desde los estoicos y escépticos comienza a insinuarse en la filosofía un sentimiento desconocido para el griego clásico: el de molestia o importunidad de la verdad y del ser" (o.c. XIX).

Frente al heleno, tipo humano feliz con su función de "altavoz ontológico", propia

de su condición de esclavo metafísico[31], el avance vital estoico consiste en considerar que "no hay ninguna necesidad de que el hombre tenga que afirmar en forma de proposiciones tal verdad, y negar lo que impida tal aparición del ser en las palabras"; "La verdad ontológica, la adecuación entre entendimiento y realidad, ambos en estado de patencia, no es algo necesario; depende de un acto *libre y espontáneo* del entendimiento" (o.c. XX). Con ello, la vida mental toma conciencia de que los actos de afirmar y negar "arraigan en otro acto más hondo: en el de *abstención* (ἐποχή) o *continencia* intelectual" (ibid.)[32]. En consecuencia, resultará "entendimiento esclavo de la verdad o de la falsedad" el que aún no haya descubierto el "valor vital" de la abstención[33].

Por todo ello, GB considera a los estoicos como el "primer intento de la vida de ponerse en plan de intimidad, de liberarse de los objetos y de las proposiciones que de ellos hablen", lo que "trae consigo la creación de una ciencia de estructura "formal"" (EG, XXX). De otro modo: "la conciencia de objetividad, la presentación de las cosas como objetos es fenómeno típico del primer estadio de individuación, del "distinguirse de" (divisum ab alio)" (ITF, 134), y como consecuencia, "al tomar conciencia de las cosas como objetos el entendimiento tiene que improvisar y organizar un nuevo trato con ellas: el operacional, el formal" (ibid.).

Tal es la tesis que, sostenida por GB, resulta afirmación fundamental para nuestro estudio, pues en ella reside la clave explicativa de la conexión que establece entre la eficacia creciente de la técnica y la vida intelectual: el formalismo como condición de posibilidad del trato operacional de la vida humana con lo real y, por tanto, del progreso técnico. El resto del capítulo mostrará esta idea-guía en su función vertebradora de una historia hermenéutico-vital de la técnica, a fin de encontrar el lugar y función de la técnica en este período del pensamiento de nuestro autor, así como las razones para ello.

---

[31] Lo mismo afirmará GB de la escolástica medieval. Ninguno de los dos tipos de vida notó que perdía la sustancia de su intimidad vital, de su ser, al rendirse a las cosas (Cf EG, XX). Por eso valdrá de ambos lo que nuestro autor nota a propósito de algo que advertía ya Aristóteles respecto de la esclavitud: que no puede liberarse el que no sabe, ni puede saber, que está atado (Cf o.c. XVI). Por esta razón, GB urgirá años más tarde, como se verá en su momento, a una labor de concienciación del poder creador de hombre, mediante una triple humanización de la técnica: histórica (historia de la técnica y de los artefactos), intelectual (educar en el formalismo matemático), social (comunismo como proyecto antropológico del hombre creador y, derivadamente, económico).

[32] Por esta razón dirá GB que "Los estoicos y escépticos, y sobre todo la filosofía romana clásica, comenzaron a atender y entender algo de lo que al hombre le pasaba por dentro mientras conocía" (EG, XX) o, como dice en ITF, que atendieron al sistema de esfuerzos interiores que hacía la vida al conocer, es decir, al intracuerpo de la ciencia.

[33] Cf EG, XXI.

3.2.2.1.1.1. "Vivir desviviéndose "de" las cosas" y técnica.

Como se dijo, "vivir desviviéndose "de" las cosas" es la actitud que GB considera definidora del individuo imperfecto. Se trata de un movimiento o acción espiritual que, aunque unitaria, se compone de dos *momentos*: "cierre" y "posición"; a su vez, el "cierre" se compone de tres[31]. Como consecuencia, acontece un hecho que GB juzga capital para la vida intelectual de Occidente, especialmente en su estado científico: la distinción entre *sentido* y *significado* o, lo que es igual, el surgimiento de la formalización y, con ello, de la posibilidad de trato *operacional* con lo real; trato potenciador de la praxis técnica en la medida en que su estructura se formalice.

3.2.2.1.1.1.1. El sentimiento de "hastío".

La deuda de nuestro autor para con Heidegger, al hacer de los sentimientos la clave vital explicativa del comportamiento intelectual, es clara en lo que vamos a tratar pues, según GB, es común a los primitivos filósofos de la individualidad un sentimiento básico de "hastío" hacia la verdad[32].

"Hastío" es uno de los tonos sentimentales que puede adquirir el "temple anímico" o "coafinación sentimental"[33] de "aburrimiento plenario"[34]. Tal sentimiento presenta un doble matiz: aburrimiento y de fastidio[35]. Además, según GB, el "hastío" posee grados, siendo el superlativo el "hastío existencial" (SNHSJ, 90).

---

[31] "Pero la luz llega a cansar. Y cuando la vida se rebela contra la importunidad "cierta" los ojos le vuelve las espaldas y se encierra con ellos las tres reacciones vitales las hemos hallado en los estoicos" (III, 87). Por tanto, una actitud de hastío y dos de rebelión. En total, tres potencias de cierre.

[32] Cf. v.g., III, 82-83.

[33] Expresión con la que GB traduce el término "Stimmung", de Heidegger (Cf. v.g., NGHC, 201).

[34] "Aburrimiento plenario" es la expresión que utiliza GB para traducir el "Langeweile" de Heidegger (Cf. III, 192). Otras expresiones equivalentes son: "aburrimiento total", "así con mayúsculas para designar este tipo supremo (...) el Aburrimiento", "aburrimiento plenario y supremo" (III, 192-193). De este aburrimiento total proceden otros aburrimientos, como v.g. los de tipo "cotidiano" que pueden surgir durante una reunión (Cf. v.g., III, 192-193; SNHSJ, 90; Ex, 60).

[35] El sentimiento de "hastío" añade al de aburrimiento un matiz de molestia ante la presencia machacona de aquello de lo que ya se está cansado o desganado. En este sentido GB utiliza la expresión "dar todo en ojos" y, por tanto, "da enojos", "hastío" y "fastidio", es decir, da "enojos en forma aguda" (Cf. Ex, 156-157 y 159). El aburrimiento no resulta necesariamente hastío, puede resultar simplemente "desgana", con su correspondiente grado supremo: "desgana cósmica" (SNHSJ, 90), "desgana universal" o "Desgana" (III, 192-193). Este matiz es importante para notar el origen sentimental del tipo de técnica que comienza a surgir a partir del Renacimiento y de su actitud isomorfa ante lo real, pues la conciencia o intimidad hastiada no solo se sentirá desganada, sino ofendida, de modo que la reacción defensiva de la mente será más virulenta llegando, como se verá, a la peligrosa actitud de "vandalismo" característica de la técnica moderna.

Los análisis de GB al respecto pretenden mostrar que, en virtud de su condición sentimental, así como de su peculiar constitución, el hastío queda esencialmente involucrado en el origen del formalismo científico occidental y, en consecuencia, con el nacimiento de la técnica actual o tecnociencia, toda vez que para GB ésta tiene su origen remoto en la técnica romana isomorfa con el tipo mental "individuo imperfecto", y no en la griega, cuya ausencia de formalismo (verdad óntica), resultado, a su vez, de su actitud vital contemplativa, es causa de la pobreza cuantitativa y cualitativa de su técnica. Con ello, es claro que GB introduce un corte en la evolución de la técnica occidental sin duda polémico. Desde esta perspectiva debe atenderse a lo que sigue.

Según GB, el hastío, como sentimiento, es donador de "sentido", pero en cuanto modalidad del "aburrimiento" tal función la realiza de forma peculiar, razón por la que GB lo clasifica en la categoría de sentimientos *ónticos*[36]. *"al hombre le sobreviene un aburrimiento plenario y supremo cuando cae en cuenta de que tiene que estar sin remedio en el universo de los seres"* (ILF, 193). El hombre toma conciencia, entonces, del estado de caída de su ser en un *universo* que no le reconoce dignidad entitativa alguna [37], es decir, "que somos reales con tipo de *simple hecho;* no somos creadores, no somos Dios" (o c 194). Esta función óntica del aburrimiento es "una función *negativa* sobre el conocimiento" (SNHSJ, 90), pues "anonada" o "ningunea" los seres especiales. Pero, a la vez, es función *"positiva"* (ibid.), pues "pone" el concepto de Ser, ya que, según GB, todo universal procede de alguna modalidad del temple general "aburrimiento", siendo el de Ser el universal por excelencia, es decir, surgido como de causa adecuada o proporcional del *aburrimiento plenario*. "El concepto supremo de la metafísica, el de *ser*, procede, pues,

---

[36] "Es el oficio y función del sentimiento dar sentido a la realidad" (Ex, 401). Ahora bien, hay dos modos de hacerlo, según GB: los sentimientos "ónticos" descubren la finitud humana, su consignación a universo o facticidad; los animales no los poseen, de modo que no pueden percatarse de su finitud (CFEx, 157), por lo que tampoco la técnica surgirá en ellos como reacción defensiva o como se vería arriba de salvación de la vida (sinécresis). Los "ontológicos", en cambio, dan "logos" o sentido humano a las cosas (significado), transformando universo en mundo (CFILE, 196-197; Ex, 58). En esta transformación, los sentimientos actúan como fuerzas de cohesión o totificadoras, dan unidad de sentido o significado vivido de totalidad. "Vemos con una parte del cuerpo, pensamos con una parte el alma, pero sentimos con todo nuestro ser, con toda nuestra realidad, con nuestra existencia íntegra. El sentimiento nos hace sentirnos de todo en todo, íntegramente" y añade: "Por esto Heidegger para hacer sintesis o conceptos reales va a buscar ciertos sentimientos que den sentido total, unificadora en total, de todo lo nuestro y ajeno" (Ex, 61). En mayor, los ontológicos hacen simultáneamente la doble función, pues descubren las cosas como tareas que lo son *para mí* (CFEx, 60-61). Con los estoicos griegos comenzaría, según GB, una rudimentaria distinción entre ambas funciones (CFEx, 169).

[37] CFILE, 195; Ex, 59-61 y 157. Desde el punto de vista transcendental GB, como Heidegger, considera que los "poderes transcendentales" del hombre, es decir, aquellos por los que se "adelanta" a los "hechos", están inicialmente "caídos", lo cual significa que la conciencia se encuentra naturalmente, en un estado "naturalístico", "intencional" o "extrovertido" (CFEx, 151-157), de modo que "tiene que" ajustarse o tratarse con cosas o "seres especiales" (específicos, particulares, "esta" idea, "este" bien, "este" color...), es decir, "atender" o "intender" hacia ellas (CFILE, 197; Ex, 60-61). Por ello, GB dirá que la "raíz honda" del "aburrimiento" proviene del tener que estar "consignados" sin remedio al universo de los seres (Cf ep. ILF, 192-194; SNHSJ, 90). En GB, el estado de caída, el ser "de hecho", afecta a la intimidad vital en cualquiera de sus manifestaciones (sensible, intelectual...).

de un especialisimo *sentimiento*, y se basa en un *hecho bruto:* en el *hecho bruto de que existimos*" (ILF, 194)[88]. Por todo ello GB denomina al aburrimiento "sentimiento libertador" (o.c. 193).

Por tanto, la función "libertadora" del aburrimiento no se entiende, ni es posible, sin el concepto de Ser que surge de él "pues, al sumir en indiferencia o desvanecimiento de sus diferencias especificas o no a cada ser en particular, hace que todo se presente como un bloque indistinto, en conjunto, en ese conjunto y bloque gris y uniforme que es el concepto de Ser" (SNHSJ, 90). Parece claro, por tanto, que GB concibe el concepto de Ser como órgano generado por la vida superior para defensa de su intimidad o "tesoro interior": órgano que posteriormente será transformado en cuerpo desvitalizado o ciencia y, por tanto, instrumentalizable por la razón vital[89]. Fase, pues, defensiva.

Sin embargo, la potencia liberadora que por el concepto de Ser consigue el

---

[88] El concepto de Ser "se origina no de una abstraccion intelectual, sino de la *desgana* o *aburrimiento puro*, de un sentimiento original con efectos metafísicos" (ILF, 193). Al afirmar esto GB defiende la "inversion que en la valoracion de los conceptos universales introduce Heidegger" (ILF, 194), al hacer depender su existencia del sentimiento (Cf ILF, 192-193). Por la importancia que GB concede a la conciencia sentimental es claro que influye en el la tradicion filosofica romantica que, pasando por Heidegger, el filosofo bilbaino Unamuno expone menos tecnicamente que el autor aleman, pero con mayor fuerza vital (Cf Cap. a el dedicado en NGIC). El aburrimiento hace la nada de seres (Cf SNHSJ, 94). Resumidamente: "Hastio, fastidio, desgana, son sentimientos con poder sobre el tipo de *prevencion* de los seres, con influencia sobre el *conocimiento*. El conocimiento posee cual poder y potencia propios los de definir, diferenciar, separar, distinguir. El hastio profundo puede sobre los afanes del conocer, y sume –cuando se apodera de los abismos del hombre, del hombre en su realidad de verdad (Dasein), no del hombre distraido u "ocupado" que viste el traje de diario de todos los dias, de los comunes pensamientos, de las opiniones y valoraciones tradas y llevadas, propagadas y circulantes- todas las cosas, todos los seres, por muy sublimes que sean, todas las ideas, por muy claras y distintas que se ostenten, todos los valores, por muy exigentes que sean en sus imperativos del "debe ser", en "indiferencia", en olvido" (SNHSJ, 89-90). Del concepto de ser dice GB que "tiene por contenido, por significado propio, el de *"todos los seres en bloque"*, sin distinciones ni privilegios para ninguno", de modo que es "concepto *"nivelador"*, uniformador y plebeyo" (ILF, 193). En este sentido posee "matiz de menosprecio, de indiferencia, de *"ninguneo"*" (ibid.). Otras expresiones para lo mismo son "monta tanto" aplicada a la relacion de los seres con el Ser (Cf ILF, 193), tambien la calderoniana "todos a una" (Cf ILF, 193; SNHSJ, 90-91). La inversion valorativa afecta ahora a la consideracion clasica del ser como apice de claridad o representativa, pues por el concepto de ser "lejos de atender a sus *esencias*, se desentiende de ellas. Es, por tanto, un concepto con funciones antiontologicas, antidefinitorias, antiobjetivas" (ILF, 194). Asi: "Toda la ontologia anterior a Heidegger habia supuesto implicitamente que el concepto de Ser se obtenia por una operacion *intelectual* y que era el supremo de los conceptos, el que ocupaba la copa del arbol de Porfirio. Ahora nos sale Heidegger con que su origen es *sentimental* y lejos de ser apice de los conceptos puros es el destructor y ocultador sistematico de todos, pues se halla respecto de ellos cual *calla alla niebla* que todo lo sume en indiferencia y pone en grisacea uniformidad" (SNHSJ, 90). Esta "aberracion" fue "iluminada" ya, segun GB, por los escolasticos primitivos al sostener que el concepto de ser no poseia unidad positiva, pues de ser asi resultaria una irreverencia al poner a Dios al mismo nivel que los demas seres (Cf ILF, 194). El concepto de Ser es, por todo ello, un poder transcendental, pues dice GB: "El concepto, si es que se lo puede aun llamar asi, de *Ser* nos liberaba de tenernos que estar tratando con cada uno de los seres en particular, los nivelabamos en el a todos en el trato con el Yo, transcendiamos y nos elevabamos sobre sus diferencias y exigencias de ser afirmados, negados, explicados, definidos..." (ILF, 200), es decir, les damos caracter cientifico o universalidad, necesidad y conexión deductiva (Cf o.c. 209). En este sentido dice GB refiriendose a Heidegger: "sea cual fuere –recuerdese que el primer tomo, el unico publicado, de *Ser y Tiempo* no da la respuesta a esta pregunta– ¿que es el Ser?–, es claro que por Ser tiene que entender, y va entendiendo, un *constitutivo positivo*, de estilo forma *a priori*, a distinguir cuidadosamente de *entes* y cosas, un constitutivo positivo, *a priori*, no cosico y ademas permanente, pues pertenece a la esencia del hombre de verdad" (NGIC, 181). De lo anterior resulta que el concepto de ser, como el de Mundo es poder transcendental, por el que nos "adelantamos" (Cf ILF, 201-202). De este aspecto, en relacion al trato admanual o tecnica, se tratara en un próximo capitulo.

[89] Sobre como la vida instrumentaliza sus propias creaciones intelectuales se vera mas adelante. Respecto del concepto de *Ser*, como se vera en otro capitulo, este sera transformado en "concepto formal de Ser" en Suarez, que es concepto de ser elaborado tecnica cientificamente lo mismo que el de *existencia* o "concepto objetivo de ser" es la formulación tecnica del "que" descubierto por el aburrimiento ya en los estoicos (distincion sentido-significado). En ambos casos el concepto de Ser funciona ya como instrumento (estado de ente o tematico) y no como organo viviente (estado de ser o alemanico) a servicio de la razon vital.

aburrimiento plenario es limitada, ya que si bien por él desaparecen los seres especiales persiste el concepto global o "en bloque" de ser: es una liberación sólo de las esencias o "qués", no del "que" o existencia bruta de las cosas, quedando ahora la conciencia extrovertida o apoyada "en bloque" y "en el bloque" o "Mar de ser"[40], lo cual es estarlo en grado menor que cuando lo hace sobre los seres *especiales*. Por todo ello afirma GB: "El hastío de vivir, las desganas de ser (...) me descubren que mi realidad no puede salirse cuando quiera, o por sólo quererlo, de este mundo, aunque precisamente el hastío, fastidio, desgana y aburrimiento nos permiten realmente desinteresarnos, dejar de notar y de quedar presos y encandilados en objetos especiales, con intencionalidad o atención dada a cada objeto en particular" (Ex, 60-61).

En este sentido, el hastío nos descubre lo real como molesto, fastidioso, y es su segundo matiz, pues dice GB: "El fastidio, el hastío, el darnos todo en ojos, son, entre otros, sentimientos de la presión global del mundo y de nuestro global mantenimiento en él" (Ex, 156); "[por el hastío] nos desprendemos de cada cosa, pero no podemos llegar a desprendernos de todas en bloque. Esta sujeción al bloque nos descubre nuestra facticidad, el que existimos sólo de hecho, que nuestra existencia es peso o carga (*Last*)" (o.c. 61)[41]. Desde esta perspectiva el hastío es el primer síntoma de que la vida inicia el viaje hacia su *castillo interior*, en lo que se nota su carácter de "factum transcendental vital"[42]. Por esta razón, el nuevo tipo vital notará su situación como "la mayor condenación que se pudiera echar sobre la vida del entendimiento", consistiendo ésta en notarse "entendimiento de tipo esclavo"[43].

---

[40] CI II I, 194-195

[41] Afirma GB: "El concepto de Ser nace, por tanto, de ese hecho bruto que es *tener que estar* en un mundo de seres, de los que se puede uno evadir de uno en uno, mas no de todos en bloque. El concepto de ser proviene de la decadencia (*Gewurfenheit*) o caída del hombre al mundo, al universo de cosas que el no ha creado" (SNHSJ, 91). Pues bien, si el hombre no pudiera liberarse también del concepto de ser o estado de "intencionalidad global", entonces "continuaría esclavo de lo real en bloque" (CI SNHSJ, 91). Si el hombre no puede liberarse de Mundo, Ser y seres, es decir, de las condiciones transcendentales, no podría darse una auténtica metafísica, sino simples modalizaciones (CI II I, 197-198; SNHSJ, 91; NGIC, 181-184). Por esa razón es planteable esta cuestión: ¿en caso de que el hombre llegara a transustanciarse mediante la técnica en Dios, desaparecería el Aburrimiento y, con el, por tanto, el concepto de Ser?, ¿Sería la técnica el origen de un nuevo tipo de revelación o advenimiento del Absoluto, de modo que la metafísica se transmute en un tipo de mística inédita hasta el momento? Dejemos estas cuestiones para más adelante, pero advirtamos que nuestro autor afirmaría que *actualmente* la metafísica sólo es posible como técnica, y que esta únicamente tiene sentido como metafísica.

[42] Todo sentimiento muestra, descubre, por lo que remite a unas condiciones de posibilidad necesarias, aunque no suficientes, para su probable surgimiento. Desde esta perspectiva, la angustia, sentimiento más potente que el aburrimiento, será denominada por GB "factum plusquamtranscendentale" (CI I, x, 159).

[43] CI I G, XX-XXII

Tal es, pues, el primer *momento* de ese movimiento completo por el que las cosas se aparecen a la conciencia como "objetos" (obstáculos). Como consecuencia, la vida intelectual inventará una nueva forma de tratarse con ellos: el formalismo operacionalista en ciencia; formalismo que irá en aumento con los siglos y, en consecuencia, del grado de eficacia que en el dominio de lo real evidenciará la técnica que en cada momento resulte isomorfa con el creciente formalismo científico. De la conexión entre formalismo científico y eficacia técnica se tratará más adelante. Notemos ahora otra condición que nos acerque a ello a fin de ir completando el citado movimiento total desde el que cobra sentido lo que luego se dirá a propósito de la relación entre formalismo, operacionalidad, vida y técnica.

3.2.2.1.1.1.2. Cerrarse.

Dice GB:

> "La vida humana ha procedido en la formación de la individualidad de manera parecida a la que suele emplear la vida en función genética: formar la cáscara antes de organizar el viviente; defender la unidad interna incipiente con la unidad externa; definir un objeto para que así pueda constituirse su individualidad.
>
> Y, primero, la vida humana comienza por definirse en cuanto "especie", en cuanto colectividad (...) La vida humana continúa con una nueva faena creadora: el nacimiento de la "individualidad" estricta, de la unidad individual finita frente a la unidad específica, siempre con las dos fases, defensiva y superadora, definitoria y unificadora" (ITF, 67)[44]

Pues bien, la autoaplicación progresiva de tal acción es causa de nuevos avances: "El ritmo interno de la constitución de la individualidad se continúa, tras la obtención del aislamiento, del de-finirse, de la unidad externa, con la estructuración gradual de la unidad interna. (...) dentro de las vallas puestas por la definición, el interior del hombre y el interior de las cosas definidas se organizan según el mismo plan primitivo: por definir, por señalar una pluralidad y confines propios a cada uno de sus elementos. Transposición del método definitorio de lo externo a lo interno" (o.c. 59-60). Se trata, por tanto, de la interiorización de la misma acción, con lo cual el "cerrar" resulta "cerrarse". La aparición

---

[44] Es claro, por lo dicho, que el modelo de reproducción celular funciona como *categoría* en el pensamiento de GB, resultando, así, *motivo* que hace vitalmente convincente o digerible las razones y explicaciones que configuran su teoría de los tipos vitales. Este aspecto apuntado explica la utilización de la expresión "cáscara de huevo filosófico" (CFITF, 67-68), para referirse al estado de la vida intelectual del que emergen Descartes y Leibniz, comprendido (Cf o.c. 83), y resultando tal irrupción un nacimiento en sentido riguroso, donde lo que viene al ser es un nuevo tipo de vida mental. Vida y razón quedan, pues, esencialmente co-implicadas, de modo que la razón evoluciona, tiene historia. Resulta interesante por demás advertir en el pensamiento de GB la presencia del "huevo filosófico", símbolo fundamental del hermetismo alquímico, en el que resuenan los ecos del orfico "huevo cósmico".

de un límite separador externo (cerrar) es, pues, fase preparatoria de la organización interna (cerrarse) de lo delimitado, y en tal sentido dirá GB: "Cuando la vida se fabrica una cáscara es que va a hacer una nueva forma de vida, de unidad superior" (o.c. 83).

Pues bien, "Cerrarse" o "echarse la llave a sí mismos" es la actitud de rebeldía vital que adoptan los filósofos primitivos de la individualidad cuando notan las cosas como *objetos*, a causa del hastío[45]. Pero también el heleno se cerraba. La diferencia entre ambos tipos vitales respecto de la forma de individualizarse radica en que el griego cierra el intelecto evitando su extroversión senso-corporal característica del singular primitivo, mientras que en los estoicos y escépticos cerrar es cerrar*se* la vida intelectual también a las cosas propias de su dominio (ideas, esencias...), de ahí que GB dijera, como vimos, que los filósofos de la individualidad "se cierran a sí mismos en sí mismos". Doble potencia de cierre, por tanto. Lo hacen, además, comenzando por: "la individualidad externa, levantar unos límites provisorios de distinción de los demás" (ITF, 83), aunque lo esencial es, como se dijo, que encierran a la inteligencia en sí misma haciendo que el entendimiento cicatrice al quedar a solas *de* las cosas por cerrar*se* a ellas.

Por tanto, si cerrar es siempre una forma de evitar invasiones del exterior, cerrarse es la manera en que la vida superior impide que su intimidad se vea asaltada por nuevas dosis de aquello que le hastía: las esencias o cosas intelectuales tan queridas por los griegos del tipo mental de Platón y Aristóteles. Cerrarse, pues, como técnica vital de contención.

3.2.2.1.1.1.3. Abstención.

"Abstención"[46], es término del que se sirve GB en su hermenéutica histórico-vital para designar una acción con doble matiz: acción refrenadora puesta en marcha por la vida superior para evitar el derrame de la intimidad de su conciencia o *sustancia interior*, acción expulsora de lo que ya estaba dentro y se notaba como nocivo, molesto. Como resultado, la vida gana en con-sistencia. Notemos todo ello con mayor detalle

---

[45] Cf. I.G. XXI

[46] En ocasiones, con este término GB designa tanto la acción de "cerrar" como la de "aguantarse" (Cf. vg.: ITF, 83, 92-93).

Según GB, por causa del fastidio-aburrimiento ante el ser y su verdad, los estoicos y escépticos decidieron: "echarse llave a sí mismos" (katekleisan eautous), a la vez que realizar un ejercicio de "continencia mental", de modo que, respectivamente, ni su intimidad se viera perturbada (ataraxia) ni derramada su sustancia interior[47]. A partir de entonces, los seres y las verdades "fueron notados como "*situadores importunos*", como "*objetos*" o cosas que disparan y atentan contra la tranquilidad interior" (EG, XXII). Por la abstención, dirá GB, la vida mental no puede sustraerse al "que es" de las cosas, pero sí liberar al entendimiento de tener que mantenerse fiel a las esencias y propiedades de las cosas, a su "qué es"[48].

Por lo dicho, no parece existir diferencia entre la epojé o abstención y el hastío en su doble matiz. Sin embargo la hay, y fundamental: la abstención no es sentimiento, sino acción negadora o anonadadora *esforzada*[49], aspecto por el que se echa de ver el componente volitivo ausente en todo sentimiento como consecuencia de su origen vital azaroso o naturaleza espontánea, sorpresiva. Pues bien, por ese carácter *esforzado* la epojé posibilitará a la intimidad adquirir conciencia de su propia consistencia[50]: la de su "que", frente al de las cosas. Por esta razón, el negar, como el cerrar, serán reforzados, como se verá, en el "negar-se", y aun "renegar-se". Como consecuencia de la negación nacida del hastío, y potenciada por la voluntad, la vida intelectual separará el sentido del significado iniciándose así la formalización de las ciencias, y consistiendo en ello el avance definitorio del tipo vital "individuo imperfecto" y de la ciencia y técnica isomorfos con él, como se irá mostrando.

---

[47] CFEG XXI

[48] CFEG XXII

[49] Este elemento resultará fundamental en su filosofía de la técnica pues, como se verá oportunamente, será parte de la estrategia que la vida humana debe poner en marcha para evitar sucumbir víctima de su propio desarrollo tecnocientífico cuando se embriaga de racionalismo determinista. Así, en la década de los cincuenta la abstención o negación activa tomará forma de "voto de pobreza" respecto de ciencia y técnica, al no bastar ya la simple *humildad*, debiendo reforzarse ésta con "voto" o esfuerzo voluntario de renuncia ante lo rico que de ellas *se encuentra* siendo el hombre actual.

[50] El *esfuerzo* es elemento fundamental en la filosofía de GB, y no pierde ocasión para llamar la atención sobre su importancia. Tal elemento resulta de especial relevancia en su filosofía de la técnica pues, entre otros casos, mediante el trabajo técnica y socialmente organizado el hombre, según nuestro autor y como habrá ocasión de comprobar, va conquistando esforzadamente su identidad como creador a la vez que su conciencia de tal. En ese proceso el hombre se humaniza, lo cual no es afirmación analítica o repetición insulsa sino afirmación sintética y dialéctica con la que se indica que el hombre debe hacerse "mismo", es decir, recuperarse y reencontrarse por haberse hecho un ser para sí de tipo superior a como lo estaba siendo naturalmente. Se trata de llegar, por técnica y trabajo esforzados, a ser el *mismo* sin por ello quedarse en *idéntico*. Este carácter esforzado o sacrificado ("significación pantagruélica del esfuerzo" (FULLANELLI, *Las moradas filosofales*. Barcelona 1977, Plaza & Janes, 5ª ed., p. 425)) por el que se alcanza la meta o victoria en la lucha contra el opuesto esencial es clave en la filosofía hegeliana, y está presente también en numerosas tradiciones que, como la cristiana o la hermética, hacen de ella piedra clave de su verdad soteriológica.

La abstención es concebida por GB como una acción de doble efecto. Por una parte, presenta un carácter refrenador: "Epojé es el acto de frenar la vida intelectual para que no se desboque tras las cosas brillantes" (ITF, 93). En este sentido la epojé es "fuerza centripeta"[51], con resultado de eugenesia ontológica, pues consiste "en *contmencia* mental, en no derramarse la sustancia interior para dar origen a un ser tan débil como el *intencional* y a un ser de aire como la *proposición* " (EG, XXI)[52]. Y si el ser intencional no interesa a la vida mental, tampoco la verdad: ""hacerse el desamorado", aunque uno se muera de ganas de verdad" (ITF, 110).

Por otra, incluye una acción de compactación entitativa o *repulsión por elusión*. "Repulsión por elusión, por reconcentramiento; expulsión de otro por recogimiento sobre sí, sin acción positiva sobre, sin alusión culminante en cumplimiento, en intención apoyada, en valoración definida" (Ex, 181); "hacer en el universo en total el vacío absoluto del hombre, retirarse y retrotraerse, abstenerse de repente y del todo del Todo" (o.c. 158); "dejar correr, inhibirse de manera puramente *negativa*" (NGFC, 71), retirada "en bloque del universo en bloque" que produce "una salida o vacío del hombre en el mundo" (Ex, 159). Esta compactación de la conciencia provoca una falta de apoyo a todo lo que no es ella, que caerá como escoria separándose así lo puro de lo impuro[53]. A nuestro juicio, son los términos "sobreponerse" y "sobreseimiento" los que mejor condensan el pensamiento de GB en este punto[54].

En cuanto *sobreseimiento*, la epojé "Es un comportamiento anonadante" (Ex, 170), pues no aniquila la cosa, sino que hace caso omiso de ella. En tal sentido, GB la calificará de "actitud supralógica, superior, de otro orden a la afirmación y la negación" (o.c. 169), pues ""no nos da la gana" ni de afirmar ni de negar" (o.c. 170). Con ello

---

[51] Cf I.G. XXXI

[52] El aspecto gestatico de la vida actúa claramente como trasfondo categorial en esta concepción bucquiana de la epojé, llegando a comparar el conocer helero con el "significado bíblico de "conocer" derramamiento de la propia sustancia en otro para que surja otro ser nuevo en este caso el ser intencional y su expresión verbal en la proposición" (I.G. XXI). Expresiones equivalentes son *"contmencia* intelectual" (I.G. XXI), "aguantarse las ganas" (Ex. 186) para no derramar la sustancia intelectual sobre las cosas o lo "otro" de sí.

[53] Se trata de un proceso de purificación que GB compara explícitamente con la copelación del oro (Cf I.Ex. 181).

[54] El propio autor nota insuficiente el término "abstención" para traducir el de "epojé" (Cf I.Ex. 157). "Sobreponerse" significa "Dominar los impulsos del ánimo, hacerse superior a las adversidades o a los obstáculos que ofrece un negocio" (Diccionario de la RAE). Por su parte GB dice ""sobreponerse", *epoché*, o abstención por sobreseimiento de la causa planteada" (I.Ex. 169). Por tanto, epojé como superación de la extroversión conciencial al dominar el impulso intencional por sobreseimiento de la causa. En términos del refranero popular, *no hay mayor desprecio que el no hacer aprecio*.

"Quedan en suspenso lógica y ciencias" (o.c. 170), de modo que adquiere derechos sobre ellas: "Ninguna verdad tiene derecho para obligarme a mí a afirmarla, ni la falsedad alguna posee el poder de obligarme a mí a negarla. Puedo "negarme a" todo" (ibid.).[55]

Según esto, la epojé en su origen es acto vital del que derivan la afirmación y negación lógicas, de modo que la libertad intelectual resulta posterior a la de la voluntad en estado puro o *gana*: "soberana desgana o gana de negarnos a todo"[56]. Este aspecto resulta fundamental para entender el funcionamiento categorial (transcendental) de la vida superior, por el que transforma universo en mundo[57].

Además del carácter "supralógico", la epojé posee otro "translógico", que hace de ella motor dialéctico[58].

Según esto, el "negarse a" no sólo es origen vital de la negación lógica o intelectual sino, además, la espoleta dialéctica que la hace explotar controladamante[59]. Todo ello pone de manifiesto que la epojé, en tanto que mero "dejar correr", es insuficiente para hacer frente a ciertas realidades, para las que incluso no basta con

---

[55] Dice OB: "El pensar se pone a sobreseer la causa lógica, a no tener que afirmar ni que negar, se pone y se obstina en no interesarse por verdad o falsedad" (Ex. 169); "es un no importarme nada ni un arder la verdad o la falsedad, la importancia científica de un principio o el valor secundario de una consecuencia" (o.c. 170); "suspende el juicio y aun a las cosas y verdades más visibles dice tranquilamente "ya veremos"" (III, 93); "Surge, como expresión de la vitalidad mental en rebelión, el "negarse" "a". Con ello la lógica y las ciencias todas pierden la posibilidad de serme objetos, de presentárseme" (Ex. 169).

[56] Cf. Ex. 170-172. En otro lugar dice: "no es un acto de la voluntad, definiéndola tal cual anda en los sapientísimos manuales de filosofía al uso. Es algo más hondo y anterior a los actos de la voluntad: es la vida la que "pone" a la voluntad a querer, este "estar puesto a querer" -esa querencia vital- es el viento que da a la voluntad propiamente tal ímpetu vital para querer realizar esto o aquello. (...) La libertad intelectual es más posterior a la libertad de la voluntad. (...) Este desinteresarse vitalmente de todas las cosas, seres, verdades... es la suma ciencia del saberse vivir, sin tener que vivirse desviviéndose en y por lo que no es nuestra vida" (III, 91-92). En este sentido dice: "el "ponernos a" afirmar, negar, discutir, valorar, recordar, querer, desear los objetos (...) es cosa que está *positivamente* en nuestro poder, es acto nuestro enteramente libre (...) Y por ser acto o decisión *positiva libre y nuestra* da fundamento suficiente positivo, independiente para una nueva ciencia, si es que queremos llamarla así, que es la fenomenología. La *libertad* entra, por tanto, en la raíz anterior misma al entender, al querer, al desear, al planear, etc. Sería terrible nuestra esclavitud si, porque una cosa es verdadera o tiene tal o cual atributo, tuviéramos, sin remedio, que afirmarla, atribuirle tal predicado a costa de nuestros actos, reconocerle tal valor a costa de los actos de nuestra voluntad. Nada se hace a costa nuestra si nosotros no lo queremos, si espontáneamente no *"nos proponemos a"* ello" (NOE, 72-73); y por otra parte que "sucede que uno no está para afirmar o negar lo que dice o cuenta la actitud o instalación natural, simplemente porque uno no tiene ganas de ponerse a afirmar o negar. Y de esta falta de ganas no hay que dar cuenta a nadie. Es porque sí, como la raíz de toda la libertad. *"Causa sui"*" (o.c. 73).

[57] Cf. Ex. 165-166 y 186.

[58] "No se trata, pues, de contraponer a una afirmación una negación, afirmándonos en la negación de igual manera que antes nos afirmábamos en la afirmación. Esto es ser simple hereje o disputador, muñequito sano o cojo. Se trata de "negar-nos" a afirmar y a negar. No se trata de negar, sino de re-negar (...) En nuestra aragonesa han inventado los baturricos una progresión de negaciones que van desde el simple "no" hasta el no anonadante: no, re-no, re-contra-no. Eso de que dos negaciones afirman resulta válido a lo más dentro de la lógica pura, pero respecto de progresión anonadante, no; reno y recontrano, el re-no no es un "sí", y menos aún nos vuelve a un "sí" el recontrano. Reno y recontrano funcionan translógicamente, como expresión de la existencial desgana, desgana invencible de todo, de afirmar y de negar. Son funciones de "negarse a"" (Ex. 172-173).

[59] Cf. III, 119-120.

"negarse a"[60], de modo que es preciso un refuerzo: hay que *renegarse*, y de ahí que advierta GB: "Pero al *"no ponernos a"* afirmar, negar, dudar, analizar, valorar... las cosas, no por eso desaparecen de nuestra presencia, puesto que "no ponerse a" no es una acción positiva que, como el negar, el ponerse pertinaz o metódicamente a negar, tienda a aniquilar la cosa misma" (NGFC, 73)[61]. En atención a ello, GB distingue entre "ser un negado" y "ser un re-negado"[62].

La causa del temple "renegado" hay que buscarla en la "atencionalidad" o insistencia con que algunas cosas tienden hacia la conciencia obligándola a rendirse ante su presencia deslumbrante, tal como sucede en el caso de los valores o la verdad, a las que GB se refiere como "indiscretas, pretenciosas, importunas", pues "nos prestan una "atención" molesta y persistente"[63], por lo que no basta la repulsión por elusión[64].

En definitiva: "cuando nos da esta soberana desgana o gana de negarnos a todo

---

[60] De acuerdo con Heidegger, GB admite grados en el poder de la negación y, en consecuencia, tipos de negación (CI Ex. 174-176). La epoje pertenece al tipo "negarse a" (CI o.c. 169-171) del que existen "modulaciones" (Ex. 176). En cualquier caso todo negar procede del la actitud vital básica anteriormente comentada, y previa a cualquier matiz intelectual, que es la "gana tuntana" (CI Ex. 171-172). La insistencia de GB en el aspecto unitario de la "gana", a pesar de las diferentes formas en que esta se manifiesta, advierte sobre su condición de poder transcendental por el que el hombre se pone más allá de las cosas, dejando de ser "insistente". Compárese esto con lo que dice del espacio concebido por Kant y Newton (CI II C. 85).

[61] Cf también Ex. 169.

[62] "Ser un negado" es versión bocquiana de lo que más literalmente, cuando traduce a Heidegger, denomina "privación" (CI Ex. 176). No se alude con ello a dificultad alguna para el desenvolvimiento de un sujeto en un determinado contexto instrumental (si así fuera nuestro autor estaría refiriéndose a una actitud intencional o "mimapoética" de tipo peculiar o especial), sino a algo bien distinto: ""Sentirse un negado" en su fuerza antenticamente existencial es sentir tan íntimamente, tan limpiamente la originalidad del ser del hombre, su alteridad radical frente a todo que a uno le parezca sucedido atentado contra su alteridad y soledad alturera, darse a apoyarse en las cosas. Se nota el hombre auténtico "negado" para todo, pues afirmarse en lo otro es negarse a sí. Es existir en absoluta pobreza de espíritu, existir, en términos de Plotino, *monos monos*, sólo a solas de todo" (Ex. 176). Con todo, "ser un negado" no alcanza la radicalidad del "renegado", de ahí que prosiga: "El sentirse privado de todo y de todas las cosas puede ser el paso inicial para descubrir que el hombre auténtico es un "negado" para todo, un "negado" por asco hacia lo "otro". Pero se da aún un temple existencial nuevo, modificación original del "negarse a", "re-negar de", o con términos de Heidegger, execración, maldición, transgresión. Transgredir es proscar y pasar por encima de todo, sea lo que fuere -verdad-error, virtud-vicio, sagrado-profano-. transgredir trasciende, por ejemplo, el pecar y el obrar bien, es liberarse de tener que realizar un valor o de tener que realizar un contravalor, es pasar por encima de esa imposición incluso en el "deber", en un deber que tiene que ser realizado, que exige de alguna manera tomar carne en la existencia humana, y a pasar por encima de ella no es ir contra ella y realizar lo opuesto, sino simplemente renegar de esa maldita exigencia e intromisión del valor en la existencia humana. ¿De dónde les viene a los valores, a la verdad, el derecho de entrometerse en mi intimidad, presentarse con ese "deber ser", deber ser afirmado o negado, deber ser reverenciado o blasfemado, deber ser realizado a costa de mi carne y de mi sangre, de la sustancia espontánea de mi vida, de la intimidad absoluta de mi conciencia" (o.c. 176-177).

[63] Otras, en cambio, son "discretas y modestas", cual las cosas ideales en general o las matemáticas (Cf todo ello en Ex. 177-178).

[64] Dice GB: "No podemos librarnos de ellos y ser a solas, ser simple Yo, por negarnos a afirmarnos en ellos, se nos entran por la carne con esa sutil punta del "deber ser ideal". No basta con que la existencia humana no tienda hacia ellos, son ellos los que tienden hacia mí. La angustia, al revolverse sobre sí, solo a solas, adopta entonces el temple de protesta, de execración, de maldición, de blasfemia trascendal, de sacrilegio desenraizante. Es el temple existencial de "renegado"" (Ex. 178). Y de ahí que afirme: "Y contra tales intentos y atentados valorativos, ciencia -, se subleva a veces la vida y "reniega de todo", maldice en firme, en sarta, en letanía, execra, que es sacar a escobazos del santuario o hogar sagrado que es mi intimidad, todo lo santo y sagrado, lo venerable y valioso, por ser lo "otro", hasta quedar solo a solas conmigo mismo, recogido en mí y para sí, angostado y angustiándose, dolientemente con ese transcendente dolor que sobreviene al notar que, para ser Yo mismo, para estar en intimidad, es preciso echar de casa tantas y tantas cosas, a veces bien valiosas, que se me habían colado irreverentemente" (o.c. 177).

resultamos unos "negados" y unos "renegados" para la lógica y las ciencias; y unos "renegados" para todo el tinglado de actitudes y afirmaciones que supongan que el hombre "tiene que" tener siempre ganas de estar afirmándose sobre afirmaciones solemnes y pretensiosas" (Ex, 172); ""renegar de", el temple de "renegado", como absoluta, explosiva y global rebelión del Yo contra todo y contra todos" (o.c. 178).

Desde la teoria de la polimorfia óntica, la fuerza con que el hombre niega se explica en función de la consistencia alcanzada por su ser y, por tanto, del grado de importunidad con que siente la presencia de lo "otro" de si. Por esta razón, dirá GB que "Entre "negar" y "negarse a" se abre un abismo insondable" (Ex, 173), pues "El "negarse a" (...) pone al hombre como existente, como firme en si *(sistere)*, fuera e independientemente (*ex*) de que se afirme o no en las cosas" (ibid.); "por virtud de esta sublime desgana, hastio o fastidio" se le descubre que él mismo "no es cosa, que es radicalmente "otro" -lo "otro" de todo el mundo, inclusive lo "otro" frente a la verdad y las verdades" (o c 172), "descubre a la existencia humana, hecha miriápodo lógico, su ser en si y para si" (o c 170). Por este lado la abstención muestra su conexión con el hastio, del que surge vitalmente, razón por la cual GB llegará a decir, un tanto equivocamente, que la abstencion es un sentimiento: "pertenece a este tipo de *Stimmungen*, de temples o tonalidades afectivas, respecto de las cuales ninguna otra cosa está ya a tono o coafinada con el hombre auténtico" (o c 172)

Con ello quedan explicadas en parte las razones *negativas* que permiten afirmar a GB que "la verdad ontológica ( ) depende de un acto *libre* y *espontáneo* del entendimiento, de la afirmación o de la negación, que por este motivo arraigan en otro acto más hondo en el de *abstención* (ἐποχή) o *contmencia* intelectual" (EG, XX). Faltan las *positivas*, que se verán más adelante

Es claro, pues, por todo lo dicho, que GB considera la epojé como la respuesta volitiva vitalmente acorde al sentimiento óntico de "hastio". Si el aburrimiento descubre el "que" de las cosas, por la abstención le aparece al hombre su propio "que" o existencia. Hastio y abstención descubren a la conciencia la consistencia de las cosas y del yo, respectivamente. Por ello podrá afirmar GB que "el nacimiento de la individualidad en el hombre es una faena de la vida humana que se verifica necesariamente con conciencia"

(ITF, 75). Desde esta perspectiva, la epojé resulta mostración o "factum" de la reivindicación de los derechos de la transcendencia humana frente a las cosas[65].

La exposición sistemática precedente debe completarse con la consideración histórica del tema según la cual GB afirma que los estoicos griegos fueron los inventores de la epojé: "Con los estoicos griegos se presenta, por primera vez en la filosofía, una actitud supralógica, superior, de otro orden, a la afirmación y a la negación; operación en virtud de la cual se desvencija aquella encuadernación helénica por la que formaban un pliego afirmación y negación, (...) Tal actitud supralógica y desencuadernante se llama "sobreponerse" epoché, o abstención (...). "Negarse a" constituye, por tanto, una función nuestra translógica, trans o más allá de verdad y falsedad, de afirmación y negación" (Ex, 169-170)[66].

Este carácter incipiente de la epojé estoica queda patente en lo escaso de su potencia liberadora, de ahí que GB la califique de práctica "semitranscendental negativa" o simple "desconectar" del que surge la ataraxia, pero no la *plusquamtranscendental* angustia[67].

3.2.2.1.1.1.4. Formalismo.

3.2.2.1.1.1.4.1. De lo antropoide a cosa

Dice GB: "cuando Sócrates y los primeros filósofos de la individualidad notaron las cadenas que tenían atada su vitalidad, el estado de sitio en que vivía su entendimiento, la importunidad de la verdad, la pesadez de las cosas hicieron dos descubrimientos", y afirma: "por el primero presenciaron atónitos el cambio de cara de los objetos, se les cayo

---

[65] CTEG, XXI, III, 53

[66] Cf también ITF, 206, TG, XIX

[67] CTEGF, 62, ITF, 83, EG, XXXI, NGFC, 71-72. Otras formas de mayor potencia, proporcionales a la fuerza con que el yo se iba sintiendo consistente le siguieron: la cartesiana o "primera soledad ontica" o "cosica", de la que proviene la "asfixia" de tipo "duda metodica" y que resulta previo necesario para la venida al mundo de la "asfixia" kantiana o "reflexión transcendental" en tanto que "primera potencia de soledad transcendental" (CTEGF, 11,15, 64 y 66 espec.). Heidegger llega a la angustia transcendental o categorial (*plusquamtranscendental* la denomina GB, como se dijo en nota anterior) al vivir de forma un tanto anormal lo que Kant vivió con normalidad: el yo transcendental (CTEGF, 63-71, IX, 165-166 y 186). Husserl elaborará técnicamente la experiencia de epojé, dando como resultado una fenomenología transcendental en la que la vida acaba perdiendo su libertad en las esencias (CTNGFC, 66-81). En cualquier caso, ninguna de las epojé históricas ha conseguido liberar al hombre de "que", por lo que GB, como se verá oportunamente, realizará una crítica a la transcendentalidad por insuficiente y propondrá una transcendencia de tipo transfinitante que englobe a la transcendental pero la supere al posibilitar e integrar en su seno una técnica de carácter meta-físico, de modo que la metafísica solo tenga sentido como técnica. En definitiva, superación de la transcendencia transcendental (intelectual mental) por la de *transustanciación* real de lo real

a estos la careta humana y aparecieron como "cosas"" (ITF, 103). Este primer descubrimiento presenta un doble aspecto:

> "Rebelarse contra el universo era, ante todo, deshumanizarlo rebajar, por ejemplo, el animal antepasado de la tribu, el totem, a la simple categoria de bestia, sin derechos ni vinculos humanos los instrumentos mágicos, a simples herramientas de valor mecánico, los vampiros a vulgares sanguijuelas Y, en segundo lugar, rebelarse contra el universo era desasirse de el comenzar, por programa vital y no por proclamas ideológicas, a individualizarse, y para ello distinguirse de las cosas" (o c 50)

Y advierte algo sobre lo que ya se ha llamado aquí la atención: "Tal vez no se deberia decir "para ello", pues son fenómenos necesariamente simultáneos, con simultaneidad de tiempo histórico, descubrir y descubrirse al hombre las cosas como cosas y correlativamente comenzar a notarse distinto de ellas, a tomar conciencia de la esencia del hombre como no-cosa. El nacimiento de las cosas y del hombre son inseparables. Sin hombre que se individúa a sí mismo por desarrollo espontáneo de la vida no habria cosas" (ibid.).

Pues bien, en lo concerniente a la vida mental o superior, aquello que aparece como no-vivo o *cosa*, y a su servicio, son las "cosas ideales" o "seres ideales" con los que "forma la vida intelectual un cuerpo más sutil que el moldeado por la vida sensible en las cosas corporales" (ITF, 101). En este sentido dice GB: "La vida humana ha comenzado a notar su independencia frente a las ideas, las cosas y las palabras " y "Por el mero hecho, las ideas, las palabras aparecen como "cosas", es decir, como algo no vivo al servicio de la vida, a la orden eventual del poder expresivo de la vida, de su exteriorización" (o.c. 98), "nota la manera particular como, sin darse cuenta, se habia comprometido con los objetos científicos al retirarse de ellos, al verlos aparecer como cosas, como algo no suyo" (ibid.)[68]. Pues bien, concluye GB: "con ello las ciencias formales iniciaron su carrera científica pura" (o c. 104). Tal es el significado en clave hermenéutico-vital bacquiana de la expresión *caerse la careta*[69].

---

[68] "Mientras el hombre se siente como altavoz del universo, el panvitalismo es la forma (así en singular) de la vida No hay cosas todo es antropomorfe Al retirarse la vida sobre sí misma por la epoje lo antropomorfe baja a nivel de "cosa" en el orden intelectual la mente deja de tener que funcionar como altavoz del universo y se pone en el plan vital de atleta, de acción intelectual ( ) Las palabras y las ideas, al retirarse de ellas la vida, bajan a la categoria de cosas El sino del acto mental ya no es ser apofansis, transfiguracion de las esencias a traves de las palabras, sino pro-posicion, ostentacion espontanea de la vida a traves de las ideas y de las palabras La luz que transfigura las esencias ya no es la luz de la verdad, sino el lumen naturale de la vida" (ITF, 99)

[69] "Careta" es término equivalente a "persona" (CFTHF, 40) Por esta razon GB dira que considera el proceso de formalizacion como un descenso de lo "antropomorfe" a "cosa" En este sentido debe distinguirse en GB entre un antropomorfismo "vulgar", segun el cual "las mismas cosas son tales personas" (ITF, 278), y que es propio de primitivos, y el griego clasico, vestigio debilitado de aquel (CFTHF, 49) Este segundo significado hace referencia al modo de entender el griego el puesto del hombre en el universo, en tanto que altavoz ontológico de una supuesta

Para comprender la conclusión de GB es preciso poner de relieve su concepción de la ciencia como cuerpo desvitalizado de la vida intelectual; como órganos cognoscitivos abandonados y fosilizados, es decir, puestos a distancia y convertidos en "cosas" a servicio de otros nuevos (instrumentalización: servir para) con los que se dota en sustitución de los anteriores. Cuando la vida se sirve de un órgano cognoscitivo, éste actúa en funciones de "ser" (atemática, inobjetivamente); en cambio, cuando queda fosilizado resulta "instrumento" o "ente" (algo temático, objetivo, a distancia). Así dirá: "Cuando la ciencia pierde su sentido, o sea, muere, deja unos restos, unas "cosas" con legalidad propia, a que tal vez haya que llamar "ciencia en sí"" (ITF, 101), pues "cada tipo de vida intelectual superior segrega y forma sus tipos de órganos mentales cuyo límite, rígido, firme esqueleto no viviente ya, es la lógica, y, en general, el conjunto de conexiones *entitativas* " (NGFC, 298). Pues bien, al final los órganos se hacen "mecanismos con leyes propias, a servicio de la vida intelectual, sin constituirla, sin ser ni su esqueleto" (ibid.)[70].

Adviértase que todo consiste y se reduce a una cuestión de distancias, en lo cual la vida mental muestra lo que tiene de fenómeno superlativamente vital[71], pues dice GB que se coloca "*a máxima distancia del objeto*, que de órgano vital lo trueque en instrumento, (...). Faena de absoluto desprendimiento que sólo puede realizar la *Razón vital* consciente de la alteridad radical de la vida frente a todo" (NGFC, 301). Se trata, por tanto, de un doble estado de la razón: en cuanto órgano viviente (razón vital, viviente), y en cuanto "cosa" o instrumento (razón científica) a servicio de sí misma en tanto que razón viviente[72]. En este sentido GB compara lo que le sucede a la vida con un ofidio que

---

racionalidad científica de la que él no es fiante, sin notar que se trata de una proyección (extroversión) suya

[70] Notese, de nuevo, el empleo por parte de GB del término "maquina" en sentido etimológico

[71] "Si pudiésemos retirar la vitalidad interior de sus diferenciaciones, notaríamos el molde y lo moldeado, la estructura del cuerpo como cosa y la acción estructuradora vital ( ) La vida superior ( ) es ambivalente, se encuentra, es cierto, con organismos ideales (creencias, mitos, ciencias, sistemas, lenguas, sociedad) en que, antes de petrificarse, 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 mismo organos u otros nuevos y nuevas funciones espirituales En estos dos momentos vitales -desdiferenciación y diferenciación espirituales-, la vida toma conciencia de la estructura de sus organos (de la ciencia, en cuanto cosa, por ejemplo) y de la estructura de su diferenciación vital Esta propiedad de la vida superior es la raíz primaria de fenómenos como duda, abstención, abstracciones, epoje o paréntesis fenomenológicos (fenómenos todos de liberación vital), y, en dirección inversa, de actos como posición, pro-posición, afirmación, negación, cuarteta (fenómenos de diferenciación vital espontánea" (ITF, 103). Para la ciencia como "metáfora" ideal o cuerpo constituido por una química orgánica ideal los conceptos, de los cuales algunos pueden elevarse a categorías, Cf ITF, 19-21, ITI, 101-102

[72] La influencia de Ortega y Gasset es clara La razón pura debe complementarse con la razón histórica y aun con la vital Tres estadios de la razón no tres razones diferentes (Cf NGFC, Cap dedicado a Ortega)

mudara de piel[73]. Esta concepción satisface la definición de "cosa"[74], de modo que GB puede concluir que formalizar no es sino el proceso por el que la vida se distancia de sí para reencontrarse con ella misma bajo estado de "cosa" y, por tanto, en estado susceptible de instrumentalización (instrumento como cosa con la que operar: estado de enser o admanual, como se dirá en un próximo capítulo).

Así, pues, cuando por el distanciamiento o epojé lo "antropoide" desciende a "cosa", los órganos intelectuales de la vida se esclerotizan o mecanizan (mueren), comenzando a regir para ellos una legislación o dominio de relaciones diferente del vital. La vida está en condiciones, entonces, de *instrumentalizar* sus creaciones fosilizadas[75]. Y esto es lo que, según GB, le sucedió a la vida por vez primera, y en el dominio del lenguaje y de la lógica, con los estoicos[76]. Los primitivos filósofos de la individualidad son, en la hermenéutica histórico-vital de GB, la primera concreción histórica de este proceso potenciador de la acción técnica, y de ahí la importancia de este tipo vital en la historia

---

[73] CTIII: 80

[74] CTIII: 25-26

[75] De forma condensada puede resumirse todo lo dicho en este texto: "En el modo de vivir extrovertido y amoldado sobre las cosas, las formas de espacio y tiempo y las doce funciones lógicas eran, por decirlo así, capturaciones animadas por la vida misma en inmediación vital con ellos, demasiado cerca para ser notadas si no como lo totalmente otro, al menos como lo que pudiera funcionar de tal manera que las cosas aparezcan como lo otro. El comenzar a funcionar el espacio y el tiempo y las funciones lógicas como categorías es retrotraerse la vida, hasta cierto punto, de esas capturaciones, es dejarlos más o menos secos, descoloridos, fríos, sin intuiciones y entonces, interpuestos entre la vida y las cosas, funcionarían en plan categorial. Las cosas podrían entonces afectar (affizieren) y hasta hacerse sentir (la *Empfindung*, de Kant) en tales capturaciones, hasta cierto punto desvitalizados, desconcretalizados de conciencia inmediata (casi inconsciente de sí misma), mas no podrían hacer conocer (erkennen), determinar en su contenido inmediato y dado, el conocimiento. La vida retirada en sí misma, unificata, sintetizara, según sus planes y las ciencias adquirirían su forma transcendental" (IHEE: 212-213).

[76] CTIX: 109 y CG: XX-XXIII. Frente a la intuición de esencias en la nueva ciencia que surge con el tipo vital del individuo imperfecto se deja la "preeminencia a la acción 'relacionante', a la función como se dirá siglos más tarde" (CG: XXVI). Es en este sentido que GB dirá, con término bien significativo desde la óptica del presente estudio, que la lógica estoica resulta ser un "problema de ingeniería" (IHE: 105). Además, con la introducción del silogismo hipotético entre otros avances, los estoicos logran una mayor independencia de la intimidad vital frente a las verdades, posibilitando así un mayor grado de formalización o distanciamiento, proporcionando a la ciencia una "estructura cinética o de contextura total". Por todo ello concluye GB que "toda ciencia constituida en plan de ciencia 'formal', con la característica bastera de la regla de sustitución no con la de especificación de genéricos, supone un primer grado de desvinculación entre verdad ontológica por una parte y verdad ontica y ser por otra, puesto que en una ciencia formal ya no interesan ni tienen importancia la verdad o falsedad de las proposiciones empleadas ni su carácter afirmativo o negativo" (CG: XXIX). En ello consiste, según GB, lo peculiar de las fórmulas lógicas en cuanto "funciones de verdad" (Cf. ibid.). Por dicha desvinculación "se alcanza algo sumamente importante para la historia de la ciencia: la posibilidad de constituir una ciencia en plan 'formal', es decir, con fórmulas generales" (o.c.: XXXI). En definitiva, "este primer intento de la vida de ponerse en plan de intimidad, de liberarse de los objetos y de las proposiciones que de ellos hablen trae consigo la creación de una ciencia de estructura 'formal', a mayor abstracción *vital* mayor abstracción *científica*" (o.c.: XXX). Ahora bien, en su conquista reside también su limitación, pues dice GB: "cuando una ciencia formal tiene que servirse de la regla de *sustitución*, y los objetos con que rellenar las fórmulas no han cambiado y no hay otros, en rigor no se había llegado a cambiar el tipo de ciencia: no se había liberado la vida de los objetos" (o.c.: XXXI), razón por la que considera en fase de incipiencia lo logrado por los estoicos en el terreno de la desvinculación entre verdad ontica y ontológica: "supone un primer grado de desvinculación" (o.c.: XXIX). Este defecto se debe a la incipiencia con que el estoico vivió su intimidad, de modo que su ejercicio de retirada solo tuvo potencia para liberarse del ser y de la verdad ontica, mas no para separarlos, al conseguir construir realidades que sustituyesen a las esencias, pues en el momento en que dejaba de realizar el esfuerzo de retirada y se entregaba al conocimiento volvía a recaer sobre ellos, por lo que dice GB que "con todo la verdad ontica y el ser eran su *objection* o como decían en bella frase, 'se sentían en ciudad situada'" (Cf. o.c.: XXX-XXXI). "Este ponerse a abrirse a lo que sea es la sinceridad y lealtad primordial, el amor primigenio a la verdad", es decir, "Esfuerzo totalmente diverso de ponerse a transformar, trabajar sobre, fabricar, cambiar lo que sea en lo que debe ser, según fines y valores" (CTIII: 118).

hermenéutico-vital de la técnica.

3.2.2.1.1.1.4.2. Significado y sentido

En referencia a la transformación de lo antropoide en cosa dice GB: "Desde este momento amanece en la filosofía la distinción entre significado y sentido, entre lumen essentiale, evidencia objetiva, luz intrínseca a las esencias, verdad, verificación y verificación objetal por una parte, y por otra lumen vitale (naturale), evidencia sujetiva, luz propia de la vida, verdad, verificación y verificación transcendentales" (ITF, 99). Si, pues, "el significado surge como proceso y en el proceso de "formalización"" (o.c. 108), su progresiva aparición será la muerte por cosificación de la vida mental, siendo este uno de los problemas que deberá resolver nuestro autor, y del que se tratará oportunamente, si desea mantener su proyecto de unir sintéticamente vida y técnica, esto es, de dotar de eficacia a la técnica (praxis) mediante su unión sintética con la ciencia (teoría) en estado de máximo formalismo (matemático), sin que ello conlleve la muerte de la vida como poder creador (mecanización, determinismo), y el porvenir se clausure en futuro condenando a la transfinitud humana a no poder cumplir su aspiración constitutiva fundamental de infinitud (ser Dios).

Desde esta perspectiva interesa perfilar qué debe entenderse por "significado" en el pensamiento de GB, pues, como se demostrará, es término que el autor utiliza con doble acepción, aunque conexa. Dirimir este problema será avanzar en la comprensión de la relación entre vida y técnica en la obra de GB.

3.2.2.1.1.1.4.2.1. Significado como "límite inasequible".

"Significado" es para GB, por una parte, lo que en cierto modo podría denominarse realidad nouménica[77], y de ahí que afirme ser lo real en tanto que "límite

---

[77] Oigamos al autor en una colección de citas, declarando que sea *significado*: "la estructura de lo real (...) su contextura o esencia" (ITF, 27); "la realidad bruta y firme" (o.c. 23); "la realidad en su realidad de verdad" (o.c. 27); "la *realidad misma* (...) significado de las cosas en sí mismas" (ibid); "todo esto que entra, en rigor, en el orden de lo real, del ser, integra lo que podemos llamar "*significado*", contenido real y entitativo" (o.c. 24); "la realidad -en su realidad de verdad, pura, brutal, simple-" (o.c. 25); "a su significado puro [de los seres], a lo que son en sí, sin dejarse afectar por lo que pudieran ser para mí" (LV, 34); "Que lo real, por más determinado que esté en cuanto a *significado*, estructura, esencia y demás caracteres firmes que la ciencia dice tener, está vertido de *sentido*, vacío de *humanidad* (...) Porque lo real, por más determinado que esté en su esencia, se halla todavía yermo y desierto, indeterminado y vacío de *sentido humano*" (ITF, 26). Parece clara la sombra del noumeno kantiano en lo dicho. Tampoco parece hallarse lejos esta concepción de lo real de la orteguiana de "enigma". En cualquier caso, GB propondrá superar la distancia entre fenómeno y noumeno mediante la transustanciación de lo real por técnica y sus artefactos resultantes o, desde una óptica marxista, por el trabajo y sus *productos*, suturando por praxis la natural escisión entre trabajo espiritual y material, que el idealismo potenció aún más y resolvió a favor de la teoría.

inasequible" (ITF, 108), o lo "otro" de la conciencia: su "muerte esencial" (o.c. 163). Tal límite le surge a la racionalidad por lo que de intimidad constituye a la vida intelectual, que la obliga metaforizarse, es decir, a expresarse en algo que no es ella y, por tanto, a camuflarlo para poder asimilarlo vitalmente, tal y como se verá en otro lugar. De este "significado", de su existencia, sólo puede tener constancia la vida mental cuando evoluciona lo suficiente como para percatarse de su propia actividad y estructura simbolizadora, tal como sucede en Kant[78].

Es a este significado al que se refiere GB cuando dice: "Entre sentido y significación hay casi la misma distancia que entre un cuerpo químico en sí y el mismo en cuanto parte del organismo viviente del cuerpo humano. Ni la estructura ni las leyes químicas (el significado esencial) de ningún cuerpo entran como tales ni son notadas ni vividas por la conciencia como tales" (o.c. 100). De este "significado esencial", de lo que las cosas y la conciencia son en sí mismas, la vida nada sabe[79], y ello por impedimento categorial-vital: "la vida hace de ellas un medio de expresión, de exteriorización de lo que ella es íntimamente y que sin ellas no puede ostentar" (ibid.).

Puede, con todo, proponerse un "barrido de sentidos" y hacer consistir en ello la ciencia, tal como se ha venido pretendiendo desde Galileo[80], pero es tarea abocada al fracaso sin remisión porque "lo formal puro es inasequible para la vida mental, como lo químico puro para la vida sensible" (o.c. 108). Por esta razón, como se verá oportunamente, años más tarde GB concebirá la técnica actual y sus artefactos como la solución práctica a este problema teórico que el idealismo (transcendentalismo) no sólo no supo resolver, sino que agravó.

En definitiva: "Significado" como "significado esencial"; "lo formal puro"; la "cosa" en sí o "realidad bruta y firme". Esto fue, justamente, lo que el heleno no pudo sospechar por imperativo vital y lo que explica en último término desde la hermenéutica

---

[78] Según GB, Kant "casi" es consciente de la función simbolizadora de la vida al notar su actividad transcendental, de modo que se acerca al noumeno y toca el misterio pero no pasa de ahí (CFH, 60 y 68). Kant no advirtió la transcendencia de la vida, quedándose tan solo en su transcendentalidad. El racionalismo, menos prudente aún, irrespetuoso para con la razón misma, habría pretendido descortezar el "que" "Dasque" o "existencia" (concepto objetivo de ser). El positivismo pretendería su negación, como habría ocasión de comentar.

[79] CFHI, 100-101.

[80] CFI x-xi.

histórico-vital bacquiana la falta de eficacia de la técnica griega[81].

3.2.2.1.1.1.4.2.2. Significado como "sentido remoto"

Que el hombre griego no formalizara no significa que no realizase algún tipo de epojé[82], por eso, en referencia a él, dice GB: "Y no será menester que repita siempre que significado no quiere decir por ahora, en el periodo histórico que trato, sino sentido más o menos remoto respecto del sentido más próximo y propio de la forma de vida considerada" (ITF, 192), y es que "precedentemente se construían -dice refiriéndose a las ciencias- sirviéndose del sentido o de significados próximos al sentido" (ibid.).

De este "significado" afirma GB: "Mas acá de este límite inasequible [de lo formal puro] el significado es función del sentido (casi función inversa)" (o.c. 108). Luego, por caer dentro de los límites, es cognoscible[83]: "Los estratos crecientes de significado, de aparente y propia patencia de las cosas científicas no son sino órdenes decrecientes de sentido. Notar la desvitalización del sentido es con-notar la aparición del significado" (o.c. 101). Por lo tanto, es la fosilización o desvitalización del sentido lo que provoca su transformación en significado. Significado, en este caso, por tanto, como *sentido* muerto o remoto (desvitalizado, alejado).

Por otra parte, si en su acepción habitual "formalizar" y "abstraer" son términos equivalentes, GB les da un *sentido* vital: el de cosificar lo viviente: "Abstraer viene de trahere ab, sacar de. La cantidad es el total e irreversible sacar y salir de sí, abstraerse, sin posibilidad de interiorización de ningún tipo, en igualdad perfecta, por puro vacío y

---

[81] Para el helero como se vio todo lo de la cosa quedaba patente ante el hombre de manera necesaria y de ahí su identificación entre ser, verdad óntica y ontológica. Es por ello que identifica también sentido y significado: "significado es ni más ni menos que aparición plena y radiante de una esencia a partir de la misma oculta aun bajo forma de cosa, o si queremos otra formulación: significado es la mostración y lo que muestra actualmente una cosa bajo la manera final de "ser", como término del proceso patentizador que arranca de ella misma en forma de cosa: mostración del ser demostrándolo de la cosa" (ITF, 99-100). Como consecuencia de esta confusión toda formalización o separación entre ambos resulta imposibilitada, de lo cual se resentirá toda su técnica, tal como se dijo y como aun resultará más claro al mostrar la conexión entre formalismo y operacionalidad.

[82] De no ser así no se diferenciaría de la vida animal. En cuanto vida humana, el griego practicó un tipo de epojé, cerrarse a lo sensorial, frente al primitivo.

[83] Aquellos contenidos conceptuales que Baeza denomina "significado", tal como "dos y dos son cuatro" (Cf. vg. Ex 57, ACC, 146-148). No son significados "puros", sino "remotos", pues aunque parezcan carecer de sentido (sentimiento), y tal es el intento de la ciencia, en realidad lo tienen, aunque fosilizado, lo cual es una manera de tenerlo. El significado puro está más allá del límite, el remoto, más acá, pues no es otra cosa que el significado puro "olvidado" con algún sentido que lo haga digerible para la vida. No es lo mismo un esqueleto que una novela, ni dan la misma información. El significado remoto o ciencia está ya jugando dentro del espacio abierto por la posición, de modo que no puede resultar un simple "qué", similar al que aparece por la epojé o el hastío.

desentrañamiento de sí: igualdad abs-tracta" (THFF, 292). Ahora se ve mejor qué hace la vida (razón vital) con sus órganos al convertirse en razón científica (pura).

Tras lo dicho, se comprende que GB afirme que la transformación de lo antropoide en cosa es un proceso "de interiorización o formalización" (IGE, 34); de "reversión" o "desvivirse "de" las cosas" (THFF, 339), y "que durante el proceso histórico de constitución de la individualidad, aparezcan poco a poco las ciencias formales en cuanto formales" (ITF, 105). Según esto, formalizar no consiste en desvelar los *significados esenciales*, sino en aparecerse ante la propia vida intelectual sus órganos desvitalizados y convertidos en "cosas" a distancia y, por tanto, susceptibles de instrumentalización o trato admanual.

Queda explicitada, pues, la clave hermenéutica histórico-vital del surgimiento de la operacionalidad a partir del formalismo posibilitado por la epojé, emergida, a su vez, del hastío. En base a dicha clave puede afirmarse que la técnica, en la medida en que su eficacia para dominar lo natural dependa da la operacionalidad posibilitada por el formalismo, será resultado de la rebelión de la vida contra lo natural, en que se encuentra siendo, al hastiarse de ello y, en consecuencia, una expresión de su creciente potencia de intimidad. Técnica, pues, como creación de la vida a servicio de su intimidad, técnica como arma de salvación de la vida o "sindéresis". En este sentido, como habrá ocasión de comprobar, GB considerará la técnica romana isomorfa con la ciencia estoica y escéptica, y no la griega, el origen histórico de la técnica actual.

3.2.2.1.1.5. El trato operacional con lo real: convencionalismo

Como se dijo, la vida, al volver a su contacto con las cosas tras la abstención, nota el contacto con las cosas "como un dejarse aprisionar" o "renuncia a la actividad y decisión interior", de modo que dice GB: "el conocer fue ya notado, además, como un *ponerse a* frente al *abstenerse de*", con lo que "surge, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, una operación *positiva*, preliminar a afirmación y negación, que es la *posición* (θέσις) o "*tesis*". *Tesis* podrá adoptar dos formas de acción: la de *"ponerse a" afirmar* y la de *"ponerse a" negar*" (EG, XXIII). Así, afirmar y negar resultan, frente a la pasividad que presentaban en el heleno, *acción*: *"la acción de "ponerse a"* " (ibid.) Pues bien, de esta acción provendrá, como se va a ver, un nuevo tipo de verdad y, en

consecuencia, de técnica.

3.2.2.1.1.1.5.1. La verdad ontológica.

En efecto, "ponerse a" es la primera acción *positiva*[84]. La "posición" o "tesis", por lo que de "acto tético" posee[85], es la salida del "encastillamiento" o epojé, y, en tal sentido, resulta un "desencogerse" o "desencastillarse"[86], es decir, apertura intencional hacia las cosas. Sin embargo, a diferencia de la intencionalidad de la conciencia en estado humano singular, la apertura que realiza la vida en el individuo imperfecto es selectiva, de manera que el sujeto tiene cierto dominio sobre las cosas: "La vida ya no se halla, sin darse cuenta ni poderlo remediar, afirmando, negando, deduciendo... La vuelta al trato con la verdad, las cosas, la ciencia, incluye una acción parecida a la de abrir una ventana o la puerta: dar posibilidad de acceso" (ITF, 90); "Lo grande en nuestro caso consiste y se cifra en que este acto de *posición* o tesis está integra y perfectamente en nuestras manos" (NGFC, 71). Por esta razón, ahora se trata de un "me afirmo" o "me pongo" a afirmar que si o que no (negar)[87], en lo cual muestra su naturaleza de acto volitivo previo a cualquier consideración intelectual[88]; mas acto volitivo *positivo*.

Por lo dicho, resulta clara la "Correlación vital entre "cerrarse" y "abrirse"" (ITF, 90), "Posición y abstención (epojé) son, de consiguiente, actos de vitalidad intelectual correlativos" (o.c. 93). En tal relación, el momento *negativo* (abstención) precede al *positivo*, y eso es algo que le da carácter peculiar: "esta gana o temple supralógico de "negarnos a" proporciona a su vez un nuevo sentido existencial al "afirmarnos en"" (Ex, 170-171), en especial respecto del acto de conocer, que presenta tono *esforzado*: "el

---

[84] CLEG, XXIII.

[85] Dice GB: "*"ponerse a"* -significación del término *"thesis"*- actos *téticos* o posicionales, etc.-" (NGFC, 71).

[86] Término utilizado por GB para traducir el *Entschlossenheit*, Schlo, de Heidegger, con el que el filósofo alemán hace referencia a la salida de la angustia y que nuestro autor amplía para referirse a cualquier salida de sí de la vida previamente ensimismada, independientemente del grado de retirada y, en consecuencia, de exteriorización o entrega a las cosas (Cf. Vg., SNHSJ, 95).

[87] Cf. NGFC, 70.

[88] Dice GB: "afirmarnos en", del que provendría, como fenómeno derivado el simple y lógico "afirmar"". "la gana de "afirmarse en" precede, *está a priori*, respecto de la función lógica concreta de "afirmar" cada verdad o proposición en su pluralidad y distinción" (Ex, 171). ""Posición" es, pues, cualquier acto intelectual (afirmar, negar, deducir...) en cuanto realizado por la vida intelectual espontáneamente, sin serle impuesto por encandilamiento ante la presencia deslumbrante de las cosas" (ITF, 92). "Esta decisión o posición no es un acto de la voluntad (...). Es algo más hondo y anterior a los actos de la voluntad: es la vida la que "pone" la voluntad a querer, este "estar puesto a querer" -esa querencia vital- es el viento que clara a la voluntad propiamente el ímpetu vital para querer o realizar esto o aquello" (ITF, 91).

conocer fue ya notado, además, como un *ponerse a*, frente al *abstenerse de* " (EG, XXIII); "Cuando los indivividualistas primitivos notaron que la verdad se volvía importuna y se cerraron (katekleisan) en legítima defensa vital les surgió la conciencia del "abrirse", de la acción de hacerse accesibles a las cosas, como nueva posibilidad vital. Se sentían sitiados por las cosas en sí; sólo cuando se decidían y se ponían a abrirse las cosas aparecían" (ITF, 91).

En definitiva: frente al heleno, para el que tal "acción transcendental" pasaba desapercibida por imperativo vital[89], en el individuo imperfecto el conocer comienza a ser notado como acción, con lo cual el conocer contemplativo deja paso a otro de tipo *constructivo*. Frente a la contemplación (sentido teatral del conocimiento) surge la "construcción" o "convencionalismo" en el conocer. Este es un aspecto crucial del que se beneficiará la técnica isomorfa con él y, en consecuencia, la vida que se sirva de ella en su lucha con lo "otro" de sí o contrario esencial. De esta cuestión se tratará en breve, tras notar sus consecuencias en el dominio de la verdad, que de óntica, pasa a ontológica:

> "Frente al concepto clásico de alétheia, de verdad, surge otro, el de verdad vital. Frente a la patencia de las cosas, patencia del conocedor. No basta que las cosas ostenten radiantemente lo que son, es preciso, para que haya ciencia, que el conocedor se abra, se haga patente, les dé acceso. Esta acción transcendental ( ) el griego se la encontraba hecha.
>
> "la verdad ontológica o transcendental ( ) sólo se comienza a presentar en la conciencia cuando la vida se retira de las cosas y pretende vivirse sin desvivirse en y por ellas.
>
> Cuando los individualistas primitivos notaron que la verdad se volvía importuna y se cerraron (katekleisan) en legítima defensa vital les surgió la conciencia del "abrirse", de la acción de hacerse accesible a las cosas, como nueva posibilidad vital. Se sentían sitiados por las cosas en sí: sólo cuando se decidían y se ponían a abrirse las cosas aparecían" (ITF, 90-91)

La razón por la que GB denomina "transcendental" a este nuevo tipo de verdad consiste en que tal verdad es el fruto de la "acción transcendental" de "abrirse", de la que dice: "y la llamo así porque es condición preliminar, de posibilidad, para que las cosas patentes o no en sí mismas se me vuelvan patentes a mí o me sean objetos" (o.c. 90). De ahí entonces la denominación de tal tipo de verdad: "verdad ontológica o transcendental -la patencia del conocedor en cuanto condición de posibilidad del conocimiento" (ibid.). Y en rigor

---

[89] Dice GB: "Esta acción transcendental ( ) se la encontraba hecha, pues nacía encandilado, extático, con los ojos abiertos: era para él tan inconsciente como lo es para nosotros de ordinario abrir los ojos. Como la vida vivía desviviéndose en y por las cosas patentes, tenía que pasar desapercibido el esfuerzo vital de abrirse, de hacerse patente y accesible a las cosas, estuviesen o no patentes en sí mismas" (ITF, 90)

> "Técnicamente la patencia del sujeto es condición de posibilidad para que las cosas patentes o no en sí se vuelvan patentes al sujeto, es decir, sean objetos La distinción radical entre cosas en sí y objeto correlativa a la distinción entre patencia interna de una cosa y patencia vital patencia óntica y patencia ontológica verdad óntica y verdad transcendental Todavía estos términos no poseen la fuerza kantiana les falta aún a la vida crear la personalidad Pero son su preludio histórico" (o c 91)

Es claro, por tanto, que la verdad ontológica no llega, propiamente, a "transcendental"[90]; menos aún al tipo de verdad que GB denomina "invención", pero dado su incipiente carácter transcendental resulta su "preludio histórico" En rigor, puesto que, como se dijo, la epojé del individuo imperfecto es "práctica semitranscendental", el tipo de verdad ontológica que resulte isomorfo con ella será, también, semitranscendental

En cualquier caso, según GB, la verdad ontológica no surge tanto de una labor abstractiva del entendimiento como por la elevación de lo abstraído a norma según la cual juzgar de lo demás, quedando así las cosas sometidas al modelo que en el entendimiento humano se forma[91]. Por esta interiorización de la verdad en el entendimiento el hombre surge a centro de analogía, aunque tal cosa suceda en grado mínimo (aspecto incipiente), porque si bien la verdad óntica (de la cosa) y lógica (del conocimiento) pasa a depender de la ontológica (modelo intelectual), sin embargo el entendimiento no crea plenamente el modelo al que deberá someterse la cosa y según el cual juzgar[92]. Por eso dice GB "la verdad ontológica clásica tampoco es ni propiedad del entendimiento humano ni, en la medida que simplemente la tiene, resulta *eficiente*" (NGFC, 260) Mas ya hay verdad ontológica, pues "para que exista la verdad ontológica es preciso que las cosas digan respecto del entendimiento una relación de adecuación, centrada en él" (ibid), y tal condición la cumple, aunque sea en grado mínimo

---

[90] En rigor, "verdad transcendental" es acepción que GB reserva al tipo de verdad kantiana, es decir, del tipo vital "persona" en su primera fase Para distinguirla de la ontológica del individuo (perfecto o imperfecto) denomina a esta última "verdad ontológica clásica" (Cf NGFC 260; FG XIV) Distingue incluso entre "verdad escolástica" (CFNGFC) y verdad ontológica clásica cartesiana (CFFG)

[91] "El entendimiento, mediante la abstracción, es capaz no solamente de sacar la idea de hombre, de dos, de circunferencia (al menos lo que es más y viene especialmente a nuestro propósito de dar a tales ideas matiz de *"ideal,"* de *norma*, de término de comparación para apreciar hasta qué punto una cosa real se acerca a la *idea* (*b*) ( ) El paso de *abstraer* de lo sensible una *idea* no es constitutivo propio de la verdad *ontológica*, sino estadio preliminar imprescindible el levantar o intentar levantar una idea a *ideal*, una idea a *norma* hace posible propiamente la verdad ontológica puesto que las cosas, por ser o realizar imperfectamente una idea, tienen que referirse y compararse con tal idea en estado de *ideal o norma*, y en tal estado es como las posee el entendimiento Ahora bien juzgar, en cuanto operación mental perfecta, no se cifra exclusiva ni propiamente a decir lo que la cosa es, sino a decir lo que es por comparación con lo que tiene que ser" "El poder de levantar las ideas o *conceptos* a *normas* o *ideales* hace que el centro de la adecuación entre cosa y entendimiento quede centrado en el entendimiento y a este centramiento de la adecuación se denomina verdad ontológica" (NGFC, 261-162)

[92] Cf NGFC, 217-219

3.2.2.1.1.1.5.2. El trato operacional: vida, formalismo y técnica.

Ocupémonos ya de la relación entre formalismo y operacionalidad, como preludio de la que GB establece entre formalismo, vida y eficacia técnica, que es a lo que va dirigido todo lo que se lleva dicho.

Por la abstención y la posición, como se vio, "se desvincula la verdad ontológica de la verdad óntica y del ser" (EG, XXV), siendo esta desvinculación la causa del surgimiento del convencionalismo: "De este aspecto y sensación nueva frente a las verdades proviene, cual de razón *vital*, el "*convencionalismo*", porque si no hay ninguna necesidad *vital* de *ponerse a* afirmar o a negar, si la acción mental es independiente de la verdad y si el que se me haga patente una verdad depende de una acción libérrima mía, -de que me "*ponga a*"-, quedará siempre en mi albedrío afirmarla o negarla" (o.c. XXIII). En lo dicho, GB pone de manifiesto "el componente *vital* del convencionalismo" (ibid.). En consecuencia, en la medida en que la técnica posea un carácter convencionalista hundirá su raíces en la vida, quedando a su servicio y no al de las cosas.

Tal es, como pretendemos mostrar, la tesis fundamental que rige los desarrollos bacquianos de corte hermenéutico histórico-vital en lo concerniente al tipo vital individuo imperfecto en relación con la verdad ontológica, y desde la que sostendrá, más o menos explícitamente, que el formalismo intelectual nacido con los estoicos es el origen histórico remoto de la eficacia que exhibe la técnica *actual* en su dominio de lo real. Desde esta perspectiva, la técnica resultará arma de salvación de la vida (synderesis) frente a lo físico, arma cada vez más eficaz en virtud (isomorfía) del creciente formalismo intelectual que desde los estoicos, y con el paso de los siglos, van reflejando las ciencias hasta llegar al grado de la que sirve de base a la técnica *actual*. Con ello, GB entiende que el origen de la técnica actual está en la técnica romana, isomorfa con la actitud vital estoica, y no en la helena, siendo su fundamento más inmediato la técnica renacentista.

La clave hermenéutico-vital que permite a GB hacer tales afirmaciones y, en consecuencia, sostener que la eficacia de una técnica con base científica formalista es superior a otra con fundamento ontológico esencialista, radica en notar lo siguiente: que el formalismo obliga al entendimiento a operar en lugar de contentarse con mirar: "conocer comienza a ser y anotarse como "acción"" (ITF, 99). En este sentido dice GB:

"El intracuerpo científico de una vida en plan de acción, es (...) un sistema de esfuerzos. En el orden intelectual el esfuerzo básico es un "ponerse a" o un "resolverse a" abrirse, a dar acceso a lo que sea o viniere" (o.c. 117). Por eso dirá GB de los primitivos filósofos de la individualidad que "se propusieron mirar, entre otras cosas, el intracuerpo de la ciencia; constituirla desde dentro, como punto de referencia primario, con primacía vital" (o.c. 89).

En el origen de esta actitud, como se ha explicado detalladamente, se encuentra un sentimiento: "La realidad es notada como resistencia frente a una acción formadora" (ITF, 116)[93]. Así: "La distinción entre cosa, ser y objeto surge, por vez primera, en la historia de la filosofía con los filósofos primitivos de la individualidad. No todos los tipos de mentalidad, aunque vivan en el siglo XX, pueden notar las cosas como objetos, y, por tanto, notarse a sí mismo como "sujeto transcendental"" (o.c. 110)[94]. Los aspectos de "sujeto transcendental" o esforzado y "objeto" son correlativos[95], de ahí que diga GB. "ambos aspectos son más indisolubles que la luz del arco voltaico lo es de los carbones contrariamente electrizados y convenientemente próximos" (o.c. 118)[96].

Con ello volvemos directamente al formalismo, que es la causa: "Lo formal es siempre lo objetivo por excelencia, lo que se alza con el carácter de ser más "lo otro" de la vida, la barrera, lo opuesto a la vida. La conciencia de enfrentarse con objetos y de encontrarse ciencias formales son fenómenos rigurosamente dependientes, si no son uno

---

[93] Sobre esta misma idea dice GB: "Para notarlo has que "hacerse el desamorado", aunque uno se muera de ganas de verdad" (III, 110). "Solo cuando la vida otorgó preeminencia al esfuerzo a la arete sobre la luz y la vista se hizo posible a priori notar las cosas como "objetos"" (o.c. 116). Con ello la vida superior inicia una nueva andadura "Tipo humano a conseguir: el de atleta mental en vez del de encandilado o visual estático" (o.c. 89). "Solo a una vida de temple guerrero pueden aparecerse las cosas como objetos, como enemigos, como términos de conquista y botín" (o.c. 116).

[94] En este sentido, Sócrates es, según GB, el primero en notar el esfuerzo intelectual del entendimiento en su nonnato estado "manual" y aunque se trate del momento "negativo" del proceso supone ya una "inversión de valores" respecto del estado "mirón" anterior (Cf III, 75-75, 78-82, 87-88).

[95] Dice GB: "Al retirarse de ellas (violentándose a sí misma -porque en el fondo estaba aún enamorada de ellas- las cosas pusieron cerco a la vida mental, aparecieron, pues, como objetos (ob, jacio), como flecheros ideales" (III, 110). "Y es claro que la verdad, la consistencia, la realidad de las cosas solo se nos puede manifestar cuando nos ponemos a afirmarlas, a tantear su seguridad. En la actitud *ponerse a*" es donde y cuando las cosas aparecen como *en sí*." (NGLC, 74). Sobre el significado de "objeto" Cf también vg.: III, 54; IVF, I, 249; NGLC, 255. Todo ello no se dio en el griego para quien el término "objeto" era desconocido por su condición de "argos" (Cf III, 90; 110-111; 115).

[96] En rigor, dirá GB que "Es preciso experimentar por dentro este temple "transcendental" (casi ya en sentido kantiano de la palabra) de "soledad", de "aislamiento", de "recogimiento entitativo-vital" para que se descubra la objetividad de las cosas y pueda darse a la palabra objeto su auténtico sentido de correlato esencial del "hacerse patente" la vida -es decir- se llegue a "notar" que "objeto" en cuanto tal (segenstand überhaupt) no tiene sentido sin un sujeto transcendental (Bewusstsein überhaupt)" (III, 112). Por eso afirma "cuando la vida inicia la primera fase de individuarse -el distinguirse de- aparece el aspecto de "objeto" y la vida se nota como "sujeto" transcendental incipiente" (o.c. 117).

mismo" (o.c. 109).

Pues bien, desde el momento en que una realidad se presentan ante la conciencia como cosa u objeto, la vida intelectual advierte que no puede seguir manteniendo un trato contemplativo con ella y, por tanto, una concepción representacional de las palabras, ideas y conceptos[97]. El entendimiento se da cuenta de que "a conceptos claros y distintos, perfectamente definidos, no corresponden en lo real, a que pretenden referirse, realidades o fenómenos de igual grado de distinción, claridad y definición" (NGFC, 251-252). Las ideas, o cualquier otro órgano de conocimiento, no serán entonces vividas como "cristal transparente", puesto que, como resultado de la formalización, se ha producido un *oscurecimiento:* "A partir del siglo menos dos las ciencias se vuelven oscuras" y, en consecuencia, al volver a su trato (posición) con lo real "del tipo de vista pasan al de manos" (THFF, 354); "El trato intelectual con ellas se aproximará en este caso al modo como tratamos los objetos no luminosos e intransparentes: a saber, trato operacional. Faena de manos" (ITF, 106). Presentada la cuestión, procedamos ordenadamente a su análisis

Por *oscurecimiento* de las ciencias entiende GB el proceso por el que la vida advierte que lo real no aparece tal cual es (esencia) en los órganos del conocimiento (palabras, ideas...); que éstos no son "cristal transparente" o "medium quo"[98]. La vida (razón vital) comienza, entonces, a tomar conciencia de su función simbolizadora (transcendental) en tanto que razón intelectual, y nota que lo real es re-flejado en la "cáscara" en que ella misma se ha convertido al retirarse de sus órganos cognoscitivos (desvitalización). Tal es el segundo descubrimiento de los estoicos al que se aludió en un momento anterior delpresente estudio[99]. Cuando esto sucede, los órganos intelectuales

---

[97] Sobre lo característico de dicha concepción y trato, además de lo dicho en su momento, véase NGFC, 304

[98] Cf respectivamente ITF y CPSM

[99] Los estoicos hicieron dos descubrimientos: por el primero, como se dijo, asistieron a la transformación de lo antropoide en cosa pues bien. "Por el segundo -dice GB- notaron los mil matices de la actividad vital que al diferenciarse creaba los órganos y funciones del saber. Autora simultánea del significado y del sentido. Por tanto doble aletheia, doble potentización, una, la verdad ontica, la potencia de lo que las cosas son; otra, la verdad ontológica, la potencia de lo que la vitalidad intelectual es. Y esta segunda potencia es condición de posibilidad de la primera: es el logos del ón, la razón íntima que hace posible que algo se me presente como ser. El programa que con ello se presentaba a la filosofía era transcendental en muchos sentidos, comenzando por el vulgar de "importantísimo", y terminando por el sentido kantiano de esta palabra" (ITF 104)

resultan "espejo" o "medium quod"[100] en que re-fleja lo real (aspecto transcendental o interiorizante)[101].

La transformación del entendimiento de "ojo" en "mano" resulta ganancia para la intimidad, pues la acción cognoscitiva se pone al servicio de la vida, no al de las esencias[102], dado que el formalismo "libera [al entendimiento] de la faena *intuitiva*, de la sumisión al contenido explícito concreto" (EG, XXVI), de modo que "poco a poco las ciencias se volvían oscuras, pero cada vez más manejables" (THFF, 353).

La clave de estas afirmaciones reside en lo que anteriormente consideramos una cuestión de distancias: "cuando un objeto ha sido colocado a distancia máxima de la vida, aparece como fórmula, como forma hueca, como esquema, cual regla o norma de "*operaciones* "", pues "es claro que un sistema de manipulaciones sólo puede estar, respecto de los objetos correspondientes, a distancia de "mención" o *metáfora*, no de inmediación perceptiva o rememoración" (NGFC, 303). Pues bien, afirma GB: "Y a tal distancia [se refiere a la distancia máxima entre vida y cosas] aparece la técnica y la física moderna" (ibid.).

Cuando se oscurece la vida intelectual, el entendimiento actúa ante lo real como lo haría un ciego: nada de definiciones radiantes, sino trato operacional o "pragmatismo clarividente":

> "Operación y regla: cuando se pierde la vista se afina el tacto. El ciego lee con las manos. El entendimiento, cansado o imposibilitado de ver, -por cambio de la actitud radical de la vida ante las cosas-, ha ido aprendiendo a entender "obrando". Operaciones y normas para obrar (reglas), en vez de visión y normas para ver (ideas). Sentido de las nuevas ciencias: ciencia para ciegos. Pragmatismo clarividente, con la clarividencia de intelectualidad implícita, reabsorbida en y por la vida" (ITF, 121).

---

[100] CFCIOM. Así, "de las palabras dice: "Las palabras quedan entonces oscurecidas, se reducen tal vez a pura corriente verbal unida por mecanismos de la gramática. La palabra no es entonces logos, lugar de aparición de las ideas" (IVI, II, 125). En este sentido afirma que las palabras son *puntualmente falsas o falsarias*: "el falsario emplea el valor potenciante de una cosa en manifestar otra (...) hay que llamar falsario al que emplea el valor potenciador del cobre para manifestar el oro inexistente" (ibid.).

[101] Dice GB: "Al vivir los filósofos primitivos de la individualidad desviviéndose "de" las cosas, estas dejaron de entrarseles brutalmente por los órganos de relación con el mundo, pero continuaron haciendo acto de presencia reflexionándose en la conciencia ideal segregada transitoriamente por la unidad naciente de la individualidad. Realismo por "reflejo" frente a realismo directo. Siempre realismo. Este realismo vital por reflejo transforma la manera de presentarse las palabras ante la conciencia intelectual. Al desvivirse la vida "de" las cosas, las palabras se desviven también de las cosas, de palabras-cristal pasan a palabras-espejo" (III, 109). Sobre las ideas funcionando como *medium quod* o categorías: cf. NGFC, 253-255.

[102] CIII, 99.

Pues bien, "una operación se caracteriza por la "reglas" de su uso: y toda regla posee siempre una formulación de "receta": "si con tal cosa se hace tal y tal otra, con este orden y manera, resulta tal otra cosa"" (o.c. 106). Son "reglas de construcción" (EG, XXIV), cuyo uso da origen a un "nominalismo" peculiar[103].

El entendimiento cegado, como el invidente, conoce mediante una labor de *coordinación*, tal que a cada punto de lo en sí le corresponde uno en el plano mental-manual elaborado, dependiendo su exactitud y, por tanto, su validez, del cuidado puesto en la tarea coordinadora. El mismo proceso se da en la imagen especular. En ningún caso hay identidad, sino representación por coordinación, de modo que lo real nunca aparece en sí de forma inmediata[104].

Desde la perspectiva histórica, si bien los estoicos no llegaron a desarrollar un trato operacional estricto fueron sin embargo, según GB, sus precursores al notar la distinción entre sentido y significado, especialmente en lógica, y así "ahora sabemos que no es posible pasar de coordinación o asociación, y además que tal asociación no se hace propiamente por *conceptos*, sino por operaciones y operadores" (NGFC, 313); "en rigor, los operadores no *definen*", sino que "los *operadores* definen por *asociación* o *coordinación* (Reichenbach)" (o.c. 305-306).

En definitiva: conocer como "faena de manos ideales, del entendimiento práctico" (ITF, 121), "en total, una operación"; "un sistema de acciones sobre cosas, es decir, de operaciones" (ibid.). Tal es, exactamente, lo que hace que la ciencia y técnica actuales tengan su origen en los primeros filósofos de la individualidad, y no en los griegos, según GB.

---

[103] En tal nominalismo parece encontrar GB el origen histórico de las definiciones operacionales modernas, pues afirma que, en virtud de la "preeminencia de la construcción sobre la intuición mental, las definiciones (...) pasan (...) a hacer secundario, a simples fijaciones de nombres, pues la definición "da por hecha" la cosa definida, cuando la *acción constructora* comienza por hacerla, y una vez hecha, cual apéndice *consulo* para la práctica, se le asignara un nombre", y añade: "La conversión de las definiciones "reales" clásicas en definiciones "nominales" no conduce ni supone, como se dice por ahí, a un "nominalismo", sino es simplemente expresión de que el entendimiento agente o activo, de que la actividad constructora mental, de que la espontaneidad del entendimiento domina sobre la pasividad y encandilamiento del entendimiento clásico. Aprende, pues, este cambio de un cambio en el tipo de vida mental" (EG, XXV). Todo ello puede observarse, según GB, en los numerosos avances que los estoicos hicieron en el terreno de la lógica, donde realizaron las primeras formalizaciones.

[104] Dice GB: "En física moderna *a todo observable corresponde un operador*, un tipo especial de operador, de manipulación que, como la mano, es ciego, pero eficaz. De ahí que la relación entre observable y operador sea una *asociación*, una *coordinación* (...) entre lo observable y su formulación conceptual no hay, en rigor, la relación de concepto a realidad conceptuada; los operadores corresponden a un observable (...) han de ser obtenidos por "tanteo", como operaciones que son de "mano", de "tacto"" (NGFC, 304). En cambio, en la física clásica "entre cosa y su concepto o definición no hay, en rigor, asociación, sino identidad; no cabe libertad alguna ni distancia entre objeto y la definición suya. La distancia entre cosa y su concepto y definición es mínima" (ibid.).

Con todo lo dicho, se entiende que la técnica o trato "admanual" con lo real, es decir, el tipo de acción u operación cuya característica definidora consiste en producir transformaciones con vistas a utilidad, no a contemplación (belleza, arte), encuentre en el formalismo, tal como lo define GB, el tipo de potenciación adecuada, mientras que el esencialismo "mirón" heleno resulta elemento castrador de su fuerza constitutiva y pujante.

Por tanto, dos acciones transformadoras o constructoras se dan cita en la práctica técnica puesta en marcha por el individuo imperfecto: la intelectual y la material. Con todo, el plus de eficacia que la técnica obtiene de este incipiente proceso de formalización es escaso. Además, el estoico, como se dijo, aún sentía apego por la verdad óntica, a la que finalmente se rinden su entendimiento y juicio en cuanto afloja su acción esforzada (epojé), y de ahí el tipo peculiar de verdad que le define, y con el que abríamos este tema separación de la verdad ontológica con identidad de ser y verdad óntica.

En cualquier caso, a medida que históricamente vaya aumentando el grado de formalismo en las ciencias, es decir, la distancia entre vida y cosas, mayor grado de operacionalidad y eficacia exhibirá la técnica isomorfa con ellas, y por ello dirá GB

> "las cosas que podemos sacarnos mejor de la vida, las que podemos poner a máxima distancia de nosotros, son las *físicas*. Por esto nos ha sido posible determinar, como en ningún otro caso, el núcleo *a priori* de la misma. Y, al ponerlas a máxima distancia, se ha visto que nuestra ciencia física es *técnica*, en grado superlativo ( ), lo cual, dicho a la inversa, equivale a afirmar que es ella la que está más bien vacía de vida, porque la vida ha conseguido, en virtud de su potencia de soledad, retirarse perfectamente de ella, dejarla en pura y simple ciencia, a máxima distancia. Y a tal distancia aparece la técnica y la física moderna. ( ) Lo mismo habría que afirmar respecto de las ciencias matemáticas" (NGFC, 303)

En consecuencia, será la física matemática la ciencia que dote de mayor poder a la técnica para conseguir dominar lo real[105] y, por lo mismo, la que mejor defienda la intimidad vital, pues, como ya se dijo "A mayor número y desarrollo de las ciencias formales, mayor internización de la vida" (ITF, 102).

De lo anterior se deduce meridianamente que la técnica científica actual, la técnica físico-matemática, será para GB aquella que mejor proteja la intimidad vital en su

---

[105] Dice GB: "por de pronto la ciencia física moderna, la física cuántica sobre todo, ( ) puede ( ) continuar sirviendo de *ciencia-modelo*" (Cf NGFC, 312)

trato con las cosas; con lo "otro de sí". Y puesto que por este punto queda manifiesta la auténtica dimensión o valor vital de la técnica, en consecuencia, el epíteto "sindéresis" corresponderá propiamente a la técnica físico-matemática (al menos en el actual momento histórico). Desde esta perspectiva vital la técnica no sólo no es peligrosa para la vida, sino su más poderosa aliada. Técnica a servicio de la vida superior, de la espiritualidad del hombre que es, según GB, la que lo hace acreedor a la inmortalidad, y de ahí, como se tratará oportunamente, su esperanza de que el hombre *se haga* Dios al conseguir unir sintéticamente mística y tecno-ciencia.

3.2.2.1.2. La técnica romana como origen de la técnica moderna.

Frente a la actitud vital griega, la representada por lo que GB denomina "gens romana"[106] supone un cambio radical que tiene su reflejo en el tipo de técnica con ella isomorfo. A fin de preparar el tema traigamos una colección de textos:

> "Y desde el feliz momento en que la vida, al sentirse molestada e importunada por las cosas, se determinó a conquistarlas y apoderarse de ellas, a forjar conceptos en vez de ideas, comenzó el dominio real del mundo, el universo maravilloso de la técnica moderna en que hasta las ideas matemáticas hacen de manos sutiles para, mediante instrumentos, captar y domeñar lo real" (SCC, 110-111)

> "El plan de hacer que la naturaleza se manifieste y nos obedezca o aparezca, el plan experimental frente al de observación, fue invención del nuevo tipo de vida, más íntimo que surgió en el romano clásico, y que continuará *in crescendo* hasta nuestros días.
>
> La filosofía natural escolástica, y su madre la griega continuarán aferradas al concepto helénico de verdad, de ahí su infecundidad técnica. La filosofía natural post-renacentista, a partir de Galileo sobre todo, se apoyará en el concepto romano de *verdad*: obligar mediante aparatos, a la naturaleza a que se nos manifieste" (ACHV, 42)

> "Frente al *laisser faire* del plan contemplativo griego, el hacer según un plan propio, lema romano. Y añadamos que de este concepto de material amorfo y maleable, y causa eficiente de tipo fuerza que violente lo real para configurarlo según un plan geométrico surgirá la filosofía natural moderna, y toda la física galileana y toda la técnica moderna" (ILF, 50)
>
> "El universo helénico de las ideas, o formas de ver, lo trocó programáticamente el romano en *imperio ideológico*, donde la mano mandaba, prendía, comprendía, aprendía, apercibía las ideas y se las hacía suyas, para sí, convirtiéndolas en órganos mentales de captura de lo real, hacer que las ideas fueran *"de"* el hombre, su posesión. ( ) Y desde que el bellaco romano intentó, a los ojos del griego, la locura de meterse el sol en el bolsillo -y por esta audacia tenemos nosotros ahora lámparas de bolsillo-, toda la filosofía occidental será una carrera desenfrenada por el dominio de lo real, por el aumento y preponderancia de la *técnica*" (o c 56)

---

[106] Esta expresión es utilizada por GB, además de para referirse al pueblo romano, también a otros pueblos de acción (CFHE, 116). Así, los estoicos y otros autores de origen "fenicio" se encontrarían en ese estilo vital (CFCA, 10).

> "Y la *puñada* o puñetazo de que ya no podría vengarse la filosofía griega, *teatral y contemplativa*, fue de tanta eficacia que aún ahora entendemos con *conceptos*, con *aprehensiones*, con *percepciones*, con *juicios*, entendemos *objetos*, manejamos con fuerzas brutas según moldes geométricos materia bruta y en bruto que se deja conformar y configurar al arbitrio de nuestra técnica mediante esos entes extrañísimos e innaturales que son las *máquinas*, mientras que el griego nada sacó a la naturaleza con aquellas cuatro causas, tan *lindas de ver*, tan ineficaces para el dominio de lo real
>
> Por tanto el sentido *original y propio* de la filosofía romana es *imperial y dominador*" (o c 57)

De entre todo lo anterior, nótese lo siguiente: a) que es el "concepto" el "comienzo" de la técnica moderna; b) que es el tipo de verdad estoico-romana la causa de la progresiva fecundidad técnica; c) la concepción romana de "material" y "causa eficiente" como lugares de "surgimiento" de la técnica moderna; d) la moldeabilidad de lo real por planes geométricos, de modo que fuerzas y materia son transformados en "máquinas", mediante las cuales es posible dominar lo real; e) que toda la filosofía occidental no es otra cosa que "una carrera desenfrenada por el dominio de lo real, por el aumento y preponderancia de la *técnica* "; f) que el despegue de la técnica hasta su forma moderna, y de la misma carrera que hasta ella lleva, encuentra su causa vital en una actitud: la imperial y dominadora, la cual constituye el "sentido original y propio" del tipo vital estoico-romano.

Sírvanos el conjunto de observaciones anteriores como guía para abordar el tema

3.2.2.1.2.1. El "concepto" romano como precedente de la técnica moderna

Dice GB: "El concepto, como mano mental, o mente en funciones de mano y no de ojo, es invención vital del romano" (CA, 16). Tal es la nueva función que la vida mental inventa para sí, adquiriendo, en consecuencia, un nuevo matiz: "Del ambiente romano vital, vibrante según la tónica fundamental de la acción prensora, tomó la filosofía un nuevo matiz, un nuevo sentido vital de todo" (IGE, 21). Tal sentido es el de "una *interpretación* manual y dominadora del universo" (CA, 10). Defenderse por conceptos es lo propio de la vida intelectual en estado romano, forma que "continuará *in crescendo* hasta nuestros días". Ocupémonos, pues, de la manera como, según GB, el "concepto" romano es origen de la técnica moderna. Para ello es preciso notar los diferentes aspectos que presenta el término "concepto".

3.2.2.1.2.1.1. Concepto como entendimiento prensor: comprensión

Según GB, el tipo vital estoico-romano comenzó a notar lo real como "objeto" (*obiectum*) o agresión y, correlativamente, comienza a notar su intimidad cual "ciudad sitiada", siendo el "sujeto" (*subiectum*) lo expuesto a los "flechazos" de lo real[107]. Pues bien, dado que "el romano notará que el hombre posee un *imperio* interior" (ILF, 53), la vida inventará un nuevo trato con lo real: "en vez de ideas de puras apariciones irreales, la vida intelectual, para defenderse, tendrá que inventar conceptos, que son maneras de captar (capere, captum), hacer cautivas las cosas enemigas, y guardarlas consigo como esclavas y servidoras reales de la vida (cum capere, conceptus)" (SCC, 110)[108].

El concepto es, antes que nada, entendimiento con nueva función, es decir, la vida mental o superior dotándose a sí misma de nueva actitud y actividad: "con la mentalidad prensora romana, el entendimiento (intellectus, intus, legere: poner dentro, leer dentro) se torna mano prensora y aprehensora" (IGE, 22). Por ello, el "intuir" se transformará de "mirar" en "aprehender": "La intuición se llamará ya aprehensión, es decir, captura; un concepto tendrá comprensión y extensión: es decir, manos prensoras y un ámbito en qué capturar; el concepto deviene mano tiránica" (THFF, 354). En consecuencia, dirá GB: "concepto, como mano mental, o mente en funciones de mano y no de ojo" (CA, 16); "Acto mental por el que se captan (*capere, captum*) las cosas, a fin de tenerlas a disposición de la acción" (ILF, 46). En definitiva: "Concepto como órgano prensor y manos sutiles" (o.c. 47) o, más exactamente, *sindéresis*: "El concepto es el órgano o arma de salvación (sinderesis) de la vida interior" (SCC, 111)[109].

Lo que se captura mediante el concepto constituye su "comprensión": "Acto de *prender* o tomar consigo y para sí (*cum*) los aspectos seguros y firmes de las cosas, a fin de dominarlas en la vida jurídica, social, imperial" (ILF, 46); "la com-prensión, (...) agarra con y dentro de la mente lo que la cosa tenga de agarrable (cum, prendere)" (CA, 11).

Adviértase cómo desde la interpretación vital que GB hace del concepto, éste posee, además de una función defensiva, otra de tipo instrumental, siendo ésta tan

---

[107] Cf. SCC, 110.

[108] Sobre etimología relativa a términos emparentados con "capere": Cf. CA, 9-10, 11, 17.

[109] Para mayores matizaciones sobre el término "sinderesis": Cf. SCC, 111.

importante como aquélla y adquiriendo el conjunto, por su medio, carácter teleológico pues a la acción de frenar y capturar al enemigo, sigue la de su utilización para fines propios (esclavitud): las cosas resultan, una vez capturadas, "esclavas y servidoras reales de la vida", pues se las agarra "a fin de dominarlas", o lo que es lo mismo: "a fin de tenerlas a disposición de la acción", tal como se vio. Por este lado el concepto descubre su carácter dominador imperial, pues se trata de "la acción (...) de extender el campo de acción prensora" (o.c. 9). De este modo el concepto no es sólo sindéresis, sino también "el instrumento de conquista y formación del imperio espiritual" (SCC, 111).

De lo anterior se sigue la interpretación vital de la "extensión" de un concepto, pues de ella dice GB: "Numero de objetos que pueden ser comprendidos o prendidos por la comprensión o notas capturantes de un concepto. Así, el concepto de hombre permite tratar y tener prendidos a todos los hombres, pues sabemos qué son y cómo lo son" (ILF, 46), de donde resulta también una interpretación o sentido hermenéutico-vital del "universal": "dominio de un concepto, imperio a que se extiende, de modo que de todos se sepa sin más qué son y por tanto se los pueda afirmar o afirmarse en ellos para obrar" (o.c. 47).

Con lo dicho, va adquiriendo sentido la afirmación de GB, según la cual "el sentido *original y propio* de la filosofía romana es *imperial y dominador*" (o.c. 57), o, también, esta otra: "el romano acuñará e impodrá la terminologia propia de una interpretación manual y dominadora del universo" (CA, 10). No extrañará entonces, por lo mismo, que el símbolo elegido por el romano para identificarse totémicamente sea una ave rapaz: el águila, frente a la observadora lechuza griega[110]. En consonancia con todo ello, la ciencia romana poseerá su sentido peculiar, frente a la griega: "la filosofía es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas en que todas se hallan 'contenidas' (con-tinentur). Las causas hacen aquí de Emperadores: 'tienen -bien agarradas bajo su dominio y en su casa (dominus, de domus, casa)-, todas las cosas, las 'res', lo bien firme, lo no escurridizo, lo ratificado" (IGE, 22); "Tener las cosas, no por simple comprensión, sino por comprensión estable, inmutable" (ILF, 47).

Tal concepción de la ciencia resulta acorde con una interpretación del ser como

---

[110] Cf CA, 9; IGE, 21

"res", y no ya como aquello susceptible de ser transformado en idea para ser contemplada mentalmente: "Lo que es "res", cosa firme, rati-ficada (*reor, ratum, res*), de modo que pueda ser "res", posesión de cada uno. (Sentido romano). De ahí provendrá en la filosofía medieval la cuestión de si "ser" (ens) y "res" (lo firme) son lo mismo, si todo ser por ser tal es algo firme, estable en sí y seguro" (o.c. 49).

Por lo dicho, interpreta GB el estoicismo romano como "escepticismo eidético", es decir, desconfianza hacia las ideas como suelo suficientemente firme para servir de apoyo a la acción, prefiriendo la solidez que presentan las cosas y la vida[111]. Nótese cómo, desde esta perspectiva, el romano coincide con el griego en la exigencia de terreno firme sobre el que apoyar su actividad intelectual-vital en tanto que in-tencional, aunque tal apoyo no lo sean ya las ideas, y de ahí que al final acabe también por rendirse a la verdad en tanto que "paz".

3.2.2.1.2.1.2. El concepto como "semilla".

Además del sentido etimológico, GB considera otro:

> "Conceptus viene de capere, cum coger consigo la semilla de una cosa, interiorizarse posesoriamente de un germen vital, el poder fecundante de un tipo de cosa, y, transportando esta significación al orden ideal, concepto será coger dentro de sí el germen ideal de una cosa, su 'genus' (γένος, γένεσις, γίγνεσθαι), de modo que pensar será ahora, no precisamente intuir (νοεῖν), sino 'concebir' faena de apropiarse y coger en sí para sí (an und für sich) precisamente lo fecundante, lo gene-rante (genus) de una cosa, lo que de germen posea" (IGE, 22)

Desde esta perspectiva, el entendimiento "funciona como matriz fecunda a concebir ideas, a concebir con lo que de germen tengan las cosas, no con lo que tengan de visibles, de luminosas", y de esta manera "Se inicia el proceso de reversión e interiorización de las ideas y surge una nueva manera de sentir por dentro el conocer: sentirlo como concepto y parto (partus mentis, de Cicerón)" (ibid.). El entendimiento, por tanto, gesta dentro de sí las ideas y las transforma en conceptos, de modo que éstos serán, también, el fruto del entendimiento en funciones gestantes y paritivas, apareciendo, por tanto, un segundo significado del término "concepto": "pero todavía son las cosas o, al menos algo especial de ellas lo que actúa de germen fecundante; las ideas, tras fecundar el entendimiento, nacen de él y en él, se transforman, pues, por misteriosa faena vital en

---

[111] Cf. C.A. 18-19. II.F. 19

conceptos" (ibid.). Y luego:

> "Los conceptos no sólo son ideas fecundantes, por venir de fuera tienen que salir a fuera, los conceptos son las ideas capaces de fecundar la mente, cogidas por ella en su incontenible afán de comprender en si todo el universo El concepto tiene, por esto, com-prensión y ex-tensión un dominio o campo de cosas bajo una unidad prensora (cum-prehendere), y darse cuenta de, tener conciencia de, serán la ap-prehensio (aprensión), la per-ceptio (percepción) el coger para y hacia si (ad, per) Y la simplex aprehensio quedará con necesidad vital, vinculada a conceptus, como el coger para si y acoger en si un germen es el acto mismo de hacer fecundar, de concebir. Y no concibe la mente para quedarse como Urano con sus productos dentro, sino para darlos al mundo a fin de que ellos le den a él el mundo" (o c 23)

Se comprende, pues, que GB considere que se trata de un "Plan de dominio "vital" de las ideas" (o.c. 22); plan que habla de capturar y engendrar a la vez, de ahi que vg. diga: "el concepto (cum capere), la idea en cuanto convertida o convertible en mano prensora (...) afanes imperialistas impuestos a las ideas, a la pura visualidad, a la pura contemplación, por una mentalidad de ave de rapiña. (...) Para el término "concepto", en este sentido, no existe en filosofía helénica clásica un equivalente. El entendimiento activo (...) no es cosa propia ni apropiable por cada uno" (CA, 10-11). Por lo mismo, dado su carácter de "semilla", GB considera el concepto romano como el preludio histórico de las ideas innatas cartesianas, en tanto que resultado de un mismo y creciente proceso de interiorización de las cosas por y en la vida: "Con Descartes el entendimiento nace ya con tales gérmenes fecundantes. Segunda fase de interiorización, mejor, de interioridad: innatismo" (IGE, 22-23).

3.2.2.1.2.1.3. El concepto como "puño".

El "puño", símbolo que GB toma "de una de las historietas de nuestro Juan Ruiz, Arcipreste de Hita"[112], viene a resultar resumen y compendio de la actitud vital del romano. El puño no es sino la mano dispuesta para golpear o amenazar con hacerlo, es decir, mano condensada, reconcentrada en su materialidad, a la que se le imprime mayor fuerza, y todo ello a servicio de una voluntad que guia el golpe.

La actitud del romano es la de quien sintiéndose agredido y cobrando "temple guerrero", piensa: "Tiran contra mi, tiraré contra ellas", de modo que "la vida es mano

---

[112] Esta historieta es utilizada por GB para introducir pedagógicamente la diferencia entre sentido y significado, y refiriéndose a ella dice: "No hallo manera mas deliciosa y perfecta de declarar en que se distinguen significado y sentido, o posición extra-sentimental y posición sentimental de los problemas filosóficos" (FA, 36). Puede encontrarse en otros lugares, vg. IIE 21-23 (a este pertenece la cita que da origen a la presente nota)

agresiva" contra las cosas, a fin de "someterlas a mi dominio; y, conquistadas, hacer de ellas lo que quieran mis manos, mi voluntad de poderío" (ITF, 116).

Por todo ello decía GB: "Y la puñada o puñetazo (...) fue de tanta eficacia que aún ahora entendemos por conceptos, objetos... y ha surgido la técnica moderna"; con todo, la eficacia del puño romano no alcanza la del "puño doctorado" (enseñado), símbolo que GB reserva para el tipo vital "persona" (Kant)[113].

Sin embargo, el origen está en el individuo imperfecto, de ahí que diga: "El *sentido* personalista de la filosofía moderna se resume simbólicamente en el gesto del bellaco romano que terminó victoriosamente su disputa con el doctor griego: *el puño*. No en vano pasan los siglos; y el gesto del bellaco romano ascenderá a dignidad, y constituirá nada menos que la persona del Doctor *Faust*, del Doctor *Puño*, que esto significa Faust en alemán" (ILF, 106).

Desde esta consideración, el puño romano, más que la acción guiada, simboliza la fuerza en estado bruto aún; el afán o voluntad de rebeldía ontológica, de poder. Por eso distingue GB entre "Fuerza" y "Acción"[114], y aunque la acción es el lema vital del romano, pues dice: "lo que de aprovechable para la "*acción* " tuvieran las cosas, (...) este aspecto será el primario para el tipo de vida romana clásica" (EG, LV), no resultará aún suficiente para el surgimiento de la técnica. Además, la misma concepción vital del término "mano" deja ver la razón por la que a un tipo de vida que la utilice el universo se le "torne de goma" y pueda remodelarlo a su capricho, pues manos son "instrumentos constructores de nuevas realidades, de nuevas clases de cuerpos, en que lo natural, desorientado y sorprendido, hace cosas raras" (THFF, 193).

3.2.2 1 2.2. Verdad romana y técnica.

Frente a la "aletheia" del griego, la verdad para el romano será "Sinceridad vergonzosa (*vereor*) por la que una cosa descubre lo que tiene de afirmable, de seguro, de

---

[113] Toma GB la escena de la obra de Goethe *Fausto*, en que el protagonista duda, al elegir la máxima que habrá de gobernar su vida, entre la Fuerza, la Palabra, el Sentido o la Acción (Cf ILF, 106-107)

[114] La elección es fundamental para el tema de la técnica, pues "Acción" permite controlar la técnica para que no devenga brutal. Con todo, no resulta suficiente cuando se queda en meras normas morales (Cf ILF, 116-117), como tendremos ocasión de comprobar en otro capítulo

base para una acción" (ILF, 46)[115]. Pero hay además un componente de prisa o urgencia vital, pues la "vida romana clásica" (ACHV, 39) no aguarda a que la cosa se manifieste, sino que "hace" que se manifieste. Si se considera que acelerar los procesos es característica de la vida, tal como vimos en otro capítulo, se comprenderá que el romano constituya, para GB, un tipo humano de superior potencia vital que el griego, que simplemente espera el advenimiento de la verdad. En cambio, "como la inmensa mayoría de ellas no descubren sin más y por las buenas lo que son, el romano inventó dos medios, su tantico forzados y violentos, para obligar a las cosas a decir sus esencias" (o.c. 40). Y así:

> "El romano poseía ya su propia palabra para decir, a su manera y estilo, "verdad" la de *"veritas"*, de que proviene inmediatamente la nuestra de verdad. Pero el sentido romano no se ajusta perfectamente a lo que nosotros entendemos, tras tantos siglos e inventos de la vida, por verdad. *Veritas* viene de *"vereor"*, avergonzarse, comenzó anotar ya el romano, por su tipo de vida mucho más íntima que el griego, que, al decirle a uno las verdades, se *avergonzaba*, no tanto porque lo que se descubría fuera vergonzoso, sino porque se descubría una intimidad suya, se sacaba a luz un secreto de su vida. Se dice la verdad a pesar de la vergüenza (vereor, veritas). La verdad como una cierta violación de la interioridad o intimidad de las cosas" (o.c. 39-40).

De los dos modos, el de "apparitio" presenta un marcado carácter judicial[116], que GB encuentra a tono con la invención del derecho por el romano, y del que Kant tomará nota para su tipo de verdad propia: la transcendental. El texto que traemos a continuación no tiene desperdicio, lo cual justifica su amplitud. Sírvanos, también, para notar el momento en que, según GB, la transcendencia constitutiva de la vida se manifiesta bajo forma de verdad ontológica:

> "la *"apparitio"* o aparición, que es presentarse a requerimiento y obedeciendo (adparere) un mandato del juez (iudex). Y presentarse para responder según el tenor de las leyes. La verdad se encontrará en el juicio (iudicium). ( ) El romano percibe que las cosas no están de suyo patentes, que llegar a saber lo que son es tarea de *conquista*, tarea imperial, e inventa la manera de obligar a las cosas a que se declaren, que es llamarlas a juicio (iudicium) ante un entendimiento que actuara de juez, las llamará para que comparezcan o se aparezcan, es decir etimológicamente, para que *obedezcan* al mandato, y el entendimiento juzgará los *hechos* de las cosas según el *derecho* de los principios del entendimiento, no tomados directamente de las cosas mismas. La verdad comenzará a ser adecuación o conformidad de las cosas con el entendimiento, y no encandilamiento del entendimiento en las cosas. La vida volvía por sus fueros. Y Kant no hará, pasados unos siglos, sino dar mayor fuerza y juridicidad teórica a esta invención de la vida

---

[115] Afirma GB que si Cicerón hubiera querido traducir literalmente la "alethea" griega, hubiera utilizado el término "inobliviso", pues "verdad" en sentido de "alethea", es lo inolvidable, lo que uno no puede olvidar porque está patente y necesariamente a la luz pública". Sin embargo "el romano poseía ya su propia palabra para decir, a su manera y estilo, "verdad" la de *"veritas"*, de que proviene inmediatamente la nuestra de verdad" (ACHV, 39).

[116] Cf. ILF, 50-51; CA, 17-18.

> romana el entendimiento, por ser viviente con interioridad, tiene derecho a hacer de juez, a dar juicios sobre las cosas, haciendo que se presenten a declarar lo que son según un cuestionario y leyes que el entendimiento haya fijado como conveniente e interesante para la vida. ( ) la vida interior del entendimiento no se interesa sin más por todo lo de todas las cosas, sino que tiene un programa y plan de conocimiento, ajustado a las exigencias de *intimidad* propias de su vida y de toda vida auténtica La vida romana *inventó* el derecho, y con este invento dio a la verdad su significación romana de *"aparición"*, de declaración que hacen las cosas al entendimiento en el juicio, obedeciendo a los requerimientos y derechos que el hombre, por ser tipo de vida superior, tiene derecho a saber según sus planes vitales" (o c 40–41)

Además de la verdad como "apparitio", precedente de la transcendental kantiana, existe, según GB, otra manera más expeditiva aún utilizada por el romano para hacer que emerja la verdad. Se trata del "manufendere", precedente de la actitud moderna ante las cosas y del proceder científico galileano, que habrá ocasión de tratar:

> "Pero si algunas cosas o aspectos se resistían a *aparecerse* o a *obedecer* al juicio mental, se les forzaba a *manifestarse*, que es *manufendere*, hender con la mano, partir una cosa, descortezarla para que muestre lo que tiene por dentro La naturaleza, por ejemplo, dejada a sí misma bien poco es lo que nos enseña, y lo que ha enseñado de sí a los salvajes Es menester no contentarse con la *observación* precisa emplear el *experimento*, instrumentos raros construidos por el hombre, objetos que no nacen ni se producen naturalmente, -no nacen las dinamos, ni nacen las turbinas, ni los espectrómetros, ni el ciclotrón -, y, sin embargo, y a pesar de la innaturalidad de estos *aparatos* (ad-parere) la naturaleza se aparece en ellos, nos obedece en ellos, y se manifiesta, hendida por los instrumentos, bombardeada por neutrones, lanzada por el ciclotrón, hecha ondular por emisiones lo que es Y nos descubre cosas que jamás nos había descubierto en el plan helénico de mirarla y contemplarla encandiladamente, suponiendo que las cosas son verdaderas, que tienen todo de suyo a pública luz El plan de hacer que la naturaleza se manifieste y nos obedezca o aparezca, el plan instrumental frente al de observación fue invención del nuevo tipo de vida, más íntimo, que surgió en el romano clásico, y que continuará *in crescendo* hasta nuestros días
>
> La filosofía natural escolástica, y su madre la griega continuarán aferradas al concepto helénico de verdad, de ahí su infecundidad técnica La filosofía natural post-renacentista, a partir de Galileo sobre todo, se apoyará en el concepto romano de *verdad* obligar mediante aparatos a la naturaleza a que se nos manifieste
>
> "Y puede notarse ya que el matiz romano de *verdad* presupone un estrato y modo mas íntimo de vivirse a sí misma la vida El *significado* de *verdad* va siendo función, como decimos ahora, de la vida" (o c 41–42)

Experimentar, sin embargo, es algo que, en rigor, como se verá en su momento, inventó Galileo, no el romano, por eso debe advertirse, como hace GB en otra ocasión y para otro tema: "pero no corramos: la cosa no se ha hecho tan deprisa como se dice" (ITF, 99) En efecto, el "manufendere" está preludiando (retrospectivamente) el invento de Galileo, que será el resultado del "in crescendo" a partir del "manufendere". Esto que afirmamos requiere una explicación más detallada a fin de evitar interpretaciones erróneas del pensamiento de GB sobre esta cuestión. Al hacerlo nos acercaremos al resto de cuestiones contenidas en los puntos-guía anteriores.

En cierto escrito, GB establece tres actitudes que el hombre ha mantenido históricamente frente a lo natural o "físico inmediato":

> "Frente a lo físico inmediato, tal cual se desarrolla a nuestra vista, se pueden adoptar tres actitudes
>
> Primera: de observador simple
>
> Segunda de observador en plan eidético y con aparatos para observar "a vista de ojos" *(idem)* lo que se ha "pre-visto" por la "vista de mente" *(eidenai)*, por "saber-de-vista" *(eidenai)*
>
> Tercera de "experimentador" que vigila, y se pre-viene con "instrumentos" para las "manifestaciones" de las "fuerzas" reales" (PCFG, 102)

Dichas actitudes son denominadas respectivamente "eidetismo simple, sin plan; plan eidético; plan causal" (ibid.).

La primera corresponde, claramente, al tipo vital heleno, como resulta evidente por la actitud que lo define: "mirar": "adulación servil de quien "se está mirando" lo natural" (o.c. 104); "mirón en plan de mirar la naturaleza y no tocarla" (o.c. 105). Se trata, obviamente, de un mirar mental (eidetismo), cuyo tipo apropiado de verdad es el de "patencia" o "simple patencia"[117].

La segunda actitud, la de "observador", coincide aparentemente con el simple "mirón": "(plan) de observador, que es de nuevo plan de mirar a lo siervo (*ob-servare, servus*) a lo que la naturaleza "a sus anchas" quiera mostrarme" (o.c. 103); "espectador, observador, sumiso fiel, "a lo que se le dé" por las buenas; *cum diligentia respicere*, para capturarlo por los sentidos, *etiam sensu comprehenderem*, cual conocedor hambriento e impotente" (o.c. 104). Mas advierte GB: "pero este plan de sumiso observador no llega a la adulación servil de quien "se esta mirando" lo natural; va guiada por un plan eidético puro, por un pretender y esperar descubrir "en lo que se dé" aspectos analítico-geométricos, expresables en el "único lenguaje humanamente comprensible": el de círculos, triángulos..." (ibid).

El "observador en plan eidético", pues, posee una actitud peculiar y posee un "plan" que evita que su actitud resulte similar a la del simple "mirón", y así lo suyo será "pretender y esperar descubrir" (aspecto actitudinal activo) en aquello que "se le dé" (matiz actitudinal pasivo) un aspecto que no presenta lo real sin más: los "aspectos analítico-

---

[117] Cf PCFG, 89

geométricos" (plan típico, característico), que deberán ser expresados en un "lenguaje" apropiado (adecuado a la naturaleza de los aspectos y, a la vez, comprensible para el hombre). Se trata, por tanto, de formalizar convenientemente lo real-natural y expresarlo en el lenguaje adecuado (lenguajes formales). Pues bien, según GB, el romano cumplió la condición eidética, pues afirma: "dice Cicerón que las fuerzas emplean propiamente *"geometría"* -*adhibenda geometria, Acad. post.* I, cap. 2)- es decir: una ciencia que sirve para configurar lo real, para darle formas que pueden ser obtenidas por obra de las manos" (ILF, 50).

Este detalle es fundamental, toda vez que de lo formal dice el autor navarro:

> "La forma no es, pues, sino la pantalla lisa y simple que la vida despliega ante el universo del ser cuando no quiere que las cosas aparezcan sino en blanco o negro, porque le interesa que se presente ante todo la unidad, reduciendo la pluralidad heterogenea a pluralidad homogenea, la variedad a número. Este desinteresarse vital de las cosas, así en plural, es un interesarse por los aspectos matematizables o unitarios de las cosas. Y, en rigor, es un abrirse exclusivamente a lo formal de las cosas, o dar posibilidad de acceso a la cosa en sí para que se presente solamente en y por lo que tenga de formal, formalizable o unitario" (ITF, 125)

Ahora bien, lo formal, el significado, es lo más alejado de la vida, luego la matemática y lo matemático, por ser lo más formal, será lo que a mayor distancia de la vida se encuentre, de modo que resulte ser aquello que mejor sirva para dominar la naturaleza, de ahí que GB utilice la expresión "manos matemáticas", ante las cuales la naturaleza "se da por vencida y se entrega para hacer con ella lo que quieran los aparatos físicos"; correlativamente, el lenguaje formal es en el que "le gusta a la naturaleza que le hablen de lo que es, de sus interioridades"[118].

A esta actitud ante lo natural corresponden, según GB, los medios adecuados para observar: los "aparatos": "aparato, *paratus-ad*, preparado, cual siervo a lo que manden las cuatro causas" (PCFG, 103). El "aparato" se caracteriza por servir a las cuatro causas, por su sometimiento a lo que ellas manden, y en tal sentido no opera ninguna transformación eficaz de lo natural dado, pues no interviene en el orden causal. Son, sin embargo, lugar de aparición de lo natural a los sentidos, a los cuales la mente se ha adelantado (componente actitudinal de pre-visión): "aparatos para observar "a vista de ojos" *(idem)* lo que se ha "pre-visto" por la "vista de mente" *(eidenai)*, por "saber-de-vista" *(eidenai)*"

---

[118] CF. ITF, 353 y 355

En tal sentido el aparato "obedece", en tanto que cosa hecha a base de lo natural puesto a servicio de propósitos humanos, en este caso el de mostrar sensiblemente lo que la mente "pre-ve" (apriorismo eidético). Por tal función, aquello natural sobre lo que el aparato actúa no sufre alteraciones. A este tipo de aparatos pertenece, vg. el telescopio: ""aparatos", oculare, telescopios, que son medios casi naturales, prolongación del "ojo" que con nosotros "nace"" (o.c. 104). Y en este sentido habria que entenderlo cuando en otro lugar dice: ""*aparatos*, (ad-parere) la naturaleza se *aparece* en ellos", más añade: "nos obedece en ellos" (ACHV, 41). Por tal matiz es posible afirmar que "observar" no es ya "mirar".

A falta de considerar la actitud experimental y sus "instrumentos" (a tratar cuando nos ocupemos del individuo vital perfecto), avanzamos ya que "aparato" es el medio adecuado a la verdad como "apparitio", frente a "manufendere", que entraba en acción cuando "algunas cosas o aspectos se resistian a *aparecerse* o a *obedecer* al juicio mental" (ibid.). "Apparitio", por tanto, es el modo de aparecer la esencia de algo a un observador en plan eidético con aparatos. El hombre en plan experimentador, en cambio, usa "instrumentos" mediante los cuales se "previene" para las "manifestaciones de las fuerzas reales". Recuérdese cómo, según GB, cuando las cosas se resisten al juicio del entendimiento (apparitio), "se les forzaba a *manifestarse* que es *manufendere*, hender con la mano, partir una cosa, descortezarla para que muestre lo que tiene por dentro". Y si por un lado "la naturaleza dejada a si misma bien poco es lo que nos enseña", el "experimento", por contra, "nos descubre cosas que jamás nos habia descubierto"

Pues bien, del experimentar vimos que GB decía: "emplear el *experimento*, instrumentos raros construidos por el hombre, objetos raros que no nacen ni se producen naturalmente", de modo que la naturaleza "manifiesta, hendida por los instrumentos (...) lo que es" Y en PCFG, afirma respecto de los "instrumentos", y frente a "aparato"

> "Los *instrumentos* (*in-struo*) son algo cons-truido (*com-struo*) que tiene precisamente el oficio de de-struir las inmediatas conexiones del curso natural de las cosas, para que asi, si la causa eficiente tiene algo de "fuerza", de violencia indomesticada aun, se "mani-fieste", es decir, "hienda" con su "mano" (*manu-fendere, mani-festum*) y corte la tranquila superficie del mundo cotidiano, y si la causa material tiene algo de "masa", de "material en bruto" se manifieste tambien, rompiendo con esa sumision humilde de la causa material, o material sometida a las tres restantes causas" (PCFG, 102-103)

Nótese que la función del instrumento es "destruir" las conexiones naturales de

las cosas para hacer que las causas se "manifiesten". Esta es la razón por la cual el sentido de experimentar "no será nunca el de una observación perfeccionada, sino el de una anti-observación" (THFF, 367), por lo que GB dirá: "Y esto es, exacta y precisamente "experimentar": "ver qué resulta cuando se coge a las cosas desprevenidas, fuera de su curso normal, forzándolas por un conjunto de circunstancias fijadas por nosotros a que se manifiesten como fuerzas, es decir, como desvinculadas del curso natural de las cosas"" (PCFG, 102).

Experimentar es siempre hacer violencia a lo natural, y este es un aspecto en el que GB carga las tintas, como habrá ocasión de comprobar al tratar del individuo perfecto. Galileo será quien propiamente invente dicha actitud experimental, aunque en él no alcance aún la fuerza que hoy tiene al faltarle un "plan causal adjunto", como se verá en su momento.

3.2.2.1.2.3. Sentido vital romano de "causalidad" como precedente de la técnica moderna.

Según GB, y en referencia a la filosofía romana, "Las causas hacen aquí de Emperadores: 'tienen -bien agarradas bajo su dominio y en su casa (...) todas las cosas, las 'res', lo bien firme, lo no escurridizo, lo ratificado" (IGE, 22). Nota, sin embargo, que el romano reduce a dos las cuatro causas características de la filosofía griega, y ello como consecuencia de su concepción vital de *definición*: "Vallas o *límites provisorios* de una cosa, porque la naturaleza no puso límites definitivos en nada (cfr Sentencia I de Cicerón), por tanto: definir es una tentación para conquistar y desdefinir tales linderos o fronteras innaturales. De ahí que la filosofía romana desdefina y confunda conceptos que los griegos habían cuidadosamente separado, pues eran visibles aparte. Vgr. para el romano no hay sino *dos* causas: eficiente y material, la eficiente, cual fuerza, moldea y da la forma que quiere al material. Para el griego hay *cuatro* causas realmente distintas: material, formal, eficiente y final" (ILF, 47)

Al fondo, por tanto, la mentalidad manual y dominadora: "Para una mano en plan de agarrar -dicho más delicadamente- en plan de comprender y conceptuar, de lo real no tienen importancia sino dos aspectos: a) el de fuerza moldeadora, b) el de material" (CA, 20).

Mas advierte GB: "Y no se confunda fuerza con causa eficiente, y material con materia" (ibid.). Esta observación es pertinente toda vez que en la distinción hecha por el romano se encuentra el preludio de la eficacia característica de la técnica de nuestros días, un preludio que madurará con Galileo. Nótese únicamente, por ahora, la aportación romana.

Sobre la concepción romana de la causa eficiente como "fuerza":

> "diré que fuerza es algo así como causa eficiente en bruto, fuerza bruta, que para nada mira las ideas, formas o propiedades esenciales de lo real, sino que lo trata con esa desconsideración insultante del fuego y de la electricidad, que igual destruyen seres vivos que obras de arte" (ibid.)

> "CAUSA EFICIENTE ( ) -Fuerza (vis), que *violenta* ('vis' es el equivalente del griego *bia*) lo material para sacar de él un efecto para los fines que el hombre se ha propuesto" (ILF, 49-50)

Sobre la causa material en sentido vital romano:

> "CAUSA MATERIAL ( ) -Material o materia en bruto, no ordenada a una forma, sino moldeable por una acción externa, por una fuerza que no le hará fuerza o le vendrá violentamente, puesto que no es materia hecha para una forma especial, sino que la configurará según un plan que el hombre haya inventado para dominar y mandar en lo real. La materia, dirá la filosofía romana, posee intrínsecamente una fuerza de cohesión de sus partes (*neque enim materiam ipsa cohaerere potuisse, si nulla vi continereur, -Acad. post.* I, cap 6), por esto *"se ofrece a que se haga algo de ella", "se praebens ex eaque efficeretur aliquid" (ibid.)"* (ILF, 50)

> "material es materia bruta y en bruto, que ya no está sometida, cual potencia sustancial a la forma, y ésta a la idea" (CA, 20)

Como conclusión de todo ello afirma GB: "Las dos frases castellanas: fuerza bruta, material en bruto traducen mejor que largas explicaciones los términos latinos de "vis, materia quaedam" (Lucull., 6). Y de esta concepción "manual" y "manipuladora" de lo "real", en plan de dominarlo, moldearlo y pesar al ser en lo que tiene de "res", de firme para la vida "real" saldrá la física de Galileo y la moderna" (ibid.); y en relación directa con nuestro tema central: "Frente al *laisser faire* del plan contemplativo griego, el hacer según un plan propio, lema del romano. Y añadamos que desde este concepto de material amorfo y maleable, y causa eficiente de tipo fuerza que violenta lo real para configurarlo según un plan geométrico surgirá la filosofía natural moderna, y toda la física galileana y toda la técnica moderna" (ILF, 50)

A pesar de todo lo anterior, sin embargo, la verdad ontológica romana, con todo lo que implica, vuelve a convertirse en "paz" dejando a las cosas tal cual son. *Cosificación*

es ahora rendirse ante las cosas de forma que "intuir" acabe siendo un "mirar": "La vida estaba en guerra con las cosas: por eso tenia perfecto sentido hablar de paz entre éstas y aquéllas. Cuando este acaecimiento, raro y venturoso, tenía lugar se hablaba de "verdad"; la verdad era la adecuación, la conformidad, la paz entre las cosas y el entendimiento. Claro que esto sucedía sobre todo cuando el entendimiento deponia las armas, dejaba de actuar como "mano" y se ponia a mirar" (ITF, 116-117).

Queda, pues, expuesto, de qué modo concibe GB, desde la hermenéutica histórico-vital, el origen de la técnica moderna; concepción que introduce una ruptura insalvable con la técnica isomorfa con el plan categorial-vital definidor del tipo vital heleno.

3.2.2.2. Individuo perfecto, verdad y técnica.

3.2.2.2.1. Caracterización básica del individuo perfecto.

Según la hermenéutica histórico-vital, la vida humana en estado de individuo imperfecto madura hasta resultar "individuo perfecto" o, simplemente, "individuo"[119]: "para fijar la terminologia digamos que *individuo*, a diferencia de un *singular, es una realidad tal que posee una unidad interior original que es causa de la distinción de los demás* " (ILF, 76). Pues bien, en este apartado se tratará del tipo vital individuo perfecto, es decir, de "la vida en el segundo periodo individualista, durante la ejecución del plan de "unificarse"" (ITF, 132-133), en su conexión con la técnica.

En la hermenéutica histórico-vital de GB, el individuo perfecto inaugura lo que se ha dado en llamar Renacimiento, resultando tanto el "Renacimiento" como la "Reforma" fenómenos históricos correlativos en virtud de la interpretación vital que de

---

[119] Etimológicamente "individuo" remite a "morder" quedarse solo por retirada de la colectividad (Cf ITIFF, 203). GB distingue varias formas de aislamiento (Cf o.c. 207). "Individuo" no es categoría que se predique únicamente del hombre, de ahí que haga del proceso de cristalización mineral (sin duda interesante desde la perspectiva hermética) paradigma explicativo de este tipo de realidad (Cf ITF, 128). Desde esta perspectiva general, dirá GB "reservo el término individuo para los elementos que poseen un matiz de unicidad" (IVF, II, 117). "El individuo (...) ha de caracterizarse por las dos notas de unidad interna (indivisum in se) y distinción (divisum ab alio)" (ITF, 127). La cuestión consiste en cuál de los dos componentes es causa del otro, pues de ello depende el tipo de individualidad. En el caso del individuo perfecto el componente "indivisum in se" es la causa del "divisum ab alio" o, lo que es lo mismo "la unidad interna causa la distinción de" (ibid.). Respecto de la vida humana dice "la vida humana en su evolución se va dando a sí misma tipos parecidos de individuarse. Y de individuarse por "distinguirse" ha pasado a individuarse por "unificarse". En el primer caso la "distinción de" es el plan vital, intelectual y en general científico, en el segundo, lo es la unidad" (ITF, 128). En rigor, solo en el dominio humano comienza a darse auténtica individualidad en algunos aspectos (ITIFF, 203). Para distinguir el individuo humano del los demas GB utiliza en ocasiones el término "particular" (Cf vg. AFC).

ellos hace nuestro autor[120]. Es en este momento histórico cuando surge la interpretación instrumental del universo: "No es, pues, metáfora eso de "Renacimiento", como época histórica, en que muere sin asesinato, por muerte natural- la concepción cristiana del universo, el "mundo" cristiano, y nace la interpretación "instrumental", de universo a servicio del hombre" (Ex, 32).

Por todo ello, GB considerará al tipo vital *individuo perfecto* como el portador del programa vital definitorio de una nueva época histórica cuyo espíritu, contenido en las "Regulae" cartesianas[121], exhorta a no olvidar: "No seamos unos "dejados", no nos abandonemos al gregarismo societario; que nadie lleve en vano nombre propio. Tal es el contenido último de toda la filosofía moderna" (RDE, X).

Por el "individuo" la vida hace suyo, conscientemente suyo, el tesoro hallado por el heleno: la racionalidad, pero la reviste, además, de carácter individual y humano (a servicio del hombre), de modo que la razón pasará a ser doblemente posesión del "yo", es decir, *mía*[122].

Este superior posesionamiento de la razón por sí misma contiene la clave del

---

[120] Afirmaciones expresas sobre este particular pueden encontrarse v.g. en III, 39-41; IEE, 75 y 102; IEC, 77. Dice GB: "Y cuando el hombre se *renació* en plan individual, surgió esa herencia del libre examen, de la libertad de religión, de fundación original de todas las ciencias de reacción nueva ante el universo que, en una palabra, se denomina *Renacimiento*" (III, 75). El Renacimiento es, según esto, un renacerse, un nacerse la vida a nuevo *estado*, el de individuo, mas con conciencia de serlo y, por ello, también de su distancia frente al universo, algo que resultaba "pecado" para la mentalidad griega y medieval (CIII, 48; IEE, 75-76). Y puesto que tal nacimiento supone una *reforma*, es decir, un cambio significativo de lo anterior, GB empleará el vocablo "Reforma" con un nuevo sabor vital, de modo su significado histórico tradicional se complemente con un sentido vital. Por ello dirá: "La Reforma y el Renacimiento son, desde este punto de vista, fenómenos históricos conexos, desentenderse del papel intermediario de la colectividad, eclesiástica, civil, sistema o escuela filosófica. El sujeto individual reabsorbe las funciones del colectivo. Ser protestante es ante todo una afirmación de individualidad, no me meto ahora en si exagerada o no. Desde Lutero, todos, en todos los órdenes somos más o menos protestantes, si no bajo la forma de consentimiento, bajo la más sutil de tentación" (III, 39). El matiz de "Reforma" implicado en el "Renacimiento" pone de manifiesto el nuevo tono o sentido vital de rebelión contra cualquier tipo de dogma, imposición o restricción a la libertad individual en el pensar, creer, descubrir, indagar... (CIII, 39, 48-49). Se trata de una reacción vital explicable, según GB, desde la creciente conquista del "yo". "Esta conciencia de individualidad y potencia de soledad son fenómenos históricos tardíos, conquista del Renacimiento" (o.c. 48). "Ahora con el Renacimiento, el hombre se reacciona un poco más valiente y seguro en sí y de sí, y cada uno se atrevería ya a llamarse "Yo", y a hacer intervenir con derechos propios esta su individualidad en el Universo" (III, 103). Esta valentía será la que lleve al hombre a imponerse progresivamente a las "cosas", tarea que es comparada por nuestro autor con la de Atlas (CIII, 36).

[121] "Las Reglas para la dirección del Espíritu que aquí nos ofrece Descartes, se resumen en la regla básica de pensar cada uno por cuenta propia, hacer que a cada uno se presenten las cosas clara y distintamente, nada de misterios, como si uno no tuviera derecho a que se le dijeran las cosas claras y a las claras, y tuviera que aceptar lo que una sociedad cualquiera quiera imponerle. El Yo de cada cual es ya el centro original del Mundo, y es preciso que tome conciencia de sus derechos y los imponga contra todos y sobre todo contra los tipos de sociedad que tienden a tratar a cada uno como si fuera uno de tantos, un borrego u oveja más en un aprisco inmenso de gente igual. Por esto toda la filosofía moderna resuena con poderosas voces de afirmación de los derechos individuales, de los derechos del hombre, de cada hombre" (RDE, IX-X).

[122] En este sentido, refiriéndose a Descartes y Leibniz, GB dirá: "En ambos racionalidad es ante todo algo original, único, exclusivo del hombre y a 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 no es una función cósmica, como en tiempo de la individualidad incipiente, sino un atributo individual" (III, 71).

proceso de unificación por el que el "indivisum in se" resulta fundamento del "divisum ab alio"; clave que resulta, como se verá, "factum transcendentale" o conquista irrenunciable de la vida[123]. Esta clave es la "reducción óntica y categorial".

Pero, como toda tendencia, esta nueva de la vida tiene su *frenesí*, que en este caso se concreta en lo que GB denomina "vértigo intelectual" (RDE, VII). El exceso de racionalidad, de universalismo y determinismo racionalista resultará pernicioso para la vida como creadora de novedades y, por tanto, también lo será el tipo de técnica isomorfo con él, tal y como habrá ocasión de comprobar detalladamente en próximos capítulos, y tan sólo se apuntará en el presente. El entendimiento se vuelve narcisista, de modo que el abuso en el uso de la razón en estado natural genera una fijación de la transcendencia humana en la transcendentalidad, sin ser ya capaz de notar lo que de transfinitante tiene Por ello, la historia de la vida superior en plan racionalista o, como se dirá en un próximo capítulo, *historia transcendental* es, en el fondo, según GB, una "historia humilde"[124].

Cuatro son los hombres que como "órganos de la vida"[125] fueron construyendo el tipo vital "individuo perfecto" en filosofía: "Suárez, Descartes, Leibniz, Spinoza: cuatro altavoces metafísicos que van diciendo, fielmente, científicamente, la melodía vital de la vida en trance de individuarse" (ITF, 134). Todos ellos "expresiones del modo como el hombre del Renacimiento se vivía y se notaba por dentro" (ILF, 76)[126].

---

[123] Dice GB: "factum transcendentale, algo esencial, algo presente desde siempre y para siempre" (IVF, II, 122)

[124] Cf ITF, 66: "Humilde", porque las pretensiones de transformación real de universo en Mundo no pasan de ganas insatisfechas al extremarse con el racionalismo, a pesar de todo, la dirección idealista iniciada con los griegos y asumida por la filosofía medieval (Cf SGFC, 218-219). Todo ello genera una tradición transcendentalista en la filosofía occidental que llega hasta Heidegger, pasando por Kant, y que, según GB, es causa de que la transfinitud humana se haya estancado. De ahí su empeño por reimpulsarla de nuevo desde categorías histórico-vitales (Dilthey-Ortega-Bergson-Unamuno) marxistas y utilitaristas o pragmatistas (W. James), y todo ello con una fundamentación metafísica "actual", como la de Whitehead

[125] Cf IGL, 33 y 67-68

[126] Apoyándose en los resultados de los análisis de hermenéutica histórico-vital a que somete las filosofías de diferentes autores, entre ellos la de Suárez y en especial sus "Disputationes Metaphysicae", GB llega a la conclusión de que es al jesuita español a quien corresponde el honor de ser - en relación al Renacimiento, "uno de sus primeros altavoces", pues "dejará gozosamente que la individualidad invada en oleadas triunfales su metafísica" (ITF, 126). Considera GB que es lógico (retrospectivamente) que fuera un *español*, por su talante vital, quien se sintiera por vez primera individuo y, además, remordimientos por ello (Cf ILF, 75). La metafísica suareciana es abordada en numerosos escritos por GB (Cf. e.g. IFE, ITF, SGFC, SCLOS, SAS, ASM) y afirma que la conquista de la individualidad queda plenamente conseguida en el terreno conceptual con Suárez y Escoto (Cf ITF, 126), y que sobre sus conquistas trabajarán otros. Así, refiriéndose al "cogito" cartesiano afirma que el filósofo francés "poco tuvo que inventar en este punto", e insinúa que Descartes habría aprovechado lo que de Suárez pudiera haber sabido por su formación en el colegio jesuita de La Fleche, aunque convirtiendo en innatas las ideas que Suárez aún consideraba de origen empírico (Cf ILF, 100). A Suárez correspondería, según GB, el mérito de ser el instaurador del tipo vital individuo, y considera justo reconocerlo (Cf ILF, 101)

3.2.2.2.2. La reducción óntico-categorial y técnica.

Si por una parte, como se vio oportunamente, "La conciencia de objetividad, la presentación de las cosas como objetos es fenómeno típico del primer estadio de individuación, del "distinguirse de" (divisum ab alio)", y como consecuencia, "al tomar conciencia de las cosas como objetos el entendimiento tiene que improvisar y organizar un nuevo trato con ellas: el operacional, el formal" (ITF, 134); por otra, esta conquista vital del estadio individual imperfecto resulta complementada por el fenómeno de *reducción óntica y categorial*: "la reducción categorial y óntica aparece propiamente en el segundo [estado de individuación]: en el "unificarse" (indivisum in se)" (ibid.). Pues bien, si el formalismo iniciado con el individuo imperfecto acrecentaba la eficacia de la técnica, con la reducción citada sube de grado:

> "La reducción categorial y óntica ayuda poderosamente al trato operacional, porque no es, en rigor, más que un proceso de homogeneización, de igualación, de uniformismo. Desde el punto de vista del material científico ambas fases del proceso vital de individuación convergen hacia el mismo fin, hacia la constitución progresiva de un único tipo de objetos con estructura unitaria" (o.c. 134-135)

Por tanto, la reducción óntica y categorial es la causa explicativa inmediata, en clave de hermenéutica histórico-vital, del tipo de técnica del individuo perfecto; tipo de técnica que integra, además, el avance del formalismo estoico toda vez que el individuo perfecto viene definido por la síntesis de ambos fenómenos: "la aparición, en la filosofía, del aspecto de "objeto" y del proceso de "reducción" categorial y óntica es un fenómeno o exteriorización, característico de la individuación de la vida" (o.c. 134)

Así, pues, al notar lo real como "objeto" con mayor molestia que el individuo imperfecto en virtud de la mayor compactación del "yo" del nuevo tipo vital, su trato con lo real, además de operacional, requerirá una mayor dosis de dureza o eficacia a fin de someterlo, de modo que su técnica resultará, por isomorfía, más agresiva con lo natural. Esta transformación experimentada por la vida superior explicaría el nuevo tipo de instrumentos (teóricos o conceptuales y materiales) existentes en el Renacimiento, así como la pasión de esta época histórica por lo artefactual.

Desde la perspectiva histórica, aun siendo la reducción óntico-categorial fenómeno definidor del individuo perfecto, ésta tiene precedentes históricos en los

estoicos[127] y en los "escolásticos más avanzados"[128]. GB ve en la tarea cartesiana una profundización en la reducción categorial, que llega a hacer de la "res" o sustancia la única de la cual todo lo demás serán modos o accidentes; Descartes consigue, además, una reducción de los seres (óntica) a dos: materia (identificada ya explícitamente con la cantidad) y espíritu, alcanzando así lo que GB denomina "pluralidad óntica mínima", con lo que, en definitiva, materia y espíritu poseerán no sólo *función óntica* sino también *categorial*[129].

Leibniz, por su parte, avanza al subsumir la "pluralidad mínima" cartesiana en la unidad plena o *mónada* que todo lo contiene consiguiendo, además, mediante los infinitesimales, la génesis de figuras a partir de fracciones suyas[130].

Espinoza, por fin, lleva al límite los dos aspectos de la reducción, el óntico y el categorial, con su concepción de la sustancia como lo Absoluto[131].

Baste, pues, lo indicado para ver por dónde discurre el análisis de hermenéutica histórico-vital bacquiano y cómo llega nuestro autor a la conclusión de que existe un proceso (historia), cuyo sujeto es la vida intelectual (razón vital), consistente en una reducción categorial y óntica que, habiéndose iniciado en los estoicos y siendo ya acción decidida en ciertos escolásticos, llega a su madurez con los filósofos modernos

---

[127] El precedente estoico consistiría, según GB, en la reducción a tres (sustancia, cantidad y relación) de las diez categorías aristotélicas, concediendo el predominio, además, a las dos últimas frente a la de sustancia, que es ya concebida cual "masa oscura" (CFHF, 125-126).

[128] Así denomina GB a Escoto, Suárez y los nominalistas, en oposición a los anquilosados en la tradición. Los "avanzados" son "los que se dejaron empujar hacia delante por el nuevo plan vital" (HF, 129). Nótese el matiz pasivo de la expresión, que pondría de manifiesto el carácter de órganos a servicio de la vida que son los hombres, los cuales son "avanzados", es decir, empujados hacia delante por la vida, más que "avanzantes" por propia voluntad. Pues bien, la reducción operada por dichos escolásticos es más radical que la estoica, y se concretaría en aspectos como los siguientes: reducción de conceptos análogos a unívocos o "conceptos unificantes" y eliminación de la analogía de atribución (Aristóteles) en favor de la de proporcionalidad con cuestionamiento de la pluralidad predicativa del ser, así vg., la distinción suareciana entre "concepto formal" de ser o "verbum mentis" y "concepto objetivo" de ser (Cf HF, 126-127, NGFC, 149-163, SAS, ASM); transformación de las categorías, aristotélicas o no, concebidas cual seres, en aspectos modales o modos de ser, en distinciones solo modales, por predominio de atributo y modo, en vez de distinciones reales (Cf HF, 128-129); intentos de eliminación de las distinciones reales entre esencia y existencia, potencia y acto, cantidad reabsorbida en materia, enriquecimiento de la materia ... tal como sucede ya en Suárez (Cf HF, 132; EX, 258; IE, 71-103). En este sentido GB considera que Suárez casi se habría adelantado a Heidegger en la introducción en filosofía de la diferencia entre ser y estar (Cf Ex, 26). Con todo, los escolásticos progresistas, si bien redujeron la pluralidad de los modos de ser dando origen a una "simplificación categorial" (HF, 128), no hicieron lo mismo en la reducción óntica, aunque prepararon el terreno al volver menos irreductibles las distancias entitativas, por la modalización (Cf HF, 128-130; IE, loc. cit.).

[129] Cf HF, 129-130, 156.

[130] Cf HF, 131, 146; PH.

[131] Cf HF, 134.

emergiendo así el tipo vital *individuo perfecto*.

Tal reducción es interpretada por nuestro autor como resultado de una actitud vital nueva en que la vida superior se *pone* en *plan* de creciente ofensividad frente a las cosas; una ofensividad directamente proporcional al grado en que se siente intimidad[132]. Se trata de una de las tres maneras como "el hombre se ha orientado en el mundo de las ideas y de las cosas" (ITF, 43), concretamente la "Segunda: *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, encerado o coordenadas de los demás. Estos pierden, en fuerza del método mismo, la altanera independencia de castillos que les daba su definición. Tipo cartesiano; y, en general, racionalista, para formar conceptos" (o.c. 44).

3.2.2.2.3. La "reproducción constructiva".

Con Descartes, el entendimiento pasivo, núcleo de la epistemología griega y escolástico-tomista[133], absorberá la función del entendimiento agente al identificarse éste con el alma individual y hacer que las cosas presenten un aspecto nuevo ante la conciencia. En efecto, si bien la filosofía anterior al racionalismo moderno se erigía sobre el prejuicio de la unitariedad del ser y de la verdad óntica y, por tanto, de la pasividad del conocimiento humano, que debía limitarse a contemplar esencias sin transformarlas[134], con Descartes adviene el "Sistema de la triple separación entre ser, verdad óntica y verdad ontológica" o, mejor aún: "separación entre verdad óntica y seres" (EG, XXXII-XXXIII).

Tal separación se produjo inicialmente en el dominio de la geometría viniendo posibilitada por la invención de un *artificio*: un sistema de coordenadas[135]. Este hecho

---

[132] La estrategia del "yo" consiste en expulsar el máximo de cosas de su interior o bien, si no puede, interiorizarlas por innatismo (Cf DHM, 78; NGFC, 219). Este fenómeno es comparado por GB con el movimiento de un acordeón (Cf ITF, 123 ss). En ocasiones lo hace con un teclado que se rodamera progresivamente (Cf ES, 20-21, 191). En cualquier caso, siempre símbolos de la creciente compactación de la intimidad.

[133] Cf EG, XV.

[134] Cf EG, XXX y XLVIII.

[135] La desvinculación cartesiana se opera "más en especial entre verdad óntica geométrica y objetos geométricos" (EG, XXXII), siendo "el primer caso de verdad ontológica que en el dominio científico adquirió el entendimiento humano" (Cf NGFC, 220). En ello hace consistir GB, desde su hermenéutica histórico-vital, la aportación fundamental de Descartes al pensamiento occidental y no tanto la que tradicionalmente se le atribuye: haber hecho de la geometría y las matemáticas en general paradigma de rigor deductivo en el que mirarse la filosofía (Cf NGFC, 220). Por otra parte, la labor del filósofo francés es una secularización, pues dice GB respecto de la ontológica que fue un tipo de verdad "iniciado en Santo Tomás, restringido por su teologismo a ser atributo divino y desamortizado en favor del hombre con Descartes" (Cf NGFC, 218-221). Este aspecto secularizador será única característica, según GB, del pensamiento moderno y se acentúa cuanto más *actual* resulta. Sobre esta cuestión

mostró dos cosas: a) que además de su aspecto típico (inmediato o intuitivo) los objetos geométricos podían presentar otro de *carácter algebraico*, es decir, que admitían definición analítica a base de ecuaciones compuestas de números, cantidades determinadas e indeterminadas, constantes y variables, y que, por tanto, la verdad óntica no es unitaria: el mismo ser admite maneras diferentes de manifestación; b) que entre ambas formas de manifestarse o aparecerse había *coordinación*[136], y que ésta se hacía mediante un artificio inventado por el hombre: las coordenadas. Así, pues, es el artificio aquello que funge como condición de posibilidad para que lo geométrico adquiera definición algebraica, mas como tal artificio es creación del entendimiento humano, se sigue que la verdad óntica no es completamente independiente de tal actividad del entendimiento, pasando así depender de la verdad ontológica[137].

Con todo ello, resulta claro que la vida mental pasa de esclava a dueña de la verdad óntica, de modo que ésta no será sino "respuesta" al plan que previamente le ha trazado el entendimiento, como bien advertirá Kant posteriormente. En definitiva: la vida mental o superior "había encontrado otra manera de conocer los objetos en que no dependía ya de ellos sino ellos de sus artificios"[138]. Por esta razón afirmará GB: "Desde Descartes se irá imponiendo la convicción de que el tipo supremo de ciencia habría de *constituir* los objetos mismos de la ciencia, además de poner entre ellos la *conexión lógica*" (EG, XXXIX-XL).

Ahora bien, advierte nuestro autor: "A pesar de este progreso (...) no se consigue sino reproducir *constructivamente*, con definiciones algebraicas, la misma geometría euclídea". Con ello, GB pone de manifiesto que, si bien Descartes consigue desvincular la verdad óntica del ser y someterla a la ontológica "quedando solamente una *coordinación*, no una identidad" entre ser, verdad óntica y verdad ontológica, continúa preso, sin embargo, de una concepción unitaria del ser: "ha conseguido una formulación

---

se irá viendo oportunamente así como la importancia que este elemento posee en la filosofía de la técnica de nuestro autor.

[136] El aspecto aritmético y algebraico no están subordinados al geométrico, pues no pertenecen al mismo orden, sino que su relación se establece mediante la coordinación posibilitada por el artificio de las coordenadas, no por la naturaleza misma de los objetos algebraicos o geométricos (Cf. EG, XXXV).

[137] Cf. lo dicho en EG, XXXIV.

[138] Cf. todo ello en EG, XXXIV-XXXVI.

nueva de la *misma geometría euclídea*. Caemos siempre en el mismo orbe de objetos, y el dominio que la verdad ontológica, -plasmada en un sistema de coordenadas-, ejerce sobre la óntica se reduce a una nueva definición de las *mismas* cosas. El dominio de los objetos se mantiene íntegro. Todavía se puede decir, con una frase escolástica, que son los objetos los que especifican la ciencia". En este sentido la situación sigue pareciéndose, en el fondo, a la de los estoicos, que no pasaron de dar estructura formal a la geometria euclidea, sin crear otra nueva; "la intervención del entendimiento se reduce a presentarles un nuevo espejo en que se aparezca con nueva cara, con expresión analitica"[139]. Por esta razón GB comparará al individuo perfecto con un "radiorreceptor" que se limita a reproducir, aunque bajo otro aspecto, lo dado[140].

El término "espejo", empleado por GB para referirse a la función del entendimiento en el individuo perfecto, pone de manifiesto la naturaleza transcendental de ese tipo vital frente a lo empírico y, en ese sentido, afirma que la posibilidad de "*definir* las cosas geométricas "*analíticamente*", es aspecto que no puede ser sacado de los datos sensibles por mucho que se los considere" (EG, XL)[141].

3.2.2.2.3.1. El formalismo típico de la reducción óntico-categorial cartesiana.

Si, como afirma GB, el poder simbolizador es la "clave" o "código secreto" de la vida[142] y manifestación transcendental (factum transcendentale) de su transcendencia y, como se demostró con anterioridad, el formalismo surgido al concienciar tal poder (al ganar en intimidad o re-flexividad) es la causa inmediata de la operacionalidad, y ésta del aumento de la eficacia de la acción técnica, entonces advertir el tipo de formalismo

---

[139] Cf todo ello en EG, XXXVI-XXXVII

[140] Cf ILE, 76. Esta metáfora tiene el mismo sentido que la de la pantalla cinematográfica, que al no poder intervenir para cambiar el guion de la acción que sobre ella se proyecta limítase a reproducirlo aunque bajo otro aspecto (Cf EG, XLIV-XLVI). En este sentido también dirá "El individuo captaba todo lo universal, todo lo necesario, y lo devolvía a la sociedad convertido en proposiciones, en sistema de verdades, en conjunto de normas, en reglas prácticas o especulativas, en palabras que de suyo lleva el viento" (ILE, 76). Queda claro en lo dicho la escasa potencia transformadora de la acción característica del individuo perfecto.

[141] No fue plenamente consciente Descartes, sin embargo, de lo que su trato implícito con las coordenadas suponía en punto a transcendentalidad. La vida había de esperar a Kant para ello, según GB. En este sentido dirá "sabido es que los filósofos son la conciencia de la ciencia preliminarmente existente, sin que, en cuanto tales hagan la ciencia misma" (EG, XLI). Esta afirmación posee implicaciones para la técnica, pues según nuestro autor, las teorías de una época (trato explícito) están en función (son isomorfas) del tipo de artefactos en uso en esa época (trato implícito). Sobre este particular véase la isomorfía que establece GB entre tipos de relojes (trato implícito con el tiempo) y de teorías sobre el tiempo (trato explícito con él) en IHC.

[142] Cf ILE, 107-108, 164, 148-149, 153, IHT, 339.

cartesiano será encontrar la clave del grado de eficacia de la técnica moderna que, como se dirá más adelante, y también a lo largo del presente estudio, no pasa de ser eficiencia *fenomenológica*: técnica de artefactos o instrumentos fenomenológicos, sin llegar a *metafísicos*. De ello se trata a continuación.

Dice GB: "coordenadas no es un puro medio o artificio técnico, como pueden serlo el compás o la regla; coordenadas es el plan "fenomenológico" según el cual se "constituyen" las cosas geométricas y se aparecen como "esencias". Todas las palabras han sido cuidadosamente pensadas" (THFF, 197); "el encerado para las auténticas apariciones de lo geométrico se llama coordenadas. Ellas permiten no sólo una reconstrucción de las figuras sino una construcción según nuevo plan de todas las entidades geométricas, realizadas o no en lo sensible" (o.c. 196).

En rigor, "encerado" dice "fondo"[143]. Las coordenadas, por tanto, son "fondo".

Dos aspectos deben ser notados en la transformación de una realidad en "fondo": a) que tal realidad pase a estado "atemático" o "inobjetivo", esto es, que oculte su ser para permitir aparecer "en" ella el ser de otra: "ocultarse para manifestar a otro" (ITF, 149); b) ahora bien, tal cosa "exige, evidentemente, uniformar sobre todo la superficie del objeto; ya que es ésta, por antonomasia y estructura, el lugar de ostentación de lo que se es" (ibid.).

Esto implica, a su vez: a') que, puesto que ninguna cosa dejada a sus naturales procesos se hace a sí misma fondo, su existencia muestra que hay realidades constructoras de fondos mediante una acción "desnaturalizadora", de modo que hacer fondos es tarea artificializadora de tipo técnico, y de ahí que afirme GB: "Un encerado es un ente artificial, antinatural. Invierte sistemáticamente la dirección de las cosas hacia "cosa natural", en que cada una ostenta fijamente, definitivamente lo que es en máxima diferenciación" (THFF, 213). Desde esta perspectiva, la simbolización aparece como clave explicativa originaria de la concepción bacquiana de la técnica como instrumento de

---

[143] Sobre "encerado" CITIF, 148-149; THFF, 364-365. "Encerado" es término utilizado por GB para referirse a la función de "fondo" que cualquier realidad puede ostentar. Así, p.e., dirá: "Los encerados -bajo cualquiera de sus formas: tabletas, papiro, papel, tablero, telón ..." (ITF, 148). "Fondo" resulta término más adecuado pues, no hace referencia a objeto particular alguno sino sólo a la función presentativa o "fenomenológica" de un encerado: "Todo encerado (o espejo) ejerce, pues, una función fenomenológica" (o.c. 149), función de "fondo y resalte" (THFF, 228), "la función general "hacer aparecer"" (o.c. 224). Por esta razón dirá que "encerado" no es "cosa" (Cf o.c. 230-231).

salvación de la Vida, o tendencia ascendente del universo[144]; b') que se trata de una operación inconcebible para quien se vive identificando superficie y ser (caso heleno)[145].

En definitiva: los fondos, por ser lugar "en" que algo aparece, son concebidos por GB en términos de "imagen" del espacio *a priori* (el *Bild*, de Kant)[146], de manera que su existencia remite a un yo transcendental[147], nunca a uno empírico cuyo espacio típico sea

---

[144] Se trata, evidentemente, de una acción (la uniformadora) realizada con vistas a utilidad: servir para ostentar el ser de algo independientemente de que entre en juego el valor belleza. Según GB, ninguna cosa por sí misma se transforma en "fondo" si otra no la pone en tal *estado*. Como para la existencia de un fondo de resalte es condición imprescindible la ocultación de lo que la cosa está siendo, tal acción es contraria a la tendencia natural de las cosas que, dejadas a sus procesos naturales, tienden a desarrollarse hasta ostentar plenamente lo que en potencia son, esto es, a "cosificación" o "identidad" (Cf. IHFT, 364-365). Luego transformarlas en "fondo" es *invertir* su tendencia natural habitual. Se trata, por tanto, de un *atentado* contra la naturaleza de las cosas, de una acción *desnaturalizadora*. "Des-naturalizar una cosa para convertirla en fondo" (IHFT, 244). Además, tal acción desnaturalizadora "es una faena transcendental" (ibid.) pues la realidad desnaturalizada adquiere función simbólica, ya que lo que ella ostenta o en ella aparece no es lo real en sí, sino un aspecto "irreal" (Cf. IHFT, 362-363) o, más exactamente "simbólico o aparencial" (IHFC, 77), que es un estado intermedio entre "irreal" y "abstracto" (Cf. IHFT, 363). Por todo ello hacer encerados o fondos resulta acción artificializadora (Cf. IHFT, 364-365). Por otra parte, la Vida es según GB el sujeto simbolizador original, convirtiendo todo lo que puede en metáforas suyas, como por ejemplo los elementos químicos (vida sensible), o los conceptos (vida intelectual). En este sentido es claro que GB concebirá la acción artificializadora de tipo técnico, en tanto que transforma *materia* en *material* donde encarnar proyectos, ideas, valores, planes, designios... que son "efectos" o "creaciones" de la transcendentalidad humana (sobre esto se verá oportunamente), concebirá dicha acción diciendo, como la provocación y potenciación artificial de la tarea peculiar de la Vida, ganando en eficacia en su lucha contra su contrario esencial del que se sirve para su propósito básico: la victoria de la tendencia ascendente del universo, tal como se dijo en el capítulo 2. Técnica, de nuevo como instrumento o arma a servicio de la Vida, de su salvación. La simbolización no sólo es la clave de la vida, sino también la del significado profundo de la técnica en la filosofía de nuestro autor, el cual iremos mostrando en sus diferentes aspectos y vicisitudes teóricas, en el transcurso de nuestro estudio.

[145] Nótese en todo ello que se trata de una operación bien poco del gusto de quien vive creyendo que aparecer y ser se identifican, como sucedía en el caso del heleno (epifanía), de modo que ocultamiento era lo "falso". Es por ello que en el griego difícilmente surgiera la tentación de alterar superficies (Cf. IHF, 143-144). Para quien así viva, la tarea creadora de "fondos", generadora de dominios simbólicos (escalas), será *atentado* contra lo natural, contra las luces esenciales y la verdad y, en consecuencia evitada y detestada. En cambio, para un tipo vital con ansias creadoras (poéticas), hacer del universo metáfora, símbolo suyo, a su imagen y semejanza, será ocasión para ensayar sus pulsos creadores y tentación si lo que se propone es ser Dios. Desde esta perspectiva, técnica, hombre y mundo artificial podrían concebirse como poética, poeta y poesía respectivamente, si fuese posible compatibilizar poética y utilidad.

[146] Cf. IHFT, 216-218. En este sentido, entendimiento y sentidos también lo son en tanto que "en" ellos aparecen las cosas (Cf. IHFT, 222). En general, los "fondos" no son el espacio *a priori*, sino su "imagen", esto es, "el espacio bajo forma de lugar sistemático de apariciones concretas" (Cf. IHFT, 224). Por esta razón, años más tarde dirá que quien inventó el papiro fue precursor de Kant sin saberlo (Cf. IEAM, 121).

[147] Decimos "remite", porque dice GB: "Un encerado es, por tanto, la realización de la forma a priori de espacio sin la relación a un yo transcendental: la fosilización del espacio" (IHFT, 231). Esto no significa que el yo transcendental esté ausente, muy al contrario: "Y está es para mí, una de las grandes invenciones de Kant: haber mostrado, por reflexión sobre sí mismo y sobre la ciencia, que las cosas serán lo que sean y tendrán las propiedades que tengan, infinitas o finitas, de tipo real o ideal, -, pero que no pueden serme objetos si no poseo potencias fenomenológicas, internas atmósferas de luz, que, al sumergir en ellas las cosas, las toman fosforescentes, las presentan como objetos, haciendo para mí su finitud o infinitud, sus aspectos reales o ideales. Tales atmósferas de luz son de ver, por simultánea necesidad, condiciones de posibilidad para que las cosas resulten objetos (vertiente objetiva) y para que el Yo transcendental salva su intimidad absoluta llegue a ser sujeto conocedor (vertiente subjetiva). Y son estas atmósferas fenomenológicas las que por medio de las manos del hombre al servicio del yo transcendental han creado sus "imágenes sensibles", intuibles atmósferas de luz. Así un encerado es una atmósfera sensible de luz a imagen de la atmósfera de luz transcendental de la forma a priori de espacio" (o.c., 229-230). Más claramente aún: "la invención y empleo consciente de tales tipos de objetos es el producto de una forma interna "pura" que tiende a intuir y terminarse en un objeto "puro" semejante estructuralmente a su pureza, a su transfinitud, a su unicidad y que sea tal objeto en fuerza de su constitución, condición de posibilidad para que en el aparezcan objetos, porque la forma a priori cuyo efecto son es también condición de posibilidad de aparición de objetos. Sólo que el encerado es únicamente condición de posibilidad de aparición de objetos para un sujeto que no es él, mientras que la forma a priori de espacio es condición de posibilidad para que aparezcan los objetos al yo transcendental" (o.c., 231). Por ello afirma: "encerado y ordenadas son una sensibilización del plan categorial aplicado por el Yo transcendental al espacio" (ibid., 213).

el natural que por sentidos y entendimiento en funciones perceptivas naturales se capte[148]. En consecuencia: "El fondo, bajo cualquiera de sus formas, presenta las ideas en un estado supernatural" (THFF, 221); "En un encerado aparecen las cosas de una manera completamente innatural" (o.c. 217) o, como se dijo en nota anterior, "simbólico o aparencial".

Cuando una realidad hace de "fondo" o "imagen sensibilizada" de la forma a priori de espacio, tal realidad adquiere "función fenomenológica", es decir, se convierte en "potencia pura de representación" (o.c. 232), de ahí que afirme GB: "Un encerado, bajo cualquier forma, no es nota común a nada de lo que en él aparece. Su oficio es puramente fenomenológico, no óntico o constituyente" (o.c. 228). Esto significa que aquello que aparece lo hace "en" el fondo, resaltando, sin hacerse "de" él[149], de modo que entre fondo y cosa aparecida hay independencia óntica aunque la cosa aparecida pierde el aire señero y solitario (entitativo, esencial) que posee cuando no resalta sobre un fondo. Por tanto, aparecer o *estar siendo "en"* supone, en algún modo y grado, pérdida de "soledad óntica" de la cosa aparecida en favor del aspecto proyectivo ("proyección en")[150]. Lo importante en este punto se centra en notar que, cuando todo lo anterior sucede, cobra importancia la *función* o *ley de aparición* de la cosa en detrimento de su en sí y el del fondo[151]. Es evidente que por ello se gana en poder formalizador y, en consecuencia, en operacionalidad en perjuicio de la definición y del trato intuitivo.

Sin embargo, en ello reside, también, la causa de la insuficiencia cartesiana y, en rigor, de toda vida en *estado* individual por perfecto que sea pues, lejos de notar la verdadera función de los "fondos", éstos son concebidos como "condición de aparición de

---

[148] Por ello dirá: "la forma de espacio, por ejemplo, puede funcionar de una manera intuitiva, extrovertida, como en los helenos, y entonces son los perfiles de las cosas, tal cual aparecen. (...) Mas la forma de espacio puede funcionar también transcendentalmente, como forma a priori" (THFF, 212). Esto es sintonía del aumento en el grado de interiorización vital, y de la consecuente y progresiva independencia del yo transcendental respecto de las exigencias del yo empírico (Cf THFF, 212-213, 219). A lo mismo alude también respecto del espacio, en IIEC, 80, y en cuanto al tiempo, en o.c. 84 y PCEG, 105.

[149] Cf IIE, 160-162, IIBF, 221, 227.

[150] Cf IIE, 153.

[151] En toda función fenomenológica hay que distinguir entre lugar de aparición (fondo), la función o ley de aparición y el objeto que aparece (Cf IE, 147-148). Lo importante en estos casos no es el objeto que aparece, sino la ley de aparición (Cf o.c. 158). Todos estos aspectos quedan potenciados en el artificio de las coordenadas.

las cosas como objetos" en lugar de "condición de posibilidad de los objetos" mismos[152], de manera que la vida no es capaz de notar aún la fuerza o carácter constructivo de la función o ley de aparición y, mucho menos, del entendimiento como fondo (Kant)[153].

Pues bien, todo lo anterior se ha dado como contexto para mostrar cómo, según GB, un sistema de coordenadas no es un mero "encerado" o "fondo", es decir, "imagen sensibilizada", sino, además, *esquema transcendental*: "sistema de coordenadas es la sensibilización (Bild) de la forma espacio en plan categorial (transcendental)" (THFF, 233); "el concepto transcendental de coordenadas, en cuanto plan categorial sensibilizado en la imagen pura de espacio, en un fondo" (o.c. 233); "el funcionamiento transcendental de un fondo o encerado, o la función fenomenológica funcionando a la vez transcendentalmente" (o.c. 232)[154].

Un sistema de coordenadas es fondo sobre fondo, o fondo en segunda potencia, por tanto, lugar *hecho* integramente para que sirva como lugar de aparición, y posteriormente enmaterializado sobre algo natural uniformado (desnaturalizado). Doble potencia de artificialidad que hace de las coordenadas un artificial, como se dirá

---

[152] CTHF, 161

[153] La *ehrsuchtal o inconsciencia*, la *alematicidad* o *nobjetividad* de los conceptos y principios fundamentales del conocer es, según GB, condición de posibilidad del conocimiento mismo. Sólo siendo *transinteligibles* pueden las categorías y demás principios cognoscitivos funcionar como *pantallas, espejos o medium quod*. Conocer es posible por la ignorancia del funcionamiento de los propios órganos o instrumentos de conocimiento, tal es la "condición antinómica de nuestro conocimiento" (CFNGFC, 223).

[154] Para tender un puente sobre el abismo que se abre entre las categorías y aquello a que se aplican, "se requiere, como dice Kant, una tercera cosa, algo que tenga semejanza tanto con el concepto puro como con lo que se da en la sensación, algo que al mismo tiempo sea intelectual y sensorial. Kant llama a este tercer elemento el esquema transcendental y concluye que el esquema debe ser el tiempo. Pues el tiempo como forma a priori de intuición satisface ambos requisitos. ( ) Al estar sometida a la determinación transcendental del tiempo, una categoría se convierte en esquema y como tal puede aplicarse a aquello que existe en la intuición" (HARTNACK, J. *La teoría del conocimiento de Kant*. Madrid 1983, Cátedra, 4ª ed., p. 71). Pues bien, sobre este particular dice GB: "el funcionamiento transcendental del espacio se refiere a través del esquema transcendental, en el funcionamiento característico de un sistema de coordenadas, y que es precisamente el fondo de un sistema de coordenadas, en virtud de las propiedades metafísicas dichas, el que hace posible la aparición de los nuevos objetos y de sus aspectos producidos por el funcionamiento transcendental, constitutivo del sistema de coordenadas. De modo que en la imagen (Bild) de la forma pura de espacio el fondo puro posee y realiza una pura función fenomenológica, hacer aparecer, hacer resaltar, presentar el aspecto de objeto (Gegen-stand) en cuanto objeto, mientras que el sistema de coordenadas simbolizará la constitución misma "transcendental" de los objetos en su propia y nueva peculiaridad, en su nueva manera de ser. Y como, según Kant, esquema es fundamentalmente Verfahren, procedimiento, acción sistemática emanante del centro, sintetizante por antonomasia y original manera, que es el yo transcendental-, podremos afirmar: al fondo de la imagen (Bild) de espacio corresponde la función fenomenológica pura, al sistema de coordenadas, la función "esquemática" pura. El primero simboliza la "exposición metafísica" de la forma a priori de espacio, el segundo, la "exposición transcendental". Si la forma a priori de espacio no poseyera más que estructura metafísica no sería posible ni hubiera acudido al hombre hacer más que puros "fondos", puras y simples pantallas en que hacer resaltar las cosas tal cual son dadas, o sea, proporcionarse una representación más clara y distinta (analítica) de lo empírico: no se daría sino imagen sin esquema. Desde el momento en que la forma a priori de espacio tiene una vertiente y funcionamiento transcendental, además y sobre el metafísico, la imagen (el fondo) podrá (con posibilidad transcendental) presentar las cosas no sólo tal cual son dadas y hechas irremediablemente sino una nueva constitución (síntesis) de lo dado (empírico) según los planes (Entwurf) del yo transcendental, y la imagen de este "plan" transcendental de constitución de las cosas es el sistema de coordenadas en cuanto sensibilización del esquema" (THFF, 232-233).

oportunamente, de *segundo grado* (*hecho* en su ser *para* servir *para*)[155].

Por lo dicho, las coordenadas son imagen menos sensibilizada o materializada del espacio puro que "encerado"[156], y así afirma GB: "el encerado es una cosa convertida imperfectamente en innatural" (THFF, 231). En consecuencia, coordenadas es artefacto más próximo al sujeto transcendental que al empírico, en lo cual se nota su menor grado de extroversión[157]. Por lo mismo, en virtud de la doble potencia de transcendentalidad o proximidad de las coordenadas al espacio puro, resulta más fácil advertir su carácter transcendental, de *condición de posibilidad*, que el simple fondo o "encerado"[158]. También será más fácil notar la naturaleza transcendental de la acción del sujeto creador de un sistema de coordenadas, que del de simples fondos.

En cuanto esquema transcendental, las coordenadas poseen función transcendental, no simplemente fenomenológica (fondo). Esto significa que si un fondo es lugar *en* que algo se aparece, un sistema de coordenadas es, además, lugar *de* aparición, de manera que ley rectora de la transformación del fondo en coordenadas, actuará como ley estructural del objeto aparecido, razón por la que GB distingue entre "génesis objetiva" (fondo) y "génesis transcendental" (coordenadas), de un objeto. En consecuencia, la pérdida de independencia óntica del objeto respecto de las coordenadas será mayor que la sufrida frente a un "encerado", pues no se trata ya de ser sólo *condición de posibilidad de aparición* del objeto, sino también *condición de posibilidad del objeto mismo*, de su constitución. La ley lo es, por tanto, de aparición y constitución. Esto sin embargo no supo verlo Descartes, que consideró las coordenadas como simple condición de posibilidad para

---

[155] Por esta razón afirma GB "un sistema de coordenadas (cartesianas o no), dibujado en un encerado (bajo cualquiera de sus formas, desde papel blanco a pizarra) es la "imagen" (Bild) del espacio, funcionando en plan categorial, como forma a priori, y el procedimiento mismo de trabajar y construir objetos geométricos "en" tal sistema de coordenadas es el esquema (Schema) del concepto de espacio, actuando como categoría (...) Esquema es, pues, fundamentalmente procedimiento, acción sintetizadora y síntesis o sistema de acciones" (THFF, 214). "para obtener el fondo propio de un sistema de coordenadas, es preciso (...) convertir en puro espejo una cosa natural, no permitir que ostente lo que es sino poner su poder manifestador, su potencia de verdad (alétheia, en sentido helénico) al servicio del hombre en cuanto extra- o supra-natural y no al servicio natural y obligatorio de una esencia determinada" (o.c. 220).

[156] Cf THFF, 218-219.

[157] Por eso dice: "El escenario geométrico puro de las coordenadas purifica y extrema el "fuera de mí", desconectándolo de las conexiones que ocultan y reducen la diversidad entre lo sensible en su escenario natural y el yo empírico, en vivencia inmediata y natural de lo que se presente. Un sistema de coordenadas aproxima el "fuera de mí" de la vida empírica e inmediata (extrovertida) hacia el "puro fuera de mí" del yo transcendental" (THFF, 217). Todo ello delata el menor grado de extroversión vital del individuo perfecto: "existencia introvertida (Descartes)" (IGF, 132). "un "qué", como el de Descartes y Leibniz, comienza a vivirse desviviéndose de las cosas, comienza a notar una mayor existencia de sí mismo y una menor existencia de las cosas reales o ideales" (o.c. 130).

[158] Cf THFF, 217-218.

la aparición de "los mismos objetos" (EG, XXXI), de manera que su esencialismo le impidió concebir la posibilidad de nuevas geometrías diferentes de la euclídea. Con lo dicho, queda también explicada la razón por la que GB distingue entre "encerado" y "pantalla", correspondiéndole a ésta una función transcendental o *constitutiva* (constructiva)[159].

En definitiva: "Coordinar" es *acción constructiva*, antes que *reproducción constructiva* (Descartes) y, en consecuencia, *diversa* de una *acción re-constructiva* (Euclides)[160]. A Descartes se le pasó por alto el aspecto constructivo, transcendental, implicado en su artificio, que era a la vez "Bild" y "Schema", como en cambio advirtió Kant. Utilizando una distinción bacquiana, diremos que Descartes, con el artificio de las coordenadas, se trató "implícitamente" con el espacio transcendental, mientras que Kant lo hizo "explícitamente" al re-flexionar sobre lo que ya la vida estaba haciendo en dicho artificio, de ahí que advierta GB: "En Descartes se inicia el uso transcendental del espacio, de la forma espacio como forma a priori, aunque sin llegar a la reflexión transcendental Geometría en primera potencia de introversión" (THFF, 213)[161].

Con todo lo dicho, cobra sentido la expresión utilizada por GB para caracterizar el tipo vital que estamos tratando: "vivir viendo "en" sí mismo las cosas", es decir, vida superior en funciones de *encerado* o lugar "en" que aparecerse las cosas. Forma superior de vivirse en intimidad, frente a la helena y a la estoica, pero aún extrovertida, pues vivir "en" sí misma las cosas es hacerlo de manera que éstas no sean propiamente "de" la conciencia, por lo que mantienen aún su independencia óntica frente a ella. En el "individuo" los "fondos" no pasan de serlo del tipo "encerado". Por todo ello dirá GB: "el entendimiento quedaba aún esclavo del *mismo* sistema de cosas"[162].

---

[159] Para más detalles CTHF, 153-163.

[160] Cf THFF, 190 y 256.

[161] Esta primera potencia de introversión corresponde a lo que en otro lugar denomina "geometría transcendental", cuyos precedentes históricos serían la "geometría formal" (geometría euclídea construida en plan estoico, no platónico ni aristotélico) y "geometría intuitiva" (pre-euclídea y pre-estoica) (CTFG, XXXII). No llega, con todo, a la fase "genética" o de "deducción transcendental de los objetos", que es la forma de orientarse la vida en el mundo de las ideas y de las cosas (CTHF, 44).

[162] Véase la razón, por otra parte ya expuesta con anterioridad: "puesto que, al convertirlas en objetos, el sistema de objetos geométricos era el *mismo* que el sistema de cosas" (EG, XLI).

La "inversión" cartesiana[163] no alcanza aún la radicalidad de la kantiana, pero supera a la estoica. El poder simbolizador de la vida superior ha subido de grado con la construcción de fondos de resalte con funcionamiento transcendental (coordenadas). Puede afirmarse, por tanto, que Descartes es la vida superior en una *primera* fase constructiva[164] mas sin llegar a "reflexión transcendental", haciendo, sin embargo, un "uso transcendental" de ciertas realidades, de ahi que su acción no resulte ya propiamente "re-constructiva" sino, cuando menos, "reproducción constructiva"[165] para la que "Será menester un grado mayor de intimidad de la vida, de recogimiento vital" (EG, XXXI-XXXII). Dicho esto, avancemos un poco más para notar la isomorfia entre el tipo vital que nos ocupa y el artefacto que GB parece considerar paradigma de sus construcciones artefactuales técnicas, en virtud de la atención que le presta en sus análisis.

3.2.2.2.3.2. Funcionamiento isomorfo del "Yo" y del artefacto coordenadas.

Si ahora aplicamos lo dicho al dominio de la vida como intimidad aparecerá con claridad la isomorfia observada por GB entre el artificio de las coordenadas y el tipo vital "individuo perfecto". En Descartes, la vida habria vivido el "yo" como "encerado" y las ideas innatas como coordenadas, pero sin tomar conciencia de la tarea transcendental que ello implicaba. Es comprensible, por tanto, que GB utilice la expresión "vivir viviendo "en" si mismo las cosas", para caracterizar formulariamente al tipo vital "individuo perfecto".

Los objetos toman, desde esa perspectiva, el aspecto de "mío", pues están siendo "en" *yo*, "en" *mí*, pero no alcanzan a ser notados como siendo "de" *mí* , hechos "de" *mi* ser, como posteriormente notará Kant y, mejor que él, Heidegger (ambos del tipo vital "persona"). Esto mismo está indicando nuestro autor con la metáfora del individuo como radiorreceptor, pues al hacer "mío" algo, y no "de mí", la acción tiene alcance "local", no

---

[163] CTHF, 56

[164] Descartes es el primer paso (CTHF, XI)

[165] La fase "reconstructiva" es la euclidea, abandonada por Descartes en geometria y por Galileo en física (CTHF, 191). Frente a la geometria helena, la cartesiana es "constructiva", pues, dice GB, "Una ecuacion algebraica de grado algun tanto elevado sintetiza un conjunto de figuras visualmente irrehuibles. Al inventar Descartes la geometria analitica, asestó un golpe decisivo al geometrismo intuitivo helenico. Hallo puntos superiores de unificacion de lo visualmente irrehuible" (THF, 213). En este sentido es posible afirmar que "la geometria moderna se distingue primariamente de la helenica por haber encontrado el "plan" de la creacion de la geometria" (THF, 197). Si se compara el modo griego de hacer geometria con el algebraico, mediante coordenadas, se notará que estas "permiten no sólo una reconstruccion de las figuras sino una construccion segun nuevo plan de todas las entidades geometricas, realizadas o no en lo sensible" (o.c. 196).

"universal", como en cambio sucede con el tipo vital "persona", cuyo símbolo es el "radioemisor", tal y como habrá ocasión de comprobar. Para poder valorar mejor lo dicho, y notar su relación con la reducción óntica y categorial, oigamos al propio autor:

> "La vida "individual" ha aprendido e inventado hacer funcionar algunos conceptos como pantalla científica, entonces, de vulgares cosas, de conceptos-cosas han pasado a conceptos-pantallas, a lugares de apariciones nuevas, originales, insospechadas de las demás cosas
>
> Descartes, Leibniz, Malebranche, Spinoza inventaron el modo de vivir algunos conceptos como pantalla o encerado en que se apareciesen de original y nueva manera las antiguas, las sempiternas cosas
>
> En rigor, no encuentran sino pantallas fenomenológicas, quiero decir, la vida en cuanto individual puede hacer de un concepto lugar de aparición de las cosas, mas no lugar de "constitución" O en otros términos, la vida individual en el orden científico origina la génesis objetiva de las cosas, mas no su genesis transcendental
>
> Un concepto individualmente vivido es lugar "en" que se aparecen las cosas y "en" que se "hace" su aparición, mas no lugar "de" constitución de las cosas mismas y "de" que se "hace" su esencia misma
>
> Esta constitución originaria -deducción transcendental, dirá Kant-, exige un ulterior estadio de evolución de la vida, superior al módulo de vida individual Sólo una vida que se vive a sí misma bajo la forma vital de persona puede, en el orden intelectual, levantar un concepto al tipo y funciones de categoría, de condición de posibilidad de los objetos, y no solo, de condicion de aparicion de las cosas como objetos" (ITF, 160-161)

En efecto, GB concibe la figura histórica de Descartes como un "tirón que lo Absoluto dio a la vida humana, al 'que' humano, como una gracia premística" (IGE, 130), siendo dos las razones de ello: la unificación de las facultades cognoscitivas del yo, de manera que el entendimiento se unifica haciéndose "fondo", y la reducción óntica que dicha acción conlleva:

> "Y no es tampoco casualidad histórica que, desde Descartes, comience a desdibujarse la distinción real entre facultades, se vayan reabsorbiendo en una sola, se reduzcan a modos de una básica Este proceso de interior unificacion e intimación de todo es un proceso transcendental, premístico, que pone de manifiesto que lo Absoluto con-siste a Lo Uno, y no es Dios, la Inteligencia subsistente
>
> "Y no dudo que, por ejemplo, vivía Aristóteles como realmente distintos los sentidos, el entendimiento, la voluntad, y aun estoy cierto de que entonces la vida se había diferenciado en órganos mentales sumamente distintos, unidos casi por un hilo con la vida unitaria de cada uno de los hombres, y no dudo tampoco de que Descartes vivía como reabsorbidas en unidad todas las facultades y que la vida, en efecto, las había reabsorbido en la unidad de una función superior" (IGE 130-131)
>
> "En el estado de existencia cartesiana se reabsorben hacia unidad real las facultades y se reabsorbe también hacia unidad la pluralidad de cosas reales e ideales" (o c 131)

Desde esta perspectiva, el innatismo cartesiano adquiere nuevo sentido: sentido vital, pues, según GB, notar las ideas como innatas es la manera normal de hacerlo una

vida que se vive "en sistencia preconsistente"[166]. La vida, la conciencia, va ganando en consistencia en la medida en que desciende la de las cosas, pero este avance está limitado en los "individuos" por la concepción del "yo" como "res" o cosa, es decir, como carente de categorías o poderes transcendentales[167]. La soledad con que se encuentra el "yo" en Descartes, tras el ejercicio de la duda metódica, es del tipo "soledad óntica", la primera, que no llega aún a ser soledad transcendental[168]. La *angustia* que embarga al "yo" solitario de cosas es conjurada por las ideas innatas, de modo que por ellas lo externo pueda presentarse de manera adecuada a una conciencia que se va notando más consistente. Según esto, las ideas innatas tienen una función vital: hacen vitalmente asimilable las cosas a una conciencia con mayor potencia de intimidad. No otra cosa son, pues, las ideas innatas[169]. En este sentido GB dirá: "Lo primero que la vida se propuso al cambiar el plan y faena a realizar por la filosofía consistió en volver las ideas *vitalmente asimilables para el entendimiento*. El innatismo de las ideas, en su forma cartesiana o leibniziana, no es más que expresión de este intento de la vida mental: ver las ideas para vivirlas en el Yo y para el Yo. Y toda la filosofía sujetivista, de forma transcendental o no, adoptará este plan vital" (DHM, 78). Se trata de una *segunda fase de interiorización* del individuo, complementaria de la iniciada con la vida en estado estoico-romano[170].

El paralelismo entre el funcionamiento del entendimiento como fondo o imagen y las ideas innatas como esquema transcendental y el artificio consistente en un sistema de coordenadas dibujado sobre un encerado, resulta ya evidente, de modo que es posible afirmar que tal artefacto es el reflejo, efecto o creación a imagen y semejanza del funcionamiento intelectual del individuo perfecto: ideas innatas como *sistema vital de coordenadas*, resaltando sobre el entendimiento transformado en *encerado vital*[171].

---

[166] CEGL, 130.

[167] CEGL, 10, 83-84, 88-89.

[168] CEGL, 16.

[169] Se trataría, según GB, de injertar las ideas en sí haciéndolas aparecer como suyas. El "cogito ergo sum" es el resultado de un ejercicio de angustia (duda metódica) y las ideas innatas, la manera de dar solución a tal angustia (CEGL, II, 64, 130, 135).

[170] CEGL, 19, 22-23.

[171] Tal debe deducirse de esto que dice GB: "Con Descartes y este es el sentido profundo de su teoría de las ideas innatas: ciertas ideas, modelos básicos, se hallan ya en el entendimiento o espíritu como miembros naturales suyos, nacidos en él. Tales ideas innatas funcionan con verdad ontológica y las cosas tendrían que conformarse con tales tipos, pues en el entendimiento se hallan en su propio y puro estado: el espiritual. De ahí que comiencen a constituirse desde Descartes las ciencias no en plan de verdad ontica y de lógica sometida a la ontica, como entre los

3.2.2.2.3.3. Individuo perfecto, formalismo matemático y técnica moderna.

En el haber cartesiano pone GB las matemáticas modernas, caracterizadas, entre otras cosas, por su naturaleza constructiva: "las matemáticas modernas no nacen sino en el preciso momento en que Descartes se decide a construir las figuras, sin respeto a la independencia visual" (THFF, 193). La geometria y aritmética presentarán con Descartes aspectos insólitos hasta entonces, pues "al separar irreductiblemente la materia y el espiritu, vacia de sentido la materia, la cantidad, la extensión; y, por tanto, la aritmética y la geometria" (o.c. 195). Dicho de otro modo: relación y función sustituirán a definición, dejando de resultar esencial el "qué" de las cosas. Las cosas serán ya menos "qué" (sentido) o, si se prefiere, el "qué" deja de ser concebido como esencia para serlo como *nudo de relaciones* , y en este sentido dirá GB: "Descartes comienza por vaciar de sentido el punto, la palabra suelta visual Ya no será semeion, señal, alusión a explicitar necesariamente y propiamente en el sentido pleno de una figura, sino punto será encrucijada, relación, par o triada de valores independientes, de valores de las coordenadas" (o.c. 196).

Esta nueva perspectiva de las cosas que adopta la vida mental es fundamental para el surgimiento de la técnica moderna, pues afirma GB: "Esta revolución cartesiana ha hecho posible la matemática moderna; y, por tanto, la fisica matemática" (ibid.)

Además, con la reducción categorial operada en Descartes por la vida, los conceptos de materia y espiritu se convierten en categorias, pasando todos los demás a ser "de" ellos, resultando asi cual proyecciones suyas perdiendo el carácter de entidades señeras, independientes. Esta pérdida del aspecto esencialista favorece el advenimiento de una concepción del universo como realidad moldeable (causa material) por el hombre (causa eficiente), desde modelos humanos (causa formal) y para el hombre (causa final) En tal sentido, GB declara explícitamente la conexión entre *sujetivismo* y surgimiento de la técnica moderna y actual, sirviéndole como engarce la teoria de la polimorfia óntica, según la cual la consistencia de las cosas está en función de la de la intimidad vital y su grado de concienciación:

---

griegos y escolasticos, sino en plan ontológico determinar *a priori*, antes de toda experiencia el conjunto de modelos que tendrán que adoptar las cosas para aparecer como geométricas algebraicas Y así la invención de las coordenadas por Descartes es un caso de verdad ontológica" (NGFC, 219-220)

> "Y Descartes, en mil otras cosas de filosofía sumamente flojo, declara valientemente con el asentimiento de todos los que se sientan ser originales, únicos, inimitables en todos los universos, que la filosofía tiene que partir como de punto privilegiado e insustituible de esa conciencia de la posición privilegiada que cada uno tiene en el universo. Y a partir del Yo de cada uno, habrá que ver qué cosas caen dentro de su órbita y de qué manera caen.
>
> "Y este sujetivismo individualista, yo, como centro del mundo, será el que cree la ciencia moderna, y el que ha hecho posible que el hombre domine sobre el mundo físico, con la técnica admirable de que disponemos" (RDE, VIII-IX)

Así, pues, en función de la *isomorfía* estructural entre cada tipo de vida y sus respectivas creaciones, la técnica, en tanto que creación o novedad vital, habrá de reflejar en su constitución los aspectos comentados, de modo que pueda establecerse una auténtica (estricta) relación de *causalidad* entre vida y técnica. En este caso, y desde la teoría bacquiana, el tipo de técnica correspondiente a la vida en estado individual habrá de reflejar el carácter de "reflexión transcendental" *práctica*[172] con que el tipo vital "individuo perfecto" se nos presenta, tal como se ha mostrado.

3.2.2.2.3.4. Galileo: la categorialización de la física.

Afirma GB que "la liberalización de la condición vital "re-construcción" se consigue definitivamente con Galileo y Descartes" (THFF, 191) o, lo que es lo mismo, que lo sensible deja de ser "norma"[173], pasándolo a ser el entendimiento, en la medida en que tiene ideas que sirven de modelos (verdad ontológica).

En la hermenéutica histórico-vital de GB, Galileo es a la física lo que Descartes a las matemáticas. Así, dirá: "Tras el estadio de intuicionismo eidético, característico de la ciencia helénica, viene el que podríamos caracterizar como estadio de apriorismo categorial, que corre desde Galileo y Descartes hasta Kant y la física moderna por antonomasia, que debería llamarse física transcendental" (THFF, 176)[174]. Dada la importancia creciente que históricamente la física tiene para la técnica, y en especial para

---

[172] Lo característico de la vida en tanto que individuo perfecto es, como se dijo, "vivir viviendo "en" sí misma las cosas", y esto es ya reflexión transcendental (Cf THFF, 339-340). Decimos "reflexión transcendental *práctica*" porque no alcanza aún el grado de reflexión teórica (trato explícito) que en Kant. La operacionalidad cartesiana mediante el sistema de coordenadas es un trato transcendental "implícito" (conciencia práctica), preludio del teórico o explícito (re-flexión o conciencia teórica) sobre el mismo.

[173] Cf THFF, 191.

[174] "La ciencia física, a partir de Galileo y Descartes, ha proyectado todos los fenómenos sobre el escenario transcendental de las coordenadas. Con ello el sentido de la ciencia física y de los mismos fenómenos resulta enteramente distinto del que pudieran tener en la física anterior. En rigor, son fenómenos nuevos, leyes nuevas, aspectos inéditos de lo real que comienza a presentarse como "objeto"; mientras anteriormente el mundo físico se apareció como un mundo de aspectos eidéticos, radicalmente inconexos y encandilantes. Ni hacían ciencia ni la dejaban hacer" (THFF, 256-257).

la "actual", es clara la necesidad de profundizar en este aspecto de la hermenéutica de GB.

Según GB, la originalidad galileana consiste en un "matricidio": someter lo natural a condiciones artificiales prefijadas por el entendimiento, de modo que: a) *construye* el fenómeno, b) lo hace en dirección *inversa* a la natural[175]

Ahora bien, el tipo de construccionismo galileano debe ser matizado convenientemente a fin de comprender su lugar en la historia de la transcendencia humana, lo cual pasa por notar lo peculiar de la actitud experimental inventada por Galileo, desde la perspectiva bacquiana[176].

3.2.2.2.3.4.1. La actitud experimental de Galileo.

Experimentar, como se irá mostrando, es según GB un comportamiento o actitud originariamente vital (sentimental), y sólo derivadamente científica[177]. Por esta razón la existencia o no de la actitud experimental está en función de la existencia o no del tipo vital adecuado. Cumplida tal condición, es claro que la forma de experimentar resultará

---

[175] "Galileo, en una ocurrencia genial y atrevida, cometió el matricidio de alterar a voluntad y según planes a priori el curso natural de la caída de los cuerpos, de su carrera apresurada hacia el centro de la tierra. Hizo caer los cuerpos por planos inclinados, según las conveniencias de los cálculos, los sujetó a la tortura de seguir a paso mesurado escalas numeradas y medidas según los planes geométricos y algebraicos que por sí y ante sí, el mismo se había prefijado, obligando a lo natural a trayectorias, aceleraciones, velocidades, direcciones que lo natural, dejado a sí mismo, nunca hubiera tomado. Y esta innaturalización ha hecho posible la ciencia física. Lejos de re-construir los procesos naturales en la dirección natural, dando facilidades a la naturaleza para ostentar sin estorbos ni intromisiones el curso espontáneo de sus leyes, limitándose en este caso a mirar lo que ella manifestaba, Galileo construye íntegramente el fenómeno en la dirección inversa a lo natural" (TFBT, 192).

[176] Dice GB: "experimentar, que es una original e imprevisible manera de considerar y tratar el mundo, manera que ni sabíamos y podíamos prever antes de Galileo. De ese él tuvo que "inventarla". Y tal invento nos proporcionó un nuevo tipo de verdad, de descubrir aspectos del mundo, ocultos antes por la "verdad natural e inmediata" evidencia, y por causas evidentes" (PCFG, 103).

[177] Si en Descartes, según GB, la firmeza del "cogito ergo sum" procedía de aquella otra con que el filósofo francés sentía ser "yo", la actitud experimental galileana provendría del sentimiento de "seguridad interior" con que se vivió en cuanto individuo perfecto. "Esta seguridad en la "afirmación" no provendría exclusiva y menos primariamente de que Galileo dispusiese de más datos que los antiguos medievales. Ahí es nada la cantidad de datos acumulados por los árabes. Provenía de la "certeza" interior de la seguridad íntima que da siempre un "plan categorial" conscientemente vivido de la "fe" en la propia razón. Por eso pudo chocar "en realidad" de veras y no de mentirillas con la "fe" de los Inquisidores romanos y armar el escándalo del siglo. La sensación de seguridad interior que da el comenzarse a vivir "mi" razón como "razón cósmica" proporcionó a tal vivencia la seguridad, dureza e impermeabilidad del estado de fe". "de la seguridad que daba a Galileo la fe en el oficio cósmico de la razón, armada con el nuevo plan categorial -objetivo- cósmico, recién inventado por su vida". "Sobre que más o menos durante los tres meses en que la estrella Venus está visible, me da a mirarla con toda diligencia por medio del telescopio, para que lo que *se tenía en mi mente como inhallable* lo aprehendiese por los sentidos mismos"" (PCFG, 91-93). "Quien no haya experimentado alguna vez en su vida ese fenómeno de sentirse cristalizado por dentro "en diamante", que llamo tomar conciencia o "creer" que mi razón es razón cósmica, no acertará ni le aclarará ni se atrevera jamás a decir, a afirmar en firme el mundo *è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto* (Il saggiatore, 6. Op. ed. naz. VI, p. 232)" (o.c. 92). "Y que el primitivo plan objetivo, restringido por Ptolomeo al cielo, se extendiese al Cosmos en total, dependió radicalmente de que la razón se topó de repente *res superhumana in mundo*, "realidad suprahumana" levantada sobre el mundo sublunar y sobre lo suprahumano, por tanto, con poder de trazar un plan común y superior a tales menudencias de mundos incomunicantes. Tal plan objetivo "cósmico" provino de la conciencia del valor cósmico de "mi" razón -la de Galileo- de sentirse supracósmica, transcendente. Desde este punto de vista, la novedad del plan cósmico unitario se cifra más en un acaecimiento interior que en la estructura científica del plan mismo". ",Y semejante tinglado de problemas sólo porque a "mi" razón le dio por sentirse y creerse "supramundana", transcendente. *Res superhumana in mundo*" (Kepler)" (o.c. 94).

isomorfa con el tipo vital de que se trate, de manera que no experimentará del mismo modo un tipo vital "individuo" que uno de tipo "persona". En cualquier caso, dice GB: "Y esto es, exacta y precisamente, "experimentar": "ver qué resulta cuando se coge a las cosas desprevenidas, fuera de su curso normal, forzándolas por un conjunto de circunstancias fijadas por nosotros a que se manifiesten como fuerzas, es decir, como desvinculadas del natural curso de las cosas"" (PCFG, 102).

La anterior definición que de "experimentar" ofrece GB tiene su origen en Galileo, pero no su culminación, pues, según nuestro autor, el filósofo de Pisa no llegó a unir adecuadamente los dos planes que constituyen la base de la nueva actitud vital: el "plan eidético" y el "plan causal", de modo que resultase un *todo* más eficaz, al que denomina *plan categorial-causal*. "Galileo no llegó a unirlos en unidad sintética a priori, lo diré con exactísimos términos kantianos, sino que solamente consiguió "ayuntarlos", hacerlos arar a la par" (o.c. 101), y de ahí lo típico de la actitud galileana, que no pasará de ser "observador con plan eidético"[178]. Todo esto debe ser explicitado de manera suficiente para notar su conexión con el desarrollo de la técnica, pues serán ideas que permanecerán como transfondo de la filosofía bacquiana de la técnica en etapas posteriores de su pensamiento.

Sirviéndose de un texto de Galileo[179], GB muestra la existencia en el mismo de dos tipos de planes *contranaturales:* un "plan categorial eidético", u "objetivo"[180], y otro que llama "plan causal"[181]. Pues bien, sobre esta cuestión cabe notar lo siguiente:

---

[178] Dice GB: "Frente a lo físico inmediato, tal cual se desarrolla a nuestra vista, se pueden adoptar tres actitudes" (PCFG, 102). Como se verá, la de Galileo es la segunda. Esta actitud se refleja en el tipo de unión de los planes categorial y causal, de modo que no resulta plenamente eficaz, de lo cual se resentirá el tipo de técnica isomorfo con tal plan científico. En este sentido, dice GB: "Esta dualidad de planes científicos dentro de una física que pretendía ser una y tan grande como el mundo no podía menos de perjudicar su estructura científica, dando "una" física, más por "ayuntamiento" que por "unidad sintética"" (PCFG, 104). Sin embargo, "con Newton, (...) se había llegado a fundir en uno, a "unir sintéticamente" plan categorial con plan causal" (o.c. 103). La unión conseguida por Galileo era de estilo "ayuntar" o, más técnicamente, de tipo "adjunto". "Y esta palabra "adjunto" es imprescindible, para no robar a Newton" (o.c. 95).

[179] "*Concíbase mentalmente* un móvil cualquiera (celeste o terrestre, sublunar o supralunar) sobre un plano horizontal, desde a tal móvil empiece (*tecum*) hacia adelante (*pro*), consta en firme que, si tal plano horizontal se extiende al infinito, el movimiento de tal cuerpo sobre tal plano será uniforme y perpetuo"" (PCFG, 95).

[180] "Plan categorial-eidético -pantalla en que las cosas hablen y no hagan-" (PCFG, 101). En cuanto categorial dicho plan prefija condiciones a priori. "Entiendo por plan categorial el conjunto de ideas básicas necesarias y suficientes para dar razón -de tipo deductivo o no-, de todas las demás nociones, métodos, definiciones y exclusiones del dominio científico considerado. Con un detalle fundamental: que tales ideas básicas funcionen a modo de formas kantianas o de condiciones de posibilidad" (o.c. 92). En cuanto eidético, queda restringido a ser condición de aparición del objeto "objetivo", no de su génesis, que solo una física "actual" podrá lograr.

[181] Dice GB: "plan causal, en que las cosas hagan y no hablen en lenguaje eidético" (PCFG, 101).

1) En relación al componente "plan categorial" de la experiencia galileana: a) que la razón "en cuanto legisladora cósmica se ha pre-fijado un plan concreto, *mente concipi*, lo ha concebido dentro de sí"; un plan que "directamente e inmediatamente no nos es dado por lo externo" (o.c. 95). Nótese que lo mismo sucedía con las coordenadas cartesianas (apriorismo o transcendentalidad); b) que dicho plan "incluye la fijación de un *"lugar" arbitrario* donde va a acontecer lo físico, donde lo real "tendrá que" manifestarse (verdad patente con patencia de invención)" (ibid.); c) que dicho "lugar" tiene como peculiaridad ser "un plano horizontal infinito", de modo que resulta triplemente inédito y extraño al naturalismo imperante en la física clásica (griega y medieval), pues por "infinito" abarca todo el universo, sublunar y supralunar; por "plano", eliminará la primacía otorgada por el heleno y mantenida por la escolástica en favor de la circunferencia, del círculo y de la esfera; y por "horizontal" tenderá a libertar los cuerpos de la "gravedad", de sus pretendidas cualidades esenciales de "graves y leves", de irse cada uno al que se decía ser su "lugar natural" (ibid.).

En conclusión: "Se trata, pues, de un plan fijado *a priori*, extranatural y aun contranatural, y para toda la naturaleza" (ibid.).

2) Respecto del "plan causal": la ley de la inercia muestra claramente la existencia de un plan causal, toda vez que está suponiendo dos cosas: dar un empujón a un cuerpo, lo cual es acción innatural por no dejar que aquél realice su propio movimiento (el natural, según Aristóteles) y someterlo a condiciones impuestas por la voluntad humana según plan previo. Como consecuencia, la *causa eficiente* queda fuera del cuerpo natural[182], que es tratado por la ley de la inercia como uno cualquiera de tantos cuerpos, es decir, sin respetar pretendidas especificidades *suyas*[183].

De lo anterior se sigue que Galileo *hace aparecer* lo natural en un "escenario"[184], quedando así sometido a *relaciones* y *condiciones* novedosas que de por sí no posee ni poseerá jamás. Y esto, y no otra cosa, es lo que GB denomina *plan categorial físico*: "la

---

[182] También en esto GB considera a Suárez precursor, por su peculiar concepto de "creatura" (CTLL, 93).

[183] Cf todo ello en PCLG, 96-101.

[184] CTLLL, 190. Rotundamente: "Cuando, pues, Galileo dice que 'todos los cuerpos caen en el vacío con la misma velocidad', a todas las palabras hay que dar un sentido nuevo" (ibid.).

constitución del escenario propio para que puedan aparecer las cosas como objetos físicos se llama plan categorial físico" (THFF, 199).

La actitud experimental galileana es caracterizada por GB formulariamente como actitud "de observador en plan eidético y con aparatos para observar "a vista de ojos" (*idem*) lo que se había "pre-visto" por la "vista de mente" (*endenai*), por "saber-de-vista" (*endenai*)" (PCFG, 102). Más explícitamente: Galileo está aún en plan causal natural, es decir, a pesar de todo no piensa en términos de "fuerzas" sino de causas eficientes, emplea aparatos a servicio de órganos naturales; a pesar de esperar descubrir aspectos analítico-geométricos en lo natural (plan eidético), en última instancia se coloca ante ello en actitud de observador pasivo[185]. Actitud intermedia, pues, entre la de observador simple y la genuinamente experimental. De esta actitud se resienten su física y la técnica con ella isomorfa pues aún es "visual", aunque tal "ver" sea del tipo "pre-ver" intelectual[186].

El "fondo" o "escenario" galileano (las condiciones experimentales de laboratorio) no constituyen el fenómeno que aparece; no hay "génesis transcendental". Se *hace aparecer* (*manufendere*) lo natural en condiciones *violentas*, *contranaturales*, pero sin pretensiones de transformar entitativamente el fenómeno. El laboratorio galileano funciona como *condición de posibilidad para la aparición*, bajo nuevo aspecto, de los *mismos* fenómenos naturales que ya suceden en la naturaleza.

El plan eidético se limita, pues, a diseñar el conjunto de condiciones y relaciones artificiales de aparición, y de ahí que GB se refiera a él metafóricamente como "escenario"

---

[185] Sirviéndose del texto en que Galileo narra su observación de Venus mediante telescopio, afirma GB: "está todavía Galileo en plan. 1) de causas naturales: las que "hacían visible", a su manera y según sus leyes a Venus: *videri potest*. Nada de ponerle a la estrella de Venus "plan violento" cual podríamos ahora con análisis espectral, espectroscopios... Aquí no se descubren "fuerzas", sino aquella armonía de las esferas "que es de todas la primera". Plan de causa eficiente, no de fuerzas. 2) y se emplean "aparatos", *oculare*, telescopios, que son medios casi naturales, prolongación del "ojo" que con nosotros "hace" y nada más natural que Galileo se note, 3) espectador, observador, sumiso fiel, "a lo que se le da" por las buenas: *cum diligentia respicere* para capturarlo con los sentidos: *etiam tenui comprehenderem*, cual conocedor hambriento e impotente. 4) pero este plan de sumiso observador no llega a la adulación servil de quien "se está mirando" lo natural, ya ganada por un plan eidético puro por un pretender y esperar descubrir "en lo que se le da" aspectos analítico-geométricos expresables en el "único lenguaje humanamente comprensible" el de círculos, triángulos..." (PCFG, 103-104)

[186] Lo esencial para que unos contenidos transcendentales sean calificados de "plan eidético", y no de "transcendental", es la actitud expectante: se espera *descubrir lo que lo aparencial oculta*, no es transformación. Es esta actitud y su plan lo que impide equiparar al "observador simple" o "mirón en plan de mirar la naturaleza y no tocarla" (PCFG, 105) con el tipo galileano, y de ahí que diga GB: "pero por siempre jamás deberemos a Galileo el haber descubierto e inventado, "unos cuantos" experimentos para descubrirnos que las causas eficientes no lo eran tanto que guardaban aún una independencia real y brutal que tenían algo y mucho de "fuerzas", y que las causas materiales tampoco lo eran tanto, pues se habían quedado con un resabio o humaradas del primigenio caos real, potente, indomesticado, lo que se llamará en fin "masa", o causa material liberada de servir a las tres restantes" (o.c. 104). Lo interesante para GB consiste en que "las cosas hagan y no hablen en lenguaje eidético" (o.c. 101), en cambio para Galileo las cosas solo hablan, y al hacerlo se *descubren* ante un ávido espectante. Se entiende, por tanto, que GB afirme que, en rigor, "Galileo se note espectador, observador sumiso fiel" (o.c. 104).

y, por extensión o transferencia, al laboratorio. La falta de conexión con un plan causal que emplee fuerzas-energías con intención de *constituir* entitativamente, de crear nuevos fenómenos, es clara. La física galileana consiste, por tanto, en reproducir bajo condiciones artificiales (plan eidético, escenario) los *mismos* fenómenos naturales. Por tanto, como en el caso de la geometría cartesiana, *reproducción constructiva*: génesis objetiva, sin llegar a transcendental.

Ahora bien, la nueva actitud galileana trae consigo "una constatación sorprendente y desconcertante", pues sucede algo extremadamente "extraño y escandaloso" ya que "Lo físico, lo físico mismo se da a conocer y se aparece mejor en los símbolos lógico-matemáticos que en las mismas cosas físicas, tal cual las produce la naturaleza, tal cual Dios las hizo" (THFF, 366). Las "manos matemáticas" consiguen desnudar a la naturaleza y hacer que ésta se entregue rendida, sin resistencia, a sus *caricias*, mejor que otros tratos[187], por lo que GB se pregunta: "¿Tendrá, en definitiva, razón Galileo al decir que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos?" (ibid.).

Lo cierto, según GB, es que al hacer tal constatación, el hombre comienza a concebir artefactos con función de fondos, es decir, cuerpos nuevos, artificiales, en que las materias naturales han sido desnaturalizadas para hacer de lugar de aparición de lo que la naturaleza es realmente y que, además, lo descubren tanto mejor cuanto que esa desnaturalización va acompañada de una imposición de formalismo matemático (geometrización y cuantificación)[188].

Por tanto, la técnica formalizada matemáticamente está al servicio del *descubrimiento* del ser de lo natural; técnica y ciencia aunadas en artefactos fenomenológicos y, en tal sentido, esclavas aún del ser; nada todavía de ciencia y técnica

---

[187] Cf. THFF, 355, 366.

[188] "Al comenzar a darse cuenta los hombres de que la cara cotidiana y oficial de la naturaleza es más bien máscara y metáfora apariencias sensibles, que exteriorización auténtica de su auténtica realidad, el concepto 'plan' método de las ciencias físicas cambiaron de arriba abajo. Con esta constatación sorprendente y desconcertante de que lo natural no es natural se inaugura el problema de la ciencia física moderna y clásica frente a la física escolástica y griega. Si las apariencias sensibles no son apariciones de lo físico sino disimulaciones de lo que es, será preciso, entre otras cosas, hacer las siguientes: 1) Sustituir la observación por otro procedimiento que obligue a lo físico a aparecerse auténticamente. Este nuevo procedimiento se llamará experimentación. Y su sentido propio, lentamente conseguido a lo largo de la historia de la física, no será nunca el de una observación perfeccionada, sino el de una antiobservación. 2) Se creía que las leyes físicas se manifestaban, como en lugar propio, en los cuerpos 'naturales'. Desde el momento en que se tome conciencia de la unnaturalidad de lo natural aparente, en vez de los cuerpos naturales, habrá que hallar y construir otras cosas en que lo físico descubra, sin vergüenza y sin reticencias, su constitución íntima. Los nuevos 'cuerpos', innaturales por definición, se llaman instrumentos, aparatos, máquinas" (THFF, 366-367).

transformadoras.

Los artefactos que incorporan a su estructura el formalismo matemático se convierten en "escenarios", asemejándose asi a las coordenadas en lo que de fondo sobre fondo tienen o, dicho de otro modo, resultan esquemas y no mera imagen sensibilizada, pudiendo afirmarse de ellos lo dicho anteriormente de aquéllas.

A lo natural uniformado mediante formalismo matemático denomina GB "espejo", metáfora que pone de manifiesto su mayor proximidad a lo transcendental o superior capacidad para reflejarlo más puramente[189]. Por tanto, en la medida en que el material del que está hecho un artefacto sea ya "espejo", y éste a su vez se estructure matemáticamente para constituir el cuerpo del artefacto, éste resultará potenciadamente *descubridor* o fenomenológico. Asi, vg., del artefacto espiritual que es la física, GB afirma: "Nunca hemos dominado y conocido mejor las leyes de la luz, del calor, de la electricidad, de la materia, de la astronomia que cuando, en vez de física contemplativa, se ha construido una física matemática. Se ha proporcionado a lo físico una manera de presentarse en vestido matemático; y ha aceptado tan gustosamente, tan desenvueltamente, la invitación que a través de los símbolos arbitrarios, de los entes traslúcidos matemáticos se descubre, casi sin secretos, todo su entramado y propiedades" (THFF, 366).

Detengámonos un poco más en este punto, que es la clave para comprender la conexión isomórfica entre vida individual perfecta y artefactos fenomenológicos.

Dice GB: "Cuando, ante los objetos del mundo sensible, ponemos un espejo, las imágenes que de ellos aparecen en él, ni pesan ni tienen ciertamente volumen; pero no se puede decir con sentido alguno que el espejo "opere" algo así como una "abstracción",

---

[189] Espejo y encerado son resultado de una acción desnaturalizadora (Cf IHF, 139; IHFF, 313-314), de ahí que en ocasiones no distinga entre ambos. "Todo encerado (o espejo) ejerce, pues, una función fenomenológica" (IHF, 149). "El espejo no aparece como la cosa que es, y esta dualidad o distorsión ontológica entre lo que es (on) y lo que ostenta o dice (logos) hace que pueda ser una cosa y aparezca en el otra cosa" (IHFF, 314). Ahora bien. Como para todo espejo, es preciso también para un encerado un alinde, solo que en el espejo es otra materia, y en el encerado es una cosa convertida imperfectamente en innatural" (IHFF, 231). Pues bien, el alinde que hace de lo natural espejo, y no encerado, es el formalismo matemático, pues dota a la materia física de mayor poder de re-flexión, devolviendo una imagen sutil o incorpórea. "Por el espejo sabemos que, además de nuestra cara tridimensional, poseemos otra de sustancia luminosa, de puras líneas, que se nos aparece al miramos en el espejo" (IHF, 149), sustancia luminosa que GB llega a denominar *astral* o *cuerpo blanco* (Cf IHFF, 222). En esta mayor capacidad de re-flexión producto de la creciente formalización se notaría la mayor introversión alcanzada por la vida individual y los artefactos isomorfos con ella, y en este sentido dirá GB: "Cuando un objeto físico ha sido lo suficientemente desnaturalizado (...) para que no se ostente a sí mismo, sino que otro se aparezca en él -es decir, ha sido transformado en espejo-, la imagen que en él se aparece es "re-llejada", resalta "de" el espejo hacia afuera, hacia el contorno cósmico, hacia la vista. Una cierta re-flexión es esencial a todo espejo, en el sentido de re-mitir hacia, de-volver lo aparecido hacia, y digo que es esencial, porque todo espejo es una cosa unaturalizada en que no se ostenta lo que es en cuanto tal cosa sino que su poder de ostentar o verdad está indeterminado y a servicio de otra cosa; por esto, hace re-saltar lo que en él aparece como no "de" el espejo sino de otro. Y a esto llamo reflexión elemental" (IHFF, 314).

separando color de peso, dos dimensiones de tres" (PCFG, 105). Lo reflejado es una "imagen", un "apariencial", sin realidad independiente, de ahí que afirme que un espejo "opera nada más una separación "fenomenológica"" (ibid.), no "óntica"[190]. Pues bien, toda imagen especular, como se dijo, *re-mite hacia* (re-fleja) su original, en cambio un concepto obtenido por abstracción mental "tiende" o "gravita" hacia el material empírico del que procede[191], de ahí que concepto (universal) y categoría (concepto *a priori*) no se identifiquen, ya que ésta, al igual que la imagen especular, resulta "pura presencia" (HFC, 76), sin tendencia o gravitación hacia lo empírico.

Por la ausencia de "gravitación", los conceptos *a priori* no pueden asimilar lo empírico, que aparece entonces como "objeto", y de ahí que deban ser impelidos o "proyectados" hacia lo empírico[192]. Por tanto, la existencia de conceptos *a priori* o categorías (conceptos elevados a función categorial, de manera que no resulten ya simples abstracciones) es "factum transcendentale" o mostración de que la vida humana está más allá de lo empírico, pues no se somete a ello al ser capaz de transformar la conciencia en espejo donde aparecerse las cosas sin estar afectadas por la causalidad (imagen re-flejada), protegiendo así a la vida de su acción agresora[193].

Lo anterior ayuda a comprender que GB conciba el "plan categorial objetivo" en términos de espejo o, lo que es lo mismo, de exteriorización del funcionamiento categorial

---

[190] A este tipo de imagen denomina habitualmente GB "apariencial", y resultará fundamental, como se verá a lo largo del presente estudio, para comprender el papel que GB otorga a la técnica en el proceso de "humanización" de hombre y mundo, en tanto que mediador o piedra de toque que *realiza* los anhelos más profundos del hombre. Tal es el sentido del título y contenido de su obra "De magia a técnica" (1989) y por lo que considera oportuno realizar un "Elogio de la técnica" (1968). Tal es también el sentido del remedo que, muchos años antes, hace del lamento de Segismundo en H F (Cf pp. 10-13), lamento que puede condensarse en esto: "Y ¿no serán nuestras invenciones técnicas simples muestras de lo que en hueco del fondo de nuestro ser se está haciendo la vida? ¿No nos estará dando a catar la Vida en estos aparatos finitos al parecer, más de resonancias infinitas, algo de lo que ella será?" (o c. 12). Isomorfía, por tanto, entre Vida y técnica.

[191] Dice GB: "los conceptos *a priori* no poseen "intencionalidad" esencial hacia los casos que puedan realizarlos, como la superficie del espejo y la imagen que en él se presenta "no gravitan" hacia lo que se llama objeto original. Poseen *intento*, o tienden hacia sus inferiores los conceptos "universales" de contenido *a posteriori*, aunque tengan la forma *a priori* universal" (PCFG, 106). Esta distinción es considerada por GB como "una de las mejores aportaciones epistemológicas de las teorías modernas del conocimiento axiomático y científico" (o c. 107). En todo ello hay una teoría de la intencionalidad (Cf o c. 105-107) que, probablemente, tiene a la base del concepto de "gravitación" o "intencionalidad" el de Hartmann "ponderación" (CFNGFC, Cap. a el dedicado), complementado con la heideggeriana idea de "caída".

[192] Cf PCFG, 106.

[193] Cf PCFG, 107-108. Se trata, evidentemente, de una acción de estilo "poiesis" o desocultación causal, que es creación cualitativa para del espíritu, no acción natural, y respecto de las categorías lo será en grado superior que la de los simples conceptos, pues se trata de vaciarlos de su contenido empírico para hacer de ellos puras referencias que posibiliten un trato operacional con lo real, a modo de coordenadas transcendentales desde las que reproducir constructivamente (reinterpretar, dar nuevo *sentido*) lo real. Tal es lo definitorio del tipo ideal "individuo perfecto", como se vio con Descartes. Pero tal elevación categorial de un concepto según GB es, como se dijo, función de los sentimientos, nunca del entendimiento o razón, y de ahí la insistencia de nuestro autor en advertir que la actitud experimental galileana, así como la postura cartesiana poseen una raíz sentimental, no meramente intelectual.

(transcendental) interior de la vida intelectual: "la estructura misma de todo plan categorial objetivo que, a modo de espejo, elimina sin alharacas ni golpes el volumen y el peso de los objetos, por una suerte de abstracción "ni formal ni total" (tipo escolástico de abstracción de conceptos con relleno) sino "fenomenológica" y mejor ontológica" (PCFG, 110).

En efecto, si para GB las categorías funcionan a modo de fondo en segunda potencia (esquema), mientras que los conceptos lo hacen en primera (imagen), el plan categorial objetivo será esquema (plan categorial) exteriorizado, es decir, impelido hacia lo empírico para conseguir su aparición como objeto: génesis objetiva (plan eidético u objetivo), no transcendental. Fase-preludio, por tanto, de la siguiente en que la intimidad compactada sale a campo abierto para luchar ya sin murallas contra lo empírico (fase histórico-vital de "persona"). Por todo ello dirá GB: "al acudir "inventivamente" a ciertos hombres el plan de hacer física con un plan *a priori*, cuyos aspectos básicos poseyeran "contenido" propio, y no "relleno" empírico, hicieron posible una ciencia física de estilo "física transcendental"" (o c 109); "No es pues arbitrario el que la física clásica (Galileo, Newton. .) y moderna se sirvan de geometría, álgebra y lógica como de constituyentes del "plan categorial objetivo" para una ciencia física; proviene de la creciente "espiritualización" del hombre, y es índice sutil de ella" (ibid.)[194].

Pues bien, en la medida en que los artefactos posean estructura científica con plan categorial objetivo matematizado resultarán *instrumentos*, es decir, exteriorizaciones a máxima distancia de la vida al resultar "cosas" en grado sumo (doble: por su condición material y estructura matemática), con las que entablar un trato operacional (lucha con lo real empírico) Pero estos instrumentos, por estar al servicio de un entendimiento que pretende salvar su problemática situación en el universo en forma transcendental-fenomenológica, resultarán *máquinas* de poder limitado, escaso, para transformar lo real: artefactos fenomenológicos (espejos).

Tales artefactos son ellos mismos el resultado de una acción que desnaturaliza lo real (madera, hierro ..), pero toda esa acción se supedita a la idea de transformar para

---

[194] *Espiritualización* que, como ya sabemos, en GB no es otra cosa que el creciente formalismo científico (CFHF, 101-102), por el que la técnica va ganando en poder. En este sentido, GB llega a poner en conexión ciencia y técnica con la esperanza en la inmortalidad (CFLG XCII III 9-12)

mejor mostrar el ser de lo natural; para que lo esencial, lo natural profundo, aparezca con nuevo y más fiel aspecto, pero sin intención de alterarlo. Dichos artefactos no crean el fenómeno, sino que lo hacen aparecer bajo otro aspecto: *reproducción constructiva* de lo natural o génesis objetiva. Transformar para descubrir; tal es lo característico de la acción técnica constructora de artefactos isomorfa con el tipo vital individuo perfecto y, en consecuencia, del tipo de efectos que los artefactos isomorfos resultantes tienen sobre lo real a que se aplican: efectos fenomenológicos, es decir, con poder local (radiorreceptor), nunca meta-físicos, transustanciadores. En cualquier caso, la actitud experimental galileana impulsa la ciencia y técnica hacia su forma "actual"; avance que se condensa, según lo que expone GB, en lo siguiente: a) haber mostrado que las causas, clásicamente entendidas, pueden desconectarse y aislarse (purificarse) de los cuerpos naturales en que naturalmente se encuentran, luego no les son esenciales; además, dichas causas no se corresponden con la caracterización eidética que desde la antigüedad habían recibido[195]; b) concepción de las causas material y eficiente en términos respectivos de masa y fuerza, aunque fuese de modo incipiente[196]; c) desaparición de las cualidades secundarias y de la causa final[197]; d) despegue de la ciencia física[198]; e) surgimiento de una conciencia práctica o "manual"[199]; f) descubrimiento de la moldeabilidad de lo natural físico[200].

En definitiva: "dominio de lo natural por inversión de lo natural" (THFF, 195) Técnica como apéndice instrumental de la vida, isomorfo con ella, cuya función salvadora básica (técnica como *máquina*) crece en eficacia a medida que la vida gana en intimidad y poder formalizador (historia). La historia vital de la técnica hace comprensible la sentencia bacquiana: "la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva"

---

[195] CTPCTG, 100-101

[196] CTPCTG, 104

[197] CTPCTG, 109-110

[198] "A esta innaturalización sistemática de lo natural ha hecho posible la ciencia física" (THFF, 192)

[199] "Por el mero hecho de ponerse en plan de construir, según planes extra o contranaturales, lo natural, de desnaturalizarlo según un sistema a priori, el hombre adquiere conciencia de que además de ojos, órganos pensores de lo real hechos, posee manos, instrumentos constructores de nuevas realidades, de nuevas clases de cuerpos, en que lo natural, desorientado y sorprendido, hace cosas raras" (THFF, 192-193)

[200] "Y esta innaturalización o artificialización sistemáticamente planeada de lo natural ha traído como consecuencia, gradualmente conseguida a lo largo de muchos siglos, que las cosas naturales, más irreductibles visualmente, han ido fundiéndose unas con otras. (...) no hay perfiles ni figuras irreductibles. (...) El universo se torna de goma y el hombre lo modela según el capricho de sus manos, a despecho ordinariamente de los ojos" (THFF, 193)

3.2.3. Verdad transcendental.

Según GB, con Kant "la evolución de los tipos ascendentes de vivir las ideas que la vida occidental ha inventado para si, surgió el cuarto estadio de relaciones entre sér, verdad óntica y verdad ontológica"; cuarto estadio caracterizado, de modo genérico, como "Sistema de subordinación entre verdad óntica y verdad ontológica, con separación de la cosa en si" (EG, XXXVIII) o, expresado de forma más tradicional: "el sistema de condiciones necesarias y suficientes para *conocer* constituye él mismo el sistema de condiciones necesarias y suficientes para que las *cosas* (...) se conviertan en objetos y se me aparezcan como *objetos* (...)" (ibid.).

"Desde Descartes -dice GB- se irá imponiendo la convicción de que el tipo supremo de ciencia habría de *constituir* los objetos mismos de la ciencia , además de poner entre ellos la *conexión lógica*" (o.c. XXXIX-XL), es decir, el ideal de axiomatización de las ciencias. Bajo este aspecto, Kant resulta fundamental pues en él la vida refuerza el carácter activo de la conciencia y amplía el dominio en el que deja sentir su influjo creador:

> "La dirección iniciada por Descartes -y realizada además en un esplendoroso y edificante ejemplo la constitución ontológica de la geometría o geometría analítica- la continuó Kant, admitiendo que el entendimiento posee, de sí, formas *a priori* , que son ideas innatas más interiorizadas aún que las de Descartes y que además hacen de condición de posibilidad no sólo de los objetos geométricos sino de todos los objetos que pueden caer bajo experiencia del hombre Con Kant llega a su dominio plenario la verdad ontológica, no creadora de realidad, pero sí creadora de los contenidos o esencias (*Was*) de la realidad, creadora de los *aspectos* con que se nos aparece" (NGFC, 221)

Por lo dicho, afirma GB que es "Kant, a quien debe la teoría del conocimiento científico el único paso decisivo que ha hecho desde los griegos" (EG, XLI)[204], pues "Con Kant se llega a un tipo especial de verdad ontológica al que se da el nombre de *transcendental*, dotado de una especial eficiencia, a la que daremos el nombre de *eficiencia fenomenológica*" (NGFC, 262)

La *verdad transcendental*, en tanto que "dominio plenario" de la verdad ontológica o tipo reforzado de la misma: "verdad ontológica y además propia, no prestada, del hombre" (NGFC, 223), encuentra su razón de ser, su origen vital, según GB, en un

[204] Lo mismo afirma en ILE, 35

nuevo modo de sentirse la vida: "Kant *se siente*, por tanto, centro del universo del conocimiento, centro de atracción de los objetos" (ibid.), y ello al notar las categorías o formas *a priori*, descubiertas por la vida en estado individual, no sólo condiciones de posibilidad de la experiencia, sino también de los objetos mismos de la experiencia[205]. *Nueva* forma de sentirse la vida intelectual o superior que resulta así fuente de *nuevos sentidos* para los *mismos significados* y de *nuevas* actitudes y formas de trato con lo real, por parte de un *nuevo* sujeto que GB denomina "persona"[206].

Ahora bien, en virtud del principio de isomorfía, lo que suceda en el dominio científico o vida superior o espiritual, sucederá también en el de la técnica, que no es para GB sino su reflejo material o cuerpo, luego deberá atenderse a lo peculiar del aporte epistemológico kantiano para comprender el tipo de técnica con el que resulta isomorfo. Sobre esta cuestión, no se pierda de vista que en la teoría bacquiana de la isomorfía vida intelectual-técnica hay dos momentos: el trato implícito y el explícito. Por ello, dirá GB:

> "Toda la física contemporánea de Kant presupone implícita y eficazmente este convencimiento: de que el hombre posee los medios para hacer y obligar a que las cosas se le presenten según los planes que el hombre se ha forjado. Y efectivamente también las máquinas, y en general, los planes *experimentales*, invenciones del hombre, artificiales en amplios límites, reportan éxitos fabulosos, y en ellas, a pesar de su artificialidad y de su planeamiento *a priori* por el hombre, se descubre lo real mejor que en la observación directa, contemplativa, de lo que las cosas nos presentan directa e inmediatamente. La máquina y la experimentación son procedimientos a servicio y provenientes de la verdad *ontológica*. Por este motivo podía asentar Kant toda su explicación de la constitución del entendimiento a base del *hecho* de la ciencia físico-matemática" (NGFC, 223).

Advertido lo anterior, notemos las siguientes afirmaciones de GB, y procedamos a su explicación ordenadamente: "La vida humana superior es *espontaneidad creadora finita con intimidad*" (EG, XLI)[207]; de estos tres elementos "depende y ha dependido

---

[205] Cf. NGFC, 164 y 223.

[206] "Persona" es término que GB toma de la tradición filosófica, especialmente de la cristiana (CLAFC, cap. VII, III, 97-98), de Hegel (CLAFC, cap. VII. También DIAZ, C., *Hegel filósofo romántico*, Madrid 1991, Círculo, pp. 79-80), de Kant (CFHE, 117), de Scheler (CFHE, 117; CLAFC, cap. VIII), y de Unamuno (Cf. Cap. a él dedicado en NGFC), aunque siempre para darle sentido propio. Este tipo vital, como vimos, aparece ya en "Introducción al filosofar", pero su caracterización resulta comparativamente menos minuciosa que la de los otros tipos vitales, algunas alusiones esporádicas en el *corpus* de la obra (CFHE, 84, 115) prestándole atención sólo al final de la misma (Cf. e. espec. 147 ss). Con todo, la caracterización citada resulta suficiente para notar la importancia de este tipo vital en tanto que superación del individuo. La razón básica que explica esta superioridad ontovital radica en la mayor potencia de la reducción crítica y categorial que efectúa el tipo "persona", como consecuencia de una mayor competación o "sistencia" de su ser (intimidad) y la correlativa disminución de la de las cosas en su apariencia. Se trata, traduciéndose todo ello en un aumento de la potencia formalizadora y, por tanto, operacional. Este hecho puede observarse, como vamos a ver, en la preferencia de GB por la "pantalla" frente al "encerado" a la hora de elegir una metáfora ilustrativa del tipo vital que ahora nos ocupa.

[207] Y en otro lugar: "la vida intelectual posee espontaneidad creadora *finita* con intimidad" (I, Cr., I.)

históricamente la evolución de la geometría, y de las demás ciencias" (o c XLII)

Que la vida (toda vida) es "espontaneidad" se demuestra, según GB, por su capacidad para inventar maneras de liberarse de las encerronas de lo real Tal es el caso, vg , de la vida mental con la abstención estoica. Que es "creadora" resulta de considerar su capacidad para inventar "creadoramente, sin apoyo en lo real inmediatamente dado", como sucede en el caso de las esencias algebraicas para las cosas geométricas[208]

Por todo ello dirá "Que exista, por tanto, un *Yo pensante* no es vulgar e insignificante hecho para todo el universo, -cual lo es que haya piedra más o piedra menos, gato más o menos o fotón más o menos-, sino que es un *hecho transcendental* que transciende y se eleva por sobre todos los demás hechos y cosas que de hecho haya en el mundo, y esta presencia soberana de un *Yo pensante* en el mundo de las cosas trae como consecuencia el que ellas se puedan en adelante aparecer como "objetos"" (FG, XLII-XLIII)[209]

Pues bien, la aportación kantiana a la historia de la vida mental consiste, según GB, en lo siguiente

> "Kant notó finísimamente, y primero que nadie, que la Razón pura posee no solamente espontaneidad, -en lo cual pudiera convenir con otros muchos tipos de vida, por ejemplo con los sentidos-, y espontaneidad creadora o inventiva de esencias para las cosas, -propiedad ya específicamente suya-, sino además "*intimidad*" -Bewusstsein überhaupt-, *conciencia*" (o c XLIV)[210]

Lo anterior no significa otra cosa que concienciar la naturaleza transcendental del yo, lo cual implica descubrir no sólo el funcionamiento categorial de la vida intelectual, de modo que por la reflexión transcendental el sujeto logre advertir la transformación de las "cosas" en "objetos" por acción de las formas a priori[211], sino que, y es lo fundamental,

---

[208] Cf lo dicho en I C. XLII

[209] El aspecto de actividad creadora de esencias para las cosas implicado en el "Yo pienso" es puesto de manifiesto por GB en la expresión equivalente "espontaneidad creadora mental" (Cf I C. XLII)

[210] Dice GB "*intimidad*" es decir *conciencia trascendental*" (Cf C. XLIV). No le basta a la vida, pues, con llegar a ser "Yo pienso" "yo transcendental" ("vida humana superior con espontaneidad creadora"), sino que en Kant llega a "conciencia transcendental" o "intimidad" ("mental conciencia" le es esencial constitución

[211] El funcionamiento categorial es comparado por GB con el de una pantalla cinematográfica en tanto que realizan una función "esquemática" al permitir aparecer sobre ellas las cosas (pero sólo bajo los aspectos que interesan a la intimidad, de modo que no la dañen). Por este procedimiento la vida se libera de la realidad bruta de las cosas al evitar su invasión directa y las dota de esencia o nueva forma de presentación, convirtiéndolas en "objetos", lo cabe que las llamemos "pantallas esquemáticas" (Cf I C. XLIV-XLV).

"la vida mental no es solamente cognoscitiva, pantalla ideal, sino *consciente*, dotada de *intimidad*" (o.c. XLV). Es decir: "La conciencia intelectiva no consiste solamente en *darse cuenta* de lo que le pasa a uno en el orden de las ideas, cayendo a la vez en cuenta de que tiene que entender las cosas según el orden y conexión que haya entre ellas; [...] la vida intelectual puede no solamente convertir las *cosas* en *objetos*, dándoles nueva *esencia* mediante las formas a priori de que disponga, sino que puede hacerse para sí un "*Mundo*"" (o.c. XLVI-XLVII). Esta afirmación de GB exige algunas explicaciones que permitan su comprensión.

Con anterioridad, el tipo vital "persona" quedó definido como vida en *estado* de "vivir viviendo "de" sí misma las cosas", lo cual implica un avance respecto del vivirse individual, que lo hacía "en" sí misma. De otro modo, que un "concepto individualmente vivido" es lugar "en" que se aparecen y hacen las cosas, pero sin llegar a lugar "de" constitución de su esencia, pues para ello se requiere un "ulterior estadio de evolución de la vida", capaz de "levantar un concepto al tipo y funciones de categoría, de condición de posibilidad de los objetos, y no sólo, de condición de aparición de las cosas como objetos".

En efecto, cuando un concepto adquiere función categorial y deja de tenerla meramente fenomenológica, dicho concepto se pone en estado o función transcendental, es decir, su ser, ley o función estructural, entra a constituir la esencia de la cosa que aparece, de modo que no sólo aparezca "en" él en tanto que "encerado" o *fondo* en primera potencia, sino que también se "hace de" él, resultando así "fondo" en segunda potencia, y de ahí que GB prefiera ilustrar dicha función con la metáfora de la "pantalla" en lugar de la del "encerado"[212], pues, dice, en el tipo vital persona "El telón se funde con el objeto. El objeto [se] hace "de" el telón mismo, se constituye de él, y no sólo se aparece "en" el. Aparece "en", porque se hace "de" él, y no sólo se aparece "en" él. Además de génesis objetiva, génesis transcendental" (ITF, 162)[213].

Cuando eso sucede, la ley constitutiva del fondo pasa a serlo de lo que en él

---

[212] C.I.H., 161.

[213] En el original falta lo que hemos añadido en el corchete; con seguridad la causa es una errata del impresor, pues el sentido exige su inclusión.

aparece, mas como en el caso de las categorías el sujeto que eleva ciertos conceptos a función categorial es la vida, resulta que es la propia estructura del tipo vital la que está entrando a constituir el objeto, sirviéndose para ello de las categorías. Con ello queda de manifiesto, de nuevo, la base teórica que permite a GB hablar de isomorfía entre tipos vitales y sus creaciones (efectos), como es el caso de la técnica.

En el caso del tipo vital "persona" la estructura vital habría alcanzado un grado de "sistencia" tal, que es capaz de fusionar el fondo y lo que en el se aparece "en unidad sintética y constituyente" (ibid), lo cual tiene como consecuencia la adquisición, por parte de la vida superior, de un mayor dominio sobre lo real, que ahora se le aparecerá como objeto estructurado según normas que a ella le interesen, salvaguardando así mas eficazmente su esencial intimidad.

La vida consigue progresivamente, pues, que de las cosas se le presenten solo aquellos aspectos que le interesan, en el momento y modo que a ella le convenga, y para lo que ella decida libremente. La vida se impone a las cosas: hacer que las cosas se *estructuren* según los principios que rigen y conforman la intimidad vital no es otra cosa que configurarlas *a su imagen y semejanza*, lo cual es, como se vio en el segundo capítulo del presente estudio, una de las condiciones para la existencia de causalidad en sentido estricto.

Por lo dicho, GB afirmará: "Cuando uno ha llegado a vivirse en plan transcendental, tipo kantiano, se nota y se sabe disponer de condiciones de posibilidad para que las cosas se presenten como objetos, como para mí, no como algo en sí que con las pretensiones de lo en-si me in-vade" (IGE, 83); "sentirse como poseyendo categorías o condiciones de posibilidad para que las cosas no se me entren de rondón por la morada de mi intimidad, sino que las haga presentárseme como objetos, como lo otro" (ibid)

Con ello, el plan o proyecto filosófico de nuestro autor se perfila cada vez con mayor nitidez: la transcendencia de la vida se manifesta progresivamente en el control de lo real, y la técnica es la manifestación real y eficiente de ese poder dominador, imparable y potenciable, como habrá ocasión de tratar detenidamente, en virtud del carácter

transfinito y transfinitante con que GB define la vida humana. Desde esta base teórica, GB contempla la posibilidad de la transustanciación del hombre en Dios, surgiendo así, como se verá oportunamente, Dios *en Persona*.

Por tanto, la técnica en el proyecto filosófico de GB forma parte esencial de una teo-gonia que, por haber sido obra humana (artificial), resultaría racionalmente explicable (teodicea). Pero, y por lo mismo, ¿hasta qué punto la existencia o necesidad de técnica no resulta atentado contra una intimidad vital que pretende ser Absoluta?, ¿No es la existencia de artefactos la mostración de la no consecución de la identidad de la intimidad consigo misma; de la persistente existencia de lo "otro" de sí, con lo cual ha de habérselas, y que es su contrario y muerte esencial? ¿Debe en tal caso desaparecer la objetividad de los artefactos o creaciones humanas o, por contra, es preciso que existan separadas de su creador para mostrar que éste realmente lo es?

De otro modo: si el hombre ha de ser Dios ¿será compatible tal estado, en caso de alcanzarse, con la existencia de técnica, y si lo es o, incluso, resultase necesario, de que tipo de técnica se trataría en virtud del principio de isomorfia? En caso contrario, ¿ser Dios sería la consumación de la técnica; su consumación o final glorioso y, por tanto, su final o desaparición por consunción o agotamiento en su cumplimiento definitivo? Dejemos estas cuestiones tan sólo indicadas por el momento.

La potencia reductora de la vida en estado de "persona" surge y se delata para GB en el modo kantiano de preguntar por el ser, que contrasta radicalmente con el griego.

> "El encandilamiento por lo griego dura, siempre en decrescendo hasta Kant. Y Kant, en un acto de heroica rebelión, cambiará el modo mismo del preguntar y con ello la metafísica: la pregunta por el ser de las cosas quedará subordinada a la pregunta por las condiciones de posibilidad de los objetos.
>
> En vez de comenzar preguntando "que es la circunferencia", por original y propia manera de ser, preguntaremos por "como es posible la circunferencia como objeto", o sea, por su genesis transcendental" (ITF, 35)

Este cambio en la dirección del preguntar muestra la consistencia que va adquiriendo la vida superior o mental en el silencio de su intimidad, y es valorado por GB como el acontecimiento más decisivo que le ha podido sobrevenir a la vida espiritual (filosófica, y científica en especial) desde los griegos, y cuya prueba o factum es "la riqueza inmensa y la originalidad del sentido que adquieren todas las ciencias al superar

la vida el módulo individual del vivir, del vivir científico, en concreto; y de adoptar el nuevo plan vital de vivir "personal"" (o.c. 163)[214].

En efecto, el método de unificación de la vida personal: distinguirse por compactarse, por unificarse, se refleja en todo lo que hace (isomorfía óntica); así vg., en el tipo de ciencia: "Digo, pues, que el plan transcendental-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" (o.c 147); "Y es un fenómeno propio de nuestra época personalista en nacimiento el proceso de nunca acabar de fundamentación de una ciencia en otra: la física en las matemáticas, la geometría en el álgebra, el álgebra en la lógica, la lógica en la metalógica... Se nota que el qué no va paralelo al 'que' o existencia propia, exclusiva, reducida, delimitada y cortada para tal qué, que pudiera ser muy bien que el 'que' de un qué perteneciera a un orden superior..." (IGE, 84-85).

Lo anterior, aplicado a todo lo demás, da como resultado con validez de principio general que "frente a la conciencia personal las cosas se presentan como objetos cuya posibilidad depende "de" la conciencia misma que, entonces, se nota a sí misma como sujeto transcendental (Kant)" (o.c. 165), es decir, vida intelectual o superior en fase "genética" o de "deducción transcendental de los objetos" (ITF, 44). La tendencia creciente en física, desde Kant, por conseguir teorías unitarias que de forma creciente permitan la derivación del mayor número de conceptos a partir de un mínimo, tal como sucede en la física relativista, es para GB síntoma del proceso de reducción óntica y categorial que se verifica con especial intensidad en la vida superior en estado "personal"[215].

---

[214] Kant es considerado por GB como un *órgano* creado por la vida, mediante el cual *comienza* (se *inaugura*) el vivir en plan categorial-vital de tipo "persona" (Cf.vg. IGE, 10-11,15,67,68,84; ILE, 101, 105). El aspecto incipiente y revolucionario que para GB posee el tipo vital nacido con Kant es muy claro si atendemos a la expresión utilizada por el autor navarro para calificar la forma kantiana de preguntar "bomba espiritual" (Cf.ACHV 45-46), así como su consideración de ser lo único original que en teoría del conocimiento ha sucedido desde los griegos (Cf.I.G. XI). Se trata de un tipo vital que inaugura una nueva fase en la historia de la intimidad vital, fase que no está acabada, ni mucho menos, pues dice nuestro autor: "época aún inexistente como ambiente general) personalista, actualmente en alborada (...) nuestra época personalista en nacimiento" (IGE, 84).

[215] Cf.ILE, 162-163. Einstein es para GB el máximo exponente de la desmesurada "pretensión racionalista" de no considerar la existencia de límites de la racionalidad. Hartmann y la física más reciente o actual, en cambio, han encontrado límites (Cf.NGHC, 222-252).

Sentado lo anterior, pasemos a notar lo propio de la forma de consistir o sentirse siendo transcendental en grado superior del yo en el tipo vital "persona", frente a la del individuo.

Dice GB que la conciencia "en el estadio individual, aparecía como "res cogitans", como "mónada"" (ITF, 165), es decir, como realidad privilegiada, por central, aunque aún teniéndose por "cosa". Con Kant, en cambio, como se verá, el yo adquiere mayor vigor o "con-sistencia", de modo que las ideas innatas serán absorbidas por esa superior potencia interiorizadora de la vida y transformadas en categorías, o ideas en segunda potencia de intimidad ideas con poder creador, constituyente. El resultado "frente a la conciencia personal las cosas se presentan como objetos cuya posibilidad depende "de" la conciencia misma que, entonces, se nota a sí misma como sujeto transcendental (Kant)" (ibid.).

La consistencia con que la vida comienza a notar en Kant su intimidad esencial, su yo, le lleva a descubrir algo que ningún individualista alcanzó a sospechar:

> "Con Espinosa y Leibniz se acrecentara tanto la espontaneidad y riqueza interior que o bien seremos *modos* de Dios o cuando menos *microcosmos*, museos originales de todas las cosas, sin que ya nadie ni nada se nos cuele dentro desde fuera.
>
> "Kant descubrirá algo más: los derechos del *yo pienso* a intervenir positivamente en todas las verdades, y en las falsedades. Posee la conciencia transcendental las condiciones de posibilidad de los objetos, las funciones o formas para reconstruir el material de las cosas de modo que resulte mundo centrado en el hombre" (Ex. 53).

Lo que descubre Kant es, dicho brevemente, el poder creador de la vida humana. Mas exactamente: en Kant la vida adquiere conciencia de su *carácter de espontaneidad y de poder creador*, y ello en cuanto *intimidad* que se manifiesta en actos de *voluntad* al concebir las ideas como *categorías*, siendo este carácter de intimidad lo que le faltó al individuo, que se agotó concibiéndose como "cosa", y no como *vida* o intimidad plena, siquera que fuese de manera incipiente, de ahí que refiriéndose a éste tipo vital diga nuestro autor: "Pero no es poco ser y notarse más seguro que todo otro tipo de realidad, mostrarse uno a sí mismo que en su realidad no depende de la verdad y que, por contera, posee ideas innatas, las más básicas para constituir todas las ciencias, y **constituirlas casi**

creadoramente, por actos de mi voluntad" (o.c. 52)[216]. Sentirse siendo Vida, poder creador, bajo forma de *voluntad* fue, exactamente, lo que faltaba al individuo y, sin embargo, Kant aportó. De las consecuencias que este hecho tiene para un nuevo cambio en la concepción de la técnica se tratará en el próximo apartado.

Según GB, vivir la vida en plan transcendental-vital, es decir, sentirse la vida humana como "sujeto transcendental" y, correlativamente, las cosas como "objetos", es el resultado de una retirada previa, de una nueva y peculiar epojé la "reflexión transcendental", que GB denomina "primera potencia de soledad transcendental"[217]. Vayamos por partes

> "Vivir a solas consigo mismo y en soledad de las cosas-en-sí fue el plan vital de Kant
>
> La realidad de Kant, de Kant como tipo vital nuevo de personalidad histórica de la vida humana en cuanto tal, no es sino ese mismo primer caso y aparición primigenia de la vida humana viviéndose a solas consigo misma y en soledad de las cosas en sí
>
> Hasta Kant, lo más que pudo alcanzar la vida humana fue vivir a solas consigo misma y en soledad de todas las cosas menos de sí misma en cuanto 'cosa'
>
> "En Kant, la vida encuentra creadoramente un nuevo modo de vivirse a solas consigo misma, y en soledad de todas las cosas-en-sí (Ding an sich), o en soledad de todo en cuanto cosa-en-sí" (IGE, 10-11)
>
> "Se vivió, pues, Kant, en soledad ontica de las cosas-en-sí Primera potencia de soledad transcendental" (o.c. 15)

Y es que "La conciencia transcendental no es cosa, ni ser, ni idea, o si queremos retorcer a Descartes en Kant, la conciencia transcendental no piensa porque no 'es'; y no 'es', entre otros motivos, porque no 'piensa'" (o.c. 11), "Vivirse como Yo transcendental es vivirse a lo 'persona'", "el yo transcendental no es un qué, es algo anterior al orden del qué, se aproxima su estructura más a un 'que' que a un qué" (o.c. 83). Así, pues, al ascender la consistencia con que se nota siendo el yo, la de las cosas disminuye en proporción inversa; y lo contrario sucedía en una conciencia más extrovertida[218]. Por tanto, con Kant ni siquiera el yo es vivido como "res"

Esta forma de notarse, como dijimos, es resultado de la "reflexión transcendental", que es concebida por GB como un tipo más radical de epojé que la de los

---

[216] El subrayado es nuestro.

[217] Cf. IGE, 15 y 59-64.

[218] Cf. e.g., IHE, 215-216, 249; IGE, 86-95.

estoicos y que la de Descartes (duda metódica). La reflexión transcendental es un tipo de "asfixia" o "angustia" por el que la vida llega a notar la consistencia de su yo como yo transcendental y, correlativamente, la de las cosas como objetos; ni siquiera las ideas innatas estorbarán ya a una conciencia que consigue vivirse a solas de lo en-sí:

> "Cuando, por la reflexión transcendental, la conciencia comienza a vivirse a solas consigo misma, ninguna cosa turba con su presencia ontica, causal, brutal, la soledad interior, la conciencia transcendental no halla entonces por dentro ideas innatas -esas cosas ideales coladas de matute en el alma, casi sus jugos naturales mentales-, sino que la conciencia transcendental esta a solas con el "Yo transcendental, con un 'mismo' que ha invertido y transmudado el orden de las modalidades ónticas en favor de su soberana soledad interior" (IGE, 11)
>
> "La reflexion transcendental de Kant es tambien una cierta angustia, un plan de asfixia, es un retirarse de los objetos en aparicion actual a su posibilidad, al estado de tensión y pretensión de abrirse a ellos" (o c 66)

Por la reflexión transcendental se produce un doblamiento del yo de enormes consecuencias: "Al practicar esta faena vital de la reflexión transcendental nos doblamos (*flectere*) del 'qué' en aparición hacia la posibilidad de la aparición del qué, y resulta que esta posibilidad está dentro y no fuera como creían los antiguos" (ibid). "Kant había notado que se da en el hombre una epidermis y una dermis, que Descartes sólo llegó a la epidermis, que había una dermis, las categorías, que eran condiciones de posibilidad de la dermis o ideas o apariciones de las cosas. Las categorías son como ideas innatas en segunda potencia de intimidad frente a las ideas innatas cartesianas Puede uno, por la reflexión transcendental, desprenderse de esta epidermis cartesiana -viva ciertamente, más superficial y semicósica-, y queda la auténtica dermis: las categorías" (o c 64)

Las categorías descubiertas transcendentalmente no son consideradas ya como cosas, tal como sucedía en Descartes, pues "Si las categorías kantianas fueran de estructura de ideas, como parece lo eran las ideas innatas de Descartes, Kant no habría vivido a solas consigo mismo, sino acompañado por nacimiento, que es la suprema necesidad vital, de un cierto número de cosas" (o.c. 15-16).

En consecuencia, desde la perspectiva hermenéutica histórico-vital, Kant representa un avance en la historia de la intimidad en su caminar hacia Intimidad Absoluta o Dios: "con Kant la existencia humana avanza un paso más hacia consistencia, lo Absoluto da un tirón más hacia sí, y le nacen al hombre categorías que son funciones unificadoras superiores al tipo vital anterior de ideas innatas y al de facultades

Propiamente hablando, en el tipo de existencia kantiana no se dan facultades ni ideas innatas. Son éstas dos formas de funciones vitales demasiado plurales y extensas. Ni el entendimiento ni la razón ni la razón práctica son, pues, facultades en sentido clásico" (o c 131).

A pesar de todo, vivir a lo Kant es hacerlo aún extrovertidamente, aunque en grado menor a como lo hacían los otros tipos vitales precedentes, pues del filósofo alemán dice GB que "Vivió desviviéndose en los objetos y en las condiciones de posibilidad de los objetos, aunque no, desviviéndose en las cosas o en los objetos tenidos como cosas El 'que soy' (*dass ich bin*) no preocupó ya más a Kant Su tipo de vida le despreocupó de semejantes aspectos, le hizo desatender al que, por atender al qué, a los aspecto intencionales" (o c 68)

Por tanto, a la *epojé* transcendental sigue la *posición* o salida in-tencional hacia las cosas, mas con una intencionalidad correlativa con el tipo de retirada, es decir, también transcendental Baste por ahora con lo dicho para poder continuar con otros aspectos de la figura vital de Kant que nos conduzcan al tema de la técnica desde la perspectiva de hermenéutica histórico-vital que nos muestre la isomorfía vida-técnica en el *módulo* "persona"[219]

Después de lo dicho hasta aquí, es factible comprender ahora qué implica la afirmación de GB sobre la importancia de "Mundo", aunque sobre este particular se tratará oportunamente en próximo capítulo

Que la intimidad es capaz de "*planear* (Entwurf) un *Mundo* (Welt)" (EG, XLVI)[220], significa que "la vida mental no es solamente cognoscitiva, pantalla ideal, sino *consciente*, dotada de *intimidad*" (o c XLV), y que, por lo tanto, "la conciencia intelectiva no consiste solamente en *darse cuenta* de lo que le pasa a uno en el orden de las ideas, cayendo a la vez en cuenta de que tiene que entender las cosas según el orden y conexión

---

[219] La relación técnica persona aparece con fuerza por vez primera, como había ocasión de comprobar, en IIE, siendo también la primera en que el tipo vital "persona" es tratado en profundidad En otras obras anteriores (III, IIIE, IVE) aunque presente lo estaba en menor grado que en IIE

[220] Este es el aspecto propiamente kantiano, haber advertido esa capacidad de "planear" (entwerfen, entwurf) o heideggerianamente, "mundificar" (welten) (EG, XLVII). Se trata, como se verá en próximo capítulo, de uno más de los temas que Kant descubre y Heidegger profundiza y amplía según GB

entre ellas (...). La vida intelectual puede no solamente convertir las *cosas* en objetos, dándoles nueva *esencia* mediante las formas a priori de que disponga, sino que puede hacerse para sí un *"Mundo"*, distinto en su conexión interior de la conexión que tenga el universo (Das All, das Ganze) de todas las cosas", es decir *"acción* de hacer del *universo* de las cosas un *Mundo* para mí" (o.c. XLVI-XLVII), o contexto "especial, innatural, invención de la vida humana, (...) un "*internado*" dentro del Universo inhóspito e indiferente de las cosas en sí, que es el Universo, para poder habitar, hasta con el corazón en él" (o.c. XLVIII); un lugar en que la intimidad se sienta como en "*casa propia*" (ibid.), porque "en un *Mundo* o bien no entran todas las cosas del Universo correspondiente o bien entran con preferencias y centramientos privilegiados, no justificables por la simple y pura estructura de las cosas" (o.c. LIX-LX).

Tal disposición proviene, y es lo fundamental, de un modelo que la mente impone: de "un *plan* o diseño original para dar forma propia, la de su mundo, a los objetos, a fin de que dejen de ser *cosas en sí* y sean *objetos para mí*" (o.c. LX). Y esto es justamente lo que una realidad que se rija por el modelo "pantalla cinematográfica" no puede hacer, ya que no alberga planes, limitándose a presentar lo que en ella se proyecte[221]. "Mundo" implica, y es lo fundamental, la imposición a lo dado o natural de fines humanos que le son ajenos, que le transcienden, y de ahí que GB defina "Mundo" como "*contexto de medios, fines, términos ordenados por causalidad final*" (ILF, 113), mas siempre contexto humano, transcendental, no simplemente animal.

Por tanto, planear un "Mundo para mí" incluye, según GB, lo siguiente: 1) "transformar las *cosas* en *objetos* ", lo cual sucede por la mera presencia de las cosas ante una conciencia intelectiva dotada de formas a priori, 2) organizar los *objetos* según un *plan* o proyecto propio de la conciencia intelectiva, convirtiendo el *Universo* de las cosas en *Mundo* "mío"[222]. De este modo el hombre provoca transformaciones en las cosas reales que "ellas espontáneamente, por las leyes evolutivas del Universo real, nunca hubieran tenido" (o.c. XLVII). Por esta razón la existencia de la técnica, y de artefactos (físicos o

---

[221] CFEG XLIV y XLVI; CIVM, 152, 160.

[222] CFEG XLVII.

mentales) es un "factum", pues muestra[223] sin lugar a dudas: a) que las cosas, tal y como están dadas, no poseen esencia pues de otro modo no podrían haber sido transformadas, y tal cosa ha sucedido, luego...;[224] b) que el hombre tiene "intimidad creadora", es decir, capaz de inventar un "mundo para mí" con formas y relaciones que de por sí el universo nunca hubiera alcanzado[225]

"Mundo" es término, pues, que en el sistema de GB, hace referencia, preferentemente, al resultado del proceso de reducción ontica y categorial llevado a cabo por la vida superior en plan "persona", aunque, como se verá en su momento, mundo y hombre son términos correlativos, resultando aquél factor distintivo de éste frente al animal. Pero "mundo" *personal* es resultado superior de reducción óntica y categorial, forma que está exigiendo ya, en virtud de la transfinitud humana, otra que la trascienda al comenzar a notarla como límite.

Pues bien, este proceso de superior reducción óntica y categorial se refleja, como se indicó, en la creciente axiomatización y formalización que exhiben las ciencias isomorfas con el tipo vital "persona". "Por creerse el hombre disponer de la verdad ontológica, es decir, de las condiciones de posibilidad de los objetos (...) irá fundando efectivamente ciencias y más ciencias en plan ontológico, en plan que, con términos técnicos extrafilosóficos, se denomina plan *axiomático*" (NGFC, 221). No en vano, dice GB que "Kant fue quien, por vez primera y en el Prólogo mismo a la *Crítica de la Razón Pura* -Prólogo a la segunda edición-, tuvo plena conciencia de este valor modélico de las ciencias, en cuanto ejemplos de verdad ontológica, de plan *a priori* para la constitución de sus objetos" (o.c. 220-221). Esto, a su vez, conlleva, entre otras consecuencias, la aparición de una técnica cada vez más eficaz en el dominio del universo, quedando así trabadas, de nuevo, vida, ciencia y técnica. Luego es la vida, por la creciente reducción o

---

[223] Para el caso de la geometría. Cf ambos aspectos en FG, XLIII.

[224] Cf un ejemplo de artefacto físico en FG, XLVIII, y de artefacto mental o ideal en o.c. XLIX-I. Ambos casos ponen de manifiesto (factum) que ni lo físico ni lo ideal poseen límites, sino que están en estado de indefinición o indeterminación esencial. Sobre este particular GB pone especial énfasis, y a ello se dirige buena parte de su labor: "a fin de quitar, ojalá fuera posible para siempre esa impresión tan difundida todavía de que las cosas tienen esencia inmutable" (FG, LII). No extraña este interés habida cuenta de la importancia que presenta la inesencialidad de lo real cuando lo que se pretende es transformar, mediante técnica, todo tipo de Universo en algún tipo de Mundo donde el hombre, su intimidad, pueda habitar con la dignidad acreedora a su trascendencia. Una trascendencia por otra parte que le hace acreedor a la inmortalidad en virtud de su creciente "espiritualización" o independencia de las cosas manifestada de forma suprema en las ciencias formales y, concretamente, en su axiomatización creciente (Cf FG, XLIV y XCII).

[225] Cf FG, XLVIII-XLIX y XLIII.

unificación óntica y categorial que efectúa cuando se pone en estado humano o de vida superior y, dentro de ésta, especialmente en estado científico o de espiritualidad superior, la que posibilita el surgimiento de una técnica cada vez mas eficaz en virtud de la existencia de planes categorial-causales unidos sintéticamente.

Existen sin embargo límites a la acción transformadora, ante los cuales la espontaneidad creadora resulta "finita". Se trata de "*hechos* brutos y en bruto (...) que no hay más remedio que admitir sin poder ya transformar" (EG, I-LI) y con los que debe contarse a la hora de crear un "mundo para mí". Cada tipo de mundo posee sus propios límites impuestos por el tipo de universo sobre el que se eleve (geométrico, físico, lógico...).

Pues bien, hay "límites de racionalidad", que reclaman la modestia de la razon y de toda la física contemporánea con Kant, afectada de excesivo racionalismo u ontologismo, y del que Einstein será, según GB, su máximo representante, por lo mismo, todos esos límites lo serán también de la técnica fundamentada en ella, pues no son límites accidentales, sino "infranqueables o esenciales del racionalismo, es decir, límites a la verdad ontológica poseída por el hombre"[226].

Tales límites se concretan en el hecho bruto de que la transformación causada por la verdad transcendental es de tipo puramente cognoscitivo o aparencial, de manera que no introduce cambios reales en lo real (materio-energético), su eficiencia es solo "eficiencia fenomenológica"[227]. Sobre qué sea "límite" y su relación con la técnica se irá tratando a lo largo de este estudio, baste por ahora notar que la técnica transcendentalista surgida del racionalismo excesivo será una técnica cualquierizadora, arrasadora de la vida y, por tanto, negativa. Sobre las razones que da GB para ello, así como sus propuestas para evitarlo, se verá oportunamente.

La vida, con todo, no se resigna, por eso GB pregunta respecto del tipo kantiano de verdad, y en consecuencia de técnica, "¿No será posible otro tipo de verdad más eficiente?"(NGFC, 264). La respuesta, como se verá mas adelante, vendrá de la mano de

---

[226] Cf. NGFC, 222-223.

[227] Cf. esp., NGFC, 262-264; ACHV, 42-46.

W. James: la verdad como "invento", "patente de invención" o "verdad instrumental" que, teniendo como preludio histórico el "manufendere" romano[228], e inventado en rigor por Galileo, el filósofo inglés concienciará plenamente por vez primera, no Kant[229]. De la verdad como "invento" surgirá una técnica merecedora del calificativo "actual".

En cualquier caso, sin embargo, la vida mental es siempre un "*Yo pensante con acción inmanente*"[230], lo cual no es mera palabrería sino "formulación explícita y consciente de ese poder artístico de la vida mental que hace del *universo* (...) un *mundo*, un *internado*" (EG, I-LI).

3.2.3.1 Persona y técnica: el finalismo en la acción.

Compara metafóricamente GB al tipo vital "persona" con un "radioemisor", pretendiendo mostrar con ello que la compactación de la intimidad en este tipo vital es tal y tanta que, a pesar de no ser absoluta, sin embargo *"es capaz de convertir y elevar un fenómeno local, limitado, finito, en universal, infinito, ilimitado"* (ILF, 77). La metáfora del radioemisor merece ser considerada con cierto detenimiento por dos motivos, al menos: a) para entender el modo característico de actuar la vida en cuanto "persona"; b) para notar que el ejemplo no es casual, sino consecuencia y aplicación práctica del principio de isomorfía.

Dice GB: "Hacerse *persona* es una invención de la vida moderna -expresada en términos filosóficos por Kant-, contemporánea históricamente con la invención de las ondas electromagnéticas por Hertz, invento por el que los hombres estamos dando razón de nosotros mismos a todo el universo, cuan grande y dilatado sea" (ibid.).

Advirtamos la sospechosa relación que entre Hertz y Kant encuentra GB. Hertz realizó, respecto de Maxwell, la tarea de convertir el sistema de ecuaciones diferenciales que éste había establecido para explicar los fenómenos eléctricos, en "ecuación de ondas",

---

[228] Como se vio oportunamente, según GB la verdad transcendental encuentra su precedente remoto en la "apparitio" romana y en el "manufendere" elevado a actitud de "experimentador". Además y por lo mismo, la verdad transcendental resulta "casi activa", poseyendo otro enraizamiento histórico-vital: la secularización de la verdad como "revelación", de modo que surge como gracia que el hombre concede a las cosas para que éstas puedan acceder a su intimidad conciencial bajo forma de "objeto" o "cosa para mí", para una intimidad (CTACHV, 32-46).

[229] CTNGLC, 265-290; PCLG, 89 y 103; ACHV, 41-42.

[230] En esta expresión GB sintetiza a Descartes y a Suárez, de quien toma la expresión "acción inmanente" (CLLG, XLV-XLVI) y a quien el filósofo francés debe más de lo que parece, según los análisis de GB (CLLL e IIF).

lo cual exige, *a priori*, la existencia de un fenómeno ondulatorio que se propague a la velocidad de la luz[231]. De este modo, transcendentalmente, "Hertz, una vez encontrada tal necesidad, se dio a buscar su realidad y halló efectivamente lo que de él ha recibido el nombre: *"ondas hertzianas"*" (o.c. 109). Como resultado de lo dicho fue posible el invento del radioemisor, cuya propiedad característica se cifra, según GB en que "trueca un *fenómeno local* -una chispa eléctricas localizadas en una parte del espacio-, en *fenómeno universal* -en ondas electromagnéticas que se difunden por todo el universo y con una velocidad máxima e inasequible para las velocidades de todos los cuerpos-" (o.c. 76). Y esto es, justamente, lo que no podía hacer el "individuo", por lo que se limitaba a ser "radiorreceptor", caracterizado por la faena inversa de "localizar" lo universal[232].

Pues bien, con Kant la cuestión se plantea en la filosofía, es decir, en los dominios del entendimiento, no en la física, pero la isomorfía es clara cuando GB afirma que si Kant hubiera conocido la radio, hubiera asemejado la función del entendimiento a la del radiorreceptor, pues aquél es capaz de recibir lo que le presenten los sentidos sin que por ello, a pesar de la tarea de proyección y reproyección del material empírico en las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento respectivamente, pase de una labor localista en virtud de la restricción del uso de las formas *a priori* a la experiencia sensible[233].

Ahora bien, con Kant, el entendimiento adquiere conciencia de su poder volitivo, poder por el que se abre hacia la conquista del universo, pues, según GB, al notar la restricción de la transcendentalidad a lo empírico "Las ganas de inventar una nueva manera de mandar en todo el universo se le debieron azuzar a Kant muy particularmente después de la *Crítica de la Razón pura*", y de ahí que escribiera la "Crítica de la Razón práctica"[234]. En este sentido, la segunda crítica representaría el esfuerzo por paliar las ganas que le surgen a la vida en forma humana al notar la transcendentalidad de su yo, haciendo valer así los derechos del *deber ser* sobre los del *ser*, de las "Hazañas, sobre los

---

[231] CRR I, 108-109

[232] CRR I, 76

[233] CRR I, 107-109

[234] CRR I, 107

"hechos"[235]. Esta última cuestión nos da la clave vital del plan "personal" del vivir: tanto de su aportación original como de su limitación. Ocupémonos ahora tan sólo del avance, es decir, de lo que de "Hazaña" tiene.

Conectando el "puño" del romano con la "Acción" del Doctor Fausto de Goethe (*Faust*, "puño" en alemán), GB presenta a Kant como la síntesis de ambos[236], de modo que el plan vital de "persona" será la acción con repercusiones universales[237]: "*Persona es*, por tanto, *una realidad tal y tanta que es capaz de convertir y elevar un fenómeno local, limitado, finito, en universal, infinito, ilimitado*" (IEF, 77). Esto es: "*Acción*, con una acción de Hazañas, cuyo plan de conquista no se limitará a los dominios del ser real, de lo que es lo que es, de lo que es lo que *tiene que ser*, sino que debera extenderse a todo ser para hacer de él lo que *debe ser*, superando así la limitación de toda esencia, de todo genero y especie que, en virtud del principio metafísico de identidad, tiene que ser ni más ni menos que lo que es" (o.c. 109).

El finalismo, por tanto, queda implicado de lleno con la acción transcendental humana, y este será, como vamos a ver, uno de los puntos clave para comprender el cambio en la concepcion de la técnica respecto de la griega y medieval, y su surgimiento a moderna (no aún a *actual*).

En efecto, por las categorías de la conciencia, la vida se pone en funciones de "pantalla" a la espera de recibir algún material empírico al que modelar como "objeto", sucediendo toda esta transformación en un plano puramente cognoscitivo[238], por lo que dirá GB: "en Kant la estructura de "plan" ( ) pertenece y está restringida al orden "categorial"" (IIEP, 151). En este sentido, Kant concienciа (tal es su misión vital)[239] el funcionamiento transcendental de la conciencia.

A pesar de la mencionada limitación, al imponer como superior el *deber ser*

---

[235] Cf. IEF, 109.

[236] Cf. IEF, 106-108.

[237] Cf. IEF, 107.

[238] Cf. vg. FG, XLIV-XLV; IIEP, 151-152.

[239] Cf. IEF, 67-68.

sobre el *ser*, Kant concede preferencia al *hacer* sobre lo *hecho* o *esencial* y, en este sentido, el término "hazaña" dice "acción", mas acción guiada por valores o fines humanos: "doctorada", "enseñada", lo cual a su vez remite a la "voluntad", de ahí que lo original de la vida como persona radique, en el fondo, en la *voluntad*, mas voluntad de carácter *universalista* (radioemisor):

> "Porque la Acción ya no es fuerza bruta y en bruto, es fuerza *considerada, doctorada* ya y bien enseñada en lo que debe hacer. Y lo que específica y propiamente tiene que hacer una *Acción* son *"hazañas"*. Y el alemán pasa por ley de genealogía verbal de *Tat* a *Tathandlung*
>
> *Acción es Puño doctorado*
>
> Y eso mismo es Kant, y eso mismo son todos los grandes filósofos alemanes del siglo pasado y de este. Y de entre los de este, Scheler y Hartmann
>
> El plan original de la *Persona* en cuanto tal consiste en una voluntad, es un puño racional, que se doctora en construir un nuevo Mundo a base de valores, cada uno de los cuales y todos en conjunto satisfagan aquella condición kantiana *"obra de tal manera que la máxima de tu Voluntad pueda valer en todo tiempo como Principio de Ley para ti y a la vez para el Universo"*
>
> ¡Convertir los actos de nuestra Voluntad nada menos que en principios de *universal* legislación! ¡Los actos individuales de un ente confinado en tiempo y espacio, en *valores* universales!" (H.F, 107)

Todo ello supone, a su vez, reclamar para la acción y lo universal la sorpresa, el azar, la espontaneidad creadora o novedad, sin renunciar por ello a la guía de la razón, y, por tanto, evitando el exceso de previsión racional, pues dice GB: "Recuérdese que la voluntad funciona *porque sí*. Y esta razón, originalísima, de la voluntad, el *porque sí* es tan razón primera y primaria como el más pintado de los axiomas en el orden teórico. *Porque sí* se dice en lenguaje técnico *causa sui*, causa de sí mismo" (Ex, 52). La libertad supone un continuo esfuerzo, pues nada hay garantizado: *"La última conclusión de la Sabiduría es que la Libertad, como la Vida, sólo la merece quien sabe conquistársela todos los días"* (Goethe, *Faust*, segunda parte, quinto acto)" (H.F, 106)

Todo lo anterior indica una inversión en el modo de concebir la relación hombre-naturaleza respecto de la mantenida desde los griegos, en que la conciencia empírica se imponía a lo que de transcendental pudiera haber en el hombre[240]. Con Kant, en cambio, la conciencia transcendental toma las riendas de la empírica imponiéndose bajo forma de "voluntad", de "deber ser". En la física, como veremos, esto mismo toma forma de unidad sintética o "plan categorial-causal". Por esta razón, GB afirma que con su segunda Crítica

---

[240] CI ACIV 15-16

Kant rebasó los límites de la razón pura, científica, en que lo transcendental del hombre quedaba sometido, en última instancia, a lo empírico; a los límites de la experiencia, y que al hacerlo "proclamó la supremacía de *Deber ser* sobre *el ser* y de las *Hazañas* de la voluntad sobre los *hechos* del orden del ser" (II.F, 109).

Por tanto, el hombre se impuso a las cosas, "Porque el orden del *Deber ser* no lo puede dar ni lo está dando el orden del *ser*, que sólo puede y tan sólo tiene que ser lo que es, sino que tal orden del *Deber ser* se lo impone el Hombre al ser: (.) un Hombre que se ha propuesto él a sí mismo y al universo entero el plan y el Designio de que todo *sea lo que debe ser* " (ibid) En esto, dice GB, Kant y Goethe van de la mano pues sin conformarse ninguno de los dos con el logos, el sentido o la fuerza bruta, proponen el "puño doctorado" o "Acción" como principio "acción de Hazañas, cuyo plan de conquista no se limitará a los dominios del ser real, de lo que es, de lo que es lo que *tiene que ser*, sino que deberá extenderse a todo ser para hacer de él lo que *deber ser*, superando así la limitación de toda esencia, de todo género y especie que, en virtud del principio metafísico de identidad, tiene que ser ni más ni menos que lo que es" (II.F, 109)

Ahora bien, intentar imponer el deber ser que emana de la voluntad humana al ser es poner en solfa un prejuicio secular: el de que las cosas tienen esencia, es decir, que las cosas sólo tienen un modo de ser y no admiten alteración alguna pues, ya sea en potencia o en acto, tienen todo lo que deben para ser lo que, *de por sí*, han de ser; que el dominio de las cosas lo es de lo acabado, cerrado y determinado, no pudiendo alterar el hombre nada en él[211]

En consecuencia, si el *deber ser* que el hombre intenta imponer a las cosas ha de triunfar como condición de posibilidad necesaria aunque no suficiente para la instauración de un dominio de estricta causalidad, entonces es del todo necesario que éstas admitan alteraciones en su ser, lo cual, de suceder, será señal (factum) de que no están perfectamente "hechas". Luego el descubrimiento progresivo de dominios donde el deber ser o voluntad humana se imponga al ser de las cosas será la mostración incontestable de que en ese dominio algo, o todo, estaba sin "hacer"; que en él hay pocos o ningún "hecho" irreversible y que, por tanto, lo transcendental que hay en el hombre encuentra vía libre

[211] Cf. C.G. XIII y XLVIII

para manifestarse bajo forma de planes, proyectos, designios, guiado todo ello por valores creados e impuestos por el hombre en cuanto conciencia transcendental (finalismo). Tal es lo que *muestra* la técnica respecto del dominio en que ha sido *posible* su existencia, y de ahí el carácter de "factum" que la técnica posee según GB: la técnica en cuanto "factum" de tipo transcendental[242]. Por esta misma razón, dice nuestro autor:

> "Y ¿cuál es la legislación y orden que impone el *Deber ser*?
>
> La causalidad eficiente, el orden que tienen entre sí las causas y los efectos, pertenece y está confinado al orden del ser, en el rige un determinismo absoluto y mecanicismo feroz e inflexible. Solo la causalidad *final*, el orden sutil que rige entre medios y fines queda como orden constitutivo e imponible aun sobre el orden del ser. Lo cual exige que Kant demuestre que el orden del ser no está regido por la causalidad final, que ni en el mundo real, ni siquiera en el viviente, hay propiamente hablando *fines*, y para esta tesis, múltiples y bien fundadas razones le ofrecía la física clásica y continua dándosela la ciencia moderna según las cuales la causalidad final nada tiene que explicar en el orden real, que sólo las causas eficientes y materiales tienen voz y voto, poder ejecutivo y legislativo en el universo" (o.c. 111)

En consecuencia, concluye GB: "Y en esto se cifra y compendia el poder que la libertad tiene en el Universo real: en poderlo dirigir, en darle dirección, en prefijar cosas como fines y otras como medios. Con ello la libertad construye dentro del *Universo*, humanamente inhospitalario e indiferente -*unheimlich*, en términos de Heidegger-, un *Mundo* especial" (o.c. 113). Es evidente, pues, dónde encuentran su raíz histórico-vital los conceptos bacquianos de "Hombre" como *"cibernets"*[243], y de "Mundo" como *"contexto de medios, fines, términos ordenados por causalidad final"*, tal como se dijo.

"Causalidad final" remite a fines actuando como motores de acciones, y "fines" dice "valores", mas "valores" en GB dicen "hombre" pues, como se verá oportunamente, no son sino aquello (lo que fuere) por lo que el hombre está dispuesto a sacrificar algo en la medida en que lo considere *valioso para él* o, si se prefiere, lo valorado por y para él[244]. Así, pues, sólo en virtud del hombre, de su ser y necesidades, algo resulta elevado a valor, luego, en rigor, es el hombre el que se toma a sí mismo como canon cuando valora algo y, por tanto, como fin último respecto del cual todos los demás resultan medios o, a lo sumo, fines transitorios y nunca finales definitivos. En consecuencia, si el hombre tiene

---

[242] Cf. o.c. XLVIII-XLIX.

[243] Cf. M. [illegible].

[244] Cf. o.c. III, 113.

historia, y no esencia, los valores también en virtud de su isomorfía con el tipo de vida humana. Podría decirse algo así como *dime qué valoras y cómo, y te diré cual es tu tipo histórico-vital*. Sólo un límite existe en la acción valoral humana pues, como habrá ocasión de explicar, juntando a Protágoras y Machado, GB afirmará que el hombre es la medida de todas las cosas, menos de los otros hombres y de los Pueblos, de modo que *nadie es más que nadie en Castilla*.

Respecto del tipo vital que nos ocupa, dice GB: "*la Persona es siempre formadora y creadora del Mundo*, transformando para ello el Universo de los *seres* en Mundo de *bienes*" (o c. 117). Y un poco antes: "no desconozcamos, injustamente, que la aspiración a dominar el Universo, convirtiéndolo en Mundo de valores, es una hazaña grandiosa, la única tal vez digna del hombre, si el Hombre es un ser centrado en sí mismo, no religado o religioso, sin vínculos esenciales con lo Absoluto transcendente" (ibid.).

Con la afirmación anterior aparece en su justa dimensión el significado de la metáfora del radioemisor: "Y vese con cuanta razón comparábamos la *Persona*, en este sentido moderno de la palabra, con un aparato de *radio-emisión*, pues por la causalidad final, aportación original del Hombre en su venida al Universo, se trueca un fenomeno local, un ser concreto como ser, uno de tantos seres, en *fenómeno universal*, fenómeno que levanta al *Universo* a estado y dignidad de *Mundo*. Hay, pues, ciertas acciones nuestras, las valorativas y teleológicas, que son principios de *legislación universal*, de una nueva legislación que el Hombre impone al Universo. Resulta, por tanto, el Hombre nuevo Atlas, en un esfuerzo gigantesco levanta en vilo el Universo entero del ser y lo levanta a Mundo *a deber ser lo que es y lo que tiene que ser*." (o c. 115).

Desde esta perspectiva el hombre aparece como un ser con doble naturaleza, *rebis*[215] o compuesto ontológico, ser que lo es por la tensión entre dos opuestos: "el hombre en cuanto *Persona* es el portador y portaestandarte de esa nueva y originalísima hazaña y empresa que es poner un nuevo orden en el Universo de los *seres* y, *valorándolos* elevarlo a *Mundo*. Está pues, el Hombre, en cuanto *Persona*, entre dos aguas: entre el *Universo de los seres* y el *Mundo de los valores*", y es que, como se indicó: "El *Universo* está ordenado y regido por los principios de identidad y causalidad eficiente. El *Mundo*

[215] Término que tomamos de la Tradición Hermética, utilizado para referirse al Mercurio o Hermafrodita alquímico.

está tejido con hilos de ser, según el plan y diseño de las causas finales, dirigidas por los valores" (ibid.).

De todo ello se desprende su implicación con la técnica y la inversión que respecto de la concepción griega, medieval, y aun individualista, supone tal *actitud*.

> "La hazaña propia del Hombre no puede cifrarse, por tanto, en el *conocimiento del ser*, regido por ese principio digno de asnos en noria que es el principio de identidad -lo mismo, de lo mismo, con lo mismo, tras lo mismo, para lo mismo-
>
> "La hazaña del hombre en este Universo de seres consiste y se resume en imponer el orden del *Deber ser*. No basta con que una cosa sea lo que es o tenga que ser lo que es, *debe ser*, debe realizar tales o cuales *valores*, debe hacer de *fin* de tales o cuales *planes* y *designios* nuestros -aunque sean planes de edificación de construcción de máquinas y base de *valores* económicos, técnicos
>
> Y esta posibilidad de *dirigir* la naturaleza, de ordenar de nuevo el Ser, se funda en que el orden del ser no está determinado según el orden de la *causa final*" (o c 113)

Por eso

> "La infecundidad de una explicación del universo por las causas finales se parece, decía maliciosamente Bacon, a la infecundidad de las vírgenes dedicada a Dios Dedicar el universo a la finalidad equivale a no poder explicar nada de él y a no poder dominarlo realmente, como realmente hace la técnica Si el hierro nació *para* ser lo que es y *para* lo que naturalmente lo emplee la tierra, adiós técnica metalúrgica que se basa entera en transformar la manera como se nos da y el lugar que le asignó *Naturaleza* en el universo, si el agua nació *para* correr como y por los pasos que le fija el orden natural, mal año para la técnica hidráulica que usa de ella cambiando su natural curso, deteniéndolo, represándolo, haciéndolo pasar por aparatos raros y estrafalarios que la sapientísima y providentísima Naturaleza jamás imaginó La falta de determinación *finalista* es la que hace posible la *técnica*, poder disponer de las cosas naturales, de sus propiedades *reales* según un orden que las cosas dejadas a sí mismas, no tienen" (o c 111)

Pero si todo ello supone un progreso respecto de los tipos vitales anteriores, con todo, como se verá otro momento, GB considera que Kant restringe su aportación al dominio moral, y de una moral, además, de tipo universalista fundamentada en una actitud homogeneizadora de las diferencias vitales que será el origen vital de una técnica uniformadora, imperialista y arrasadora de la pluralidad de formas en que se expresa el poder creador de la Vida, tal como lo son la variedad de Pueblos

3 2 3 2 El plan categorial-causal

Como se vio con anterioridad, según GB, Galileo no supo unir sintéticamente la fuerza del plan causal con la del plan eidético, de modo que no pudo conseguir la eficacia que para el dominio de lo real surge de tal tipo de aunamiento Tal honor histórico-vital corresponderá según GB a Newton, de quien Kant tomará modelo para su filosofía Así,

pues, Kant es a Newton lo que Descartes a Galileo o, como se verá, lo que Heidegger a Einstein y, en general, en la concepción bacquiana, lo que la filosofía es en general a la ciencia.

Dice GB: "*Masa, fuerza, instrumentos, experimentación:* integrantes del plan *categorial-causal* " (PCFG, 104) Galileo se movió en una concepcion de *causas naturales*, y no estrictamente de *fuerzas* ni de *masa*, a pesar de ciertos avances en este terreno La clave vital para el surgimiento del plan categorial-causal consiste en una unificacion o *retracción íntimo-categorial* de los citados elementos Tal unificación, sin embargo, no podía ser lograda por un tipo vital que no hubiese alcanzado para sí el grado suficiente de unificacion interior, como vimos que en cambio sucedía con el tipo "Persona" Así, pues, por *imperativo vital*, es decir, por imposibilidad imperada categorial-vitalmente, si bien Galileo inventó la actitud experimental no la perfeccionó, de ahí que se quedara en plan de *observador eidético* sin llegar propiamente a la de "experimentador que vigila y se pre-viene con "instrumentos" para las "manifestaciones" de las "fuerzas" reales" (o c 102)

Según GB, la *actitud experimental* en sentido estricto implica lo siguiente

> "Fuerzas, instrumentos, experimentacion de efectos de fuerzas todo ello in-natural, pues, -1) las *fuerzas* no son causas eficientes acopladas con las tres restantes de Aristóteles y todas cuatro con los aspectos eidéticos propios de las cosas dejadas a su curso natural
>
> -2) los *instrumentos* (*in-struo*) son algo cons-truido (*cons-truo*) que tiene precisamente el oficio de de-struir las inmediatas y eidéticas conexiones del curso natural de las cosas, para que así, si la causa eficiente tiene algo de "fuerza", de violencia indomesticada aun, se "mani-fieste", es decir, "hienda" con su "mano" (*manu-fendere, mani-festum*) y corte la tranquila superficie del mundo cotidiano, y si la causa material tiene algo de "masa", de "material en bruto" se manifieste tambien, rompiendo con esa sumisión humilde de la causa material, o material sometida a las tres restantes causas
>
> -3) y *lo que entonces aparezca* será, ante todo, im-pre-visible, es decir, in-visible en el plan corriente del mundo, y ademas im-pre-visible, pues nadie puede predecir si nos hallaremos o no en un mundo tal que las causas eficientes guarden aun un poco de ese salvajismo y violencia propios de la "fuerza bruta" (energia indiferenciada), y si las causas materiales conservaran aún algo de material-en-bruto Y si esto es así podra surgir una técnica científica que se sirva sistemáticamente de las "fuerzas" y de las "masas", sin tener que preocuparse de las causas" (o c 102-103)

Y añade "A esto se llama experimentar" (o c 103) Tal actitud, inventada por Galileo, fue madurada por Newton hasta darle la forma que se acaba de exponer, y sólo desde ella es posible dar forma a un plan categorial-causal

> "Para este plan he elegido términos todos de violencia
>
> 1) fuerza, frente a docil causa eficiente
>
> 2) instrumento, frente a aparato, *paratus-ad*, preparado, cual siervo a lo que manden las cuatro causas
>
> 3) mani-festar, frente al tipo de patencia inmediata, sin que sea menester hender con mano alguna lo real, y todo ello contemplado en plan de
>
> 4) experimentador, no de observador, que es de nuevo plan de mirar a lo siervo (*ob-servare, servus*) a lo que la naturaleza "a sus anchas" quiera mostrarme
>
> **Cuando logremos, con Newton, hacer física con estas cuatro condiciones "violentas" se habrá llegado a fundir en uno, a "unir sintéticamente", plan categorial con plan causal"** (o c 103)[246]

Estas condiciones son las que permiten conectar ciencia física y técnica sintéticamente de modo que ésta resulte plenamente eficaz para transformar el universo en mundo humano, frente a la técnica de tipos vitales anteriores que GB calificaba, como se vio, de "raquítica" en comparación con la que surge de tal unión sintética La nueva técnica es violenta para con lo natural, y lo es en doble sentido "No se puede, pues, hacer física "en realidad de verdad" sin forzar esa virginidad espectacular y especular de las "ideas" de las cosas, de las especies y géneros; hay que hacerse fuerza y hacerla a las cosas, en una palabra violentarse y violentarlas" (PCFG, 101)[247]

Como se ha dicho, tras la actitud experimental se encuentra el fenómeno de reducción ontico-categorial o formalismo afectando principalmente a los conceptos de "causa eficiente" y "causa material" que resultan transformados en "fuerza" y "masa", respectivamente Lo mismo sucede con el tiempo y el espacio absolutos, que permiten su geometrización analítica haciendo desaparecer así toda cualidad local y temporal en cuanto propias de cada ser[248]. En definitiva el nuevo trato que se da a los conceptos en plan tradicional permite descualificarlos, prestándose así al trato numérico (cuantitativo) y relacional, de modo que unas entidades se reducen a otras de las que surgen, y estas a su vez a otras más básicas, hasta llegar a unas cuantas que resulten mínimas e irreductibles

Todo lo anterior no es sino la tendencia a la unificación de teorías y conceptos dentro de cada ciencia en particular, y de unas ciencias a otras, como se dijo Proceso de

---

[246] El subrayado es nuestro

[247] En IEE insiste en esa violencia

[248] Cf IEC cap IV

axiomatización que a su vez es un "factum" o muestra de la creciente tendencia de la vida superior a unificarse interiormente. En este sentido afirmará GB: "Y digo que la ***axiomática*** proviene de que la vida mental posee ***"Intimidad"***, es decir: conciencia transcendental" (EG, XLIV). Con ello, los seres son concebidos como *estados* diferentes de unos cuantos elementos iniciales, básicos.

Evidentemente este proceso formalizador permitirá un trato operacional con lo real superior al posibilitado por las definiciones esenciales. Tal sucede con la física: "toda la física clásica y moderna es física formulada con leyes analíticas, con puras estructuras de orden entre variables y constantes, sin esencial referencia a cuerpos concretos, fuera de la referencia indeterminada a *"mobile quodlam"*, a un móvil cualquiera, como cualquiera es la constante *(a)* o la variable *(x)* " (III C, 78).

Según GB, que lo real admita "tratamiento analítico puro" (ibid.) no es algo casual sino prueba de la esencial indefinición de lo real, de que el ser no está plenamente "hecho", resultando por ello las matemáticas "clave" por la que la naturaleza, como se dijo, entrega sus secretos sin resistencia[249]. De este modo la física ha conseguido algo impensable para otros tipos vitales: "La física clásica y moderna pueden con pleno derecho gloriarse de haber re-creado la naturaleza. O dicho con términos más solemnes y más grávidos en metafísicas consecuencias: la física ha hecho una ontología de lo físico: descubrir el logos, la esencia del ser físico" (TIIFF, 368).

Por otra parte, dado el grado de cuantificación que admite lo real, y el descubrimiento de los aspectos numéricos que rigen los procesos materio-energéticos, no extraña que ya en ITF GB aluda al nuevo materialismo que la reducción óntica y categorial iniciada por el tipo vital individuo y profundizada por el de persona, preludian. Así, dirá que, desde Suárez, la cantidad comienza a formar parte de la materia, y en Descartes es ya explícito. La materia, pues, "va enriqueciéndose" y llegará a surgir un materialismo que nada tendrá que ver con el de los antiguos[250]. En definitiva: "Vendrá tras la faena vital

---

[249] Cf. IIIF, 348, 353, 355, 366 y 367.

[250] Cf. III, 132-133. Deja entrever aquí tempranamente GB su simpatía por el materialismo histórico y dialéctico al negarse explícitamente a malquerarse con los autores que lo sostienen. Por otra parte, en II, alude al "subido tinte moral" que suelen poseer los conceptos materialistas (Cf. o.c., 53). Añádase a esto lo dicho en el capítulo 2 de nuestro estudio sobre la inclinación intelectual y sentimental de GB al materio-energetismo.

individuadora, la de constitución de la personalidad y en ella será posible el surgimiento de un nuevo tipo de materialismo que llevará el mismo nombre que el materialismo individualista y que el escolástico (si es que existió, por ejemplo, en David de Dinando), pero su sentido y su significación serán totalmente diversos" (ITF, 133)

En el fondo, Kant, reflexionador por filósofo de lo que la vida ya estaba haciendo en Newton, no hará sino *caer en cuenta* de ello sistematizándolo convenientemente, de ahí que GB afirme: "Kant fue quien, por vez primera y en el Prólogo mismo a la *Crítica de la razón pura* -Prólogo a la segunda edición-, tuvo plenaria conciencia de este valor modélico de las ciencias, en cuanto ejemplos de verdad ontológica, de plan *a priori* para constitución de sus objetos" (NGFC, 220-221) Y en otro lugar

> "*Masa, fuerza, instrumentos, experimentación*" integrantes del plan *categorial-causal*, plan, dirá Kant, propio de la Razón, en cuanto independiente del cotidiano y manso curso de las cosas, en cuanto no "aprehendidas" las cosas por ella, plan en que la Razón "ve lo que ella misma ha hecho que se produzca o venga a luz" (*hervor-bringen*) por medio de un su proyecto (*Entwurf*), en que las cosas son echadas (*geworfen*) o tratadas cual pro-yectiles, tal como en el "proyecto" para experimentar la *Lex inertiae*. Y por esto podrá decir Kant que, al forjarse tales tipos de proyectos y de tratos con lo natural, les "saltó a los físicos una nueva luz a los ojos" (*so ging allen Naturforschern ein Licht auf*), que es el nuevo tipo de "verdad", de luz "inventada" para descubrir aspectos nuevos del mundo real
>
> A este procedimiento llama Kant "revolución del modo de pensar" (*Revolution der Denkart*) -*Kritik d.r. Vernunft*, prólogo a la segunda edición, XIII. Y al nuevo tipo de verdad, casi activa, de hacer saltar chispas a lo natural en estado de pedernal indiferente y frío dará Kant el nombre de *verdad transcendental*" (PCFG, 104-105)

También debe ser destacado el componente sentimental de novedad y sorpresa que comporta la actitud experimental, al que se aludió anteriormente con la sentencia de Goethe. En este sentido, dice GB refiriéndose a la "Lex inertiae" expuesta por Galileo "comenzamos por violentar el curso natural de las cosas, hacerlas moverse por un plano horizontal, prolongado hacia el infinito, y puestas por nosotros en él, se les da un empellón hacia adelante, tratándolas como proyectiles, para "experimentar", es decir sin saber de antemano lo que va a pasar, tanteando la reacción de las cosas puestas en tal aprieto y circunstancias nuevas" (PCFG, 102) Por eso, como se dijo, lo que suceda será "ante todo, impre-visible, es decir, in-visible en el plan corriente del mundo, y además im-pre-visible" No obstante, cuando experimentar es actitud científica el hombre debe permanecer, a pesar de todo, en actitud "vigilante", "prevenido", lo cual indica que debe haber un cierto control a pesar de lo imprevisible e invisible. Sobre esto se verá en otro lugar, pues afecta

de lleno al tema de la técnica, en especial a la técnica científica, transida de racionalidad matemática (de determinismo matemático).

3.2.4 Verdad técnica

3.2.4.1. Ineficiencia de las verdades óntica, ontológica y transcendental

Desde el punto de vista de la eficacia y radicalidad transformadora de los diferentes tipos de verdad con que la vida se dotó en los distintos tipos vitales surgidos hasta Kant, el estado de la cuestión podría resumirse en las siguientes palabras de GB: "La filosofía anterior a Kant, por una falsa humildad, cuyos orígenes religiosos no pueden imparcialmente desconocerse, había creído que el hombre, por el hecho de su presencia no hacía nada nuevo en el universo, era esclavo no solo de Dios sino de las cosas y su faena mental se reducía a decir en palabras y en proposiciones lo que ellas eran, faena de mono sutil, más locuaz que los ordinarios" (NGFC, 263).

Se trata de un prejuicio del que se resiente el pensamiento occidental: la concepción representacionista de las ideas, según la cual éstas no son realidades eficientes: "Las ideas son vividas y tenidas por meras representaciones de los objetos ante el conocedor, cuando se cree que las realidades diversas están ya de sí, cada una a su manera, perfectamente definidas, completamente especificadas, hasta con última diferencia, (...) Tal es la concepción griega y escolástica, y por esta actitud, muy semejante a la de la impotencia de los primitivos frente a la naturaleza, los conceptos y proposiciones parécenles ser siempre representaciones de lo real sin eficiencia alguna sobre él, puesto que tal eficiencia de las ideas nada tuviera que hacer en un universo en que todo estuviese especificado hasta la última diferencia" (o.c. 284-285).

Como consecuencia de lo dicho, la verdad se hace esclava de las cosas. En este sentido, y desde la perspectiva bacquiana, la concepción representacionista de las ideas mermia el poder de la transcendencia humana al negar cualquier capacidad motora o transformadora al pensamiento o transcendentalidad. Este hecho, unido a la ausencia de una concepción del hombre como transfinitud transfinitante, le condena al estado de mero contemplador de la realidad. Se trata de lo que en el período marxista de su pensamiento GB denomina, como se verá, "prejuicio idealista".

Por otra parte, este prejuicio denota tanto ganas insatisfechas como ignorancia "De ahí que todo ese tinglado de verdades en sí, de proposiciones de verdad eterna sea nada más producto de ignorancia en parte, y en otra, producto de las *ganas* de disponer de tales objetos" (o c 288)

Contra todo ello arremete nuestro autor "Renunciemos valientemente a esa idea de falsa humildad -de cobardía más bien de primitivos indefensos frente a lo natural- de que nuestras ideas no son creadoras, que son simples reproducciones de lo real, y hagámonos *a la* idea de mayor responsabilidad ciertamente de que nuestras ideas pueden ser órganos transformadores y especificadores de lo real, amorfo en sí, por suerte para nosotros" (o c 289)

La verdad transcendental supone un avance hacia la transformación y dominio eficaz de lo real "desde Kant cae el hombre en cuenta de que, aun sin ser creador de la realidad de las cosas en sí mismas, por el mero hecho de la presencia del hombre en el mundo y más en particular, por su posesión de formas *a priori*, tiene el poder *transcendental* de obligar a las cosas, no creadas por él, a que le *manifiesten* lo que son y respondan a las preguntas múltiples que les presentan las formas *a priori*" (o c 263) En este sentido, puede decirse "que la verdad transcendental, mediante las formas *a priori*, es verdad *eficiente*: realmente efectiva, pues obliga a las cosas que están en el mismo universo con el hombre a que se le manifiesten, a pesar de que el hombre en cuanto cosa no las haya eficientemente creado o hecho" (o c 264)

La verdad transcendental kantiana, según GB, es "casi activa" porque en Kant la conciencia "casi se nota como espejo, como pantalla cinematográfica, cuando los demas mortales y hasta los filosofos creian vivir las cosas-en-si en toda su fuerza impresionante y brutal" (IGE, 60) La causa de ello radica, de nuevo, en la vida "Es posible, con un tipo de posibilidad transcendental, cerrarse a todo, quedarse a solas consigo mismo, en cuanto yo transcendental, en soledad de las cosas-en-si lo está necesariamente la conciencia por el mero hecho de ser transcendental, de no permitir ni poder permitir que las cosas la invadan tal cual ellas son, en este caso la conciencia está "acompañada" de las cosas en cuanto objetos, y lo que de objetos tienen las cosas es mucho menos y más sutil que lo que tienen de cosas, como lo es la imagen de una cosa solida en el espejo respecto de la

presencia bruta, machacante y opresora de la cosa en sí misma. Este es el tipo de soledad vivido en plena conciencia por Kant" (ibid.).

En definitiva, y en esto se encuentra el origen de dicha insuficiencia, Kant "Vivió desviviéndose en los objetos y en las condiciones de posibilidad de los objetos, aunque no, desviviéndose en las cosas o en los objetos tenidos como cosas" (o.c. 68).

Como consecuencia, la eficacia de la verdad transcendental es muy reducida, limitándose a serlo de un tipo que GB denomina, como se dijo, "eficiencia fenomenológica", consistente en que las formas *a priori* "*hacen* -así con un hacer o eficiencia especial que no se asemeja a la causalidad eficiente ordinaria, que lo es de cosas- que las cosas se me presenten a *mí*, a pesar de no haber sido eficientemente hechas por mí ni para mí" (NGFC, 263), las obliga a presentarse sólo "como cosas *aparecidas*, patentes" (ibid.). Por tanto, "no hay por qué ellas *tengan que* ostentar y descubrirnos lo que son: *su esencia*" (ibid.).

Así, pues, "A la presencia del hombre, con formas *a priori*, en el universo de las cosas, el universo reacciona *"apareciéndosele"*. Y esto de aparecerse -presentarse como espaciado, temporal, causalmente ordenado...- es algo *real*, no de estilo cósico, y le daremos el nombre de realidad de tipo "apariencial" o simplemente *apariencial*, fenomenco" (o.c. 264)[251].

En definitiva, "esta eficiencia real, ciertamente, de las formas *a priori* sobre las cosas del universo (...) queda reducida al orden *fenoménico*, a la producción de *apariencias*" (o.c. 264), de modo que la verdad transcendental no posee "eficiencia cósica" (o.c. 265) en dominio alguno, pues en ella "lo real físico no descubre lo que es, aunque, con Kant, nos acerquemos a él provistos de categorías (...) -es decir, no vale para lo físico el procedimiento de *verdad transcendental*-, porque lo real no está en sí mismo

---

[251] Compara GB este proceso al del revelado fotográfico (CFNGFC, 262 y 271), también con el físico de aproximar dos alambres cargados electricamente con cargas opuestas y su consecuente e *inevitable* chispazo (CFo.c. 263), o con una proyección cinematográfica (CFo.c. 174-175). En cualquier caso, la verdad transcendental procede, según nuestro autor, de la secularización de la verdad como "revelación", de modo que la verdad sería gracia que el hombre concede a las cosas para que puedan aparecer en su conciencia quedando elevadas así a la categoría de "objeto" o "cosa para mí", es decir, para una intimidad (CIACHV, 42-46). Entre "revelación" pues y "revelado" hay juego de palabras que no podemos considerar casual en GB, máxime si se tiene en cuenta la llamada de atención que hace respecto de la relación entre las teorías kantiana y heideggeriana del conocimiento y el invento del cinematógrafo ("Mundo" como pantalla), y a la que se refiere como "otra nueva coincidencia entre contemporaneidad de ciertos medios técnicos y ciertos inventos teóricos en filosofía" (CFNGFC, 174-175). Una vez más, nos encontramos con el principio de isomorfía.

especificado de manera que sus *apariencias* o apariciones en las formas *a priori* sean *esenciales*. (...) Las ideas o formas a priori en plan de reactivos descubridores no bastan para determinar lo real ni aun en el terreno gnoseológico" (o.c. 270-271).

En consecuencia, si lo que se pretende es el dominio eficaz de lo real, y en ello queda involucrada la técnica por definición, entonces "es preciso emplear las ideas como *planes técnicos*, como instrumentos o *máquinas* conceptuales" (ibid.)[252] Solo a partir de aquí será posible el surgimiento de un tipo de verdad peculiar y revolucionaria: la verdad como "invento"; un tipo de verdad acorde con los anhelos dominadores de un ser humano que no los restringe ya al plano formal (transcendental-intelectual), sino que los amplía al universo macro y microfísico.

Además, la verdad transcendental, en tanto que secularización de la de "revelación", posee otro aspecto histórico que nuestro autor destaca su carácter de culminación de la "apparitio" romana o "manufendere" elevado a actitud de "experimentador".

En cualquier caso, con Kant queda como conquista de la vida superior haber sometido a la verdad transcendental los otros dos tipos de verdad: la ontica y la logica, presentando éstas carácter de "subordinación" respecto de aquella

> "A esta verdad transcendental quedan sometidas, por secundarias, tanto la verdad ontológica escolastica como la verdad ontica griega Las ideas pueden hacer de modelos y normas o leyes para juzgar de las cosas (verdad ontologica, en juicio), porque el hombre posee ideas bajo la forma de *formas a priori*. ( ) y a su vez es claro que si mis formas *a priori* obligan a las cosas a que se me presenten como objetos, mis actos que repitan los efectos que ellas han causado en las cosas, obligandolas a aparecérseme de tales o cuales maneras, tendran que ser verdaderos conformes con las cosas Es decir la verdad logica es un efecto secundario de la verdad transcendental" (NGFC, 264).

3.2.4.2 La verdad como "invento" o verdad "real"

Este tipo de verdad que surge, según GB, como inversión del tradicional, incluido el kantiano, pertenece también, como se va a ver, al tipo vital "persona" En rigor, tal tipo vital no se ha desarrollado plenamente sino que, dice nuestro autor, se encuentra "actualmente en alborada" (IGE, 84). Así, pues, el tipo vital "persona" admite grados de

---

[252] Esto mismo valdría de cualquier ciencia compuesta de proposiciones "que tengan forma científica mediante una *lógica formal*" (CTLG XXXIX)

perfección, como los de "individuo" y "singular".

De la verdad que ahora interesa, dice GB: "la verdad que denominamos *"real"*, la verdad como *invento* para descubrir, dominar, transformar lo real" (NGFC, 259). Triple intención, pues, que GB gusta condensar en el término "real", término por el que siente preferencia para referirse al pragmatismo de William James[253], filósofo al que, junto con Whitehead, considera "eminentes representantes o altavoces intelectuales" de "dos tipos de hombres, prodigiosamente activos" (o.c. 265). De nuevo isomorfía, ahora entre tipo de filosofar y tipo de Pueblo, en este caso, el inglés[254].

Partamos, para nuestra exposición, de lo que GB considera "afirmación fundamental de James":

> ""Para todas las doctrinas anteriores al pragmatismo, una verdad nueva es un descubrimiento, para el pragmatismo, verdad es invención"" (o.c. 267)

Tal afirmación requiere para su verdad, según nuestro autor, el cumplimiento de dos condiciones: "Para que sea posible hablar con sentido real de verdad-*invento*, de realismo de la verdad, es preciso no sólo que comprobemos que la realidad es amorfa y está indiferenciada en ámplios límites (...), sino que las mismas ideas no son *definibles*, es decir: no poseen determinaciones últimas e inmutables" (o.c. 275).

A la vez, tales condiciones deben incluir la consideración sobre los límites respectivos: por una parte "señalar los límites de indiferenciación de lo real, físico o no, su grado de "material en bruto", lo cual equivale a una teoría o doctrina sobre la *realidad en cuanto tal* " (ibid.), en segundo lugar, "fijar, cuando menos en primera aproximación, los límites en que las ideas se prestan a ser deformadas por medio de *planes*, es decir hasta dónde es posible construir *máquinas de ideas* que sean planes o planos de *máquinas reales* que dominen, encaucen, hagan aprovechable *realmente* lo real, especificándolo transitoriamente" (o.c. 276).

Por el primer aspecto, GB establece como condición la elaboración de una ontología o metafísica y de ahí que afirme: "Empero la teoría de James no puede adquirir

---

[253] Cf. NGFC, 259 y 267.

[254] Cf. NGFC, 275.

carta de naturaleza en la filosofía, por muchos que sean sus méritos (...) si no se la eleva al rango de *metafísica general* del *ser*", y añade: "esto es precisamente lo que, continuando su dirección y aun su terminología misma, ha realizado amplísimamente el gran filósofo de lengua inglesa A. N. Whitehead" (o.c. 290). Esta afirmación suministra la clave para comprender los esfuerzos de GB por construir una metafísica como la indicada a fin de sentar el carácter "plástico" del ser físico, y levantar sobre ella un sistema de "polimorfía óntica" en cuyo extremo superior la absoluta compactación de la intimidad vital encuentre su correlato adecuado en la total plasticidad de lo real (ideas y base física) abriéndose así ante el hombre la posibilidad de llegar a ser auténtica "causa" o Creador Creador de sí y de un nuevo Mundo que sea "creatura" suya: hecho a imagen y semejanza de su doble transcendencia y, por tanto, efecto en sentido estricto.

Esto último nos pone sobre el otro aspecto fundamental: al tratar de establecer los límites y posibilidades de la acción transformadora de las ideas, GB está mostrando los límites y posibilidades de la transcendentalidad humana. De lograr unir sintéticamente transcendencia y transcendentalidad el hombre podría aspirar a ser Dios en "Persona".

Profundicemos en lo anterior a fin de mostrar sus implicaciones para la concepción bacquiana de la técnica.

Si las cosas poseyeran esencia, la verdad sería lo des-velado (esencia des-cubierta), es decir, una forma más o menos sutil de patencia que incluye también, y a pesar de todo, la verdad transcendental (*hacer* aparecer a la manera humana lo en-sí (fenómeno), dejando su esencia oculta (noúmeno)). De ser así las teorías ontica, ontológica y transcendental de la verdad tendrían su razón de ser. "Empero -dice GB- si el ser o algunos seres no estuvieran perfectamente determinados; si no poseyeran diferencias específicas últimas; si estuvieran en forma real de material en bruto, de cantidad en bruto ...-, en tal caso ciertas ideas del hombre podrían especificar y determinar realmente tal realidad, indiferenciada de suyo, mediante artificios o artefactos, y las verdades que de tal situación resultaran serían *inventos*." (o.c. 268).

Pues bien, si para GB es evidente que se cumple la primera condición, como va resultando claro por el proceso que va desde Galileo hasta las actuales ecuaciones sobre materia-energía, espacio-tiempo, espacio-gravitación ..., en las que desaparece toda

diferencia especifica[255], y es "cosa que hemos comprobado no sólo en lo físico sino en lo científico mismo, donde el racionalismo clásico creía hallar el máximo número de *definiciones*" (o.c. 275)[256], entonces es claro que puede plantearse con cierto sentido la consecuencia, siendo posible, además, por lo que sucede en estos dominios, ampliar lo dicho a otros en que se vaya descubriendo que acontezca lo mismo[257]. Por ello, lo concluido por GB afecta directamente a la técnica moderna:

> "De consiguiente es posible determinar, no con esencias que lo dejen definitivamente especificado ya, sino solamente con *planes*, con máquinas, con artefactos. Y así, porque el calor no es definitivamente calor, puede ser trocado en movimiento mecánico, y tal es el efecto real que hace ese *plan* de las máquinas de vapor y los artefactos correspondientes.
>
> "Y porque ninguna energía, en las formas en que se nos aparecen -calor, energía mecánica, energía eléctrica, energía luminosa - es *"definitivamente"* o *"especificadamente"* lo que aparece a la intuición *inactiva*, por eso ha podido surgir la técnica moderna con su dominio de lo real, con su aprovechamiento de lo real, con sus planes de transformación de lo real de *especie a especie*, de un tipo de cuerpo a otro, contra la patraña que sirve de base a la teoría de materia y forma que es la de la diversidad *específica* de los cuerpos físicos, y aun con la posibilidad inmediatamente previsible de transformación de *género a género* de cuerpo que se avizora en los experimentos hechos con la bomba atómica" (NGFC, 269)

Así, pues, al hombre le quedan tareas especificadoras de lo real en que ensayar su transcendentalidad y su transcendencia: "Luego lo real nos está dado como mespecificado, como indiferenciado, su especificación y determinación están, en amplísimos límites, en nuestras manos. Y lo especificamos y determinamos mediante aparatos, mediante artefactos, construidos no según *ideas* sino según *planes*. *Mediante lo artificial especificamos lo real*" (o.c. 269-270). Estas tareas, tanto por la eficacia de dicha técnica como por sus consecuencias para lo real (humano o no) suponen una alta dosis de responsabilidad al abrir ante el hombre la posibilidad de transformar todo aquello que no tenga esencia en algo *diferente* y aun *diverso*, y, en el extremo, hacer del universo Mundo "real de verdad", y del hombre, Dios, siendo la contrapartida proporcional a la ganancia: la aniquilación total. De todo ello se tratará en su momento.

Desde la perspectiva anterior, la técnica vuelve a aparecese como un "factum" que muestra el estado inacabado de la realidad y, por tanto, su capacidad para admitir

---

[255] CFSGFC, 268-269.

[256] Tal sucede en la geometría, donde el sistema de axiomas inventa o especifica el tipo de geometría, o en lógica.

[257] CFSGFC, 272-273.

nuevas determinaciones, es decir, su disponibilidad para adquirir historia:

> "Lo real físico, por tanto, es material bruto y en bruto, y las fuerzas o energías físicas son fuerzas o energía bruta y en bruto, admitiendo, de consiguiente -y es el hecho de la técnica- no especificaciones o diferenciaciones definitivas, sino simples determinaciones de hecho que dan a lo real una especificación transitoria, mediante *planes* (que son los sustitutos de *esencias* e *ideas*) y *artefactos* (que son los sustitutos de las inexistentes *causas eficientes naturales* vinculadas con la forma, la idea y la esencia)" (o c 270)

Muestra, también, como se verá oportunamente, que lo natural se deja conocer mejor en lo artificial:

> "Basta considerar un momento un aparato de los mas vulgares en nuestros días, como la radio, para notar que, a pesar de su *artificialidad*, de haber sido construido no con la *idea esencial* de sonido y luz ( ) sino con idea de *otro orden*, específicamente diverso -funciones y ecuaciones diferenciales parciales *coordinadas* con lo real y dirigiendo la *construcción* de un objeto *artificial*, como es tal aparato Y con todo lo *natural* responde perfectamente y se ostenta mejor que en los llamados fenómenos naturales Lo cual viene a decirnos ( ) que lo real físico no esta especificado, no tiene *esencia* ni *idea*, sino que es material bruto y en bruto que el hombre con ideas, funcionando cual *planes*, digamos simplemente, con *planes*, puede especificar y determinar transitoriamente mediante *aparatos* o *artificios* " (o c 271)

En definitiva: "el hombre ha descubierto, y no en otra cosa consiste la maravilla de la ciencia natural galileana y moderna, que lo real no tiene esencia ni idea y que está en la mano del hombre darle *forma* con *aparatos* y con *planes* " (ibid).

Con lo dicho, se ve ya la importancia de atender a las "ideas" como "planes" o "máquinas teóricas", así como a su relación con los artefactos materiales isomorfos con ellas.

Por otra parte, la *verdad real* implica un aspecto coordinativo, frente al de subordinación, que resulta esencial: "Cuando un conjunto de ideas -dice GB- actúa como *plan* para dominar y diferenciar lo real, tal conjunto toma la forma de *coordinación*, no la de subordinacion esencial o ideológica. Las máquinas de ideas se construyen por *plan* y *coordinación* " (o c 277) Y en un lugar anterior

> "Una idea, en sentido antiguo de la palabra, una definición que la expresara, se creía tener valor aunque no hubiere *aparato* o instrumento *artificial* en que comprobar la validez propia, pues se creía que todo tenía esencia propia, que todo estaba perfectamente determinado hasta en la última diferencia específica, pero así como el *plan* de un edificio, el *plano* de una maquina o aparato no admiten la disyuncion de verdadero o falso, independientemente de la verificacion o comprobacion de que el edificio se sostiene y la máquina marcha, de parecida manera, por haber descubierto la física moderna y clásica que lo natural no esta perfectamente especificado, las ideas acerca de el no son ni verdaderas ni falsas, sino que su verdad depende de la eficacia del *plan* geometrico, analitico que el hombre, artificialmente, libremente, proponga a lo real, para que en tal maquina

conceptual y en la correspondiente real opere y se *especifique transitoriamente* " (o c 272)

Es clara, pues, la distancia entre el modo de concebir las ideas en plan representacional, incluso en Kant, y en plan de eficacia. Ahora bien, el *montaje* de las ideas en "maquinas" puede serlo tanto en máquinas ideales como fisicas (cósicas): "La verdad y falsedad de lo fisico está sometida en primera y fundamental instancia a la verificabilidad o no verificabilidad: a que marchen o no marchen los aparatos de ideas y de cosas que el hombre invente para especificarlo, para hacer posible decir algo determinado de él" (o.c. 272).

Lo dicho del dominio fisico vale de otros más netamente racionales (geometria, lógica...), en que las ideas están en su propio ambiente , y en él forman máquinas de ideas que se montan en artefactos *ideales*. En el domino fisico, sin embargo, las ideas deben enmaterializarse en *cuerpos* de un orden bien diferente del mental que les es propio. Mas en ambos casos vale lo siguiente: "al modo como la verdad de una máquina de radio consiste en que efectivamente, realmente, transforme corrientes y ondas electromagnéticas en sonidos -cosas que directamente, por *ley natural* no ocurrieran sin el *aparato* y su *plan*-, de parecido modo, por ser los seres o cosas fisicas, geométricas, aritméticas, lógicas... material en bruto, fuerzas en bruto... , la verdad de una proposición *concreta* acerca de ellas consistira en que tal proposición tenga forma de *plan* o *plano* y en que permita construir de una manera u otra una máquina, artefacto o instrumento, *artificial todo*, para servirse realmente de lo real, y que efectivamente, puesta tal máquina de ideas y cosas en uso, lo real resulte realmente utilizable en formas determinadas" (o.c. 273-274). Cuando esto sucede se dice que la máquina *funciona*, erigiéndose dicho aspecto en criterio de decisión sobre la existencia o no de la verdad como invento

Dice GB: "cuando una idea actua como *plan* y hace fabricar un artefacto, algo artificial, opera *realmente* con un original tipo de *causalidad real*" (o.c. 271) En lo anterior deben distinguirse dos funciones netamente diferentes, o dos tipos de "causalidad real" de las ideas en cuanto poseedoras de eficiencia: a) los casos de "eficiencia vectorial", b) otros en que se especifica y determina "realmente lo real" Veámoslo

Afirma GB que "las ideas que se emplean en fisica moderna adoptan forma de *"operadores"*: de ideas en cuanto y en tanto conducen a operaciones determinadas" (o c

277). En consecuencia, "Los conceptos son ya *reglas* de operación o, si queremos, de los conceptos clásicos sólo se conserva en física moderna lo que tengan de reglas, de operadores, de normas inmediatas de acción" (o.c. 278), de modo que su "interpretación conceptual es libre" (ibid.), según interese desde el punto de vista de la función. Por tanto, operacionalismo conceptual.

En virtud de lo anterior sucede que "no se trata de operaciones guiadas por conceptos en cuanto tales, en cuanto contenidos representativos (...) sino de *sistemas de operaciones* no guiadas por conceptos y, de consiguiente, tal *sistema operatorio* ha de ser encontrado por "tanteos", por ojo experimental, por ojo implícito en mano" (ibid.), y en este sentido GB dirá que "Un *sistema operatorio* se acerca a la concepción kantiana del entendimiento como *facultad de reglas*, sólo que ahora eso de *reglas o normas operatorias* va tan allá que excluye todo valor del concepto" (ibid.).

Lo dicho de la física sirve por igual de otras ciencias[258] Pero lo importante ahora se cifra en notar que "los *conceptos operadores* funcionan como máquinas ideológicas y por funcionar como *máquinas* -no como entes naturales, cual proposiciones en sí, eternamente verdaderas, inmutables. - no se las emplea en su forma y estado de *ente de razón*, sino cual material a conformar y deformar según un *plan* que uno se haya propuesto (...), y la unión de las piezas ideológicas de tal *máquina* de operadores no puede hacerse por subordinación conceptual sino por una coordinación o remache más o menos arbitrario que el plan imponga a los elementos" (o.c. 280).

Pues bien, y a esto se encaminaba todo lo anterior, como consecuencia "verdad" queda definida por GB como "invento" o, bajo otro aspecto, "verdad instrumental" o "eficacia" (o.c. 287), "operador eficiente" (o.c. 279), y con James "*instrumento para la acción*" (ibid.), verdad, pues, como funcionamiento o verificación que lo real hace, no la razón o el sentimiento, y ello vale de cualquier dominio

> "La realidad se encargará de verificar o no tales artefactos, de hacerlos andar o no andar, y esta verificación de que la *máquina ideológica* efectivamente, de hecho, marcha, de que el sistema de *operadores* opera realmente, será el único y decisivo criterio de su verdad, a la manera como que el hecho de que una máquina material marche y haga los efectos propios garantiza la verdad de tal máquina: este artefacto es real y verdaderamente, *en realidad de verdad*, una radio, un auto, un reloj, y que

[258] Cf. NGI C., 278-279.

> una máquina física marche no es solamente un *descubrimiento* puro y simple de lo real, sino un aprovechamiento e intervención real en lo real mismo Igual hacen las máquinas ideológicas, integradas de operadores, modifican realmente lo real, lo determinan, y no solamente lo descubren Un sistema de operadores es una verdad de tipo *invento*, no de tipo *descubrimiento* "(o c 280)

Y como antes de ser real, de funcionar, el artefacto (mental o físico) no era ni siquiera posible, su verdad resultará "invención", es decir, auténtica "creación", pues no será otra cosa que la aparición en el ser real de uno previamente inexistente, incluso como esencia ("cosas que directamente, por *ley natural* no ocurrieran sin el aparato y su plan")

Es de notar que este tipo de verdad toma como modelo el proceso de *trabajo*, aspecto sobre el que GB llama la atención a propósito de la concepción jamesiana de la verdad como *"instrumento para la acción"*, sirviéndose para ello de tres citas de *Le pragmatisme*[259], en las que el autor inglés dice: "Una idea adquiere "su" verdad (...) por el trabajo que efectúa, por el trabajo que consiste en verificarse ella a sí misma, trabajo que tiene por finalidad y resultado su verificacion"; "el funcionamiento de tales ideas directrices [y añadiremos nosotros "operadores"] simples, y que se encuentran plenamente verificadas ofrece, sin duda alguna, el modelo y prototipo del proceso o trabajo que conduce a la verdad" (NGFC, 279); "Una idea adquiere su verdad por el trabajo que efectúe, por ese trabajo que consiste en verificarse ella misma, trabajo que tiene por resultado el de su propia verificación. Y parecidamente, adquiere una verdad su validez efectuando un trabajo que tenga por resultado y finalidad su validación" (o.c. 271-272). En definitiva, verdad como funcionamiento o puesta a prueba con *éxito*, como se verá en su momento

Ahora bien, no todas las ideas de tipo operador poseen el mismo grado de eficiencia para determinar lo real, y así dirá GB que las hay que "pueden obrar con una eficacia *vectorial*, dirigiendo, sin transformar o especificar lo real -material en bruto dentro de amplísimos límites-", y añade: "a estas ideas con tal restringida eficacia denominaremos *"operadores de dirección"* " (o.c 281). También se refiere a ellas como "ideas-guía (vectores)" (o c 286), "cuya eficiencia es sobre todo vectorial o directiva eficiente" (o.c. 283).

Existen, además, otras ideas-operador con superior poder eficiente: "empero otras

---

[259] Cita GB por la edición francesa de 1911 (GNGFC)

muchas especifican y determinan realmente lo real; (...). Las ideas, ciertas ideas al menos, tienen *resultados* reales, *satisfactorios* para el hombre en cuanto realmente incardinado a un universo real" (ibid.). Esto sucede, también, en los diferentes dominios del ser real, ideal o físico[269]. A tales ideas denomina GB "ideas-fuerza", como sucede en el caso de las ideas matemáticas al insertarse en lo natural:

> "por haberse quedado lo real físico en el estado de simple y bruto cuerpo, todas las restantes especificaciones caeran bajo el dominio o poder de ciertas ideas nuestras que empleemos como *planes* que a su vez actúen de instrumentos realmente especificadores, orientadores,encauzadores, con especificaciones, diferenciaciones, orientaciones o vectorialidades todas ellas *accidentales* o no *definitivas*. Y así hemos podido dominar lo real físico con geometrías, algebras, etc., porque las ideas matemáticas no son *esencia* de lo real, sino que, al revés, la indeterminación de lo real, más allá del género "cuerpo", hace de materia amorfa y maleable para tales transformaciones. Y nuestras definiciones *matemáticas* de lo real físico son *ideas-fuerzas, ideas-instrumento*, máquinas sutiles en que lo real amorfo, la fuerza en bruto, el peso en bruto, la energía en bruto, hacen no sólo lo que les indican las ideas-guía (vectores) sino lo que éstas les obligan realmente a hacer (ideas-fuerzas)" (o.c. 286)

Y así: "por la sencilla razón de que la realidad no está hasta tal punto especificada y determinada, sino que ha de ser especificada y determinada mediante tales máquinas o instrumentos intelectuales (...) se explica que nuestras teorías físicas puedan cambiar, sin que tal cambio tenga nada que ver con verdad o falsedad, porque cada teoría no es sino una máquina más perfecta para especificar y encauzar lo real. Y el éxito de las diversas teorías se mide por su *eficacia* para desvelar, reformar, dirigir lo real" (ibid). "De consiguiente: no hay verdades aritméticas ni geométricas ni una geometría es más verdadera que otra y ni siquiera tiene sentido decir si una es verdadera y las demás falsas, sino que se trata de verdad instrumental, de *eficacia* y de acciones que no especifican definitivamente, como la forma a la materia, sino sólo transitoria y extrínsecamente, como quien mentalmente dibuja una figura en las nubes" (o.c. 287)

Por lo dicho, se hacen claras las razones de GB para afirmar que con la verdad como eficacia se produce una inversión en la valoración tradicional tanto de las ideas como de la verdad. "Los órdenes de verdades, según la filosofía y ciencia clásicas, se establecían por el criterio de mayor o menor universalidad, necesidad y evidencia. Y si las verdades físicas estaban subordinadas a las geométricas, las geométricas a las aritméticas, éstas a las lógicas, desde el momento en que toda verdad tenga que mostrar su cualidad

---

[269] Cf. NGFC, 283.

de *operar* eficientemente para recibir el título de "realmente verdadera", verdad con realidad de verdad, los órdenes de las verdades operatorias tendrán que establecerse según los grados de su *eficacia* real" (o.c. 280). Por esa razón, las ideas cuya eficacia real sea doble primarán sobre las simples ideas-guía: "Dentro de las verdades eficaces, o reales de verdad, tendrán preeminencia aquellas cuya eficacia sea a la vez *vectorial* y *determinante*" (o.c. 281), y por lo mismo, la verdad clásicamente entendida como patencia o descubrimiento, pasará a ocupar la posición inferior.

En todo lo anterior resulta evidente, pues, la herencia kantiana: la inversión o "giro copernicano" que supone preguntar, no ya por el ser, sino por sus condiciones de posibilidad, a la vez que su potenciación por un tipo vital "persona" de superior consistencia o madurez óntica que el transcendental kantiano. Una madurez que habla de una nueva fase del tipo vital "persona": una fase de ataque, o salida conquistadora, una vez obtenido el grado de "sistencia" adecuado; un derribar las murallas para salir a batallar a campo abierto contra las cosas por sentirse la intimidad humana suficientemente sólida o "sistente" como para aguantar tal pelea y salir victoriosa, si no con certeza, sí al menos con cierta alta dosis de probabilidad. Por eso afirma GB: "Cuando dice aquí Bergson que James y el pragmatismo continúan el kantismo, se refiere a lo que acabamos de decir: que la verdad ontológica clásica depende de la verdad transcendental y ésta a su vez, que en Kant era primaria ya, depende de la verdad *real* de la *verdad-invento*" (o.c. 275).

Esta última consideración nos obliga a notar algo que advierte GB respecto de todo lo anterior, y que nos da tres claves de su pensamiento, las cuales, a su vez, remiten a Bergson[261]. Se trata de advertir a) el peculiar tipo de "necesidad" o no "arbitrariedad" que se manifiesta, a pesar de todo, en la verdad como invento; b) su aspecto democrático y colectivo, c) el afán de superación o transcendencia que emana de ella:

> "no se sigue, a) que la verdad sea *arbitraria*, como no es arbitraria la manera de fabricar un aparato de radio, un automóvil —para que efectivamente marchen y funcionen, por más que tales aparatos no tengan *esencia*, por ser objetos artificiales, b) que todos pueden inventar *verdades*, es decir planes ideales para dominar y aprovechar concreta y determinantemente lo real, de suyo amorfo e indeterminado, es, pues, la verdad de tipo *invento* (...) creación de un espíritu individual, y así, tal verdad no preexiste a su invención, como no preexistía el

[261] Se trata del prólogo de Bergson a "Le Pragmatisme" (OEMG I C, 274 y 259).

> fonografo antes de que Edison lo inventara ( ) Así que la verdad se ha hecho, según el pragmatismo, gracias a los aportes individuales de un gran número de inventores No todos son capaces de inventar el gramófono o la radio ni de inventar verdades de tipo *plan* para dominar y especificar lo real
>
> c) Pero se sigue ( ) que ( ) el espíritu del hombre es una realidad que está, cuando más, genéricamente determinada, pero a la que falta, por suerte para el auténtico progreso o retroceso, una última especificación Así podemos los hombres ser inventores de nuestro propio ser, si nos lo proponemos, y si algunos de nosotros, más geniales y valientes que la gente, se determinan a ello" (o c 274-275)

Sobre todo ello se verá oportunamente, al tiempo que el autor madura y explicita dichos temas a lo largo de su andadura intelectual

3.3 Conclusiones.

El primer paso de GB para una filosofía de la técnica lo da desde la hermenéutica histórico-vital. Este primer avance puede resumirse en la sentencia varias veces citada "la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva". En tal sentido, la técnica, acción instrumental por antonomasia, resulta ella misma instrumento de la vida que ésta se da a sí misma (creación) para su salvación. Es claro, por tanto, que la técnica, tal como la concibe GB en este momento, no sólo es un fenómeno de dimensiones antropológicas, sino cósmico, pues hunde sus raíces en la Vida o tendencia ascendente del Universo, de la cual la vida humana es una manifestación más, aunque especial

Si los hombres, como se ha visto, son concebidos por GB como órganos de la Vida, la técnica por ellos creada será, lógicamente, creación, en última instancia, de y a servicio de la Vida: la Vida se salva en el hombre mediante la técnica Técnica, por tanto, como instrumento que manejan esos órganos de la vida que son los hombres Desde esta perspectiva, la técnica constituida por acciones y artefactos materiales será vida "cosificada" o exteriorizada en grado máximo y, por tanto, a máxima distancia de la Vida, de ahí que su admanualidad o condición instrumental resulte mucho más evidente para la conciencia que otras técnicas y artefactos de tipo espiritual o inmaterial (métodos, instituciones...)

La técnica, en cuanto instrumento de la Vida, se concreta históricamente en tipos de técnica isomorfos con sendos tipos vitales humanos en que la vida se va interiorizando o dando con-sistencia progresivamente Los tipos de vida están en función del *plan categorial-vital*, que no es algo primaria ni primeramente teórico sino vital, y desde el la

vida superior o intelectual (intimidad) se trata con lo que no es ella, surgiendo en cada caso un tipo de verdad isomorfa. Por ello, la verdad para GB no es algo ni primaria ni primeramente intelectual o teórico, sino vital: el modo como *siente* la intimidad humana lo "otro" de sí . Por tanto, según el tipo de verdad, es decir, según la forma de sentir lo real, el hombre se comportará (actitud) de un modo u otro con lo que no es él (*trato implícito*). Sólo en un segundo momento de interiorización o ensimismamiento surge en el hombre la reflexión o conciencia (*trato explícito*) sobre lo que ya es y hace incluso antes de proponérselo[262]

Por estas razones, GB puede sostener que el tipo de téenica o trato práctico con el universo mediante artefactos (trato implícito) es previo y fundamento del tipo de teoría (verdad científica) existente en un momento histórico dado y, a la vez, afirmar que el tipo de téenica está en función del tipo de verdad (verdad vital) definidor de cada tipo vital superior intelectual o humano. De este modo, sintetizando ambas posturas en el *vitalismo historicista* GB supera la aparente contradicción entre una afirmación de corte idealista y otra de estilo materialista

Para conseguir la creciente interiorización aludida, la Vida cambia su forma de tratarse con lo real: de hacerlo de manera extrovertida (sensorial o intelectual), a otra operacional. Esto lo consigue con el surgimiento del formalismo científico y su creciente potenciación. El principal beneficiario de este proceso es la téenica, y ello como consecuencia de su estructura constitutiva o definidora: ser acción instrumental guiada por el valor de utilidad

Por el trato operacional el hombre se descubre a sí mismo y a lo real de un modo nuevo: él cada vez más consistente y seguro de sí, al universo, cada vez más inesencial y moldeable. De otro modo: al cambiar el tipo de verdad lo hace el tipo de téenica. Con este criterio establece GB los diferentes tipos de téenica: a) la griega y medieval, coincidentes en su carencia de eficacia transformadora y sin conexión histórico-vital con los tipos históricos siguientes de téenica, b) la estoico-romana, incipientemente transformadora y

---

[262] La influencia de Ortega parece evidente en lo dicho. La distinción que hace el filósofo madrileño entre "ideas" y "creencias", así como la relación y función vital entre "ensimismamiento" y "alteración" parecen elementos claros de inspiración para GB, quien considera a Ortega figura cimera del pensamiento occidental. Sobre la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset en la de GB, C. Beorlegui ha realizado un pequeño ensayo en "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca". *Letras de Deusto*, 18 (1988) nº 40, 93-117

origen histórico del proceso que desemboca en la técnica actual; c) la renacentista (Galileo-Descartes), de carácter fenomenológico-descubridor, d) la moderna (Kant-Newton), que es técnica fenomenológica desencubridora, y e) la actual, que lo es de tipo meta-físico o transustanciador.

Como se indicó, GB distingue entre un trato implícito con lo real y otro explícito, de modo que antes de tomar conciencia de lo que hace o es, el hombre ya lo está siendo o haciendo. Por esta razón, hay que advertir dos momentos en el uso de la técnica y de artefactos. En un primer momento el hombre inventa técnicas y las usa sin ser consciente de lo que hay implícito en ellas; en un segundo momento, reflexiona sobre su quehacer y surge la teoría. En este sentido, el trato técnico o admanual con el universo precede al teórico.

Sin embargo, una vez concienciada la estructura implícita de su acción técnica, el hombre puede potenciar voluntariamente dicha acción y estructura aumentando así su eficacia implícita. Si la teoría que forma parte de la estructura de los artefactos es de tipo idea-fuerza entonces les proporciona mayor eficacia transustanciadora, pero si la teoría es de tipo contemplativo (racionalista, naturalista, religiosa) no hará sino impedir dicha potenciación condenando la dimensión admanual del hombre a un segundo plano. Por otra parte, la temprana distinción entre trato implícito y explícito con una realidad será el origen, como se verá en un próximo capítulo, de la fundamental que establecerá GB años más tarde entre "hallazgo" e "invento".

Todos estos aspectos, como se irá comprobando, constituyen la base sobre la que GB profundizará en nuevas etapas de su pensamiento desde nuevas categorías filosóficas, en un proceso dialéctico de absorción-superación, y de ahí que los veamos regresando una y otra vez con matices nuevos que les hace ser los "mismos" pero no "idénticos", lo cual hace necesario establecer etapas en su pensamiento en general, y respecto de su concepción de la técnica en particular.

CAPITULO 4

TECNICA Y MUNDO.

4.0. Introducción

En el capitulo segundo se analizó la estructura de lo real físico y se hizo un primer acercamiento a la humana desde la perspectiva de la causalidad, mostrando el modo en que GB los hace converger en el dominio artificial-técnico, de forma que le resulta posible concebir con base científica el proyecto filosófico de transustanciar al hombre en Dios (creador, causa) y, correlativamente, el universo en mundo artificial-técnico (efecto en sentido estricto). En el presente capitulo se procederá al análisis y sistematización de la estructura con que lo artificial técnico aparece caracterizado inicialmente en el pensamiento de GB. Al hacerlo, se mostrará cómo dicha estructura se forja en nuestro autor partiendo de una lectura crítica del heideggeriano "mundo admanual"

Con ello se demuestra que, respecto de la técnica, el interés de GB durante el periodo comprendido entre mediados de la década de los cuarenta y finales de los cincuenta se centra en poner de manifiesto su carácter transcendente, frente al de simple invención y manejo de artefactos. Tal es, a nuestro juicio, lo que en última instancia implica la caracterización de lo artificial técnico como "mundo". Y puesto que "mundo" es concreción de "Mundo", el dominio constituido por lo artefactual-técnico será concreción de la transcendencia humana frente al universo físico. Todo ello es puesto de manifiesto, durante el periodo citado, desde categorías heideggerianas críticamente utilizadas.

Como resultado de dicho intento, y es la segunda afirmación, el término "mundo", en tanto que sinónimo de transcendencia humana frente a lo físico-natural, quedará unido permanentemente al de "artificial" o "técnica" en el pensamiento de nuestro autor, convirtiéndose en conquista irrenunciable que sabrá integrar, manteniendo lo fundamental, con nuevos avances teóricos (marxismo). Este avance debe unirse al realizado durante la etapa histórico-vital, donde la conquista teórica convertida en elemento permanente de

su pensamiento es la relación isomórfica entre tipos de vida y tipos de técnica, mediante el "plan categorial-vital".

Sin embargo, y es la tercera cuestión a demostrar, para poder asumir plenamente la idea de mundo artificial como *factum* de la transcendencia humana, GB deberá desmarcarse de Heidegger, pues tal como el autor alemán lo concibe resulta inservible al proyecto de nuestro autor ya que, como se verá, aquél considera lo técnico-artefactual como devaluación de la transcendencia humana en el ente (caída). Al rastrear tal desmarque irá apareciendo lo peculiar de la posición de nuestro autor, quien, frente a Heidegger, concibe el mundo admanual como la verdadera realización (enmaterialización) de la transcendencia humana manifiesta en el poder creador humano

Por la acción técnica la transcendencia transcendental se dota de la eficiencia de las causas del universo físico quedando éste, correlativamente, elevado ónticamente, es decir, sometido a la transcendentalidad humana, pudiéndose afirmar entonces que se *humaniza*, dado que es el hombre el analogado principal en el acto creador o artificializador. De otro modo: frente a la concepción heideggeriana de la transcendencia humana como simple transcendentalidad (transcendencia en primera potencia), GB sostiene la transcendencia como transcendentalidad transcendente, es decir, una transcendencia en segunda potencia, que engloba y desborda la mera transcendentalidad como forma superior de la transcendencia, pues por la transformación real de lo físico mediante la técnica los modelos artificiales transcendentales adquieren realidad de verdad (enmaterialización), dejando de ser realidades sin eficacia alguna sobre lo real físico (ideales), para convertirse en planes rectores del funcionamiento de lo real físico artificializado (montado en artefactos)

Cuando eso sucede, si bien lo transcendental queda lastrado de materia, sin embargo tal inmersión no se hace sin ganancia óntica, pues por su acatamiento de las leyes del dominio causal físico y su sometimiento a las condiciones de la sustancia material, se inviste del poder de su contrario esencial, convirtiéndolo en su aliado contra aquél. Desde esta perspectiva, la superioridad de la transcendencia humana radica en su capacidad-habilidad para hacer de la necesidad virtud, logrando hacer de su enemigo el mejor aliado para dar cumplimiento a su dinamismo constitutivo: vida humana como transfinitud

transfinitante hacia el límite Dios. Por ello, resulta claro que la concepción dialéctica señor-siervo está presidiendo, silenciosa pero eficazmente, la concepción de "mundo artificial", aunque extrapolada al dominio cósmico (recuérdense la dos tendencias constitutivas del universo, ascendente y descendente, cada una de ellas luchando por imponerse a la otra)[1]; una concepción dialéctica que irá pasando a primer plano (temático) en el transcurso de décadas posteriores.

En definitiva el hombre, en cuanto ser natural, está a merced (siervo) de las fuerzas naturales (señor), mas sabrá cómo imponerse al universo natural re-creándolo a su imagen y semejanza en mundo artificial a su servicio de modo que, de siervo, el hombre surge a creador y, por secuela, a señor

Ver, por tanto, cómo se articulan todas las ideas anteriores en trato crítico principalmente con categorías heideggerianas y, como resultado de ello, asistir al surgimiento de la estructura de lo artificial técnico en el pensamiento de GB, será el objetivo del presente capítulo

[1] En rigor, no se trataría de una extrapolación sino a la inversa: la dialéctica señor-siervo sería reflejo en el dominio humano de la lucha de contrarios que se verifica constantemente en la base física del universo constituyéndolo y de aquella con la vida. Sobre esta cuestión de la vida humana como expresión de la base física del cosmos y de las conquistas de la vida en su lucha contra ella se irá advirtiendo oportunamente

4.1.Técnica y mundo.

4.1.1 Primer esbozo de una teoria sobre la estructura de lo artificial.

Advierte expresamente GB sobre la necesidad de no confundir "Mundo" con "mundo admanual"[2]. Para comprender las razones de dicha advertencia, así como sus implicaciones, se hace preciso notar la influencia de Heidegger en GB, especialmente a través del término "mundo admanual". En IGE aparece esbozada por vez primera en la obra bacquiana una teoria sobre la estructura de lo artificial en cuanto "mundo admanual", teoria que, a pesar de su brevedad[3], resulta fundamental para lo que nos proponemos en este capítulo. Este interés es doble si se considera el hecho de que GB expone el tema heideggeriano desde posiciones propias[4]. La deuda de nuestro autor para con Heidegger se hará evidente en la exposición de los elementos nucleares del esbozo citado, elementos que se irán complicando con otros nuevos en desarrollos futuros.

4.1.1.1. Lo "admanual" como "enser".

"Admanual" es término con el que GB traduce el "Zu-handen" de Heidegger "mundo admanual (ad-manus, zu-handen)" (o.c. 41)[5]. Si se considera el significado vital que el vocablo "mano" posee en GB, y su simbolismo respecto del tipo vital romano visto

---

[2] CFHP 176-177.

[3] El propio autor reconoce esa brevedad (escasas tres páginas) al admitir que no puede tratar con mayor profundidad el tema por no ser ese el tema principal de su escrito (CFHP 42).

[4] Este detalle es importante advertirlo por cuanto que GB es un autor que acostumbra a exponer sus ideas en diálogo crítico con las de los autores que alaba y lo hace, además, de un modo que no siempre resulta sencillo advertir el punto de acuerdo con el de distanciamiento. En este sentido sería pertinente aplicar a GB algo que C. Díaz afirma de Hegel cuando dice: "Aseguraba Unamuno que hay escritores (vampiros) que escriben sumando ficha a ficha (vampiros de un tomo) pero olvido la categoría de rumiantes representada por Hegel" y poco después: "Hegel estaba a su vez todo entero en cada uno de los pensadores que el mismo explicaba, de modo que, por ejemplo, cuando trataba la filosofía de Tales de Mileto estaba expresándose a sí mismo. Y por si esto fuera poco, la Historia de la Filosofía no era para Hegel un mero subterfugio para escapar de la filosofía remitiendo a las opiniones de otros filosofos y quedándose el fuera, sino que pensaba con los filósofos y hacia filosofía en las filosofías de los demás. De ahí que resulte absolutamente imposible distinguir entre método y filosofía hegelianamente hablando. La reflexión sobre el método filosófico se hace aquí a la par que la filosofía. Hegel enseña filosofía enseñando a filosofar" (Díaz, C. *Hegel filósofo romántico*. Madrid 1991. Cincel. pp. 175-176). Sustitúyase "Hegel" por "García Bacca" y la apreciación -tan exacta también en nuestro caso. Este hecho encuentra su explicación teórica dentro del mismo sistema de GB si se atiende a su distinción entre *sentido* y *significado* y la imposibilidad de vivir un significado sin darle algún sentido o "salvar" vital. Ningún estudio de otro autor podría hacerse entonces con plena objetividad, sino siempre desde una hermenéutica implicativa del plan categorial vital propio del estudioso. Existe una imposibilidad radical de ser el otro y, en ese sentido de objetividad (ser el objeto, lo otro de mi conciencia) y así dirá GB: "no hay imparcialidad frente a ninguna cosa. Y por tanto no hay modo de evadirse de lo que dice el refrán vulgar: "sonaba el ciego que veía y soñaba lo que quería". Y en esto nos parecemos todos, solo que unos lo decimos y otros no" (I x, 34-35). La aplicación práctica, así como la alusión explícita a este principio metodológico puede verse en NGU (pp. 12 y 84).

[5] Lo mismo puede encontrarse en IVI II, 135. También en DCP, NGU, CHP.

en otro capitulo, la relación entre la forma latina "ad-manus" y "zu-handen"[6] habla bien a las claras del matiz apropiativo y dominador que preside el entramado "ad-manual", independientemente del grado de concienciación alcanzado respecto de tal acción por parte de quien la realiza. Por ello dice GB: "cariz admanual, algo para las manos" (ibid.)[7]. El "para la mano" implica, como se verá con mayor detenimiento más adelante, un "para algo, para alguien" (Ex, 256), mas tal "para" (*ad, zu*) está indicando un tipo de relación que desborda ampliamente cualquier sentido de pura y simple teleología operativa, remitiendo por ello a la transcendentalidad y transcendencia humanas.

En el mismo sentido que el "ad-manus" o "zu-handen", interpreta Bacca el "pragma" aristotélico: "cara de χρημασ πραγμα; cosa práctica, manual" (IGE, 41)[8], de donde resultan equivalente "cosa práctica, -admanual, instrumento, apresto..." (o.c. 42).

Pero para referirse a una cosa concreta con carácter "admanual", GB prefiere violentar el vocablo castellano "enseres", con el que se designa un *conjunto* de cosas para uso doméstico o profesional, y utilizar el de "enser"[9]. Hay, cuando menos, dos razones conexas para esta elección una, de tipo estético: "voy a decir en vez de cosa práctica (...), 'enser', (...) ya que, con tal juego verbal, la serie: cosa admanual, ser, ente resulta casi homogénea: enser, ser, ente" (ibid.); la otra, más profunda y significativa, escondida detrás de la anterior: "Los en-seres son seres-en-el-mundo, no seres o ser simplemente, en despoblado y soledad" (LISE, 21)[10] ; "En-ser es ente en estado de campo, campo de ser" (Ex, 263); "La palabra "enseres" lleva, en su uso clásico, adjunta la región (*Gegend*) o mundillo de objetos correspondientes" (o.c. 256).

Por otra parte, según GB: "una 'cosa' puede presentar la forma de ser y, por fin,

---

[6] Sobre la explicación de la tamaña tecnica que permite el idioma aleman de recurrir al latin para explicaciones tecnicas de terminos vulgares: CTHLP, 145.

[7] "Para la mano" o "a-la-mano" (CTHSE).

[8] Lo mismo en IVI, I, 224; IVI, II, 135.

[9] Así lo advierte el autor en numerosos lugares: DCP, 37; IGE, 42; LISE, 20-21. En este ultimo articulo, publicado tambien en Ex, dice (p. 256) que sera la palabra que "pague el pato" con su vida (significado).

[10] La importancia de lo dicho en este articulo se advertira si se tiene en cuenta que fue conferencia de 1951, publicada en 1952, y posteriormente en 1954 y 1955 (edicion que utilizamos para citar mediante "LISE"). De nuevo, en 1962, en el libro-compendio Ex.

la de ente" (IGE, 40), pero también puede aparecerse, dice, con su propia "cara"[11], de modo que podemos preguntarnos con él: "¿En qué consiste, pues, la cara de cosa en cuanto cosa?" (IGE 40). En realidad, las cosas en cuanto tales no tienen "cara", sino "cariz admanual" (o.c. 41), o "cara ineidética", pues se hallan desprovistas de carácter eidético[12]; no son algo "para la vista", ni ser ni ente, sino "para las manos", y tal es el sentido del "pragma" griego[13].

Si se nos permite, y al estilo bacquiano, diríamos que son *cosas para ciegos*, pues afirma: "En las cosas con cariz de aprestos, de adminículos, de aparatos, de instrumentos, no se puede aún ni vislumbrar una idea, un eidos" (ibid). En tal sentido "enser" precede a "ser" y "ente" en la serie anteriormente citada. La precedencia del aspecto práctico respecto del eidético es, pues, característica del "enser": "Las cosas, antes de aparecerse con cara de ser o de ente, presentan cara de χρημασ πραγμα; cosa práctica, manual No tienen entonces propiamente cara, -que es algo para la vista, un atisbo de idea o una idea en mediodía-, ponen cariz admanual, algo para las manos. Son ad-miniculos, ad-paratus (aparatos), aprestos" (ibid.)

El cariz *admanual* sobreviene a las cosas cuando el hombre se trata con ellas en plan "cotidiano", presentando así el mismo aspecto que el hombre que las trata de neutralidad expresiva (inexpresión) o de aburrimiento "Como si dijésemos: supongamos que la expresión suprema de la cara humana es la de alegría radiante; una expresión anterior sea la de alegría tranquila; se da además una expresión de cara que podemos llamar neutra inexpresiva, aburrida; expresión que podemos suponer aparece cuando tenemos que tratar con las cosas cotidianas, -sobadas, manoseadas, romas, insignificantes ya-, de la vida de todos los días" (o c 40) Pues bien, tal aspecto proviene "del hombre en cuanto práctico y cotidiano, inclusive con esa cara inexpresiva, ineidética, estúpidamente aburrida que ponemos cuando a tales menesteres nos entregamos" (o c 41) Por eso, como

---

[11] El término "cara" está indicando que aquello con que algo se presenta es un "aspecto". Del mismo modo que un rostro humano presenta en todo momento algún aspecto y ninguno es el único definitivamente sino que son diferentes estados del rostro pero ninguno básico o mejor de los demás así tampoco las "caras" de las cosas lo son. La cara de la cosa en cuanto cosa no es más básica o esencial que otras (la de ente o ser v.g.) sino la que suele presentar en primer lugar y habitualmente sin que tal cotidianidad sirva como criterio de esencialidad. Enser es un estado del ente pero este a su vez es un estado del enser. Ninguno finge de centro ontológicamente privilegiado o esencial

[12] Cf IGE 40 "Cosa" para el griego es, según GH, lo que no presenta o contiene "idea" (Cf IVE I, 224)

[13] Cf IVE I, 224

se verá al tratar de la historia, al hablar del concepto primero de ser como enser GB afirmará que el hombre poseedor de tal concepto primero de ser es un Don Nadie o Cualquiera.[11]

4.1.1.2. Lo "admanual" como "mundo".

Ya se dijo cómo "enser" hace referencia siempre a un conjunto dentro del cual cobra sentido, de ahí que GB diga "ajuar o mundo admanual"; "universo práctico, admanual" (IGE, 41). Mas se trata, y es aspecto fundamental, de un conjunto ordenado por leyes o relaciones no naturales, sino impuestas por hombre, es decir, artificiales: "el conjunto sistemático de las cosas con tal cariz admanual forma el 'ajuar', el universo, admanual del hombre en cuanto práctico y cotidiano", y así vg., "La organización geométrica del ajuar o mundo admanual es, desde el punto de vista geométrico puro, un sinsentido; y las leyes que unen entre sí los objetos admanuales nada tienen que ver con las leyes físicas. Las leyes de la caída de una pluma dentro de esa parte del ajuar que es el escritorio no sólo son un rudimento de las leyes de la caída de los cuerpos descubiertas por Galileo, sino que las encubren y despistan; son de 'otro' mundo" (ibid.)

Ese "otro mundo" al que se refiere GB es el mundo transcendental del hombre, mediante el cual éste impone artificialmente un nuevo tipo de relaciones entre las cosas, de modo que se muevan ya en ese "escenario" o ambiente relacional artificializado que es el mundo admanual.

En efecto: "las leyes que unen entre sí los objetos admanuales nada tienen que ver con las leyes físicas", pues es el hombre quien impone las suyas, las de su transcendentalidad, como se verá en este capítulo, comenzando entonces a regir una legalidad en punto a utilidad (técnica), que hace que el tipo de unión o relación entre enseres sea del tipo *correlato práctico*. "Dentro del mundo admanual cada cosa tiene su peculiar manera de presentarse, una semidefinición, y se dan algo así como correlatos prácticos de los conceptos, de las categorías, de la conciencia, del yo [...], y hasta soluciones prácticas de los posteriores problemas teoréticos" (IGE, 41). Es de notar que el anterior ejemplo de la caída de una pluma en un escritorio es el mismo que le sirve para explicar

[11] Obsérvese como en todo lo dicho se encuentra implícita la sucesión enser-ser-ente.

en una obra anterior qué sea "escenario"[15].

El aspecto de "correlato práctico" impregna el modo de ser el enser "en campo", pues "estar en campo" equivale, según GB, a estar en "Perenne y real disponibilidad" (por tanto, en estado de usable o útil) para lo que sea, en cualquiera que sea el dominio de que se trate (físico, visual, etc.)[16]; ahora bien, cuando el dominio es el "mundo admanual" tal disponibilidad lo es "para la mano", por donde se echa de ver que la disponibilidad tiene al hombre como centro de analogía, es decir, al servicio del hombre, *para* servicio *suyo*, de ahí que diga: "La palabra "enseres" lleva, en su uso clásico, adjunta la región (*Gegend*) o mundillo de objetos correspondientes (...); evidentemente el sentido de ser (*Sinn des Seins*) de esas cosas que son los "enseres" es la ad-manualidad (*Zuhandenheit*) el estar-a-la-mano y para-la-mano, con coajuste (*Bewandtnis*) perfecto entre mano-enseres-mundillo (región, taller, cocina...). Un plato, una mesa, un martillo... no es ser, es un "enser" ( ): enser-en-un mundo o mundillo, coajustado, encajado, coadaptado para la mano, para algo, para alguien" (Ex, 256).

Con ello, GB pone de manifiesto la presencia de "Mundo" funcionando como Ser o pantalla transcendental que dona cohesión, sentido, a lo real al someterlo a sus modelos, normas o legalidad transcendentales. Por su poder de "mundificar" el hombre se hace presente al universo de las cosas físico-naturales y lo empapa de transcendentalidad elevándolo a "mundo". En el caso de "mundo admanual", la "admanualidad" es el sentido con que la vida humana, en cuanto humana o vida superior, interpreta, digiere o envuelve, las cosas del "universo" y las convierte en "mundo" de tipo peculiar: "admanual"

En este sentido, debe advertirse que el "para" contenido en la expresión "para la mano", tiene implícito un doble aspecto: es "para algo" y "para alguien", e involucra, como se va viendo, algo más que una mera finalidad práctica, la cual no tendría interés alguno para la reflexión filosófica si no fuese porque tal aspecto está *aludiendo* (mostrando en perspectiva, no en plenitud) la transcendentalidad (Heidegger), y aun la transcendencia en segunda potencia (Bacca) de la vida humana

---

[15] Cf. IHE, 197-199.

[16] Cf. Ex. 263.

García Bacca y Heidegger, como veremos, coinciden en concebir el finalismo práctico de la técnica en su doble dimensión de *para algo* y *para alguien* como concreción del finalismo transcendental que funda "Mundo", en cuanto dominio constituido por los componentes transcendentales de "Proyecto" (para algo) y, especialmente, "Designio" (para alguien). Ambos elementos fungen como condiciones de posibilidad transcendentales de la finalidad práctica (valor utilidad) definidora de la acción artificializadora de tipo técnico. La valoración de este hecho por parte de ambos autores, en cambio, será, como habrá ocasión de comprobar, bien diferente.

Por otra parte, puesto que "mundo admanual" es conjunto de enseres, y "enser" es aspecto previo a ser y ente, "mundo admanual", en consecuencia, habra de ser un tipo de "mundo" previo o precedente a cualquier otro tipo de mundo teorético en que entren seres y entes como elementos, y así lo manifiesta GB expresamente: "El mundo admanual precede, en el orden cronológico, al mundo eidético, -óntico, fenomenológico, ontológico-, y posee una estructura peculiar" (IGE, 41). De ahí que se refiera a él como "mundo preliminar, limen o umbral precedente del teorético" (o.c. 42)[17].

4.1.1.3. Admanualidad y tipos vitales

Como no podía ser menos, dadas las implicaciones que vamos mostrando entre "mundo admanual" y vida humana y, por tanto, a través de ella con la vida en general, siendo consecuente con sus desarrollos GB dirá: "La estructura del mundo admanual no es unitaria, como se podría pensar tragándose sin discernimiento ciertos capítulos de *Sein und Zeit* de Heidegger, depende del tipo de vida en que se halle centrada la vida concreta" (ibid.).

La afirmación resulta fundamental, pues no es sino la confirmación de lo que venimos diciendo acerca del avance realizado en el período de su pensamiento marcado por categorías histórico-vitales, y que permanecerá en épocas posteriores como algo irrenunciable aunque repensado desde categorías nuevas (*actuales*). "Técnica" dice ahora "mundo admanual" isomorfo con cada tipo vital, de modo que con ello GB rechaza que la "admanualidad" sea la interpretación primera que del ser se hace en cualquier época

[17] Lo mismo sostendrá en ILAM, aunque desde categorías marxistas, cuando afirma que los tipos de sociedad están en función de los tipos de trabajo. Sobre esta cuestión se verá oportunamente.

histórica tal como por el contrario afirma Heidegger, y de ahí que afirme que su estructura no es unitaria. Esto debe ser entendido en el sentido de que si bien existen unas notas comunes definidoras de la acción técnica, frente a otras más o menos similares, con independencia de la época histórica en que se contextualice, la valoración que de ella y del dominio que funda, es decir, del "mundo admanual", haga cada tipo vital y, en consecuencia, la posición que la técnica y lo artificial artefactual ocupen en la escala de valores en cada caso, serán sin embargo bien distintas.

Que esto es así resulta meridianamente claro si se atiende a los dos ejemplos extremos de que se sirve GB:

a) El caso heleno:

> "Lo característico de la mentalidad helénica se cifra en lo siguiente: el mundo admanual helénico estaba organizado de tal manera que el paso al mundo teorético era no solamente una 'posibilidad' vital sino una 'tendencia' vital, era un universo admanual con resquicios y claraboyas hacia lo ideal.
>
> Y ello porque el heleno era un visual nato. En él, el conjunto de palabras 'cosa admanual, ser, ente, se transformaba en una serie ordenada y convergente hacia ente, las cosas admanuales eran pocas (relativamente, por ejemplo, al mundo admanual de una civilización mecánica) y mal estructuradas como prácticas" (IGI-42)

b) El caso moderno

> "Supongamos un tipo de vida centrado vitalmente en el tipo de vida admanual, si en el ambiente histórico en que vive se hallan ciencias teoréticas hará una filosofía de tipo positivista, una física de tipo mecanicista, unas matemáticas de tipo constructivo (intuicionista moderno), una lógica de tipo Whitehead-Russell, etc. Tal tipo de vida nos proporcionará un tipo de mundo admanual riquísimo en estructuras, el mundo admanual más manejable, apresto, a punto y a mano" (ibid.)

Tal manejabilidad se debe, en este caso, al formalismo que presentan la ciencias y al hecho de que tras los artefactos se halle tal estructura científica, de ahí que GB diga "No hay lógica más menejable que la lógica matemática inglesa de nuestros días, ni física más a mano que la física mecanicista del siglo pasado (aquellas lindas máquinas teoréticas de Faraday, de Maxwell, de Boltzmann: cada máquina, una encarnación de una teoría, y hasta el modelo atómico de Rutherford); y, lo que es el colmo, aquella filosofía tan manual, tan para manuales, de un Hume, de un Spencer, de un Mill, de un William James" (o.c. 42-43).

Por lo dicho hasta aquí, y como aún se ha de ver más técnicamente, es clara ya la deuda de GB para con Heidegger en lo relativo a la concepción de la estructura de lo

artificial. Pero también en lo concerniente al interés suscitado por la labor del filósofo alemán al ponerse a considerar filosóficamente el fenómeno técnico, como queda patente cuando nuestro autor considera al filósofo alemán "pionero" en la citada faena la cual, aunque calificada por GB como *novedosa* y *problemática*, el autor alemán lleva a cabo, a su juicio, modélicamente[18].

Igual de claro resulta, por lo que se va diciendo, el sentido original o propio: el histórico-vital, con que GB maneja la aportación heideggeriana a la creación de una filosofía de la técnica.

La crítica, en efecto, no se hará esperar, y fiel a la sentencia de Aristóteles según la cual el estagirita decía ser amigo de su maestro, pero más aún de la verdad, GB dará las gracias a Heidegger por los favores prestados despidiéndose de él para continuar su propia andadura[19]. Así, le veremos notando como insuficiente, y aún negativa para la transcendencia del ser humano, la concepción heideggeriana del "mundo admanual" como tipo *caído* o inferior de "mundo", sobre el que el filósofo teutón intenta elevarse pero sin conseguirlo *realmente*, por la falta de eficacia real de que adolece su pretensión al intentarlo sólo transcendentalmente, mas no transcendentemente.

En este sentido, valdría de Heidegger, salvando las distancias, la actitud que GB encuentra en Plotino y Platón "en Plotino ( ) pragma es una debilitación y sombra de la teoría" (IGE, 42). "Lo que distingue a Platón y Plotino de Aristóteles es que Aristóteles se detiene en el ente como en estadio final, mientras que para Platón y Plotino la forma de ente tiene que ser transcendida, superada hacia formas superiores, hacia lo Absoluto, hacia lo Uno" (o.c. 43). Por ello Heidegger, en su proyecto de elevación de la transcendencia humana sobre lo empírico hacia lo Absoluto, como también sucede en los casos de Plotino y Platón, no contemplará la posibilidad de hacerlo mediante la técnica y lo artificial, que resultan, por contra, un impedimento para tal ascensión. GB, en cambio, como se verá en

---

[18] CHGL, II, DCP, 39. De la exactitud de la apreciación de GB sobre lo novedoso y problemático que resulta la elaboración de una filosofía de la técnica así como del carácter pionero de Heidegger en este terreno, da cuenta lo dicho en el Capítulo I del presente estudio. Por ello resulta especialmente significativa la presencia de Heidegger en el pensamiento de GB sobre la técnica en estos primeros momentos en que esboza la estructura de lo artificial-técnico que más tarde madurará al calor de las categorías del pensamiento de Marx, otro de los pioneros en el tema.

[19] Es característico del talante intelectual y personal de GB considerar que un ramillete de críticas es el mejor homenaje que se le puede hacer a un filósofo, y se opone a todo intento de dogmatizar o academizar las ideas de un autor, pues al hacerlo se mata lo que de vivo aún tiene su pensamiento y se hipoteca no sólo la potencia transfinita y transfinitante, el *porvenir*, de dicho pensamiento, sino del humano en general al condenarlo a tener *futuro*.

su momento, elaborará un tipo de filosofía en que técnica y mística se unan sintéticamente de modo que la *esperanza* de ser Dios descanse sobre fundamentos científicos, antropológicos y filosóficos.

Pero si el proyecto fracasa, entonces, y como riesgo proporcional a la ganancia, en el peor de los casos puede acontecer nuestra condenación a la nada; si hay mejor fortuna, y aun dentro del fracaso, que sigamos existiendo pero debiendo aceptar que no podemos ser Dios, pues tal fracaso será la prueba real, no simplemente racional, de la existencia de Dios, de modo que sólo quedará acatarle tras pedirle perdón por la osadía Sobre todo esto se tratará oportunamente; sirva por ahora tan sólo como contexto del tipo de cosas que pretendemos mostrar y hacia el que se encamina el presente análisis del pensamiento bacquiano sobre la técnica

4.1.2. "Mundo" como fundamento de "mundo admanual"

Según GB, sólo el hombre tiene mundo; el animal, no Hay, además, diversidad de "mundos" o "escenarios" donde las relaciones naturales entre las cosas son sustituidas por principios y leyes que el hombre les impone: mundo sensible, eidético, admanual Comprender la estructura básica de cualquiera de estos "mundos" requiere ocuparse de aquello que los constituye como tales a cada uno de ellos, a pesar de las diferencias

Por lo dicho, nuestra labor a continuación consistirá en demostrar técnicamente lo avanzado hasta aquí sirviéndonos de un texto paradigmático, pero escueto, y determinar lo propio de la concepción bacquiana de "mundo admanual", en tanto que tipo peculiar de mundo, a la vez que su carácter de "factum transcendentale" por el que el fenómeno "técnica" muestra su conexión con la dimensión transcendental, y aun transcendente, del ser humano Habremos de atender, para ello, a una nueva y superior *reducción categorial y óntica* la que Heidegger realiza respecto de la kantiana, y por la cual la vida superior logra un mayor grado de intimidad que viene a reforzar el carácter "personal" conseguido con Kant Todo ello es muestra, una vez más, de la integración superadora de los avances teóricos que en cada etapa va consiguiendo GB; en este caso, de la teoría de los tipos vitales.

4.1.2.1. La reducción óntica y categorial en Heidegger.

Sirvanos la siguiente apreciación de GB como punto de partida:

> "Y esta será, por tanto la característica de *ser* frente a la de *ente* en Kant, y de donde partirá Heidegger a saber, una cierta realidad tendrá estructura de *ser* (*Sein*) cuando, sin ser ninguna cosa concreta (*Seiendes*) ni constitutivo cósico de ninguna, haga que un grupo de ellas se aparezca bajo un determinado aspecto. *Ser es*, por tanto, *poder especial de especial presentación de las cosas, no cosa alguna*" (NGFC, 167)[20]

Puesto que *ser* no es cosa alguna, sino estado que puede adquirir cualquiera por el simple hecho de hacer que otra cosa aparezca por su medio, quedando ella misma oculta, de modo que tanto mejor hagan su función cuanto más "atemáticas" e "inobjetivas" resulten[21], podrá decirse que *ser* es "condición que está haciendo posible que las cosas aparezcan" con uno u otro aspecto, como vg., el aspecto temporal: simultáneas, sucesivas ..., pero sin que el tiempo mismo, en cuanto ser, lo sea con alguna; *ser*, pues, como "simple escenario cuya función es hacer que las cosas aparezcan" según las condiciones de aparición que él las imponga[22].

Pues bien, las formas a priori, tanto del entendimiento como de la sensibilidad, poseen en Kant funciones de *ser* al hacer que las cosas en-sí se presenten con aspecto de "objetos" o "*seres* para la conciencia": "las formas *a priori* que son, en sí mismas, *ser* puro en su orden" (o.c. 171), "que son las funciones mediante las cuales las cosas ascienden a *seres* para la conciencia, a *objetos*" (o.c. 170).

En cambio, refiriéndose a Heidegger dice: "*Mundo* es, pues, forma *a priori total*, bloque de todas las formas *a priori* que haya, que hace posible que las cosas se me presenten como *mundo*, con unidad positiva en lo finito" (o.c. 174). Así, pues, la pluralidad de formas *a priori* sufre una reducción categorial que las convierte en "bloque" denominado "Mundo", por cuya acción, y correlativamente, en lugar de aparecerse las cosas como "objetos" aislados, aunque poseedores de contextura interna, lo hacen bajo aspecto de "mundo", es decir, los "objetos" quedan contextualizados en un entramado relacional tal que ninguno aparezca ya como entidad que es su ser aisladamente de los

---

[20] "Seiendes" es traducido por GB como "ente", frente a "Sein" (ser) (CFEx, 251, IHP, 139).

[21] Cf NGFC, 166, Ex. 162 y def. en p. 251.

[22] Cf NGFC, 167.

demás, con los que formaría un mero agregado o suma (Total), sino como parte de un ambiente o atmósfera común (Todo) del que reciben su ser en última instancia él y los demás (reducción óntica). Son múltiples los aspectos involucrados por las afirmaciones anteriores que deben ser explicitados a fin de notar la riqueza de matices que conllevan para comprender el pensamiento de GB sobre la técnica en tanto que fenómeno neta y exclusivamente humano.

La concepción de "Mundo" como "bloque" categorial supone, en efecto, una reducción categorial de consecuencias ónticas, pero esta acción y sus efectos no pasan del terreno de lo apariencial y, en consecuencia, no posee efectos reales sobre la estructura de lo real en sí. Notemos este aspecto y otros con él relacionados.

El funcionamiento de las formas *a priori* es comparado frecuentemente por GB con el de una pantalla cinematográfica[23], pues al igual que esta y sin perder por ello su unidad estructural básica, las categorías presentan una "doble vertiente" (NGFC, 174). "Las formas *a priori* kantianas, o las categorías en general, son, en uno, condiciones de posibilidad de la experiencia (aspecto correspondiente al de *concepto formal* suareciano) y condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia (aspecto correspondiente al de *concepto objetivo*), esta es la formulación moderna de las distinciones clásicas" (o c 164). En definitiva: "éste es el funcionamiento típico de una categoría: hacer de pantalla cinematográfica, uniforme al parecer y lisa, de horizonte, donde y desde el que "está ya", aun antes de cualquier presentación concreta, siendo posible la presentación de un tipo de cosas concretas y no de otras, y dentro de tal tipo, de cuántas haya o haya de haber" (EX, 161).

Pues bien, "Mundo", en cuanto "bloque" categorial, presenta las misma propiedades básicas que las categorías kantianas, pero potenciadas en varios aspectos por la mayor unificación conseguida bajo la forma de "Mundo". Vayamos por partes.

Dice GB: "tiene *Mundo*, en Heidegger, la doble vertiente de toda forma *a priori* kantiana: *a*) es condición de posibilidad de la experiencia (vertiente hacia el sujeto) o, como dice un poco sibilinamente Heidegger, es el "en donde" (*Worin*) se articula y

[23] Cf. v.g.: III. NGFC, cap. dedicado a Heidegger. EX, 160-162, 170.

entreteje el comprender (...); en el *Mundo*, como forma *a priori* global, se hallan *entretejidas* y *articuladas* todas las potencias parciales del conocer, formas *a priori* de Kant, que son la raíz misma del comprender; y, *a*.2) además *Mundo*, en este sentido de forma global, es condición de posibilidad de los *"objetos"* de la experiencia, vertiente hacia las cosas o como dice Heidegger: Mundo es "*woraufhin*", "hacia dónde" apuntan los objetos (*liegen, auf, hin*) y donde (*wo*) se me aparecerán, donde se me harán encontradizos (*Begegnenlassen*)" (NGFC, 174)[24].

Ahora bien, dos precisiones deben hacerse inmediatamente antes de continuar. La primera: ya se dijo que en Kant se apreciaba pluralidad categorial, en comparación con Heidegger, pero eso no significa, sin embargo, que en Kant las categorías funcionen aisladamente. Nada más lejos de la concepción kantiana, de ahí la necesidad de un "yo transcendental" que por el acto de la "apercepción" consiga una "unidad positiva" o síntesis aunque ésta sólo afecte al "objeto" en aparición, como nota muy oportunamente GB[25]. Por esta razón, "mundo" será para Kant una *idea* con la que hacer frente al *infinito* resultante de aplicar las categorías más allá de la experiencia: "En Kant las formas *a priori* -de sensibilidad y entendimiento- no llegan a formar un *mundo*, con unidad *real* en lo finito, pues Mundo es una *Idea*, especie de proceso de convergencia hacia el infinito, proceso y no realidad actual" (o.c. 173-174). En Heidegger, en cambio, la unificación se hace en cada hombre en concreto, quedando involucrado por tanto su yo empírico, como veremos, y de ahí que "mundo" sea para él "unidad positiva en lo finito".

La segunda, tanto las formas a priori como "Mundo" resultan "factum" que muestra el "componente transcendente, a priori" (transcendencia como transcendentalidad) del ser humano frente a los demás seres o entes[26] . De otro modo: por ellas le resulta posible al entendimiento realizar actos intencionales singularizados sobre seres concretos o "especiales", haciendo de ellos contenidos suyos[27]. Se trata, por tanto, de una

---

[24] Por este aspecto, y el de "en donde", resulta (Da) Sein. No debe confundirse con lugar especial alguno (CFEx, 25)

[25] CFNGFC, 168-169, 173

[26] CFEE, 200-203

[27] CFEx, 156-159 y 161-163

"intencionalidad global", preliminar y posibilitante de la singularizada u ordinaria[28], por lo que más que cosas "son poderes o potencias transcendentes" (ILF, 201) que liberan a la intimidad humana de los "seres especiales", al permitirla un mayor distanciamiento de ellos (mayor potencia de epojé) y obligarlos a aparecer como "objetos" o "mundo" según se trate, respectivamente, de las formas a priori o de su "bloque"[29].

4.1.2.2. Estructura de Mundo.

Dos elementos integran y perfilan básicamente la estructura característica de Mundo presentada en el epígrafe anterior en su aspecto de "bloque" categorial. Sírvannos los dos textos que siguen para notar dichos elementos, antes de ocuparnos de ellos con mayor detenimiento:

> "*Mundo* -universo centrado, acomodado y amueblado por el Hombre según sus *Designios* (Umwillen) o *planes* (Entwurf)-"(ILF, 200)

> "Este componente de *"antes de"* nos coloca, con frase exactísima de Heidegger, frente a las cosas por venir, no en actitud expectante, sino con *planes y proyectos, con Designios y Fines* (Entwurf, Umwillen), bien concretos, yendo, pues, respecto de ellas *un paso adelante* " (o.c. 202)

4.1.2.2.1. El componente "Plan".

"Plan" es término que GB utiliza con frecuencia como equivalente a "proyecto" [30], pues aunque éste posee un matiz de adelantamiento temporal, la etimología es la misma *wurf*[31].

Si en Kant las formas a priori tienen como misión vital defender la intimidad de la conciencia humana, haciendo que las cosas sean "digeribles" para ella al convertirlas

---

[28] Considera GB de acuerdo en este aspecto con el transcendentalismo de Kant y Heidegger, que es tarea ilusoria del hombre en estado de cotidianidad creer que son posibles actos intencionales cognoscitivos sobre cualquier dominio tal que por tender simplemente hacia su objeto produzcan conocimiento del mismo. Se precisa, por contra, la existencia y presencia previa de una zona de precomprensión que posibilite la comprensión (Cfr.g. I.v. 155-156). Así respecto de Kant dirá GB: "Esta esencial e imprescindible unidad global *synthetische Einheit* de Kant) de las categorías es la que nos está ya apoyando en bloque sobre el universo cognoscible en bloque, haciendo posible que más tarde nos apoyemos en cosas especiales y podamos descubrir y se nos descubran aspectos plurales y definidos" (o.c. 162).

[29] CFNGI C. 174, I.v. 163.

[30] Esto explicaría, a nuestro juicio, que en ocasiones GB traduzca "Entwurf" como "proyecto" en lugar de "plan" (Cf.g. I.v. 164).

[31] Así, vg., dirá GB: "Plan (planear, Entwurf, entwerfen) y plan previo (Vorentwurf) o proyecto" (ILF, 152). Podría decirse que "proyecto" alude a la posibilidad de ser que luego se concreta en planes (vg., proyectos morales: "proyecto o plan de conducta" (I.v. 127), cognoscitivos: "proyecto o plan de posibilidad teorética, de viabilidad para" (idea) (o.c. 129). Véanse otros *proyectos* en I.v. 132. Proyecto es fase de pura posibilidad sin realizar aún (CFI, 121) como "horizonte extático" (sin límite) de cualquier intención (o.c. 132). Proyecto es estar en ser (Sein) "proyectándose" en tanto que ganas o intenciones entitativas (o.c. 133). Y puesto que "todo proyecto está proyectado o aplanado" (o.c. 129), "plan" será concreción o "caída" de "proyecto".

en "objetos", tal función, sin embargo, no resulta suficiente para una vida en creciente intimidad, y así dirá GB que "no garantizan *la libertad* o *suprema espontaneidad* de la vida consciente" (HEP, 152), pues aunque estructuran las cosas en-sí según modelos propios (génesis transcendental del objeto), sucede que "En Kant la estructura de "plan" -cf. Prólogo a la Crítica de la Razón pura-, pertenece y está restringida al orden "categorial"" (o.c. 151), mientras que para Heidegger, en cambio, "*Plan* no es una propiedad intrínseca de las categorías, sino un *funcionamiento* especial por el que la libertad manda en las categorías, manda sobre las mismas condiciones de posibilidad de los objetos" (o.c. 152). Así resulta que "*planear* (entwerfen) asegura la libertad interior frente a las categorías mismas" (o.c. 154-155), y por ello "todo *plan* o funcionamiento libertador de la espontaneidad" (o.c. 155-156) es "un funcionamiento de las categorías con garantías para la *libertad*" (o.c. 152).

Por lo dicho, Heidegger no sólo conserva el avance kantiano hacia mayores cotas de intimidad, sino que lo amplía y potencia[32] en favor de la espontaneidad de la intimidad: "*Plan* hace posible categorías que salvaguarden la *intimidad* y a la vez la *espontaneidad* de la conciencia" (ibid.), aspecto este, por otra parte y como ya se vio, concienciado por los *primitivos filósofos de la individualidad*. A esta original aportación de Heidegger en defensa de la espontaneidad de la conciencia o intimidad humana denomina GB "función primera heideggeriana" (HEP, 154). Es claro que por ella la creatividad humana queda potenciada frente a una intimidad concebida como poseedora de formas a priori inmutables que condenan al hombre a su especie sin remisión.

Con Heidegger, por tanto, la vida logra mayores cotas de "asimismamiento"[33] al concebir la posibilidad de variar lo proyectado sobre las categorías, asemejándose en esto a una pantalla cinematográfica que pudiera alterar a voluntad el guión o las escenas que sobre ella aparecen.

En cualquier caso, a mayor intimidad mayor capacidad planificadora de la vida. Sin embargo, querer y poder no van juntos sin más, lo cual es punto fundamental para

---

[32] Es frecuente que GB llame la atención sobre el hecho de que muchos temas heideggerianos sean ampliación de ideas kantianas (Cf. v.g. HEP,

[33] Termino con el que GB traduce el "Selbsthen" de Heidegger (CHEP, 159-160) en claro tono orteguiano (*ensimismamiento*). Ambos términos "ensimismamiento" y "asimismamiento" aparecen en HEP, p. 200.

involucrar a la técnica en este estado de cosas. Desde esta perspectiva dice GB: "Ahora bien: si la madera que nace en nuestros bosques fuese tan esencialmente *"madera de árbol"* y parte del árbol que no pudiera ser transformada en muebles, o bien si el entendimiento fuera incapaz por prejuicio científico de pensar que puedo tomarla como material y elaborarla según planes o diseños que él se ha inventado, nos hallaríamos en un *universo* inhospitalario e irreverente para con el hombre, o bien sería indicio de que la vida humana no posee intimidad" (EG, XLVIII-XLIX).

La argumentación de GB implica una cuadruple relación entre querer y poder poder y no querer (por prejuicios, falta de intimidad, de voluntad...), querer y no poder (por imperativos objetivos o subjetivos); ni querer ni poder (máxima imposibilidad en el planear); querer y poder. Esta última relación se cumple con frecuencia, y resulta un "factum", pues dice

> "Pero así como el simple hecho de darse casas de piedra y con muebles muestra dos cosas, -1) que las cosas físicas no son demasiado cosas, no tienen esencia rígida, sino que se dejan elaborar en formas que no son las que por nacimiento tienen, y -2) que el hombre posee una intimidad creadora capaz de inventar un *mundo* para sí con formas de objetos nuevas e imprevisibles por ninguna ley física, de parecida manera sucede en la vida mental" (EG, XLIX)

En el mismo sentido, y con mayor razón aún, habrá de afirmarse lo dicho de técnica y ciencia modernas, las cuales permiten transformar (artificializar) lo natural con un grado de radicalidad y eficacia inédita hasta ahora en la historia. En cualquier caso, siempre, *factum* de la ciencia y de la técnica[32].

Pues bien, "la vida intelectual -dice GB- posee espontaneidad creadora ***finita*** con intimidad" (o c, L). Esto significa que nuestra intimidad posee un poder creador ilimitado para hacer planes nuevos (crear nuevas esencias y conexiones), y así dirá "***"acción inmanente"*** no es tan sólo una palabra, sino un poder real y eficiente" (o c, LI), pero al ponerse "manos a la obra" es cuando la vida se nota limitada en su poder creador, de modo que la finitud afecta al poder para pasar de lo ideal a lo real o, como se dijo en otro capítulo, en la acción artificializadora enmaterializadora que sigue a la poiesis, y de ahí que diga nuestro autor

> "¿En qué se nota la ***finitud*** de la vida mental?

---

[32] Cf. IHH, 216; CPCT, 81.

> "La finitud del arte arquitectónico se nota en que tiene que aceptar el ***hecho*** de que haya no haya tales o cuales materiales, sus constantes de resistencia, flexibilidad, ductilidad, color, peso, dilatación o contracción por el calor o el frío etc , sólo quedan en su poder las ***formas*** de los objetos, el ***plan*** o diseño para hacer con ellos un mundo especial.
>
> "Los axiomas de ***existencia*** delatan la ***finitud*** del arte intelectual geométrico (o científico) e indican lo que no hay más remedio que admitir sin poder ya transformar" (EG, L-LI)

Por tanto, el *plan* está "caído", limitado o finitado esencialmente, por la existencia de "hechos"; pero tal limitación no afecta a la capacidad ideativa o planificadora de la vida como intimidad, sino a su poder enmaterializador. En tal sentido, GB afirma que los planes están "*aplanados* (geworfener) en sus pretensiones" y los designios "*consignados* a un *universo*, del cual apenas si se podrán evadir", y da esta razón: "El aplanamiento (Geworfenheit) procede de la *finitud* del Ser-que-está, por tener que estar siendo en un *universo* de cosas que no son él y que él no ha creado y de las cuales no puede librarse en cuanto *cosas* sino en cuanto *objetos*" (HEP, 156).

Por tanto, aunque hay avance en el poder de la intimidad humana para hacer *digeribles* las cosas: transformación de las cosas en "objetos", no es aún suficiente para sentirse con seguridad y a salvo de la agresión del *universo*. Por eso la vida superior insiste, y tanto más en la medida en que gane en intimidad: "¿Por qué la vida se ha empeñado en esa tarea extraña de definir unas cosas por otras que no son de su orden, por desquiciar de alguna manera el orden y conexión inmediata de las cosas, -orden y conexión inmediatas que la ciencia clásica pretendió descubrir y grabar en principios eternos? La finalidad de esta extraña tarea de la vida, desde Descartes, consiste sencillamente en que por este procedimiento se puede conseguir vivir los objetos como *Mundo*, mientras que, en el plan inverso, la vida sigue desviviéndose en ellos, vive en un *Universo*" (EG, XCI-XCII)

4.1.2.2.2. El componente "Designio"

El primer avance heideggeriano en la conquista de la intimidad, respecto de Kant, o "función primera heideggeriana", se ve complementado con otro por el que se supera cierta carencia kantiana: la falta de un "centramiento en el "yo" que las haga no del "yo transcendental", *de* la Razón pura, sino mías o tuyas o suyas o de Don Nadie (Man), es decir: falta en Kant una función o poder que haga posible (haga hacedero) que las categorías sean "mías", de una Realidad-de-verdad o de un Ser que tiene que estar en *un*

Mundo, que sea *su* Mundo" (HEP, 153). Esta ausencia de centramiento de las categorías en un "yo empírico" provoca, a juicio de GB, una "tiranía" de las formas *a priori* sobre el yo, que no puede imponerse a ellas y hacerlas "suyas", de modo que sean posesión "de" él, "de" mí y no de ese universal o común "yo transcendental", con el consecuente universalismo homogeneizador y arrollador de toda diferencia que de él emana y contagia a todo el apriorismo kantiano[35].

Según GB las formas *a priori* son propiedad exclusiva del ser humano, pero si no se da algo más lo serán de cada uno en cuanto uno-de-tantos hombres que las poseen, y de ahí que matice: "son *mías*, pero sin poder usar de ellas a mi voluntad; son condiciones de *posibilidad* que no están en mi *poder*, que no son *posibilidades mías*" (NGFC, 171)

Con Heidegger, en cambio, las funciones categoriales pueden ser controladas por el yo de cada uno (empírico), de manera que la distancia entre el yo y los poderes transcendentales no es fija, sino alterable en función de cada ser humano, según su estado conciencial[36]. Adviértase ahora la distinción establecida por GB en la cita anterior entre "posibilidad" (Kant) y "posibilidades", juntando a éstas el posesivo "mías" (Heidegger), y recuérdese lo dicho en lugar anterior al respecto. Se abre con ello la posibilidad de una apropiación mayor o menor (*autenticidad* o *inautenticidad*) del propio ser del hombre, que admitiría así diversos estados sin necesidad de quedar fijo en una esencia dada con la que "tener que" contar sin remedio, se sienta o no tal esencia como condena o "caída"

Pues bien, con el término "designio" se nombra el poder humano para hacer "suyo" el funcionamiento categorial, y es palabra con la que GB traduce el "Umwillen" heideggeriano, con la intención de verter fielmente al castellano el espíritu que denota el vocablo alemán y que, en lo básico, presenta dos aspectos que la expresión sintética "resumen instrospiciente" muestra más explícitamente, como se va a ver.

El componente de "intencionalidad" queda declarado cuando GB explica: "*Umwillen; designio*. Abrigar designios, más o menos secretos o públicos, tener *sus*

---

[35] Cf NGFC 170-173; HEP 153

[36] Frente a Kant, Heidegger admite apropiaciones del ser y grados, pero son apropiaciones por "modalización". Una de estas apropiaciones es la que se produce en el estado conciencial de cotidianidad y cuyo resultado es el mundo adamantual o técnico (Cf NGFC, 177 ss).

intenciones, pensar, hablar u obrar algo con segundas intenciones..." (o.c. 151). Por el "designio" se logra "reflejar y hacer converger las presentaciones en un centro personal e interesado" (Ex, 164-165). Mas se trata de un tipo de intencionalidad peculiar: "introspiciente", de modo que, por el "designio", las categorías funcionan "instrospicientemente, permitiendo una introspección" (o.c. 165), pues actúan como pantalla que "resume o capta (las cosas) para ofrecerlas como espectáculo dirigido y designante para una intimidad", y ello "de modo que se me aparezcan a mí, designándome a mí, haciéndome a mí precisamente signos"; "que se me aparezcan a mí cosas con dirección postal fija"; "que me den a mí una representación, a mí, a mi intimidad" (o.c 164), lo cual es algo que ningún tipo de pantalla (en este caso las categorías concebidas como simples pantallas) puede hacer[17].

La "intencionalidad instrospiciente" no debe confundirse, bajo ningún concepto, con una simple finalidad instrumental o causalidad final, pues ésta no es sino el correlato empírico del poder transcendental *Designio*, que es su condición de posibilidad, por eso advierte GB: "Y traduzco *Um-willen* por "designio", porque designio es más *amplio* e *íntimo* que causa final, o que las frases "a causa de", "para", "a fin de" y más *neutral* respecto de egoísmo y altruismo y más libre de centramiento en una cosa o para una cosa que la estructura de causa final, para, a voluntad de, propter quod, o cuius causa " (HFP, 151)

Por tal aspecto "íntimo", esta estructura o poder transcendente-transcendental implica un "quién" hacia el que se orienta todo, de modo que, como ya se dijo, es a la vez "para algo y para alguien" (Ex, 256) Ese "quien" es la intimidad o "conciencia transcendental" (EG, XLIV), que, a pesar del tono empírico que adquiere en Heidegger al centrar la cuestión en el hombre concreto, viviente, existente, no resulta por ello sin más conciencia empírica, sino que, muy al contrario, es elevada por tal acción transcendental, y con ello el propio hombre, que pasa de ser individuo a "miembro del mundo"[18]. Como consecuencia de lo dicho, se produce una convergencia de la acción categorial en el hombre que, si bien tiene en común con otros "miembros de mundo" semejante poder

---

[17] CHFP, 152; Ex, 164-166; EG, XLIV-XLVI; SoFC, 171

[18] CHFP, 212

transcendental, puede hacer, sin embargo, un uso individual (*personal*) de él, de modo que cada ser humano resulte hombre y Hombre. Por ello, serán ambos a la vez los que funcionen como analogado principal de cualquier designio, lo cual es aspecto fundamental para reivindicar una técnica antropológicamente centrada, tal como propone GB[39].

Por todo lo anterior, GB denomina a esta función designante heideggeriana *poder transcendental en segunda potencia*, pues las categorías concebidas al estilo kantiano, e incluso cartesiano, lo serían en primer grado ya que "Con ellas -dice- habría conseguido el hombre que no se le cuele todo dentro, sino lo que sólo pueda aparecer en tales pantallas interiores. Mas sacaríamos muy poco de poseerlas si no tuviéramos un poder más hondo, y transcendental en segunda potencia: el de "mundificar", el de permitir o impedir que algo se presente en ellas" (Ex, 166)[40]. Esta *segunda potencia* que, respecto de las categorías, resulta ser Mundo, se deja sentir también en su mayor eficiencia transformadora, de modo que Mundo no será ya sólo Idea (Kant), sino poder real y eficiente[41], aunque limitado al dominio transcendental o meramente cognoscitivo, es decir, a la vida mental.

Designio no es tan sólo un componente de Mundo, sino, como se va a explicar, "su" componente esencial; aquél por el que "Mundo" se constituye, y sin el cual no se alcanza esa segunda potencia de transcendentalidad que Heidegger descubre (este componente de *designio* es clave en la constitución de *mundo artificial* o *Tecnocosmos* como creación humana; se trata de un aspecto cuyas implicaciones en relación a la técnica GB desarrolla mejor en la etapa marxista de su pensamiento, como se verá oportunamente). Mundo se constituye, y adquiere su poder, por Designio, él es el que unifica o "mundifica" las categorías en una "unidad positiva finita": "El *designio* funde en un todo peculiar, llamado Mundo, alguna o todas las categorías para hacer de ellas *su* Mundo frente al Todo que formen todas las cosas en sí y para sí" (HEP, 155). "Las categorías forman un mundo, o Mundo, por intervención de la función "designio" (Umwillen)" (o.c. 153), y de ahí que diga "todo designio o funcionamiento de constitución

---

[39] Nótese ya en este momento del pensamiento de GB su interés por el carácter social del hombre, aunque ahora en relación a aspectos categoriales transcendentales. En la etapa marxista el aspecto social del hombre será redimensionado, como se verá, desde la categoría "trabajo" resultando un todo social viviente que cual supersujeto adecuado (*Sociedad, Yo o Persona*) sea capaz de transformar eficazmente el universo físico.

[40] Cf también II E, 197.

[41] Cf NGI C, 173-174.

de *mi* Mundo" (o.c. 156). Por ello se comprende que Mundo sea definido como "totalidad del designio", o que da el designio[42], mas, por ser designio de cada cual, dirá: "la totalidad de su designio" (Ex, 164). Por consiguiente:

> "*Mundo* actúa como pantalla total con doble vertiente, una y la misma pantalla para sujeto y objeto ( ) *una misma* pantalla ha de presentar *todos* esos aspectos juntos, en unidad positiva y dentro de su marco finito, y además presentarlos todos al espectador, para mi, parecidamente *Mundo* (*Welt*) no es una cosa especial, ni forma *a priori* particular, sino la condición *global*, la forma *a priori* total y mas primaria que tienen las categorías y formas *a priori* todas, unidad suprema y real de todas ellas que hace que yo y todas mis formas *a priori* (mis potencias de comprender) hagan posible la presentación de *un mundo*, y no solamente de aspectos sueltos, a rehacer en unidad por un Ideal, por una Idea transcendental la de Mundo kantiano" (NGFC, 175)

> "Y esta función "resumir introspicientemente" constituye el mundo, y recibe en Heidegger el nombre de "mundificar" (*welten*) Y es una función de orden superior y diverso al de las categorías mismas Las categorías se asemejan más bien casi a simples pantallas, actuarían, dejadas a ellas mismas -si esto fuera posible, y lo es aparentemente en una mentalidad o actitud existenciada (*existentiell*) extrovertida y cotidiana-, sin "designio", sin reflejar y hacer converger las presentaciones en un centro personal e interesado El que las categorías funcionen con designio (*Um-willen*), introspicientemente, permitiendo una introspección, depende de ese poder nuestro que Heidegger llama Mundo (*Welt*) y de su especial acción llamada mundificar (*welten*) hacer posible un mundo de cosas que sea *mi* mundo" (Ex, 164-165)
>
> "En "mundo" se anuncian las cosas, se presentan, función categorial propia de mundo Pero además, en mundo "se me" hacen anunciar, y les doy posibilidad para que se me anuncien o me digan su mensaje, si es que me interesa su visita Función de "designio", de resumen introspiciente
>
> Las categorías kantianas no forman, pues, de suyo y solas un Mundo, actúan "mundanamente" si Mundo las mundifica" (o c 165)

Brevemente: Mundo es "original poder" (o.c. 163), consistente en esto: "*Mundo* es pantalla designante, ( ) *Mundo es resumen instrospiciente* " (o.c. 164)

Por lo dicho, la reducción óntica y categorial es clara, pues mientras que en Kant "Ser es conjunto de condiciones de posibilidad (categorías) unificadas por conciencia transcendental, cual condición de universal unificación de lo diverso, de lo más diverso: categorial y empírico" (o c 199), en cambio "en Heidegger ser comienza diciéndose en plural -en ese plural de formas *a priori* de *ser* que hacen posible la presentación de las cosas como tales o cuales entes-, pero, en definitiva, se dice en *singular*, a saber: de nuestra *realidad de verdad (Dasein)* y en ella de *el Ser* que engloba bajo forma de *Mundo* todas las formas *a priori* de *ser*; y así es *Mundo* condición de posibilidad de la experiencia

---

[42] CFHEP 153

y condición de posibilidad de los objetos de la experiencia y, en virtud de la unificación positiva de todas las formas *a priori* de *ser*, tanto todas mis cosas o pertenencias interiores como las cosas externas, se me aparecerán como *entes*, y además formando un *mundo*, *un solo* mundo en que entramos yo y las cosas todas. *Ser* se dice, por tanto en singular, porque *todas* las formas de *ser* forman un *Mundo*. Ser es ya el Ser *de* un ente especial porque *ser* es *Mundo*, y Mundo es bloque de formas de ser que hace a la vez y a la una de condición de posibilidad de la experiencia y de condición de posibilidad de los objetos de la experiencia" (NGFC, 175-176).

Designio, por tanto, en cuanto componente de mundo, es más importante que Plan, pues actúa como vector de dirección que orienta la fuerza creadora de la intimidad, y lo hace, evidentemente, hacia el hombre-Hombre, es decir, hacia el ser humano en su doble composición empírica-y-transcendente, causa de la tensión óntico-dialéctica que le pone en movimiento (rebeldía) en múltiples frentes (hombre como endemoniado o transfinito transfinitante, como habrá ocasión de comprobar).

Por esa razón afirmará GB que Mundo "manda sobre las categorías mismas (...), sobre los planes (...) categoriales y los transforma de manera que hagan posible que *cada cual*, así en individualidad concreta, tenga *su* Mundo" (HEP, 153), lo cual no es sino otra forma de decir que el hombre actúa como sustento o "bloque" de Ser del que depende lo que de ente tengan las cosas: El ser es ya ser "del" hombre, "del" ente especial que es el hombre[43]. Este radical centramiento del ser en el hombre es explicado por nuestro autor con la metáfora del mar, cual bloque sustentador de lo que en él flota. Mundo como "mar", "Mar de ser" o "estado mundial", en que lo demás se sostiene[44].

Con todo, el avance heideggeriano será criticado por GB como insuficiente, si lo que se pretende es una transformación real de lo real y no meras "modalizaciones" o cambios aparenciales puramente fenomenológicos. Heidegger se detiene en una purificación o elevación transcendental del ser al considerar este aspecto como aquello

---

[43] Cf NGFC, 173-185.

[44] Cf HEP, 150-151; NGFC, 176. La idea de "estado mundial" remite a la noción física de "campo". Y así, según GB, Heidegger no haría sino dar sentido filosófico a dicho concepto. Ser como campo o posibilidad (Cf Ex, 236). Detalles como este son los que hacen que GB considere en esta época a Heidegger como el "filósofo actual", tal como en su momento lo fue Kant respecto de la física de su tiempo, según se vio. Posteriormente el honor se lo hará a Marx.

supremo a que el hombre debe aspirar, pero para GB, como se verá, lo Optimo es Dios, y esto hace que su filosofía quede orientada hacia un límite transcendente y no sólo transcendental (purificación categorial o modal), resultando así dialéctica al arrastrar todo (hombre y universo) tras de sí, cual torbellino endiosador de hombre y cosas. Sobre esto se tratará oportunamente en un capítulo dedicado a ello, pero baste con lo dicho para notar que el problema planteado al filósofo navarro será, en consecuencia, diverso que el del alemán.

En efecto: el cumplimiento de la aspiración a ser el Optimo (Dios) exigirá procedimientos del todo diferentes, pues de lo que se trata es de *transustanciar* lo real mental y físico. De ahí que la técnica, en tanto que acción enmaterializadora de las ideas que pueblan el dominio transcendental-mental (planes-designios), resulte instrumento fundamental. Sin embargo, dado lo peculiar del anhelo bacquiano, no resultará suficiente una técnica guiada por modelos meramente transcendentales, sino que lo será por unos de tipo transcendente o religioso (sacramento eucarístico y unión mística) convenientemente secularizados, es decir, vueltos eficientes y eficaces por ciencia. De otro modo: con poder real para transustanciar lo real físico de que todo está hecho y, en consecuencia, todo lo que de ello pueda surgir nuevamente.

4 1 2 2 3 Mundo como "Internado"

El propósito, por así decirlo, de la acción mundificante no es otro que el de hacer del universo de los entes un mundo donde esa realidad tan peculiar que es la intimidad humana pueda sentirse en condiciones acordes a su dignidad; donde pueda *habitar*. A ese "lugar" acondicionado por y para que habite la intimidad lo denomina GB "Internado", y de él dice "Así traduzco la palabra "Innigkeit", pues, (...) se trata de un "interior" que el Hombre crea para sí dentro y con cosas del Universo, "interior" que recibe en Heidegger el nombre de Mundo -mundo interior-, y que comprende o puede comprender otras "cosas" que no son el Hombre. Con ellas forma un "internado", a distinguir cuidadosamente de Universo o público de todos los entes" (HEP, 166)[15]

Ahora bien: lo que hace que Mundo adquiera carácter de "Internado" es cierto

[15] "Internado" es término que remite, a su vez, al de Husserl "Instalación" (CUNGLC, 66)

matiz sentimental: "Hemos poblado de sentimiento el universo de las cosas, y lo hemos trocado en mundo (*Welt*) habitado y habitable sentimentalmente. A este "estar" sentimentalmente en el universo, haciendo de él mundo, trocándolo en internado, en lugar habitable llama Heidegger *"In-Sein"*, "estar en él", en sentido, dice él mismo, de "hábito, diligo": habitar, amar, cultivar" (Ex, 204). Internado, pues, como Mundo "en que" estar el hombre, ""mundo": aquello en que vivimos" (o.c. 30) y hacerlo con decoro, con "dignidad", por habérsela *ganado* al haberlo *hecho* a su medida[46]; a medida de las exigencias de su intimidad, de forma que pueda *sentirse* como en "casa propia", por "apropiada" (hecha "propia" por habérsela *hecho y acondicionado* él mismo) Mundo hecho *para* "habitar" *en* él:"convertir el universo en mundo, para que resulte habitable, casa del hombre y lugar de su morada" (o c. 29) "*Mundo*, pues, a diferencia de *Universo* es adquisición o apropiación del Universo por el Hombre" (ILF, 197).

Nótese en todo ello la valoración positiva que hace nuestro autor de la acción transformadora esforzada, de modo que por ella *sentirá* que nada debe el hombre a nadie y, en el extremo, a Dios. De hacer lo mismo en todos los dominios el hombre no tendra señores ni dueños en ninguno, porque él los será por derecho *propio*, al hacer (crear) sus propios siervos (creaturas): universo *para sí*, a *su* servicio y gusto. Universo *hecho* a *su imagen y semejanza*. El hombre (la intimidad humana) *sentirá*, entonces, que es Creador, y a todo lo demás como creatura suya a su servicio, mas se notara tal por serlo *real* y no sólo anheladamente (aspiración-intención sin cumplimiento). Sobre todo ello se vera con mayor detalle en otro lugar, mas quede aquí constancia de la presencia de esta idea en el periodo del pensamiento de nuestro autor que ahora nos ocupa.

Mundo posee, por lo dicho, un componente sentimental ineludible por su propia constitución desde el momento en que Mundo surge de "mi", "su", "nuestro" Designio, no uno objetivo y universal (abstracto) que nos deje indiferentes por su carencia de interes para cada uno, por eso el éxito o fracaso que experimentemos al morar en él según nuestros deseos habla ya en clave de sentimientos, pues el Designio nos involucra vital, sentimentalmente, de ahí que su fracaso o éxito, como el de Plan, sea también vital o sentidamente el nuestro, el de cada uno y, si la empresa (plan-designio) es colectiva, el de

---

[46] CHE 210-211

todos. Por ello dirá GB: "Estamos los hombres en el universo de las cosas no sólo física, materialmente, como lo están las cosas: la piedra en la tierra, la tierra en el sistema solar, el sistema solar en el universo total, sino que, además, habitamos el mundo sentimentalmente; es nuestra morada, el lugar de nuestra habitación, valle de lágrimas, o de delicias, y, muchos ratos, internado de locos o para locos" (Ex, 203).

Ahora bien, de entre la diversidad de sentimientos humanos, el de "familiaridad" es el que transforma Mundo en Internado. El sentimiento de "familiaridad" pertenece a los sentimientos de tipo "ontológico", no "óntico", pues da "logos" a los seres [47], y por su forma de hacerlo resulta "sentimiento cósmico" [48]. El logos peculiar con que este sentimiento da *sentido* a las cosas es el de dar a todo un "aire de familia", posibilitando así que no nos resulte extraña la variedad de seres que pueblan el universo, ni nuestra presencia entre ellos, ni sus diferencias con nosotros[49]. Su función es, pues, descubridora (función fenomenológica de los sentimientos): "la *familiaridad* o confianza con que vivimos en el universo de las cosas, el no sentir ninguna como extraña, como de otro Mundo, nos descubre que el *Universo* es *Mundo* para nosotros" (ILF, 196). Mas es descubridora por su facultad donadora previa en tanto que poder transcendental implicado con Mundo[50], poseyendo así, también, carácter de "fundamento"[51].

Además, como sentimiento, el de familiaridad actúa "aun antes de que" nos lo propongamos conscientemente, de modo que "nos encontramos ya con" las consecuencias de su funcionamiento descubridor, sin caer en cuenta de ello, pareciéndonos, así,

---

[47] "Tal *sentimiento de familiaridad* [...] es cual pantalla en que todo lo que haya en el Universo tendrá que tomar cuando quiera aparecernos a los hombres, dichos matices o aspectos. Es, pues, un sentimiento *ontológico*, porque da una *razón* (logos), matiz, aspecto original a todos los seres del Universo" (ILF, 197).

[48] Cf. Ex, 204; ILF, 192.

[49] Cf. ILF, 195; Ex, 205.

[50] Como se ha dicho, por su carácter ontológico este sentimiento actúa cual pantalla. Pues bien, dice GB: "la posibilidad de formar mundos especiales con ciertos objetos, haciendo habitable para la vida el universo correspondiente, son poderes o potencias *trascendentes*, en el riguroso sentido de la palabra: pues nos proyectan más allá de cada uno y de todos los seres en particular, nos desvinculan de ellos y muestran nuestra real, no abstracta ni conceptual, independencia respecto de ellos" (ILF, 201).

[51] Afirma GB que "ciertos sentimientos tienen función y acción estrictamente filosófica, y son, aun más, fundamentos de todos los grandes conceptos, hasta de los supremos, como ser y *Mundo*" (ILF, 197). Recuérdese, además, que por la acción designante la categorías aparecen como "bloque" y, por su medio, las cosas quedan conquistadas (Heisenkloth). Mundo es, por tanto, "unidad positiva", es decir, acción de conexiones reales (aunque transcendentales sólo), unidad unificante. Por ello, el sentimiento de familiaridad parece ser su correlato sentimental, es decir, el que permite conquistar o "traducir" las cosas entre sí y con nosotros en mundo habitable, pudiendo así vivir sin extrañezas ni sobresaltos hasta donde resulte posible las cosas del universo (Cf. Ex, 206).

"natural"[52]. Por fin, es el sentimiento típico que embarga al hombre en *estado* cotidiano[53].

En definitiva, y en clave bacquiana: "El no sentirnos habitualmente ni peregrinos ni extraños entre las cosas de este mundo proviene no de la falta de diversidad de las cosas, que bien diversas son en género y especie y aun en orden, sino de que la vida ha inventado una traducción sentimental de todo el universo a lenguaje de familiaridad, de aire de familia; así es, sentimentalmente, como habitamos los hombres en el universo -como en nuestra casa, morada, internado" (Ex, 205).

Adviértase, por otra parte, que GB aprovecha la aportación Heideggeriana de los sentimiento a la filosofía y su conexión con designios y Mundo, pero reorientando todo ello desde la categoría del hombre en cuanto *vida* superior[54]. Ahora bien: "La vida cotidiana -dice GB- tiene como finalidad básica el hacer que no surja semejante angustia, que andemos distraídos en las cosas, que las tomemos en serio, que nos sintamos seguros, familia del mundo; y procurar huir, aun de ver la muerte de los demás, para que no nos asalte el temor y el temblor por nuestra facticidad, para que no levante cabeza y dé testimonio la angustia. Todo es huir de la ontología, del ser que somos" (Ex, 211), "en todos los mundos el hombre está y no es. Y tal es la esencial constitución de mundo obligar al hombre a estar, impidiéndole ser" (o.c. 122).

¿No es lo anterior afirmar que por Mundo, Internado, por su función propia y de forma paradójica, pues es poder transcendente, la intimidad humana está radical e irreparablemente condenada a gravitar, a caer, a ser lugar donde las cosas, del tipo que sean, siempre se hagan encontradizas, imposibilitando así su total, radical y más absoluta soledad en su *castillo interior*? Así, pues, la transcendencia humana, sus poderes, estarían irremediablemente "caídos".

A este respecto, como se verá al hablar de la historia, según GB el "concepto

---

[52] CHH, 195-196; Ex, 206.

[53] CHH, 195; Ex, 204-206.

[54] Puesto que "el sentido es cosa y matiz, retintín que dan los sentimientos (...) el temple o temperie espiritual, el tono anímico general propio de una época" (Ex, 351) y "cada *universo* de objetos es transformado y amueblado en *Mundo* según el tipo de vida que tiene que habitar en él" (HE, 201), es claro que esto en función del tipo de vida. En definitiva, estamos "en el *Mundo* que habitamos, es decir, en el Universo que hemos transformado en *Mundo* habitable para nosotros, según nuestro original tipo de vida" (o.c. 198). Y es que Mundo es mundo "para mí". Luego el tipo vital, mi tipo vital, planea, designa y siente Mundo desde el plan categorial-vital definidor de su momento histórico.

natural de ser" es un "dato", irremediable por tanto, de modo que si bien sus concreciones son históricas o "de hecho" (*concepto primero de ser*), siempre resulta necesario tener alguna. En este sentido, la interpretación del ser varía en virtud de los sentimientos de una época, pero es necesario que haya siempre alguna.

Por lo mismo, tener Mundo es algo característico de la vida humana, tanto que, mientras sea humana, no podrá liberarse de ello, de ahí que su poder transcendental, si bien es causa de libertad, por otra resulte prisión o límite aspecto dual de Mundo. La vida, en cuanto humana, está condenada a tener Mundo, Internado, y a no ser Absoluta, es decir, si bien su aspiración esencial en cuanto intimidad es no exteriorizarse en nada, desprenderse de cualquier intencionalidad exteriorizante, sin embargo, en cuanto vida, debe exteriorizarse en algo, y en cuanto humana o superior, hacerlo en forma de *Mundo*.

Por tanto, si por un lado por la transcendentalidad de los sentimientos estamos adelantándonos a lo empírico (*aun antes de que*), por otra *nos encontramos ya con que* de forma irremediable gravitamos por ese mismo poder hacia el estado de cotidianidad[55] Sobre esto se volverá más adelante

Por otra parte, si, como vimos, la estructura de "mundo admanual" no es "unitaria", tampoco lo es la de Mundo en general, pues si bien el sentimiento de familiaridad "nos descubre que el *Universo* es *Mundo* para nosotros", ese "para nosotros" no lo hace del mismo modo o con el mismo *sentido* en las diferentes épocas, sino acorde con cada tipo vital o de "nosotros" humano, y así Mundo "resulta *casa habitable*, conjunto de objetos *bien y bellamente ordenado* -que así lo veía el griego, y por esto lo llamó *Cosmos*-, creación o *suma de creaturas* -tal era la manera como el cristiano vivía el Universo de los seres-; *fábrica* o todo instrumental, interpretación que da el moderno al Universo de los seres... Así que el *Universo* de los seres o cosas puede tomar a los ojos del hombre múltiples *sentidos* o interpretaciones que lo humanizan y vuelven familiar" (H.F, 196). Con todo, como ya quedó advertido, en todas las épocas, sin embargo, hay un "mundo admanual" o "trato instrumental" peculiar con las cosas, independientemente de

---

[55] El carácter de adelantamiento suele indicarlo OH con la expresión "aun antes de que – nos encontramos ya con que " (Cf.vg. H.F, 156; H.F, 202; NGI C, 68). Es una de las estructuras fundamentales que recorren la Metafísica de 1963, y forma parte omnipresente en la obra y pensamiento de nuestro autor tanto en cuanto principio metodológico como en cuanto categoría desde la que filosofar. En rigor, sería lo que le obligue a distinguir entre sentido (el modo de aparecerse una cosa a la vida) y significado (lo que la cosa es *en sí* previamente a su aparición ante la vida).

que dicho trato sea dominante o no. Dejemos el tema por el momento para retomarlo más tarde, junto con otros conexos.

4.1.2.2.4. Mundo como "Todo".

Al afirmar GB, con Heidegger, que Mundo es la "totalidad del designio" del Dasein[56] queda implicada de lleno la cuestión de Mundo como Todo, lo cual, como se irá mostrando progresivamente, resulta especialmente importante para comprender la idea bacquiana de hacer, mediante la técnica, del hombre Dios y del universo creación suya

En efecto, si por las categorías en funciones de Mundo se produce una fenomenización selectiva de aspectos del Universo mayor que cuando se la concibe kantianamente, con más razón cabrá sospechar que la extensión del conjunto Universo (las cosas en sí) y la de Mundo (cosas para mí) no coincidan, por lo que dice GB refiriéndose a la de Mundo: "pudiendo esta totalidad ser mayor o menor que el Todo (Ganze) de todas las cosas, que el Universo. No coinciden, pues, de suyo, ni en comprensión y caracteres intrínsecos ni en extensión o cosas que incluyen. Todo de todas las cosas en sí que haya (Universo, Ganze) y Mundo" (HEP, 153)

Ahora bien, comprender qué supone lo dicho pasa necesariamente por advertir dos aspectos implícitos en ello. En primer lugar, notar que, según GB, las cosas se pueden presentar en aislamiento de toda otra o englobadas en una unidad que abarca y desborda a cada una en particular y a todas en conjunto y en la que se difumina su individualidad[57] El segundo: notar cómo, al igual que en el caso de una gota de agua ésta no pierde nada esencial por el hecho de caer en el mar, sino que sólo cambia de estado al pasar "de forma cerrada y esférica a forma abierta y comunicante por toda su superficie con el mar entero, sufriendo la presión íntegra del mar, su tensión superficial ..." (HEP, 150), así también cualquier ente puede encontrarse en tal estado, en lugar del de individualidad, sin que por ello pierda nada esencial:

> "de parecida manera dice Heidegger ( ) un ente puede estar en estado "singular" y en estado "mundial", dentro de un Todo, acomodado a un Todo. Y tal estar un

[56] Nota GB "dice Heidegger (*Los Hexentes Grundes*, II), que "para una realidad humana (Dasein) el mundo resulta cada vez la totalidad de su designio" (EX, 164)

[57] Cf HEP, 149. Véase, igualmente, la distinción que aparece en III entre "totalidad" y "suma" o unidad y multiplicidad respectivamente

> ente en el Todo no es una "realidad" nueva, es un *modo* o modificación que le sobreviene, es un "estado" nuevo. Y añade que todo ente es ente en el Todo, todo ente concreto tiene que estar en un Mar especial que se llama *Mundo* y sólo "estando en Mundo" se lo podrá descubrir y llegar a conocerlo, tratarlo como tal o cual, como éste o aquél -subordinación de la singularidad a la mundialidad- La frase "verschwinden des Seienden im Ganzem" significará, por tanto, "desaparición o disolución de un ente en el Todo", fusión entitativa semejante a la de la gota en el Mar" (ibid.)

Considera GB que esta concepción heideggeriana es "una de sus más originales aportaciones a la metafísica" (ibid.). Se trata, evidentemente, de la idea física de campalidad tan cara a nuestro autor, y que, como se dijo, Heidegger, filósofo de su época vital (actual), habría transcrito metafísicamente. Pero lo interesante ahora, para nosotros, se centra en notar qué sea lo peculiar de Mundo como Todo, dado que Universo también lo es a su manera[58].

Pues bien, lo peculiar del Todo de tipo Mundo viene dado por una acción positiva del hombre sobre el Universo, y así dirá Heidegger: "Lo metafísicamente esencial que, más o menos destacadamente, se halla en la significación de Mundo -mundus-, consiste en que apunta, como a meta, a explicar la urdimbre relacional de nuestra Realidad-de-verdad con el ente en el Todo" (HEP, 104); de modo que, como dice GB explicando al filósofo alemán, sin hombre no hay tal Todo: "Sólo la Realidad-de-verdad, o el Ser-que-está (Dasein), "está-siendo-en-el-mundo", es decir: todo lo que tiene "ser" (Sein) como lo que tiene de "estar" (Da) o de "realidad" bruta y fáctica se hallan en "estado mundial". Y por esto el "Ser" de la "Realidad-de-verdad es condición de posibilidad, en forma de Mar de Ser, en el que las cosas (Dinge an sich, Vorhandene) se aparecerán como "objetos", como tal o cual "ente" (seiendes), mientras las demás cosas que no sean de tipo de "Realidad-de-verdad sólo "están", mas no "están *siendo* en el *Mundo*", o Todo alguno de Ser. El que se aparezcan como 'siendo' (seiendes) en un Mundo depende de ese "hecho" que es darse en la realidad una Realidad-de-verdad, un Ser-que está" (HEP, 150-151). De ahí que afirme que mientras que el hombre posee "mundo", el animal sólo tiene "ambiente"[59].

Así, pues, la "subordinación de la singularidad a la mundialidad" que se produce

---

[58] Universo es definido formularianente por GB como "todo de todas las cosas en sí" (CTHEP, 153-154).

[59] "El hombre en cuanto *Ser*, por sus poderes de *Ser* con los que trasforma el Universo en *Mundo*, es capaz de dejar de ser una de tantas cosas como hay en el Universo, puede hasta cierto límite hacerse tratar como ente original y único. Los animales no tienen Mundo, tienen, cuando mas, ambiente o medio apropiado. Sólo el hombre posee la facultad *ontológica* de trasformar el Universo en *Mundo* -en casa, en cosmos, en creación, en fábrica...-" (HEP, 211).

por la acción transcendental del hombre al actuar como Ser o "Mar" que campaliza o mundifica los "entes"[60], abriéndolos a una nueva "urdimbre relacional" diferente de la que presentan en Universo, es lo que está a la base de todo "escenario" perteneciente a un dominio cualquiera (fisico experimental, algebraico...).

Por este hecho se pone de manifiesto la no neutralidad de la presencia del hombre en el universo; por el contrario, presenta una función *escisora y coajustante* de lo real (Universo) al irrumpir en él. Asi dirá GB: "Mundo en cuanto mundo, en cuanto unidad global, con global unión con el hombre en bloque también, teniendo perfecto sentido hablar de "el" mundo, de estar en el mundo, como unidad de lo "globalmente" presente ante el hombre en cuanto que también está apoyándose en bloque en otro Bloque" (Ex, 159).

A todo ello se estaba haciendo referencia cuando se habló del diferente tipo de unidad positiva que era Mundo en Kant y en Heidegger, de ahí que diga nuestro autor: "En Kant la formas *a priori* -de sensibilidad y entendimiento- no llegan a formar un *mundo*, con unidad *real* en lo finito, pues Mundo es una *Idea*, especie de proceso de convergencia hacia el infinito, proceso y no realidad actual; según Heidegger, las formas de ser constituyen un *mundo* o unidad positiva en lo *finito* mismo; y esta unidad es la que hace posible que las cosas se me presenten como relacionadas, emparentadas, coajustadas (*Bewandtniss*) con un sentido propio" (NGFC, 173-174). En definitiva: "Mundo" en cuanto "Todo" previo o "forma *a priori total*, bloque de todas las formas *a priori* que haya, que hace posible que las cosas se me presenten como *mundo*, con unidad positiva en lo finito" (o.c. 174).

Por otra parte, "sentido" como "weltanschauung" no dice otra cosa: "*Weltanschauung: visión mundial.* Suele traducirse esta palabra por "concepción del Universo" (...) y siempre a distinguir cuidadosamente de Universo (o Todo de todas las cosas) habria que traducir esta palabra por "visión mundial", que es como un golpe de vista

---

[60] "Ente son las cosas que *de presente hayo*, todo lo que *de hecho* hay en cuanto que, aun sin tener en si cada una Ser, por darse en el Mundo una realidad *única o verificativa*, un Ser-que-esta, tal ser les está dando posibilidad de que *presenten* su realidad (su estar bruto) como *ser*. Y cuando una cosa *real*, que de si no es ser-que-esta, se *presenta* (objeto) como *ser*, se dice que es "ente", o que se aparece como ente. Ente es algo hibrido, integrado de realidad bruta (res) y de Ser, que le viene a la cosa no de por si sino de "aparecerse" para un *Ser-que-esta*, cual "imagen especular" no es propiedad intrinseca del cuerpo sino algo que le acontece (geschehen) porque, *de hecho*, hay en el universo cosas que son espejos. Concepcion heideggeriana: aplicacion de la distincion kantiana entre cosa en si y cosa objeto" (HFP, 149).

que sobre el Todo de todas las cosas (Universo) echa una Realidad-de-verdad concreta, pudiendo, como queda dicho, tal visión *mundial* ser mayor o menor que un concepto o concepción del universo, puesto que Mundo es otra cosa que Universo (que Todo de todas las cosas en sí)" (HEP, 153-154).

4.1.2.2.5. Mundo como "Sobrepujamiento" y "Fondo".

Si bien por "plan" y "designio" Heidegger iba más allá que Kant en la defensa y reivindicación de los derechos de la intimidad vital, hay dos aspectos más que deben ser destacados como transfondo de aquéllos y que resultan, en última instancia, la fuente original de todo ello, y que no significan otra cosa que "libertad" como "fundamento". La claridad de la exposición de GB nos dispensa de todo comentario:

> "*Überstieg: sobrepujamiento o traspaso* Überstieg zur Welt, sobrepujamiento hacia el Mundo Por el existencial "plan" (Entwurf) las categorías, además de defender la intimidad -función kantiana-, garantizan la espontaneidad (función heideggeriana primera); por el existencial "Mundo" queda asegurado el que las categorías funcionarán como "mías", como de "este Ser-que-está" y que tiene que estar en medio de un Todo de entes que el no ha hecho y a los que de suyo les trae sin cuidado, bien lo experimentamos, que haya entre ellos un Señor de tan alta dignidad como una Realidad-de-verdad (Dasein) Pues bien: la Realidad-de-verdad no siempre ni necesariamente está haciendo de las categorías ese bloque suyo, con designios propios, que se llama Mundo (Welt), pues de estar *siempre y necesariamente* "dando Mundo" a las cosas no fuera libre El existencial "sobrepujamiento" es una especie rarísima de acción por la que la Realidad-de-verdad *se da* Mundo, cuando quiere y como quiere, y a esta acción supratranscendental se llama "echar fundamentos", instituir (stiften) Sobrepujamiento asegura, pues, la libertad frente a Mundo y frente a Universo, mientras que *planear* (entwerfen) asegura la libertad interior frente a las categorías mismas
>
> El *designio* funde en un todo peculiar, llamado Mundo, algunas o todas las categorías para hacer de ellas *su* Mundo frente al Todo que formen todas las cosas en sí y para sí Demos a la frase castellana "subirse a mayores" un pequeño toque, y pudiéramos con ella traducir el Überstieg por "subirse a Mundo" Y es claro que se trata de un "sobrepujamiento", de elevarse por sobre el Universo o Todo de todas las cosas, de un traslado o traspaso de propiedad por la que las cosas pasan de ser propiedad del Universo a ser propiedad del yo, de "esta" Realidad-de-verdad" (HEP, 154-155)

Por lo que respecta a Mundo como "fondo", es la traducción que GB hace de los términos "Grund" y "Abgrund" de Heidegger[61]. En tal sentido, todo fundamento es una "fundación" o apertura originaria de márgenes o *posibilidades donde* jugar la libertad de la vida humana como intimidad designante y planificadora. La vida puede quitar y poner dicho fundamento, y ello de manera radical: queriendo o no queriendo el fundamento, sin

---

[61] CTHEP, 158-159

que las razones cuenten para ello. Las razones juegan ya en el claro abierto del ser; en la apertura fundada por el acto previo fundacional que emana del Ser. Se trata, por tanto, de un acto supremo de la voluntad, previo a todo querer intencional (querer tal o cual). Lo que se decide en el acto fundacional es el acceso mismo (el qué, el cómo y el cuándo) de las cosas a la intimidad y, por ser más consciente de ello que Kant, Heidegger no se vio constreñido como su antecesor por el supuesto carácter necesario y universal de la ciencia[62], ni a creer que las categorías deben reaccionar *necesariamente* ante la presencia del en sí, por lo cual, mediante el "mundificar" como poder para dar acceso o no las cosas, el filósofo de Messkirch introduce una rebaja en las pretensiones racionalistas occidentales. Oigamos una vez más a GB:

> "al fundar una cosa (plan de la ciencia natural, matemática, social, vida diaria) sobre una libertad que *da* fundamento por planearlo según el plan que a *mi me* interesa y respecto de mi intimidad y espontaneidad, tal *fundamentación* es una *fundación* (Gruenden), algo libre y libérrimo, y bajo este punto de vista la libertad puede mantenerlo o destruirlo y arruinarlo no por métodos *intrínsecos* dirigidos contra la verdad del contenido sino por métodos *íntimos*, fundados en la soberana independencia de la conciencia, en ese existencial español, tan inurbano frente al ente engallado y pretencioso, que dice "no me da la gana" Podrán ser verdades más grandes que un templo las verdades aritméticas, geométrica, lógicas, metafísicas o religiosas , pero si no me da la gana de afirmarlas tendrán que guardarse ellas su verdad, su evidencia, su estructura , y no podrán lucirlas ante mí, para mí no existirán Y en esto consiste la profundidad de mi Realidad-de-verdad que puede quitar el fundamento últimos a todas las cosas o ponérselo, si así lo quiere Todas viven de prestado y tienen prestadas no sus *esencias*, lo que en sí sean -que maldito lo que me interesa a mí lo que en sí sean-, sino su acceso o presencia en la intimidad de mi conciencia, y mucho más prestados y de precario tienen sus asideros sobre mi libertad" (HEP, 159)

4.1.2.3. "Mundo admanual" como concreción de "Mundo".

Ya advertimos anteriormente de la necesidad de no identificar "mundo admanual" con Mundo, so pena de perder de vista o condenar al *olvido* la transcendencia humana frente a las cosas de Universo[63], de ahí nuestro interés en destacar el carácter transcendente (transcendental) de Mundo como aspecto fundamental para comprender el pensamiento de nuestro autor sobre la técnica en su etapa heideggeriana y, en definitiva, como conquista para desarrollos teóricos posteriores desde categorías diferentes, tales como las marxistas.

Nos ocuparemos ahora de la relación que establece Heidegger entre Mundo y

---

[62] Cf NGFC, 171 y 172

[63] Cf HP, 176-177

mundo admanual, a través de la lectura que hace GB del autor teutón, ya que sobre dichos aspectos se irá perfilando su propio pensamiento a base de mostrar y matizar el de Heidegger[64]. El defecto de Heidegger, según GB, radica en que sigue afectado del prejuicio que ha venido lastrando la metafísica occidental, imposibilitando el surgimiento de una metafísica real-de-verdad, de *transubstanciación* del ser, y no de mera "modalización" como en definitiva le sucede al filósofo alemán, a pesar de su distinción entre ser y estar. Veamos todo esto que, como es evidente, está preparando un contexto en el que la técnica encaje y resalte de modo especial.

4.1.2.3.1. Mundo como "cotidianidad".

Sin entrar en el trasunto metafísico puro, cosa que reservamos para otro capítulo, notemos cómo "mundo admanual" no es sino el *estado* "inauténtico" en que se encuentra el poder transcendente "Mundo". Estado, además, y como se dijo, previo a cualquier otro. Introduzcamos la cuestión mediante la exposición que de Heidegger hace GB:

> "Para Heidegger, ser es el ser "de" un ente ( ), pero la unificación de todas las formas de *ser* la hace, por de pronto, un *estado concreto* de un ente concreto, a saber el estado de cotidianidad o de mediania (*Durchschnittlichkeit*) de nuestra realidad de verdad (*Dasein*)
>
> "las formas *a priori*, o formas de estilo ser, están gravitando parecidamente hacia un nivel ínfimo y, por ínfimo, de máxima estabilidad, que es el de cotidianidad o término medio o mediania (*Durchschnittlichkeit*) cuya raiz última proviene de que nuestra realidad de verdad (*Dasein*) existe con existencia *de hecho;* es un *faktum*, muy parecida a la de las cosas puras y simples (*Vorhanden*) ( ), más en especial, cuando nuestra realidad de verdad se halla en estado cotidiano o de mediania, las cosas, entre las que está como una de tantas, se le aparecen, sin duda, como objetos, pero como *objetos de uso, enseres* (*Zeug, Zuhandenheit*)" (NGFC, 173)

La cuestión encerrada bajo el término "cotidiano", "cotidianidad", es algo que preocupa profundamente a GB; tanto que en 1946 publica un artículo con la expresa intención de mostrar el transfondo metafísico del problema planteado por Heidegger y evitar así interpretaciones erróneas del mismo[65].

En primer lugar, debe notarse que la "cotidianidad" es *estado* en que puede encontrarse el hombre y *todo* lo *suyo*: ideas, sentimientos, entendimiento, palabra...[66], de

---

[64] Ya tuvimos la ocasión de comprobarlo al tratar de la estructura del "enser", y aun se verá al abordar la crítica de GB al concepto primero de ser como "enser" de Heidegger. Recuérdese también lo dicho sobre el carácter "rumiante" del filosofar bacquiano.

[65] Se trata del escrito titulado "La importancia metafísica de Don Uno-de-tantos", en Ex, 23-28.

[66] Cf Ex, 25

modo que siendo el "yo" conciencia o intimidad preferentemente, la problemática involucrada por la cotidianidad resulta especialmente interesante bajo la perspectiva de la conciencia o "yo" en estado cotidiano: "El Yo, por ejemplo, puede estar en estado de Uno de tantos, de ser un Don Nadie, estado de aborregamiento y de amodorramiento" (Ex. 27).

Sirviéndose del ejemplo de los diferentes estados en que puede encontrarse el agua sin por ello variar su composición química ni la cantidad total[67], GB compara el caso con la concepción heideggeriana del hombre como "ser que está", aspecto que, según nuestro autor, pasó inadvertido al pensar occidental hasta entonces[68], y que no significa otra cosa que la inesencialidad del ser del hombre, el cual, en rigor, no tiene esencia sino *existencia*: "y existencia se caracteriza, precisamente en Heidegger por una relación o referencia entre el ente concreto que somos (*Seiendes*) y el Ser; consiste en un *Zu-sein* " (NGFC, 176). Tal *existencia* posee un carácter dialéctico que GB pretende mantener y resaltar al traducir *Dasein* como "ser-que-está"[69].

Por ser la existencia tensión o *resultante* entre ser (Sein) y estar (Da) y, a la vez, ser lo transcendente o Sein la componente más específicamente humana, ésta puede hallarse en diferentes estados o "*modos de ser* (*Seinsmodi*) fundamentales, modificaciones que sufre el Ser según tire más o menos el "de", es decir: según que tal ente, capaz de poseer el Ser, se lo apropie mejor o peor (...)" (NGFC, 176). De ahí que la "Realidad de verdad en cuanto tal se caracteriza por apropiabilidad del Ser por tal ente. Por esto 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. No tiene, pues, rigurosamente hablando esencia" (o.c. 177)

Pues bien, según la mejor o peor apropiación del Ser, "Heidegger distingue, por

---

[67] Cf Ex. 24

[68] Cf Ex. 25

[69] Con tal fórmula GB mantiene el matiz dialéctico que presenta la *existencia* humana, en tanto que "resultante" (Cf II, 203) de la tensión entre dos fuerzas opuestas: la componente ascendente o transcendente (Sein), y la decadente (Da) (Cf IIP, 145-149)

lo pronto, dos estados del ser del hombre: uno de autenticidad, otro de inautenticidad" (Ex, 26), que en realidad son, por lo dicho, "grados de *apropiabilidad* del Ser por el *ente concreto* que somos nosotros" (NGFC, 177) mas, insiste GB, lo son "del tipo de *modificación* o *modalización* " (ibid.)[70], de los cuales los citados son los "dos extremos" (ibid.). Por eso nota GB que Heidegger "tiene buen cuidado en advertirnos que no hay en uno menos ser que otro, ni que representa un grado inferior de ser respecto del otro" (Ex, 26).

En efecto, no es el Ser el que varia, sino su grado de apropiabilidad por el ente, y en concreto por el ente humano, y en este sentido sucede como con el agua, que no varia su composición quimica a pesar de los diferentes estados en que pueda presentarse. Asi, pues, en el fondo, mera modificación sin cambio esencial.

De los dos modos indicados, sólo del de "inautenticidad" es oportuno tratar ahora. De él dice GB que es "modificación por cotidianidad con apropiabilidad minima, siendo en este caso el Ser propiedad "de" Don Nadie (*Das Man*), "de" uno-de-tantos, por tanto minimamente poseído" (NGFC, 177). Y en otro lugar: "El estado de inautenticidad se denomina también estado cotidiano, traje de diario que lleva nuestro ser, estado de la mayoria, de máximo equilibrio, porque como en fisica el nivel inferior es el de máximo equilibrio -que nunca una piedra está más segura que a nivel de la tierra" (Ex, 27).

La clave reside en la seguridad que acompaña al sentimiento de "familiaridad", de ahí que sea ése el sentimiento aglutinante característico de Mundo, aunque para ello el hombre deba sentirse *emparentado* o *coajustado* con las "cosas", de modo que se tenga por una-de-tantas. Mundo, pues, como poder transcendente está ya *caído* o a nivel más bajo del debido, de ahí que GB diga "A este *estado* en que todo y uno mismo se interpreta desde *Mundo* y no desde *Universo* (de ser), llama Heidegger *"estado cotidiano"* o de todos los días, y es el traje que todos traemos desde los primeros momentos de nuestra existencia consciente" (DCP, 37).

Por tanto, según el filósofo alemán, Mundo, en cuanto poder transcendente propio del hombre, y en cualquier época histórica, está "gravitando" o "cayendo" desde el

---

[70] En este aspecto radica la limitación de Heidegger respecto de la transcendencia humana, comprometiendo así toda la potencia de su filosofía para transformar radicalmente lo real (Cf NGFC, 178 y 184).

principio en el estado más estable o ínfimo: el de mundo cotidiano, cuyo sentimiento propio es el de "familiaridad", de modo que el hombre se encuentra siendo, coajustadamente, sin extrañeza, una-de-tantas cosas y como una más entre ellas, familiarizado o emparentado con ellas, ignorando su componente transcendente. En tal sentido, la existencia del hombre no "enraiza" debidamente en su dimensión transcendente, supracósica, y se trata a si mismo como una cosa más, aunque sea capaz de tener "mundo".

Añádase a todo lo dicho esta otra dificultad: "El estado de "uno-de-tantos" es el estado más estable en que puede hallarse y al que tiende naturalmente el hombre en conjunto" (Ex. 24); "el hombre puede hallarse, todo él, en diversos estados; pero el estado cotidiano, el de Don "Uno de tantos", es el más estable, y a él revierte y hacia él cae todo otro estado, y de él proceden todos los demás estados que transitoriamente pudiera tomar la sustancia integra del hombre: sus ideas, su entendimiento, su palabra, sus sentimientos" (o.c. 25).

Todo lo dicho significa que para GB el hombre es un ser primera o aparentemente empírico-práctico, pero primaria o básicamente transcendente o meta-físico (ver Cap. 7).

4.1.2.3.2. Mundo como "mundo admanual".

Para Heidegger, el hombre no sólo está caído desde el comienzo, sino que esta caída toma forma de *mundo admanual* o "interpretación de si y de todo como "enseres"" (cf. infra), por eso afirma GB que en el estado de mediania las cosas aparecen como objetos, mas advierte: "pero como *objetos de uso, enseres*, (*Zeug, Zuhandenheit*). En virtud de tal estado de *caída* o aproximación al universo de las cosas, las formas *a priori* -sean tantas o más o menos que en Kant- forman una especie de bloque en forma de *mundo instrumental*, de mundo circundante (*Umwelt*)" (NGFC, 173); "nótese que la forma especial que *Mundo* toma, a causa de estar nuestra realidad de verdad caída en un universo de cosas, como una de tantas, es la de Mundo circundante (*Umwelt*) que es una modalización de la forma total de Mundo; y a causa de esta modalización, las cosas se aparecen y se me aparecen como *enseres*, como instrumentos, y yo como uno de ellos (hermano, amigo, pariente, funcionario, desconocido, enemigo ..." (o.c. 176).

El trato instrumental o coajuste del tipo "para" con los entes, es valorado negativamente por Heidegger: "Heidegger sostiene, aunque no de manera explícita sino empleando de hecho tal presupuesto, que el Ser, o formas de ser en bloque de Mundo -de un *mismo* Mundo para nosotros y las cosas- pueden modificarse por mayor o menor enraizamiento, correspondiendo el enraizamiento mínimo al caso de estar nuestra realidad *rodeada* de las *cosas*, en Mundo circundante (*Umwelt*), acaparada y embargada por ellas, como una de tantas; pues en este caso el Ser pertenece a un sujeto capaz de apropiabilidad mínima: a Don Nadie (*Das Man*) o a Uno-de-tantos. Las cosas se presentan entonces en el Ser como objetos de uso (*Zeug*)" (o.c. 178); "El [modo de apropiabilidad] ínfimo es el "de" o tipo de posesión que nuestra realidad de verdad tiene del ser cuando se halla ella en estado cotidiano, inauténtico, de pérdida en las cosas como una de ellas, tratándolas cual instrumentos, y a sí misma como una cosa de tal mundo instrumental" (o.c. 176).

Tal valoración tiene su explicación en el hecho de que por dicho trato, si bien el hombre muestra su transcendencia o dignidad frente a las cosas o resto de entes, pues los eleva a Mundo, tal poder "cae" al concebirse y, en consecuencia, comportarse el hombre consigo mismo como una cosa más entre otras (una-de-tantas), aunque tal *estar siendo* sea del tipo instrumental mediante el que dominar las cosas. Esto sucede porque el hombre se autoaplica la manejabilidad o coajuste instrumental por la que pretende someter las cosas, poniéndose así él mismo nuevamente al nivel de los entes que le rodean, rebajando el grado de dignidad ontológica inicial de Mundo al transformarlo en "mundo" o "mundo circundante".

En consecuencia, el hombre queda en "deuda" consigo mismo, al "deberse" a sí mismo su dignidad por el hecho de no "enraizar" su acción en la componente transcendente que le diferencia del animal y de las cosas. Por eso dirá GB: "A este estado de vivir en un *Mundo* -y no en un Universo-, con la consiguiente interpretación de sí y de todo como *"enseres"* llama Heidegger *"cotidianeidad"*. Y es un nivel de equilibrio estable, un *término medio* (durchschnittlich) entre extremos no tan estables -como el estado filosófico y científico en que el hombre intenta vivir en un *Universo* y vivir las cosas como *seres*, y el estado puramente animal" (DCP, 37).

4.1.2.3.3. La referencia "para".

Con lo dicho hasta aquí, es factible comprender ya la implicación profunda que tiene la *referencia* "para"[71] en tanto que constitutiva de "mundo admanual" poseedor, a su vez, del *Designio* en forma de *designio*. De otro modo: si el sentimiento de familiaridad otorga sentido de cotidianidad, haciendo que el aspecto de "Internado" que posee Mundo decaiga en "mundo circundante" con aspecto de "internado", entonces Designio, que es el constitutivo por excelencia de Mundo, también estará desde un comienzo caído al quedar lastrado por el uso o "para" instrumental. Veámoslo.

Explicando a Heidegger, dice GB: "Parece ser un *hecho* que el hombre se encuentra desde que nace y sobre todo desde que llega a uso de razón en un mundo de carácter instrumental, en que las cosas no aparecen como *seres*, sino como instrumentos, herramientas, *enseres*. Y la conexión original y propia de tal universo *manual*, hecho a mano por la mano y para la mano, es la de "tal cosa *para* tal otra", "esto sirve *para* aquello"" (DCP, 35); "Según Heidegger, las formas de *ser* constituyen un *mundo* o unidad positiva en lo *finito* mismo; y esta unidad es la que hace posible que las cosas se me presenten como relacionadas, emparentadas, coajustadas (*Bewandtnis*) con un sentido propio: el de *enseres*, y entretejidas con las relaciones y referencias mutuas de "para", "para este precisamente", "en esto", "con esto", etc..., dando cada especial grupo de tales referencias un instrumento peculiar, una cosa de uso o para usos especiales" (NGFC, 174) Y así, justamente, "el Ser de lo manual, de los *enseres*, consiste en ese coajuste mutuo o parentesco instrumental (...) por el que las *cosas* se me aparecen y se aparecen como instrumentos dentro de esos pequeños mundillos o regiones que son habitación, casa, ciudad, taller, etc..." (o.c. 175).

Que las cosas en cuanto "enseres" aparezcan en contextos especiales significa que no dejan transparentar su aspecto instrumental puro (aquél por el que se *constituyen* en *enseres*) en aquello concreto en que se encuentra, sino que lo disimula al poseerlo en estado atemático, inobjetivo, o de ser, pero concretado en usos específicos, siendo este uso peculiar o concretísimo (para *esto* y no para *esto otro*) el que emparenta a unos enseres con

---

[71] La "referencia para" resulta definidora de "artefacto" y, por tanto, básica en su estructura, tal como se verá al tratar de la estructura de lo artificial en la etapa marxista en que tales cuestiones aparecen ya maduradas desde categorías más acordes a la realidad del fenómeno "técnica" en cuanto acción transformadora de lo real guiada por el valor de utilidad.

otros más que con el resto, aunque todos lo estén entre sí por el "para" que los constituye en cuanto enseres. Si todo instrumento o enser es "para" algo concreto, tal "para" resulta doble: por una parte, el que le constituye como enser, el cual, por su carácter atemático, inobjetivo, pero actuante tiene aspecto de Ser y constituye el "mundo admanual" al hacer que la cosa sea "para mí", con lo cual apunta hacia Designio; aquél otro en el que se concreta necesariamente ese "para", y que es su *uso concreto* o *especial*, de ahí que GB diga, llamando la atención mediante la bastardilla, que la interpretación cotidiana del ente es la "de *instrumento* (Zeug, Zuhandenheit), *concretado* en instrumentos especiales, como instrumento para nacer (madre) (...)" (DCP, 37).

Es por este segundo "para" que los *enseres* resultan cada uno, simultánea e inseparablemente, "instrumento peculiar", y se organizan en "mundillos" y no sólo en "mundo admanual", de manera que el mundo admanual fundado por el "para" inicial esté siempre *concretado* en un tipo de "para" específico: "servicialidad", "cooperación", "manejabilidad", etc., es decir, en "mundillos" o "regiones" donde rige (re-gere) un determinado tipo de relación o referencia "para"[72].

Si el "para" constituyente es ya una referencia "caída" (mediania afectante a Designio), del otro podremos decir que está re-caído, dado que su nivel de concreción o aproximación a lo empírico, a las cosas, es mayor al resultar que el "para mí" lo es, a la vez y necesariamente, *para tal* o *cual* finalidad diferente de uno mismo (extroversión), aunque indirectamente tenga el *mí* como fin último (introversión). Tal aspecto de doble decadencia es "inmediato" (o inseparable, como se ha dicho arriba) y necesario, o no "sobreañadido":

> "No comienzan presentándoseme las cosas, dice Heidegger, como aire, como agua, como árbol, como hombre, como sol, como piedra -que son, más o menos perfectamente, aspectos de *ser* y tipos de *seres*-, sino como aire en el molino, agua para lavar, para refrescarse, árbol en que cobijarse y de que hacer leña, padre, madre, amigos, enemigos, desconocidos, sol que me calienta, sol que sirve para orientarse en el espacio y en el tiempo, cantera, material para casas y construcciones. Y estos aspectos no se ofrecen como sobreañadidos al sujeto de tipo *ser* a hombre puro y simple, a árbol, a piedra sino que directa e inmediatamente árbol es leña o sombra protectora o frutal, hombre es sin más padre o madre, funcionario o amigo, sol es oriente y mediodía y poniente, piedra es sillar, grava, arma arrojadiza." (DCP, 35-36)
>
> "Y no se crea que el hombre comience a sentirse como *ser*, y después la vida cotidiana y el *mundo* le obliguen a ponerse en plan de *enser* -de padre, madre,

[72] Cf. DCP, §6, III, 197.

> hermano, enemigo ( )-, sino que *comienza* por hallarse en un *Mundo* y en un contexto de relaciones instrumentales, insertado en él (*Sich-fügen*), dando ya del *Universo* una interpretación de *Mundo*. Y *está ya* dando esta interpretación instrumental de sí *mismo* y *del hombre* -comienza por notar que es hijo de fulano y mengana, que es ciudadano de, que es escolar de tal escuela, que es parroquiano de tal parroquia " (o c 37)

Puede afirmarse, por tanto, que todo instrumento o enser presenta una doble referencia "para": "para mí"-y-"para esto"[73].

Cuando GB, remitiendo a *Ser y Tiempo* dice: "Oigamos a Heidegger: "Estar-en-el-mundo es darse o estar dado atemática e inobjetivamente a las transferencias constitutivas de la manipulabilidad de un todo instrumental, de modo que nuestra familiaridad tenga la modalidad de preocupación" (Ex, 28), lo que hace es notar que Designio está afectado de una excesiva exteriorización al tender hacia los entes como uso instrumental o "para algo" y haciendo del "para alguien" un término final demasiado concreto o *especial* (intencional), y todo ello a causa del peso que el componente "Da" presenta frente al "Sein".

Así, pues, es posible distinguir entre "Designio" como finalidad transcendente con centro en el hombre y "designio"[74] en tanto que "Designio" caído en la utilidad o manipulabilidad inmediata de los entes (enseres), de modo que transformado en "para" instrumental, o simple pragmatismo empírico, quede en el *olvido* su origen transcendente y se erija en centro que desplace al hombre de tal privilegiada posición. Tal es lo que sucede cuando la eficacia de lo artificial se erige en el valor supremo de la técnica y se olvida el componente "Designio", de manera que dicha eficacia no es puesta al servicio del Hombre, sino que éste se convierte en siervo de aquélla. Cuando esto sucede, la técnica pierde todo su valor como "factum transcendentale" y, a fortiori, como "factum transcendens".

Este descentramiento antropológico de la técnica será, como veremos en un capítulo a ello dedicado, uno de los peligros que la acechan al comprometer su proyecto trans-físico o meta-físico (trans-ascendente) de hacer del hombre Dios en Persona.

---

[73] Lo mismo revela el análisis de la "referencia para" (elemento esencial de la estructura de lo real-artificial) que realiza en la Metafísica de 1963, como se demostrará oportunamente.

[74] La distinción tipográfica es utilizada por GB (CTLL, 208-210), y es clara la diferencia de sentidos cuando dice: "plan y designio de domesticarlo por los Designios" (TLL, 205).

Por lo dicho, "Mundo" puede ser definido en términos de "internado". "El conjunto de estas cosas vividas e interpretadas *inmediatamente* como instrumentos, constituye el *Mundo* (*Welt*) en sentido humano de la palabra, como un *interior o internado* (*Inn, innewerden, in-sein, Sein bei*) en que el hombre se halla como en casa propia, familiarizado (*Vertraut*) con sus objetos, frente y por contraposición con un *Universo* (*Das All*) en que el hombre se nota inhóspito, extraño, desterrado de su casa (*Unheimlich*)" (DCP, 36), pero no debe olvidarse que es siempre la componente transcendente *Designio* aquella que lo constituye como tal "Mundo", al que propiamente conviene lo siguiente "(...) esposo, hijo, peatón, taxista, mecanógrafa... Y tales aspectos que en cuanto tales y en sí no pesan, ni tienen color, ni ejercen atracciones o repulsiones eléctricas, ni dan calor o frío, y no son sólidos o líquidos ni sajables ni radigrafiables... son precisamente, en su irrealidad sutil, los que constituyen el "mundo" aquello en que vivimos" (Ex, 29-30).

Por tanto, al funcionar el concepto de Mundo necesariamente con un contenido empírico (material o mental) que organizar, el poder transcendental que es "cae" en "paras" concretos o especiales, y así GB dirá: "El concepto de *Mundo* transformaba la esencia de los seres y sus tipos de realidad en *casa* para el hombre, en *internado* (*Sein bei, Innigkeit*, de Heidegger), y así, el agua se nos aparece como agua *para* beber, *para* lavar, *para* navegar (...) Con *Mundo* hacemos al ser y a los seres *"habitables"* (...) Y este poder de trocar el Universo en Mundo no sólo se extiende a todos los seres, sino a *grupos* de ellos... Y así la *ciencia* no es, en rigor, algo perteneciente al Universo en sí y de por sí, sino al *Mundo*. Somos los hombres los que con *planes* científicos convertimos un universo de objetos -como los geométricos, los físicos, los aritméticos, los lógicos...- en *Mundo*, en *Ciencia* -geométrica, aritmética, física, lógica..." (ILF, 200-201). Y, por eso, "Mundo" resulta ser de esos conceptos que "son *transcendentales*, y descubren la *transcendencia* del Hombre sobre todos los *seres* y sobre todos los muebles o *enseres* del Mundo" (o.c. 200)[75].

---

[75] Nunca entiende GB por "concepto" abstracción alguna, ni siquiera en el caso de tratarse de universales, sino que siempre posee carácter de poder transcendental (CFLL, 201). Véase, además, lo dicho sobre los tipos de concepto al tratar de la historia. Traemos esto para recordar que "Mundo", "Ser", los universales... no son en GB conceptos en el sentido habitual de abstracciones intelectuales sino *poderes* de la vida superior; además, tales poderes intelectuales poseen conexiones sentimentales enraizando, por su medio, con el fondo creador de la vida. Por ello dirá GB: "El concepto de Ser, si es que se le puede aún llamar así" (ILF, 200). Es clara, pues, la conexión entre razón y vida en el término "concepto" tal como lo utiliza GB.

Así, pues, "estar-siendo-en-el-mundo"[76], cuando lo es en estado de cotidianidad, es un estar "caído" en la manipulabilidad, y ello doblemente: en cuanto "mundo admanual" y en cuanto "mundillo", y en ese sentido debe interpretarse lo que dice GB cuando afirma: "en sentido heideggeriano de la palabra (...) el *Mundo* se compone de *instrumentos*" (DCP, 36), lo cual debe interpretarse teniendo cuidado en no identificar "Mundo" y "mundo admanual", so pena de perder definitivamente, por olvido o extroversión en las cosas (en este caso vividas, interpretadas, con sentido instrumental), la dimensión transcendente del hombre.

Por lo dicho, es claro que la técnica y lo artificial echan raíz en una ontología del *ser* como *estar*, que a su vez fundamenta una antropología del hombre como existencia o ser-estando[77], de modo que, por el "estar", tal antropología resulta "caída", y aun "re-caída"(Dasein-hombre-cosa)[78], y ello de tal modo que el trato técnico-instrumental no provoca su elevación (falta de espíritu prometéico, como en la dialéctica platónica), pues semejante trato es concebido, él mismo, como un *modo* más entre los diversos de estar "caído"[79].

Por tanto, *Mundo* como condición de posibilidad de los objetos de la experiencia (vertiente *objetiva*), o "hacia donde" se le hacen encontradizos los entes al hombre, resulta inmediatamente y sin más *designio* u orientación instrumental, pues *en* él se le aparecerán como objetos, pero, dirá GB, "se me harán encontradizos precisamente los entes bajo esa manera especial de presentación que es estar unos con otros coajustados (*Bewandtniss*) instrumentalmente, dando así un mundo de enseres, de instrumentos" (NGFC, 174). Así, pues, el "aire de familia", cuya función es relegar al *olvido* la transcendencia humana

---

[76] Así traduce GB el "Das In-der-Welt-sein" de Heidegger (CFHEP, 155). En LHSE emplea las expresiones "omnímoda disponibilidad" y "campo de potencia".

[77] A este respecto advierte GB el matiz que presenta la expresión heideggeriana "Das menschliche Dasein": *"La Realidad-de-verdad humana, nuestra Realidad-de-verdad"*. El detalle es fundamental, pues como polos puros del ser-que-está podrían darse un puro Ser (Dios) y un puro estar (cosas materiales). Podría darse, "absolutamente hablando", dice GB "un tipo de Realidad ontica de Ser-que-está, o de Realidad-de-verdad, y que no presentara la forma contingente y casual en elevada proporción- que es el *hombre*. Ver una Realidad-de-verdad que no tuviera ojos, que apareciera con otra forma corporal, que en vez de dos formas a priori de la sensibilidad tuviera tres o una". A este caso alude Heidegger en "Kant und das Problem der Metaphysik", al hablar de simple Razón pura *finita* del concepto de "sensibilidad no empírica". (HFP, 148). El Dasein está siendo actualmente en forma de ser (estado) humano, pero podría serlo en otra (Cf Ex, 262). Sobre este aspecto se fundamenta la posibilidad de recrear artificialmente al hombre (su cuerpo y su soma) mediante la técnica (Cf vg., M, 208). Sobre esta cuestión se verá en su momento.

[78] Cf Ex, 27,188 y 269.

[79] Cf NGFC, 177-178.

presente en Designio y Plan, de modo que no le asalte al hombre el sentimiento de extrañeza o extranjería en el universo, y por el que "Mundo" (Welt) resulta "internado" o "mundo circundante" (Umwelt), se concreta para Heidegger, de modo inmediato, primero y básico, en la forma de "coajuste mutuo o parentesco instrumental" (o.c. 175).

La pretensión heideggeriana consistirá en remontar el estado de caída en lo empírico, mediante el mundo teorético, hacia el pensar puro; hacia el ser en estado de Ser, siendo ciencia y filosofía formas imperfectas del mismo a causa de su exceso de racionalidad, pero superiores, a pesar de todo, al trato instrumental[80], y así dirá GB refiriéndose a Heidegger: "el *concepto de ser* que primero se forme en el entendimiento de un hombre en estado *cotidiano* no será, en rigor, el de *ser* -ni el de ser sensible, ni el de especie última-, sino el de *instrumento* (Zeug, Zuhandenheit), *concretado* en instrumentos especiales, como instrumento para nacer (madre), instrumentos para convivir en casa (hermanos y parientes...), instrumentos para jugar -compañeros, juguetes... etc. De este aspecto de *enser* se pasará al concepto técnico de *ser*, se pasará de *Mundo* a *Universo*, por una *modalización*, no por una abstracción, que es procedimiento interno a Universo (de seres), impuesta a su vez no por un procedimiento racional sino por ciertos *sentimientos* con valor ontológico y metafísico (...)" (DCP, 37).

Por todo lo anterior podemos concluir que el término "mundo" admite tres sentidos conexos: a) como poder transcendental; b) como "aspecto" o "irrealidad sutil" (sentido) que adquiere el universo cuando sobre él actúa el poder transcendental de "Mundo", siendo uno de estos sentidos el de "mundo admanual" cuando se le dispensa un "trato instrumental"; c) "mundo" como "mundillo", que en este caso resulta ser el "mundo admanual" como conjunto o Todo formado por *regiones* o conjuntos menores de relaciones emparentadas entre sí o coajustes artificiales peculiares: mundo artificial como Todo de mundillos. En cualquier caso, sin embargo, se trata siempre de convertir el universo en lugar habitable para una intimidad.

De los fundamentos metafísicos que sostienen la peculiar alternativa bacquiana

---

[80] La infravaloración del "servir para" y, en consecuencia, del "hacer para servir para", es decir, del trabajo y, en general, de lo admanual transformado en mayor o menor grado, será objeto de crítica especialmente fuerte al dotarse GB de los herramientas teóricas del marxismo. Así, como se verá en su momento, vg., en CSPA o entiende la división del trabajo en material y espiritual, y considera que es por un prejuicio intelectual (griego) y religioso (judeo-cristiano) que el trabajo transformador está infravalorado frente al teórico, lo cual, en definitiva, convierte al hombre en "proletario" o "proletario" material y espiritual.

al modelo heideggeriano (y, en general, al occidental ensayado hasta el presente) para superar el estado de "caída" en que *se encuentra* la transcendencia humana, nos ocuparemos al tratar del modo de filosofar del autor navarro que, como se verá, implica de forma esencial e irrenunciable una artificialización del universo mediante un tipo de técnica constituida por planes o modelos (plan-proyecto-designio-decisión...) no sólo transcendentales sino, además, transcendentes, pues se tratará no sólo de *transformar* universo en mundo, aunque sea práctica, real y materialmente, sino sobre todo de *transustanciarlo*. Mientras llega ese momento, bástenos por ahora con notar, primeramante, la presencia de Kant y Heidegger en la concepción bacquiana de "Mundo", fácil de advertir después de lo explicado hasta aquí, lo cual nos advierte de la deuda *transcendental* de GB para con ellos y, luego, el aspecto crítico distanciador.

La deuda:

> "La conciencia intelectiva no consiste solamente en *darse cuenta* de lo que le pasa a uno en el orden de las ideas, cayendo, a la vez en cuenta de que tiene que entender las cosas según el orden y conexión que haya entre ellas, es falso que el orden y conexión entre las ideas sean el orden y conexión entre las cosas La vida intelectual puede no solamente convertir las *cosas* en *objetos*, dándoles nueva *esencia* mediante las formas a priori de que disponga, sino que puede hacerse para sí un "*Mundo*", distinto en su conexión interior de la conexión que tenga el Universo (Das All, das Ganze) de todas las cosas Y a esta *acción* de hacer del *universo* de las cosas un *Mundo* para mí se llama en términos kantianos "*planear*" (entwerfen, Entwurf) y con algunas finuras más, "*mundificar*" (welten), -ahora con término de Heidegger
>
> *Planear* un *Mundo* ( ) para mí incluye
>
> 1) trasformar las *cosas* en *objetos*, dando a las *cosas-en sí* ocasión (Gelegenheit, Heidegger) para que se me presenten como *objetos*, es decir con una *esencia* o modo de presentación que les sobreviene por darse en el Universo de cosas una especialísima que es la conciencia intelectiva, que les ofrece la ocasión de presentarse en forma a priori, -espacio, tiempo, categorías-
>
> 2) organizar los *objetos* según un *plan* o proyecto propio de la conciencia intelectiva, convirtiendo el *Universo* de las cosas en *Mundo* mío O con términos menos técnicos filosóficamente, con ciertas cosas físicas, -piedras, ladrillos, cemento, hierro, madera, muebles, utensilios, enseres, luz, radio -, el hombre ha transformado en parte ciertas cosas físicas y les ha dado una forma *nueva* que ellas espontáneamente, por las leyes evolutivas del Universo real, nunca hubieran tenido, -cual la de casa, mueble, , para así con ellas formarse un *Mundo*, -ese mundo especial, innatural, invención de la vida humana que se llama casa, oficina, ciudad -, hacerse con un "*internado*" dentro del Universo, para poder habitar, hasta con el corazón, en él" (EG, XLVI-XLVIII)

Pasemos ya a la crítica, que constituye el epígrafe siguiente

4.1.3. Mundo instrumental: Hombre, analogía y técnica. Crítica a Heidegger

En 1953 GB publica el artículo titulado "Sobre la analogía del ser", escrito que

volverá a publicar formando parte de otro más amplio titulado "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", en 1959[81]. En el añadido de 1959 estudia la analogía de proporcionalidad y denomina "analogía de atribución extrínseca o con unidad de sentido" o "analogía de atribución con convergencia de sentido", a lo que en 1953 denominó "analogía de atribución disyuntiva"; y a lo que en 1953 llamaba "analogía de atribución con orden real de convergencia", en 1959 denomina "convergencia real total"; el tipo de analogía de atribución "con convergencia real parcial" conserva su nombre[82]. En el añadido de 1959 la crítica a Heidegger es clara, haciéndose explícito lo que en el artículo de 1953 se hallaba latente[83]. Para notar las implicaciones que interesan a nuestro estudio, comenzaremos ocupándonos del artículo de 1953, para hacerlo posteriormente del de 1959.

En "Sobre la analogía del ser", GB insiste en el hecho de que por el *sentido* el hombre no crea el universo, sino que transforma éste en mundo, y que actualmente el sentido con que se organiza el universo es el instrumental o manual, dando como resultado un tipo de mundo peculiar: "Así sucede con la unidad positiva de sentido que da al *universo* de las cosas la intervención de *entendimiento* y del *designio*, intervención por la que las cosas del *universo* resultan organizadas en *Mundo*, sin que tenga que ver, en general, el tipo de ser real o físico y sus leyes con el tipo de sentido que une las cosas del universo en *Mundo*. El universo comienza por organizarse en nuestra época en forma y con sentido de *Mundo manual o instrumental*, y tal organización bien poco tiene que ver con la de el universo *físico, anatómico, fisiológico...*" (SAS, 18).

La actividad por la que entendimiento y designio elevan universo a mundo no es, sin embargo, una acción que provoque cambios reales, profundos o metafísicos, en el ser del universo, sino sólo en su forma de aparecérsenos: "el hombre, aun sin ser creador o causa eficiente real, puede dar un *sentido nuevo a todo el universo*, o al revés quitárselo. Y tales cambios de *sentido*, o de denominación extrínseca, según la terminología vieja, no introducen, de suyo, cambio alguno real en las cosas. Los conceptos estrictamente

---

[81] Las primeras diecisiete páginas de este artículo constituyen el de 1953.

[82] Cf SAS, 19-21; ASM, 45.

[83] En rigor, la crítica al modelo ontológico heideggeriano es ya patente en IVF, I (1940), donde GB lo califica de "dialéctica invertida"

ontológicos, -como los de realidad (ser), verdad y bondad pertenecen a este tipo: *sentidos nuevos* que el hombre es capaz de dar por el hecho de su presencia, a todas las cosas, sin que con todo obre eficientemente sobre todas ellas" (o.c. 13). Sin embargo "para que el universo de las cosas físicas se presente con sentido de universo *manual (Zuhandenheit, Zeug*, de Heidegger), -mesa, silla, casa, ciudad, amigo, hermano, funcionario, leña, agua para beber etc.- es preciso introducir transformaciones *reales* en los materiales en su estado natural, brutos y en bruto, y para este *fin* se emplean las causas físicas reales" (o.c. 26).

El sentido o interpretación instrumental precisa, por tanto, transformaciones reales de lo real, siendo la historia real, en rigor, la que surja a partir de tales transformaciones (sobrenaturalizaciones) de lo natural. Pues bien, todo esto será enfocado ahora desde la perspectiva de la analogía; concretamente, de la analogía de atribución. El motivo irá saliendo paulatinamente, aunque es fácil sospecharlo a estas alturas de nuestro estudio.

Distingue GB tres tipos de analogía de atribución: "analogía de atribución disyuntiva"; "analogía de atribución con orden real de convergencia", y "analogía de atribución con convergencia real parcial"[84]. El sentido que eleva universo a mundo sin cambio real alguno pertenece al primer tipo de analogía pues, según GB, en este caso "los analogados secundarios no poseían intrínsecamente la forma característica del analogado principal, sino solamente una *denominación* o un *sentido*; por tanto la convergencia de ellas hacia él no era real, sino de *sentido*", como sucede vg., en el caso del aire, que es sano en relación a un viviente que lo respire[85].

El tercer tipo, el único que no cambia de nombre en el escrito de 1959, es un intermedio entre los casos primero y segundo, pues el hombre no crea el universo o materia (*barro ontológico*) a transformar por él: "que los analogados secundarios convergan *realmente* en el central, pero sólo *parcialmente*" (o.c. 22). Pues bien, el tipo de cambio con transformación que demanda el sentido elevador de universo a mundo

---

[84] Cf SAS. 19-21

[85] Cf SAS. 21

instrumental capaz de generar una *historia real* es característico de ese tipo de analogía, razón por la cual lo considera "caso estrictamente metafísico"[86]. Es claro que este tipo de analogía de atribución con convergencia real parcial existe en virtud de una acción transformadora real, física, que pone en algún grado de relación de semejanza (convergencia hacia) al analogado secundario con el original.

Pues bien, no otra cosa sucede cuando el original o analogado central es él mismo el agente transformador, como sucede en el caso de lo artificial, en que se transforman las cosas según planes y proyectos (finalidad) humanos. Aquí el hombre hace de modelo y agente a la vez, y convierte el universo en un analogado secundario hecho a imagen y semejanza suya, de sus deseos, necesidades..., al que se denomina mundo artificial o enser, y con el cual satisface esas necesidades o deseos, de modo que el universo queda a su servicio (*para* como referencia que transforma universo en instrumento-medio para el hombre). El universo se ajusta al hombre bajo forma de mundo admanual porque él lo transformó según sus medidas; lo hace o recrea a su medida, a la de sus anhelos y necesidades: a su *imagen* y *semejanza*.

En ello se fundamenta, justamente, la posibilidad de una deducción o hermenéutica categorial-vital, a partir del tipo de artefactos existentes, del tipo vital humano que los produjo, pues éste dejó plasmado en ellos su estructura categorial-vital (isomorfía entre la estructura de un tipo vital y sus creaciones, que da origen al carácter simbólico de la técnica y de lo artificial).

Desde la perspectiva de la causalidad, el primer tipo de analogía posee "causa fenoménica", y el sentido que de ella surge es de tipo "aparencial"[87]. En cambio, el tipo de causalidad que se actúa en la analogía del tercer tipo es la de "causas físicas reales" (o.c. 26).

Respecto del segundo tipo de analogía de atribución que distingue GB, se trata

---

[86] "A este caso estrictamente metafísico se asemeja el universo formado por un original y sus retratos, fotos, caricaturas, estatuas: naturalmente no existen algo así como retratos, fotos, caricaturas, estatuas, sino *materiales* que, artificialmente transformados, sin alentar a sus propiedades físico-químicas, pueden llegar a ser estatuas, fotos, etc. Es claro que foto, estatua ... poseen una cierta consistencia en sí misma, no convergen tan desaforadamente hacia el original, que en caso de no existir ya éste, deje la estatua de ser real y pierda su forma; y lo mismo sucede con las fotos, caricaturas... Y con todo ha sido preciso una cierta transformación *real* para que ciertas cosas naturales se transformen en estatuas, retratos al óleo, etc." (SAS, 23)

[87] CFSAS, 24

del caso extremo en que el analogado secundario depende completamente del central u original, de tal modo que sin éste aquél desaparece, en lo cual sigue el modelo del espejo: sin original no es posible la existencia de la imagen reflejada. El ser y la semejanza dependen no sólo de la acción transformadora, sino de la existencia del analogado central. Además, cada imagen se corresponde unívocamente con el original, convergiendo directamente en él sin que entre los analogados secundarios se establezca relación alguna[88]. Bajo esta forma, la analogía resulta extremada en su convergencia en el analogado central, resultando *total*, ya que entonces dependen *realmente* de él: en su forma y en su existencia misma. En los otros dos tipos de analogía, en cambio, la dependencia es sólo respecto de la forma que exhibe el ser que hace de analogado secundario, pues ser ya existía previamente e independientemente del analogado central y de su acción.

Si en el tercer tipo de atribución ya era claro el componente simbólico, en este segundo aún lo es mayor, pues el grado de creación es superior al incidir el acto creador sobre el ser mismo de la cosa a transformar, de ahí que al tipo de causalidad que le es peculiar la denomine GB propiamente "una causa simbólica" (o.c. 25), y no ya sólo *real*. El analogado secundario será entonces huella, imagen y semejanza del central en grado muy superior al caso anterior, pues depende incluso en su existencia como ser del analogado central[89]. Al ser esto así, si desapareciera el analogado central desaparecería el secundario[90].

En cualquier caso "mundo", del tipo que sea, está hecho a "imagen y semejanza del hombre", y por ello puede afirmarse que el hombre "es la medida de todas las cosas" (CEP III, 151). Por tanto, hombre como analogado central.

Por todo lo anterior, consideramos que es posible hablar de una génesis transcendente-metafísica de lo artificial, como superación "real-de-verdad" de la génesis transcendente-transcendental del objeto (Kant, Heidegger), y que sólo un tipo vital adecuado, *actual*, sabría concienciar y valorar debidamente (García Bacca)

---

[88] CTSAS, 18, 20-21

[89] CTSAS, 21 y 25

[90] Cf lo dicho sobre causalidad en el capítulo segundo del presente estudio

Aparecen, pues, tres niveles: *fenómenico* (primer tipo de analogía y causalidad); *simbólico* (segundo tipo), y *causal* (tercer tipo)[91]. Es claro por ello que, de algún modo, el ser aparencial surgido del primer tipo de analogía depende en su ser de la presencia del hombre ante el universo, y que sin hombre no se eleva a mundo de ningún tipo, pues sólo el hombre impregna de sentido las cosas. Luego el primer tipo de analogía (así como el tercero), comparte algo con el segundo, y en este sentido se puede decir que el hombre es "creador", pero limitadamente (en el caso tercero menos que en el del primero, pero más que en el del segundo) pues no crea aquello que sirve de base material para las transformaciones: el universo físico, que no tiene respeto ni consideración alguna con su ser y dignidad ontológicas.

Por la razón anterior el hombre, según GB, se verá abocado a hacer "metafísica" real de verdad, por lo que GB criticará el tipo de transformación, por "modalización", que propone Heidegger, optando por el marxista como más ajustado a una transformación real de lo real material (génesis transcendente-metafísica de lo artificial). Por ello mismo, no es de extrañar que la transición del existencialismo al marxismo, si es que pueden aplicarse tales encasillamientos teóricos en el caso de GB, se realice de forma natural, como un proceso de maduración que perfecciona la cosa haciéndola "misma", pero no "idéntica", y por ello sin traumas ni rupturas estridentes[92]. Con todo lo expuesto se comprende mejor lo implicado en la definición bacquiana de mundo: "mundo es, en todos los órdenes universo reformado a imagen, semejanza, planes y dominio señorial del hombre" (AFC, 73).

Sentado lo anterior, veamos la crítica a Heidegger ya sin tapujos, para lo cual habremos de ocuparnos del artículo de 1959 "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", en cuyo título aparece explícitamente formulada la meta a que todo él se encamina: el tipo de transcendencia "metafísica" o "real-de-verdad", frente a la simple "modalización" heideggeriana.

La postura de Heidegger es, según GB, la de un *sujetivismo* ineficaz, mas no por

---

[91] Cf SAS, 23-26

[92] El término "mismo" indica que una realidad se supera dialécticamente a sí misma conservando siempre algo que la hace ser ella, y no otra diferente, pero no "idéntica", pues ya ha cambiado (Cf VML, 19)

falso, sino por insuficiente, por carente de pasión metafísica o transustanciadora, lo cual explica que no renuncie plenamente a las aportaciones del filósofo alemán, pero también el hecho de que no pueda abrazarlo sin crítica.

Coincide GB con Heidegger en que el hombre es el analogado principal en la elevación de universo a mundo, y en este sentido el *sujetivismo* es filosóficamente correcto: "Y esta idea de que el *sentido de "realidad"*, el sentido de sér real, sólo es posible obtenerlo porque el hombre nota el *sentido de su realidad*, se halla en la base de toda la filosofía sujetiva y sujetivista, y de la afirmación heideggeriana *que se debe investigar el "sentido" del ser*" (ASM, 50).

Más a pesar de concederle su parte de razón, la posición es insuficiente para las pretensiones bacquianas, pues el tipo de filosofar heideggeriano es, por más que se disimule, un caso de analogía de atribución extrínseca: "*Todas las cosas se denominan y tienen "sentido" de reales o tiene sentido decir que son reales porque hay una, que es el hombre, que está notando inmediatamente, directamente, su realidad, en cuanto tal y percibiendo el sentido de ser "real", de ser algo "realmente"*" (ibid.); "Empero todas estas afirmaciones son del mismo estilo que cuando decimos: el aire es sano, la altura es sana, las vitaminas son sanas, el cepillo de dientes es sano, la gimnasia es sana..., que, en rigor, ninguna de tales afirmaciones tiene *sentido* sino porque se da el animal que es el que propiamente es sano, y está gozando, notando y experimentando, lo que es *salud*" (ibid.). Y así:

> "*Analogía de atribución por denominación extrínseca, o con unidad de sentido*. La denominaremos *analogía de atribución con convergencia de sentido*. No incluye, de suyo, ninguna transformación *real* de los analogados -así el aire sano no tiene ni más propiedades ni menos que el aire simplemente, ni la cueva tiene más o menos propiedades por ser lugar de habitación, ni el ver en el rayo "la mano de Dios" pone o quita en él ninguna propiedad física, etc." (o.c., 45).
>
> "*Analogía de atribución con convergencia real parcial*.
>
> Casos traídos, por ejemplo, son la transformación de ciertas cosas naturales para que sean mesa, silla, escalera, despacho, torre, coche..., aspectos que, de suyo, nada real ponen de sí, cuyo sentido es ininteligible sin *hombre*, pero que exigen ciertas transformaciones reales para que tales sentidos aparezcan" (ibid.).

No se da, por tanto, una convergencia real total: "Pero concluir de que el *sentido de realidad* (de sér, en cuanto predicado *ontológico*) sea algo centrado en el hombre, en cuanto real, y en los demás como predicado derivado de la realidad del hombre, a que las demás cosas, en cuanto *tales o cuales* "entes", -Dios, piedra, dos, circunferencia...-, no

tienen existencia acomodada a sus esencias, equivale a concluir que el aire no tiene propiedades físicas y químicas, la altura no las tiene ni el cepillo, etc...., y que dejarían de existir, si dejara de existir el hombre sano o enfermo" (ASM, 50-51). Que tal no suceda no es óbice para que GB lo note cual límite a superar en virtud de su mayor potencia de transfinitud vital, y así dirá:

> "Se trata de inventar un plan, o proyecto, ( ) e inventar los instrumentos que lo han hecho realmente posible, y hacer que la realidad se deje dominar por ambos, haciendo un mundo a "nuestra imagen y semejanza", lo cual encierra un grave, o leve, intento de sacrilegio, pues según la filosofía clásica, Dios hizo el mundo a su imagen y semejanza Y la física actual intentaría hacer o re-hacer y re-crear el mundo a "nuestra imagen y semejanza", según nuestro proyecto y por medio de nuestros instrumentos ciclotron, betatrón, cosmotrón, etc La física moderna, por tanto, impone con su plan categorial o re-creador, y con su eficiencia, un problema teológico, o un replanteamiento del problema teológico" (DFGB, 700).

Desde esta perspectiva se comprende que GB critique a Heidegger. Así, cuando en NGFC trata del autor teutón, considera que el grado de apropiación del ser por el hombre mediante la angustia es insuficiente aun cuando sea por "autenticidad" o "purificación", pues no contempla, como sabemos ya, ninguna posibilidad para la técnica, que es ella misma estado de "caída". Las transformaciones que propone Heidegger son por "una simple modalización o *modificación*, a la manera como limpiar un cristal no es, de suyo, transformarlo realmente" (NGFC, 180). Y este tipo de transformaciones son las únicas que parece contemplar el filósofo alemán, por lo que dice nuestro autor: "Así lo supone implícitamente Heidegger (...) y es herencia de todo el subjetivismo anterior. Pero es preciso darse cabal y explícita cuenta de este presupuesto que actúa eficaz y constantemente en todas las obras heideggerianas" (ibid.). En el fondo, lo inadmisible de Heidegger es que la estructura "servir para" sea realmente aquella por cuyo sentido se eleva universo a mundo admanual. En efecto: *Servir para* es trato que un transfinito puesto a ser Dios ha de notar de manera necesaria como insuficiente (de ahí, en parte, el surgimiento del aburrimiento plenario), por lo cual afirma GB:

> "Y así al dar al *universo* el sentido de *Mundo manual* (...), el sentido de *Manualidad* (Zuhandenheit), de Instrumento o *enser* (Zeug), tiene como analogado principal, al hombre, en estado de 'todos los días', y como analogados secundarios a todos los demás entes Y es claro que, de suyo, el sentido de *mesa* no altera las propiedades físicas de tal ente, ni el sentido de hermano o presidente altera la realidad anatómica o fisiológica" (ASM, 51).

Por ello dirá GB que se trata de un caso de analogía similar al del aire sano en la medida en que "Los cambios de sinsentido a sentido e inversamente no son, como se ve,

causales" (ibid.). Y puesto que para Heidegger sin la cotidianidad del hombre el mundo admanual no existiría, resultando un *"sinsentido"* hablar de mesas, leña, etc., GB afirmará que "toda la teoría heideggeriana de la ontología, tanto en su fase de centramiento en el hombre "cotidiano", -que da al universo de los entes (*Seiendes*) sentido de *Mundo manual*-, como en su fase superior de investigar el *sentido del sér*,(...) todo ello no pasa de ser un caso, sutilmente elaborado, de la teoría clásica de la *analogía de atribución por denominación extrínseca*, a la que, por lo demás, no hace Heidegger sino una discreta alusión al comienzo de *Sein und Zeit*" (ibid.).

Es por esa razón que años antes dirá: "En total, no pasa nada en firme y en grave La metafísica se reduce a una ontología *realmente* inofensiva, como no puede menos de serlo por su procedencia kantiana inmediata. (...) Unicamente he querido hacer resaltar los *presupuestos* de que parte, sin discusión, y que subtienden la obra de Heidegger *Sein und Zeit*, y prevenir ciertos encandilamientos entontecedores. En rigor, y por mucho que Heidegger lo sotenga, no hace metafísica, sino ontología, un poco más amplia y menos rigurosa que la que pudo hacer Kant" (NGFC, 183-184).

Lo anterior explica, a su vez, el hecho de que aunque GB en AFC no distinga entre Señor o Dueño y Creador, como en cambio hará años más tarde, sí advierta explícitamente, en cambio, la distinción entre "servir para " y "estar hecho para"[91], siendo esta segunda estructura la que eleva *realmente* universo a mundo admanual, y con ello se inaugure propiamente, como se dirá, el tiempo histórico "rèel". Esta distinción cobrará fuerza en la década siguiente por influjo del marxismo, y se materializará en la distinción explícita entre hombre Señor y hombre Creador en relación a las estructuras "servir para", propia del "artificial de primer grado", y "hecho para servir para", que lo es del "artificial de segundo grado".

En cualquier caso, todo lo anterior pone de manifiesto, una vez más, que la cautela ante la técnica, tal y como se verá en otro capítulo, no está reñida con la audacia metafísica, sino que es, paradójicamente, instrumento de apoyo o potenciación para ese anhelo que actúa de fin último (absoluto) en la propuesta bacquiana de hacer del hombre Dios. Así mismo, se explica, vg., que el sentimiento de desconcierto y susto ante ciertas

[91] Cf AFC, 76-81

posibilidades abiertas por el uso de la energía atómica vaya acompañado de una emoción desbordante ante otras, en lo cual GB se aleja de Heidegger quien sólo considera negativamente la energía atómica[91]. Así, vg., nuestro autor dirá que, si bien el uranio y otros cuerpos radiactivos han estado en la tierra durante millones de años sin *servir para el hombre, y sin estar hecho para el hombre*, sin embargo "no hace muchos años se encontró la manera no solamente de que sirvieran para el hombre -que el hombre hace más años había conseguido hacerlos *servir para* la medicina-, sino inclusive "hacerlos para el hombre", construyendo ciertos aparatos que produzcan nuevos elementos radiactivos, nuevos generadores d energía. Y estos sí que estarán hechos para mis fines, buenos o malos, de paz o de guerra, y no tendré que aguardar, un poco humillado y resignado, a que me lo dé hecho la Naturaleza" (AFC, 78).

Sólo desde lo anterior se entiende la propuesta bacquiana de una "filosofía atómica", tal como tendremos ocasión de mostrar; una filosofía que sea propia de un *espíritu* tensionado hacia El Transcendente de tipo "Persona", es decir, unificando la pluralidad natural de hombres en un Todo artificial, supernatural, llamado "Sociedad", "Nos" u "Hombre", a modo de supersujeto con vida espiritual "personal" que lucha por imponerse a un universo hostil.

Se trata de una filosofía de transubstanciación que haga real lo que el rito cristiano sacramental de la comunión y las experiencias místicas están testimoniando, según GB, imperfectamente aún, pero que la transustanciación física (materia-energía) permite plantear en un terreno real-de-verdad, con rigor científico, haciendo concebir al hombre esperanzas fundadas de ser Dios sin por ello dejar de ser yo, mas con plan categorial-vital de "Persona". La técnica interviene en ese proceso como instrumento imprescindible para su éxito, por donde se ve que resulta fenómeno muchísimo más rico, complicado y co-implicativo, que el de la simple invención y manejo de artefactos.

Nos queda, para acabar este epígrafe, una última precisión en relación a algo que acabamos de decir, y aunque sobre ello se verá mejor al tratar de la etapa marxista del pensamiento de GB, es pertinente ahora a fin de notar la presencia de dicho elemento en la época heideggeriana. Hemos mostrado cómo para GB el hombre es el analogado central,

---

[91] CFHSI

pero debe advertirse que lo que hace de modelo o analogado principal no es el hombre con cuerpo y alma individuales, sino el hombre colectivo u Hombre, es decir, el tipo vital de una época histórica, aunque comience existiendo en individuos concretos y sin ellos sea nada. El modelo es el hombre en cuanto espíritu objetivo u hombre social perteneciente a una cultura. Ahora bien, lo social puede degenerar en lo que GB llama "societario", siendo entonces el modelo inferior respecto de la *tendencia* a Persona.

Por esta razón GB introduce la figura de "Pueblo" como colectividad orgánica, viviente: como auténtica sociedad integrada por seres humanos de tal modo que cada uno sea parte de la misma a manera de *órgano*, y no *pieza*, al no estructurarse tal Todo como un Total, como en cambio sucede con todo artefacto, tal como se verá oportunamente *Sociedad* no debe poseer estructura de máquina, es decir, no debe adueñarse de ella la ley de los grandes números ni la enseriación; no debe convertirse en *fábrica*. Sin embargo, *Sociedad* debe ser eficaz en su labor transformadora de universo en Tecnocosmos. Pueblo será, entonces, el verdadero modelo o analogado central, evitándose así dos extremos: el egoismo voluntarista nietzschiano y la homogeneidad mortal para la vida que se sigue del imperativo moral y el transcendentalismo gnoseológico de origen kantiano. Ambos extremos poseerán sus tipos peculiares de técnica, isomórficamente peligrosas para la vida.

Ser Dios no es tarea que pueda emprender ni culminar un hombre en solitario, sino un *supersujeto* que sepa respetar a cada *miembro*, que no *pieza*, de su ser, un supersujeto que, además de *espíritu*, posea *cuerpo;* un cuerpo *social*, real-de-verdad. Tarea nada fácil esta de compatibilizar individuo y sociedad en una época en que la intimidad es tan potente como la del hombre actual y la técnica tan eficaz para imponer procesos mecánicos (estructura de máquina) a cualquier dominio (social, físico, político, religioso...).

Mientras que la "técnica societaria" acaba con la posibilidad de la historia por clausurar el ser, la creatividad, a base de una excesiva *insistencia*, haciendo inhabitable el mundo por ciencia y técnica deterministas, yendo así contra la propia transcendencia de la vida de la que surgen como creaciones o puntos de indeterminación, una técnica *popular* aumentaría las probabilidades del espíritu objetivo para llegar a ser "Dios en

Persona". Pueblo y técnica, pues, son para GB condiciones de posibilidad de una transubstanciación real de verdad del Hombre o espíritu objetivo, en Dios o Persona. Todo ello implica, como se verá en su momento, una "ética popular", una ética o moral acorde a la exigencia de una nueva estirpe de hombres llamados a ser Dueños y Creadores del mundo y, por tanto, necesitados de una moral de Señores capaz de responder a los retos planteados por responsabilidades inéditas hasta ahora en la historia como resultado del poder que le otorga la técnica *actual*.

Ocupémonos ahora de aquellos aspectos que, implicados en lo anterior, se refieren al carácter colectivo del analogado principal u Hombre, durante la época heideggeriana.

GB comprende perfectamente que un hombre aislado no puede hacerse Dueño del Universo, sin embargo, el aumento excesivo del número de elementos del cuerpo social, de hombres, haría fracasar todo intento de originalidad vital al convertir lo "particular" en "cualquiera", en virtud de la eficacia de la ley de los grandes números. En tal caso, no sería posible "que un hombre se sintiera parte viviente, miembro de un organismo, con función propia, suya, dentro de él" (AFC, 89). Por esta razón, se pregunta GB por el número fatídico que hace desaparecer toda esperanza y sentimiento vital, y responde: "Sería envidiablemente sabio si pudiera determinarlo" (AFC, 88). "No voy a responder, porque, aparte y como suelo decir, y es evidente, que no soy ni Apolo ni el Espíritu Santo, ni infalible ni infalibilito, correría grave riesgo de equivocarme, innecesariamente peligroso" (o.c. 89).

La eficacia de la ley de los grandes números afecta a cualquier dominio humano (religión, ciencia, filosofía...), de modo que el número, cuando aumenta en demasía, transforma lo particular en uno-de-tantos o cualquiera, es decir, en algo maquinal, mecánico o no viviente. Cuando esto le sucede a la vida superior tiene lugar una pérdida de "personalidad". Así, lo social degenera en societario: de sociedad viva a sociedad maquina, y sus elementos, los hombres, son transformados de "miembros" en "partes"[95].

Por ello, afirma GB que "hay que cuidarse del número, en favor de la

---

[95] Cf. texto citado en: AFC, nota 61.

autenticidad", y añade: "No por envidia, celos, esoterismo, sino por una razón mucho más básica y potente: por una ley matemática y natural a la vez , del cálculo de probabilidades": la ley de los grandes números, o "*aplastante mayoría de medianos y mediocres*", a la que considera "espectro, espantoso para la originalidad, sinceridad, libertad". Todo lo cual no implica sin más que deba renunciarse a la colectividad, sino sólo al crecimiento excesivo del número, tal que convierta en maquina lo que es viviente, debiendo, para ello, cultivar lo que de individuo hay en cada uno de los hombres como medida de protección[96]. De hecho, el hombre no puede renunciar a ninguno de sus estados espirituales: "Personalidad, individualidad, singularidad están siempre presentes, radicalmente, en cada uno de nosotros; y son además, por suerte, indesarraigables, imperdibles, perennemente retoñables" (AFC, 99)

Pues bien, Pueblo es, para GB, ese colectivo viviente, de número de miembros difícil de precisar, que permite conjugar la originalidad con el colectivo, haciendo de necesidad virtud para no degenerar en el cualquierismo ni en el egoismo[97]. A una sociedad "societaria", gregaria, cualquierizadora corresponde un tipo propio de técnica, la "técnica societaria"[98]; una técnica imperialista aplanadora de las diferencias, homogeneizadora[99]. El voluntarismo egoista, por su parte, degenera en la barbarie o locura de una voluntad de poder mal orientada[100]; la técnica, por su parte, resultará igualmente (isomorfía) locura y barbarie contra el hombre en manos de cualquier bárbaro. Asi, en referencia a la situación generada en la segunda guerra mundial dirá:

> *"angustia y estrechez mental, enfermedades ambas de nuestros tiempos, en que por maldición del maldito dios del maquinismo, van estrechándose, angostándose y angustiándonos de vez y cada vez más el mundo material y el espiritual de las almas. Por esto, al sentirme apretado, angostado y angustiado por el mundo ambiente de nuestros malhadados días, el estremecerme ante la posibilidad inmediata e inminente de ser aplastado por cualquier bruto que disponga de*

---

[96] Cf lo dicho en AFC, 98-99

[97] Dice GB: "el Pueblo, que es colectividad viviente de cultura enraizada en tierra. El Pueblo es el que da **el tono** a las voces individuales para que de ellas resulte un concierto - y no un desconcierto, algarabía, confusión Babel" (CFP III, 147). "Un pueblo es una colectividad de hombres que han conseguido poblar todo, hasta la tierra, -sus ríos, montañas, cuevas, bosques, picos, árboles, - de leyendas, historias, mitos, apariciones, fantasmas, poemas, música, religión. Todo a **un tono**. Ese tono único es el que hará que las voces individuales suenen concertadas" (o.c. 148)

[98] CFIII, 321

[99] CFIII, 321

[100] CFIII, 116-117

> *suficiente fuerza bruta mecanizada, mecánicamente organizada, servida por hombres-máquina, al servicio de cualquier estúpida máquina de ideas, mi reacción de hombre libre ha sido salir escapado y disparado con el intento de cometer y acometer lo que en este momento siento como la, para mí, mayor barrabasada, aventura y crimen intelectual: interpretar el Poema de Parménides"* (PP, X-XI)

Se comprende ahora la defensa que hace GB de la variedad de Pueblos, en contra de la imposición uniformadora: ""**El hombre es la medida de todas las cosas**" aseguraba, adulándonos un poco, Protágoras, al decir de Platón. Nuestro Antonio Machado, poniéndolo en boca de Mairena, recorta la vagamente demagógica generosidad de Prótagoras; "**El hombre es la medida de todas las cosas, menos la de los hombres y la de los pueblos**"" (CEP III, 151).

En el escrito citado, GB plantea el ascenso de una colectividad a Pueblo por donación de sentido a lo natural, pero un sentido no universalista, sino peculiar, con *sabor* (sentido vital) propio. Los absolutos, en el dominio que sea, son, según GB, causa de actos inhumanos, de sacrificios humanos y de canibalismo espiritual. La ciencia, la religión, la filosofía, la moral..., en plan universal destruyen lo popular, es decir, la colectividad viviente en cuanto viviente, quedando mecanizada, esclerotizada o cosificada por la acción universalizadora, hegemonizante, homogeneizante y arrasadora de las diferencias en que se manifiesta el poder creador de la Vida, y del que la técnica misma resulta ser una más. Pueblo no es masa ni masifica, sino que da *tono* a la voz individual: el pueblo tiene *tono*, no voz. La masa es considerada por GB como un invento de la burguesía, hábil en descualificar y reducir las originalidades; el pueblo tiene atmósfera. Pueblo es hombres en estado de pueblo, de colectividad viviente. Paradigmáticamente, sin embargo, escribir para el pueblo obliga a rebasar fronteras y patrias[101]. Pueblo es excepción de colectividad, de Don Nadie[102]. Pueblo, Hombre colectivo viviente, es la medida de todo, con la limitación dicha. Pueblo es, por tanto, el analogado principal que ha de guiar la acción técnica o artificializadora por antonomasia en cualquier dominio (político, social, religioso, material...).

Todo lo anterior nos está hablando del aspecto político de la filosofía bacquiana en general y de la técnica en particular. GB es un convencido "republicano" que no deja

---

[101] Cf todo ello en CEP III.

[102] Cf I x, 28

pasar ocasión para lanzar invectivas contra el capitalismo, la burguesia y el autoritarismo politico o de cualquier otra indole[103].

Pero el término "republicano" aplicado a GB adquiere un sentido más amplio que el meramente politico, incluyendo uno intelectual; sentido explicito en diversos escritos y latente aunque omniempapante en otros por el tono ilustrado o pedagógico-popular que rezuman. Claro ejemplo de ello es el articulo titulado "Einstein y la ciencia del siglo XX" (1957), donde GB advierte cómo las ciencias, desde el Renacimiento, son un bien común, empresa colectiva, cosa pública (res publica), por lo que un hombre no debe considerar su creaciones como patrimonio exclusiva y excluyentemente suyo, sino que, como cosa publica, es decir, de dominio publico, debe dejar que los demás se las apropien, remodelen y transformen según dosis de creatividad propia. Tal seria, según GB, el caso de Einstein, que dejó que otros tocaran su teoria, sin considerarla monopolio o propiedad intelectual, como en cambio pretende todo *capitalista*. Por ello dirá: "Einstein, de ejemplar y discreta manera, no trató la teoria de la relatividad como suya; fue cientificamente republicano, es decir: humilde, desprendido, abierto, dado al bien cultural de la humanidad", pues "no hizo de ella en momento alguno verdad infalible inmutable", sino que "Levantó Einstein su obra a la categoria de bien cultural público" (ECXX, 205-206). Einstein, según GB, bien pudo haber suscrito aquellos versos de Machado sobre ir a buscar la verdad juntos. República fraternal, no república sin fraternidad: res-publica francesa, frente a res-publica romana[104].

En definitiva: "Recordemos que la triple ejemplaridad de Einstein, como sabio, hombre, hermano, debe sernos tanto más aleccionadora e incitante cuanto que ni Einstein se propuso ser ejemplar, ni entidad alguna lo ha proclamado oficialmente ni canonizado de ejemplar, ni derecho alguno nos manda imitarle, ni nos amenaza nadie con nada para que lo imitemos" (o.c. 206). "Sabio" dice: "genialidad"; "hombre", ser social (re-publicano); "hermano", en cuanto colaborador entre iguales, sin envidia, en "trabajos hechos a la par, mano a mano, en el mismo nivel de trato, en fraterna colaboración -sobre teoria de la relatividad, estadistica, cuántica..." (ibid)

---

[103] Cf. supra, AI C. 63

[104] Cf. ECXX, 206

Queda demostrado, por tanto, que ya en el periodo heideggeriano, GB considera que el *Hombre* debe ser el analogado central de la acción técnica (componente social de la acción artificializadora de carácter técnico); nunca el individuo solitario.

Y nótese por donde comienza a despuntar el pensamiento de GB a finales de la década de los cincuenta, como alusión a lo que será tema fundamental en próximos capítulos: "Materialismo en ciencia natural, humanismo en ética -*continúa diciendo Santayana y persisto yo en citarlo*-, constituyen los dos un sistema completo de filosofía"" (DNC, XXXVIII)[105].

4.2. Conclusión

Por todo lo expuesto en este capítulo, queda demostrado que es en diálogo crítico con Heidegger, concretamente con su concepción de "mundo admanual", el modo en que GB comienza a perfilar su propia concepción de lo artificial técnico al hacer originalmente suyos algunos aspectos del pensamiento de Heidegger y rechazar otros que no puede aceptar por resultarle imposibles de integrar en su proyecto fundamental de transustanciar toda la realidad, humana y física, de manera real y no sólo categorialmente.

La estructura de "Mundo", así como su función transcendental, es de procedencia heideggeriana, pero mientras que para el filósofo alemán se trata de purificar el ser conciencialmente y, por ello, cualquier atisbo de técnica (práctica, admanualidad) se considera lastre en el proceso ascensional, GB considera que la superación del estado de caída metafísica en que se encuentra estando naturalmente el hombre pasa por una lucha sin cuartel de la transcendencia humana con su contrario esencial: la *materia*, entendida como cualquier obstáculo o fuerza descensional que se oponga a la ascensional de la transcendencia humana[106]; no por un escape o huida de corte intelectual (teórico) ineficiente e ineficaz para dar cumplimiento a la intención fundamental definitoria del transfinito humano.

Por otra parte, la purificación o ascensión por técnica ha de verificarse en el

---

[105] Aunque publicado en 1958, el escrito lleva fecha 19-1-1957. Por otra parte, recuérdese el temprano atractivo intelectual y sentimental de GB por el materialismo: seducción o simpatía confesa tanto en el período tomista como en el histórico-vital (véase IFE, 133-134).

[106] O, como se dirá oportunamente, definición *transcendental* de "cuerpo".

Hombre o Pueblo (todo el género humano), siendo preciso, para ello, que la eficacia de la acción técnica esté antropológica y socialmente centrada.

La estrategia bacquiana parece clara: si la transcendencia humana logra imponerse a las fuerzas descensionales que son su opuestas esenciales, o auténtica muerte (muerte esencial), nada podrá entonces con ella al haber vencido al único enemigo que podría acabar con ella real y verdaderamente, es decir, por muerte esencial. Se trata de una estrategia similar a la que Descartes emplea con la duda metódica, Kant con la deducción transcendental, Heidegger con la angustia . . pero a diferencia de todos ellos, GB pone las cosas en el terreno de lo real físico, de modo que el peligro es incomparable y diversamente mayor: no sólo teórico-transcendental, sino físico-real y por eso, como se verá en su momento, las *decisiones* que el hombre tome tendrán carácter metafísico, pues afectarán no sólo a su ser intelectual, sino al ser básico de toda la realidad incluida la suya, a lo real en su estrato más profundo, básico o real, adquiriendo, en consecuencia, una responsabilidad sobre su propio ser y el de todo lo demás, de un tipo y gravedad (ontológica y metafísica) sin parangón en la historia hasta el presente. Sobre todo ello se verá con mayor precisión en otro capítulo La razón de la propuesta de GB radica en que, como se verá oportunamente, y digámoslo aquí a modo de avance, la transcedencia humana es descubierta por él no sólo como transcendencia transcendental, sino también transcendente, es decir, como *transfinitud transfinitante*.

En definitiva, la superación o ascensión metafísica del ser propuesta por GB incluye tanto el del hombre como el de la realidad física. La del ser del hombre consistirá en hacerse Dios, lo cual implica, necesariamente, que el hombre natural se haga Hombre Pueblo o Creador social (Sociedad); la del ser de lo físico, en su re-creación a imagen (*de* sí: plan-proyecto) y semejanza (*para* sí: designio) del Hombre, resultando por tal acción Mundo Artificial o *Tecnocosmos*. Lo natural del hombre y del universo, según GB, deberá ser arrastrado por un torbellino re-sacralizador real-de-verdad, y no tan sólo *imaginario* o *aparencial*, que *transustancie* real y verdaderamente, con *eficacia* o *verdad técnica* o de *invención*, la naturaleza humana en sobrenaturaleza divina (Creador y Dueño; Causa) al *hacer esforzadamente* de la naturaleza no humana creación de la que poder decir, en rigor de la expresión, que es *suya* y está a *su* servicio: que es creación-creatura suya (efecto)

CAPITULO 5

EL ESTADO ARTIFICIAL-TECNICO DE LO REAL.

5.0. Introducción.

Dedicaremos este capitulo a sistematizar la estructura de lo artificial que GB va elaborando durante dos décadas, desde finales de los años cincuenta[1]. Se comprobará que dicha estructura es la expresión madura de la perfilada durante el periodo existencialista, aunque repensada desde categorias nuevas (marxistas). La estructura artificial en este periodo viene caracterizada por su sentido de *empresa dialéctica* o *metafísica* (transustanciadora), condensable en el término *tecnema*. Profundizar en la potencia dialectica de lo artificial, es decir, poner de manifiesto la potencia transformadora tanto de la accion artificializadora de carácter técnico como de sus resultados (artefactos), y notar de que modo dicha estructura posee el grado de *eficacia* necesario para transformar y dominar lo natural en plan de transustanciación, es el nuevo avance que respecto de la etapa existencialista realiza nuestro autor desde el enfoque marxista, en lo concerniente a la concepción de dicha estructura.

---

[1] La obra *Metafísica*, clave para este periodo fue publicada en 1963, pero GB la escribio, segun puede deducirse de ciertos comentarios del autor (C.f.o.c. 15 y 198) entre diciembre de 1958 y febrero de 1962.

5.1. El concreto artificial.

"*Lo artificial* -dice GB- *es otro estado de la realidad*" (TMTC, 92). Y en otra obra: "Todo concreto natural admite, en principio, una ulterior concreción artificial: hacer de modo que esté sirviendo *para* una finalidad (...). Se trata de un cambio de estado de la misma cosa" (M, 109).

Una cosa natural, como se verá, es puesta (queda potenciada) en estado artificial cuando sobre ella actúa la "referencia para"[2]. Por el mero hecho de entrar a servicio de otra cosa, lo natural se pone en estado artificial. "Servir para" no es propiedad esencial de cosa alguna, pues en el estado natural las cosas no poseen causa final. En este sentido GB distinguirá en una cosa natural entre "potencias" o "propiedades" (vg., la liquidez del agua), frente a "posibilidades" o "potenciaciones artificiales de una propiedad natural" (que el agua *sea* bebible sólo significa que da la casualidad de que hay otro ser al cual satisface)[3].

En definitiva, y en formula condensada: "tipo de concreción artificial: estar siendo *en* ( ) material, y *según* ( ) estructura" (M, 111)[4]. O lo que es lo mismo: "estar siendo para" (ibid.); "según *para*" (o.c. 187), o estar "*manos a la obra*" (o.c. 109)[5].

Dado que GB afirma que "concreto artificial es un estado plural" (M, 112) o, de otro modo: el estado general "estar siendo para" admite, a su vez, sub-estados. "*Servir para, estar hecho para* son dos tipos de concreción artificial" (ibid.), abordaremos en este apartado el problema de los grado o tipos de potenciación artificial que, según GB, admite lo natural.

5.1.1. El artificial de primer grado.

Dice GB: "De un objeto artificial coajustado según conexiones del tipo *simple*

---

[2] CTM, 108.

[3] CTPPH, TMTC, 201.

[4] Y advierte: "y en el paréntesis ( ) cabe todo en principio -hombres, plantas, astros, agua, relaciones humanas, belleza, derecho, objetos materiales..." (M, 111).

[5] Y esto, dice GB, es un "dato" (CTM, 111).

servir para diremos que se halla en estado de concreto artificial de primer grado" (M, 113).

Se trata de un *primer grado* de artificialización pues lo natural no sufre grandes cambios en su estructura: "En el coajuste peculiar al simple *servir para*, la materia natural sufre, en principio, una mínima o nula transformación en material -el agua se la saca del río, se la encauza por canales, se la da forma en la botella. . A su vez, la estructura altera poco o nada la forma natural la manzana sacada del árbol, y colocada en las conexiones peculiares de una casa, de un comedor, en un frutero poca alteración parece sufrir" (o c 112)

Por tanto, la "referencia para", cuando es de tipo "simple servir para", provoca una artificialización de "primer grado", de modo que, en rigor, no es posible afirmar que el concreto artificial resultante haya sido *hecho para* servir, sino que *simplemente* sirve para Así, dirá GB "El agua es agua -y no otra cosa-, mas está sirviendo de agua corriente en una acequia para regar huertas; en cañerías, para usos domésticos y ciudadanos; en la botella, para beber, etc El agua no serviría para tales menesteres o concreciones artificiales para los que tan coajustada está el agua; mas el agua está *sirviendo para*; no parece *estar hecha* para tales finalidades, al modo que la manzana sirve para alimentarnos, mas no parece *estar hecha* para tal servicio nuestro" (o c 112).

La transformación es tan escasa que la artificialización pasa inadvertida para el sujeto, de modo que es característico que en tal grado lo artificial sea vivido con sentimiento de naturalidad: "Es un *dato* que *"antes de* toda cuestión o proyecto, nos *hallamos* en un mundo o mundillo de cosas concretas artificiales, encajadas según la estructura *servir para*, tan sencillamente y sin más encajadas que no resalta la transformación que se haya hecho a materia y a forma (naturales)". Sin mayores remilgos bebemos agua en fuente o en vaso, y sin preámbulo alguno hablamos con hombre en casa o en calle" (M, 112) En este sentido, se puede afirmar que la referencia "servir para" no es tan sólo "simple", sino también *irresaltante:* "irresaltante servir para" o "servirse de" (CSFA, 107) De otro modo: en el estado o potenciación artificial de primer grado las cosas resultan *familiares*, es decir, naturales, cotidianas, y de ahí la facilidad con que puede pasar inadvertida su artificialidad El artificial de primer grado, pues, casi no

"contrasta" ni "resalta" sobre el *fondo* natural que le sirve de base[6].

Tal mínima transformación óntica introducida por la *referencia para* en lo natural, cuando lo es del tipo "simple servir para", queda de manifiesto en la pobreza de su estructura, de la cual GB da constancia mediante la diferencia que establece entre los términos "compuesto" y "montado": "Diremos que un concreto natural o artificial de primer grado está coajustado por *composición*, mientras que un concreto artificial de segundo grado se coajusta por *montaje*" (M, 114)[7].

Pues bien, todo lo anterior habla de la proximidad ontica entre el concreto artificial de primer grado y el natural, como consecuencia de su escasa modificacion Pobreza estructural de lo artificial de primer grado que, como puede suponerse, no satisface los anhelos profundos de la transfinitud transfinitante constitutiva de la vida humana superior.

5 1 2 El artificial de segundo grado

Respecto de una realidad artificializada, dice GB: "si las conexiones segun las cuales está montado son del tipo *estar hecho para* -y por tanto *sirve para*-, se dirá que se encuentra en estado de concreto artificial de segundo grado" (M, 113) Y en otra obra "acudirle al hombre *hacer* algo para que sirva para..." (CSFA, 57)[8]

En rigor, según GB, sólo el artificial de segundo grado merece propiamente el calificativo "artificial". Que esto es asi lo demuestra el hecho de que al definir el estado "concreto artificial", GB lo identifique, conscientemente o no, con el de segundo grado, de forma que el de primero queda excluido: "Una cosa se halla en estado concreto artificial si, además de ser ella y no 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*" (M, 108) Con ello se comprende que se

---

[6] Sobre "contraste" y "resalte", se verá mas adelante

[7] Este aspecto es tambien el que resalta cuando afirma que los inventos de siglos anteriores son de tipo "lloviznа" u ocurrencias sueltas sin plan unificante, en contraste con la completa y planificada estructuracion (montaje) de los actuales en maquinas mayores de las que tan solo son piezas (CTyg, TEC, TMTC, CTHFA) Por estas razones, se seguirá, como se verá, que segun GB en rigor el artificial de primer grado no merece propiamente el epiteto "artificial", sino solo el de segundo y asi digo "un Total esta todo en el todo mas no todo en sus diversas piezas Y que en esto se centra justa y puntualmente la diferencia radical entre ente natural y ente artificial" (M, 192)

[8] El mismo aspecto es puesto de relieve en I I 82

refiera al de segundo grado como "lo artificial por antonomasia" (M, 113), o "lo tipicamente artificial" (o.c. 196)[9].

Como consecuencia de lo dicho, únicamente al artificial en segunda potencia o grado le será aplicable con propiedad la expresión "real-de-verdad", pues son "concretos artificiales en que sus componentes han sido coajustados según el plan de *estar hecho para* de modo que tanto la materia como la forma naturales de las cosas empleadas esten sufriendo una real y notable transformación" (o.c. 113), "concretos artificiales de segundo grado para cuyo montaje es preciso violentar la materia natural, hacerle perder su forma inmediata, a fin de que todo: materia y forma, se coajusten cual material y estructura, dando un objeto artificial hecho para una finalidad o funcionamiento determinado, por un proyecto y designio" (ibid).

Por otra parte, la potenciacion artificial en segundo grado puede afectar tanto a un concreto natural como a un concreto artificial de primer grado "transformar todo concreto -natural o artificial de primer grado, en concreto artificial de segundo grado" (M, 113) Obviamente, podemos preguntarnos si lo mismo puede suceder con un artificial de segundo grado La respuesta es afirmativa, y se concreta en lo que GB denomina, como veremos, "tecnema" o, propia y rigurosamente, "invento"

En cualquier caso, la existencia de los artificiales de segundo grado es, también, un "dato"[10]. ¿Será su estructura más adecuada que la del artificial de primer grado para funcionar como condición de posibilidad de un posible creciente acercamiento del hombre al límite Dios? Y, si es así, ¿en qué medida? Dejemos por ahora la cuestión en interrogante, sirviéndonos de él como indicador de la intención que preside la organización de los materiales que componen este capítulo

5.1.2.1 "Artefacto" como artificial de segundo grado.

Una vez presentada la doble potenciación que la referencia "servir para" puede realizar sobre un concreto natural (en principio), según sea "simple servir para" o "hecho

---

[9] Por esta razón no damos al comienzo la definición del concreto artificial, limitándonos a presentar algunos aspectos que permitieran introducir el tema fácilmente. Por lo mismo, los análisis más detallados de la estructura de lo artificial se reservan para un momento posterior.

[10] o.c.M, 113

para servir para", cuestión por otra parte que, como se vio en el capítulo anterior, no es nueva en el pensamiento de GB, pasaremos a ocuparnos con mayor detenimiento de la estructura definidora del artificial de segundo grado o, propiamente, "artefacto". Para ello, comenzaremos mostrando la equivalencia entre artificial de segundo grado y "artefacto"

Dice GB: "Artificial no tiene sentido sino referido a natural, cual fondo de *resalte* y *contraste*", esto es: lo artificial "contrasta" porque "está contra" lo natural: no procede de lo natural dejado a su inercia; a la vez, "resalta sobre" lo natural, sobre sus formas, funciones..., actuando así lo natural de fondo de resalte [11] Por esta razón, dirá en otra obra "Los dos términos de la relación correspondientes al sustantivo *artefacto* son artificial-natural. De su unión surge un artefacto (constructo) que es un contexto especial de natural-artificial" (EFC, 58); "*natural* es dado como término de correlación con lo artificial; y lo *artificial*, como término inverso de esa misma relación que, designada con una frase ( ) llamaremos natural-artificial, naturifacto-artefacto (constructo)" (o c 58-59) Y sintetiza así lo que denomina "entramado relacional de artefacto"

> "Abarca cuatro relaciones de transformacion
>
> 1) de forma en proyecto,
>
> 2) de fin en designio,
>
> 3) de causa eficiente en etiologo,
>
> 4) de materia en material
>
> tomando tal relacion a partir de lo natural, y las inversas, si salimos de lo artificial" (EFC, 60)

Este *entramado relacional* se corresponde, por lo dicho hasta aquí y como aun habrá ocasión de comprobar mejor a medida que avance nuestro estudio, con la estructura del artificial de segundo grado perfilada en la *Metafísica*. En rigor, "artefacto" es "*lo hecho* para que sirva para", es decir, el *resultado* de la acción artificializadora o "constructo", de ahí que afirme: "lo natural es reabsorbido por lo artificial, reunificado de original manera, y el resultado es un artefacto" (EFC, 60). Tan es así que, como se verá, para que un artefacto lo sea realmente, no basta con que esté hecho, sino que, además y sobre todo, debe funcionar, es decir, *hacer* lo que es; hacer aquello para (según) lo que ha sido hecho (es).

---

[11] CFTMTC, 42

Como se dijo, en el artificial de primer grado la materia y forma del concreto natural apenas o nada son transformadas, sin embargo "En un artefacto lo natural queda descalificado o reducido a material que entrará a servicio de una forma nueva, introducida según proyecto y designio por decisión de un *etiólogo*. (...) lo atificial, un artefacto o constructo, surge por transformar causal formal intrinseca 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" (EFC, 59-60); y en otra obra: "Los artefactos no tienen esencia, sino plan. (...) Un artefacto tiene plan, es decir es una cosa real que *es ella* (identidad minima), y es *de otras*, mas tanto lo que es como aquello *de que* es estan sometidos a la condición de que tal cosa total sea *para* una función fija. Un artefacto es algo *montado* -o lo que de lo natural pueda ser montado y admita montaje" (M, 186-187)

Por tanto, "artefacto", estrictamente hablando, coincide con la definición de "concreto artificial" que, a su vez, como se dijo, sólo lo es el artificial de segundo grado[12]. Por ello podra afirmar: "Todo artefacto es, pues, un concreto montado según para; y, por secuela, es tal y de tales materiales" (M, 187). Lo demás son "naturifactos"[13].

Además, *artefacto*, en cuanto resultado de la acción artificializadora, es *efecto* o *creación*, pues es resultado con *éxito*, o, como se dirá, *funciona*, y de ahí que GB afirme: "Una cosa es efecto si se le nota el que ha sido hecha según un *proyecto, designio, decisión* y *éxito* de otra cosa" (TMTC, 41). "Ser lo que una cosa es por virtud de un plan exitoso es la definición a la vez genética y esencial de efecto" (o.c. 42)[14].

---

[12] El termino "artefacto" hace referencia a las realidades artificiales de segundo grado; por lo mismo, los *tecnemas* serán mas propiamente artefactos que los de segundo grado en virtud de su mayor artificialidad estructural. En realidad, en la filosofía de GB el termino "artefacto" (como los de "artificial" e "invento") funciona a modo de lo que podría denominarse *variable actualizable*, es decir, su significado sufre un desplazamiento progresivo para ir asimilando los avances ónticos, denominando en cada momento de la evolucion categorial-vital de la vida mental al tipo superior de artificial (isomorfo con ella); de este modo "artefacto" designa el tipo de artificial resultante o isomorfo con cada tipo vital de modo que no puede tener siempre el mismo significado porque singular individuo (imperfecto y perfecto) y persona no artificializan en el mismo grado ni de la misma forma lo natural, no lo hacen "creatura" o "efecto" en la misma medida. Para tipos de artefactos cf. M, 189.

[13] En ocasiones parece usar el termino "naturifacto" como equivalente a artefactos muy simples o de primer grado, en otras, como entes naturales. Quiza sirva para ambos en virtud de la escasa distancia entre un artificial de primer grado y los concretos naturales. Esto explicaría la afirmación de GB según la cual en otras épocas históricas no había artefactos (CTHC, 58-59).

[14] De este modo, según GB, se elimina la tautología encerrada en el principio de causalidad formulado como "todo efecto tiene una causa", de manera que el efecto resulta creación y la causa creador o artífice, tal como se vio en su momento. Cf. tambien TMTC, 42.

5.2. La estructura del estado artificial.

Nos ocuparemos ahora de lo característico del *estado* artificial calificable como "típicamente artificial" o "artificial por antonomasia": el de segundo grado, y, en consecuencia, de los *constructos* o *artefactos* en que se *concreta*.

5.2.1. Proyecto (plan) como causa formal.

"El orden artificial -dice GB- es un tipo de realidad cuya existencia no tiene esencia, sino plan o proyecto y designio" (ACC, 137); "tipo de realidad con proyecto o plan" (o.c. 132); "lo artificial, un artefacto o constructo, surge por transformar causa formal intrínseca en proyecto (plan) (...)" (EFC, 59). Parece, pues, por la forma expresiva, que plan y proyecto sean términos equivalentes.

Pero es posible encontrar otras expresiones en que la diferencia es manifiesta, y ello en una misma obra. Sea el caso siguiente: "dos inventos: (plan, proyecto y designio)" (EFC, 105).

En cualquier caso, sin embargo, con ello se está haciendo referencia de un modo u otro a la primera *relación de transformación* indicada anteriormente: "de forma en proyecto", y de la que en otro escrito dice: "Haber inventado *planes* es el equivalente sobrenatural de inventar "esencias"" (ET, 46); "La técnica actual ha inventado la manera de superar las causas formales -esencias y formas-, por *planes*. Es sobrenatural en el orden de *causa formal*. *Plan* es el sustituto, por eminencia, de esencia. Infinidad desdefiniente de lo propiamente definible o confinante que es "esencia"" (o.c. 48). En dicha obra, lo concerniente a "plan" se aborda bajo el epígrafe "causa formal", y en la anterior, dice: "[causa] formal (proyecto)" (EFC, 59). En otra obra dice: "Proyecto, podríamos decir en lenguaje figurado, es causa formal (forma) artificial" (TMTC, 94). Y en *Metafísica*: "Mesa no tiene esencia, cual parecen tenerla la circunferencia o el manzano, mesa se constituye por *proyecto*, y proyecto es el sustituto de esencia, o *esencia de tipo artificial*: forma externa y externamente reformante; (...) *Proyecto* sustituye (...) a *esencia*" (M, 135). Proyecto o plan, pues, como causa formal artificial.

En consecuencia, proyecto o plan, con independencia del matiz que puedan

presentar[15], ponen de manifiesto una transformación fundamental: de esencia o forma natural en algo nuevo que, de forma genérica, GB denomina, también, "modelo" o "estructura": "Son formas nuevas; y no violentaríamos demasiado el uso si, en vez de "forma" empleáramos la palabra modelo"" (ET, 44-45); *"molde* o *modelo*, o con un término más abstracto y usual: *estructura"* (TMTC, 28); "invento de forma (estructura)" (o.c. 95). Y en esta operación transformadora reside lo estrictamente técnico de la misma: "Entre una esencia o un compuesto sustancial (natural) y una mezcla, natural o violenta, existe, descubierto por la técnica -*es* la técnica misma realizada- un término medio, y, mejor, otra solución o modo de hacer realidades firmes y "automóviles" *I a de plan."* (ET, 46).

Respecto de "estructura", dice: "Los concretos artificiales implican un *proyecto* de indiferenciación y nivelación de materias o su reducción a materiales ( ) Sobre tal material neutral y unificado, cual sobre espejo, resalta una *estructura*, es decir *"un conjunto de relaciones determinadas entre constantes indeterminadas"* -entre materiales" (M, 110); "el entramado de relaciones a rellenar por material encajable en relación" (o.c. 190). En definitiva: "*Una estructura es*, pues, *un conjunto de relaciones determinadas entre material indeterminado"* (M, 111).

Por su parte, gracias al proyecto las ocurrencias se hacen reales: "Toda ocurrencia ante un material requiere, para hacerse real, un *proyecto*,- invención de proyecto" (TMTC, 93). Esto sucede porque el proyecto *estructura* las ocurrencias: "ocurrencias articuladas en proyecto" (o.c. 95); "Un proyecto: conjunto de condiciones correlacionadas en *un* contexto *inventado*" (CSFA, 146); "En todo concreto artificial, y por virtud del proyecto propio de tal estado, las *referencias* se sueldan en *estructura*" (M, 110). O lo que es lo mismo: "plan fija la *estructura*" (M, 190), de modo que él será aquello que determine en última instancia, a partir de la ocurrencia o invención inicial, qué sea lo "técnicamente factible" (CSFA, 148). Tales proyectos, dice GB, "suelen, en nuestros días, comenzar por estar enmaterializados en papel, o en maquetas; a veces en libros, con esquemas, gráficos, formulas, tablas..." (TMTC, 94). Y en otra obra: "Todo instrumento o máquina moderna ("automovil") lleva, adjunto o un folleto aparte o pegado en algunas de sus caras, el "plan"

[15] Recuérdese también el matiz de adelantamiento temporal que presentaba proyecto frente a plan, pero la equivalencia entre ambos en virtud de la común etimología alemana (*wurf*).

propio: tantas redes eléctricas, tantos aisladores, tantos condensadores, tantas válvulas dispuestos según el orden propio del aparato. Son su plan de montaje, de reparacion y de funcionamiento" (ET, 46).

Según lo anterior, proyecto es el *plan de montaje* inventado del que depende lo *técnicamente factible*, a partir de una ocurrencia inicial. En lo dicho, se observa, pues, un doble sentido del término "proyecto":

a) En cuanto plan propio de un artefacto: "su" plan de montaje o proyecto, diferente del que tenga otro artefacto distinto: "Quien ante una silice (...). Al acudirle hacer *de* ella un cuchillo, precisamente le acudió un conjunto de operaciones coordinadas unas, subordinadas otras, caracteristica siempre de *cuchillo*, -bien diversas del proyecto de hacer de rama remo" (TMTC, 93). Se habla entonces, vg., de "invencion de un plano de avion" (EFC, 102). A esto llama GB, propiamente, "*proyecto* técnico" (TMTC, 41).

b) En cuanto artificial de segundo grado, todo artefacto posee proyecto o plan en lugar de forma, de modo que, en este caso, con el término "proyecto" se hace referencia a un elemento fundamental de una realidad estructurada artificial o artefactualmente, y en tal sentido universal hay que entenderlo cuando GB afirma: "*Proyecto* es, pues, *invento* -u ocurrencia estructurada- de un conjunto de operaciones para objetivar en un material una forma inventada. En este aspecto se puede hablar lo mismo de proyecto de barca que del de máquina de escribir; del de remo que del de avión..." (TMTC, 93).

A nuestro juicio este doble sentido que hemos advertido encuentra su explicacion en la participación o concreción del componente transcendental Plan propio de Mundo analizado en el capítulo anterior. Desde ahí debe entenderse la expresión "el plan de *estar hecho para*" (M, 113), en su doble dimensión: a) *concreta*, como cuando dice "*plan* "hacer lápiz"", lo cual implica, como se verá, proyecto técnico, designio, decisión y exito[16] concretado en "lápiz" (en este caso estaria refiriéndose a "plan" o "proyecto" como concreción de "Plan"), b) "plan" en el sentido más *general* de *empresa*: "Entendamos por *empresa* actividad planificada, es decir: actividad estructurada según *proyecto, designio, decisión* y *éxito*. (...) se trata de actividades *inventadas*, de *ocurrencias*" (CSFA, 42). "*Plan*

[16] Cf. TMTC, 41-42.

es un invento del hombre en cuanto *empresario* (creador; invento integrado de proyecto, designio, decisión; y a realizar con la metacategorías de material y ocurrencia" (TMTC, 96).

Hay, pues, niveles en el grado de concreción del componente *proyecto* o *plan*, mas siempre, en cualquier caso, reflejo *alusivo* o "factum transcendentale" de Plan como componente de Mundo y, por tanto, de la transcedencia del hombre frente al universo natural. Dicho en lenguaje propio de la época heideggeriana: "lápiz" sería plan-proyecto "re-caído"; "empresa", plan-proyecto "caído". Pero tal estado, no se olvide, es para GB condición de posibilidad para la realización de su proyecto fundamental o, cómo se verá en otro capítulo, ocasión de lucimiento para la transfinitud humana; no traba insuperable ni a evitar.

Tal transcendencia, por otra parte, es puesta de manifiesto por la misma existencia de "ocurrencia" o "innovación psicológica" (TMTC, 41), y de la que dirá, en tanto que de tipo proyecto o plan como esencia artificial: "Tales formas artificiales surgen en nosotros, no caen del cielo. Son la mostración propia y tangible de que el hombre es *creador*" (TMTC, 94). Mas creador sólo de tipo intelectual: "Desde el punto de vista del entendimiento (imaginación...) natural *proyecto* es *acto artificial* intelectual" (ibid.) o, lo que es lo mismo, el proyecto, en cuanto causa formal, está guiado por "razones" o "por qués", no por "motivos" o "para qués"[17], y de ahí que lo técnico en sentido estricto, como se verá, pueda prescindir de designios-valores.

Por otra parte, considerando el artefacto como centro de referencia, el plan o proyecto en cuanto causa formal resulta "forma externa y externamente reformante" (M, 135), pues son creación del intelecto humano, que luego ha de transferir a un material adecuado mediante procedimientos oportunos. El proyecto, pues, en cuanto causa formal, está constituido por "ideas y modelos de quien los ha hecho" (ACC, 30), por donde se muestra su implicación con la existencia de un dominio causal estricto, tal como se vio en su momento.

Además, cuanta mayor dosis de invención o artificialidad presente el proyecto,

---

[17] CFRM

más rigurosamente podrá ser calificado el ente artificial que lo enmaterialice de *artefacto*, y de ahí que afirme GB (en clara referencia a los dos grados de artificial) que "Desde el punto de vista de causa *formal:* [se dan] inventos en que se utiliza la forma natural de las cosas o sus propiedades inmediatas, con pequeña transformación, frente a invención de formas" y así: "Con pequeña transformación de su forma natural los troncos adoptan la forma de barca; mas el hierro del casco de un barco de guerra, el aluminio de las alas de un avión, las aleaciones adecuadas de teclas de máquina de escribir... son casos, corrientes ya, de formas *inventadas*, e impuestas al material natural con diversos grados de profundizamiento en su realidad, de anulacion de sus formas naturales" (TMTC, 88)[18]

5.2.2 Plan como esencia de tipo "empresa"

Como se ha dicho con anterioridad, en ocasiones GB entiende por "esencia de tipo artificial" sólo el *proyecto* o *plan*, mientras que *designio* sustituye a causa final. Sin embargo, en otras ocasiones parecen fundirse ambos términos en la estructura de aquello que sustituye a esencia: "un ente artificial se caracteriza porque tiene como externas dos causas: la eficiente y la final; o sea: su proyecto y su designio, y ese proyecto y designio sustituyen ventajosamente al término esencia" (ACC, 137). Tal sustituto de esencia natural es el "plan": "los artefactos no tienen esencia, sino plan" (M, 186); "plan es el sustituto, por eminencia, de esencia" (ET, 48). En esta última obra de referencia, GB trata el término "plan" bajo el epígrafe "causa formal", separándolo de la causalidad final que aborda en otro epígrafe diferente. Ni siquiera, como vimos, plan y proyecto son términos usados en estricta equivalencia, y ello en una misma obra: en ocasiones ambos designan lo mismo, mientras que en otras "proyecto" y "designio" son dos componentes de "plan".

Este vaivén terminológico queda resuelto si se advierte que "plan" es en realidad el término de mayor comprensión, de modo que incluye, entre otros elementos, tanto a *proyecto* (técnico) como a *designio*, denominando a todo ello "empresa". Y así dirá GB: "los componentes *intrínsecos típicos* de *plan*. Son (1.1.) proyecto; (1.2) designio; (1.3) decisión; (1.4) éxito. Sus componentes *previos típicos* son: (2.1.) ocurrencia; (2.2) materiales" (CSFA, 146).

---

[18] En la medida en que no sólo las formas, sino los demás elementos que analicemos, se artificialicen o resulten invento o creación humana (*efecto suyo*), tanta mayor transformación sufrirá lo natural y cuanto tal imposición de formas, designios, etc., artificiales es creciente desde la antigüedad, disparándose en la actualidad. GB podrá afirmar que "la transustanciación de universo en mundo es gradual" (TMTC, 87).

Plan aquí equivale a "Entwurf" o acción planificadora transcendental (kantiana)[19]. Y desde esta perspectiva GB afirmará que "Plan" consta de seis componentes[20], que hacen que el hombre natural ascienda a *moderno* o *actual:* a "empresario" de una "Empresa" sin precedentes históricos.

Es a este plan al que se refiere GB cuando, como se vio, decía que "Un artefacto tiene plan", es decir, *es* él, es *de* otros, y todo ello sometido al *para* o función fija extraída del contexto natural. Este es el plan genérico que transforma lo natural en artificial, y resulta sustituto de esencia "por eminencia" Tal se sigue de notar qué entiende GB por *esencia*: "Convengamos en aplicar la palabra *esencia* a 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 o funciones)" (M, 186)[21]

Pues bien: "un ser con esencia -dice GB al modo aristotélico- es un ser que tiene intrínsecamente las cuatro causas" (ACC, 134), y más en detalle "En un naturifacto, definido por contraposición a artefacto, -o sea dentro de tal relación-, etiólogo (decisión, proyecto y designio) se hallan reabsorbidos -interiorizados, asimilados-, y, por tal reabsorción, trocados en esencia, -en naturaleza. Dicho clásicamente desde el punto de vista del artefacto: en un naturifacto las causas eficientes (etiólogo), formal (proyecto), final (designio) son intrínsecas a la materia misma, al ente mismo" (EFC, 59).

Por tanto, si plan es el sustituto "por antonomasia" de esencia, su estructura, en cuanto sustitutiva, deberá contener todos los elementos a sustituir: las cuatro causas, y eso es justamente lo que, como se vio, GB denomina "plan" como "empresa". En tal sentido dirá: "un objeto artificial se caracteriza: primero, porque no tiene esencia, segundo, porque tiene material y forma internos; pero tercero, su causa eficiente y su causa final caen fuera de su realidad" (ACC, 134).

---

[19] CFCSLA, 146. Recuérdese, además, lo dicho en su momento al respecto en capítulo anterior

[20] Se trata de cuatro categorías y dos metacategorías (Cf. vg., CSLA 149, IMIC 91-93, 96).

[21] También en ACC, 132.

5.2.3. Designio como causa final.

Designio es, según GB "finalidad *inventada* (...), e impuesta a un proyecto (inventado)" (CSFA, 42); "designio o finalidad *inventada* o artificial (...) *designio* suple (...) a *finalidad* (causa final)" (M, 134-135); "*designio* o *fin inventado*" (TMTC, 42). Justamente por este aspecto de invención, el designio o causa final artificial es externa al artefacto: "mesa no tiene finalidad propia, interna, como parecen serlo bienestar real (salud) respecto del animal; lozanía, respecto de una planta; la finalidad de una mesa le adviene por un *designio:* finalidad *inventada* para ella por el hombre" (M, 135).

En definitiva: se trata de "tomar, aun a lo triplemente formado, como material en bruto para *hacer* algo con él (proyecto) en vistas a que *sirva para* (designio)" (CSFA, 57-58).

Si se repara en lo afirmado por GB se advertirá que hay dos referencias "para". Una afecta directamente al artefacto: "finalidad *inventada* para ella [la mesa] por el hombre", y que no puede llamarse propiamente fin último pues no se ordena al hombre como causa final ciertamente última; la otra, que toma como analogado central al hombre y a la que se refiere GB con la expresión "reflexividad final del "servir para"" (TMTC, 228). En este sentido, y respecto de lo artificial de segundo grado dirá "el designio va guiado por *valores*, que son algo tan artificial, mas bien real a su manera, como auto frente a la función natural de caminar, un avión respecto de la función natural de volar de un ave" (M, 135). Notar este aspecto del artefacto, en tanto que enmaterializador de una doble finalidad, resulta fundamental para comprender la postura de nuestro autor sobre lo artificial.

En efecto: el designio, en cuanto tal, parece estar referido a la función del artefacto "*invención* de un designio, -vg., el de volar" (EFC, 102); "la *ocurrencia* de un *designio* o *fin inventado*, -escribir, dibujar...-" (TMTC, 42). Detrás de esta idea está la de considerar un artefacto como la demostración real y eficiente de que las funciones naturales de los entes naturales pueden ser aisladas, purificadas, de su concreto natural sin dejar por ello de existir tales funciones, *probándose* así que los cuerpos naturales no son esenciales a la función "No consta, sin más, que una propiedad o función de una cosa pueda actuar sola, separada de su contexto natural. *Un artefacto* es, *primero*, la mostración

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 extraído de su concreto natural. (...) artefacto es, *primero*, la realización comprobada de que una función o propiedad de una cosa -viviente o no-, puede actuar separada de su natural concreción" (M, 183-184). En consecuencia podrá afirmar: "avión es artefacto de ave; avión está hecho de suyo, según su plan de montaje, para volar y sólo volar"[22].

Nótese cómo dice "según su plan de montaje", o sea, según su proyecto o plan, de modo que hay dos elementos: plan o proyecto que ordena o estructura, y "según" o "para", es decir, el proyecto conlleva una finalidad o referencia "para". Más en este caso tal finalidad consiste en el cumplimiento por parte del artefacto de la función pertinente, es decir, que funcione: volar, caminar, medir..., sin referencia, en cuanto tal, al hombre. En tal sentido, afirma GB que "Todo concreto natural admite, en principio, una ulterior concreción artificial, hacer de modo que esté sirviendo *para* una finalidad", y añade: "y sirviendo tan bien que, sin notárselo expresamente, nos transfiere sin más y eficientemente a la obra. (...) Se trata de un cambio de estado de la misma cosa" (M, 109). Es, pues, la propiedad aislada aquello que funge de causa final a la que se ordena el plan de montaje y a la que transfiere la referencia "para". Por tanto, la causa formal o proyecto hace también de causa final, mas sin referencia al hombre, sino al propio artefacto aún inexistente que resulta entonces fin a conseguir con la acción artificializadora y que, de ir todo bien, funcionará; será artefacto real al funcionar con éxito.

Por otra parte, si bien lo artificial "surge por transformar causa formal intrínseca en proyecto (plan)", y proyecto es "forma externa y externamente reformante", tal como se vio, también surge por transformar "causa final interna en designio" (EFC, 59); es decir, en causa final externa, y de ahí que GB distinga entre finalidad y teleología: "Distingamos terminológicamente entre finalidad y teleología; reservando esta última palabra, por su artificialidad y exhibicionismo de *logía*, para finalidades externas, metas fijadas y presentes temáticamente, cual suelen serlo las de la voluntad no dada aún a la acción; y, por contraposición, emplearemos la de finalidad para los coajustes de cosas mediante una

---

[22] "auto (...) para la sola y toda función de caminar", "sillón (...) para esa sola función: estar cómodamente sentados", "termómetro (...) para medir temperatura", "pila atómica (...) para aprovechar toda y sola, y por tanto al máximo, la propiedad de desintegración de ciertos cuerpos" (CM, 138). Lo mismo puede consultarse en EE, 35-36. Tal es la razón que da en EE para negar que lo natural sea realmente un "compuesto" (CT, c. 36), contrastando con lo que, explícitamente, afirma en "Metafísica" respecto de "composición" y "montaje".

referencia transmitente, atemática, actuante" (M, 109).

Designio, pues, como "teleología" o "reflexividad final", externa al propio artefacto en tanto que aquélla procede del hombre: "desde el [punto de vista] de la voluntad natural, *designio* es acto *artificial* voluntario" (TMTC, 94), frente a proyecto, que es acto del entendimiento, pero, al igual que él, "creación" suya. Por esta razón dirá GB que los artefactos "miran" al hombre, resultando él causa final real, y ellos, realidades con doble "objetividad"[23].

Tal doble objetividad remite al tema de la causalidad: efecto como algo hecho a "imagen" y "semejanza" de la causa: "siendo nosotros la causa final a que se ordena todo ello: mesas, sillas, aparatos que tenemos delante, son medios al servicio del hombre", de modo que "toda la técnica moderna se ha constituido bajo este programa de convertir el universo (...) de reformarlo de tal modo que sea efecto del hombre y que sea para el hombre: es la manera de humanizarlo; estará hecho, pues, técnicamente a imagen nuestra, de nuestras ideas y nuestros proyectos, y a nuestra semejanza, a saber: para nuestros fines, comodidades y usos" (ACC, 30).

Lo anterior supone que, además de la finalidad propia de todo artefacto (función a realizar con eficacia: volar...), tal función o "para" ha de estar sometido a un "para el hombre" en tanto que analogado central, es decir, a "*designios*, limitados a valores y por valores"(M, 135), a "designios valorantes" (CSFA, 64). Aún más: "En general, el designio, recorta las alas del proyecto, según finalidades, posibilidades sociales, económicas, políticas, normas estéticas... *Designio* es, pues, finalidad *inventada*, e impuesta a un proyecto (inventado)" (CSFA, 42). Designio, por tanto, remite a "motivos".

Así, pues, cuando GB hace afirmaciones como las siguientes: "el designio -el para qué- inventado-, la "causa final" inventada" (CSFA, 148), "el designio: el para qué" (TMTC, 94), no debe nunca entenderse como "finalidad", sino como "teleología", de modo que siempre el "para qué" haga referencia a un "para quién". Se trata, claramente, de lo que en la etapa existencialista resultaba concreción de la estructura de "Mundo", en tanto que constituido por los elementos transcendentales Plan y Designio, siendo este último

---

[23] CFM, 337-338.

propiamente el que constituía Mundo. Por esto mismo, cuando el "para qué" (finalidad) es puesto a servicio de necesidades humanas (teleología, designio o acción designante: *para mí*), el artefacto resulta, como se verá oportunamente, un "bien" y de ahí que GB afirme: "Designio es palabra restringida aquí a significar: *causa final artificial*. El designio se guía, pues, por fines, valores, bienes *inventados*", "*Designio* es, pues, *invento de nuevos fines*, -valores, bienes...; (...) Designio es invención de causas finales artificiales" (TMTC, 94) Designio remite, como se dijo, a un acto de voluntad, y en tal sentido a *motivos:* "la pregunta (...) ¿"para qué comer con cuchara, tenedor, cuchillo, manteles...?", no admite respuesta *natural*. "Para comer más cómoda, limpia, dignamente!..." es respuesta que presupone ocurrencia e inventos de nuevos valores, de nuevos bienes" (ibid.). Resulta claro, pues, que aquí "designio" o fin inventado no es ya volar, escribir..., es decir, la función tomada como fin a enmaterializar en artefacto, sino referencia al hombre (analogía antropológicamente centrada)

¿Ahora bien, qué significa exactamente "fines inventados" y "acto artificial de la voluntad"? "Hay fines naturales -dice GB- y los hay artificiales (...) fines naturales, y medios naturales para alcanzarlos -frente a fines artificiales- inventados: ellos y los medios" (TMTC, 91), y así: "Entre aviador y bípedo hay diferencia plusquamespecífica, la hay en cuanto a materia, forma, potencias y *fines*, -bienes inventados, valores nuevos" (o.c. 92).

Por lo dicho, notemos lo siguiente: a) volar no es fin inventado por el hombre, pues volar es acto natural de las aves, pero no del hombre; b) comer es acción natural del hombre natural orientada a saciar su hambre (fin natural)[21], más puede conectarse a valores y bienes inventados ellos mismos: comer con tenedor para mayor dignidad, limpieza...); c) puede suceder que el hombre invente todo: acciones, bienes y valores.

Pues bien, a pesar de las diferencias, en cualquiera de los tres casos se observa algo común: el hecho de que el hombre *decida* tomar algo como fin, bien porque lo invente, bien porque lo descubra en otro, es acto siempre novedoso, imprevisible de antemano Es imprevisible qué pueda funcionar como fin para el hombre, incluso en el caso de algo natural; se trata siempre de una ocurrencia o invención para la que podrá

[21] Cf TMTC, 91

haber causas necesarias, pero no suficientes Se trata, en rigor, de tomar una función o cosa como realidad artificializable En tal sentido hay que entender lo que dice GB cuando afirma: "invención de un designio, -vgr. el de volar" (EFC, 102). Mas todo ello debe orientarse hacia el hombre si de simple proyecto ha de elevarse a designio

La cuestión queda más clara si acudimos a la definición diccionarial del termino "designar" e introducimos en ella un pequeño cambio, por tal variacion aparece claramente lo que GB quiere significar: "señalar o destinar una persona o una cosa *como* fin"[25] Segun esto designar es para GB el acto volitivo espontáneo (invención) de tomar algo o alguien como fin y, en última instancia, sólo "alguien", mostrando asi lo que de intencional hay en tal acto libérrimo de la voluntad y engarzando, con ello, con lo que de Designio hay en "Mundo": designio o "para mi" que, en rigor, es un "para nosotros", "para el Hombre" *Pueblo* o *Sociedad*[26].

Hemos llegado, pues, por otro camino a notar el doble sentido de "designio" mas, en rigor, siempre referido a un Designio si la tecnica ha de poseer una dimension auténticamente antropogénica y cosmogónica: técnica como medio (instrumento-herramienta) adecuado de un hombre que quiere nacerse a creador de un mundo nuevo que, hecho a su imagen y semejanza, entre a su servicio (efecto), pudiendo asi habitarlo y usarlo como dueño y señor de nuevo tipo que el natural (diverso de él), como señor que no debe a la voluntad de un superior su posesión y disfrute, pues la posesión sera secuela de un acto de creación esforzada. Estas ideas serán más explícitas cuando GB acometa la critica a la propiedad privada por su condición de traba para la tecno-divinización del Hombre y del universo, como se verá oportunamente

Otro aspecto que debe ser notado es el concerniente a la relacion temporal entre proyecto y designio Dice GB: *"invención* de un designio, vgr., el de volar,(...) secundada por la *invención* de un plano de avión, -cosa que ni nace ni se deriva, por necesidad, del invento del designio"; "no basta con semejante designio; es preciso que la inventiva halle un proyecto" (EFC, 102) Parece, pues, que designio anteceda a proyecto Pero en otro

---

[25] La definicion de la RAE dice "señalar o destinar una persona o una cosa para determinado fin"

[26] CEM, 135 ss

lugar afirma: "Para que un proyecto -complicado o sencillo, bien o mal articulado- se realice hace falta la *invención* de un *designio*"; "Los mejor articulados proyectos, técnicamente perfectos, pueden quedarse archivados por no haberse *inventado* el designio: el *para qué*. (...). Ante tantos inventos, como hacen acto de presencia en una feria internacional, los empresarios se preguntan *para qué*, y descartan de sus designios la mayoría, -no tienen dichos inventos un *para qué*. Son proyectos sin designio" (TMTC, 94) En este caso es claro que el proyecto antecede al designio.

Esta aparente contradicción se resuelve al considerar que el termino "designio" está siendo utilizado por el autor, en cada caso, de modo diferente. a) en el primero, *designio* es la función o "para" fijo del artefacto, la purificada del naturifacto o inventada por el hombre; b) en el segundo, referido al aspecto valoral, es decir, que la función (el artefacto montado con éxito) no encuentra conexión con un "servir para", de tipo valores, bienes..., de modo que lo único conseguido es que el artefacto funcione (eficacia), pero sin utilidad humana: el avión está hecho para volar y por eso sirve para volar, pero precisa de un designio a servicio de hombre (volar para viajar, bombardear...). De este modo, al designio, entendido como finalidad funcional, sigue un proyecto que lo enmaterializa (plano), de manera que surje un artefacto que funciona (éxito), y por eso dice GB: "*descubrimiento*, -a la luz de los dos inventos-, del carácter de materiales de ciertas materias (naturales); (...) el *montaje* de materiales, según tales inventos descubre, por *patente*, la realidad y la verdad del artefacto, -o su falsedad real de verdad: no funciona, no marcha, no explota..." (EFC, 102).

Por tanto, si tal esfuerzo proyectivo, ingenieril o, propiamente, "técnico" (*proyecto técnico*), para lograr que el artefacto funcione (haga lo que debe) no encuentra conexión con el designio en segunda fase o potencia de transcendencia (utilidad para el hombre), resultará que el artefacto *funciona* pero es *inútil:* no es un *bien*, porque no tiene valor o, de otro modo, su único valor es su propio funcionamiento: sirve *para* funcionar, exclusivamente.

Cuando eso sucede la técnica resulta, por así decirlo, narcisista o endogámica. En tales casos no sucede que "el designio va guiado por valores" (M, 135), pues al designio inicial le falta orientarse hacia valores: ¿para qué volar?, quedando entonces el proyecto

a servicio de la función, no del hombre. Designio es, en rigor, *para qué y para quién* simultáneamente, tal como se vio en el capítulo anterior. Es al designio en el segundo sentido, como posterior al proyecto, al que se refiere GB cuando dice: "En general, el designio, recorta las alas del proyecto, según finalidades, posibilidades sociales, económicas, políticas, estéticas... *Designio* es, pues, finalidad inventada, e impuesta a un proyecto (inventado)" (CSFA, 42).

En rigor, por tanto, habría que hablar al modo en que lo hace GB cuando dice: "designio propio, y sus valores"; "designio -y, en el fondo los valores-" (M, 135), dejando así clara la diferencia entre ambos, aunque en la práctica deban ir juntos si la técnica ha de servir al hombre, y no ser mera técnica ebria de sí y ciega para con el hombre: técnica narcisista o endogámica.

Desde lo anterior se entiende que GB afirme: "La operación, y posibilidad en que se funda, de *trocar en* es ilimitada de suyo, porque se constituye por solo *proyecto*, sin *designio* -sin la limitación impuesta por valores, mientras que la operación, y sus posibilidades, de *trocar por* va enderezada por *designios*, limitados a valores y por valores que, a su vez, frenan el desenfreno de la operación, entitativamente ilimitada, de *trocar A en B*, cualquier ente en cualquier otro ente (...) Es decir: los valores mantienen diferencias y diversidades, en principio irreductibles, dentro del campo de las cosas, cada una de ellas trocable *en* otras -de suyo sin límites-, imponiendo a la operación *trocar por* límites insuperables" (M, 135).

"Trocar en" es, según GB, la operación característica de la técnica, justamente por resultar operación "metafísica" por la cual surge el mundo artificial, frente a la de "trocar por", que es operación "ontológica"[27]. "Trocar en" es operación constituida básicamente por "proyecto", o, como se dijo: "el designio restringe el proyecto (técnico), (...) restringen lo que técnicamente (proyecto) sería factible" (CSFA, 148). A ello se refiere GB cuando dice: "los mejor articulados proyectos, técnicamente perfectos". Y puesto que pueden inventarse multitud de proyectos para enmaterializar fines (funciones), dirá GB que la categoría de "invento" posee una "amplitud, de suyo infinita" (CSFA, 58). A su vez, "De la amplitud propia de un *proyecto* emergen pluralidad de *designios*" (ibid.). Proyecto,

[27] Cf. M, espec. 120-136, 295, 297, 318 y 425.

pues, como campo de novedades o apertura a posibilidades, no sólo técnicas, sino teleológicas, pero estas últimas resultan restrictivas del proyecto.

Ahora bien, si sucede que "el designio -el *para qué* inventado-, la "causa final" inventada (...) desborda al proyecto", entonces, dirá GB, "la técnica no está a la altura del designio" (CSFA, 148). Esto sucede cuando no existe un material adecuado: "mientras no invente un material perfectamente adecuado, divergerán proyecto y designio" (ibid.). En tales casos no es el designio lo que actúa como límite, sino la falta del material en que tomar realidad (encarnadura o, mejor: enmaterialización) todo ello o, también, el estado de desarrollo en que se halle la técnica en un determinado momento histórico[28].

Pues bien, según lo anterior, ¿cuál será la situación cuando el designio sea hacerse Dios y exista, además, material para realizarlo? Independientemente de la respuesta que pueda darse a semejante pregunta, resulta claro que una técnica con *finalidad* (función y eficacia) pero sin *teleología* (orientación antropológica) resulta peligrosa para la transcendencia del hombre: para el Designio, que, en definitiva, como se vio en su momento, es el elemento por el que, en rigor, surge *Mundo*.

5.2.4. Finalidad como plan de eficacia.

Al distinguir GB entre finalidad y teleología, reservando este último término para finalidades externas al artefacto (designio), y definiendo finalidad como "los coajustes de cosas mediante una referencia transmitente, atemática y actuante", el autor nos obliga a profundizar en esta *referencia* a fin de notar su importancia para la estructura del artefacto.

Tomando como ejemplo un lapicero[29], dice GB que posee identidad mínima (es *él*), que está hecho de otras cosas: madera, carbón... (es *de* otros), y que está siendo *en* otro: en vista, y advierte:

> "Empero su propia concreción es la de *para*: sirve para escribir, y *sirve para* tal función porque ha sido *hecho para* ella. Al funcionar como lápiz, tal finalidad se complica y coajusta tan apretadamente con su tarea y su obra que no se destaca la finalidad frente a obra. No se trata, pues, de una relación, cual lo es la de igual, o las de menor, mayor..., sino de una referencia o relación transmitente, cual hablamos de mecanismos de transmisión... Y, en rigor, nos hallamos *transferidos*,

---

[28] CUCSFA, 148.

[29] Este ejemplo que trae en *Metafísica* lo expone también, aunque con mayor concisión y claridad, en IMIC (Cf. pp. 41-42).

> pues el lapiz, al estar siendo tal, nos transfiere tan directamente a su obra que desaparece él -sin aniquilarse, por supuesto-, para que venga al ser la obra -los trazos sobre el papel. Forman, pues, trazos y lapiz *un concreto*, en que quedan superadas las distinciones entre lápiz y papel, al ser lo que son, lapiz y papel, dejan de ser un plural y resultan un singular la escritura sensible.
>
> Lo que se ha dicho por modo de ejemplo del lapiz y papel cabe repetirlo de casi todo lo que ante nosotros está presente. Llega un momento en que objetos visualmente independientes -silla, mesa, divan, florero -se sueldan en sala, calle, casa, arboles , en ciudad libros, sillas, mesa, estanterias en biblioteca. La transferencia *para*, o el coajuste de cosas independientes, da concretos reales" (M, 108-109)

En definitiva: "Todo concreto natural admite, en principio, una ulterior concreción artificial; hacer de modo que esté sirviendo *para* una finalidad, y sirviendo tan bien que, sin notárselo expresamente, nos transfiera sin más y eficientemente a la obra (...) Se trata de un cambio de estado de la misma cosa" (M, 109)

Por tanto: "referencia para", "transferencia para" o "referencia o relacion transmitente, atemática y actuante", son expresiones equivalentes. Pero debe aclararse lo que dice GB.

En primer lugar hay una transferencia o relación transmitente, luego hay, cuando menos, dos polos en relación: uno que transfiere y otro que recibe, tambien algo que va del uno al otro. En segundo lugar, el desplazado es el hombre: "nos hallamos transferidos", y el polo receptor es la obra del artefacto, lo hecho por el, en este caso la escritura sensible. El polo desde el que el hombre es transferido es el artefacto lapicero, que funge como vehiculo o *médium* en el tránsito, pues por su medio se activa el proceso: él es, "al estar siendo tal" (funcionamiento), el que "nos transfiere", y ello "sin mas y eficientemente", de modo que él pasa, en cuanto artefacto objetivo o tematico, a segundo plano para dejar que aparezca su obra.

En definitiva: al *funcionar* un artefacto, al hacer aquello *para* lo que fue concebido (función), lo que resalta ante el hombre es su obra o efecto, en la cual esta presente eficazmente (funcionando), pero atemáticamente, el propio artefacto. Tambien resulta atemática o inadvertida la propia atematicidad. De todo ello surge "un singular, la escritura sensible", que es un concreto real artificial en virtud de que "la transferencia *para*, o el coajuste de cosas independientes, da concretos reales". Obsérvese, por otra parte, cómo cosas sueltas se "sueldan" o globalizan en todos de tipo "mundo" o, como se dijo en el capitulo anterior y aún se verá, "mundillo".

Nótese ahora lo siguiente. Que un artefacto tiene plan, implica, según GB, que todo su ser, incluidos los materiales de que está hecho, esté sometido al *para* o "función fija", que es la función o propiedad natural purificada, y así diga: "Según el plan propio de artefacto la función (el *para*) determina material y tipo" (M, 187). Esto es:

> "Todo artefacto es, pues, un concreto montado según *para*; y por secuela, *es tal* y *es de tales* materiales ( ) Tal *para* no tiene, de suyo, sentido de finalidad conscientemente prefijada, y menos antropomorficamente destinada Ante todo, el carácter de novedad, creación, invento -propio de todo artefacto ( ) elimina sin más, el poder tomar tal novedad o invención como finalidad prefijada, y asignarle, declarada y veladamente, antes de que sea real, conveniencia alguna con intenciones, deseos, gustos o satisfacciones humanas" (o c 187)

No deja de sorprender la afirmación de que tomar algo como función, v.g., volar, sea acción ajena a cualquier acto volitivo. Pero no es realmente de la función en cuanto tal a lo que está haciendo referencia GB, sino, como ya se dijo, al hecho mismo de tomar cual "fin" tal función o propiedad, que es "ocurrencia" y, por tanto, imprevisible y previo a todo acto volitivo y consciente; premeditado.

Por otra parte dice GB: "Sustituyamos, en adelante, la partícula *para* por la de *según*", y así afirmará: "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. Según toda y sola tal función o propiedad, pues todo artefacto está montado *según* el plan de máxima finura en su orden"(M, 188)

Según lo anterior, en virtud de su estructura "hecho para servir para", el artificial de segundo grado no tiene otra finalidad que la de su eficacia; es decir, la acción constructora del artefacto tiene como única meta hacer que el artefacto funcione según el plan de máxima finura (eficacia), de manera que un artefacto está montado *según* el plan de servir para la función con el máximo de finura (eficacia). Plan, ahora, pues, como plan de eficacia o "máxima finura en su orden" Y este es *el* plan propio, definitorio, de todo artefacto; el plan *común* a todos ellos: "todos y cada uno de ellos funciona *según* un cierto plan, siempre el mismo: aislar realmente una propiedad (o función) natural (...) para que estando toda y sola en un material apropiado y montado según esa y sola función o propiedad, resalten éstas en *toda* su eficacia y *sólo* en ella" (M, 189).

Por lo anterior, GB podrá afirmar que lo artificial posee mayor eficacia que lo natural, de modo que decir de algo que es *artefacto*, "no es ni calificación ni

descalificación alguna, sino simple comprobación de una manera de estar montados y de sus especial funcionamiento, en principio más eficaz, unilateralmente más eficaz que todo eso en mundo natural, y de eficacia purificada y reducida y atenida sólo a ella misma, de modo que se note qué es lo que da de si -sola y a solas, toda y sola" (o c 190), *"artificial* no sólo no es sinónimo de inoperante, sino, al revés, de eficacia *purificada* en un orden" (CSFA, 149).

Por otra parte, el grado de eficacia conseguido esta en función del montaje "cuanto mejor esté montado tanto más cada pieza ejecutará una sola función y toda ella" (M, 189). Ahora se comprende que afirmara: "avión es artefacto de ave; avión esta hecho de suyo, según su plan de montaje, para todo y sólo volar, sin tener que ser viviente" (M, 184).

Del plan de eficacia no puede afirmarse que sea particular de cada artefacto "su" plan o plano, pues es característico de todo artefacto que lo sea realmente, con independencia de la función para la que fue construido Eficacia, pues, como fin universal y atemático (artificial en función de *ser*) de todo objeto artefactual temático (artificial en función de ente). Desde esta perspectiva se comprende que afirme GB "artefacto es, *primero,* la realización comprobada de que una función o propiedad de una cosa -viviente o no-, puede actuar separada de su natural concreción" (M, 184), y ello de forma mas eficaz

En definitiva: técnica como conjunto de acciones artificializadoras guiadas por el valor de utilidad, mas entendiendo por "utilidad" la *eficacia* con que el artefacto realiza la *función para* la que fue ideado y construido, independientemente de su valor para el hombre (designio).

Podemos ahora decir, por tanto, que todo artefacto posee finalidad, pero no necesariamente designio o teleología, y que tal finalidad es, en rigor, doble: como plan de eficacia (común a todo artefacto) y como función peculiar (volar, medir temperatura) Desde esta perspectiva se puede comprender que GB denomine *finalidad* a la *función.* En realidad, es el plan de eficacia el que resulta transferencia atematica y actuante, es decir, el *funcionamiento,* no la función, ya que es en al acto de *hacer* aquello *para* lo que fue *hecho* cuando el artefacto lo es (es su ser) realmente, haciendo en ese momento que el

hombre quede transferido al resultado de su funcionamiento (obra) sin darse cuenta

Artificial, pues, es la realidad y dominio por ella fundado en que rige un funcionamiento eficaz o eficacia funcional, y tanto más cuanto mayor sea el grado de artificialidad. Pero ¿qué será de un mundo artificial que no sepa, quiera o pueda orientar su finalidad intrínseca (creciente eficacia en el funcionamiento) a designio con valores; a una finalidad externa y, concretamente, a la fuente de los valores que, para GB, reside en hombre (teleología), de modo que sea impotente para transustanciar los artefactos en bienes?

5.2.5 Material y ocurrencia.

Se trata de dos elementos característicos de lo artificial, y aunque de ellas se tratará también al presentar la categoría de "invento", diremos aquí lo suficiente para dejar convenientemente perfilada la estructura de lo artificial en este momento[30].

Dice GB: "En todo concreto artificial la referencia *para* transforma la base de concreto natural en *mero material*. (...) Todos estos materiales, tan diferentes, con la misma función: madera, plástico, metal..., quedan nivelados en una categoría *únicamente neutral:* la de *material*. Con tal de que sirvan para la función correspondiente, *tanto* importa uno *como* otro". (...), en principio, el *proyecto* implicado en un concreto artificial es indiferente al material, y sólo pide materiales de ciertas cualidades; las materias que las llenen, sean por lo demás tan diferentes y diversas cuanto fueren, son equivalentes", por lo que concluye: "Los concretos naturales tienen materia; los artificiales, material" y "Los concretos artificiales implican un *proyecto* de indiferenciación y nivelación de materias o su reducción a materiales"(M, 109-110).

En definitiva, y como se dijo: "Todo artefacto es, pues, un concreto montado según *para;* y, por secuela, *es tal* y *es de tales* materiales". Es por tanto la finalidad, entendida como eficacia-función, la que transforma materia en material, y de ahí lo típico de la operación "trocar en" en cuanto característica de lo artificial. Al rebajar materia a material lo natural-esencial es puesto en estado de ser (apertura a posibilidades) o, por la

---

[30] La razón: material y ocurrencia son "metacategorías básicas que definen lo artificial" (IMTC, 93), las cuales en ocasiones parecen formar parte de "plan", resultando un total de seis elementos: cuatro categorías y dos metacategorías (CTCSIA 149). En otras ocasiones quedan fuera, resultando el "plan" compuesto solo de cuatro (CF IMTC, 91 y 96).

inversa, se descosifica, desesencializa o "desnaturaliza" (desentifica): "Al hombre natural le *ha acudido* (...) *desnaturalizarlo*. Lo natural es un *simple dato*, material *disponible*" (TMTC, 92-93); es decir, tomar las cosas naturales "cual *transformables*" (CSFA, 57)

Cualquier realidad (formas, materias, causas eficientes, fines, bienes, acciones...)[31] puede ser puesta en tal estado de transformabilidad, y por eso dice GB que rebajar cualquier realidad natural o esencial a "material" es "la ocurrencia típica y básica del hombre en cuanto *creador* o *sobrenaturalizador* de sí y de lo demás" (TMTC, 93), ocurrencia a la que en otra obra califica de "primera *gesta* (histórica)" (CSFA, 58)

El proyecto-plan, como se vio, es causa de estructuración, mientras que el material se limita a dejarse modelar por ella (recuérdese la definición de "estructura"), y por eso dirá GB: "En un artefacto lo natural queda descalificado o reducido a material que entrara a servicio de una forma nueva, introducida según proyecto y designio por decisión de un *etiólogo*" (EFC, 59)

Al proyecto, sin embargo, le es indiferente el tipo de material, aunque dentro de unos límites, es decir, mientras quede a salvo el plan de eficacia, de modo que el material sirva para la función de que se trate, y de ahí que en *Metafísica* recalque tal matiz con la expresión "en principio". Por esta razón dirá que es a la luz de *proyecto*, que se descubre "que ciertas materias (naturales) pueden servir de materiales para construir (...)" (EFC, 101). Por tanto, es la finalidad (función-eficacia) la que en rigor descubre el carácter de *material* que posee lo natural.

En este sentido, puesto que tomar una función como finalidad es algo imprevisible (invento u "ocurrencia"), será esta *innovación psicológica* la que desencadene el proceso de transformación de materia en material mediante la "referencia para", del mismo modo que la ocurrencia de un plan o proyecto desencadena el que tal o cual vaya a ser la estructura en la que encaje el material. Por esta razón dirá que "son, todo ello, patencias luz mental que se hace y surge porqué sí en alguien" (o.c. 102). En cualquier caso, es claro que para GB es siempre una ocurrencia mental, aquello transcendente que hay en el hombre en cuanto creador, lo que desencadena el proceso de transformación de

[31] Cfr.g. TMTC, 93; CSFA, 149

materia en material y su encaje en estructuras.

Por otra parte, si los materiales no son adecuados, tal como se dijo, designio y proyecto divergerán, excediendo en ocasiones lo pretendido por el designio de lo permitido (técnicamente factible) por el proyecto y resultando de todo ello una falta de eficacia. Por eso, es importante notar que el designio también debe intervenir en el rebaje de materia a material si no se desea este tipo de discordancia.

En este sentido, en referencia al descubrimiento del carácter de material de una materia, dice GB: "descubrimiento, -a la luz de los dos inventos [en referencia a proyecto y designio]-, del carácter de materiales de ciertas materias (naturales); nuevo tipo (coordinado) de patencia" (EFC, 102). Y así: "Técnica incluye, pues, (...) la estructura compleja de dos *inventos* (de designio: valores, y de proyecto) más un *descubrimiento* (lo natural se descubre de manera no suya: cual material de... para..., por muy patentes y estabilizadas en especies que estén sus propiedades). Dos inventos más un descubrimiento son modos de patencia" (o.c. 105).

5.2.6. Decisión.

Tener un proyecto y asignarle un designio guiado por valores no es suficiente para la existencia de lo artificial. Los actos volitivos no quedan completos sin una fase decisoria. Por esta razón dirá GB que es preciso "*decidirse* (valientemente, a la aventura) a realizarlo" (CSFA, 58). Esta necesidad de decidir viene dada por el propio tipo de realidad que es el hombre en tanto que ser metafísicamente "caído" o lastrado de finitud, y por tal acción u "ocurrencia" sus anhelos, ideas..., no quedan en ficciones: "Mas como tales proyectos y designios no se realizan por virtud de la naturaleza, externa o interna del hombre, es preciso un acto de voluntad original, extranatural: la *decisión* de realizarlos" (CSFA, 42); "Como lo artificial no nace de por sí y sin hacer nada el hombre, no basta con ocurrencia articulada en proyecto y designio; o invento de forma (estructura) y de fines. Hace falta inventar un tipo de *decisión* -acto artificial de la voluntad- por el que el hombre se aventure a realizar los inventos formal y final, preparado a ver qué resulta de tal novedad ( ) La decisión desencadena, pues, el proceso (inventado) de enmaterializar proyecto, según designio, -de encarnar forma y fin artificiales" (TMTC, 95). Por tanto, "decisión, no veleidad o novelería" (CSFA, 148).

De la decisión dice nuestro autor: "acto original y supernatural de la voluntad" (CSFA, 148); "acto voluntario de tipo nuevo, sobrenatural" (TMTC, 235) No obstante hay decisiones "naturales", cual comer, ver, caminar...[32], aunque, en rigor, la decisión "no es (...) un acto natural, sino artificial, de la voluntad, aunque la voluntad natural haga de *material* de la decisión, cual el hierro (natural) es material del acero" (TMTC, 95)

Voluntad, pues, como fuente del acto designante y ahora, también, del decisorio La Decisión no es para GB un acto particular (tal o cual decisión), sino categoría universal "Decisión es palabra singular para designar un conjunto conexo de decisiones, de ordinario múltiples y escalonadas en serie de decisiones" (TMTC, 236) Decisión es acto susceptible de instrumentalización en el dominio de lo artificial, de modo que resulte actitud típicamente artificializadora: decidirse a realizar un invento, y lo mismo puede decirse de los otros componentes de plan y, por tanto, del plan mismo[33]

Por otra parte, y en relación a algo ya dicho respecto de designio y proyecto, dice GB: "proyecto-designio-decisión son realizadas-y-limitadas por el material disponible o inventable" en una época histórica (CSFA, 149) Precisamente por esta razón, dado el dominio que sobre la base física del universo va adquiriendo el hombre actual, sus decisiones tendrán un especial sentido por sus consecuencias, de modo que ascenderan ya a decisiones de carácter *metafísico* al afectar al destino de su ser y al de todo el universo, nuevo tipo de decisiones: "decisiones metafísicas" acordes a designios también "metafísicos"[34]

Por decidirse, el hombre resulta "etiólogo" o causa eficiente causa que provoca trastornos reales en lo real, de modo que a diferencia del hombre como inventor de proyectos, fines, designios, valores , lo inventado por su transcendencia y transcendentalidad (espíritu) logra (no necesariamente y, por tanto, de forma sorpresiva) enmaterializarse y funcionar (éxito), haciendo que su carácter de creador o inventor ascienda a estado real-de-verdad al crear artefactos mentales y materiales reales de verdad

---

[32] Cf TMTC 42

[33] Cf TMTC 236

[34] Cf cp. M 214

también.

5.2.7. Montaje.

Dice GB: "un concreto natural o artificial de primer grado está coajustado por *composición*, mientras que un concreto artificial de segundo grado de coajusta por *montaje*" (M, 114); "las cosas naturales: físicas o mentales, puedan ponerse en estado de artefacto, *desmontándolas* de su contexto y *montándolas* según plan" (o.c. 187); "El montaje es el equivalente *artificial* de una cosa, hecha según plan (artificial)" (o.c. 190); "Todo artefacto es, pues, un concreto montado segun *para*" (o.c. 187).

En tanto que *montado*, un artefacto presenta, "al menos por ahora, la peculiaridad (...), de un Todo que está tan sólo en el todo, mas no en cada una de sus partes o piezas" (o.c. 191). En rigor, tal tipo de todo es de tipo "Total", frente al viviente, que presenta aspecto de "Todo" u "holismo"[35], y así dirá GB: "un Total está todo en el todo, mas no está todo en cada una de sus piezas" (ibid.), y afirma: "en esto se centra justa y puntualmente la diferencia radical entre ente natural y ente artificial" (o.c. 192).

A la propiedad o modo de coajuste por *montaje* llama GB "aditividad", o, como se verá inmediatamente, "presencia inmediata de la pluralidad homogénea". Notemos, pues, qué sea eso de una "pluralidad homogénea" que hace acto de "presencia inmediata".

"Cada artefacto -dice GB- consta de un conjunto mayor o menor de piezas, cada una, de suyo con su propia función" (M, 189); "está montado con *piezas*, no con *partes*" (ibid); "Un artefacto determinado se monta con 2, 3, 4..., piezas, ni más ni menos; tales o cuales. Por ser desmontable, cada pieza lo es de por sí, y se lo puede volver a montar con ellas. (...) Aditividad significa, pues: presencia inmediata de la pluralidad homogénea, *n (...)*" (o.c. 197), y así: "los *n* elementos de un objeto artificial (...) conservan dentro del Todo su numerosidad y numerabilidad" (o.c. 196).

Montar, desmontar, y volver a montar, de modo que el artefacto vuelva a funcionar, es algo que no sucede en lo natural, lo cual pierde su función de modo irreversible si es sometido a semejante proceso. Un artefacto no muere, un ente natural sí.

---

[35] Cf. M, 191.

Ahora bien, la independencia de cada "pieza" y su correspondiente función no están reñidas con el hecho de que todas ellas formen un "todo" o conjunto (pluralidad homogénea), aunque lo sea de tipo "total" o desmontable. En este sentido, desde una perspectiva lógica, no debe confundirse la comprensión y la extensión del conjunto que es el artefacto: "todo artefacto, o ente en estado artificial, se distingue -lógicamente al menos, y con realidad lógica-, del conjunto de sus piezas, de sus *n* piezas, mas no esta todo en el todo ni todo en cada una de sus piezas; es un todo *finito*, tan finito o definido que posee perfil" (M, 193)

"Perfil" es nombre con el que GB se refiere al aspecto de conjunto o "Todo", de tipo "Total" o "aparencial", no "real-de-verdad" o riguroso "Todo"[36], que posee lo artefactual. Del "perfil" dice que es: "dimensiones y forma bien determinadas, afinadas y afiladas, de modo que finura y filo son condiciones de su funcionamiento" (M, 197) Por tanto, todo artefacto, cuanto más lo sea, más reduce su aspecto conjuntual al mínimo lógico exigible, por contra a los vivientes. Parece que GB quiera poner de manifiesto una dimensión formalista en los artefactos mismos, y tanto más cuanto mas científicamente (formalmente) montados estén

En resumen: "Lo típicamente artificial", se caracteriza, según GB, por encontrarse en estado de Total o Todo aparencial, por no tener partes, sino piezas, y por no tener coordinación biunívoca o conexión total entre pieza y pieza[37].

En lo artefactual, pues, estamos ante el "tipo general de estru- ura el de piezas-total: (...) de artefactos o constructos" (EFC, 32)

En rigor, y por lo dicho, es el montaje, por lo que de especialización de funciones o división del trabajo conlleva, la causa de la creciente eficiencia de lo artificial "la eficiencia creciente de lo artificial se basa sobre la *división* de lo natural, sobre la *división del trabajo*: a cada propiedad se la pone a trabajar sólo y totalmente en su orden, se la saca del concreto natural ( ), y así *realmente* abstracta dará todo y solo lo de ella -sin las limitaciones de la concreción, sin los compromisos de la unidad concreta" (M, 300)

---

[36] Cf M, 193

[37] Cf M, 196

Proceso, sin embargo que, exacervado, como se verá, resulta peligroso al generar un mundo no artificial sino "artificioso"[38].

La mayor eficacia de lo artificial sobre lo natural reside, justamente, en el montaje, y por él se diferencian, como quedó dicho. Montar es acción guiada por planes racionales y, en la medida en que eso sucede, la eficacia del artefacto aumentará, de modo que si el artefacto está montado según planes científicamente elaborados, el artefacto poseerá una eficacia superior lograda por un tipo de vida espiritualmente superior: la intelectual científica. Los artefactos científicamente montados, serían los productos isomorfos con un tipo de vida científica. Tales productos, como veremos, reciben en GB el nombre de "tecnemas". Mediante el montaje el hombre consigue enmaterializar su transcendentalidad: su capacidad ideativa y planificadora: el ser "principio de razón suficiente".

Ahora bien, como se verá más detenidamente, la creciente eficacia conlleva, cual característica y tendencia propia, la mecanización y consiguiente calculabilidad de lo natural, de lo viviente, que "se torna en pieza" y "obra, por cierto, con la seguridad de una máquina, con su calculabilidad en principio rigurosa" (M, 191). Tal forma de ser es, justamente, la muerte de la vida: "su" contrario esencial: "a medida y proporción en que en un viviente una parte degenere en pieza (...) especializándose tanto en ella que sea toda y sólo para ella, tal parte funcione mecánicamente, artificialmente, y el viviente tienda a artefacto, a máquina, es decir: a morirse" (M, 191) Todo ello introduce un elemento paradójico en el pensamiento de nuestro autor, que habrá de resolver si desea, como sucede, abogar a la vez por técnica y vida[39].

5.2.8. Éxito.

El éxito o funcionamiento del artefacto está en función del montaje. En rigor, el montaje es el equivalente artificial a la gestación y nacimiento del viviente. Si todo va según lo previsto la *creatura* nacerá sin contratiempos que hagan peligrar su ser. Mas la

---

[38] Cf M, 300 ss. También CSEA.

[39] Sería de sumo interés la realización de un trabajo comparativo de la estructura propuesta por GB para definir lo artificial frente a lo natural con los problemas suscitados al respecto por Jaques Monod en *Azar y necesidad*. Hecho esto, aplicar las conclusiones del estudio a otro ocupado en analizar sus implicaciones para la concepción biológica de "Sociedad" a ver en su momento como artefacto viviente u organismo artefactual: es decir "Supersujeto"

seguridad plena de que la creatura está bien, sólo es posible adquirirla una vez venida al mundo. Del mismo modo, y en referencia a plan-designio-material, dirá GB: "Júntese el *montaje* (con *éxito*: el aparato funciona, *resultó* que funcionó)" (EFC, 105).

En efecto: toda decisión presenta un componente de incertidumbre "frente a la seguridad, sin novedad, de lo natural. Tal decisión enfrenta, pues, a una *probabilidad* (riesgo), -de si o de no, de así o de asá" (TMTC, 95). Por tanto, que el ente artificial funcione, que haga aquello para lo que fue montado y, en consecuencia, resulte auténtico artefacto, presenta carácter de imprevisibilidad, novedad o sorpresa, y ello por muy seguro que estén sus inventores: "Dado el margen ineliminable de probabilidad -éxito o fracaso (riesgo)- la nueva realidad: aguja, timón, plomada, barca, vestido, avión... funcionará o no en concordancia con proyecto y designio" (ibid.), "adviértase que *antes de que* se note que tales artefactos realmente marchan, o funcionan, es decir, que una propiedad o función natural es aislable sin perder su eficiencia, del contexto o concreto natural, *no se puede prever* si realmente funcionará o no. Se trata de un hallazgo, ocurrencia, casualidad, invento, más o menos notables y de mayor o menor alcance" (M, 184). "Que un artefacto (...) sea, en realidad de verdad, tal, no consta *antes de su existencia eficaz* -sino en ella y después de ella. Por tanto, que funcione es una novedad (...) Su realidad precede a su posibilidad. No es posible *antes de ser* real, sino al serlo, y habiéndolo sido. Posibilidad retrospectiva" (M, 185). Y en rigor, "Tal sucede, sobre todo, la primera vez -y es la decisiva- de enmaterializar un *invento*" (TMTC, 95).

Si lo montado hace aquello para lo que fue concebido, el montaje habrá sido un *éxito*, resultando *artefacto*. "Éxito (...) hallarse con la sorpresa-admiración de que tal aparato funciona según su proyecto y en consonancia con su designio, reafirmando así la decisión con lo decidido -con la objetivación de su funcionamiento" (CSFA, 148). Y así "el *montaje* de materiales, según tales inventos descubre, por *patente*, la realidad y la verdad del artefacto, -o su falsedad real de verdad- no funciona, no marcha, explota..." (EFC, 102), "A tal concordancia -no necesaria; por tanto con su dosis de facticidad o riesgo- no llamaremos sencillamente *verdad*; llamarémosla *éxito*, y a su falsedad, *fracaso*. Se trata de un nuevo tipo de *verdad* (falsedad) frente a la natural" (TMTC, 95).

Se entiende, pues, que GB diga, tal como se vio, que un artefacto es "primero"

la mostración del funcionamiento de una propiedad natural aislada de su contexto natural, y que no consta sin más que tal cosa vaya a suceder antes de que realmente suceda.

Exito es, pues, un tipo de verdad especial: verdad artificial o "técnica" o, si se prefiere, verdad transcendental eficaz: verdad como eficacia, tal como se vio en el tercer capítulo del presente estudio. Y así lo dice expresamente el autor cuando se refiere a *éxito* con las fórmulas: "verdad transcendental (inventada)" (CSFA, 149); "verdad técnica" (TMTC, 197) o, mejor: "verdad del tipo transcendental técnico" (EFC, 153). En definitiva, verdad técnica o transcendental de verdad, es decir, eficaz[40].

Este tipo de verdad implica que un artefacto lo es realmente cuando hace su función (éxito), resultando así verdadero, es decir, real, mas con realidad de verdad: "verdaderamente tal" (EFC, 101). En consecuencia, puede afirmarse vg., ""esto es un verdadero telescopio" (...) *realmente* tal, -real telescopio, *verdaderamente* tal..." (ibid.). En definitiva: "Esta creación (invención, descubrimiento, montaje) constituye la *verdad transcendental*" (ibid.) La verdad lógica, consecuentemente, pasa a depender de la transcendental, pues sólo después del funcionamiento exitoso del artefacto es posible afirmar que "es *verdad* que esto es un *verdadero* telescopio" (ibid.).Todo ello es lo que está implicado cuando GB afirma respecto de los artefactos: "Sólo después de inventados con *éxito* son lo que son por lo que hacen efectivamente" (TMTC, 97-98).

El éxito o verdad transcendental técnica apareja una gama de tonos sentimentales propia, pues afirma GB que quien notó funcionar un artefacto lo "notó con asombro -tipo de sentimentalidad peculiar ante inventos" (M, 185): "Lo sorprendente, admirable, asombroso (...) según los casos, reside en que lo natural se haya dejado descuartizar de esa manera, y que sea real una propiedad o función puesta a solas de su natural contexto o concreto, y a actuar toda y sola en material recreado según tal plan" (M, 189)[41].

Ahora bien, el carácter novedoso del artefacto pasa pronto, así como el tono sentimental que lo acompaña. Quizá tras la *primera* y *decisiva* vez de su funcionamiento. Luego, el funcionamiento mecánico, reiterado y reiterativo, del artefacto en virtud de lo

---

[40] Cf EFC, 101, 105, 157.

[41] Sobre lo artificial y sus sentimentalidades, Cf M, cap. VI.

que de montaje tiene (mecánico, piezas, calculabilidad) hace que pierda su carácter de novedad o invento y pase, crecientemente, a la categoria de "cualquiera" y de "cotidiano" (familiaridad, naturalidad: como caídos del cielo)

5.3. Artefacto, técnica y metafísica: el tecnema.

En la actualidad, la estructura del artificial de segundo grado va adquiriendo una contextura peculiar: la científica. Por esta razón, para diferenciarlos de los artefactos de épocas pasadas, GB denomina a los de la época actual "tecnemas". Por su estructura, los tecnemas resultan más eficaces para aguantar el tirón de lo natural o "connaturalizacion" que por diversas causas sufre el *mundo* artificial[42], de modo que la *estabilidad* de mundo artificial parece imponerse frente a la del natural: "Los auténticos artefactos reabsorben lo natural, hacen desaparecer sus formas de aparición e impiden que lo natural, -que es pieza de ellos, no parte-, reabsorba, por interiorización, las causas, -reabsorba al etiologo" (EFC, 63); "Es claro que la relación natural-artificial posee un término privilegiado por absorbente: lo *artificial*" (TMTC, 97)[43]

En efecto: según GB "Lo más fino de las matemáticas y lógica -lo teórico, por excelencia-, ha pasado a ser teoria de lo físico, de lo real, y teoria directiva de la técnica, de la praxis ordenada, planificada" (CTHFA, 11). "En matemáticas están *impresos* nuestros enseres (...). Son, en verdad, los enseres de nuestro mundo -no los aparatos de los anteriores- matemáticas *impresas* (...) con reales y eficaces *improntas*" (ET, 114). Pues bien: "Haber caído en la cuenta de que lo físico se compone, en amplio margen, de estructuras matemáticas y de materiales (...), y que, por tanto, es realmente posible una técnica o plan de reconstrucción y trato de lo real según estructura y materiales (...) constituye no sólo un descubrimiento de la ciencia moderna, sino una fuente de inventos, aplicable a todo" (M, 111). Esto significa que "El *Logos* o ese Logos que es el universo

---

[42] CFM, 210; CNFA, 67.

[43] No es esta la postura que mantiene en *Metafísica*, donde se muestra pesimista sobre la posibilidad de una completa imposición de mundo artificial sobre el natural debido a la mayor "estabilidad" de este (Cf. o.c. 220). El optimismo de GB crece progresivamente durante la década de los años setenta llegando a convertirse en un entusiasmo desbordante que se plasmara en las obras de nuevo cuño publicadas hasta su muerte. El simple detalle de calificar a los tecnemas como "los auténticos artefactos" (EFC) frente a lo "artificial por antonomasia" que en *Metafísica* corresponde al artificial de segundo grado pone de manifiesto la potenciación de tal grado de artificialidad por su planificación científica "actual" y la *esperanza* que la tecnociencia conlleva para el proyecto filosófico de GB. En cualquier caso, la radicalización advertida no afecta a la articulación de la estructura básica de lo artificial artefactual que hemos venido perfilando, sino solamente a la exigencia de una cada vez mayor presencia y acción rectora de la vida superior (vida intelectual o mental) en estado de racionalidad científica (artificialización por formalización o espiritualización en grado supremo de lo natural) en los constituyentes de dicha estructura básica.

matemático, ese otro que es el lógico... se han hecho *artefactos* máquinas, industria, capitalismo, Iglesia, Estado...- por obra y gracia del hombre: él mismo el primer artificializado (...). Además de la razón o logos *innato* en lo natural el hombre ha inventado el inyectar o injertar mayor, mejor y progresiva o planificadamente más sutil y firme racionalidad -matemática, lógica, política...- en lo natural; hacerlo supernaturalmente racional" (CTA, 190-191); "estamos embarcados ya: *embarcados en técnica*" (CTHFA, 16)[44].

Por todo ello, si "*Plan* es un invento del hombre en cuanto *empresario* (creador); invento integrado de proyecto, designio, decisión; y a realizar con las metacategorías de material y ocurrencia" (TMTC 96), tal plan consistirá ahora, actualmente, en potenciar mediante una dialéctica artificial la natural, de modo que todo quede convertido en mundo artificial o "tecnocosmos" de manera irreversible[45]. Tal plan resulta, evidentemente, *aventurado:* "La técnica no es un procedimiento para inventar y usar aparatos (...) la técnica es la aventurada empresa inventada por el hombre de dar a todo un nuevo tipo de ser: el *artificial...*" (CTHFA, 16). Se trata de una "Empresa, verdaderamente ontológica" (CTA, 191), pues consiste en "transformar la racionalidad natural en sobrenatural, (...) a la Naturaleza en Artefacto" (ibid.) y, correlativamente, "al hombre, de animal natural con racionalidad en Artífice" (ibid.), o "Logos o Razón" (o.c. 190)[46], y ello por técnica y ciencia. Empresa o plan novedoso: "la primera empresa ontológica que en el mundo ha sido" (o.c. 191); "Se trata de algo nuevo en la historia de la humanidad" (CTHFA, 16).

En rigor: "Tal es el *programa* definidor del hombre en cuanto moderno. Tal su *empresa*. Tal su *aventura*", y de ahí que "El griego, el romano, el medieval no corrieron tal aventura ni les acudió tal empresa ni se hallaron expuestos a sus peculiares peligros" (CTA, 191). *Empresa*, además, en la que "estamos embarcados". Desde esta perspectiva dirá GB: "Estado artificial (de una realidad) es estado de enmaterialización con éxito de un proyecto-designio-decisión (de un plan) del hombre en cuanto empresario" (TMTC,

---

[44] Frente a otras épocas, en la nuestra es "dato" lo artificial, la técnica, no lo natural, y de ahí que GB diga, pascalianamente, que "estamos embarcados" (CTHFA, 16; CTA, 191). En otras épocas, en cambio, quizá fuese lo natural lo *dado* inmediatamente (dato) por no ser grande ni importante la presencia de lo artificial (CTFC, 58).

[45] CTA, 191.

[46] Utiliza GB las mayúsculas porque se refiere a hombre como Hombre o Sociedad. "El Logos se hizo Sociedad, el hombre era -va haciéndose ser- Logos o Razón" (CTA, 190). Lo mismo sucedía, como se ha visto, en *Metafísica*.

97).

Esta afirmación es fundamental, pues contiene todo el proyecto filosófico bacquiano: metafísica como técnica transustanciadora, y viceversa:

> ""plan o proyecto ( ) de desvincular toda propiedad y función de su contexto natural, y hacer de cada una invento o artefacto ( ) Tal proyecto es, de suyo, *metafísico: transformador y transmutador* de lo físico o natural Y entendido en esta amplitud y desmesura, no consta que sea realizable o *posible* antes de haberlo realizado Y antes de tal realización o de su fracaso real, tampoco se puede demostrar que sea imposible Luego la técnica moderna es, por el plan intrínseco que lleva, técnica *metafísica* Y, al revés, la metafísica *actual* no tiene sentido, real de verdad, sino como técnica cual invento, o novedad de novedades
>
> *Ser y ente en plan de novedad"* (M, 186)

Y en una obra posterior: "La ciencia actual *planifica* la realidad Lo cual viene a decir lo mismo que las siguientes fórmulas: la ciencia actual es el proyecto, designio, decisión y éxito de transustanciar la realidad natural en realidad artificial, la naturaleza, en plan, o sustituir esencia por plan; ciencia actual es, pues, metafísica *real, - plusultranaturaleza.* (...) Las categorías de una metafísica real actual son material, ocurrencia, proyecto, designio, decisión y éxito" (TMTC, 96); correlativamente "El hombre, en cuanto metafísico real actual, toma su naturaleza (esencia) cual simple material (en bruto); a sus ocurrencias (imaginativas, desiderativas, volitivas) les da nivel de proyecto-designio-decisión; y crea un mundo de cosas que son su ser nuevo con éxito" (ibid). Por tanto: "Metafísica de *empresario"* (ibid).

En definitiva, se trata de un proyecto filosófico de rebeldía contra lo dado: "No aceptar *definitivamente* ni el universo ni su mundo tal cual son dados -ni en cuanto a significado ni en cuanto a sentido-, sino tomarlos cual *material en bruto*, a transformar- (..). Artificialización de lo natural", y esto "caracteriza a una filosofía cual (empresa) *transustanciadora"* (CSFA, 23)[47] Proyecto que, oportunamente, calificaremos de luciferino o *diabólico*, cuya causa radica no en un afán de pecado sino en una condena la de ser hombres, es decir, *transfinitos transfinitantes*

Y todo ello en tono de *aventura*, pues esta artefactual (artificial) empresa no tiene garantía de éxito Lo artefactual, en principio y a causa de su propia estructura, va contra lo natural: artefacto como funcionamiento de una propiedad natural sin los inconvenientes

[47] Para mayor detalle: CFCSFA, 21-28

de estar siendo en un concreto natural. Así, pues, plan (proyecto sin designio) de la técnica: abstraer las funciones sin el viviente o naturifacto correspondiente y hacerlas más eficaces, pero en tanto que eso requiera terminar con la vida es algo que, como veremos en otro capítulo, obliga a GB a tomar sus precauciones frente a la técnica desaforada[48].

La eficacia planificada es peligrosa para la vida, que es, junto con la técnica, categoría fundamental entre otras, del pensamiento de nuestro autor. La operación "trocar en" por la que surge mundo artificial es, por su estructura misma, una tendencia frenética que no está orientada por designio ni valores, y de ahí que diga GB: "amplitud y desmesura"; y en otra obra: "desmesura del Colosalismo, peligro intrínseco del plan puramente ontológico de la técnica" (CSFA, 350).

¿Cómo, pues, no calificar de aventura peligrosa, y por múltiples y bien fundadas razones, el hecho de emprender, planificada y decididamente ya, el camino iniciado por el hombre con su acción artificial-técnica, aun antes de haberlo notado y que, tras siglos de potenciación isomorfa con su vida mental, hoy se desvela, y nos desvela, intranquilizándonos, en su verdadera dimensión entitativa, es decir, como metafísica transustanciadora de todo lo real? De otro modo: técnica como instrumento a servicio de una vida superior, cuyo grado de suprema espiritualidad es la ciencia y antonomásticamente la de tipo *actual*, técnica como efecto o creatura, que cada vez lo es en mayor grado, surgida del poder creador que radica en la base del universo físico *a través* o *mediante* esa otra creación suya que es la vida humana, y que se va erigiendo en Causa y Razón de un nuevo Mundo, el artificial, hecho a imagen y semejanza suya como corresponde a todo auténtico efecto que surja de una auténtica Causa (Artífice, Creador).

Técnica, una vez más, como fenómeno de proporciones antropológicas y cósmicas o, mejor, antropogénicas y cosmogónicas.

5.4. Conclusiones

La estructura de lo artificial, tal como la concibe GB en su etapa de madurez, presenta básicamente los mismos elementos que en el período heideggeriano. Se advierte,

---

[48] El freno adecuado sería, según GB, "*el plan de comunismo*, en cuanto empresa ontológico-antropológica" (CFCSFA, 350). Sobre esto se verá en un próximo capítulo.

sin embargo, un progresivo aumento de la presencia de la ciencia en todos ellos según avanzan los años, hasta llegar al concepto de "tecnema". Esto significa, a nuestro juicio, que GB va integrando en forma dialéctica (en espiral) los avances conseguidos en épocas anteriores con análisis cada vez más precisos y profundos sobre la estructura de lo artificial, en que el interés se centra en el poder transformador de la acción artificializadora.

Así, del estudio de la estructura del universo físico (etapa tomista), GB pasa a centrar su interés en la vida y, en concreto, en la vida superior, descubriendo la ciencia como el estado superior de la vida mental que, a su vez, es el tipo de vida superior por su capacidad *amboade*, es decir, para tener, por hacerla, historia.

Posteriormente, en un tercer momento, GB centra sus análisis en la transcendencia de la vida mental o propiamente humana, mostrando que si las acciones del hombre en el dominio físico tienen sentido humano, éste les viene de su conexión con la transcendencia (transcendental y transcendente) de la vida mental o superior. Luego, influenciado por la filosofía transformadora de Marx, GB realiza un análisis más detenido de la estructura de lo artificial, resaltando aquellos elementos que hacen de la acción artificializadora de tipo técnico el caso más poderoso de acción transformadora de lo real natural.

Pues bien, en este sentido GB se esfuerza por mostrar que la capacidad transformadora de la acción técnica queda potenciada en la medida en que se estructura científicamente (plan-proyecto artificiales) y se orienta antropológicamente (designio-valores-decisión artificiales), mientras que si persisten en ella elementos naturalizados su poder transformador disminuirá en proporción inversa a mayor número y grado de naturalismo en y de sus elementos, menor eficacia transformadora, tanto en extensión (cantidad de cosas artificializadas) como en calidad (radicalidad de la transformación).

La artificialización de la técnica mediante dicho modelo es reciente históricamente, de ahí que a pesar de la creciente expansión de la tecnociencia en todos los dominios no exista aún, según GB y en rigor del término, un Mundo Artificial, sino *mundillos* o *regiones* artificializadas. "Mundo artificial es, por lo pronto, un proyecto del que no consta ni siquiera que sea posible" (M, 186).

Así las cosas, GB insiste durante esta época marxista de su pensamiento en la importancia y necesidad de advertir lo que de *empresa* aventurada implica el proyecto de hacer Mundo artificial. Respecto de la estructura de lo artificial, tal advertencia queda especialmente patente en los componentes "éxito" (fracaso) y "plan" (como empresa)

Por tanto, con la exigencia creciente de artificialización de los componentes estructurales de cualquier realidad siguiendo el paradigma de la racionalidad científica para que dicha realidad merezca, en rigor, el calificativo "artificial", el filósofo navarro pretende no sólo delimitar y restringir la significación del término "artificial", sino llamar la atención sobre ciertos aspectos de lo artificial de manera que, una vez concienciados (hallazgo), puedan ser potenciados (invento) dotando así a la acción artificializadora no sólo de mayor eficacia transformadora, sino de una mayor probabilidad de éxito para su proyecto de hacer Mundo Artificial y, correlativamente, del hombre Artífice (Dios).

Se trata, en definitiva, de que mediante la clarificación de la estructura de lo artificial, pueda actuarse sobre ella para reducir (que no eliminar) la incertidumbre del resultado: sobre lo que tenga de aventura, consiguiendo aumentar el grado de seguridad en virtud del carácter previsor (calculabilidad) característico de la racionalidad científica, haciendo, de este modo, que la aventura resulte *empresa*. Eficacia y probabilidad, por tanto, mano a mano junto con la esperanza, pues el éxito no es seguro, de que Mundo Artificial o Tecnocosmos sea una realidad. Tecnocosmos, pues, como invento o creación: realidad por-venir, es decir, cuya existencia (realidad) precede a su esencia (posibilidad).

Todo lo anterior habla de una función práctica (transformadora o meta-física) de la filosofía en GB: llamar la atención sobre ciertos elementos, en este caso la estructura de lo artificial, para luego decidirse, si es el caso, a potenciarlos o eliminarlos en favor del proyecto de hacer del universo Tecnocosmos y del hombre, Dios.

El presente capítulo trata, además, de poner de manifiesto la vertebración y continuidad entre los desarrollos sobre la estructura de lo artificial y la siguiente idea rectora del pensamiento bacquiano sobre la técnica: la ciencia, en cuanto espiritualidad suprema de la vida superior o mental, y en grado máximo representada por el formalismo científico actual, constituye la quintaesencia de la transcendencia transcendental humana, de su intimidad, y de ahí que resulte imprescindible su transferencia a lo natural si éste ha

de ser artificializado real y profundamente. Tal artificialización ha de hacerse, además, mediante una acción técnica estructurada ella misma también con formalismo científico "actual" y siempre, en cualquier caso, considerando la eficacia como función o valor antropológica-y-transcendentemente centrado: utilidad transcendente o transfinita (abierta a infinitud, no a indefinición), como se verá en el capítulo 8.

La ciencia, el formalismo científico, es, para GB, un *estado*, el superior, de la transcendencia transcendental humana, y su poder actual reside no sólo en descubrir el ser de lo real (ciencia en estado contemplativo), sino en alterarlo (transcendentalidad kantiana) según *su* conveniencia (transcendentalidad heideggeriana) mediante modelos formales eficaces o ideas-fuerza (W. James). La vida se descubre entonces a sí misma como *espontaneidad creadora con intimidad*, pero con un tipo de intimidad que es capaz de crear ideas cuyo poder se deja sentir en lo real físico, tal como se dijo en otro lugar

Cuando la estructuración de las creaciones de la transcendencia transcendental en estado imaginario (capacidad ideativa de proyectos, planes, designios, decisiones...) se hace según moldes científicos (formalismo), y en especial si el formalismo es "actual", se descubre que tal acción resulta especialmente apta o adecuada para transformar y dominar lo real físico y ponerlo al servicio del hombre supernatural (transcendental transcendente marxista)

Es claro, por tanto, que existe continuidad con la etapa precedente, y tal continuidad, esencial para hablar de proyecto filosófico nunca abandonado y siempre impulsado, es la que deseamos resaltar en nuestro estudio sobre la filosofía de la técnica de GB. Nuestro autor convierte sus conquistas filosóficas de etapas precedentes en "materiales" para nuevos inventos teoréticos al abrir los viejos materiales a nuevos enfoques categoriales. Todo ello hace que su reflexión sobre la técnica sea siempre la "misma", pero nunca "idéntica"

CAPITULO 6

TECNICA E HISTORIA.

6.0. Introducción.

La artificialización de lo natural, su humanización, supone para GB el rompimiento de la esencia y la inauguración de la historia. Este carácter historizante de la técnica y de lo artificial (*factum* de la técnica) es destacado por GB tanto en el periodo existencialista como en el marxista, tal como mostrará este capítulo, siendo pieza clave de su pensamiento

Como ya se demostró, la técnica es concebida por GB como arma de salvación de la Vida mediante la cual la transcendentalidad de la vida superior adquiere poder causal sobre lo real, de forma tal que la vida (tendencia ascendente del universo) no sólo se impone a la tendencia descendente del universo (entropia), sino que lo eleva, aun siendo su enemigo esencial, ónticamente. En este poder para elevar universo a mundo muestra la Vida su poder superior frente a lo físico.

Estas conquistas de etapas anteriores serán complementadas y potenciadas, a partir de los años sesenta, con categorías marxistas, quedando reforzada la relación entre técnica y Vida desde la dimensión del trabajo transustanciador técnica y socialmente organizado. GB dejará definitivamente sentado que sólo una "historia real", y no una "transcendental", es el tipo de historia que satisface al hombre en cuanto transfinito transfinitante, y que dicha "historia real" sólo es posible por una técnica de "inventos", no de "hallazgos"; más aún: por técnica "actual" o, si se nos permite, *tecnemática*.

El presente capítulo presenta dos partes diferenciadas: la primera, correspondiente al periodo histórico-vital y heideggeriano; la segunda, al marxista, todo ello en un intento por destacar los elementos de continuidad en el pensamiento de GB sobre la cuestión citada.

6.1. Tipos de Historia y tipos de Mundo.

6.1.1. Historia como Mundo.

Al irrumpir el hombre en el universo físico-natural se produce, según GB, cuando menos una triple elevación de "universo" a "mundo". Tal irrupción es, por sus consecuencias, un "acontecimiento metafísico" distinto del que se produce cuando el hombre se retira (epoje) de él[1]. En una de esas elevaciones consiste y es la "historia" Comencemos, pues, por esta cuestión.

Primera elevación: de "universo de los sentido a mundo sensorial" Según GB, los sentidos humanos crean un mundo a partir del universo físico con el que entran en contacto. El en-sí (significado) de lo real físico no es conocido por los sentidos humanos, sino que éstos lo remodelan o re-crean según estructuras propias para que le resulte asimilable: le dan *sentido*. Vibraciones, ondas, velocidades de partículas subatómicas son transformadas en "bloque", unitaria y unificadamente, en colores, imágenes, etc Así por ejemplo, en virtud de las propiedades de la luz, el cielo que en un cierto momento vemos no existe realmente en ese momento, pues ya pasó. Ahora bien, las realidades generadas por la percepción sensorial no son creaciones puramente subjetivas ya que poseen una base real física que les sirve de fundamento objetivo Con ello, GB pretende evitar tanto el idealismo subjetivista como el realismo ingenuo, pues esas creaciones que constituyen el "mundo sensorial" ni existen fuera de la acción perceptiva, ni son obtenidas de la nada por un acto del sujeto, de ahí que GB se refiera a ellas como "creaciones objetivas" En definitiva, hombre como *poeta* o *creador* de metáforas sensoriales, pues el *mundo sensorial*, según GB, está realmente hecho a imagen y semejanza del hombre[2]

Segunda: de "universo humano a mundo humano". Entramos aquí en otro dominio: "Las relaciones biológicas entre hombres no dan sin más una sociedad, ni siquiera la familiar. Únicamente la creación e invención de esa casa que llamamos la sociedad, con su número y complejidad de oficios, de beneficios, de deberes, es la *casa*

---

[1] CFEX, 157-160.

[2] CIAFC, 67-71; ILL, 153-154. Por lo dicho, es claro que el término "percepto" (CIIEAM, 53-61; 75-82) sería una elaboración posterior del mismo tema y que todo ello entra en la categoría kantiana de "fenómeno" a la que GB suele referirse con el término "aparencial" (creo haber tenido ocasión de comprobar

del hombre, con término técnico: el *mundo* humano" (AFC, 73). Según esto, de no superar el nivel biológico las relaciones humanas no pasarían de serlo puramente animales. Pero el ser humano ha inventado toda clase de formas sociales, y éstas son artificios, incluso más eficaces que los dispositivos naturales con que el hombre-animal nace. Cargos, funciones, etc., sociales, familiares..., son para GB inventos, creaciones o metáforas humanas que, si funcionan bien, hacen de la sociedad morada, casa habitable. Puede suceder, sin embargo, que el universo biológico se imponga (guerras, crímenes, salvajismo, enfermedades). Por otra parte, no toda sociedad, aun funcionando, resulta habitable con idéntica comodidad y dignidad humanas; además, el funcionamiento perfecto de algunas formas sociales puede generar en el hombre un "complejo de superioridad"[1].

Tercera: de "universo del tiempo a mundo temporal". El universo no posee sentido temporal sino que sus procesos se desarrollan según leyes en las que el tiempo entra en potencia par, de modo que no cuenta. El hombre *irrumpe* introduciendo la irreversibilidad temporal , algo que hace según GB la vida en general, pero con el hombre esto sucede de modo especial: el hombre abre el tiempo a "posibilidades", a auténticas novedades o creaciones. GB compara esta acción del hombre con el fenómeno electrolítico por el que el agua se descompone en oxígeno e hidrógeno; en el caso del hombre, su presencia en el universo descompone a éste en ser y tiempo (duración, irreversibilidad).

Pues bien, esta escisión, por la que lo temporal comienza a afectar al ser físico, produce una tercera elevación cuando el intemporal universo físico queda transformado en temporalmente habitable por y para la vida en *estado* humano: "Ese universo, inclemente y neutral, de cinco mil millones de años vacíos, casi en su totalidad, ¿cómo lo poblamos nosotros y lo trasformamos en *Mundo*? Lo poblamos con *Historia*, y lo hacemos habitable con la *memoria y el cálculo, con las cosmogonías*" (AFC, 74).

Todo lo anterior demuestra, según GB, que el hombre no es un ser metafísicamente inofensivo, pues transforma universo en "mundo": "*Mundo* es, pues, en todos los órdenes *universo* reformado a imagen, semejanza, planes y dominio señorial del

---

[1] Todo lo dicho en AFC, 71-73. Sobre el peligro que cierto funcionamiento social puede conllevar para la vida superior y su relación con la técnica se verá en otro capítulo.

hombre" (AFC, 73). Además, en virtud de las múltiples transformaciones de las que se va descubriendo agente, puede sobrevenirle al hombre, y de hecho así ha sucedido, tal como se verá oportunamente, un complejo de superioridad que es el extremo opuesto del otro con que tradicionalmente ha vivido su ser y el de todo lo natural: el de inferioridad o "creatura"[4].

A pesar de todo, tales transformaciones no pasan de ser lo que, metafóricamente, GB denomina "figurines de ser" (ILF, 154); "fuegos artificiales" (THFF, 52) o "escribir en el agua" (o.c. 173). Metáforas todas ellas que hablan de la impermanencia y superficialidad de tales transformaciones del ser (aparenciales). Estas transformaciones del ser no resultan tan potentes como para que el hombre pueda ser llamado con propiedad "creador" y, correlativamente, el mundo "creatura". La acción técnica, en cambio, es de tal tipo que introduce transformaciones reales en lo real y lo hace, como se verá, de tal manera que funda un tipo de historia superior a la anterior

En virtud de la isomorfía entre técnica y tipos de vida superior, la evolución de éstos (historia de la ciencia: formalismo creciente de la vida mental) será factor clave en la explicación del desarrollo de los diversos tipos de técnica (historia de la técnica), es decir, del hecho de que resulte cada uno de ellos superior en potencia y radicalidad transformadora al anterior y, por tanto, en su poder para elevar *realmente* el universo real-físico a mundo verdaderamente humano (humanización real-de-verdad)

6.1.2. Historia y técnica

Distingue explícitamente GB entre "transfinitud transcendental" y "transfinitud transcendente"[5]. Tal distinción, como se va a ver, es fundamental para su concepción de la historia y ello involucra, a su vez y de forma nuclear, a la técnica y al mundo de lo artificial.

6.1.2.1. Historia transcendental.

Tomemos como punto de partida la siguiente afirmación de GB

---

[4] Cf AFC 74-75

[5] Cf IVF I, 255-261

> "Es posible, pues -y en esto radicalmente consiste la historia-, ir cambiando el sentido del universo, inventar "mundos", interpretaciones de las cosas Pero si no es necesario que el universo tenga un solo sentido ( ) es, por el contrario, necesario e imprescindible, para que sea humanamente habitable, el que tenga en cada momento "un" sentido" (Ex, 32)

Desde esta perspectiva, la historia no es sino la sucesión de "mundos" o "sentidos", y así afirma: "ya lleva la humanidad presenciada tres épocas históricas, tres mundos muertos, sin resurrección posible" (Ex, 33). Puesto que, según GB, el sentido lo dan los sentimientos, la época histórica estará en función del sentimiento o sentimientos predominantes en un momento dado, de ahí que diga: "Cada época histórica da su sentido original al universo, por el "concepto del mundo" (*Weltanschauung*) de una época. Cada época consiste precisamente en eso; por eso se habla de concepción o en volver a concebir (...) de nueva manera el "universo", para que renazca con sentido de "mundo"(o.c. 32). Y como el sentimiento nace espontáneamente de la vida, y del mismo modo desaparece "por muerte natural", por eso dirá que "las concepciones de universo, el "mundo" en sentido estricto de esta palabra, está sometido a vida y muerte" (ibid.).

Pero, si bien la transformación de universo en mundo por sentimientos es una transformación real, no lo es con *realidad-de-verdad* sino del tipo "apariencial" (fenomenológico). Merece, con todo, el calificativo de "transcendental", y ello por doble razón: por su importancia para el progreso de la vida, y en tal sentido resulta "hecho histórico"; y por ser la estructura categorial-vital el origen de tal fenómeno, en virtud del poder de la vida para transformar un concepto en categoría o, como se dijo en otro lugar, "motivo vital de explicación" (logos vital).

Además, como el concepto de "época histórica" o "mundo" encuentra su causa en los sentimientos, y la historia es la sucesión de "épocas históricas" o "mundos", tanto "mundo" como "historia" serán auténticas creaciones de la vida, en virtud de la espontaneidad con que surgen y desaparecen tales sentimientos que, a su vez, son fenómenos superlativamente vitales por su condición de *chispazos* del poder creador de la vida; de radiactividad óntico-vital. En tal sentido, el término "hecho" que precede a "histórico" está elegido con intención por GB, toda vez que nuestro autor establece explícitamente la diferencia entre "hecho" y "dato", reservando el primero para lo contingente, para lo que está siendo de un modo pero podría haberlo sido de otro (o no

haber sido, en absoluto)[6]. Mas por su peculiar origen, el histórico no es un "hecho" empírico, como los que suceden y constituyen el universo físico, sino "transcendental", lo cual da a su existencia valor de *mostración* o *factum transcendentale*, es decir, prueba filosófica de la transcendentalidad de la vida.

Ahora bien, el tipo de transformación que introduce una "época histórica" o "mundo" es, por las condiciones señaladas, un cambio de tipo *aparencial*, un simple cambio de aspecto en la forma de aparecerse el "universo" a la conciencia (sentido), pero que en nada modifica lo en-sí: el *significado* puro. Se trata, heideggerianamente, de meras "modalizaciones" o, en fórmula bacquiana (indicativa de la insuficiencia de dicha transformación respecto del proyecto filosófico de nuestro autor, y por tanto, crítica con la postura del filósofo alemán), *historia transcendental*

> "Ser, sentido temporal (*Zeitlichkeit*) del ser, sentido temporalizado del ser no son posibles sino modificaciones de este tipo y el paso de una a otra solo produce un cambio de "sentido"
>
> En total no pasa nada en firme y en grave. La metafísica se reduce a una ontología *realmente* inofensiva, como no puede por menos serlo por su procedencia kantiana inmediata
>
> Cada cambio de *sentido* que acontezca en el Ser es un acontecimiento histórico, que hace historia, a la que vamos a dar el nombre de historia *transcendental*, por eso puede ser denominada la historia *"Seinsart"*, manera o modo del Ser, modificación del ser" (NGFC, 183)

Lo afirmado por GB debe completarse con la noción de "concepto primero de ser", que a su vez involucra la de "concepto natural de ser", si las implicaciones de la técnica en lo anterior han de resultar claras. En efecto: por medio de esta distinción GB ensaya una solución que explique satisfactoriamente la existencia de diversas *épocas históricas* en tanto concepciones intelectual-sentimentales (cosmovisiones, sentidos) emergidas de las *diversas* estructuras categorial-vitales constitutivas de los *diversos* tipos vitales humanos, y cuya sucesión fundamenta la "historia transcendental". Pues bien, en virtud de la isomorfía entre tipos de vida y tipos de técnica y, en consecuencia, de sus correspondientes artefactos, la técnica quedará esencialmente afectada por esta cuestión.

Queda justificado, por tanto, que debamos ocuparnos de estos aspectos distantes, aparentemente, de nuestro tema fundamental de investigación, pues tal alejamiento no será, en realidad tal, sino la condición indispensable para el reencuentro, desde posiciones

---

[6] CTDCP, 14-16, NGFC, 239, 249 y 254

más profundas, con él[7]. No se olvide que para GB la técnica, los artefactos y lo artificial, no se reducen a la mera invención y uso superficial, cotidiano, de ciertas realidades no naturales, sino que posee profundísimas implicaciones con dominios netamente filosóficos, y que nuestro objetivo en este estudio es ponerlas de manifiesto a fin de mostrar, justamente, el carácter filosófico de su reflexión sobre la técnica.

6.1.2.1.1. "Enser" como "concepto primero de ser".

Desde esta perspectiva, como comprobaremos, el tema del *sentido* se abre al influjo de la historia y, a través de ella, a la consideración del *sentido*, en un cierto momento histórico, cual *mundo* como *interpretación instrumental* del universo o *mundo admanual*, pudiéndose observar así la relación entre técnica y vida desde un nuevo nivel. Todo ello apareja una crítica (una de las varias) a Heidegger, por parte de GB.

Afirma nuestro autor que "el concepto de ser puede formarse en la mente de muchas maneras" (SCFOS, 196). Una de ellas es el "concepto primero de ser". Tres cuestiones están implicadas en ello: qué sea "concepto", su carácter de "primero", y que tal *concepto primero* lo sea "de ser". Ocuparse de estos tres aspectos es, como se verá, hacerlo del "enser" y, por tanto, del *mundo admanual* y de la técnica.

6.1.2.1.1.1 Significado de "concepto primero de ser" en cuanto "concepto".

Siguiendo a Suárez, distingue GB entre concepto "formal" y concepto "objetivo"[8], entendiendo por "concepto formal" el "*acto mismo por el que el entendimiento concibe un objeto*" (o.c. 187). Pero matiza: "No todo acto mental es propiamente hablando un concepto". Lo característico del acto mental para que merezca propiamente el nombre de "concepto", frente a otros[9], consiste en que "Se da, en rigor, acto mental de tipo *"concepto"*, cuando tal acto tiene el carácter de *concepción* o formación interior por la que el entendimiento se forma (formalis) *para sí* y *en sí* mismo una representación del objeto" (o.c. 188). Es de notar el matiz *romano* o *imperial* de esta interpretación del

---

[7] De alguna manera, como enseña el Tao, "avanzar" significa ir lejos, "ir lejos", significa regresar

[8] Se sirve GB de *Disputatio metaphysica* II, sect I, 1

[9] Sobre otros tipos, CF SCFOS, 187

término "concepto" defendida por GB, cuando dice: "la intuición [es], en general, más amplia que la *concepción* o conceptuación mental, porque en la intuición la mente está dada y entregada a lo que tenga el objeto, mientras que en la concepción o conceptuación la mente se pone a asimilar *en sí* y *para sí* lo que el objeto presenta" (ibid.)

Destacar el aspecto activo de la mente, recogido en la expresión *verbum mentis*, es valorado por GB como un mérito notable de la escolástica, pues *verbum mentis* significa "palabra que la mente se dice a si misma"; "palabra interior, por la que nos decimos "a" nosotros y "para" nosotros lo que la cosa nos ha presentado en la especie impresa o dato inmediato", de modo que se hace "especie expresa o verbo mental" (ibid.) Y es la intimidad o "inmanencia *activa*" del entendimiento el origen del verbo mental, concepto formal o, simplemente, "concepto"[10]. Así, pues, "concepto formal, especie expresa o verbo mental" (o.c. 197)

GB definirá "concepto formal", con "términos más modernos", como "el acto mental por el que el sujeto entiende *para sí* y *en sí*, con *positiva interiorización*, un objeto" (o.c. 189). Conceptuar es pues, según nuestro autor, el acto más importante y perfecto de la vida mental: su acción suprema, cuya importancia queda recogida en el termmo "formal"[11].

Conceptualizar no es, por tanto, sino "formalizar", y ya se estudió la importancia que la formalización tiene para la vida superior, así como su función en el surgimiento de una técnica eficaz. Ahora bien, debe hacerse una precisión: si conceptuar o formalizar es el acto supremo de la vida mental, lo es en cuanto mental, no en cuanto vida, pues, como se vio en otro lugar, el acto supremo de la vida mental en cuanto vida es la categorialización de un concepto, es decir, cambiar su función ontica a ontologica de manera que su contenido o "concepto objetivo" funja de "logos"[12].

---

[10] CUSCHOS 188

[11] Así lo expresa GB cuando explicando a Suárez dice que se llama *formal* por tres razones: a) porque es "la forma más perfecta a que puede llegar la mente el ápice de los actos de conocer -pues es conocer en mí y para mí lo otro y conocerlo así por un acto mío-"; b) "porque es el que propia y rigurosamente *presenta* algo *en acto*. Las cosas a la mente, que el concepto en fase de especie impresa no presenta las cosas a la mente sino que ellas son las que se presentan a sí mismas"; c) porque "en el concepto formal y con su formación llega a su término último la actividad mental y, como esta actividad es inmanente, lo producido por ella se queda ya como *forma* ultima de la mente (a)". Por tanto, dice GB "El concepto formal no es, pues, en este sentido sino el procedimiento o acto de interiorizar *activamente* para mí y en mí el objeto" (CUSCHOS 189)

[12] CUHEL 34-35

Con ello, GB concede el predominio al componente vital de la vida mental sobre el puramente intelectual o racional, de modo que el proceso de racionalización se hace en virtud de *motivos* vitales, siendo éstos los que deciden realmente lo que en una época vital o histórica es racional o no, pues ellos establecen el tipo de estructura categorial-vital[13]. Recuérdese, además, cómo los conceptos son interpretados por GB como los elementos de la "química orgánica ideal" con que la vida mental se fabrica un cuerpo sutil adecuado a su naturaleza espiritual[14], dando así a la gnoseología *sabor* (sentido) vital.

Además del formal, el concepto posee carácter *objetivo*: "concepto objetivo", que es el contenido o parte objetiva del concepto en cuanto acto mental, es decir, su resultado y aquello a que se encamina la intencionalidad (atención) del pensamiento[15]. De ambas acepciones de "concepto", es al aspecto formal o acto mental de conceptualizar al que propiamente se aplica el término y, por analogía, a su contenido.

6.1.2.1.1.2. "Concepto primero de ser" en cuanto "concepto *primero*".

Con la expresión "concepto primero", alude GB al primer contenido que el concepto formal hace suyo, es decir, el primer concepto objetivo con el que se rellena o en que se concreta el concepto formal: "el primer concepto que en orden del tiempo se forma en el entendimiento humano, cuando comienza a evolucionar" (DCP, 28) La cuestión, en principio, no puede presentar mayor radicalidad y dificultad, pues lo que parecer proponer GB es averiguar cuál sea "el primer concepto que se forme en el punto

---

[13] Por ello, en cierta ocasión dirá GB: "El sentimiento de impotencia frente a lo natural, característico de la época medieval, dictaba a la conciencia teórica, y a la filosofía, semejantes sentencias, al parecer científicamente neutrales. Pero ya hemos aprendido modernamente a maliciar, y a ver "detrás de la Cruz al Diablo", detrás de las teorías, a la Vida" (Ex, 68). Sobre la relación entre teoría y praxis técnica ya se ha indicado en otro lugar, y aun habrá ocasión de tratar de ello, como desde bien temprano GB establece la conexión con *primacía para la praxis* de modo que dependiendo del tipo de técnica y de artefactos que la vida disponga en una época histórica para transformar más o menos radicalmente lo físico-natural así elaborará su mundo teorético característico. Obviamente, esto plantea cierta contradicción, al menos aparente, con la afirmación según la cual los tipos de técnica están en función de los tipos de vida científica y, por tanto, teorética. En rigor, no hay tal contradicción, como habrá ocasión de comprobar. (Estamos la expresión *primacía para la praxis* inspirándonos en la obra de Nicholas Rescher *La primacía de la práctica*)

[14] CI IHH I, 19-20

[15] Dice GB: "Se entiende por *concepto objetivo* "*aquella cosa o razón que se conoce o está representada propia e inmediatamente por y en el concepto formal*" (Suárez ibid.). Y así cuando *concebimos* "hombre", el acto que formamos activamente en la inteligencia para concebirlo es el concepto formal, mientras que el hombre conocido y representado en tal acto se llama concepto objetivo", y trae esta razón "llamándoselo "concepto" por denominación extrínseca tomada del concepto formal, por el que se concibe el objeto, y por este motivo se llama propiamente objetivo, "*porque no es concepto, en cuanto forma que haga de término intrínseco de tal concepción, sino que se ha como objeto o materia sobre la que versa el concepto formal y a lo que tiende directamente la intención mental*" (Suárez, ibid.)" (SCEOS, 190). Además "*el concepto objetivo o el contenido del concepto formal puede ser algo universal, común, vago, indeterminado*" (o.c. 191)

de partida del conocimiento intelectivo humano" (ibid.). Ahora bien, el objetivo se presenta más asequible si se advierte que en realidad se trata de saber cuál es el "concepto primero *de ser*", y no simplemente el concepto "primero" que pueda forjarse en un entendimiento humano, o concepto inicial en cuanto simple comienzo con el que arranca a pensar un intelecto[16].

6.1.2.1.1.3. El "concepto primero *de ser* ".

Según GB, no hay un único concepto primero de ser, sino dos, y ello sin contradicción, pues el "concepto natural de ser" ha de funcionar sobre un contenido, y éste no es otro que el "primer concepto de ser"; aquello con que primeramente se encuentra el concepto natural de ser para poder ejercitar su función[17].

Que existe un "concepto natural de ser" y que, además, es "primero-primario", no es algo demostrable, sino sólo "mostrable", de modo que para ello GB realiza un "experimento ontológico" con el fin de hallar "datos ontológicos" que puedan funcionar como "constantes determinadas del entendimiento humano", es decir, como límites infranqueables, a la manera de las constantes físicas, y todo ello con el propósito de erigir "una ontología que no sea pura y simplemente una construcción *conceptual* o lógica pura, sino *real, objetiva*" (DCP, 16). Para ello, tras establecer la diferencia entre "hecho" y "dato", GB pone manos a la obra y, como conclusión, afirma que el "concepto natural de ser" es de tipo "dato"; no siendo tal concepto sino la tendencia del entendimiento humano a elevar los conceptos a estado de necesidad y universalidad absolutas, es decir, a hacerlos eternos, aunque en realidad sólo consiga su intemporalización[18].

Según lo anterior, el entendimiento humano presenta como "dato" la tendencia a universalizar y eternizar los conceptos, y esto es lo que, justamente, como se vio en su momento, sucedía ya en el hombre griego de forma perfecta. Desde esta perspectiva

---

[16] Cf. en *Metafísica* (1963): "primero" como comienzo.

[17] Dice GB: "en el entendimiento humano se producen simultáneamente dos conceptos *primeros*: uno que es *primero y primario*, el concepto natural de ser, y otro que es solamente *primero*, a saber, el concepto de ser concretado o ejemplificado en el tipo de cosa característica del mundo histórico en que se nace. Y no hay contradicción alguna en que haya dos conceptos del mismo objeto: uno primero-primario y otro simplemente primero, puesto que lo son en órdenes diversos y con funciones diferentes: una superior y otra inferior. (...) Además, se ha de afirmar que el primer objeto o *material* sobre el que trabaja el *concepto natural* de ser es el *concepto primero* de ser, primero según las características de la época histórica" (DCP, 41).

[18] Cf. DCP, 39-40.

epistemo-onto-antropológica evolutiva o hermenéutico-histórico-vital, la actitud vital griega ante las cosas quedaría caracterizada como la más genuina manifestación del natural actuar del entendimiento humano en estado natural y, consecuentemente, el griego y el medieval como tipos humanos en actitud "natural" extrovertida, al tomar los conceptos elevados a esencias como perteneciendo a las cosas (naturalismo o esencialismo), sin advertir lo que tienen de efectos *naturales* de su *natural* entendimiento en funciones *naturales*.

Tras esta faena, la cuestión se centra en saber si, además de "dato" (carácter *primario*[19] del concepto natural de ser), éste es *primero*[20]. Para ello, sirviéndose de escritos de diversos autores, GB analiza sus posiciones teóricas, advirtiendo que, vg., para santo Tomás y Cayetano el "primer concepto temporal de ser" que forma el entendimiento es el de "ser sensible"[21], mientras que para un autor moderno, como Heidegger, resulta serlo el de "enser" o "ser instrumental"[22].

Constatada la diferencia, GB ensaya un intento de conciliación; intento en el que el concepto natural de ser, por su carácter de "dato ontológico" ya "mostrado", le sirve de pieza sólida para elaborar su hipótesis de trabajo[23].

La explicación elaborada por GB tiene como clave de inspiración la concepción heideggeriana de "ser instrumental", pues ella es, justamente, la que permite notar con mayor claridad que otras (vg., que la de "ser sensible") dónde están cometiendo el error los filósofos: en la no distinción, o confusión, entre concepto natural de ser (primero-primario) y concepto simplemente primero de ser.

El caso de Heidegger resulta especialmente interesante para nosotros no sólo por

---

[19] Cf "primario" en *Metafísica*

[20] CFDCP, 27

[21] CFDCP, 27-34

[22] CFDCP, 35-37

[23] El propio autor presenta su intento en estos términos: "indicaciones para una posible solución de este tema" (DCP, 38), y al final del cual dice "con estas sumarias indicaciones tal vez resulte posible sintetizar sentencias a primera vista contradictorias" (o.c. 41), no presentando ya la seguridad que en cambio tenía sobre el concepto natural de ser: "Quede en firme por la cuestión anterior el *dato básico* que asegura la realidad y derechos de la precontología, a saber: que se da un concepto *natural* de ser. La cuestión no se puede ya fundar en *datos*, tomando esta palabra en su sentido propio anteriormente fijado (*Int* 2, 14), sino en *hechos* o en *razones*. Y por consiguiente, su decisión queda sujeta a la comprobación *experimental* o a la validez de las razones aportadas, que a su vez, dependerán de presupuestos ontológicos estrictamente tales" (o.c. 27).

la razón anterior, sino, y sobre todo, por involucrar en todo ello a la técnica, de ahí que nos detengamos ahora en él con minuciosidad para notar mejor la crítica de GB y, por tanto, la posición que defiende.

Sobre la consideración del autor alemán del "enser" como *primer concepto de ser* que se forja el entendimiento humano[24], dice GB:

> "no vale propiamente hablando del concepto *natural* de ser, que se forma espontáneamente en todo entendimiento y que se aplica inclusive a enseres, como cuando decimos que "esto es una casa", "esta casa es inhabitable", "este martillo es inservible", "mi padre es todo un hombre" en que el "es " está ejerciendo todas las funciones que atribuimos al concepto natural de ser en su natural funcionamiento, pues pone los contenidos de estas y otras proposiciones referentes a *enseres*, en plan supratemporal, supraespacial, supraindividual, es decir necesario y eterno, como lo exige la pretensión de "verdad" incluida en dichas proposiciones" (o c 38)

Desde esta perspectiva, la crítica a Heidegger se concreta así:

> "Tenemos, por tanto, que el concepto *natural* de ser se diferencia y funciona independientemente y aun sobre el mismo concepto *primero* de ser Esta dualidad entre concepto *natural* de ser y concepto *primero* (en orden de evolución histórica o temporal del hombre concreto) no ha sido, a mi parecer, suficientemente notada por Heidegger, y por este motivo entre la *Introducción de Ser y Tiempo* (capítulo I, págs 1-15) y que en rigor habla del concepto *natural* de ser, y el capítulo tercero de la primera parte, párrafos 14-18, que propiamente tratan del concepto *primero* que el hombre adquiere y maneja en un *mundo* de estilo técnico e instrumental en que *históricamente* hemos caído, parecen trozos inconexos desde el punto de vista de la teoría del ser en cuanto ser Esta conexión se desvanecería, a mi juicio, si distinguiésemos cuidadosamente entre concepto *natural* de ser y *primer* concepto de ser El concepto *natural* de ser puede aplicarse y se aplica constantemente al concepto *primero* de ser, a los instrumentos y relaciones manuales y a la interpretación manual corriente, propia de un hombre que, por acaecimiento histórico, que hace ciertamente historia (*geschehen, Geschichte*), se encuentra con que ha nacido en un *mundo* de estructura técnica y, por mayoría aplastante, *innatural y artificial* " (ibid)

Pues bien, en dicha crítica y superación se encierra, justamente, la *clave* para la comprensión de la tesis bacquiana: "Y esta última idea tal vez nos dé la clave de otras cosas: cuál sea el *primer* concepto del entendimiento, es decir: en qué tipo de cosas se presente concretado y como ejemplificado el concepto *natural* de ser depende de la estructura del mundo en que uno se encuentre, es una función de la historia, es una función de *hechos* " (o.c. 39).

Teniendo en cuenta que el tipo de "mundo" está en función de la estructura categorial-vital de un tipo de vida, resultando "isomorfo" con ella, que la historia

---

[24] Cf DCP, 35-37

transcendental no es sino la sucesión de "mundos" o "sentidos" (épocas históricas); que el hecho de que se dé tal o cual época, que esa época resulte así o asá, que surja en tal momento y no en otro o que incluso no surja, resulta contingente o "función de hechos", pues el tipo de vida es creación, novedad, invento vital (por tanto imprevisible, no necesario) y que, por ello, no es posible una racionalidad englobante de todos los "hechos" sino "retrospectivamente", *a posteriori*, resulta que vida (en general, y la superior o mental, en concreto) e historia quedan vertebrados de tal manera que resulta posible una teoría (*razón* vital) evolutiva (*viviente*, *cuántica*, es decir, no lineal: *creadora*) del conocimiento (razón *vital*).

Así, en virtud de la isomorfía entre epistemología, gnoseología, época histórica y tipo de vida superior, GB establece la secuenciación que mostramos a continuación, resultado de la hermenéutica histórico-vital sostenida ahora en una teoría del conocimiento onto-histórico-antropológica, en que la vida humana mental (y, en última instancia, la vida en general) funciona como categoría explicativa fundamental:

> "Para el griego, el *primer* concepto de ser era, probablemente, el de *ser visible*, es decir: de ser concretado, ejemplificado, en ser *visible*, en fuerza no sólo de la visibilidad radiante de su cielo, sino de su tipo visual psicológico. Y desde este concepto de *ser visible*, pasó, por influjo del concepto *natural* de ser, al concepto estricto de *ser* que, por una natural prolongación, se definió a base de *ideas*, de visibilidades intelectuales. Entre el concepto *primero* de ser -ser visible, ser ejemplificado en cosas sensiblemente visibles-, y el concepto *natural* de ser- ser visible con cualquier clase de facultad visiva, sensible o inteligible-, hay una continuidad que no existirá para otros tipos de vida histórica" (o c 40)

En efecto, dado el carácter contingente (de *hecho*) y, por tanto, de historicidad, del concepto primero de ser, en virtud de su dependencia del "tipo de cosa característica del mundo histórico en que se nazca", y siendo ésto a su vez un "hecho" o "acaecimiento histórico", resulta claro que en el caso del tipo vital griego lo artificial no pudo ser, por imposibilidad ya no sólo *transcendental-vital*, sino también *objetiva*, es decir, por su dependencia de la estructura o estado de las cosas circundantes de la conciencia, en cuya conformación interviene decisivamente el grado de técnica o artificialización de lo natural en ese momento, contenido o "concepto objetivo" del concepto primero de ser. Por tal razón afirmará GB:

> "Podemos afirmar que el *mundo* griego, y aun el medieval, estaba menos distante de un *universo*, o era *más natural* que el mundo en que habitamos los modernos, en que, por una mayoría casi absoluta, todo comienza presentándosenos con aspecto *instrumental* ( ) Para la época griega y medieval, tal vez sea posible sostener que el mundo no era de estilo tan artificial, técnico y manual como en

> nuestros dias, que los hombres vivian más cosas en plan *natural*, que la tecnica ocupaba nada más un rincón de su cultura y tipo de civilización Y de consiguiente en ellos el concepto *natural* de ser, que se forma en *todas* las épocas históricas, no tenia que elaborar como *primer* material un concepto *instrumental* de ser" (o c 39)

En cuanto al medievo: "Para el medieval, infinitamente menos visual que el griego, el *primer* concepto en que recibir y aplicar la primera enseñanza del concepto *natural* de ser será simplemente el de ser *sensible*, sin especificar o centrar en ser sensible *visible* " (o.c. 40)[25].

Modernamente, en cambio, "El desarrollo de la técnica ha abarcado casi todos los órdenes de la vida (...) casi no hay cosa natural que la aprovechemos en plan natural", con la peculiaridad de que se trata de inventos (leyes, ritos, dogmas, máquinas, aparatos ..) "que se sabe manejar, pero cuya constitución casi nadie conoce"; un mundo donde "Todos tenemos que ser Don Nadie o un Cualquiera en la inmensa mayoria de las acciones de nuestra vida. Casi nada está, pues, en plan natural y casi nadie es lo que es Cada uno *funciona* dentro de un mecanismo social, religioso, jurídico, técnico, burocrático .. (..) Pues bien: un hombre que caiga en tal *mundo*, lo primero que notará será no *ser sensible*, ni *ser visible*, sino *ser manejable* " (o.c. 39); "para el moderno que nace en un mundo por mayoria integrado por cosas artificiales, de inventos técnicos, y de cosas naturales tratadas en plan y ambiente artificial, el *primer* concepto de ser que adquiera será el de ser *manual*, y sobre él trabajará el concepto *natural* de ser" (o.c. 40) Se trata, dice GB, de un *mundo* "cuya síntesis no es otra que lo que Heidegger ha denominado *"mundo manual"*: interpretación técnica e instrumental del mundo" (ibid.)

Ahora bien, una advertencia debe ser hecha en este punto en relación con algo ya estudiado en un capitulo anterior: que el primer concepto de ser que se forme un entendimiento sea el de "enser" o "manual", puede conllevar la ocultación u olvido de la diferencia entre "mundo admanual" como conjunto de "enseres" y "Mundo" como estructura transcendental resultante del *poder transcendental* humano de *mundificar*, lo cual resulta fatal para el ser del hombre y, correlativamente, para el de toda la realidad Heidegger, a pesar de confundir los conceptos primero y natural de ser, conserva la distancia *transcendental* entre "Mundo" y "mundo admanual", de modo que su esfuerzo

---

[25] Tal es el caso de Cayetano (cf DCP 39-40)

se centra en patentizarla, resultando así su análisis del "mundo admanual" punto de partida para una reflexión sobre la estructura transcendental de "Mundo" como *factum* que señala perspectivísticamente, sin plena claridad, hacia su origen: la estructura transcendental del *Dasein* humano. Sobre esta conquista heideggeriana GB construye críticamente, como se vio, su propia teoría sobre lo artificial técnico y su papel en la salvación del ser y de los entes.

Para cerrar las consideraciones sobre la historia transcendental atendamos a lo que traemos como conclusión del autor sobre todo lo dicho:

> "Consiguientemente *Qué contenido tenga el "primer" concepto de ser que se forme en el entendimiento es una función o "hecho" histórico, dependiente de un tipo de época; pero en todas se forma espontáneamente un concepto "natural" de ser, que trabaja sobre el "primero" y lo elabora en dirección hacia "verdad" y "realidad absoluta".*
>
> El concepto natural de ser es un *dato;* y consiguientemente no está sometido a la historia
>
> "Junto a todos estos tipos de conceptos *primeros* de ser -y otros que vendrán-, todos los cuales entran en la categoría de *hechos* históricos, permanece invariable en sus funciones el mismo concepto *natural* de ser que, por tanto, es un *dato* básico para toda ontología, superior e independiente de la historia" (o c 40)

Historia, pues, en cuanto "historia transcendental", no es otra cosa que la sucesión de diferentes *conceptos primeros de ser* surgidos de la vida intelectual, mas ésta, para elaborarlos, toma como base el *estado* en que se encuentra el mundo material en que se mueve, lo cual implica tanto lo natural como el grado de artificialidad existente como consecuencia de la técnica existente en una época histórica. Luego la técnica está a la base, junto con el universo natural, de las elaboraciones teóricas de la vida. Una consecuencia de lo anterior es que a un mundo material artificial corresponderá un mundo teórico también plenamente artificial, luego la transformación del universo material natural será paso previo para una completa artificialización del ser (material y mental). Esta consecuencia será contemplada explícitamente por GB, como se verá, en la etapa marxista de su pensamiento, y en especial en la obra CSFA.

Lo anterior parece la tesis contraria a la sostenida desde la hermenéutica histórico-vital, según la cual el tipo de técnica estaba en función del tipo de vida mental o superior y ésta, a su vez, del plan categorial-vital. En realidad, como se verá, se trata de tesis complementarias. La tesis que ahora presentamos, mucho más próxima al materialismo histórico marxiano, se encuentra ya en estado embrionario en la etapa

histórico-vital de su pensamiento, y en desarrollo crecientemente acelerado en la heideggeriana[26]; por tanto, en convivencia con la tesis isomórfica de corte aparentemente intelectualista o idealista largamente expuesta en el segundo capitulo de nuestro estudio.

6.1.2.2. Historia "real" o "transcendente".

Denominamos así a la historia que tiene su origen en la transformación de lo dado mediante la técnica, siendo ésta el fundamento de aquélla, y no ya un simple cambio de "sentido". Pero como la técnica surge de la vida, la "historia real" (*histoire rêelle*) será la mostración no sólo de la transcendentalidad de la vida y su técnica correspondiente (isomorfa), sino también de la transcendencia *transcendente* de ambas, lo cual pone la cuestión en un nivel superador del delimitado por la transcendentalidad vital concienciada por Kant, madurada por Heidegger (ambos pertenecientes al tipo vital "persona")

Este planteamiento superador será consecuencia de su concepción de la vida humana como "transfinitud transfinitante", en que la mística juega un papel fundamental como comprobaremos en su momento. Centremos nuestra tarea por ahora en comprender la "historia real" y penetrar, a través de ella, en la dimensión *transcendente* de la vida, que implica, constitutivamente, a la técnica.

Comencemos por prestar atención a esta afirmación de GB:

> "Pues bien la invención de la técnica -social, instrumental-, es la invención o surrección de la historia. La transcendencia del hombre es causa de la historia. Su liberación o libertad frente a lo natural, frente a su misma naturaleza, es el origen imprevisible de la Historia" (Ex, 99)

No se puede pedir más en menos palabras: nótese, por sustitución, que técnica y transcendencia (no, transcendentalidad) son equivalentes, y que fungen de causa de la historia. No lo es ya, como en el caso de la "historia transcendental", la transcendentalidad de la vida mental (elevación categorial y, en consecuencia, historia como mera proyección o sucesión temporal de aparienciales de tipo "mundo" o "sentido").

Por lo anterior, resulta claro que nos hallamos ante dos tipos de historia distintos en virtud, al menos, de sus diferentes orígenes. Existe sin embargo, a nuestro juicio, un

---

[26] Precisamente, la tesis central de HTC (1946) es la dependencia del dominio teórico respecto del práctico-técnico: consecuentemente, como las diversas teorías sobre el tiempo (trato explícito con el tiempo) surgen del tipo de artefactos con que el hombre lo mide en una determinada época histórica (trato implícito con el tiempo).

punto de encuentro entre ambos, susceptible de ser advertido cuando GB dice: "La historia no consiste en lo natural, ni en su evolución natural, ni en sus cambios o terremotos naturales, sino en la *invención de nuevas posibilidades*. La historia se basa en los inventos, y a su vez los inventos se fundan en la actualización de las posibilidades" (Ex, 74). La clave para comprender lo que implican esas afirmaciones se encuentra en la diferencia que establece GB entre "posibilidades" y "potencias".

Conviene advertir, además, que si bien "invento", en cuanto "actualización de las posibilidades", es la base de la historia GB no especifica en este momento de qué tipo, naturaleza o grado, sean dichos inventos ni, en consecuencia, el tipo de historia sobre ellos fundada. Esto es básico notarlo, pues, como se vio, la vida es *inventora* por su poder para actualizar posibilidades: es creadora de novedades, entre ellas los diversos tipos de vida, humanos o no.

En este sentido, la vida sería el origen mismo de la historia, entendida ahora como historia o sucesión de creaciones vitales, del tipo que fueren, pudiéndose hablar entonces de historia de la vida aun antes de aparecer el hombre. Esto permitiría estratificar la historia en el pensamiento de GB en dos niveles: a) historia viva o viviente, cuyo origen es el poder creador de la vida y, por tanto, es inherente a la vida: la vida, por serlo, sería origen de la historia; de un tipo de historia que podría denominarse "historia vital" o "historia original y originante", por similitud con la "Natura naturans"; b) historia como sucesion de tipos vitales humanos, que son otros tantos inventos de la vida. Este segundo orden o potencia de historia quedaría restringido a la vida humana.

A su vez, la segunda potencia de historia contemplaría dos subórdenes: b.1) la historia transcendental, cuyo fundamento se encuentra en la vida superior o mental y cuyas transformaciones son siempre de tipo apariencial; b.2) historia transcendente, cuyo fundamento es el hombre en cuanto capaz de transformar lo real en nuevos seres o creaciones de tipo artificial técnico que, de por sí, lo natural nunca hubiera creado. Nada de meras apariciones ineficaces, sino creación de seres reales de verdad; más reales, por eficaces, que los naturales: seres con verdad y realidad "real de verdad".

La historia transcendente presenta, a su vez y como se verá, varias fases tendente a historia *transustanciadora*; un tipo de historia acorde con la vida humana en un novísimo

estado: el sobrenatural.

En efecto: si fuese posible unir "sintéticamente" ambos aspectos de la vida, el cognoscitivo y el creador, es decir, si fuese posible unir indisolublemente los planes categorial vital y causal de la vida humana y fuera posible, además, transformar radicalmente el ser en virtud de su inesencialidad, entonces la vida podría anhelar convertirse en dueña absoluta de su intimidad y de su poder para orientar su existir en la dirección por ella deseada (teleología), a la vez que hacer realidad su esperanza más profunda: ser Dios por darse a si misma un nuevo ser, es decir, por hacerse creación de si (causa sui), a la vez que transformar el universo en creación o mundo suyo (creatura o efecto).

Queda, pues, demostrado que en la concepción bacquiana de la historia hay conexión no sólo entre historia transcendental y transcendente, sino, además, entre éstas y otra precedente que podríamos denominar *vital*, así como una por-venir: historia *transustanciadora*, siendo la vida, siempre, la única sustancia real de la historia y, por tanto, el elemento común a todos los tipos de historia; sustancia que se autopotencia en realizaciones sucesivas, a modo de "Natura naturata".

En forma de tesis explícita "L'Histoire -dice GB- se constitue par des „inventions", c'est-à-dire par des actualisations (ἐνέργειαι) surnaturelles, naturellement imprévisibles. C'est pour ça que les *instruments* (ἐν-έργεια, ὄργανον, ἔργον), matériels ou non; les *techniques*, matérielles, psychologiques, mentales: méthodes d'abstraction, de doute méthodique, méthode transcendentale, phénoménologique, psychoanalyse existentielle..., appartiennent en propre à l'Histoire. (...) Chaque ensemble d'„inventions" des réalités naturelles en acte surnaturel -„constitue „une époque historique"" (DCOF, 974)[27].

Mas ¿de qué proviene la constitución unitaria de tales ordenamientos o sistematizaciones conjuntuales? Vimos con anterioridad cómo cada época histórica recibía su unidad del "concepto de mundo", pues bien, en consonancia con ello dice GB

---

[27] "La Historia se constituye por "invenciones", es decir por actualizaciones (ἐνέργειαι) sobrenaturales, naturalmente imprevisibles. Es por esto que los *instrumentos* (ἐν-έργεια, ὄργανον, ἔργον), materiales o no; las *técnicas*: materiales, psicológicas, mentales: métodos de abstracción, de duda metódica, método trascendental, fenomenológico, psicoanálisis existencial... pertenecen propiamente a la Historia (...) Cada conjunto de "invenciones", realidades naturales en acto sobrenatural, constituyen "una época histórica"".

"L'*Unité* d'une *époque* historique provient de l'unité de *sens* qu'un type de Vie donne à l'ensemble des inventions propres et transmises, encore *en usage*, en activité (ἐνέργεια)" (o.c. 975)[28]. Al fondo, en el origen, evidentemente, la vida: "La Vie: c'est la source dernière des inventions au actualisations surnaturelles des êtres en acte nautrel. La *spontanéité*, essentielle à la Vie, procède par des *générations spontanées*. Que la vie surgit et doive surgir par génération spontanée, et qu'elle procède et doive aussi procéder par des *générations et régénérations spontanées*, c'est simplement une autre formule du principe d'identité, appliqué à la Vie, à la spontanéité essentielle" (ibid.)[29]. Nótese en lo dicho la función concedida por GB a los inventos como elementos nucleantes del sentido.

A lo anterior llega GB como resultado del análisis del movimiento en Aristóteles, cuyas claves, ajustando el tema a nuestros intereses, son:

"Límite superior natural" (*limite supérieure naturelle*): con esta expresión denomina el "*nivel* natural de acto en relación a las condiciones dadas, o en el universo o bien ambiente finito"[30]. De otro modo: la forma más desarrollada (acto) que un ser natural, dejado a sus procesos naturales, puede llegar a ostentar; potencia y acto naturales como "telos", en cuanto término natural él mismo al que tiende la potencia[31].

"Equilibrio natural" (*équilibre naturel*): también se refiere a él como "estabilidad" (*stabilité du niveau naturel*), y con ello alude a la resistencia que presenta lo natural a la variación a causa de la influencia de condiciones dadas, sean en si mismo o perturbaciones procedentes del exterior, una vez alcanzado el "límite superior natural"[32].

"Equilibrio general" (*équilibre général*): es un nivel de equilibrio común a numerosos y diferentes seres naturales, y cuyo resultado es "Universo": "*Univers* se

---

[28] "La *Unidad* de una *epoca* historica proviene de la unidad de *sentido* que un tipo de Vida da al conjunto de las invenciones propias y transmitidas, incluso *en uso*, en actividad (ἐνέργεια)"

[29] "La Vida es la fuente ultima de invenciones o actualizaciones sobrenaturales de los seres en acto natural. La *espontaneidad*, esencial a la Vida, procede por *generación espontánea*. Que la vida surge y debe surgir por generacion espontánea y que procede y debe tambien proceder por *generacion y regeneración espontánea*, es simplemente otra formula del principio de identidad, aplicado a la Vida, a la espontaneidad esencial"

[30] "un *niveau* naturel d'acte par rapport a des conditions données, ou dans l'univers ou bien ambiance finie" (DCOE, 974)

[31] Cf DCOE, 973

[32] Cf DCOE, 974

constitue comme unité réelle totale en vertu de ce niveau unitaire d'équilibre commun" (o.c. 974).

"Límite o nivel de hecho" (*d'une limite ou d'un niveau de fait*), alude con ello a lo que está dado de un determinado modo, de manera que es así sin razones suficientes para ello (contingencia). Cuando el "hecho" se toma como límite "absolutamente infranqueable" (*absolument infranchissables*), entonces se denomina "esencia" (*essences*) Esencia es, por tanto, el límite superior natural considerado como absolutamente infranqueable[13]. Como consecuencia, no hay esencias en sí, sino que algo es tomado como tal, sin que realmente lo sea, cuando lo dado en máximo equilibrio natural se opone a un nuevo cambio y se considera que tal estado es imposible de sobrepasar.

Por la razón dicha, concienciar, o *caer en la cuenta*, de que tal *estado-límite* solo es un *estado* o "hecho", algo contingente, será un acontecimiento de primera magnitud y consecuencias incalculables, pues al variar la concepción de lo natural cambiará la *actitud* hacia ello. Por eso tal descubrimiento es calificado por GB como "El hecho fundamental para la Historia": "L'acte naturel représente un niveau stable de *fait*. Le *fait fondamental* pour l'Histoire c'est d'avoir découvert qu'il s'agit ici d'un niveau de *fait*, et que les êtres naturels admettent encore des actualisations réelles surnaturelles, des actes nouveaux, appellés ἐνέργειαι, qui assurent la realité originale de l'Histoire: de ce que passe et peut encore passer à la *Nature:* aux êtres en acte naturel" (ibid.)[14].

Adviértase que tal descubrimiento es, él mismo, un "hecho", pero no es *un* hecho cualquiera, sino "fundamental"; más aún, ni siquiera en *un* hecho fundamental, sino "el hecho fundamental", pues se trata de una de "Les conditions réelles de posibilité d'une histoire réelle" (ibid.). Ahora bien, otro aspecto se da cita en "el hecho fundamental": los *actos nuevos* o *realizaciones sobrenaturales*, de modo que son ellos los que "aseguran la realidad original de la historia". Dos notas, por tanto, para el surgimiento de la historia "real": descubrir que no hay esencias, sino "hechos" o límites naturales, y descubrir que lo natural admite actualizaciones sobrenaturales y, por tanto, que los límites de "hecho"

---

[13] CTDCOE, 974.

[14] "El acto natural representa un nivel estable de *hecho*. El *hecho fundamental* para la Historia es haber descubierto que se trata aquí de un nivel de *hecho*, y que los seres naturales admiten incluso actualizaciones reales sobrenaturales, actos nuevos, llamados ἐνέργειαι, que aseguran la realidad original de la Historia: de lo que pasa y puede incluso pasar a la *Naturaleza*, a los seres en acto natural"

no son infranquables.

Por este segundo componente la técnica queda plenamente involucrada con el surgimiento de la "histoire réelle", pues es ella la muestra más patente, el *factum transcendentale*, de que lo natural admite semejantes *sobrenaturalizaciones* (*enérgeia*); más aún: *in* o *contra-naturalizaciones*. Esto que afirmamos queda también claro si se atiende al análisis que GB hace del movimiento tal y como lo concibe Aristóteles, y que no es sino el tema que le sirve de disculpa o "Point de Départ" (o.c. 973) para todo lo que se ha expuesto. Lo artificial, el trabajo, la actualización o realización sobre-natural, el forzar o violentar lo natural, se dan cita en el término *enérgeia*, frente al de *entelequeya*[15].

Por lo todo lo anterior, es posible concluir que son el trabajo *transformador* y la técnica que a ello contribuya en virtud de su estructura, los que "aseguran la realidad original de la historia", pero que aún resultan insuficientes para que se produzca "el hecho fundamental", pues si la *enérgeia* es condición de posibilidad de la historia, debe haber todavía, cuando menos, otra: el descubrimiento o concienciación por parte del hombre de la inesencialidad de lo natural, ya que de otro modo el carácter transformador del trabajo pasaría desapercibido en su condición de tal, no pudiendo sacársele el rendimiento apropiado a la condición transfinita y transfinitante del ser humano.

Mas ¿cuándo se produce la concienciación de ambas condiciones? Respuesta en plan de hermenéutica histórico-vital: al elevarse la vida humana a vida personal; en especial cuando la "persona" posee el tipo de verdad denominado "verdad real" o "eficiente": *verdad técnica*. Junto a esta condición de posibilidad de la "histoire réelle", doble en su constitución, como ha quedado patente, GB pone otras cuatro, y son:

a- La mayor inestabilidad del nivel sobre-natural o realidad histórica, frente al natural o Universo: "La *stabilité* du niveau naturel se rétablit automatiquement; c'est-à-diré l'acte surnaturel au la réalité historique, est *instable* par rapport à la estabilité du niveau naturel. Raison intrinsèque de la temporalité *ontique* de l'Histoire" (DCOF, 974)[16].

---

[15] Llama Aristóteles "dinamis" a una potencia natural, y "telos" al término natural del desarrollo de dicha potencia natural, es decir, al acto. Pues bien, el acto o "entelequeia" es punto de partida (potencia) para otro acto, éste sobre-natural, es decir, el acto natural no es la actualidad última, admitiendo potenciación mediante un acto artificializador o violento, forzado, que es el trabajo (ergon) (Cf DCOF, 973)

[16] "La *estabilidad* del nivel natural se restablece automaticamente, es decir, el acto sobrenatural o la realidad histórica es *inestable* en relacion a la estabilidad del nivel natural. Razon intrinseca de la temporalidad *óntica* de la Historia"

A esto mismo alude GB en ocasiones con el término "caída".

b- La posibilidad de un "progreso indefinido" (que no infinito) de la historia, esto es: la imposibilidad de poder afirmar que existan límites infranqueables para los actos sobre-naturales (trabajo-técnica): "Ce sont des *faits* tant l'existence que la stabilité d'un niveau naturel d'acte; mais on ne peut pas dire qu'il y aie une limite supérieure ou niveau suprême pour les actualisations surnaturelles. Possibilité d'un progrès *indéfini* (je ne dis pas infini) de l'Histoire, des ἐνέργειαι" (ibid.)[37].

c y d- Por fin, las dos ya analizadas en un principio, por lo que no insistiremos sobre ello: "invenciones" (técnicas, instrumentos...) como constitutivos de la historia real, y la concepción de "época histórica" como conjunto articulado (sistema) de "invenciones"

Por todo lo dicho, es clara la existencia de niveles progresivos de historización del ser, aumentando en la medida en que crece el grado de artificialización de su estado natural. A las anteriores consideraciones debe añadirse, también, lo peculiar del tiempo en el nivel sobre-natural o Historia, frente al natural, a saber: el presente histórico, caracterizado por tres notas: reactualización sobrenatural de lo natural (artificialización), uso de las cosas naturales artificializadas, proximidad temporal de dichos inventos (que sean recientes); el pasado histórico, constituido por las cosas reactualizadas artificialmente pero ya en desuso (*pasadas de moda*), y el futuro histórico, constituido por las artificializaciones o invenciones sobrenaturales en tanto que imprevisibles o, como dice bergsonianamente el propio autor, cosas cuya realidad precede a su posibilidad[38].

Podemos ya concluir, tras lo dicho, que según GB los artefactos o sobrenaturalizaciones de lo natural constituyen la auténtica historia o "histoire réelle" al elevar lo natural a sobrenatural, fundando así una nueva serie temporal en que discurrir la duración vital, pues es la vida la que, en última instancia, se manifiesta en lo artificial, que no será, entonces, sino "factum transcendentale" suyo, al que da "sentido" de mundo o época histórica como "unidad de sentido", logrando de este modo articular en un todo

---

[37] "Son *hechos* tanto la existencia como la estabilidad de un nivel natural de acto pero no se puede decir que haya un límite superior o nivel supremo para las actualizaciones sobrenaturales. Posibilidad de un progreso *indefinido* (no digo infinito) de la Historia, de las ἐνέργειαι"

[38] CFDCOI, 975

las artificializaciones hechas por la vida según una determinada estructura categorial-vital.

Pero puesto que, como se vio, sólo la vida en estado humano es capaz de donar sentido a lo real elevándolo a la categoría de mundo, habrá que concluir que sólo el hombre tiene historia en sentido estricto. Luego la historia propiamente hablando es la historia en su doble vertiente, según el aspecto vital que en ella se manifieste principalmente, de historia transcendental o historia transcendente; y de estas dos, la segunda en grado superior, de ahí el apelativo "real" (réelle), y de ahí que "L'artificiel, matériel ou non (...) n'est pas moins efficace que le naturel en acte naturel" (DCOF, 974).

A fortiori, la técnica transustanciadora resultará hipereficaz y, correlativamente, la historia transustanciadora por ella generada, historia hiper-real: realidad hiper-artificializada por transustanciación del ser. Unicamente, por tanto, cabe hablar de *historia vital* en sentido remoto: en tanto que la vida toma la base física del universo y se sirve de ella para sus creaciones más inmediatas.

Los desarrollos teóricos precedente están a la base de otros menos abstractos que aparecen en diferentes escritos. De ellos nos vamos a ocupar a continuación a fin de mostrar mejor el pensamiento de GB en lo concerniente a la articulación entre técnica-historia-mundo y dejar definitivamente sentado a qué debe denominarse en él "historia", con absoluta propiedad.

Aunque extenso, tómese buena nota de las afirmaciones que GB vierte en este texto.

> "El hombre es todo menos un ser natural, y no hay cosa más artificial y artificiosamente conseguida que el naturalismo De nada nos sirve un árbol en su estado natural, está ahí como cosa mostrenca y atarugada hasta que inventamos eso de convertirlo en lugar donde defendernos del sol, de la lluvia, hacer de él leña para el hogar, vigas para la casa, bastón con que ayudarnos a caminar, tablas para mesas, duelas para barriles No tiene sentido para nosotros el árbol natural hasta que lo tratamos artificialmente Y nos trae sin cuidado la piedra en su estado y lugar naturales, en la cantera, hasta que descubramos y hagamos de ella sillares, grava, adoquines o simplemente piedra para una bien colocada pedrada La piedra en estado natural no nos interesa, no podemos hacer de ella nuestra morada, no está en el mundo Está en el Universo Allá ella Pero igual sucede con el hombre natural Que sea en sí mismo, en su constitución anatómica, fisiológica, realidad química básica, son puntos que nos traen sin cuidado, el "mundo" humano se compone de esos aspectos -ni físicos, ni químicos, ni anatómicos - que llamamos padre, madre, hermano, amigos, enemigos, funcionario, extraño, sospechoso, servidor, amo, compañero, transeúnte, rector, esposo, hijo, peatón, taxista, mecanógrafa Y tales aspectos que en cuanto tales y en sí ni pesan, ni tiene color, ni ejercen atracciones o repulsiones eléctricas, ni dan calor o frío, y no son sólidos

> o líquidos ni sajables ni radiografiables son precisamente, en su irrealidad sutil, los que constituyen el "mundo" aquello en que vivimos, mientras que los componentes "reales" que, al parecer son los más importantes, pasan a segundo plano, y nos traen tan sin cuidado que por muchísimos siglos se han tratado familiarmente los hombres sin saber química del cuerpo, anatomía ni fisiología, ni siquiera ciencia psicológica Todo esto pertenece al "universo", no al "mundo"
>
> Y es que, en el fondo, el universo y las cosas, tal cual son en sí mismas, resultan invivibles, inhabitables para el hombre Y ha sido preciso que el hombre invente esa interpretación de ellas que se llama "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 No creamos, pues, inocentemente, que basta que haya "cosas" para que ya pueda existir el hombre entre ellas Sin darle una interpretación, un sentido, un sabor humano, el universo no es habitable, no es posible morada para el hombre, y para hacerlo habitable, cada vez más acogedora morada, es para lo que el hombre inventa la "técnica" -lo antinatural por constitución, atentado sistemático contra lo natural" (Ex, 29-30)

Este poder elevador (potenciador) de lo natural (universo) a "mundo", que GB atribuye a la técnica y que, como ahora es claro, no es sino la sobrenaturalización de lo natural o surgimiento de la "historia", está presente en otros escritos, resultando especialmente claro el siguiente:

> "El Uranio de las minas y depósitos naturales ha estado ahí, de "cuerpo presente", en su ser y acciones naturales, durante miles y millones de siglos, haciendo actos reales, pero sin hacer *acto de presencia* ante el hombre Y en ese estado natural tenía, es claro, *futuro* -quedaba tanto o cuanto mineral sin desintegrar aún-, pero no poseía *porvenir* alguno, el futuro no tenía para él, dejado a sí mismo, nada nuevo que ofrecerle Pero desde el momento en que, por una invención humana -no por decurso natural de las cosas-, se le hizo instrumento de física, y sobre todo se lo sometió a ese invento, artificial, que es la bomba atómica, el Uranio, o sus derivados y congéneres, adquirió *porvenir*. Y entró en la historia
>
> El Uranio ha hecho acto de presencia ante hombre, en cuanto ser original, supranatural, inventor, artífice, y por tal acto de presencia adquiere porvenir, le aguardan faenas nuevas, contextos nuevos en que trabajar, y el Uranio que las haya realizado habrá pasado a pasado, entrado en la historia, dejando de ser simplemente pretérito, como lo eran el radio, uranio, torio , que, antes de entrar en el dominio original e inventor del hombre, se desintegraban en el universo, dejados a sus leyes naturales" (Ex, 96)[10]

Ahora bien, "No todo lo natural -advierte GB- ha entrado ya en la historia", pues "respecto de ellas las categorías históricas de presencia, porvenir y pasado no tienen aún sentido real" (ibid.). ¿Cuál es, entonces, el punto exacto por el que a lo natural le adviene o entra en la historia?. Oigamos al autor:

> "Así, por ejemplo, el Sol no tiene aún historia, ni la tiene Sirio, ni el calor solar , pues no podemos aún evitar el que corran a sus anchas, y no ha sido posible, es decir no ha sido inventado un modo de aprovecharlos dentro de un contexto de invención humana, de un mundo creado por el hombre, hecho a medida de sus proyectos y designios, no hay historia del Sol, aunque su pretérito tenga muchos millones de siglos, y le queden todavía por delante otros tantos de futuro, y este mostrando antes nosotros su realidad su realidad cotidiana Nos limitamos a tomar el sol, es decir a recibir su ser natural, con sus efectos naturales, dentro del

[10] El mismo ejemplo puede encontrarse en AEC. Resulta igualmente significativo un texto de "Prometeo encadenado" (CI, XVI y XX)

> universo natural, en que igual lo toman las piedras que los animales, que el hombre" (o.c. 96-97).

Nótese la insistencia del autor en señalar la insuficiencia de un uso natural de lo natural para que una realidad resulte "admanual" o, de otro modo: entre en la historia. De ser así, los animales, e incluso los seres inanimados, tendrían mundo e historia, cosa que nuestro autor niega rotundamente. Sin embargo, en otro texto se vio cómo afirmaba que cobijarse bajo un árbol del ardor del sol era ya hacer entrar al árbol natural en mundo.

En cualquier caso, ahora es rotundo: lo natural entra en mundo y, por tanto, en la historia, cuando el "modo de aprovecharlo" se hace "dentro de un contexto de invención humana" o "mundo creado por el hombre": un contexto "hecho a medida de sus proyectos y designios", y así dirá:

> "El Sol, rigurosamente hablando, no tiene, pues, historia (por ahora), tiene realidad, pretérito y futuro. Pero de tal futuro simple puede el hombre sacar un porvenir, y cuando lo saque o invente, el sol habrá entrado triunfalmente en la historia, y habrá hecho, y le podremos hacer que haga, acto de presencia ante el hombre como ente original, y que presente sus armas, a servicio de un servicio militar y militante en nuestros planes y aparatos, y la realidad del sol que haya cumplido tal servicio original pasará de pretérita a pasada. Mientras tanto, podemos afirmar, tomando como ejemplo bloque, que el sol está de cuerpo presente, sin historia" (ibid.)

Esta afirmación parece radical, máxime teniendo en cuenta que en BTC afirma que ya la invención del reloj solar constituye una manera, aunque rudimentaria, de someter la naturalidad del sol a la geometría ¿Acaso no forma contexto el sol con proyectos y designios humanos en un rudimentario reloj solar? ¿En qué tipo de aprovechamiento y dentro de qué contextos inventados está pensando GB entonces? ¿Se trata de un simple despiste o es síntoma de una pugna entre ideas que demandan una mejor coordinación y exposición, y que hablan de una radicalización en las exigencias a cumplir por cualquier realidad para ser llamada "artificial"?

Lo que pasa en lo natural no humano también le sucede al hombre, quedando la naturaleza humana igualmente afectada por la historia:

> "Igual sucede con el hombre en cuanto realidad natural. Hasta que se inventa la sociedad -tenga forma de tribu, ciudad o Polis -, el hombre no tiene historia política. Hay más o menos hombres juntos, arracimados, pero su simple coexistencia real no es presencia, y podrán estar aguardando hijos, pero tal futuro no tiene porvenir, ni los muertos son sin más pasados o antepasados. Hasta que el hombre no invente ese mundo nuevo que es vida social, la especie natural humana no tendrá porvenir, siendo simple futuro, como los rebaños de animales o los montones de piedras, ni tampoco tendrá pasado o antepasados, sino muertos puros y simples, como les sucede a los animales y plantas. Nadie ha hecho acto de

> presencia, sino pura y simplemente ha estado ahí de cuerpo presente, con mostrenca y muda existencia" (ibid.)

Humano o no, a lo natural "*Para entrar en el mundo no basta con estar en el universo*" (o.c. 99); es decir: "Para hacer pasar las cosas de pretéritas a pasadas hay que ser inventor, haberlas obligado originalmente a hacer acto original de presencia, y a un servicio militar obligatorio, no previsto ni previsible en sus esencias y actos naturales. Y no basta que las cosas sean futuras para que tengan porvenir. El hombre inventa *posibilidades* de las *potencias* de las cosas" (ibid.). En definitiva: "Entre pasado y pretérito, entre actual y presente, entre futuro y porvenir se interpone una cosa sobrenatural, transcendente, que es el hombre en cuanto inventor y creador" (o.c. 100). Adviértase, una vez más, que no dice GB "transcendental", sino "transcendente".

Como consecuencia de todo ello, la existencia de historia no será únicamente un *factum transcendentale*, sino, además, un *factum transcendens* que muestra la doble transcendencia del hombre, de modo que, si es "real", la historia resulta convergencia de mundo y técnica (tal es el mundo admanual), con los cuales está intimamente involucrada no sólo estructural, sino también ónticamente por su condición de invento, pues en ello radica la sobrenaturalidad de los tres, obtenida por la del hombre como fuente *de original* transcendencia o, si se prefiere, como forma original de potenciar la transcendencia constitutiva de la vida (pues la fuente *original de* la transcendencia es la vida): una forma que consiste en hacer del tiempo *temporalidad*.

> "Por la sobrenaturalidad del hombre, por su potencia inventiva en todos los órdenes -de vida colectiva, de vida mental, de vida técnica-, el hombre hace acto de presencia original en el universo de las cosas, y las que hagan acto de presencia y acatamiento real ante el hombre en tal estado de originalidad creadora, serán presentes, y tendrán que hacer cosas que no estaban en el mapa de operaciones naturales suyas, y a las que aún no lo hayan hecho serán futuras con porvenir, con un porvenir de trabajo real y original, imprevisto e imprevisible, aun para quien conociera todo su ser natural, y podrán, consecuentemente, poseer pasado.
>
> ( ) y han pasado a la historia porque fueron inventos, no cosas naturales, el hombre las creó para satisfacer proyectos suyos, invenciones suyas también, que no estaban ni en el mapa natural de la naturaleza humana ni en el mapa natural de las cosas y sus actividades espontáneas" (o.c. 98)

Por lo dicho, afirmará GB: "Si el hombre no fuera inventor no habría historia. ( ) Y ser inventor se hace a base de lo natural, pero superándolo imprevisible, libremente. ( ) El hombre es, pues, -y mejor: se ha manifestado-, como sobrenatural, cual transcendente, como decimos modernamente para que no se nos confunda con teologías" (ibid.). Y puesto que "La historia es la verdadera sobrenaturalidad del hombre, y el testimonio fehaciente

de que el hombre es más que ser natural, que sus posibilidades y recursos no tienen los límites de las potencias naturales", resultará que "la infinidad del hombre no hay que medirla por su naturaleza, sino por su inventiva, por la cual de una cosa natural saca recursos ilimitados, imprevisibles, para cosas que no están en el mapa de la esencia y realidad inmediata" (o.c. 100).

Las consecuencias de todo lo anterior, evidentemente, deben afectar a, o verse reflejadas en, la historia de la vida humana en cuanto sucesión de los tipos vitales, inventos básicos de la vida superior ellos mismos; y afectarán también a la técnica y a cualquier otro tipo de inventos isomorfos con aquellos. En este sentido, GB dirá: "El salvaje es salvaje por vivir en un mundo que casi es sólo universo, por vivir en lo natural dejado a si mismo, y dejado el hombre mismo a sí mismo, con la fuerza de la palabra castellana "ser un dejado". Por esto el número de inventos del *salvaje* es mínimo; e inversamente, el número de inventos -no sólo mecánicos, sino de forma de vida social, religiosa, científica...-, mide la diferencia real entre universo (naturaleza) y mundo (historia)" (o.c. 99-100).

Como conclusión-resumen de lo anterior podemos traer los siguientes comentarios del propio autor, donde queda manifiesta la relación entre técnica e historia, como del tipo fundamento-fundado respectivamente:

> "El hombre tiene, como cosa natural que es, por una de sus dimensiones, tiempo, pero posee además, como original ideal suyo, temporalidad.
>
> La temporalidad se integra de presente, pasado y porvenir; el tiempo se compone de actual, pretérito y futuro. Y ambas dimensiones son heterogéneas, independientes
>
> Hay historia, no porque haya tiempo, sino por que hay temporalidad" (o c. 100)
>
> "Pues bien, la invención de la técnica -social, instrumental -, es la invención o surrección de la historia. La transcendencia del hombre es causa de la historia. Su liberación o libertad frente a lo natural, frente a su misma naturaleza, es el origen imprevisible de la Historia" (o c 99)

Es evidente, pues, por todo lo dicho, que el fundamento inmediato de la técnica es, para GB, de carácter onto-antropológico, y siempre "transcendente", así: "El que cosas tan diversas como hay en el universo se nos aparezcan como temporales -como presentes, pasadas o futuras-, no depende de ellas, sino de que nosotros somos tiempo" (o.c. 94). Pero tal tiempo que somos (en rigor, temporalidad) no es sino una de las dimensiones que GB, como vimos, consideraba constitutivas de la vida, luego la vida es el fundamento último,

definitivo, de la técnica, de mundo y de historia en sus diversas manifestaciones, y el hombre lo es en tanto que vida potenciada en un nivel superior, que a su vez potencia (sobrenaturaliza) todo lo que toca, cual Midas metafísico, en virtud de su condición especial de ser transfinito y transfinitante.

6.1.2.2.1. Técnica, conciencia y trabajo

La actividad de tipo *enérgeia* que despliega el hombre (la vida) resulta, como se dijo, condición fundamental para la existencia de la "histoire réelle" o transcendente, pues era uno de los elementos básicos de "el hecho fundamental para la historia". Se advirtió, también, cómo GB destacaba el hecho de que Aristóteles distinguiese entre el acto de una potencia natural (entelequeia) y su sobrenaturalización mediante la actividad o movimiento artificial que es el trabajo (ergon). Pues bien, profundicemos un poco más en esta cuestión con un objetivo: mostrar que el trabajo es, para GB, el elemento clave que permite establecer la distancia entre la transcendentalidad y la transcendencia; entre la historia transcendental y la real.

Se dijo anteriormente, que no era suficiente "estar en el universo" para "entrar en el mundo", sino que por inventos, productos *proyectados* y *designados* a su vez por el hombre para satisfacer sus anhelos y necesidades *naturales* o de nuevo cuño (*creadas, inventadas*), el hombre *hacia* que lo natural entrase a su servicio obligatoriamente, elevándolo así a sobrenatural o transcendente, y que tal elevación no consistía en otra cosa que en descubrir y convertir las naturales *potencias* en *posibilidades*: "La historia no consiste en lo natural, ni en su evolución natural, ni en sus cambios o terremotos naturales, sino en la *invención de nuevas posibilidades*. La historia se basa en los inventos, y a su vez los inventos se fundan en la actualización de las posibilidades" (Ex, 74).

No basta, pues, con que el entendimiento natural descubra las naturales potencias de las cosas en estado natural y luego el hombre las ponga a su servicio, es preciso, además, que invente *nuevas posibilidades*. Esto será lo que desde el comienzo de la etapa marxista de su pensamiento, GB repiense bajo las categorías de *hallazgo* e *invento*, como se verá. En íntima conexión con lo anterior se encuentra la categoría *trabajo*, de la cual GB tratará extensamente en la citada etapa pero que ahora encontramos también bajo el término *enérgeia*. Veamos, pues, cómo el trabajo resulta ya en la época heideggeriana

piedra transmutadora de la historia transcendental en real.

En un texto anteriormente citado decía GB: "y las [cosas naturales] que aún no lo han hecho [entrado en la historia] serán futuras con porvenir, con un porvenir de trabajo real y original, imprevisto e imprevisible". Esta afirmación encierra un doble aspecto de la actividad creadora transformadora (trabajo): a) en cuanto referida al hombre, significa que debe transformar realmente lo natural (físico o mental) para hacer verdaderamente reales sus inventos, es decir, *poner manos* a la obra; b) en cuanto a la actividad desarrollada por el invento materializado (artefacto), esto es: su funcionamiento o eficacia (la verdad real o verdad como invento), para el que fue inventado, y sirve hasta que *pasa a la historia*, a *poseer pasado*: hasta que resulta obsoleto, en desuso (extremo temporal opuesto al de *entrar en la historia* o *adquirir porvenir*: entrar a servicio humano). Y no se puede pasar a *poseer historia* si antes no se *entró* en ella: "Ha pasado a la historia el tipo de organización social feudal, el de tribus o fratrías, el tipo de ejército por falange macedonia, los tercios españoles, el hacha de sílice, la geometría de base intuitiva..., y han pasado a la historia porque fueron inventos, no cosas naturales" (Ex, 98).

Mas ¿cómo puede pasar a la acción decidida, consciente, de transformar quien ni siquiera ha pensado en ello, pues considera que eso natural objeto de su contemplación posee límites insuperables (esencia)?; por otra parte: ¿cómo puede notar un tipo vital contemplativo que alguna acción suya sea realmente transformadora, o valorarla en su justa medida caso de hacerlo?

En este sentido, dirá GB: "La filosofía clásica, griega y escolástica, creía haber dicho la última palabra cuando descubría una esencia natural" (Ex, 73), lo cual "nos viene a decir en resumen que los actos naturales son solamente de hecho el término de las apetencias de las potencias -o sea que Aristóteles y la escolástica confundieron lastimosamente potencia y acto con posibilidades y actualización" (ibid.), pues "no basta distinguir, como lo hizo explícitamente el griego y el escolástico medieval, entre sustancia, potencias de la sustancia y sus actos" (Ex, 72), ya que en tal caso "no salimos de necesidad; y cabe preguntarse si donde rige necesidad, y nada menos que esencial, puede "pasar algo"."Señores": podíamos colgar como letrero a todas estas épocas, "aquí no ha pasado nada". (...) Es que no hay como tener esencia, y sostenerla en filosofía, para que

llevadas las cosas en rigor y propiedad, no pase nada ni pueda pasar nada esencial" (o.c. 64-65). Nótese que, según GB, es una actitud (sentimiento) lo que dirige, sin saberlo ella, a la razón teórica, de modo que lo racional se supedita a lo sentimental: "El sentimiento de impotencia frente a lo natural, característico de la época medieval, dictaba a la conciencia teórica, y a la filosofía, semejantes sentencias, al parecer científicamente neutrales" (o.c. 68); "De la época medieval, y desde un poco más atrás, había quedado en la humanidad un miedo más que cerval a sentirse creadora; y todo sentimiento de espontaneidad pasaba por ser atentado contra el monopolio del Creador. El miedo es mal consejero metafísico, y peor vital" (o.c. 70).

En definitiva: "Las potencias escolásticas (son) transcripción del sentimiento de impotencia del medieval frente a la naturaleza" (Ex. 68), y es que "En la escolástica clásica, las potencias, aunque así se llamen, no pueden obrar sin los objetos correspondientes; estos tienen, pues, preeminencia. El hombre, aun el espiritual, es fundamentalmente pasivo" (o.c. 69).

De esta actitud vital se resiente todo el racionalismo: "No digamos que las filosofías racionalistas posteriores agravan este "No pasará", frente a todas las contingencias, accidentalidades, acaecimientos del mundo. Y en efecto: nadie se ha tragado en firme eso de cambio y del movimiento, hasta llegar a la filosofía moderna" (o.c. 65)[40].

Desde el Renacimiento, sin embargo, y en especial desde Kant, el hombre comienza a romper la actitud miedosa, y en ello la técnica juega un papel decisivo, por cuanto *comienza* ("sentimiento difuso") a ser concienciada como "factum" que muestra la *transcendencia* del hombre, mas únicamente en su aspecto transcendental: el poder de las formas a priori para moldear lo en-sí: "Los objetos son ahora los especificados por la potencias o formas a priori; los objetos están hechos para los actos de nuestras potencias" (Ex. 69), de modo que las potencias se transforman en "posibilidad": "Las potencias escolásticas (...) se transformarán ahora, las sentirá el hombre como "condiciones de posibilidad de la experiencia", según la famosa frase de Kant en la *Crítica de la Razón*

[40] De "filosofía moderna" entiende GB la de autores como Bergson, Heidegger o Whitehead (Cf Ex. 65). Recuérdese que, según GB, fue Kant el fundador del filosofar moderno con el cambio introducido en la perspectiva del preguntar, cuestión que valoraba como la única originalidad filosófica, en rigor, desde los griegos.

pura " (Ex, 68-69). Y será un sentimiento que surge del factum del dominio de lo natural por la técnica el que esté a la base de dicha transformación, no siendo la "posibilidad" otra cosa que la transcripción de dicho sentimiento, como en el caso de las potencias medievales lo era de la impotencia frente a la naturaleza, y así dirá GB:

> "Desde Suárez, y por virtud no de su profesión oficial, sino del ambiente renacentista, el hombre comienza a sentirse más activo, y culmina este sentimiento con Kant ( ) Y así como un movimiento de rotación no es posible smo alrededor de un centro, parecidamente la nueva teoría del conocimiento que, en Kant adopta forma consciente, sostendrá que los objetos no son posibles sin el sujeto" (o c 69)
>
> "Kant se encuentra ya en un ambiente de dominio triunfal sobre la naturaleza, de sentimiento difuso, pero no menos real y eficiente, de seguridad en lo natural, la naturaleza no es ya ni madre ni madrastra, ni la tierra es lugar de lágrimas y de destierro de un añorado y ficticio paraíso La naturaleza, toda ella Cielo, Luna y Tierra, es sierva de la técnica, y de una técnica guiada por la matemática, por la ciencia más exacta y rigurosa Lo que en los tiempos de la tierra-valle de lágrimas pudiera pasar por milagro, será ahora milagro de la técnica" (o c 68)
>
> "Con el creciente dominio del mundo real, ha ido perdiendo el hombre el miedo a sentirse activo, espontáneo, creador, inventor Y ya Kant podrá invertir, haciéndose eco de este sentimiento, la valoración del entendimiento, y afirmar que, lejos de depender de las cosas para obrar, sucede lo contrario"(o c 70)

En definitiva, y una vez más: para GB el tipo de teorías que existe en un determinado momento histórico está en función del tipo de técnica con que cuenta el hombre en ese momento, es decir, del grado de dominio que tiene sobre lo natural.

Ahora bien, por dicho dominio técnico la técnica, en cuanto factum, muestra, además de la transcendentalidad del hombre (sometimiento de lo real a modelos intelectuales), su transcendencia, que es tipo superior de sometimiento: real-de-verdad, el cual exige como condición de posibilidad que lo real natural, humano o no, carezca de esencia, convirtiendo su *ser* en un *estar*; en "hecho" o pura contingencia, ya que sólo entonces podrá existir acción creadora: "Pues bien: si el hombre no ha de ser algo necesariamente hecho ya, algo esencialmente determinado, es preciso que la base de su ser sea de hecho, o dicho al revés, para que se entienda: que el hombre no tenga esencia. Y si el hecho no garantiza nada, y por este punto es radical contingencia, por otra parte no impone nada, no necesita u obliga a nada; es raíz de libertad. (...) Estamos hechos, diré imitando una célebre frase, no de materia de sueños, sino de materia de hechos. Y estamos, por tanto, por hacer y nos va nuestro ser según lo que hagamos o no hagamos con tales hechos" (Ex, 65-66).

Como Kant no tuvo conciencia de ello, su transcendentalidad resultó inferior en

radicalidad a la de Heidegger, quien sí se nota *estando* en tal situación: "Los existenciales son posibilidades, que no hay que confundir con potencias y actos de las potencias, que son simples categoriales" (Ex, 67).

Correlativamente, si las cosas han de admitir transformaciones auténticas entonces tampoco deberán *ser*, sino *estar*, es decir, ser *de hecho* o ser *estando* ser contingentemente. Cosas y hombre, pues, como "materia de hechos" para nuevas e imprevisibles actualizaciones por actividad forzada y forzadora, sobrenaturalizadora enérgeia-ergon o trabajo.

Por tanto, si la técnica es siempre manifestación (factum) de que el hombre y las cosas están siendo ya "materia de hechos", no todos los tipos vitales son capaces de caer en la cuenta de ello y, por tanto, de sacar sus consecuencias o, de serlo, de tener valor para admitirlas seriamente y actuar en consecuencia. En definitiva, lo que en una época como la actual va resultando normal en otra anterior era inconcebible al no advertir ese *factum* de la técnica o, de hacerlo, no tener valor para sacar las consecuencias

> "El ingenio humano hace echar a la electricidad natural por caminos que no estan en su mapa natural ( ) andar por alambres, entrarse por valvulas, circular en filamentos, trabajar en maquinas electricas, e ir tomando, en realidad, diversas formas como las de energia luminosa, calorifica, mecánica
>
> Y si nos fuera permitido ( ) tendriamos que decir que al agua "natural" debe hacersele muy raro y cuesta arriba verse sirviendo para lavar, beber, cocer, limpiar, andar por turbinas, y entrar en mil y mil tipos de medicinas ( )
>
> De pura costumbre no nos extraña tampoco a los hombre actuales -pero lo fuera seguramente para los de otras edades-, sentirnos actuando de funcionarios, periodistas, mecanografos, profesores ( ) y mil y mil otros reales oficios, bien artificiales ( )
>
> Y ¡hay que ver que retorcijones, contorsiones, violencias hemos impuesto a los objetos que llamamos cientificos' Se hace geometria con algebra (geometria analitica, álgebra con logica ( )" (o c 71-72)

En definitiva: "las cosas están aún en una especie extraña -y no estudiada expresamente hasta nuestros días-, de potencia que denominamos *posibilidades* " (o c 72). "Lo natural frente a lo sobrenatural es una delimitación ( ) arbitraria, aunque real "de hecho" (...) Lo natural no se distingue de lo sobrenatural smo con distincion de hecho, y se acepta tal distinción por "esencial" cuando no se cae en cuenta de que lo natural posee infinitas posibilidades" (o c 73).

Esta nueva concepción del hombre y de las cosas se fundamenta, pues, en la

valoración de los "hechos" como condiciones de libertad: la existencia de "hechos" es el factum que muestra la ausencia de necesidad, de esencias, allá donde se dan; son la mostración de la contingencia y, por tanto, de que podría haber sido de otro modo a como es o, incluso, no ser; pero también, y es lo interesante para el hombre en cuanto creador o sobrenaturalizador, que puede llegar a ser de otro modo a como está siendo, que su ser es un *estar* (estado) y que, en consecuencia puede ser puesto en otro diferente: admite *posibilidades*.

Por todo ello dice GB: "Recordemos que los simples y brutos hechos son lo que menos liga y obliga; de ahí que si la libertad, para ser real, necesita ciertamente algo como de material y base -el aire de la paloma kantiana-, este algo sólo debe ser un hecho. La necesidad de hechos es base de la libertad real" (Ex, 65).

Se trata, pues, de una cuestión de actitudes vitales, de sentimientos ante lo real, que permiten o no al hombre percatarse del significado profundo de lo que ya le está sucediéndo a él y a lo que le rodea. Esta es la razón por la que GB diga: "No podemos afirmar que el griego tuviera menos inteligencia que nosotros, para explicar por qué no inventó la radio, la televisión, el auto, el avión... o las humildes y cotidianas cerillas", sino que hay que atender a su actitud vital contemplativa: "no basta con ver lo natural a simple y natural vista, para que se descubran sus posibilidades, aunque la simple y natural vista pueda servir para descubrir los actos naturales de las cosas visibles" (o.c. 72).

Tal actitud era consecuencia de un prejuicio o *supuesto falso*: "la infecundidad en el *dominio de lo real* que esta filosofía natural, griega y escolástica, demostró por siglos y siglos, proviene de ese supuesto falso: lo real físico está perfectamente especificado, tiene esencia, encarna una idea" (NGFC, 268). Motivo, pues, vital-sentimental, que no primaria, pura ni exclusivamente vital-racional, el que explica el tipo de técnica prerrenacentista y el nuevo que comienza a surgir con el Renacimiento.

Tal cambio de actitud y sus consecuencias es lo que hace comprensible que GB afirme que, actualmente, "historia deja de ser recuento de lo que le pasaba al hombre, para llegar a ser lo que el hombre hace que le pasen a las cosas" (o.c. 70). Para poder dar tal definición de historia, que corresponde, en su extremo y rigor, a la historia "réelle" o transcendente, y como condición necesaria pero no suficiente, es preciso advertir una

triple distinción, la cual hemos venido ya utilizando para presentar el tema: "hace falta introducir, además de los conceptos de potencia y posibilidad, el de posibilidades" (o.c 70); "potencia, posibilidad y posibilidades. Escolástica, Kant y Heidegger" (o.c. 67). Con otros términos: esencialismo o naturalismo, transcendentalidad y transcendentalidad potenciada, respectivamente, dándose en cada caso la adecuada correlación óntica inversa entre conciencia y cosa, según la teoria de la "polimorfia óntica".

Con todo, en Heidegger si bien la historia apunta a una "histoire réelle", sin embargo no despega plenamente pues su negativa valoración de la técnica, del mundo admanual y, por tanto, del trabajo transformador, se lo impide. En este sentido, Heidegger seguirá fiel a la tradición idealista que desprecia el trabajo transformador, tal como se dira en otro capitulo. Este idealismo le impedirá ver algo que GB en cambio resalta, incluso en su época histórico-vital y heideggeriana, haciéndola convivir con la tesis de que los tipos de técnica dependen de los tipos de vida, y éstos del plan categorial-vital correspondiente: que los tipos de conciencia dependen de los tipos de trabajo (técnica), idea de claro tono marxiano que irá explicitando con mayor fuerza a medida que pasen los años, y siempre sin abandonar la otra tesis, aparentemente contraria e incompatible

6.2. Las categorias de hallazgo e invento.

En este apartado se analizarán las categorias de Historia y Mundo en relacion a la técnica en la etapa marxista del pensamiento de GB, a fin de mostrar la continuidad de los problemas y temas básicos ya tratado, asi como su desarrollo, de manera que pueda afirmarse que son los "mismos", pero no "idénticos". Esto implica que el autor no varia sustancialmente su proyecto filosófico ni los elementos estructurales fundamentales que lo constituyen sino que, repensándolos desde categorias filosóficas nuevas reabsorbe y reorganiza dialécticamente los avances de etapas anteriores a fin de dotar a dicho proyecto de mayor radicalidad y consistencia teórica. Todo ello, además, sin olvidar que tal aspecto conlleva una intención práctica: elaborar una filosofia que, acorde al estado de técnica y ciencia *actuales*, conciencie al hombre de la que ya está siendo su función en el universo aun antes de proponérselo, a fin de reorientar de tal modo su anhelo básico de ser Dios que éste no vea comprometido su éxito y quede en mera intención sin cumplimiento

Desde esta perspectiva, las categorias marxianas de "invento" y "hallazgo" seran

descubiertas por GB como lugar privilegiado para estudiar los aspectos indicados. De ahí, por tanto, que debamos ocuparnos ahora tanto de ellas como de sus profundas implicaciones con, y para, el tema de la técnica.

6.2.1. La categoría de "Hallazgo".

6.2.1.1. Hallazgo como descubrimiento ocurrente.

Dice GB: "la categoría de *hallazgo* -hallarse con que... " (CSFA, 54) o, lo que es lo mismo: "descubrir por modo de *hallazgo*" (ibid.).Veamos qué significa todo ello.

Afirma nuestro autor: "Si algo del universo nos sirve, no es porque haya sido hecho, precisamente, para que nos sirva; sino porque da la casualidad o buena ventura -enteramente accidental- de que nos sirve; y aun eso de *servirnos* -de para qué nos sirven- tiene que ser un *hallazgo* del hombre -como el de que el agua sirve para beber, y los leños para vigas..." (IFAM, 36).

Según lo anterior, el hombre se sirve sin más de lo natural para sus fines o necesidades, pero en un determinado momento descubre o toma conciencia (*se halla con que*) de lo que ya está haciendo antes de proponérselo, y de ahí que GB diga: "definiendo ya *hallazgo* por encontrarse con que algo *sirve para*" (CSFA, 57); "Descubrir que algo *nos sirve precisamente para...*, define el *hallazgo*" (o.c. 56).

Dos aspectos, pues, parecen implicarse en la categoría de hallazgo: el *descubrimiento*, y la estructura *servir para*: Pero hay más, pues afirma GB: "Caer en cuenta de una propiedad en cuanto tal propiedad, ni más ni menos, cual pura o resaltante frente a sus ordinarias y confundentes concomitancias naturales, define al *hallazgo*. Así le *acudió* al hombre (...) aprovechar tales propiedades, apartando sus concomitancias. Descubrir que algo sirve *justamente* para... -además del inmediato, confuso, irresaltante *servir para...*-, constituye eso de hallazgo" (CSFA, 107)[41];"*Hallazgo* es, pues, resalte y purificación de una propiedad, con irrelevancia de las demás, dadas en fusión en el *presupuesto* o concreto natural e inicial siempre en relación a un fin o utilidad humana, destacada frente y a costa de las demás del hombre" (CSFA, 217).

---

[41] Parecidas afirmaciones pueden encontrarse en otro lugares de la obra referenciada (Cf.gr., pp. 129-130, 217, 274).

En TMTC trae la misma definición, pero con matices explícitos que permiten entrever mejor el fondo de la cuestión: *"Hallazgo* es descubrimiento de una propiedad de una cosa *material*, propiedad puesta a *resaltar* dentro del contexto concreto de todas las demás de una cosa natural, por referirla a una facultad especial del hombre *natural*, facultad puesta, a su vez, a *resaltar* dentro del contexto concreto total de facultades humanas *naturales"* (o.c. 227).

La clave reside en notar si al descubrimiento de la propiedad sigue su aprovechamiento. Previamente, sin embargo, la propiedad descubierta, en tanto que descubierta, sufre un cambio de estado: purificación o aislamiento. El "descubrimiento" es la acción que pone en estado de aislamiento o *purificación* la propiedad, de modo que comienza siendo una acción transcendental, pues la propiedad de la cosa ya no está sólo "en" ella, sino también "en" conciencia o vida superior, que es un nuevo estado de tal propiedad, el cual en nada modifica a la cosa misma que la posee, por lo que puede hablarse, heideggerianamente, de "modalización" o estado ontológico de la realidad en cuestión, pero no, en rigor, de transformación o estado meta-físico. Se trata de una transformación real aunque de carácter simplemente transcendental

Por tal capacidad el hombre es específicamente distinto del animal, pero no ontológicamente, como se dijo en su momento, y de ahí que GB afirme: "Tal descubrimiento proviene de una *ocurrencia*, que es el grado mínimo de *novedad* por el que el hombre *se distingue* expresamente de los animales y cosas" (CSFA, 56) En tal *ocurrencia* o *innovación psicológica* se pone de manifiesto aquello que hace al hombre verdaderamente transcendente frente al animal: su peculiar capacidad creadora

"Resaltar", como se dijo, es acción consistente en recortarse algo sobre un fondo, que en el caso de "hallazgo" es doble las propiedades naturales de la cosa y las facultades naturales humanas, de modo que ambas se unan en una nueva relación, y de ahí que afirme GB: "*Presupuestos* (datos) y *hallazgos* (de datos) son las dos categorías peculiares de prehistoria: las dos se entrelazan según la estructura: *aun antes de que..., nos encontramos ya con que...*" (CSFA, 54)

Sin embargo, dice: "Un segundo paso ha consistido en descubrir la manera de aprovechar una propiedad *en cuanto tal*, desvinculándola lo más posible de su

entretejimiento, y, frecuentemente, de su atemperamiento con las demás. Tales son los *hallazgos"* (CSFA, 274).

Si tal es el segundo paso, sepamos entonces cuál es el primero: "Respecto de tal *que hay* tales o cuales cosas y *que tales o cuales* son su propiedades, la actitud e instalación naturales consisten en descubrir *para qué* le sirven al hombre y en *servirse de* ellas, -siempre dentro del íntimo e informulado convencimiento de que el hombre no las ha hecho ni dotado de propiedades" (o.c. 273-274).

Ahora se comprende la ambigüedad de algunas expresiones de GB cuando al hablar del "hallazgo" como "descubrimiento" no aclara si se trata del primer paso o del segundo, dándose propiamente el hallazgo sólo en el segundo caso en virtud del componente de ocurrencia que acompaña al descubrimiento. En el segundo, pues, ya no sólo se produce un simple "servirse de" las cosas naturales sino que se obtiene, además, una superior purificación de la propiedad con vistas a aumentar su eficacia.

Lo que de técnica hay en el proceso implicado en la categoría de "hallazgo" reside en esto: concienciado el uso de una propiedad (primera potencia de aislamiento) adviene la ocurrencia de potenciar o "aprovechar de intento" lo que antes tan sólo era un "servirse de", con el fin de obtener una mayor eficacia o utilidad en el uso de la propiedad. De otro modo: se trata de aislar una propiedad natural para lograr tenerla a ella y sólo a ella, sin el resto del concreto natural, es decir: eficacia funcional, lo cual es, como sabemos ya, lo propio de lo artificial técnico (artefacto-utilidad) frente a lo artificial artístico (obra de arte-belleza). El "segundo paso" es, pues, por el que realmente el hombre "se distingue" del animal (hallazgo), del que, por otra parte, ya *está siendo* naturalmente "distinto" (dato).

No deben confundirse, por tanto, ambos sentidos del término "descubrir", y de ahí la matización del autor respecto del modo en que algo *dado* entra a servicio humano en el caso de hallazgo propiamente tal: "*precisamente para*". Recuérdese a este respecto lo que se dijo acerca del artefacto avión: volar y sólo volar: eficacia purificada en su género, sin el concreto natural viviente en que tal función estaba formando un "compuesto" con otras propiedades.

Lo que en el fondo afirma GB, es que el hombre posee la facultad de hacer una "epoqué" con las propiedades naturales de las cosas desconectándolas de los compuestos naturales en los que, de forma también natural, se *dan*; y cuando tal abstracción va seguida de una reintegración afectada de causalidad y utilidad, surge la técnica. Este momento es clave, pues por tal acción reintegradora (trabajo-técnica) la transcendentalidad más o menos potenciada o artificializada de los modelos intelectuales sale de su esfera ideal quedando plasmada en artefactos reales (materiales o mentales) y adquiriendo un nuevo poder: el de poseer efectos reales en el dominio real-causal, de modo que lo transcendente transcendental del hombre resulta potenciado causalmente por *unión sintética* con el dominio real causal.

Como consecuencia, el hombre resulta un "potentado ontológico" de estilo metafísico, pues puede imponer sus modelos transcendentales de manera eficiente y eficaz, humanizando así, realmente, el universo, es decir, haciéndolo "efecto" suyo y, en tal sentido, logrando que adquiera historia "real" o transcendente

Por otra parte, entre los dos niveles de "hallazgo" diferenciados por GB media una diferencia en el orden del proceso: en el primer nivel hay un descubrimiento y luego una ocurrencia posibilitada por él; luego esta ocurrencia hace posible un nuevo descubrimiento, esta vez de grado superior: el éxito de la ocurrencia de potenciar (purificar) conscientemente la propiedad natural descubierta. En este momento es cuando, propiamente, lo natural entra a servicio de hombre: "nos sirve"

Por tanto, la realidad que resulta hallazgo presenta estructura de artificial de primer grado: "servir para", sin haber sido hecho para ello y, por lo mismo, su modificación de lo real natural será escasa, de ahí que GB afirme que "un *hallazgo:* no llega a la categoría de invento" (IFAM, 146), pues "los materiales (...), con sus propiedades, son naturales. Sólo es novedad la ocurrencia de juntarlos, y novedad su resultado" (ibid.)

Por este punto, sin embargo, lo natural entra en un estado previo que podrá funcionar como *base* para el surgimiento (elevación) del artificial de segundo grado o "hecho para servir para". Ahora bien, en cuanto hallazgo, lo natural no ha sido aún modelado por esa estructura, aunque no hace falta llegar a ello para que el hombre "se

distinga" del animal: basta la "metacategoria" de *ocurrencia* en su primer estado de descubrimiento: "El animal *es* distinto en aspecto y actos del vegetal o mineral; mas no sabe o nota que es distinto. Se sirve de otros animales o cosas para sus necesidades y querencias; empero no sabe o nota que se sirve, y, por ello no llega a cultivar tal distinción y potenciar tal servicio, ni tan sólo con esas potenciaciones tan primitivas, como guardar agua en tinaja, para que nos sirva mejor; o reformar gritos en lenguaje, para asi entenderse mejor..." (ET, 85-86).

En efecto: según GB "Hacerse distinto" es algo superior al simple "ser diferente" (CSFA, 52), pero inferior aún al "hacerse diverso". Cultivar distinciones no es hacer inconmensurable la separación, como cuando se genera otro orden cualitativo (crear diversidades), pues "La *diversidad* comienza al inventarnos nosotros y para nosotros, otra manera de ser" (ibid.). Que el hombre es naturalmente distinto del animal es un dato; que "se distingue" o "hace distinto" del modo en que naturalmente y aun antes de proponérselo ya lo está siendo, queda dicho: tal logra el "hallazgo". Pero ahora se trata de otra cosa: "de la *empresa* de hacerse *el hombre* a si mismo *diverso* del animal" (ibid.).

Pues bien: "Tal empresa -prosigue GB- incluye, cual primer paso, la *ocurrencia* contra-y-supranatural de *inventar* para si, *crear* de si, *producir* por sí mismo una diversidad frente a todas las diferencias naturales; por tanto, frente a si mismo en cuanto hombre natural" (o.c. 53).

El hallazgo puede adquirir grado de *hecho histórico*: "los hallazgos serán *hechos* históricos, si el hallazgo es repetible, es decir: transmisible -inercia de lo prehistórico" (o.c. 55). Se trata de una nueva manera de *distinguirse* el hombre del animal: "Descubrir que un hallazgo es repetible o transmisible constituye un grado nuevo y superior de *novedad* -nuevo modo de *distinguirse* al hombre del animal" (o.c. 56). Además, si el hallazgo es base o lugar propicio para el surgimiento de "invento", entonces resulta elevado a "fasto": "*hallazgos*, que, transmitidos según receta, ascenderán a hechos; y al irrumpir en ellos *inventos*, se elevarán a *fastos*" (o.c. 274).

6.2.1.2. Potencia transformadora de *hallazgo*: de "presupuesto" (dato) a "cosa reformada".

Dice GB: "estado de *presupuestos*" (CSFA, 54) o, lo que es lo mismo: "*datos* naturales" (o.c. 107)

En efecto, según GB el hombre se encuentra con lo que denomina "*presupuestos* o *datos*", y ello "no porque hayan sido *dados* por alguien a alguien para algo, smo simple y llanamente porque *aun antes de* parecidas interpretaciones formuladas más o menos explicita y racionalmente, *nos encontramos ya con* todo eso" (CSFA, 56)[42]. Tales "presupuestos o datos", resultan ser "bloques iniciales" o "cosas *informadas*" (o.c. 57), pues poseen "formas naturales (...) informantes de su propia materia -materia y forma dadas en bloque, en fusión, previa a toda distinción conceptual" (o.c. 56). En definitiva "Que *hay algo*, que algo es *tal*; que algo es *así*, resume en frase tipica los *presupuestos* propios de *prehistoria*" (o.c. 54).

Pertenecen a la categoria de "dato" todas aquellas realidades que caben en la estructura "aun antes de que... nos encontramos ya con que...", siendo ésta la que les concede realmente dicho carácter, junto con una actitud peculiar (que en otro lugar llamamos naturalista o esencialista): "siempre bajo la actitud de *que es así, que es así de por sí* -por virtud de las cosas mismas, *aun antes de que nos acuda...*" (ibid.).

Pues bien, como se dijo, presupuestos y hallazgos se entrelazan segun la estructura anterior, de modo que *hallazgo* es posterior a *presupuesto* y consiste, desde esta perspectiva, en tomar conciencia del carácter de presupuesto de tales realidades, las que fueren.

De cosas *informadas* pueden pasar al estado de cosas *reformadas*: los bloques "son reformados por la forma ulterior (nueva) de *hallazgo*. (...). A los que se reformaron por la forma de hallazgo llamemos *cosas reformadas*" (CSFA, 57). Obviamente tal cambio requerirá una nueva actitud ante las cosas *informadas*. Puede, además, que las cosas "reformadas" alcancen estado de "performadas": "De las cosas *reformadas*, algunas han adquirido, por novedad, el carácter de repetibles o transmisibles -por recetas, uso,

[42] Cf. también CSFA, 107.

práctica...-; son *cosas performadas"* (ibid.). En definitiva: "Informado, reformado, performado, constituyen tres escalones de *formado"* (ibid.).

Sobre la potencia dialéctica de "hallazgo", ya se vio cómo el "más sencillo *uso*, a servicio de hombre" era según GB la mostración eficaz de la falsedad del principio de identidad enunciado desde Parménides[43]. Este principio parece estar presente en el "bloque informado" y en la actitud para con él, y así dirá GB que afirmar que cada cosa tiene las cuatro causas intrinsecadas (suyas), es "afirmación equivalente a *"el ser es su ser"* (...) identidad sosa y ñoña" (ET, 32).

Por ello, dicho uso resulta ser un acto de insurrección ontológica, pues genera un tipo de contradicciones por las que "el ser natural *es*, entonces artificial; está siendo su naturaleza innatural, antinatural o supernaturalmente" (ET, 82), esto es: "contradicciones dialécticas ofensivas de la ontología parmenidea, aristotélica, medieval, y aun simbólica moderna: "el agua sirve para beber", "la manzana es comestible", "leña es combustible hogareño"..." (ibid.), y que "sólo una lógica dialéctica acepta plenamente cual dato y cual principio, mas que una lógica natural" (o.c. 31).

En definitiva: "Sean cuales fueren las causas finales internas de cada cosa, descubren todas (...) sin pretenderlo sus puntos flacos, y de ellos se aprovecha el hombre, y, por ellos, las trueca de señoras de sí en criadas -fuego en fogón; pino en tea; pino en tabla; agua en tinaja; arcilla en ladrillo" (ET, 83), resultando este proceso "tanto más admirable e imprevisible, cuanto A y B sean más diferentes -cual agua y hombre, palo y hombre, manzana y hombre..." (ibid.). Tal proceso comienza siendo "el primer acto de insurrección contra la ontología y el primer paso del proceso dialéctico" (ET, 83), y que por su nivel de hallazgo resulta "sencilla perversión", pero que al potenciarse resultará de consecuencias incalculables: "Por este camino no quedará titere con cabeza (...). Desde esas sencilla perversión "la cosa *a* sirve para la cosa *b"* a "el Queen Mary sirve para navegar", lleva una ruta -o mejor una escalera, coherente, aunque discontinua. Esa escalera es dialéctica" (ibid.).

Primer paso, pues, el desencadenado por una "ocurrencia" o, de otro modo,

---

[43] Cf ET 31-32, 81-82

"genio" en cuanto transcendencia de tipo capacidad creadora: "Por eso se requiere "genio", y se requirió, para descubrir la domesticación de ciertos animales, los variados usos de agua, fuego, barro; lo muy y mucho aprovechables que son plantas y sus partes, silices y huesos, fibras vegetales y pelos de animales. Tal descubrimiento es la *negación* positiva, original del principio de identidad -de que "lo natural *es* natural""(ET, 32). Y de ahi que afirme del hombre: *"Somos* (con *somos* de *ser*, de *es*) contradicciones vivientes y *sientes"* (ET, 33) o, con frase que a GB gusta citar: *seres de naturaleza osadísima*[44]. Y, más técnicamente: transfinitos y transfinitantes; seres dialécticos y dialectizantes, impulsados e impulsores de todo lo real desde su estado "natural", constituido por "posibilidades": el ser como posibilidad: "el estado propísimo, original de ser es el de enser" (M, 47)[45] o, también, "instrumento": "Que "el ser no es ser" y que, al no serlo, no se aniquila sino asciéndese a "el ser es instrumento" fuera la fórmula precisa, mas pretenciosa, de expresar la situación *dialéctica* en que, por primera vez en la historia, y haciéndola, puso algún hombre al ser natural, al "ser que es", que es lo que es" (ET, 33)[46]. Lo cual es otra forma de decir que "El ser *es* plástico y *es de* plástico" (ET, 84).

6.2.2. La categoria de "Invento".

Dice GB que *hallazgo* "no llega a la categoria de invento" (IFAM, 146); categoria "de *hallazgos:* de novedades, productos, creaciones que no llegan a ser *inventos*" (CSFA, 200). Veamos lo que implica tal afirmación.

Frente a la categoria de "presupuestos" o "bloques informados", que podian ser reformados y performados por hallazgos, por la de "invento" surge la de "material en bruto"[47]. De otra forma: por adoptar una actitud según la cual lo real, triplemente formado o no, resulta transformable, todo ello desciende a "material en bruto" *con* lo que hacer algo:

> "Es una *gesta* el que al hombre triplemente formado el mismo, ante un universo de cosas, algunas o muchas -cada vez más triplemente formadas- le *acaeciera*

---

[44] Frase del mago Zaratustra conservada por el ejemplar renacentista de Marsilio Ficino (Cf. vg. *De magia a técnica*, p. 197).

[45] Para otras cuestiones técnicas (uso, enser, utensilio...), ver M, 43-55. Sobre ello se tratará más adelante.

[46] En rigor, como se verá, el tipo de historia fundado por *hallazgo* es de tipo "prehistoria", o "historia en fase prehistórica".

[47] Esta categoría ya aparece, al menos, en IFAM (Cf. 36-38), y no es otra, en realidad, que lo que en *Metafísica* denomina "materia".

> tomarlas aun cual *material en bruto* o en basto, es decir, cual *transformables*. ( ) La surgencia de *salto* a otro orden, encerrada en la palabra *trans*, tiene que ser explicitada. El salto o *trans* ha consistido en *hacer algo para que nos sirva*, en sentirse creador y, por secuela usuario y dueño de las cosas mejor formadas naturalmente. En una palabra: el salto va de *hallazgo* a *invento*, definiendo ya *hallazgo* por encontrarse con que algo *sirve para*; e invento, por acudirle al hombre *hacer* algo para que sirva para... hacer pasar lo que fue premisa -servir para- a consecuencia "sirve para...", *porque* ha sido producido *para que* sirva para"" (CSFA, 57)

Por lo mismo, los "hechos históricos" quedan elevados a la categoria histórica de *fastos*. "y un hecho histórico se elevará al rango supremo si llega a ser *fasto*; es decir: si resulta o da la buena ventura de que es lugar propicio para *inventos*" (CSFA, 55); "al irrumpir en ellos *inventos*, se elevarán a fastos" (o.c. 274); "cuando un *hallazgo* resulta lugar propicio, y de hecho, para un *invento*; por tal acontecimiento el hallazgo asciende-transustanciándose-a *fasto* (o *nefasto*)" (o.c. 288). Correlativamente, hecho resultará fasto "si en tal hecho ha surgido el hombre a serse como *creador*: productor, inventor, usuario de inventos; y, por tanto a hacer*se* a si mismo *diverso*, frente a si, en cuanto hombre natural, y frente al universo natural" (CSFA, 55).

No significa ésto que el hallazgo se transforme en invento, sino que sirve de base para un invento, de modo que frente a éste, el hallazgo resulta, retrospectivamente, *fasto*. El invento surgido sobre tal hallazgo adquiere la categoria correlativa de *gesta*: "A su vez un invento se elevará a *gesta*, al reformar todos sus antecedente, -necesarios, mas no suficientes-, en *estela* suya, -o en restrospectivamente racionales" (CSFA, 288). Por lo que: "La *ocurrencia*, pues, de tomar, aun lo triplemente formado, 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 la expresión" (o.c. 58).

Puesto que cualquier realidad puede ser convertida en "material"[48], toda ella puede ser puesta en estado histórico de *gesta* por inventos.

Por otra parte, es claro, por lo dicho, que "invento" posee estructura de artificial de segundo grado, y según GB lo propio de éste es, frente al de primer grado y lo natural que están compuestos, el montaje. Por esta razón, como se vio, no basta con juntar hallazgos para que surja el invento. "Montar" es acción guiada por plan, y no acumulación

---

[48] Cf CSFA, 149

de ocurrencias sueltas.

En cuanto a su potencia dialéctica, la estructura de *invento* es de grado superior a la de *hallazgo*, aunque aparente ser menos escandalosa para la ontología: "Que una cosa *sirva para* el hombre porque o a consecuencia de *haber sido hecha* precisamente para que sirva, no parece incluir tan resaltante contradicción de la identidad. No lo es, por la consecuencia o ligazón entre antecedente y consecuente" (ET, 82).

Cuando se trata de un invento con estructura de artificial de segundo grado, "la contradicción se reconcentra en el antecedente: que algo natural haya sido rehecho, reformado, transformado en su ser según caminos y procedimientos, fines y conveniencias que no están en el mapa de sus ser natural" (ET, 82). Así, pues, si "servir para" era la piedra de escándalo de la ontología tradicional, por su desfinalización antiesencialista de lo natural, ahora el escándalo reside en el "hecho para", es decir, en el "proyecto" que, como vimos, es de por sí infinito, desmesurado.

Ahora bien, si lo "hecho para" (proyecto) acaba sirviendo a fines (designios) naturales, la potencia dialéctica infinita, sobrenatural, encerrada en el "proyecto" de "invento" queda lastrada, es decir, connaturalizada por el designio, de por sí finitante de la potencia del proyecto, como se dijo en su momento, y así: "Notemos que el *inventar* algo para que, por secuela *sirva* para satisfacer las necesidades *naturales* (...) restringe la amplitud, de suyo infinita, de *invento;* restringe el *proyecto* de creador con el *designio* de acomodar el invento a servir a las necesidades *naturales* (...). Hacer algo para que (de consiguiente) sirva para lo mismo que, sin haberlo hecho el hombre, servían (ya) las cosas naturales, restringe el proyecto de creador según el designio (de creatura): satisfacer las necesidades naturales con medios sobrenaturales, y someter los medios sobrenaturales a un fin natural" (CSFA, 58).

Doble finitación o limitación, pues, de proyecto: por designio y por serlo de carácter natural. Pero hay un modo de evitar la connaturalización: "que al hombre le *acuda* el inventar *nuevas* necesidades" (ibid.). Para ello debe tomar las ya naturales como "material": "Una necesidad natural es, por tanto, lugar propicio o de probable surgimiento de necesidades *nuevas;* está, pues, *abierta al infinito*" (o.c. 59).

En definitiva: se trata de "un segundo salto *cualitativo* -de consecuencias cuantitativas-, y salto de *apertura al infinito"* (ibid.), pues "La *novedad* de una necesidad, emergente de la base terrena de una necesidad natural, transforma el componente de necesidad en *conveniencia"* (ibid.), y "conveniencia" es necesidad natural "modificada por la libertad" (ibid.).

Por lo anterior, lo "hecho para" queda orientado por un designio "infinito", es decir, resulta tocado de libertad, de manera que en rigor no queda limitado[49]; pero tampoco queda en estado "indefinido". En este sentido la potencia dialéctica infinita de "proyecto" no se pierde en indefinición, sino que queda parcialmente definido o limitado por designio artificial (inventado), de manera que su fuerza inicial resulta controlable. Cuando eso sucede, el invento adquiere estructura de "motor", de manera que la dialéctica natural queda potenciada en sobre-natural.

Se entiende, pues, que GB diga que en lo artificial hay contradicciones reales "bilaterales"[50], ya que si lo es de verdad introduce contradicciones dialécticas en proyecto y designio; en cambio, el hallazgo no posee, en rigor, proyecto u ocurrencia estructurante de materia en material, y de ahí que en *Metafísica* GB niege al artificial de primer grado la posesión de material y quede tan cerca del concreto natural; tanto que, en rigor, no merecía el título de "artificial", tal como vimos. Por su mayor potencia dialéctica en virtud de su doble carácter de infinitud, *invento* será instrumento más adecuado que *hallazgo* para el plan de convertir universo o mundo natural en mundo artificial (artefacto), y aun tecnocosmos (tecnema), es decir, para hacer que lo natural tenga historia real.

En virtud de su estructura, frente a la de hallazgo, dirá GB: "empero los *inventos han sido hechos para que sirvan para* y, por ello, sirven mejor y de nueva manera para mejores y nuevas necesidades del hombre" (CSFA, 275). Desde esta perspectiva, al introducir en su estructura el designio de servir a "conveniencias" (fines inventados o artificiales) la "gesta primera" (invento) resulta potenciada ella misma, es decir, artificializada en grado superior, ascendiendo así a "gesta primaria", pues tal producción

---

[49] Recuérdese la concepción bacquiana de libertad en situación de la necesidad de límites para que exista auténtica libertad o transfinitud (ejemplo de la paloma kantiana)

[50] Cf CSFA, 91

de nuevas necesidades constituye ese tipo de gesta[51]. En consecuencia, la categoria "invento" ha de ser convenientemente redefinida.

Ahora se comprende que GB sitúe un artefacto con estructura de artificial de segundo grado en la categoria de hallazgo cuando su designio es natural, y no en la de invento. Además, la redefinición de la categoria de invento hace que deba modificarse la de hallazgo, siendo esta la razón de la siguiente paradójica afirmación de nuestro autor

> "Hay discontinuidad graduada, o salto cualitativo, entre (1) *fase de servir algo para alguien*, las dos cosas *naturales*, agua de rio para beber, tronco para flotar , y (2) la de *hacer* algo para que, de consiguiente, *sirva para* lo *mismo* que la cosa o persona en estado *natural*, -acequia *hecha* para que el agua sirva mejor para regar, casa *hecha para que* sirva mejor al *mismo* fin que una cueva guarecerse, balsa para flotar con seguridad (3) la de hacer algo para que sirva a un fin *nuevo* dentro de un universo *natural*, timón para moverse en mar, en rio, avion, para volar, cohete para marchar por el cielo, telefono, para hablar y oir mas alla de los umbrales de distancia de los sentido , todo ello para el mismo hombre *natural*, en definitiva, y dentro de un universo, *natural* tambien en conjunto
>
> Fase (4) *Hacer* algo *para que sirva* a los fines propios de un hombre *nuevo* (humanizado) Hombre sobrenatural (creador) en un universo sobrenatural (creatura suya) (1, 2) definen el campo de los *hallazgos;* (3, 4) definen el dominio de los *inventos*. Por (1, 2) el hombre es *distinto* de los animales por (3, 4) se *hace* o *produce diverso* de ellos, y del hombre en cuanto naturalmente animal y racional" (CSFA, 304-305)

Se advierte, pues, una radicalización en las condiciones requeridas por GB para que una realidad merezca el calificativo de "artificial" o "invento"[52].

Por lo dicho, se explica que en ET afirme: ""enseres", es decir: cosas que el hombre ha inventado, *ha producido* justa y precisamente *para que* le sirvan. Que son *diversas cosas servir algo* (que uno no ha producido) para alguien, y *producir algo* precisamente para que sirva a alguien" (o.c. 81), dando la impresión de que nada ha cambiado respecto de IFAM.

---

[51] Cf CSFA 58-59

[52] No es esta exactamente la postura defendida en *Metafísica*, donde lo que interesa destacar es el hecho de que el "invento o artefacto" (o.c. 186) (artificial de segundo grado) se caracteriza por ser la demostracion de que una propiedad natural puede ser aislada de su concreto natural y seguir existiendo incluso con mayor grado de eficacia (volar y solo volar), y que tal eficacia ha de ser puesta a servicio humano que los "artefactos" "miran" al hombre cual "creatura" a "creador" (Cf o.c. 337-338). Ahora, sin embargo, la exigencia para denominar "invento" a un artefacto es mayor, llegando a considerar hallazgo a los artefactos con estructura de artificial de primer grado y de segundo grado con designio natural. Esto implica que el montaje es insuficiente para delimitar lo autenticamente artificial de lo artificial con lastres de naturalismo. En cualquier caso, no se trata de cambios radicales en sus conceptos ni teoria general, sino de profundizacion en la misma, adaptando el lenguaje a esa radicalizacion en la valoracion de lo artificial como opuesto a lo natural. IFAM seria una obra de transicion, pues distingue entre hallazgo e invento, aunque a todo lo que "mira" al hombre (ha sido hecho por plan para el) denomina "enser", entrando en tal categoria desde silice tallada hasta libro. Por otra parte, enser es identificado con invento y producto. Hallazgo, en cambio, es aquello que mantiene casi integras sus propiedades naturales, de modo que si mira al hombre es por casualidad, no por haber sido hecho para ello, y asi entran en la categoria de hallazgos silogismo vesquero prehistorico, fruta cultivada. Ademas, no basta juntar hallazgos para que resulte invento (Cf todo ello en IFAM, 34-35, 41, 146). En AUC puede observarse lo mismo: la no exigencia de designio artificial para calificar a un ser artificial de invento o artefacto (Cf o.c. 136-137).

Pero atiéndase a lo que sigue:

> "Al mundo humano ( ) pertenecen, por ley propia, arados, palancas, tijeras, hilo ( ) y con el correr de los siglos ( ) entrarán en él anteojos, telescopios, microscopios, poleas, galeras, anteles, catapultas, criados y criadas, adiestrados en especiales funciones y servicios, perfeccionamiento de funciones más elementales y primogénitas, según la misma línea o escalera, siempre dentro de los límites marcados por la condición restrictiva *"a,b,c...* sirven de criados para el hombre, mas no *han sido hechos* en su ser mismo para que sirvan" (ET, 85)

Es tan evidente, como llamativo, que negar a tales cosas artificiales su carácter de "hechas para" conlleva implícitamente, según lo que se ha venido diciendo, negarles carácter de "enser", "artefacto", "creación" o "invento", colocándolas así, cuando menos, al nivel de hallazgos. Esta secuela es sacada expresamente por GB, cuando dice: "no pasan de ser, en el más aprovechable de los casos, sencillos *siervos* de un Señor, (...) siervos, no creaturas", lo cual resulta a todas luces insuficiente, puesto que "no podemos contentarnos con ser señores de siervos", ya que aspiramos a ser "Productores de *enseres*", que es lo característico "del hombre en cuanto *actual*"[53].

Por tanto lo que en IFAM entraba en la categoría de "enseres", "inventos", y en *Metafísica* se admitían como "artefactos", son ahora considerados *siervos* (hallazgos). Al no entrar dichos artefactos a servicio de fines artificiales, GB extrema la forma expresiva para llamar la atención, mediante el desconcierto, sobre el hecho de que la estructura "hecho para" resulta insuficiente cuando lo es para "servir para" una *teleología* (designio) natural. Por tanto, ET está ya en la misma línea que CSFA y TMTC[54]. Tal línea consiste en exigir, como se ha dicho, condiciones cada vez más rigurosas a la estructura de lo artefactual, en tanto que efecto, de manera que en ella se refleje aquello que realmente diversifica al hombre frente al animal.

6.3. Técnica, hombre e historia: historia de la técnica.

En virtud de la distinción entre "hallazgo" e "invento", GB establece la diferencia entre *ser distinto* y *ser diverso*. En esta distancia entre distinto y diverso radica,

---

[53] Cf ET, 97-98.

[54] Aparecen en esta obra tres fases históricas establecidas por el mismo criterio de servir a fines artificiales (Cf TMTC, 96). Sin embargo, "señor" equivale a creador o "trabajador" (Cf o c, 87). Este aparente nuevo vaivén terminológico puede explicarse desde lo que dice en CSFA, tal como vimos, que ser dueño es secuela de ser creador. En TMTC radicaliza la exigencia de estructura científica artificial para que un objeto artificial resulte artefacto, al que llamará, entonces, "tecnema", nueva categoría para lo artificial real-de-verdad, y que ya analizaba en ET. Y explica la diferencia entre "operación" y "acción", resultando propio de lo artefactual o constructo la *operación*: son lo que hacen, su ser es su acción, más acción que es *operación*, y de ahí que sólo serán artefactos las creaciones o productos (TMTC, 97-99).

justamente, la diferencia ontológica entre hombre y animal. Esta diferencia es superior a la especifica (ser transcendente por poseer racionalidad, entendimiento o, si se prefiere, por transcendentalidad), pues mientras ésta le viene *dada* naturalmente (por nacimiento), la diversidad se la gana el hombre por su esfuerzo, mediante trabajo o tecnica transformadores de lo natural (humano o no). Que el hombre *sea*, por *hacerse*, diverso muestra que su naturaleza admite estructura de artificial de segundo grado, es decir, de invento artefactual. Que el hombre se hace "diverso" al transformar su ser en artificial de segundo grado equivale para GB a humanizar al hombre, de modo que decir "hombre humano" no resultará reduplicación estéril (identidad), sino afirmación dialectica (mismidad).

Como consecuencia de lo dicho, GB profundizará en la *historia real* en busca de sus diferentes etapas, que ahora delimitará en función de los tipos de tecnica, de modo que la historia real y la historia de la técnica son equivalentes. Con ello, GB vuelve, aunque desde una perspectiva más elaborada, sobre la cuestion de los tipos de vida y de tecnica, resultando el "mismo" tema, pero no "idéntico". De todo ello se tratara a continuacion.

6.3.1. Distinción y diversidad.

Afirma GB: "Hombre se distingue *naturalmente* de animal" (M, 335). Su distinción, por tanto, es de hecho; se la encuentra ya siéndola antes de proponersela. "Una cosa es *"distinguirse de"*; otra, *"hacerse* distinto de", y, entonces, por secuela, "distinguirse de". (...) Una cosa es que el hombre se distinga *naturalmente* de los animales o se encuentre con que se distingue de ellos, otra el que el hombre *invente* una manera de distinguirse de ellos" (PPPMM, 95)[55]. Así: "el hombre se distingue, a simple vista, del buey; mas tal distinción es un simple hecho de la naturaleza; no, una invención o creación del hombre" (PPPMM, 133).

Pero, no conforme con ser distinto, el hombre "se hace" distinto. "El hombre ha *inventado* la manera de distinguirse de la naturaleza, y, por tanto, de su naturaleza y de los animales. El hombre ha inventado la manera de ser *sobrenaturalmente* todo su naturaleza

[55] Aunque citamos por PPPMM (1985), en realidad, excepto la parte I, las tres siguientes (a las que pertenecen los textos que se citan en adelante, si no se advierte otra cosa) fueron publicadas en 1965 bajo el título *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. Esto es importante notarlo por una cuestión que se verá en breve.

inmediata, nacida, filogenética, y la naturaleza de las cosas, tal cual está ante nosotros y ante los animales por igual, a saber: como aquello que nos encontramos siendo, en que nos encontramos moviéndonos y de que nos encontramos viviendo, *antes de que* el hombre resurja a creador y productor: a *inventor"* (o.c. 96).

El afán por distanciarse del animal lleva al hombre a superar la *distinción* en *diversidad*. "El hombre ha inventado *hacerse diverso* del animal, y aun *hacerse diverso de sí mismo*, en cuanto hombre natural" (CTA, 192).

Pues bien, afirma GB: "se puede distinguir -dice- un ser de otros por lo que se quiera (...). Lo importante es *hacer que* un ser sea *diverso* de otro: *producir distinciones*" (CSFA, 298); "Lo decisivo será introducir, por *producción, diversidades"* (CSFA, 235); "Lo grande no es ser hombre; lo grande, de verdad, es hacerse otra cosa lo que comenzó siendo hombre. Lo grande no es distinguirse del animal; lo grande consiste en *inventar* maneras de *hacerse* diverso del animal, inclusive -y ante todo- del animal que uno comienza por ser: (...) *inventarse* nuevo ser" (ET, 47), es decir, invertir el estado natural de lo real[56]. En este sentido, diversificar equivale a transformar lo natural en historia, y de ahí que diga: ""El hombre *se distingue* de los animales por tener *prehistoria*, aparte de otros caracteres; mas el hombre no comenzará a *hacerse diverso* de los animales y de sí en cuanto animal racional con prehistoria, sino cuando y en la medida en que *produzca historia"* (CSFA, 56).

Ahora bien, no siempre GB ha mantenido idéntido el punto de inflexión entre hacerse "distinto" y "diverso", y asi en cierta ocasión dice: "Se *distingue* del buey; no *se ha hecho* el hombre a sí mismo *diverso* del buey" (PPPMM, 133). Y pone el salto entre ser distinto y hacerse diverso en el siguiente detalle: "El hombre comienza a *diversificarse* del buey cuando inventa la carreta, y hace que el buey tire de ella, y vaya el hombre, más o menos cómodamente, sentado y guiando. El hombre sin carreta de bueyes tira de las cosas como buey; *es* buey, por mucha racionalidad y religiosidad que lleve por dentro" (ibid.)[57].

---

[56] Trastornar el orden de lo natural de modo que por artificialización quede invertido en todos los órdenes *"producir distinciones*, transformar lo (inicialmente) material en inmaterial, lo naturalmente inmaterial, lo temporal (inicial y dativamente) en intemporal, lo (naturalmente) sucesivo en positivamente simultáneo, lo (neutralmente) contemporáneo en positivamente simultáneo, lo (naturalmente) materia, en radiación ... lo (simplemente) pasado, en pretento." (CSFA, 298).

[57] Recuérdese la advertencia respecto del año en que, por vez primera, fueron publicados estos textos (1965).

En cambio, en un escrito posterior, dirá: "Comienza a *distinguirse*, a *"hacerse" distinto* el hombre del animal, cuando inventa el que los animales trabajen, el que lo natural obre en circunstancias preparadas por el hombre -viento en velas, caballo domesticado, buey aparejado... Mas, aun en tal caso, continúa el hombre dependiente de lo natural, de que haya viento, de que nazcan caballos, bueyes, mulos... o *esclavos*. La forma natural de una cosa es principio o indice de su finitud. la forma del brazo o músculos determina su fuerza, y la define o delimita" (CTA, 192)

Por tanto, lo que en 1965 afirma que *diversifica*, tres años más tarde ya tan sólo *distingue*. ¿Dónde radica, pues, la razón del desplazamiento?

A nuestro juicio, la cuestión reside en que, si el hombre, según GB, se distancia del animal en la medida que progresa su "éxito" al imponer "su creciente transcendencia" por hacerse " Primer motor racional del universo" o "causa eficaz y rectora", sintiéndose, en consecuencia, "dueño y señor del universo"[58], en cambio no resalta con la misma fuerza, ni en el mismo sentido, los aspectos de motor y racionalidad en ambos escritos Así, en 1965, dirá:

> "Ese -humilde ahora, y antiquísimo- invento que es la carreta o el arado de bueyes ha separado, por creación o invención, el reino de fuerza *bruta y en bruto* -de la necesidad brutal mecánica, de la cantidad de movimiento- del reino de la *dirección* la función motora, de la directora o vectorial ( ) El que invento la carreta de bueyes se liberto a si de la bruta causalidad, y *nos* liberto a *todos* La carreta ascendio a ser, pues, producto social ( ) *La técnica* no es, pues, aparato mas o aparato menos, *es la separación real -por virtud de ocurrencias mentales- entre reino de la necesidad bruta y reino de la libertad* -separacion inventada, creada *por* el hombre y *para* el hombre ( ) naturaleza, de esclava, hombre, de señor, guia, gobernador -o cybernéta- del universo" (PPPMM, 133-134)

En definitiva: "Se trata de un *plan* de separar la naturaleza en dos reinos; *son*, de suyo, *distintos*; mas hay que *inventar* hacerlos *diversos*, de tal modo que la libertad mande, haciendo ella de fin, con un mínimo gasto de fuerza humana, mas con un máximo de dignidad y eficiencia humanas. Para ello es preciso rehacer y recrear el estado natural de naturaleza y libertad -cual es preciso recrear la naturaleza inmediata del hombre para que sea naturaleza humana" (o.c. 132).

No significa esto que en tal obra no le interese el aspecto motor implícito en la transcendencia humana, pues de hecho aparecen referencias explícitas, pero no en el

---

[58] CTM, 330

mismo sentido que en escritos posteriores. De este modo, los motores le preocupan ahora en tanto que generadores de fuerza susceptible de ser encauzada por una fuerza vectorial. En este sentido dirá

> "Empero la tecnica y ciencia modernas saben -por ocurrencia e inventos geniales- aprovechar el *porque si*, la acausalidad, del uranio -y ahi están para probarlo la bomba atomica o el reactor atomico ( ) Para que el hombre *se libere* de ser bestia de tiro, es preciso que invente algo asi como carreta de bueyes o auto, separe, y enmaterialice en aparatos diferentes,-mas ensamblables uno en otro- funcion motora y funcion directora, volante y motor Para que el hombre se libere de ser animal, acuciado de mil necesidades, deseos, anhelos, ganas -y de satisfacerlos por medios de animal de tiro-, es preciso que invente un especialisimo montaje de sociedad y naturaleza en que una parte obre con la potencia del motor -dominio de la necesidad-, y otra actue de director, de guia -otros, de dirigidos y guiados, de colaboradores, y nunca jamas de animales de tiro ( ) Lo que el hombre, en cuanto fisico, y tecnico guiado por fisica -cuanto mas profunda mejor- ha conseguido, ¿no sera posible alcanzarlo respecto del hombre, en cuanto especie natural de naturales miles de millones de individuos?" (PPPMM, 136-139)

Se trata, como parece claro, de resaltar la condición causal vista en el capitulo segundo del presente estudio consistente en cargar el máximo gasto energético posible sobre el efecto, de modo que el hombre dirija más y se esfuerce menos. En cambio, el proceso interno de explosion encerrado en los motores, aunque mencionado, parece serle de menor urgencia teorica, a pesar, incluso, de haberlos categorializado (tanto los motores convencionales, como los reactores atómicos) como "instrumentos metafisicos"[59]. Tal se deduce de la siguiente afirmación "El primer paso (...) -la espontaneidad, la acausalidad de las emisiones de particulas de los elementos radiactivos- fue una bomba; el segundo es, ya, un reactor o pila, el primero dio explosiones, el segundo, torrentes amansados de energia, aprovechables para la vida industrial actual" (PPPMM, 137).

Según esto, el aspecto explosivo de los motores parece quedar subordinado al de dispensador de energia, interesante desde la perspectiva de su encauzamiento (darle dirección), haciendo consistir la transcedencia humana en una función cibernética de los procesos explosivos. El aspecto "motor", pues, parece subordinarse, en este momento del pensamiento bacquiano, al "rector", de modo que no profundiza en los aspectos filosóficos implicitos en su operación interna tipica la explosión regulada[60].

En cambio, en escritos posteriores el propio autor llamará explícitamente la

---

[59] CFM, 132.

[60] Esto mismo parece suceder en *Metafisica* (C I pp. 330-331) obra escrita, como se dijo, entre 1958 y 1960.

atención sobre dicha operación: "¿No aprenderemos pronto, bien pronto, la lección que nos dan continua y subconscientemente "motores de expansión y explosión"?" (CTA, 195).

En ese sentido, dos son, al menos, las lecciones filosóficas[61] que al hombre dan los motores: en primer lugar, qué es lo "actual": "La palabra explosión es, por supuesto, vieja de raiz, y más vieja de significado. Desde tiempo inmemorial (...) ha habido volcanes en la tierra (...). Pero de *motores de explosión* sólo se ha hablado en nuestros tiempos, porque en ellos, y no en otros anteriores, se los inventó" (CTA, 184).

En segundo lugar, la operación propia que realiza un motor: finitar y desfinitar sin fin (transfinitar)[62]: "De explosión espectacularmente destructiva, a explosion regulada y aprovechada en motor. La técnica actual lo sabe y lo practica" (UVMLH, 54). "la tecnica moderna ha encontrado la manera de convertir explosiones en fuerzas motoras, gobernables y aprovechables según plan para vida normal Así un ya vulgar motor de explosión; o un no tan vulgar reactor atómico. La técnica nos da lecciones que sociologia y politica no saben imitar; y que los ciudadanos no acabamos de aprender, por mucho que vayamos en auto, y seamos poseedores -los que lo fueren- del más moderno Cadillac, Mercedes Benz o Rolls Royce con el mejor motor de explosión" (HVN, 83-84) Sobre tales motores está montada una técnica y una civilización entera, empeñada en "potenciar las explosiones, primero, y tratar de amansarlas y aprovecharlas después" (CTA, 184)

Por ambas razones, no extraña que diga respecto de la ciencia "No extremaríamos descaradamente la diferencia entre la física actual y la clásica si dijéramos que la nuestra es física de *explosivos*, la clásica, de *cristalinos*" (UVMLH, 53), ni que insista en hablar de la técnica actual o supernatural como "técnica de explosivos", y que diga: "nuestra técnica no es sólo *diferente* de la griega y medieval, es *diversa*. Y lo es por el invento exitoso de motores de expansión y de explosion, motores que meten en cintura a la infinidad y la ponen a servicio de un hombre nuevo que, por accidentes externos, se

---

[61] Recuérdese como para GH el tipo de técnica precede al tipo de ciencia teórica y como a su vez la técnica es manifestación de lo que la vida hace o le pasa ya silenciosamente en su "hondón" (Cf II E 9-13). Por tal razón, lo "actual" en tanto que aplicado a lo teórico (ciencia, filosofía...) será coincidir con lo que técnicamente ya está sucediendo aun antes de proponérselo el hombre consciente y voluntariamente. Si aplicamos este principio al esfuerzo teórico del propio autor, resulta que en el momento en que GH cae en la cuenta (hallazgo) de lo que sucede en los motores de explosión, y se decide a potenciarlo, al menos reflexivamente, GH estaría haciendo una tarea propiamente filosófica (derivada) sumergida con la técnica de su momento histórico: técnica "actual".

[62] Se trata de resaltar un elemento que ya se encontraba en obras anteriores: energía atómica como caso real, obra del hombre, del proceso creciente del hombre y universo de finitud a infinidad (Cf vg., AEC, 18).

parece *todavía* al hombre de Neandertal o Cromagnon, al griego y al medieval" (CTA, 194); "El hombre *actual* no sólo es *diferente* del griego, del medieval y aun del renacentista, es diverso de ellos, y es diverso porque ha inventado y continúa inventando "motores de expansión y explosión", *maneras de hacerse diverso"* (CTA, 195). De otro modo, y como se dijo en otro lugar, el "Gran Triquitraque" de sí y del Universo.

Pues bien, en virtud del paradigma explosivo "motor", se entiende también que afirme: "La libertad es el explosivo ontológico por excelencia y eminencia: Pone a nuestro ser natural a ser o no ser; y, por ello, pone al universo entero a ser o a no ser" (UVMLH, 53-54), y que "La Historia, ontológicamente considerada, es esa triple y conexa sucesión de fases inventivas: *a)* poner algo -física, religión, filosofía, economía, técnicas... *dadas*- a ser o a no ser; *b)* si resulta *ser* (nuevo) saber ponerlo a ser *tal* -o cual, *c)* y si ha resultado ser *tal*, irlo poniendo a ser tal *así* -o *así*. (...) Cuando se ha llegado (...) a esa fase final (...) Alguien vendrá que la haga explotar" (o.c. 55)[63].

En definitiva:

> "Hasta que el hombre se *sobre*ponga a la forma natural de actuar tal ley [se refiere a la de Newton, F= m x a], e invente tractores, camiones, motores de expansión y sobre todo de explosión, con toda su racionalidad, moralidad, religiosidad, sociabilidad a cuestas el animal humano obrará como en buey, y *será* realmente buey. (.) Convertir lo natural en explosivo, sirviéndose de lo natural mismo es pervertir y subvertir materia, forma, fin y causas eficientes naturales Es transformación ontológica, y transformación o refutación real de la ontología de la ontología natural, de esa teoría de materia y forma
>
> Materia, forma, fin, causas eficientes naturales son cosas del estado normal, y reales como normalidad constitutivos normales Pero normalmente el hombre tira de la carreta como el buey; y mientras tirare de ella, recordarle o recordarse de que es racional o imagen de Dios es un insulto, además de una injusticia" (CTA, 191-192)

Todo ello no es otra cosa, como se dijo, que "hacerse diverso" o "producir distinciones": *invertir* lo natural.

En ET, dice: "el hombre se define *ahora*, no por ser animal racional -por su naturaleza o *esencia*,- sino por ser el *explosivo* de la realidad, (...) El hombre es, de natural, por esencia, animal racional, mas todo eso es material para una *empresa*, extranatural y extraesencial: la de transmutarse en explosivo de la realidad a motor de

---

[63] En el hombre es la "gana" la espontaneidad radiactiva que debe encauzarse en libertad social, siendo el motor, como se verá oportunamente, el socialismo (Cf. PPPMM, 135-139). Mas aún "las ganas de infinidad del hombre son su verdadero y real motor de expansión y explosión" CTA, 193). Dicho de otro modo la transfinitud

explosión, a regulador, gobernador o *cybernetes* de la realidad en cuanto explosiva en nuevos seres" (ET, 147-148).

Queda demostrado, pues, qué idea funciona como paradigma de este nuevo desplazamiento terminológico y conceptual en la filosofía de la técnica de GB, que va de "hacerse distinto" a "hacerse diverso"[64], de dar más énfasis al aspecto rector de fuerzas, primero, y de regulador de potencias explosivas, después: dos matices diferentes de ciberneta, aunque íntimamente conexos.

Pero hay otro aspecto que GB también destaca al hablar de diversidad: "El día inseñalable, en que el hombre inventó la aguja o el tallado de sílice, el hombre se hizo a sí mismo distinto del mono, indiferentemente a que lo fuera, o no, de natural. Es que todo invento, por humilde y vulgar que nos parezca ya, por multisecularmente manoseado, es acto de creación, una producción de novedad que jamás saldrá de las manos de la naturaleza, por grandes que sean sus poderes, y que jamás nacerá de sus recursos, por ingentes y ricos que fueren" (PPPMM, 96).

Nótese, por otra parte, lo siguiente: "Imitando la rudeza y crudeza del lenguaje de Marx diremos que el hombre es creador de sí y recreador del universo natural, que ser inventor es ser creador" (PPPMM, 97). Más aún: "Los *productos* humanos son la mostración palpable y real de que es *creador*. (...) Los productos del trabajo así concebido con creaciones, inventos. Tal es su *valor*. *Valor de creador*, valor *sobrenatural*" (o.c. 97-98). En esta obra se observa el mismo tono que en *Metafísica* y AFC, en el sentido de no distinguir netamente entre Señor y Creador, mezclando ambos términos[65], términos, en cambio, que separa rigurosamente, como se verá, en ET (obra publicada y prologada en el mismo año: 1968).

Por lo mismo, se entiende que la reforma o redefinición de las categoría de

---

[64] Es posible precisar cronológicamente este cambio con bastante exactitud, pues en el artículo CHEA, publicado en marzo de 1966, cuando usa el término "actual" no lo hace en referencia a lo explosivo. En cambio en CVMLH (publicado en mayo-junio de 1966) sí lo hace. Queda así significativo el detalle que presenta el título: "una vez más...", pues se trata de hablar de lo *mismo*, de una cosa que siendo la misma (libertad e historia en este caso) no permanece idéntica en su pensamiento al repensarlo desde un nuevo matiz que añada nuevos avances a las conquistas anteriores en tales temas.

[65] En estas obras, a pesar de distinguir explícitamente entre artificial de primer grado (servir para) y de segundo (hecho para), no hace lo mismo, como parecería coherente, con los términos "Señor" o "Dueño" (alguien que posee algo pero no lo ha hecho: es decir, es señor porque se sirve de ello) y "Creador" (el que adquiere derechos sobre algo (señor) *por* haberlo hecho (creador)), consecuentemente, se sirve de ello), de modo que utiliza ambos indistintamente como es claro en diversos textos (CFM, 299, 335-338; AFC, 75-82).

"enser", "producto" "artefacto"..., tal como se verá, tenga su origen en la sufrida por las de "hallazgo" e "invento"; redefinición que tiene como consecuencia inmediata la distinción clara y explícita (aunque presente en etapas anteriores difusamente) dentro de la historia "real" o transcendente entre *prehistoria* (hallazgos, hacerse distinto) e *historia* propiamente (inventos, hacerse diverso). Y todo ello, en definitiva, como resultado de la radicalización de GB en la exigencia de ser consecuente con la idea de que lo artificial es y se impone a costa de lo natural, invirtiéndolo y aun pervirtiéndolo, por ser su opuesto esencial o muerte entitativa.

Pero la Vida muestra su superioridad entitativa frente al universo al poderlo matar dialécticamente, es decir, resucitándolo (re-creándolo) a un nivel o estado superior: el artificial-técnico, y ello en todos los ámbitos. Por ello, en la estructura de lo artificial todos sus constituyentes (proyecto, designio, materia, ocurrencia, éxito...) deben estar artificializados si ha de ser, como es, según GB, paradigma de antinaturalidad o artificialidad, no debiendo quedar en ella nada en estado natural. De otro modo: que los artefactos, ellos mismos, "produzcan distinciones"; que inviertan completamente el orden natural, por ser ellos mismos, *primeramente*, la prueba eficaz, en virtud del grado de artificialidad (inversión) alcanzado *en* y *por* estructura, de que eso es posible.

6.3.2. Técnica, hombre e historia, en estado natural.

Dice GB:

> "*Técnica natural* es, pues, una contradicción real, positiva, original y presente -o dialéctica" (ET 33)
>
> "*Técnica natural* es, de suyo, contradicción inmediata, sublevante -e infecunda" (ET, 85)
>
> "La técnica no es, aún, dominio o campo *supernatural* otro nivel de lo natural, de natural a técnico no hay aquí "salto cualitativo", "quantum de historia" En una palabra, no hay *historia*" (ET, 34)

Nótese, primero, que el epíteto "natural" es aplicado a técnica, y que funge como raíz común en "técnica naturalizada" y "técnica naturalista", dos tipos de técnica explícitamente distinguidos por GB, como tendremos ocasión de comprobar.

Segundo, que, en cuanto contradicción real y positiva, la técnica natural es dialéctica y, por tanto, en cuanto artificial, potenciación de la dialéctica presente en el mero servirse de algo sin conciencia de ello. Pero, tercero, que tal potenciación está *caída*:

es "infecunda". La clave interpretativa de esta afirmación, que ahora tan sólo presentamos pero que habrá de ser convenientemente explicitada, la encontramos en otra obra: "(...) se trata de técnica (...) rudimentaria (...).Técnica basada e integrada de *hallazgos*, por eso apenas altera la *realidad*; reinterprétala más bien; (...) bien poco reforman una nave griega la madera y hierro (natural), o los sillares de un templo las piedras, o el ojo lo visto, y el entendimiento lo pensado... (...) La dialéctica propia y solamente reinterpretativa, o basada en solos *hallazgos*, no tiene porvenir, cual no tiene la salida cotidiana del sol, por mucho futuro que tenga por delante" (CSFA, 131). Y por tal carácter *reinterpretador*, dirá que "La técnica, en cuanto *clásica*, es técnica de renovaciones", frente a la "técnica actual", que lo es "de innovaciones" (ET, 153).

Podemos afirmar, por lo dicho, que lo que sucedía en la estructura de lo artificial, sucede también a la técnica que la presencia en su estructura de elementos en algun grado de naturalidad hace que, aun siendo lo artificial aparentemente de segundo grado, resulte, en rigor, "hallazgo", no "invento", y, por tanto, categoria "prehistórica"; en cambio, la historia "real" o transcendente surge a historia en estado histórico por la categoria de "invento". Por lo mismo, lo que vuelve *infecunda* la potencia de la técnica basada en "hallazgos", tanto si sus artefactos presentan estructura de artificial de primer como de segundo grado, es la presencia o sometimiento, en algun grado y modo, a lo natural "Técnica natural", por tanto, es expresión aplicable tanto a técnica naturalizada como naturalista, o a cualquier otro tipo de técnica que incluya entre sus componentes estructurales alguno en estado de, o gravitación hacia, lo natural.

Por lo dicho, se hace claro, una vez más, que "caida" en GB no significa, como en Heidegger, el modo más grave de in-sistencia: por artificialización (mundo admanual-hombre cotidiano), sino por naturalización (mundo natural-hombre natural), de modo que para el autor navarro, como se verá oportunamente, in-sistir por artificialización será el único modo de salvar el ser del hombre y del universo de su estado caido y aun re-caido en lo natural y físico, y en ningún caso huir hacia la transcendentalidad. Así, pues, salvar el ser por transcendencia transcendente (GB), frente a hacerlo por simple transcendentalidad (racionalismo en cualquiera de sus fases: de los griegos a Heidegger, pasando por Descartes y Kant). Todo lo anterior está presente en el pensamiento de GB, constituyendo la idea-guía de su concepción de la historia de la técnica, como se va a ver

Comencemos por atender al significado del término "natural", a fin de averiguar la razón por la que GB afirma que lo natural vuelve infecundo lo artificial, es decir, neutraliza el poder dialéctico de la técnica, en tanto que capacidad para producir transformaciones de lo real-natural por fecundación transcendental (mediante modelos transcendentales, artificializados en diversos grados ellos mismos) y transcendente.

"Natural", según GB, es un estado en que cualquier cosa puede encontrarse, y consiste en lo siguiente: ""Ser uno de una vez y en uno algo y serlo de otro" es lo que define al estado natural de una cosa. El estado natural de algo -sea hombre, planta, mineral, sol, dios...- consiste en ser algo determinado -hombre, planta... dios-, mas serlo íntegramente de otro. Ser de sí y no ser de sí. Es el estado natural el más entrelazado y conexo de todos los estados"(ET, 76); "*Ser de* el universo, *sentirse ser* poseídos por el universo, constituye y define el estado de enajenamiento o alienación cósmica -natural, inmediato, dado, previo de previos para toda cosa o ser" (ET, 78). Por tanto, también la técnica puede estar en dicho estado.

Según esto, "técnica natural" será aquella que no es "de sí"; que no es dueña plenaria de su potencia dialéctica transformadora porque lo está siendo aún de otro: de lo natural (hombre o no) en mayor o menor grado, dependiendo del número de componentes estructurales que lo artificial posea en estado natural y/o del grado en que se encuentre naturalizado cada uno. Lo anterior se sigue si advertimos que al definir la técnica como operación artificializadora regida por fin de utilidad, deberá, por definición, ser "del" hombre: estar a su servicio.

En efecto, ser *del* hombre no merma en nada el poder dialéctico de la técnica, pues entra en su definición ser *del* hombre; pero resultará "natural" en la medida en que lo sea de un hombre en estado natural, y ello en el grado en que lo sea dicho hombre, que tampoco será de sí. Por tanto, en la medida en que la técnica sea de un hombre que no es de sí, no será auténtica técnica, pues su poder dialéctico estará al servicio de lo natural que haya en el hombre del que sea técnica y, como ya se dijo, lo natural es "lo otro" de la transcendencia humana, de la vida mental o superior; y no un simple "otro", sino su "otro esencial, su auténtica "muerte".

Como la técnica, la existencia de lo artificial, es según GB factum o testimonio

de la transcendencia humana, cualquier atisbo de naturalidad en algún componente estructural de lo artificial o del ser del hombre resultará *peso* o lastre para el poder transfinitante de la técnica. Como el hombre es causa de lo artificial-técnico, éste, en cuanto efecto, será a imagen y semejanza suya. El hombre es el ser dialéctico o historizante por antonomasia (causa), y la técnica, derivadamente o por analogía (efecto).

Por tanto: *técnica natural* será en GB cualquier técnica (naturalizada, naturalista...) cuya estructura artificial posea al menos uno de sus elementos (causa material, formal, final, eficiente, decisión y éxito) en estado natural, o quede subordinado a éste de alguna manera.

De lo anterior se sigue que la cuestión sobre la naturalidad de la técnica remite a un doble origen: lo que de natural provenga en ella por su adscripción a un universo natural (fuerzas en estado natural...), y lo que de natural posea aún el hombre, que es su causa en sentido estricto y, por tanto, de quien dependa con la múltiple dependencia analizada en su momento. Por ello, en la medida en que el hombre y el universo se artificialicen, en la misma proporción o grado lo hará isomórficamente la técnica, en cambio, en la proporción en que ambos queden sometidos a lo natural la técnica correspondiente lo estará también. Por esta razón, como se verá, todos los tipos de técnica que encuentra GB quedan contrapuestos *bilateral*, dialécticamente, en la oposición entre "técnica natural" o "técnica *clásica*" y "técnica supernatural" o "técnica *actual*"[99]

Pues bien, sentado lo anterior, pasemos a caracterizar los tipos de técnica naturalizada y naturalista, pues aunque ambas convienen en ser técnicas de tipo "natural", son distintas como consecuencia de su adscripción a dos tipos humanos diferentes, aunque igualmente *naturales*, de los que son *efecto*.

6.3.2.1 Hombre primitivo, historia y técnica

Dice GB: "El hombre primitivo -cualquiera: pasado, actual o futuro, en lo que tenga de primitivo- está siendo de manera tan inmediata, apegada y transfusa *creatura* de la naturaleza que ni siquiera sabe que lo es, menos aun puede comportarse como *distinto*

[99] Lo natural es siempre lo dado previo al artificial y respecto del cual éste debe ser entendido por contraposición (CUMICO y FIC, Loc. cit.) es el método que sigue al caracterizar la técnica supernatural respecto de la natural en 1.1. En realidad se trata de la aplicación del principio de racionalidad retrospectiva.

de ella, y, por un afortiori irrompible, no puede serse y obrar como *diverso* de ella" (ET, 73-74). Es claro, pues, por la definición de "natural", que el hombre primitivo es "hombre natural". Esta secuela la hace explícita GB cuando dice: "hombre natural o primitivo" (ET, 80).

Ahora bien, advierte GB que "hombre natural" o "primitivo" es un tipo humano que, en sentido riguroso, no se da excepto en determinadas ocasiones[67], y de ahí que diga: "Cada uno de nosotros no podemos ser hombres sino siendo *Hombres*: *el Hombre es Hombres*" (M, 353). Esta singular afirmación del autor hace necesaria la explicitación de las razones que la apoyan.

En *Metafísica*, GB distingue tres *estados* (o tipos de seres) humanos diferentes: "*animalmente humanos*", "*humanamente animal o simplemente humano*" y "*creadoramente humanamente animal o animal creador*"[68].

El "animalmente humano" es el estado ínfimo en que un hombre está siendo tal, pues en rigor apenas lo es, excepto por su diferencia específica, resultando un tipo más de animal. Estado, metafórico y también real para GB, de "durmiente", es decir, de ignorancia de su propia realidad, que no descubre aún:

> "Los ojos de los animales ojean simplemente el mundo ( ) mas no lo ven, cada uno, a no ser que se vean entre ellos, o que el ojear uno a otro ascienda, por original salto, a visión, de la que surgirá lo visto como algo nuevo, real, simplemente real, frente a lo real-de-verdad (radiatorio,campo electromagnético), no nos consta, por decir lo menos, que al ojearnos los hombres -y, por salto cualitativo y original, ver que vemos-, lo visto por los hombres sea lo mismo que lo visto por los animales Al echarnos a dormir, al hallarnos dormidos, los ojos revierten a su función simple de ojear, los oídos a la de orejear, el entendimiento a la de pensar , y yo a la de yo cualquiera, y, en el mejor de los casos, soñamos en colores soñados, en sonidos soñados, en que yo soy yo Y eso que ojeo, orejeo, pienso al soñar, es *real* y está adscrito de peculiar manera real a lo real, mas no repartido y coajustado en Mundo" (M, 351-352)

Por tanto, los primitivos "viven en un *universo* sin llegar a construirse para sí un *Mundo*" (EG, LI). De otro modo: poseen *paisaje natural:* "En el inicial y primitivo "paisaje natural" el hombre, cada hombre, se vivió como uno de tantos animales -algunos con

---

[67] Este epíteto no tiene el mismo significado que en antropología o historia, aunque lo incluye. Se trata de un estado en el que los hombres actuales podemos recaer en cuanto colectivo cultural, aunque de forma actual (CFET, 79), y en que como individuos ya caemos de hecho en ciertos momentos de nuestra vida cotidiana, no obstante, se trata de un estado que en su pureza no es frecuente ni siquiera históricamente, de modo que GB más bien lo usa en sentido laxo: "En rigor de concepto y de palabra, hombre natural no lo ha habido jamás -fuera tal vez, de esas horas, no computables como y por horas, destinadas al sueño, o de ratos consumidos en borracheras, orgías y bacanales" (ET, 85)

[68] CFM, 354

garras, otros en cuatro patas... algunos con "mente", con racionalidad a servicio de su animalidad. La solidaridad de los hombres se constituia dentro de esos paisajes naturales que son familia, tribu, orda... Nunca existió ni pudo existir entonces algo asi como "*el* paisaje natural" humano" (ET, 121)

Lo que hace al hombre naturalmente diferente de otros animales (*específicamente* diferente que no ontológica o *genéricamente*) es la racionalidad "El hombre es, de natural, animal racional" (IFAM, 184); "El hombre posee, por naturaleza, alma racional" (IFAM, 85), "*Animal racional* es definicion de hombre en estado natural Hombre-cosa entre cosas Algunas, cuando más, le ven, ninguna le mira" (IFAM, 188) Mas, en cuanto *primitivo* no sabe que lo es de modo que no puede potenciar semejante distincion natural (dada, cual *presupuesto*) sobre el resto de animales "Tal tipo (o estado) del hombre es o *se es* cual creatura del universo, maximamente dependiente de el, en cuerpo y alma, potencia y sentidos.( ) El hombre en cuanto primitivo, ( ) es (su) ser por modo de dejadez óntica, de relajo total", " es su ser como *consignado* al Universo Y asi ( ) se halla siendose, *aun antes* de toda sospecha, atisbo, tentaciones de rebeldia, ocurrencias de evasión", "*dulce* tranquilidad ( ) enajenacion previa del primitivo ( ) *estado de ser*, de identidad inmediata con el Todo o con lo que se crea ser Todo -bajo uno u otro nombre" (ET, 78-79)

Tal estado, como ya advertia GB en la etapa heideggeriana, no es propicio para el surgimiento de la técnica "en tal estado la surgencia de una *técnica* es improbabilisima. (...) ¿A quién, dejado a, resignado a, relajado al universo va a acudir la inversa *servirse* del universo, *someterlo a sí, humanizarlo*, ( )?" (ET, 80)

En definitiva "El hombre natural -animal natural y racional natural- no inventa ni puede inventar nada, es lo que es desde nacimiento, por vida, hasta muerte" (IFAM, 187), pues "El hombre comienza a humanizar el universo -o trocar lo natural en *mundo*- cuando comienza a saberse *distinto* del animal o de la planta, de los minerales o de los astros, de los espiritus, dioses o Dios, y, ademas de saberse distinto se comporta como *distinto* de ellos" (ET, 73) O lo que es lo mismo el hombre primitivo o natural es aquel que no hace hallazgos, ni siquiera el minimo de descubrir su diferencia especifica y, en consecuencia (por un "a fortiori irrompible"), darle la *ocurrencia* de potenciarla en

"hallazgo" (*hacerse* distinto), por tanto, con mayor razón aún, no hará inventos. Así, pues, en este caso la historia ni siquiera surge a estado de "comienzo" o "prehistoria", ya que si "La técnica es historia; o es el ser, la realidad, en estado *histórico*" (ET, 138), y el hombre primitivo no tiene técnica, entonces tampoco tiene historia.

6.3.2.2. Hombre primero: historia y técnica naturalista.

En el estado de "humanamente animal" o "simplemente humano" se ingresa por el hecho de "despertar", es decir, adquirir conciencia de lo que se es o hace (conciencia reflexiva), y es paso que, en virtud del proceso implicado, resulta siempre colectivista o socializador:

> "hombre no es cada uno de nosotros, por tener ojos y ojear , organos prensiles y coger, intehgencia y pensar , por sólo eso no pasaríamos de primates *Hombre* es cada uno por ser *hombres* por ver y ser vistos, y ver que vemos lo visible, ver un mundo visto y que vemos que vemos todos, cada uno de los cuales ve por ser visto, y lo visto es visto porque todos lo ven. ( ) que un hombre no es Hombre hasta que vemos, oimos, entendemos, trabajamos , lo cual no es tan solo un fisiologico estar despiertos, sino estar despiertos a ser Hombre Si *un* hombre se quedara solo en este mundo llegaria a perder hasta la memoria de haber sido hombre entre hombres, volvería a primate, y no veria lo que ve ahora ni pensaria como entiende ahora Mas estas últimas secuelas caerian en robinsonada, si no tuvieramos el *dato* del estado de sueño, frente al estado de vigilia Es, pues, el paso del estado de sueño (y ensueños) al de vigilia *paso metafísico y acontecimiento metafísico* Es el paso de *hombre* precisamente a *hombre* que es *Hombre* Al mundo común, y, por comun real " (M, 352-353)

"Que nos veamos, hablemos, oigamos... *en cuanto hombres*, es un invento, creación, novedad en ser, precedido todo ello por una fase de ojearnos, gruñirnos, orejearnos, olfatearnos, manosearnos... como animales racionales naturales -no aún como animales racionales, de *humanizadas* animalidad y racionalidad con pujos de Hombre" (IFAM, 159). Por esta razón, el mero hecho del "despertar" humano resulta un *acontecimiento* cargado de transcendencia[69]; no un mero suceso fisiológico, pues en ese mismo momento el universo queda coajustado y elevado a "Mundo", es decir:

> "quedará repartido, coajustado y refundido al vernos, oimos, entendernos , al estar despiertos -que despierto es estado colectivo, propiamente de *nosotros*, y sólo mantenible en vilo por *nosotros:* por vista (colectiva), por oido (colectivo), por entendimiento (colectivo) Lo demás son robinsonadas Robinson, lo somos, cada uno, al dormir y al soñar, y Robinson sólo es posible como durmiente y soñante ( ) Despertar, pues, es un fenómeno (no un aparencial) *metafísico:* se despierta uno a ser *nosotros:* a ver, a vernos, ver que vemos lo visible, a entender, a entendernos, a entender que entendemos lo inteligible E inteligible, visible , nosotros, es estado nuevo, original y cualitativamente diverso del natural, y se pasa

[69] Nótese la herencia heideggeriana en las expresiones que utiliza el autor "fenomeno metafísico", "acontecimiento metafísico", para referirse a la transcendencia del acto de *despertar en virtud* del coajuste entre ser y ente que conlleva

> por salto del uno al otro, por *trans* y *plus ultra*, a una transcendencia no previamente existente, sino constituida y surgiente ante y por virtud de *nuestra* vista, de *nuestro* entendimiento..." (M, 352)

Y así: "Cada uno no podemos ser hombre sino siendo *Hombres: el Hombre es Hombres*. Y El Hombre, Hombres, reparten las cosas entre los estados de ser y de ente: por vista, oído, entendimiento, manos...; y no por ojos, oídos, pensamiento, órganos prensiles... que, por sólo ello, ni siquiera cada uno es hombre. Y si insistimos en llamarlo así, llamémoslo hombre en estado natural que es el hombre durmiente y soñante" (M, 353)

Frente al animalmente humano, que sólo está en universo, es decir, a merced de los procesos físicos, fisiológicos, biológicos..., el hombre humanamente animal posee ya "mundo", mas de tipo "mundo natural":

> "el mundo natural (...) es, realmente, constituido por el *humanamente animal*, es decir por el hombre que está siendo Hombre, por los *Hombres*, lo humano es, todavía, modo de animal, casi adjetivo o adverbio de animal. Las manos del Hombre casi no han pasado de su fase animal de órganos prensiles, y sus ideas, del estado de ensueños, de mitos, de fábulas, y en tal estado -de duermevela, sueño...-, recaemos aún con regularidad (...) los Hombres, los *humanamente animales* (...) Hay, pues, una capa del mundo -filosófico, moral, económico, social, ...-, proveniente de esa fase de *humanamente animal* o *simplemente humano* del hombre, una mínima humanización de lo natural por ser el mismo hombre naturalmente humano" (M, 354)

Este "comienzo" lo es también del "hombre primero", estado en que se pone el "primitivo" cuando toma conciencia de su distinción con el animal y se comporta de modo distinto a él: "El hombre primero o primer hombre es cualquier hombre en la medida en que deje de estar siendo, de buenas a primeras, de bruces, *creatura* de la naturaleza, se recobre de creatura y se haga *distinto* de ella, mostrando tal su distinción por *servirse de ella* para sus fines, resultando o surgiendo así a ser *Señor* de lo natural" (ET, 74).

No basta, pues, saberse distinto, sino que ha de hacerse, además, distinto; ha de potenciar o cultivar esa propiedad humana con la que ya se encuentra siendo por naturaleza y que, un buen día, descubrió sorpresivamente: la propiedad de estar siendo distinto de los animales. Por tanto, ha de comportarse (potenciación), por *decisión*, como distinto de los animales[70]. Hallazgo, pues, de primera magnitud, de tanta como pueda serlo la transformación de alma en espíritu: "del animal racional, elevado, por seipsecreación,

---

[70] Se le puede objetar a Gil si potenciar la distinción no es, en el fondo, cultivar una propiedad natural. Luego toda técnica que tenga por fin la distinción estará cargada de naturalismo y, por tanto, caída. Mas, a nuestro juicio, esta es la razón por la que, para evitar semejante contradicción, Gil propone que el hombre no se conforme con ser "distinto" ni comportarse como tal, sino que se "haga diverso", como veremos

a espíritu" (IFAM, 85)[71]. Mas espíritu incipiente, cargado aún de contenidos naturales[72], por lo que más que "objetos" posee "perceptos", que es la forma inicial de "diferencias *impuestas*, aislamiento *forzado*", resultando así el hombre "conocedor en estado de percipiente"[73].

Pues bien, dice GB: "La primera transformación que sufrió, y con la que se inaugura la historia, consistió en pasar la naturaleza de Señora a sierva del hombre -entró a servir al hombre" (ET, 84). De otro modo: el hombre tiene "Mundo" por vez primera, mas mundo transcendente, y no sólo transcendental: "*Mundo* o conjunto coherente de cosas naturales convertidas -en parte, por culpa de su inocente exhibicionismo- en criados y criadas del hombre, en "servicio" doméstico, constituye el primer *acontecimiento* histórico; y el hombre natural, por virtud de él, asciende a ser *primer hombre* -por primera vez hombre" (ET, 84).

Por *vez primera*, pues, el hombre cultiva su distinción, su transcendencia, de modo que ya deja de ser "primitivo" y genera "mundo". Por *vez primera* "El *universo* -el conjunto de cosas en sí mismas o unidas por leyes para un cualquiera, ninguna privilegiada- está ya *amueblado* para el hombre, y cada cosa se definirá como especial *mueble*" (ET, 84), lo cual significa que las cosas entran en un contexto diferente del natural o "escenario", y que tal contexto viene dado por las nuevas condiciones, leyes y conexiones que el hombre impone a las cosas y a sí mismo cuando se sirve de ellas para sus fines[74]. El uso instrumental, pues, hace de los seres *enseres* y crea con ellos un mundo en que habitar como en casa propia. En definitiva: "primera humanización del universo -de hombres y cosas" (ET, 85).

Por otra parte, si por el proceso implicado en la conciencia reflexiva o capacidad de epojé todo es puesto en estado colectivo (universal), surgiendo una relación peculiar

---

[71] La facultad del espíritu es la de retirada o epojé. Baste decir en este momento que la actividad definitoria de espíritu es "inspeccionar" frente al simple pensamiento, que "contempla" (Cf IFAM, 84-89)

[72] Cf ET, 121-122

[73] Cf IFAM, 75-83

[74] Lo extraño filosóficamente es, según GB, que las cosas, al ser violada su causalidad final, se coajusten de tal modo que den una unidad (mundo) en lugar de un revoltijo desordenado, y que en tal contexto nuevo realicen funciones diferentes de las que marcaba su interna naturaleza (Cf ET, 84). Por esta razón dirá que resulta "maravilloso" que las cosas al dejar de ser naturales sigan sirviendo aun para algo, tal como se dijo

entre los elementos y el Todo, con el propio hombre también sucede lo mismo, y por ello dirá GB que en el estado de "simplemente humano" u "hombre primero", cada hombre es un "particular" que se encuentra en estado de "especie humana"[75]: "En la primera fase de la historia del hombre cada hombre es uno; mas sólo uno de tantos o, cuando más, un Excelentísimo Don Nadie (...). En la primera, la cosificación es máxima -en hombre y universo" (IFAM 188-189).

En este sentido dirá: "*Animal político* o *ciudadano* es definición de *hombre*, en cuanto inventor de ese coto cerrado que es ciudad, dentro del cual los hombres se ven y ven que se ven; hablan y se hablan; oyen y se escuchan; piensan y se entienden, y un grupo de cosas los mira sin verlos. (...) En la segunda [fase], cada hombre es uno de ese Todo, finito y definido, que es Ciudad, frente a todo el resto del Universo -que es lo más- respecto del cual uno de tantos es aún una de tantas cosas (...) En la segunda, crece notablemente la descosificación del hombre; imperceptiblemente, la del universo" (IFAM, 188-189). Correlativamente, "El hombre es, de natural, animal racional, por *invento*, por novedad en ser, *hácese* animal político" (IFAM, 184). Esto es:

> "Novedad que no puede surgir con solo que uno de los interventores sea cosa o se halle o se ponga en estado de cosa -así entre la más fina y perspicaz de las inteligencias, y los números, figuras, ideas. El animal racional puede serlo perfectamente en eso de *racional* mas no ascendera, por novedad, a *político*, hasta que invente el dialogar". "Ciudad, definida, frente a campo abierto, por ese *invento* que son las murallas -definición o límites de doble vertiente interna o externa- y desarticulada por dentro según esotros *inventos* de calles, plazas, templos, acrópolis, casas, palacios, jardines, prisiones... es, sin duda, lugar propicio para que salte esa novedad en ser que es el dialogo -el *reconocimiento*, frente al simple conocimiento entre cosas animadas y raciocinantes. En el campo natural, virgen de ciudades, los hombres se ven, se oyen, se increpan... en ciudad, *nos* vemos, *nos* oimos, *nos* entendemos, *nos* hablamos..." (IFAM, 183)[76]

Dos tipos de hombre, por tanto. Y respecto de la técnica: "La técnica peculiar o distintiva del primer hombre o del mundo humano merece el título de técnica *naturalista*" (ET, 85). Obsérvese que dice GB "Naturalista", y no "naturalizada"[77] y, puesto que no son lo mismo, podemos preguntarnos: ¿si el hombre primitivo no tiene técnica, y la de tipo naturalista es del hombre primero, con qué tipo de hombre resulta isomorfa la técnica

---

[75] CTM, 355.

[76] Sócrates fue, según GB, el "primer animal político" o dialogante (CTIFAM, 181).

[77] A pesar de la diferencia entre ambas, que luego analizaremos, las dos coinciden en ser "técnica natural", relacionada en contraposición con una técnica "sobrenatural".

naturalizada? Por lo dicho, o lo es de un tipo de hombre superior al *primero* o, si no, ha de haber un tipo intermedio entre el primitivo y el primero; un tipo de hombre que, por serlo, sepa que se sirve de las cosas y, por tanto, se *sabe ser* distinto del animal, pero no se *hace* distinto de él al quedarse en el "primer paso" o simple descubrimiento sin potenciación posterior. De ahí que GH diga, como se verá, que lo definidor de la técnica naturalizada es el "hallazgo básico". De cambio, del "segundo paso" es propio el "hallazgo" tal como dice.

Nos encontramos, pues, con que según GH la "historia" surge con la técnica naturalista y con el primer hombre, no con el hombre primitivo, y así se entiende que diga nuestro autor: "La naturaleza -radiaciones, vibraciones del aire, olas- comenzará a tener historia *real*, historia humana, a la una y en virtud de transitar el hombre natural a *Hombre* a *Hombres*". "Es suficientemente claro que, a medida y por virtud de cada avance de hombre a El Hombre, a los Hombres, surgirá una nueva naturaleza, lo visto, lo oído, lo entendido, lo producido -por horda, familia, ciudadano, obrero, proletario -, son, realmente -no metafórica o fantasmagóricamente-, algo nuevo: mundos nuevos de *hombre nuevo*" (M, 353)

Y en otra obra: "la historia es propiamente por los *hallazgos* e *inventos* del hombre, en todos los órdenes: religioso, militar, técnico, moral, político, científico" (IFAM, 71-72), de modo que ponen a lo natural, que sólo tiene presente, pasado y futuro, en estado de pretérito y porvenir, y sin ellos, en lo que ambos tienen de *invento* o creación, "se revirtiera al estado natural, desaparecería la historia: la estela del hombre creador, caminante, en el mar del ser" (o.c. 73).

En lo dicho se observa una contradicción: si el hombre *primero* es el que funda la historia, y su técnica propia es la *naturalista*, la cual entra en la categoría englobante de *técnica natural*, de la cual sin embargo dice que no tiene "quantum de historia", y se sostiene que lo dicho por el autor tiene algún sentido a la vez que nuestra interpretación de su pensamiento es correcta, entonces ¿qué quiere decir en el fondo?

Todo lo anterior cobra sentido y pierde su contradicción si se considera la distinción que hace en CSFA entre historia en estado prehistórico e historia en estado propiamente histórico, resultando que sólo desde el Renacimiento comienza a surgir la

historia propiamente tal, al *comenzar* el hombre a hacerse Creador dejando de ser, como se verá, "simple Señor".

Según esto, "técnica naturalista", en lo que tenga de natural, fundará historia en fase prehistórica y, por tanto, historia de hallazgos o "siervos". Esto explica la paradoja apuntada en su momento de que de instrumentos claramente fabricados por el hombre, para servirse de ellos, Ortega dijera que no habían sido "hechos para".[38]

Así, pues, ante los *hallazgos naturales* definidores de técnica naturalista, como los instrumentos más completos de la técnica naturalista, no tienen, en rigor, categoría de "enseres" o "cosas que el hombre ha inventado *ha priori* y *ad hoc* justa y precisamente *para que* le sirvan" (ET, 81), y de ahí que Ortega los coloque en la categoría de "siervos" y no de "creaturas". "Mas todos estos siervos, no creaturas, son siervos o servidores con *peculio*, es decir, en terminología técnica, con "esencia", con "naturaleza", y tal peculio o propiedad privada inalienable, por mucho que desee lo contrario un simple Señor, restringe la técnica a lo que, sin hacer novelas deductivas, fue efectivamente desde los griegos, por los romanos y medievales hasta el Renacimiento. Mundo de siervos de un Señor. Universo *humanizado* según y por la correlación "siervo-Señor"" (ET, 97).

Por tanto, dos niveles de hallazgo aparecen también en *Elogio de la técnica*, aunque no explícitamente, y es su conjunto el definidor de una técnica "natural" o, si se prefiere la sinécdoque: "naturalista". Técnica natural es siempre, por tanto, y esta es su limitación, incluso en fase "naturalista", contradicción dialéctica, pero limitada, infecunda. Y lo es tanto en la fase de "primer paso del proceso dialéctico" por el que "el hombre deja de ser *natural;* y no deja que lo natural sea su ser naturalmente" (ET, 83), fase de "el más sencillo *uso* a servicio del hombre" (ET, 32), tal cual "el sencillísimo y multimillonario acto de beber" (ET, 82), como en fase de inventor de telescopios, galeras... a servicio de órganos e intenciones naturales. Lo natural limita la potencia dialéctica de la técnica y no permite la fundación de historia en estado propiamente dialéctico. Así, pues, los artefactos

---

[38] "Al mundo humano (...) pertenecen, por los propios, arados, palancas, tijeras, hilo, remos, leche, lanzas, medias, carros, bueyes, caballos de carrera, gallinas, tea, hogar, vestidos... Y con el correr de los siglos y la lógica progresiva intrínseca a mundo, entrarán en él: anteojos, telescopios, microscopios, poleas, galera, arietes y catapultas... criados y criadas, adiestrados en especiales funciones y servicios, perfeccionamiento de funciones más elementales y primigenias, según la misma línea o de galera, siempre dentro de los límites marcados por la condición restrictiva: "a lo (...) sirven de criados para el hombre, mas no *han sido hechos* en su ser mismo para que sirvan". Son esclavos de guerra, mas hombres por naturaleza; son manzana en mesa, pero manzana por naturaleza; aceite para alumbrar o condimentar, mas aceite por naturaleza..." (ET, 85).

pertenecientes a una "técnica, en el fondo predominantemente natural", no producen, en rigor historia: "no hay *historia*"; mas historia en estado histórico.

En este sentido hay que entenderlo cuando vg., dice: "Los descendientes inmediatos de Noé (...) no hicieron ni ciencia, ni técnica, ni tecnología, ni filosofía. Así hasta el Renacimiento (...). Ante la Autoridad sintió el hombre respeto y vergüenza, hasta el Renacimiento. A partir de él, la autoridad no podrá pasar de respetable, y aun ese valor tendrá que ganárselo y lo poseerá en vilo" (ET, 26-27). Más aún: "Newton y Aristóteles, Lagrange y Tomás de Aquino, Carnot y Galileo... son individuos pertenecientes a diferentes especies del mismo género próximo: naturalismo teológico, científico, técnico..." (ET, 37).

Como consecuencia de lo dicho, "hombre primero" es término que engloba tanto al hombre sujeto de "hallazgos básicos", como al que en otro capítulo sentábamos como "individuo", pues todos esos tipos vitales tienen en común, a pesar de las diferencias, el hecho de que el hombre no pasa de ser en ningún caso "simple Señor" de esos "siervos" que lo son a servicio de fines naturales y con esencia, es decir, que no dejan de serlo por complejos que sean, tal como telescopio galileano, una nave romana o un galeón. La humanización se mantiene en la fase dialéctica de siervo-señor, no aún de creatura-Creador.

La función que el hombre se asigna a si mismo en este estado es, como se verá mejor más adelante, la de "fenomenólogo" o, en el mejor de los casos, la de "fenomenólogo activo", pues no considera planes ni proyectos transformadores de verdad pasando a segundo plano el interés por la aplicación práctica de lo *descubierto* o *desencubierto*; hombre que se conforma con descubrir "qué son" las cosas en su esencia, desprovistas de todo lo accidental, de modo que el hecho de que "lo así desencubierto sirva o no sirva para algo del hombre individual o colectivo, carecerá, por lo pronto, de importancia"[79].

El hombre primero es, como se irá viendo, el que se autodescubre como racional y potencia dicha propiedad (hallazgo) hasta el límite (racionalismo), proceso que va de los

---

[79] CLH I, 90-91.

griegos (hallazgo) al Renacimiento.

Dicho lo anterior, es posible ya interesarse por lo tipico de la técnica naturalista y pasar luego a la naturalizada, a fin de notar de qué modo ambas son fase prehistórica de la historia, de hallazgos; no de inventos, enseres o productos, en sentido estricto.

6.3.2.2.1. El condicionante teocrático y la ontologia.

Dice GB:

> "El hombre puede ser su ser *humanamente*. Y este adverbio de *modo* no expresa una inutil reduplicacion. Declara un hecho historico, la gran hazaña humana, ontologica en uno: el hombre *es* hombre, y *es de* si mismo. Lo segundo no va, sin mas, con lo primero. Al reves: precede la identidad sencilla "el hombre es hombre" -y no es caballo o trigo, o agua, o dos. Y precede la *alienación* inmediata, antiontologica: lo es de otro: de Dios, Dioses, Iglesia, Estado, Estamento, Partido." (ET, 76)

El transfondo del pensamiento bacquiano es claro: el hombre puede ser señor de lo natural, pero también, a la vez, considerar que lo es por permiso de otro Señor (Dios primeramente, y luego de la naturaleza), de modo que ni el hombre en cuanto señor resulta dueño "de sí", ni sus siervos son realmente "suyos" (efectos). Será señor, o dueño, de prestado; no por derechos propios.

En este sentido, GB concibe la historia como la sucesión de fases que conducen a la liberación total del hombre: a su plena humanización y, por ello, a su transformación en Creador de un nuevo mundo en que todo sea, además de siervo, creatura suya; que el hombre sea "causa" en sentido estricto, y el mundo, "efecto" suyo, también en sentido estricto, rigiendo así el principio de causalidad auténticamente tal, y que no es el natural sino el artificial o filosófico, tal como se vio en su momento. Por esa razón dirá nuestro autor: "Las superaciones de tal *real* contradicción constituyen esa cadena o sarta de hazañas, definidoras de la Historia del hombre y del mundo" (ET, 76).

Se entiende, por tanto, que la técnica sea considerada como punto fundamental en esa transformación pues, como ya sabemos, la técnica es "isomorfa" (efecto) con cada tipo vital (causa); manifestación o exteriorización de lo que se cuece en el "hondón de la vida", de modo que por su mediación se van haciendo realidad esos preludios que son los anhelos y sueños, aún en estado de imágenes o parenciales, de la vida transfinita y

transfinitante que es la vida humana[80]

Pues bien, por la técnica naturalista, como se ha dicho, el hombre, siendo ya señor de lo natural, no consigue ser aún dueño de sí, de modo que no llega a ser plenamente humano. Y no lo consigue a causa del prejuicio teórico de la mentalidad naturalista, esencialista o racionalista. El hombre sólo consigue una humanización o artificialización puramente racional del universo, pero no real o meta-física, quedando lastrada la potencia de la técnica por lo que en el fondo no es sino idealismo, es decir, el predominio de las ideas o teorías sobre el aspecto transformador de lo real. Sin embargo, la humanización racional no fue la primera forma de humanizar el universo: antes que por racional, el hombre se tuvo a sí mismo y al universo por creaturas de Dios comportándose de manera consecuente. Como resultado, su alienación o estado "natural" fue superior al provocado con posterioridad por el racionalismo.

Con lo dicho, podemos adelantar ya algunas conclusiones que resultarán mejor probadas más adelante: puesto que el hombre natural o primitivo no tiene mundo, técnica ni historia, y la técnica naturalista pertenece a hombres (Hombre) que lo son por vez "primera" (que se descubren a sí mismos y a lo real, por primera vez, como racionales), entonces la técnica naturalizada o, como se dirá, "elemental", será la propia de hombres pre-ontológicos, pero post-primitivos, a los que vamos a denominar "religiosos" o, mejor aún, "teocráticos". Hombres ellos mismos entregados, como lo natural de que se servían, a fuerzas superiores[81]

Por esta razón, dirá GB que desde antiguo han sabido los hombres que considerar las cosas naturales como siervas o criadas tenía como antecedente obligado el haber sido hechas para tal fin por alguien; mas como el hombre se encuentra las cosas naturales ya hechas, como "dadas", considera que ese *alguien* es Dios, que las hizo para que fueran criadas del hombre; y a él para servirle a Dios. Por ello afirmará GB que "Dios no hizo antropología, hizo religión. Dios no es teólogo; es teócrata. Y de la teocracia, cual de

---

[80] CHH 9-13.

[81] CHMC 86-87. También HH.

querencia divina, padecerán todas las religiones"[82].

En consecuencia: "respecto de Dios no hay más que creaturas, hechuras íntegras de sus manos, hasta en el existir, respecto de los hombres, las cosas son y no pueden pasar de ser siervas -y él, Señor-; no las hemos hecho" (ET, 96), por ello, "El que nos sean siervas, el que nos sirvan, es una concesión divina; y el que, correlativa y complementariamente, seamos Señores es otra, benévola y graciosa, cesión divina de derechos reales, de derechos divinos" (ibid.).

Ante lo sagrado, la actitud humana es de espera: esperar su manifestación graciosa, sin inquirirlo (verdad como revelación). El sentimiento de respeto y temor hace que cualquier intento de atisbar lo oculto sea vergonzoso: "Ante la Autoridad sintió el hombre respeto y vergüenza (...)", por eso dirá GB que "Para las concepciones teocráticas del mundo -y para las teológicas, aunque lo disimulen-, todo es secreto divino, mientras Dios no lo muestre, y, por ello, incognoscible si Dios no lo revela, e irrespetuoso, pretender descubrirlo sin su expreso consentimiento" (ET, 27), y remedando un conocido pasaje bíblico afirma: "Sem y Jafet son la prefiguración, y aun el dechado, de "hijo bueno" para con la madre Naturaleza. Saben que tiene secretos, si por un accidente los ostenta, cúbrenlos con piadoso manto; y se proponen no mirarlos, si, por otro accidente, los vieron" (ET, 25).

Los efectos para la técnica son claros: "Teogonías y Teologías son las grandes castradoras de la inventiva humana, pues castran al *ser*, no dejándole que sea lo que es. Será ser, será inventor, por gracia de, con permiso de, bajo la inspiración de ... lo cual no es ni *ser* ser, ni *ser* inventor. Si hay técnicas lo serán de irremediables doctrinos, de incurables acólitos, de obedientes altavoces de Dios" (ET, 88).

Pues bien, esta mentalidad y actitud teocráticas y teológicas se ven reventadas por la ontología, por la filosofía de los "griegos griegos" (ET, 88), pues advierte GB: "No confundamos respeto a la Naturaleza, con vergüenza por la Naturaleza, o de lo natural propio o ajeno" (ET, 26), y es que para el griego clásico "todo lo *visible* es digno de ser visto" (ibid.). En este sentido, los griegos filósofos son valorados por nuestro autor como

[82] Cf todo ello en ET, 86-87.

un rayo de sol en un mundo gris de teocracia; un paréntesis humanizador que se cerró tres siglos antes de Cristo[83].

La ontología supone la liberación de la teocracia y el sometimiento de Dios al ser, de modo que los filósofos griegos consiguen zafarse de los mitos y hacer que las leyes del ser rijan para la divinidad, y "con ello quedó establecida, independientemente de Dios y Dioses, la ontología", cosa que todo occidente, y la ciencia en particular, quiérase que no, debe a Aristóteles[84].

Con los filósofos griegos se da la condición necesaria para un cambio en la ciencia y la técnica: "Los griegos griegos no pecaron en Adán (...). Por eso llenaron la *condición necesaria*, mas no suficiente, para inventar ciencia y técnica: apetito ilimitado de ver, verdad como desencubrimiento, curiosidad respetuosa por atenta, liberación de vergüenza física y mental, negación resuelta de la existencia de secretos inviolables en el ser y en todo ser -vergüenzas a cubrir" (ET, 28), y es que "Cuando el hombre *es* hombre, el agua *es* agua, el fuego *es* fuego..., el hombre posee la condición necesaria para *ser* inventor de un fuego que *es* fuego -y no semejas de El Fuego-, y de un ánfora que *sea* ánfora, en que guardar un agua que *es* agua, y no de una quisiánfora receptáculo de una quisiagua" (ET, 89).

En definitiva: proceso de secularización o humanización racional con base en una nueva actitud vital como transfondo del cambio científico y técnico: "Toda esa evolución, y desacralización de lo real, ha sido necesaria para que el herrero *sea* herrero, y no siervo de Vulcano, el labrador *sea* labrador, y no mercenario de Ceres; el arquero *sea* arquero, y no doctrino perpetuo de Apolo..." (ET, 88). Por tanto, sólo quien se sabe ser de sí y no de otro "puede aventurarse, con conciencia segura ontológicamente, a inventar algo nuevo" sin acudir a ese otro (Dios, dioses...)[85].

La ontología sin embargo "vino al mundo propensa a una enfermedad; con unos siglos la propensión se trocó en enfermedad, y con unos más en enfermedad crónica: el

---

[83] CTFT, 25-26.

[84] CTFT, 87-89.

[85] CTFT, 88.

esencialismo o naturalismo"[86].

En este sentido, el elemento liberador de la teocracia resulta tan castrante para la técnica y el mundo artificial como aquélla: "El esencialismo o naturalismo vuelve, en principio, imposible la individualidad creadora, inventora, productora, y, de consiguiente, hace imposible que surja una peculiar colectividad -llamémosla *sociedad*", esto es "colectividad fundada por inventores y productores y consolidada por ellos y por todos los demás en cuanto usuarios"(ET, 91)[87]; "Naturalismo -derecho natural, física natural, religión natural...-, son la negación de historia, su programática imposibilitación" (ET, 35) En definitiva: "Por tal hecho o *factum* la técnica, las buenas artes y malas artimañas de los dioses, deliciosamente contadas por Homero, quedó sometida a la ontología a la naturaleza y a la esencia" (ET, 88)

Pero a pesar de todo, Aristóteles es la figura central del proceso que abre las puertas liberadoras, aun con su defecto, y justo es reconocerlo: "No siempre se ha sabido apreciar por los científicos el aporte que representa la ontología aristotélica -frente, inclusive, a la teología, conceptualmente decorosísima, de Platón-, como no siempre sabemos agradecer al inventor de la carreta de bueyes o de la domesticación de gallinas o de la rueda, tales inventos" (ET 88); "Se lo debemos todos, científicos o no, a Aristóteles. No estaría mal el que aprovechemos las ocasiones de agradecérselo" (ET, 89) Por este descubrimiento aristotélico el hombre puede reclamar "derechos ontológicos" sobre todo (o.c. 75) y también concebir la posibilidad de humanizarse a sí mismo, es decir, de "tomar posesión de lo que es, de *sí* mismo, de *su* cuerpo íntegro y de *su* alma íntegra" (o.c. 75-76).

Con el Renacimiento, como se dijo, cambiarán de nuevo las cosas y se saldrá del letargo medieval. El Renacimiento, nueva actitud vital con su isomorfa "técnica de analizadores" o "técnica de irreverente desvelamiento", supondrá la salida de la medieval y clásica "técnica de imitaciones" o "técnica respetuosa de lo natural" como transición

---

[86] Considera Ortega que el afán de identidad y rechazo de toda contradicción en el ser es el equivalente previo del más restringido principio físico de inercia. Por otra parte, la transformación del defecto apuntado en enfermedad crónica sería el resultado del "fracaso de las tendencias" (CETT, 89 y 104)

[87] "Sociedad es, pues, sobre todo, echando mano una vez más de la lapidaria frase de Ortega y Gasset, el primer colectivo humano que vive, se mueve y es en el *primer paisaje artificial* que ha habido y que lo ha habido *porque* el hombre, un hombre sobre-natural, lo ha creado para él y todos los demás, los supernaturales" (ET, 91)

hacia "nuestra técnica", que es ya "técnica de explosivos" o "técnica de desaforada violación de secretos" o 'supernatural"[88]

6 3 2 2 2 Mentalidad naturalista: causalidad y técnica naturalista

Como se va viendo, lo característico de la técnica naturalista, según GB, radica en el tipo de mentalidad peculiar que le sirve de base, y que no es otra que la de "instalación natural" típica de la "primera fase" de hallazgos, aunque en el hombre primero auténticamente tal dicha actitud es de carácter racionalista-esencialista, de modo que al hecho de "caer en cuenta" de que algo *sirve para* ha de añadírsele otro la convicción de que la cosa servil, haya sido *hecha para servir para* o tomada tal cual del universo natural (recuérdese la ampliación de la categoría de hallazgo a los artificiales de segundo grado cuyo designio era natural), posee una esencia que el hombre no ha hecho (naturaleza) y que tal esencia es infranqueable (límite). De ahí el *naturalismo* que da nombre a este tipo de técnica, pues es técnica lastrada de racionalidad "natural", de racionalidad que aún es de otro de la naturaleza, no ya de Dios.

Parece claro, pues, que para GB la diferencia entre técnica *naturalizada* y *naturalista* no reside en que una simplemente se sirva de lo natural en su estado natural (*que algo natural sirva para*) y la otra lo fuese de artefactos (*cosas hechas para servir para*), sino en el grado de "naturalidad" (servidumbre) con que se vive la vida superior, espiritual o mental, y así GB dirá "técnica que hemos denominado "naturalista" o "racionalista"" (ET, 94). Esto explica, como se verá, por qué al hallazgo que da origen a una técnica naturalizada GB lo denomina "básico", y a dicha técnica "elemental". Y aunque el descubrimiento inicial sea potenciable en un "segundo paso", resultando así auténtico "hallazgo", la existencia de una actitud naturalista lastrará, finitando, la potencia dialéctica encerrada en él dando como resultado una técnica "naturalista", que es mezcla de hallazgo auténtico (segundo paso) y actitud de instalación natural (primer paso).

Desde el punto de vista de la causalidad y, por tanto, en referencia también al universo físico que le sirve de *base*, una técnica naturalista se caracteriza por lo siguiente:

a- Causalidad eficiente

---

[88] Cf tales epítetos en ET, 24

Dos aspectos caracterizan la mentalidad naturalista si se considera la causalidad eficiente: por una parte, desde Aristóteles el viviente queda definido como el ser que se mueve a sí mismo por tener interiorizado el principio y causa de su movimiento, así como de su cesación. El no viviente, en cambio, por poseer la causa de su movimiento extrínsecamente, de modo que al cesar el influjo causal vuelve al estado de reposo. Física, pues, sin ley de inercia, tal como lo fueron la griega, la romana y la medieval, hasta Galileo y Newton[89].

Se trata de una *inteleccion* de la causalidad eficiente acorde, según GB, con la experiencia propia de hombres en estado de "boyeros, remeros, picapedreros, aguadores, cocheros, coolies, estibadores, barrenderos..." (ET, 44), es decir, de fuerzas en estado natural, y así dirá: "Carretas de bueyes, barcas, azadas, flechas y arco, ladrillos y sogas son no sólo contemporáneas sino *coetáneas* -de la misma época histórica- con filosofía griega, física natural, física medieval, indisolubles unas de las otras, pues pertenecen e integran la misma concepción del universo" (ET, 44).

El otro aspecto está referido a la forma de concebir la infinitud. En la mentalidad naturalista se confunden infinito e indefinido, de modo que existe miedo a admitir procesos al infinito en lo natural por considerar que lo son hacia lo indeterminado[90].

b- Causa formal.

"Lo natural -dice GB- está preso, sin evasión, de su propia naturaleza, y cada parte suya de todas las demás. A eso se llama tener "esencia" y ser un "compuesto sustancial"" (ET, 46), y por esta razón, en la mentalidad naturalista "lo natural perfecto es, sencillamente, un tope" (ET, 50). A esto llama GB "cosiquera", pues no en vano "De los griegos nos viene, y llega al colmo con los medievales, una fijación mental en las cosas o entes" (ET, 56)[91].

Desde la concepción sustancialista, sea de tipo platónico o aristotélico, que para

---

[89] Cf lo dicho en ET, 39-40.

[90] Cf ET, 41.

[91] "De mucho tiempo que se cuenta en dos mil años se creyó por consiguiente que del dirse cosas calientes se seguía existir [cosas] calientes" (ET, 57). Se trata evidentemente de una crítica al sustancialismo, que coincide con lo dicho al respecto en el segundo capítulo de nuestro estudio.

este caso es lo mismo, es claro que la técnica en cuanto posibilidad humana no podrá pasar de "imitar con sus aparatos la forma natural" (ET, 45), de modo que "lo artificial era tenido cual suplemento de lo natural; siendo lo natural fin y final" (ET, 47).

c- Causa final.

En relación con la formal se encuentra la causa final, ya que GB considera que en la mentalidad naturalista es la forma o esencia lo que en definitiva funge como modelo deseable, de manera que cuando una realidad llena ese modelo se dice que es perfecta, es decir, que no admite ulterior mejora. Por esta razón, es típico de la mentalidad naturalista "Pensar que lo natural puede llegar a poseer, por constitución inicial y definitiva, perfección, o ser para sí fin y final, y por tanto que el arte o la técnica no pasen de ser puro medio, y no necesario de ordinario, es uno de esos prejuicios que la presencia mayoritaria, y casi unánime, de lo natural, durante miles de miles de años, inoculó con insinuación pertinaz e inocente en la humanidad, viviente casi siempre más como animal que como racional, en algunos más como racional que como animal, siempre: animal-racional naturales" (ET, 48). Así, pues, el *fin* o modelo a alcanzar resulta, además, por su carácter *infranqueable, final*.

d- Causa material

La mentalidad naturalista, en lo concerniente a la causa material y con independencia de la época histórica en que aparezca, posee un aspecto común: admitir que en los cambios sustanciales persiste un substrato o residuo *intransformable*: la materia básica o primera (materia prima, átomos...). Otro aspecto común era la creencia en la inexperimentabilidad de dicho substrato"[92].

e- Proporcionalidad entre causa y efecto.

Por último, es característico de la mentalidad naturalista considerar que hay una proporcionalidad directa entre el tipo y poder de la causa y del efecto: "Lo natural es que entre causa y efecto haya o igualdad o proporcionalidad finita. Que los brazos humanos muevan unos kilos, no una tonelada; (...) Newton, en su segunda ley del movimiento,

---

[92] Todo ello en ET, 65-68.

formuló esa proporcionalidad: la masa era siempre, para él, "finita", y es que "Su física no fue física de "explosivos"; lo fue de *analizadores*" (ET, 36-37) Y así, la técnica en ello fundada, sigue la misma directriz, por formar una unidad epocal, como se dijo, "indisoluble", y así: "viento en vela, salto de agua en molino, carbón en cocina, vapor de agua en locomotora, galeotes en galera, bueyes en carreta son causas eficientes, con especificidad, o sea con definición definiente o delimitante; y, por tanto, con finitud de efecto -finitos todos, en el mismo nivel, causa y efecto Que viento no vale para tirar de carreta, ni salto de agua, así sea el del Angel, para cocinar, ni vapor de agua para inflar velas cada causa eficiente natural lo es de específicos o especiales efectos. Es que todo lo natural está *especificado*, todo causa eficiente y causa formal, final o material" (ET, 37-38)

6 3 2 2 3 Consecuencias de la mentalidad naturalista para la técnica

Como secuela general de la mentalidad descrita la técnica resulta "naturalista", es decir, afectada de naturalismo o esencialismo, lo cual puede explicarse en los siguientes términos

a- Que "De ser verdad el principio "la naturaleza es el límite propio, intrínseco y real de toda cosa", una secuela sería la ineficacia de lo artificial, apenas rebasara tal límite natural ( ) Todo lo artificial habría de ser *de por sí* inoperante; y su inoperancia sería apropiada mostración de que sólo lo natural es operante" (ET, 21-22) Según esto, un avión, vg , es ""naturalmente" *imposible*" (ibid) Esto explicaría, a su vez, el tipo de técnica griega y medieval "solo lo natural o naturaleza tenía, según ellos, en sí la causa eficiente a servicio de la causa final, por eso no emprendieron crear una técnica de instrumentos o máquinas que funcionen de por sí, a que encomendar una tarea, y "que trabajen ellos", ni la emprendieron, entrevista, ni les acudió" (ET, 22)

b- Que en tal mentalidad no caben, y por lo tanto no son posibles, artefactos que hoy en día son ya familiares, cotidianos, tales como barcos de vapor, aviones, teléfonos, autos, no pudiendo pasar de los del tipo pala, pico, carreta, velero Nada, pues, de autómatas"[91]

---

[91] ET, 21

c- Que todo artefacto humano podria ser hecho también por la naturaleza, mas si esto no sucede no será por impotencia atribuible a aquélla, sino por accidente, de modo que no le es posible a la técnica superar a lo natural ni innovar nada sobre-natural, logrando, a lo sumo, ayudar a lo natural hasta llegar a su plenitud potencial cuando accidentalmente no puede o, en caso de gozar ya de perfección, limitarse a imitarlo. Tales secuelas fueron ya sacadas explícitamente por Aristóteles en perfecta coherencia lógica con su mentalidad naturalista, a pesar de que el sentido común se resista a admitir cuando menos la primera[93]. Por tanto, si se considera o demuestra que hay artefactos imposibles de producir por la naturaleza deberá admitirse que ésta es imperfecta no sólo actual, sino potencial y esencialmente y, por lo tanto, que es superable o perfectible, en cuyo caso el naturalismo se resquebraja indefectiblemente.

A modo de resumen conclusivo, todo lo anterior puede condensarse en las siguiente palabras de GB:

> "Demos ya la formulacion explicita al aqui latente principio
>
> (1) La naturaleza de cada cosa -sea hombre, sentidos del hombre, mente o voluntad humanas, organos creadores humanos , agua, tierra, luz, mármol, limonero, caballo - tiende a, y puede llegar y llega de ordinario a poseer un *estado de perfeccion* suyo, propio, insuperable, equilibrado, estable
>
> (2) La tecnica no debe ni puede hacer más que o mantener tal perfeccion o reponerla si se hubiera perdido o producirla si no se ha llegado, por un accidente, a ella
>
> (3) Naturaleza es norma o fin supremo, la tecnica es medio para tal fin" (ET, 20-21)

Y así: "En definitiva, es la técnica la que obra a servicio de la naturaleza. la técnica no posee ni fin propio ni final propio. Fin y final, se los dicta la naturaleza. Ella es el *tope*, el límite superior propio" (ET, 19). Por todo ello es lógico que el epígrafe 3º del capítulo 1 de la primera parte de *Elogio de la técnica* sea intitulado "naturaleza: fin y final de la técnica. Etapa naturalista de su historia" (ET, 18).

6.3.2.2.4. De la praxis a la teoria.

Segun GB, el hombre humaniza el universo natural, humano o no, antes que por teoria pura, por la praxis. Una praxis cargada, no obstante, de transcendencia aunque use

---

[93] Cf lo dicho en I.I. 22-23.

"perceptos"[95].

Ya se ha venido advirtiendo en varias ocasiones, la última a propósito de la causalidad eficiente y final en conexión con la mentalidad naturalista, que para GB el tipo de mentalidad de una época está en conexión con un tipo de experiencia práctica, de modo que las formas de pensar van a remolque de la praxis ejercida por el hombre en su trato con el universo[96]. Pues bien, respecto de lo que denomina *"naturalismo integral"* (ET, 34), dice: "Sospechemos, una vez más, de que la verosimilitud, casi irresistible, de estas afirmaciones de Aristóteles provenía de la presencia y eficiencia de una *técnica*, en el fondo predominantemente natural: de notar lo técnico de entonces cual accidente de lo natural" (ibid.)[97].

La transcendencia del pensamiento y de la praxis humana se ve, pues, limitada por una falacia naturalista, o empirismo larvado, que da preponderancia y carácter de definitivo a lo natural frente a las *posibilidades* que en ella encuentra la transcendencia humana. En una praxis o técnica naturalista, las "propiedades" o "potencias" naturales de las cosas naturales no son advertidas por el hombre como "posibilidades" o "potencias inventadas" sobre lo natural cual base o material, aunque ya lo estén siendo de facto: el naturalismo ciega la mente y entumece los brazos, de modo que el hombre no puede advertir ni el poder de la técnica en la transformación de lo real (factum transcendens), ni su carácter de *factum transcendentale*.

6.3.2.2.5. Conclusión

El defecto de la técnica, en lo que tiene de "naturalista" o "racionalista" radica en que la humanización conseguida por tal técnica es meramente teórica, racional y, además, por teoría en estado natural ella misma (naturalista), quedando entonces todo proyecto, decisión y designio, así como el éxito, es decir, el plan del hombre racionalista, a servicio

---

[95] CUEAM, 41, 79-185.

[96] Sobre cómo las condiciones materiales moldean el tipo de pensar, véase sg.: CSEA, 297 ss.; ET, 22, 34, 37s38. Ya se advirtió también cómo en BIC (1946) la tesis central era la dependencia de las teorías científicas y filosóficas (trato explícito con lo real) de las prácticas técnicas o trato implícito mediante artefactos. No se pierda de vista que esta tesis está presente en el pensamiento de GB junto y simultáneamente con la de la isomorfía entre tipos de técnica y tipos de vida mental o superior (recuérdese la isomorfía entre el individuo perfecto y un sistema de ecuaciones).

[97] Lo mismo afirma en el artículo BIC, 4, en CSEA, 299, 301.

de lo natural; limitado por ello. El orden natural no ha sido reventado; no hay transformación real-de-verdad o meta-física, sólo teórica. Se trata de un hombre, en el fondo, empeñado en "mantener el orden *natural*, macroscópico, global, burdo y promedial -obligación del hombre en cuanto natural, fenomenólogo o no" (ET, 103). Nada de "*recrear* el ser a imagen y semejanza suya, invirtiendo, por fin y al cabo de miles de miles de años, la correlación creador-creatura: Otro, el Creador; los demás, hombres inclusive, creaturas, en la de Hombre-creador -lo demás creaturas del hombre" (ET, 103).

Lo anterior está implicando, como se verá en su momento, una concepción del trabajo en tanto que dividido en natural-sobrenatural y en material-espiritual. Desde esta perspectiva, la técnica naturalista posee un entramado teórico-racional (trabajo espiritual) que justifica y sostiene (idealismo o humanización "teórica") la interpretación esencialista de lo natural (natural*ismo*), y de ahí que la técnica naturalista sea también denominada por GB "racionalista".

La técnica natural*izada*, como se va a ver, tiene como causa de su escasa eficacia transformadora su proximidad al estado natural (fuerzas en estado natural, etc.) siendo vencida, desestabilizada y arrastrada (caída) por su contrario esencial. Tal sería el carácter de la primera humanización del universo y del hombre: una primera surgencia de mundo eminentemente empírica aunque no exenta de transcendentalidad, y por ello perceptiva o práxica, es decir, por uso al servicio del hombre ya con conciencia, mas sin gran poder transformador por su proximidad a lo real en estado natural [98]. En la técnica natural*ista* el exceso de racionalismo merma su capacidad transformadora.

Pero si se logra una auténtica humanización (artificialización) en ambos dominios (teórico y práctico) el hombre conseguirá ser más dueño de sí, más "primer hombre" y por tanto menos "natural" o "de otro", y de ahí, como veremos, que GB denomine a tal hombre "primario". Con todo, *ser de la naturaleza* no implica el mismo grado de alienación que

---

[98] No debe confundirse esta humanización que denominamos "práxica" con lo que GB llama "humanismo práctico". Por esta razón hemos preferido el término "práxico" al de "práctico", de modo que nos referimos con él a la humanización de un hombre cuyo pensar lo es de tipo "perceptivo", sin llegar aún a "objetivo" y, por lo tanto, en rigor, a espíritu, que va hacia referencia a un hombre "primario", creador por "trabajador" de "objetos" reales de verdad o artefactos que sean auténticos inventos. En cuanto a la "humanización teórica", diremos que no es lo mismo que "humanismo teórico", ya que lejos de lograr una liberación de ideas falsas que lastran el poder de la técnica, por la *humanización teórica* o *racionalista* el hombre ignora aún la relación entre las condiciones materiales de existencia y el tipo de conciencia que posee en un momento dado de modo que la teoría oculta dicha conexión (idealismo) impidiéndole advertir el poder de la técnica y, en consecuencia, el suyo propio frente a lo natural.

ser de Dios: la ontología, en cuanto trabajo espiritual o teoría, es ya una liberación respecto del pensamiento religioso y, por secuela, de sus consecuencias.

6.3.3. Técnica naturalizada.

Oigamos al autor:

> "Alguna vez y algun dia de algún año, digno de recordacion segun nuestros multiseculares criterios, algun hombre cayo en cuenta de que los leños flotaban que el flotaba en ellos, que ramos deshojados servian de baston o tranca, que troncos mas o menos redondos se deslizaban mejor sobre el suelo que troncos rugosos o deformes , todo ello, y mas, fueron los *hallazgos* basicos, definidores de una tecnica naturalizada El hombre descubrio, por azar, que algo *servia para* acciones que no eran las naturales -las que, sin mas, de buenas a primeras, de suyo ejercia Y esto es lo maravilloso que la rama, fuera del arbol, desgajada por un rayo o por una mano, *sirviera* todavia de algo" (ET, 31)
>
> "Puesto ante lo natural, el hombre descubrio sorprendido, que cosas no producidas por el -y lo eran, de suyo, en tal sentido todas- le *servian para* usos inverosimiles a la naturaleza de las cosas misma, usos bien venidos, por dichosa ventura, para sus conveniencias" (ET, 81)

Según lo anterior, son los "hallazgos básicos" los que caracteriza a la "tecnica naturalizada". Por su parte, lo propio de los "hallazgos básicos" consiste en el caracter *inductivo* (purificación) proveniente del "caer en la cuenta" (descubrimiento), con el consiguiente sentimiento de sorpresa resultado de la novedad (*descubrió por azar*) Una vez consciente de que lo natural "servia para" acciones o fines no naturales, el hombre esta en situación de conformarse con ello o de "potenciar tal servicio" (ET, 85)[91]

Por otra parte, la humanización de lo natural, como ya sabemos, lo es tanto de lo natural humano como de lo no humano, mas la humanización o artificializacion de lo no humano precede a la del propio ser natural del hombre: "Y se halló con que el agua del rio servia para beber, bañarse...; el caballo, para montar; la manzana, para comer Que los ojos sirvan para ver, las orejas para oir, las manos para agarrar. seran descubrimientos posteriores, que, siempre, lo natural nuestro se nos hace tan natural que naturalmente lo preterimos y pasamos por alto; que *ser* algo es la mayor manera de *no saber* que se lo es ni qué es La identidad inmediata es embobante" (ET, 81)

Se trata, en ambos casos, de una "Primera humanizacion del universo -de hombres y cosas- inventada e impuesta al universo, inclusive al hombre en cuanto natural- por un

---

[91] Son "potenciaciones" de los hallazgos basicos (Ej. "reformar entes en lenguaje" (CLL, 85).

nuevo tipo de hombre que se inventó en él y por él, a costa de su "naturaleza"" (ET, 85)[100].

En ambos casos se trata del surgimiento de un tipo de técnica que GB califica como: "La técnica más elemental, más próxima a lo natural" (ET, 32), y de la que dice: "es real e intrinsecamante contradictoria. Mas tales contradicciones, lejos de destruir el ser, le inventan e inoculan nuevo ser: la rama *es* bastón, el tronco *es* rueda; el huesillo *es* aguja; el hombre *es* zapatero, carpintero, remero, piloto, padre de familia, rey o reyezuelo, mago o médico..." (ibid), y así: "Los actos de beber y comer son el primer acto de insurrección contra la ontología, y el primer paso del proceso dialéctico. Por él el hombre deja de ser *natural*; y no deja que lo natural sea su ser naturalmente" (ET, 83).

Notemos las razones de GB para hacer tales afirmaciones:

> ""El agua de río *es* agua", pero "da la dichosa casualidad, la bienvenida coincidencia, de que *sirva para* beberla el hombre", que no es agua . son proposiciones, idéntica la primera, mas la segunda es negación concreta, positiva y original de que tal identidad viene haciendo el hombre por el sencillísimo y multimillonario acto de beber No sabemos quién fue el primero que bebió agua, del río o de la fuente pero ahora sabemos que fue el primer dialéctico, el primer negador del posteriormente llamado, principio de identidad y de contradicción" (ET, 81-82)

De modo que, en efecto, "Que la fruta *sirve para* comer, el agua para beber (...) no es lo mismo que decir: la fruta *es* fruto, el agua es húmeda" (ET, 31). Se trata, por tanto, de "*Servir* algo natural para una finalidad heterogénea e indeducible de lo natural" (ibid), pues "De "el hombre *es* hombre" y "el agua *es* agua" no hay camino para concluir, ni con silogismos ni sin ellos, "luego el agua *sirve para* que la *beba* (la sea) el hombre" (ET, 32). Y con mayor finura técnica: "Sean cuales fueren las causas finales internas de cada cosa, descubren todas (...) sin pretenderlo, sus lados flacos, y de ello se aprovecha el hombre, y, por ellos, las trueca de señoras de sí en criadas (...)"[101] (ET, 83). Por tanto, al poner el hombre las cosas a servicio de fines propios se produce una "contradicción real en el orden de la causa final" (ET, 32), resultando que "Tal descubrimiento es la negación positiva,

---

[100] De la humanización del hombre dice: "El *hombre*, a su vez, ha dejado de ser hombre natural, y se ha inventado *tener para* funciones tan innaturales, preternaturales, antinaturales o supernaturales como padre y madre de familia, en vez del natural ayuntamiento de macho, hembra y crías/otros; patriarca, en vez del natural padrote; rey, en vez del natural carnero adalid; agricultor, cazador, barquero, alfarero, mago... Este conjunto de relaciones humanas -hallazgo del hombre, basado, sin duda, sobre propiedades naturales que el hombre no ha producido- constituye el *mundo humano*, o transforma el universo natural de hombres en *mundo humano*" (ET, 84-85). Se trata de que el hombre se haga cada vez más artificial el mismo, poniendo todo lo suyo (cuerpo, mente, facultades...) en estado de artefacto (artificial) (Cf M, 187-190). En definitiva, que el hombre sea productor de sí y de mundo.

[101] Nótese la dialéctica amo-esclavo aplicada por GB a la relación hombre-naturaleza.

original del principio de identidad" (ibid.), lo cual provoca un sentimiento sorpresivo de maravilla:

> "Y esto es lo maravilloso: que la rama, fuera del arbol, desgajada por un rayo o por una mano, *sirviera* todavía de algo. Es que la rama de un árbol, digamos ahora, no es esencial, exclusiva, propia e íntegramente rama de arbol. A su ser, a su corporeidad, a su rigidez, a su peso... le acontece eso de ser rama de arbol, lo es realmente mas no íntegramente. Lo "natural" sería que rama de pino fuera tan de pino que no pudiera servir de tea, que tronco de árbol, separado de raíz y hojas, dejara de ser tronco de árbol y dejara de *ser*. Que fruta de arbol fuera tan "fruta de arbol" que, separada de su función de fruto, de simiente, no sirviera ni para comer y menos aún para ser deliciosa y morosamente paladeada" (ET 31)

Ahora bien, ¿a caso los animales, y quizá todo ser viviente, no hacen lo mismo? También beben, se alimentan..., por lo que introducirán igualmente negaciones positivas del principio de identidad, pudiéndose aplicar a tales actos el calificativo de "técnica mas elemental". Sin embargo, dice GB: "El animal *es* distinto en aspecto y actos del vegetal o mineral; mas no sabe o nota que es distinto. Se sirve de otros animales o cosas para sus necesidades y querencias; empero no sabe o nota que se sirve, y, por ello, no llega a cultivar tal distinción y potenciar tal servicio, ni tan sólo con esas potenciaciones, tan primitivas, como guardar agua en tinaja, para que nos sirva mejor" (ET, 85-86)

Por tanto, para ser calificado de "técnica elemental", cualquier acto de los citados (*básicos*) ha de entrar antes en la categoría de "hallazgo", es decir, ha de ser conciencíado (puesto en estado de *resalte* mental frente a las demás propiedades: purificación de la propiedad). Luego esos mismos actos hechos por seres vivientes que no toman conciencia de ellos no pueden ser calificados de "técnica", ni *elemental* ni de ningún tipo. Por tanto, es claro que para GB hacer "hallazgos" es condición necesaria para el surgimiento de la técnica, de manera que mientras los animales no sean capaces de ello no tendrán técnica[102].

Por otra parte, si se afirma que ya la técnica más elemental es dialéctica, la dialéctica, en cambio, no nace con la técnica basada en hallazgos, pues, según lo dicho, los actos de comer y beber que hacen los animales también han de ser dialécticos, pero no

---

[102] En este sentido cualquier acción por simple que fuere, en la medida en que resulte humana o humanizada será ya técnica, aspecto que Fernández-Lomana sintetiza bien así: "Allí donde el hombre actúa surge su actividad de técnico con respecto al medio que le rodea. De este modo lo domina, lo subjetiviza, lo humaniza, lo hace suyo y acorde con su naturaleza" (FERNANDEZ-LOMANA DEL RIO, Ramón: "La técnica científica como horizonte histórico para una nueva visión del ser". *Letras de Deusto* (Bilbao) 1 (1971) p. 49). Sobre cómo sienten o notan los animales, GB hace sus afirmaciones advirtiendo siempre lo que de imaginario o supuesto tiene todo lo relativo a la percepción animal, cautela que indica a menudo con una referencia a Santayana acerca de las fábulas de Esopo y la ciencia fisiológica.

llegan a serlo "potenciadamente": con conciencia. Por tanto, si un acto dialéctico ha de entrar en la categoría de hallazgo y, consecuentemente, resultar "técnica elemental", ha de estar previamente y de forma forzosa "en" conciencia. De otro modo: ha de ser advertido el carácter instrumental o de "enser" que ya tiene el ser natural cuando está siendo usado incluso sin caer en cuenta de ello. Que esto es así lo demuestran las afirmaciones del propio autor:

> "Que "el ser no es ser" y que, al no serlo, no se aniquila, sino asciendese a "el ser *es* instrumento" fuera la fórmula precisa, mas pretenciosa, de expresar la situación *dialéctica* en que, por primera vez en la historia, y haciéndola, puso algún hombre al ser natural, al "ser que es ser", que es lo que es. Quien domestico la primera gallina fue el primer *dialéctico* en avicultura.
>
> "Y si a alguien le repugna la palabra de "dialéctica" -por ciertos armónicos que, cual timbre, resuenan ahora con ella-, no le discutiremos el gusto y el derecho de emplear otra dentro de la misma frase, por ejemplo el que inventó domesticar gallinas fue el primer *técnico* en avicultura" (ET, 33)

Cierto que la domesticación de tales aves resulta actividad más compleja que beber, pero la sustancia del tema es la misma: que por "usar" las cosas naturales éstas son negadas positivamente en su ser al introducirse en él, al menos, una contradicción en la causa final, mas que es la potenciación conciencial de lo que ya está sucediendo (hallazgo) lo que eleva ese acto a "técnica".

Por tanto, "técnica" será para GB, en principio y de forma genérica, cualquier acto instrumental con conciencia expresa del nuevo *ser* que le adviene a una cosa por el simple uso a servicio de otro ser, y que en realidad no es sino un nuevo *estado* en que la cosa es puesta: "estar sirviendo para", de ahí que GB afirme: "el hombre *es* hombre, el pino *es* pino, el agua *es* agua...: ejemplos de identidad sosa y ñoña que, por suerte, la técnica refuta y el más sencillo *uso*, a servicio del hombre, descalifica" (ET, 32). Más aún: "el ser es de tantas maneras no ser cuantas *sirva* un ser para otro ser. Recordémoslo al comer, deleitándonos, una manzana, y arrojar, infecundizándolas, las semillas -real o metafóricamante, en este orden o en otros, cual los de moral y genética" (ET, 33).

Podemos concluir, pues, que para GB si todo "uso", a servicio humano o no, es dialéctico, sólo será calificable como "técnica" cuando el sujeto tome conciencia de lo que de mediación instrumental posee (hallazgo), es decir: del hecho de estarse sirviendo de algo para fines propios. Tal es, en rigor, aquella acción que puede ser calificada por vez primera de *técnica*, es decir, la "técnica elemental, más próxima a la naturaleza" o técnica

"naturalizada".

Como secuela, resultan dos tipos de dialéctica: una natural, y otra artificial o potenciada por, al menos, el hallazgo básico consistente en elevar a conciencia el comportamiento instrumental natural. No parece forzado ver detrás de esta concepcion bacquiana la sombra de la inteligencia sentiente de Zubiri y, desde tal posicionamiento, negar que los animales posean técnica[103].

En cualquier caso, tal comportamiento es, entonces, "tecnico" y en cuanto "elemental" resulta momento fundacional de mundo (aunque lo sea en estado natural) e historia (aunque lo sea de tipo prehistoria). Por no llegar a ser comportamiento tecnico o instrumental potenciado racionalmente (hallazgo propiamente tal), sino mero descubrimiento del mismo (hallazgo básico), no pertenecerá al hombre *primero*, menos aún al *primario* y, por supuesto, nada tendrá que ver con el *primitivo*.

Postulemos, pues, para cubrir el hueco dejado por GB en su teoria respecto del sujeto propio de este tipo de técnica, un hombre natural con "conciencia pasiva" pero de tipo intermedio entre el hombre primero y el primitivo, o natural en sentido estricto[104].

---

[103] Nótese ahora con cuanta razón apuntalamos ya en el segundo capítulo de nuestro estudio a una coincidencia entre el pensamiento de GB y el de Zubiri y por su medio con Ortega en este punto a fin de evitar precipitarnos calificando de intelectualista la concepcion bacquiana de la técnica. En efecto, como bien advierte Jesús Conill, Zubiri critica tanto la postura aristotelica separadora de la teoria y la praxis, la intelectualista que concibe la técnica como simple aplicacion de la teoria y aquella que concibe al hombre como simple *homo faber* o "concepcion fabril de la técnica", sustentada sobre una concepcion biologicista del hacer y de los instrumentos considerados como meras prolongaciones de los organos corporales. Zubiri, desde la perspectiva de la inteligencia sentiente, considera que no cualquier movimiento que modifique el mundo físico constitutivo ya un acto tecnico pues, con Ortega, hay que decir que la accion técnica tiene como propósito modificar el universo físico para vivir mejor. De otro modo, el instrumento técnico no es una prolongacion supletoria del cuerpo sino que surge de la invencion creativa, el modo del acto técnico es la invencion, es decir, el hacer técnico no consiste en responder simplemente a una situacion, lo cual es propio de un hacer adaptativo biologico, organico, sino en adelantarse o prevenir para dominar y hacerlo además imponiendo los modelos propios (humanizar) sin contentarse con lo que hay. La accion técnica lo es de una inteligencia sentiente y en este sentido aunque al servicio de la vida parece ir en direccion opuesta a la accion biologica. Por eso tiene razon Conill cuando afirma: "La invencion y el poder que se plasman en la técnica tienen su origen comun en el hacer de la inteligencia sentiente. Este modo de entender la inteligencia permite unir desde la mas fundamental raiz antropologica el saber y el hacer, la verdad y la utilidad, reflexionar las convencionalmente escindidas razon teorica y practica. La técnica es aquel hacer de la inteligencia que interviene en la realidad inventando, anticipando y dominando, para lo cual es necesaria la radical union antropologica de saber y poder desde una inteligencia sentiente y posidente" (CONILL, J., "El enigma del animal fantastico: Bases para una antropologia y etica de la técnica", *Revista de Filosofia* (Mexico) n° 67 (1980) pp. 123-127).

[104] Sobre la "conciencia pasiva", CUAM, 15-48. Lo que aquí intentamos aclarar es de que modo queda involucrada la técnica en GB con el punto en que sitúa la escisión entre el hombre y lo natural o no humano. Pero quizá sea este un problema sin sentido pues, como afirma Félix Duque en referencia a Hegel, quien puede señalar un límite está indicando hallarse mas allá de el algo que GB sabe bien. Sin embargo, Duque afirma que nosotros somos el límite, y que no lo señalamos sino que derivamos con el arrastrando con nosotros lo que fuimos. Se trata indudablemente de una postura dialectica que se aproxima, en una primera impresion al menos, a la transfinitud que propugna GB. En relacion con lo dicho en la nota anterior, traemos estas palabras de Duque: "¿Donde esta el límite, el umbral de la hominizacion? Tal umbral no existe ni filogenetica ni ontogenéticamente hablando. No descendemos de los primates, somos primates evolucionados, como lo son los chimpances, como lo es el gorila. Es inutil hablar de una mutacion genetica afortunada, porque somos nosotros (...) los que descendimos de esa "fortuna" (...). Es inutil hablar de modificacion externa del ambiente, porque nada existe (mineral, animal o vegetal) otra conocida hasta ahora que apenas tiene trescientos años) que no modifique su ambiente. Y si hablamos de modificacion *consciente* (...) a que "conciencia" nos referimos?, a la guiada por y centrada en un fin? Los chimpances que lavan las patatas en el rio y enseñan a otros esta actividad, ¿no siguen un fin? (...) Y sin embargo, no se defiende aquí una tesis *creacionista*. Nosotros no somos como los demas animales, sino que somos quienes devenimos historicamente como son los demas animales y todo cuanto nos rodea (...) La pregunta por el origen del hombre es una pregunta falaz, porque pide una definicion (...) que es el

Sería el tipo humano religioso teocrático que considera todo de Dios, incluidos él mismo y la técnica de la que se sabe usuario, y que no desea transformar nada pues no es su dueño; hombre como "pordiosero" o "siervo".

6.3.4. Técnica supernatural.

Si la técnica naturalista venía caracterizada por un tipo de mentalidad o teoría sobre lo real, de modo que ésta afectaba al modo de entender la causalidad y, por tanto, de tratarse con lo natural, la técnica *supernatural* es la refutación *práctica* del naturalismo teórico o racionalismo naturalista y, en consecuencia, la superación de la técnica *natural*-ista; a fortiori de la *natural*-izada y, con ello, en definitiva, de la técnica *natural* o *clásica*, inaugurándose entonces, como se va a ver, la fase *histórica* de la historia al superar su estado *prehistórico*. De otro modo: el hombre pasa "De humanizador del universo por razón, a humanizador del universo por creador" (ET, 95). Por tanto, la historia propiamente dicha se inaugura con la técnica supernatural y, en consecuencia, con el hombre ya en fase de "creador".

Si la refutación aludida ha de ser efectiva (práctica) deberá afectar a cada una de las causas entendidas al modo clásico y, en consecuencia, a su técnica isomorfa: "técnica *clásica*" o "natural". Por lo mismo, desde los resultados de dicha crítica podrá verse si la caracterización del nuevo tipo de técnica que hace GB, la "supernatural", es adecuada o no.

6.3.4.1 Crítica a la causalidad clásica.

a- Eficiente

La invención de motores artificiales de expansión y explosión es la prueba de la existencia de causas eficientes reales: "Motores de expansión y de explosión -desde molecular a nuclear- son ejemplos del tipo de "causa eficiente" real, física -no de tipo pensado o "creído"-, característica de la *técnica actual*, en cuanto actual" (ET, 42).

---

hombre") y el hombre no puede ser definido porque, hablando con todo rigor, es el quien de-fine, quien delimita lo que *no* es el, volviendo hacia sí mismo (como en la *reditio in seipsum* tomista) a partir de esa operación (no exclusivamente conceptual, ( )) ( ). Pero si la pregunta por el origen puntual no tiene sentido, sí lo tiene en cambio preguntarse por la *diferencia* mediante la cual el medio físico deja de ser considerado un fundamento material inerte o un depósito de fuerzas, orgánicas e inorgánicas, para convertirse en el *lugar*, el *pre-texto* y la *ex-presión* de la acción del hombre asociado a ese medio para controlar el alimento de que dispone y que lo forma ( )" (Cf todo ello en DUQUE, F. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986, Tecnos, pp. 62-67).

En los motores ve GB artefactos de inmensas consecuencias filosóficas, pues ponen en solfa, por praxis o "puesta a prueba" real y no meramente especulativa, conceptos netamente filosóficos que parecían condenados a permanecer exclusivamente en el terreno de la discusión teórica o racional: "En el campo de la causa eficiente, la técnica actual ha dado doble y conexo salto, transgenérico: (1) de ser algo movido por virtud de otro, a moverse; de transitivo a reflexivo; (2) de finitud a *infinitud*, de esencia a explosivo. Hasta ahora no había sido posible tal tipo de refutación de filosofía y teología, romanas y medievales" (ET, 43). Por lo anterior, podrá afirmar GB: "Que una filosofía y una teología sólo pueden ser refutadas por otras, y no por física, matemáticas o dramas es un prejuicio -interesado ya, o de inocentes fuera de edad. Aquí los motores de expansión y explosión "refutan" real y propiamente la física filosófica griega y medieval" (ET, 43).

En cuanto al primer aspecto, el del movimiento, en la mentalidad naturalista el viviente quedaba caracterizado por llevar intrínsecado el principio del movimiento, de ahí que afirme GB que para una física carente de la "lex inertiae", "El viviente era, dicho en términos nuestros, el mejor y único, entonces, ejemplo de movimiento inercial"(ET, 40).

Pues bien, como se vio en otro capítulo, "La física moderna, y actual, es la negación positiva, original y propia de tal "natural" sentencia" (ET, 40). En consecuencia, todo motor y artefacto por él movido "Cumple la definición de viviente, lo cual debe advertirnos que es mala definición, si es que pretendemos o persistimos en conservar la distinción genérica entre inanimados y animados" (ET 41).

En segundo lugar, respecto del problema de la infinitud, actualmente la operación de paso al límite infinito "es nada menos que la operación característica de la matemática moderna" (ET, 41), de modo que se sabe que lo infinito no equivale a lo indefinido, en contra de la mentalidad clásica. Y no sólo eso, sino que tal operación, lejos de ser un mero asunto teórico, se está verificando en los motores de expansión y explosión, montados sobre dicho principio en el dominio físico. "Un "automóvil" se define por interiorización real y eficiente de una infinidad. Un "automóvil" explota sin estallar, es infinidad reguladamente semoviente, y no simple infinidad difundida y difuminada -nube o humo. Para volar (...) un cohete astronáutico (...) lleva una infinidad real -no conceptual o

"creída"- por dentro. Infinidad finitada, finitud vuelta a desfinitar, desfinitud vuelta a ser finitada... hasta que se agote el combustible" (ET, 42).

De nuevo, pues, "refutación" real provocada por el artefacto "motor": "Motor de expansión y, sobre todo, motor de explosión son la refutación concreta de que repugna "el proceso al infinito" en lo real" (ET, 41); "Motor de explosión y de expansión son casos, a la mano del técnico, de "primer motor"" (ET, 42-43).

En virtud de lo anterior, la técnica se involucra con lo sagrado: "La técnica actual es técnica de "primeros motores" -de eso que, comenzando por Aristóteles, se creyó digno de ser atributo divino, definidor de Dios, y que, por inexistencia o por concesión divina, está pasando a ser nuestro: del hombre y del mundo" (ET, 43).

En definitiva, en los motores lo indefinido se finita, se limita, resultando la infinitud; en este caso infinitud moviente que, interiorizada por un artefacto lo convierte en "automóvil" Como consecuencia surge un conflicto real con la definición clásica de viviente, pues cualquier artefacto seipsemoviente "es automóvil o automotor de original manera, frente a los vivientes" (ET, 41).

"Motor" es "transfinitud" real, no meramente teórica: ""Motor de expansión y explosión es una forma actual -concreta, viva y coleante- de decir "transfinitud": finitud que se des-define a sí misma -se redefine de inventada manera- desdefine de su redefinición -se define según nueva..., y así sin *fin*" (ET, 61). Dicho artefacto es, pues, la plasmación concreta, la exteriorización, de la transfinitud que la vida tiene o es en su "hondón"

b- Formal

En la técnica *actual*, la esencia es sustituida por "planes" o "modelos" inventados por el hombre: "Las formas y funciones, internas y externas, de avión, auto, pulidora, olla a presión, estilográfica, papel, teléfono, radar, máquina de escribir, dínamo... son de otro orden, más que genéricamente diverso del de las formas y funciones "naturales" Son formas nuevas; y no violentaríamos demasiado el uso si, en vez de "forma", empleáramos la palabra "modelo""(ET, 44-45) Mejor aún: "*plan* de montaje, de reparación y de funcionamiento" (ET, 46) En definitiva: "la técnica actual ha inventado la manera de

superar las causas formales -esencias y formas-, por *planes*. Es supernatural en el orden de *causa formal*. *Plan* es el sustituto, por eminencia, de *esencia*. Infinidad desdefiniente de lo propiamente definible o confinante que es "esencia"" (ET, 48).

El plan presenta un carácter intermedio entre la finitud limitante o definición cerrada de la esencia o naturaleza, y la indefinición, porque abre las esencias a lo infinito sin caer por ello en lo indefinido: "Las llamadas esencias y naturaleza, comenzando por la propia, son material para inventos, para inventarse un nuevo ser"(ET, 47), y es que "Entre una esencia o un compuesto sustancial (natural) y una mezcla, natural o violenta, existe, descubierto por la técnica -*es* la técnica misma realizada- un término medio, y mejor, otra solución o modo de hacer realidades firmes y "automóviles". *La de plan*" (ET, 46). El plan funciona, por tanto, como motor ideal o conjunto de *ideas-fuerza*.

En definitiva, "haber inventado *planes* es el equivalente supernatural de inventar "esencias"" (ET, 46). Con tales "esencias artificiales" el ser natural deja de tener "futuro" quedando abierto a "porvenir", lo cual permite al hombre "hacerse diverso" sin estar condenado a ser, a lo sumo, "distinto"[105] del animal. "Lo grande no es ser hombre, lo grande, de verdad, es hacerse otra cosa lo que comenzó siendo hombre. Lo grande no es distinguirse del animal; lo grande consiste en *inventar* maneras de *hacerse* diverso del animal, inclusive - y ante todo- del animal que uno comienza por ser (...) y que, por inercia esencial, continuará siendo, tras generaciones de generaciones, si no se propone y pone a *inventarse* un nuevo ser" (ET, 47). *Decisión*, pues, meta-física.

La fuerza de las afirmaciones anteriores radica, según GB, en que no son demostrables, sino sólo "mostrables" por la mera existencia de cualquier artefacto moderno, como vg., un avión. Tal artefacto es, además, la prueba concreta de que es posible aislar funciones naturales de su natural contexto (el vuelo, del pájaro viviente como conjunto de funciones fisiológicas) sin que por ello la función deje de existir y, por tanto, de que lo natural no es un verdadero compuesto, pues de ser así no habría otro modo

[105] Hacerse "diverso" es modo de indicar el salto de género que se está produciendo en el hombre moderno y actual, del mismo modo que "transgenérica" es ya la técnica actual respecto de la anterior o "clásica". No se trata ya de diferencias específicas entre tipos de hombre ni tampoco entre tipos de técnicas, no son ya "distintos", sino *genéricamente diversos*, lo cual es materia grave para la filosofía aristotélica y escolástica y para toda otra de corte esencialista, pues transtoca el orden natural del ser.

de volar que siendo ave[106].

En virtud de lo anterior, GB considera que mediante planes el hombre puede aislar funciones naturales (o inventar nuevas) e inocularlas o enmaterializarlas en cuerpos diferentes del natural. Pues bien, el hombre puede concebir un plan sin precedentes: el de ser creador de verdad, y así, a modo de san Anselmo actual, dice GB: ""lo máximo que el hombre puede concebir, evadiéndose de ser doctrino e imitador de la naturaleza, es lo de ser planificador e inventor"; luego "Dios es el Inventor" (ET, 47). De otro modo: ser "Inventor" (Dios) es la máxima aspiración del hombre, su anhelo más querido, y por eso lo pone GB en Dios, interpretando peculiarmente el argumento anselmiano[107], y de ahí que diga a renglón seguido: "Las llamadas esencias y naturaleza, comenzando por la propia, son material para inventos, para inventarse un nuevo ser" (ET, 47); *nuevo ser*, consistente para GB en una sobrenaturaleza divina, como se verá en el próximo capítulo.

c- Final.

Dice GB:

> "Toda la física *actual*, en cuanto actual -y la anterior clásica, desde el Renacimiento- es la negación concreta, definida y eficiente de la cosiquera griega y medieval
>
> De que haya cosas calientes no se sigue que tenga que existir La Gran y única Cosa que sea El Fuego; de que haya cosas calientes se sigue que son muchísimas, y si hay una sola caliente, se sigue que se compone de muchísimas
>
> Tengamos bien presente ante la mente esta deducción, pues constituye la clave de nuestro problema ( ) la causa final, el fin de la técnica *actual*" (ET, 58)

Nótese en lo dicho que el ataque al finalismo en lo natural viene de la técnica, no de la teorización filosófica[108], y así: "El remedio no ha venido de la filosofía o metafísica, que, por ir siempre a la zaga de la física o de la ciencia, no se corrigen de nada si la ciencia, física o matemática, no comienzan, de por sí, a reformar un defecto" (ET, 57) A este respecto recuérdese la crítica que desde la física y las matemáticas (probabilidades) lanza minuciosamente GB contra la "cosiquera" o sustancialismo esencialista, y que se ha derrumbado, entre otras cosas, ante la nueva concepción colectivista de las propiedades

---

[106] CI I, 15-16

[107] Sobre dicha concepción ver II I, 59-61

[108] Recuérdese, no obstante, la crítica kantiana al finalismo en lo natural, al igual que la de F. Bacon, que GB trae en II I. Nótese, igualmente, que la filosofía kantiana es considerada por GB como la exposición filosófica de la física newtoniana

físicas (vg., la luz o el calor)[109]. En definitiva: la forma, que funciona como causa final, desaparece ante la concepción colectivista de las propiedades físicas descubierta por la física actual.

Por otra parte, la finalidad en lo natural queda también socavada por los números transfinitos de Cantor: el infinito no es "todo de vez", sino "algo en infinitas veces", es decir: "a un algo y una función o ley de "veces"", y así, los números, vg., no son cada uno una entidad irreductible, como entendía Aristóteles, sino realidades momentáneas que surgen de la determinada cantidad de veces en que se suma la unidad, reduciéndose todos ellos a dicha unidad (algo) y las "veces" que se suma (función)[110]. De otro modo: algo que permanece en estado de perenne disponibilidad, sin definirse o limitarse definitivamente, sino sólo momentáneamente. Es lo que en CSFA denomina GB "estado de ser" o "material en bruto". Así, pues, desde la matemática también recibe ataques la "cosiquera"

En definitiva: no existen fines, únicamente existen "finales", es decir, propiedades colectivas transitorias, momentáneas, a las que se les da una peculiar función: la de ser término o "final" de una actividad o movimiento. Lo único que hay en cada ser es la perenne disponibilidad para convertirse en "finales" que, por serlo, resultan esencialmente superables o transfinitables; perennemente definibles y desfinitables. No existe, pues, posibilidad de que algo pueda fungir como "fin último" al que subordinarse todos los demás.

Las consecuencias de lo afirmado por GB son fundamentales para entender lo que propone respecto de la técnica y cuál deba ser su función en relación a la vida humana y la humanización de hombre y universo. Afirma que la técnica "actual" no tiene *un* fin. "El fin" o "La Causa final", lo cual no impide la existencia de "fines", sino que, contrariamente, es lo que posibilita "el surgimiento de fines que sean tales realmente por serlo de *muchísimos de vez: fines colectivos*, tan reales en su orden, cual calor, propiedad colectiva de grandes colectivos" (ET, 59). Por ello dirá GB, y esto es fundamental para entender cualquier planteamiento del tema ético en relación a la técnica en el pensamiento

---

[109] CTFT, 57-58.

[110] CTFT, 55-56. Adviértase la reducción ontica que conlleva la concepción cantoriana.

de GB: "El fin de la técnica no es La Justicia, o El Orden, o La Paz o El Bienestar", pues "Esas grandiosas cosas no existen, como no existe El Calor o La Luz" (ibid.)[111].

Pues bien, según lo anterior, dirá GB: "La técnica actual no tiene por *fin* la infinidad, sino la perenne e inagotable disponibilidad; ni le es *fin* La Razón, El Sistema, sino la inventiva, que es, en realidad, el entendimiento y voluntad en cuanto inexhaustible disponibilidad para ocurrencias, trucos, trazas, planes, empresas, posibilidades y aventuras" (ibid.). Lo anterior puede formularse de otro modo: *el fin de la técnica actual es el Ser o la omnímoda disponibilidad*[112].

No hay nada en los seres, pues, perenne, esencial, sino que todo lo suyo debe "descender" a "sencillos *finales*, a simples estaciones, a material formado que retransformar, a fuerzas que desespecificar o desdefinir" (ibid.), de modo que en cada momento son sentidas como limitaciones del hombre que, momentáneamente "descansa, y aun goza de una etapa del viaje" (ET, 60)[113]. En definitiva: "Que podamos ir a donde queramos exige que no existan *Cosas* absorbentes causalmente, y menos la *Cosa central*; que no existan tampoco *Cosas* direccionalmente acaparadoras, y menos aún *El Fin, El Centro* del mundo. Si vamos a alguna parte será porque hemos comenzado por elegirla cual final" (ET, 59-60), y es que "Los llamados "valores" se convierten en señores cuando los hombres los aceptan cual *fin y final*; mas aceptarlos así define al hombre como pretérito y obsoleto -o no actual" (ET, 54)[114].

El único fin de la técnica actual, pues, es la *inventiva*, pero de tal tipo que no es posible calificarlo de "El Fin", y de ahí que en otro escrito afirme: "la meta, un punto irreal: el punto apuntado y en cuanto apuntado por la dirección que lleva" (Ex, 127), es decir, el entendimiento y la voluntad como campo de ser para inventos, o lo que es lo mismo: que el fin del hombre es la libertad (la omnímoda disponibilidad, el ser); el ser "Inventor", de modo que lo real quede abierto a un filosofar propia y auténticamente

---

[111] También afirma que "Los finitos no son finitos por virtud de un Infinito de *El Gran Infinito*" (ET, 59).

[112] Cf. LISE.

[113] Se trata de una secuela lógica de su teoría de "polimorfía ontica".

[114] En este sentido, GB dirá que griegos, romanos, cristianos, son "fin y final" de sí mismos en cuanto hombres y, por ello, hombres naturales satisfechos de serlo, que descansaron al autodefinirse como "animal racional" (Cf. ET, 16-17).

transustaciador: hombre como transfinito con deseo de Infinitud, de ahí que diga GB: "Ninguna de esas cosas -dogmas, sistema de axiomas, teologías, filosofías, tipos de economía, de sociedad, de derecho... con pretensiones de "único" y "definitivo"- puede pasar de ser *final*, estación; jamás arrogarse el título de *fin*. El *fin* es la infinidad, la perenne y perennemente renaciente disponibilidad; otra manera de decir que el *fin* del hombre en cuanto actual es la *libertad* -sea o no su forma inicial y rudimentaria la de la españolísima gana" (ET, 54). Una gana que, en clave sentimental "española", se concreta en el ansia de ser Dios, lo Infinito, pues no puede conformarse con nada finito[115], y de ahí que si se intenta imponerle valores eternos "se sublevarán o se les sublevará la libertad -la infinidad con sus exigencias de omnímoda disponibilidad" (ibid.).

Así pues, júntese a la inexistencia de fines, y por la tanto a la libertad definitoria del hombre afirmada por GB, el deseo peculiar y novedoso de ser Infinito (Dios), añádase la esencia explosiva o dinamita ontológica que es el hombre (transfinito y transfinitante), agítese bien la mezcla y se obtendrá un panorama altamente inestable para la realidad en estado natural, pero esperanzador para un hombre que anhela sobre todas las cosas salir lanzado hacia un estado supernatural de su ser, de su libertad, arrastrando para ello al resto del universo circundante, que se convertirá en "creatura" o realidad supernatural, también. Por ello dirá GB que con el poder de la técnica actual al hombre le va su ser y, con el suyo, el de todo lo demás, sobreviniéndole por ello una responsabilidad inédita hasta el momento en la historia. Por esa razón hará falta una nueva moral: una "moral de Señores", como se dirá oportunamente, o mejor, de Creadores[116]. Sólo falta una base real-material con que hacer real todo eso, y es de lo que se trata a continuación.

d- Material-y-eficiente.

---

[115] Infinito es aquello, dice GB, que de la disyuntiva todo-nada solo puede realizar y ha realizado sin escape, la de todo y de no poder serlo, entonces ser nada. Finito, por otra, resulta ser aquello que se conforma con una parte y no se ve agitado por la radicalidad de la disyuncion (CI I, 54-55). Según esto, el sentido vital "español" es de carácter Infinito, por lo cual queda potenciado el polo infinito del transfinito que es la vida humana (tensión entre finito-infinito, caída-elevación, hombre como parábola con escapes al infinito). En este sentido el español supera en potencia transfinitante a otros sentidos vitales (Cf. v.g., la introducción a II D). Es a este tipo de hombre moderno y actual y, en especial, de carácter "español", al que puede aplicarse esto: "Con el correr del tiempo [...] tanto al hombre corporal como al espiritual le sobrevendrá quedar sele atras final corporal respecto de fin corporal, dejar de confluir final del alma y fin del alma, hombre en estado de avorazamiento, de ganas de insatisfaccion, de apertura hacia lo infinito, absoluto, nuevo" (I I, 16). Desde este contexto debe entenderse v.g., el tema del cuerpo humano, artefactos como sentidos artificiales, el sentir [...] dentro de la filosofía de GB en relación a la técnica.

[116] En AEC no distingue entre Señor y Creador, no así en ET, donde a este le da el calificativo de "hombre primario" y al otro el de "hombre primero" o "primer hombre".

Si el hombre se presenta *actualmente* como un ser explosivo en virtud de su gana de infinito y de su poder para poner en solfa el ser propio y el de todo lo demás, el universo físico se revela, *actualmente* también, como un polvorín onto-cósmico: "La técnica moderna, sobre todo la actual, ha hecho el descubrimiento -azorante, si fuésemos un poco conscientes- de que la sustancia, el núcleo de casi "infinitesimales" dimensiones del universo *es explosivo, es infinidad;* y a tal descubrimiento ha seguido otro, más desconcertante aún y tremefaciente: tal infinidad, real, física, comprobable, es "regulable", "montable", "graduable" por instrumentos inventados"[117] (ET, 42). Por tanto, hombre y cosmos cual sustancias explosivas.

Esta base material del universo es causa material pero también eficiente, pues posee intrinsecado el principio de movimiento, tal como se vio en su momento: la radiactividad probabilística o espontaneidad: "su propio carácter de potencia dinámica básica, de "automóvil", de "se-moviente" (...) con el expansivo y explosivo, *propio* del estado atómico, nuclear y aun molecular" (ET, 65-66)[118].

Lo anterior abre la puerta a la posibilidad no sólo de transformaciones, sino de "transustanciaciones" o cambios meta-físicos, creadores, afectantes tanto al alma como al cuerpo del hombre natural, ya que en la actualidad se dan, según GB, las condiciones necesarias para ello: "Hay *con qué y de qué* realizar por sus pasos" novedades o creaciones semejantes: "ese "con qué y de qué", esa realidad es en uno causa material y causa eficiente, se halla en, y *es*, el estrato nuclear, atómico, molecular de la realidad". Y, acudiendo a Heisenberg, recuerda que lo eterno y lo indivisible es lo máximamente expuesto a transformación: "de todo en todo", y que la base del universo tiene tales características, y que por ello en lo microfísico son posible transustanciaciones reales: "sin restos" o "materia básica realmente común". Tal es, dice GB "el criterio moderno para saber si se ha llegado a lo básico de la realidad, al fondo de las cosas", y afirma que, al igual que ya hacen los físicos, "Tal fenómeno merece calificarse de "creación"" (ET, 67-

---

[117] Para más detalles sobre los aspectos de infinidad y montabilidad de la base del universo CFET, 63-64.

[118] Por estas y otras características inviste GB en el carácter divino de la materia: "las profundidades de la realidad, de la materia (...) son divinas, son *omnipotentes*, constituyen el Gran depósito de energía, y son el Manantial del que todos, hombres y animales, plantas minerales y dioses encarnados viven, y *son*, sus transitorios productos" (ET, 65). Y advierte GB que al decir que "la sustancia básica del universo es divina", el verbo está siendo usado en sentido "propio, no prestado, ni participado ni metafórico" (CFo e, 68). Recuérdese que lo mismo afirmaba en obras tempranas (cf. cap. 2 de este estudio).

68).

En definitiva: la materia del universo es lo que faltaba añadir al coctel anterior para posibilitar la enrealización todo tipo de empresas, aventuras e inventos y, en el extremo, la de ser Infinitos o Dios en persona: "En virtud de semejante constitución de los elementos básicos del universo, de la realidad, se puede afirmar *ahora* (...) *que hay con qué* hacer todo (causa eficiente), y *hay de qué* hacer todo (causa material), y que eso "con qué y de qué" son la misma realidad, estática y dinámica de una vez y en uno" (ET, 67)[119] Una materia, o causa material y eficiente, que es , como se dijo "divina", de modo que afirme GB: "Hay, pues, *con qué*, hay *de qué* y hay *cómo* realizar la empresa propia y distinguida de la técnica *actual*"; que "La empresa "divina", definidora de la técnica, en cuanto actual, es realizable por la progresiva epifanía o revelación de la constitución "divina" de las realidades básicas" (ET, 68). Una "empresa" de creaciones, transustanciaciones o novedades que poco tiene que ver con las que el uso que de la técnica se hace *cotidianamente* nos proporciona, y por eso dirá GB que se trata de "novedades "en ser" -aparte de las de vestidos, perfumes y aparatos que caracterizan la técnica en cuanto *actual*" (ET, 67).

e- Proporcionalidad causa-efecto

En una técnica supernatural, frente a la concepción clásica, no hay proporción entre la causa y el efecto. Por eso dirá GB que ni siquiera Newton, al igual que la física medieval y griega, comprendió que "lo grande en el dominio de la causalidad consiste precisamente en realizar lo del Evangelio: fe con dimensión corporal de granito de mostaza; y efecto, con magnitud corporal de montaña. Desproporción de causa y efecto, causa mínima, efecto máximo. Explosión" (ET, 37); "La técnica y la ciencia actuales es, o da, ese salto de género a género en todo" (ET, 39)

Ahora aparece plenamente claro el significado del epíteto "supernatural" aplicado a la técnica, así como el de "actual" en cuanto a lo último surgido y en tanto que realidad explosiva. El hombre que posee tal tipo de técnica es de un género espiritual diferente ya de sus ancestros, por lo que es claro que para GB la causa de la verdadera brecha

[119] Recuérdese el aspecto dialéctico que presentaba la base de lo real, tal y como GB la concebía fruto de síntesis a la sustancia

antropológica y, por tanto, del origen de la auténtica historia, es la *técnica supernatural*: "el hombre primario o propiamente hombre será aquel que *invente* la manera de no ser creatura de nada ni de nadie; muestre con sus obras, con práctica, que se ha hecho *diverso* de todo, inclusive de eso suyo, previo inmediato: ser *Señor de lo natural*. Se haya hecho, pues, a si mismo *Creador*, ya que creador, a diferencia de señor, no sólo es *distinto* de sus productos sino *diverso* de ellos, tan *diverso* que los invierte o los hace *inversos*: resultan creaturas los que comenzaron por ser creadores" (ET, 74). Un tipo de hombre que no admite más límites que los de su libertad y, en consecuencia, desconsiderado para toda realidad en estado natural: "Lo natural, su propia naturaleza incluida, es para el hombre actual simple y bruto *material* para *fines inventados* por él, y con *finales* que él se propone por decisiones *inventadas*" (ET, 24). Hombre como sustancia explosiva y demoledora: "definiría al hombre diciendo: "el hombre es el explosivo de sí y del mundo" -"El Gran Triquitraque", "El Combustible del Universo", "La Bomba del Ser"" (ET, 133); "el ser del hombre es explosivo -propio y ajeno-; y que habría de definirse por algo así como la dinamita, y no tanto por lo de animal racional" (ET, 61); "La Cabeza del mundo y del ser" (ET, 103).

En definitiva: "Autor y lectores, todos nos hallamos embarcados en el siglo veinte (...) Embarcados en una técnica supernatural, cual empresa de nuestra época, empresa de la que podemos tan poco evadirnos como de las empresas de luz y fuerza, de agua y gas, de petróleo y cemento de que nuestra vida depende" (ET, 35); "En una frase, a la que deseo éxito, diría: lo típico de nuestra técnica, la de nuestros tiempos, es *ser técnica de explosivos*" (ET, 24).

Sin embargo, aún somos híbridos: "Los hombres actuales somos aún (...) híbridos reales de hombre natural o primitivo, de hombre *señor* del universo y de hombre *productor, creador de mundo*" (ET, 80). Esta condición híbrida, nos advierte GB, deberá ser tenida muy en cuenta si no se desea poner en peligro, por un sentimiento mal llevado de vanidad entitativa o complejo de superioridad onto-metafísico, el proyecto de transustanciar al hombre en Dios, como habrá ocasión de comprobar en otro capítulo.

6.3.4.2. El hombre "creadoramente humanamente animal" o "Animal social".

Analicemos a continuación, dentro de los límites del tema, qué tipo de hombre

es el sujeto propio (supersujeto) de la técnica supernatural y, en consecuencia, de la historia *real* en fase histórica.

"El mundo artificial (...) -dice GB- proviene de un hombre que está siendo *humanamente animal* en grado y nivel de distancia superior frente a *animalmente humano* El hombre es productor -causa eficiente, eficaz, rectora, ocasionalmente-, de *"El Hombre y El Mundo*: de un mundo nuevo más real que el anterior. El Hombre es ya, más bien que *humanamente animal, creadoramente humanamente animal* o animal creador; y las cosas, creaturas suyas: obras de las manos de *El Hombre*, con objetividad propia, real-de-verdad, frente a la objetividad simple de lo natural" (M, 354).

Nótese en lo dicho: a) cómo el hombre asciende a "productor" de "El Hombre y El Mundo", es decir, a creador de un nuevo ser para si y para lo circundante; b) cómo la categoria de "productor" implica la posesión de una cuádruple causalidad; c) cómo los seres creados por el hombre (artificiales) poseen superioridad óntica y epistémica frente a los naturales. Por esta razón de lo que se trata es de "que sea el hombre causa eficaz, rectora y ocasionante" (M, 211), y "eficiente" (M, 354), en grado creciente asumiendo de este modo para si la función de "causa sui" y de causa de un mundo nuevo o artificial (tecnocosmos), de manera que pueda autodenominarse "Creador" en sentido estricto del término, y llamar a todo lo demás "creatura" En este sentido el proyecto filosófico de GB queda perfectamente expuesto en *Metafísica*

> "c) El hombre dispone, por ahora, de tres procedimientos -*reales de verdad*-, para hacerse real y verdaderamente transcendente frente a mundo y universo *1)* poner a rendir lo que él tiene dentro de si de causa *eficaz*, y poner a rendir al máximo a las causas eficientes por medio de las causas eficaces
>
> *2)* Potenciar lo que el tiene, por datos suyos, de causa *rectora* (cibernetica), a la vez insertar lo mas que se vaya pudiendo causas rectoras (cibernéticas) en el mundo
>
> *1),2)* hacen realmente posible, y real de verdad, la transcendencia del hombre - sobre el hombre natural, sobre el mundo *natural*, dandose a si mismo la constitucion de *Primer motor* de si y del mundo
>
> *3)* Planificando la actuacion de causas *ocasionantes*, tratar de reabsorber la dosis de racionalidad informante de mundo y universo, rebajando las cosas a la categoria de cualquiera y de alógicas, para asi hacerse el, el Hombre, a si mismo -contra el hombre natural y el mundo natural-, *Razon* de si y del mundo
>
> Tres planes *metafisicos* en que vale la pena que trabaje una metafisica que quiera ser *actual*" (M, 209)

Adviértase que se trata de algo de proporciones cósmicas: que el hombre se haga *motor-y-razón* de si y del universo GB admite que por la planificación de la actuación de

las causas ocasionantes el hombre debe reabsorber lo que de racional haya en las cosas, a la vez que inyectarles la suya propia, pero estancándose en la transcendentalidad sólo llegará a "Señor racional" u "hombre primero". Lo peculiar, sin embargo, del "hombre primario" era ser, como se explicó, *motor de explosión*, y en los motores rige, nótese, la causalidad eficaz y rectora.

Se trata, por tanto, de aunar ambos elementos en un nuevo tipo de mundo: el artificial, de ahí que GB afirme: "el mundo actual, predominantemente natural, no está regido ni por un *primer motor* -causa eficaz y rectora-, ni por *razón*, sino por causas eficientes, formando cadenas más o menos largas y estructuradas, y siempre sometidas a un principio de conservación total, es decir, a que, en resumidas cuentas, no pase nada nuevo en realidad de verdad. 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 motor* y por *razón*? ¿No sería tal estado más estable que el natural" (M, 210); un mundo del que dice: "el artificial se parece a *fábrica* o *laboratorio*. (...); el mundo artificial, en cuanto todo, es fábrica bajo supervisión de *Primer motor racional;* para Ingenieros, que genialmente se han ingeniado para transmutar el mundo natural en universo que funcione cual fábrica automática de la que sea el hombre causa eficaz, rectora y ocasionante" (M, 211). Un mundo "en que lo artificial hace acto de presencia y eficiencia según causas eficaces, eficientes, rectoras y ocasionantes" (M, 208).

Profundicemos en lo afirmado por GB.

Por "causa eficiente" entiende GB "causa (...) de un cambio energético, *según orden temporal fijo* y *según coeficiente* de equivalencia real, fijos, dentro de la conservación total de realidad" (M, 199)[120]. Lo peculiar de la causalidad eficiente es, pues, el cambio energético. Ahora bien, este tipo de causalidad se verifica continuamente en el dominio de lo físico o natural como algo propio de modo que, en la medida en que resulte natural, tal dominio ostenta "como tipo de causalidad suyo el de causa eficiente", aunque ciertamente lo esté siendo sometida a un tono de "neutralidad causal" en comparación con la racionalidad, individualidad, dirección y transcendencia que pueda imprimirle la vida

[120] Pone como ejemplo de este tipo de causalidad la maquina de vapor, en la que se opera una transformacion de la energia calorifica (causa) en mecánica (efecto) (Cf M, 199)

humana[121].

El hombre puede intervenir en esa neutralidad que le trata como a uno cualquiera de los cuerpos del universo, orientándola y transformándola según sus planes y proyectos, es decir: "poner a rendir al máximo a las causas eficientes", de modo que por este hecho el hombre puede implicarse de lleno con la sustancia del universo (materia-energía) Mas tal optimización de esa causalidad eficiente rebosante del universo físico se hace "por medio de causas eficaces", de manera que de ese modo el hombre optimiza lo que de por sí tenga de causa eficaz él mismo. Veamos pues qué sea la causalidad "eficaz".

De ella dice GB: "posee, como característica, no el cambiar una forma de energía en otra -la energía mecánica de dar media vuelta o una vuelta a cierta llave en un auto, en casa... no es causa eficiente (según *a*) de los cambios siguientes, sino causa eficaz del surgimiento o entrada en acción de una verdadera causa eficiente" (M, 200) La causa eficaz es, por tanto, la desencadenante de las transformaciones energéticas, pero ella misma no se compone de ninguna, de ahí que afirme: "la causa eficaz no forma *cadena* con las eficientes, aunque sí *contexto*; y, de suyo, no hay cadenas de causas eficaces Cada causa eficaz presenta un cierto matiz y grado de *primer motor* -inmóvil" (M, 200)

El citado "contexto" posee la siguiente forma: "orden cósico"; "según tiempo", "según módulo mínimo de realidad", y en ello radica la clave para entender la transcendencia peculiar del hombre cuando potencia lo que de causa eficaz posee: "hacer *A* que *B* entre en la acción *C* está (y ha podido ser planificado) según *orden cósico* (tal movimiento mecánico coincide con la entrada en acción de tal causa); según *tiempo* -la causa eficiente *D* entra en acción al cabo de *n* segundos o dentro de tal margen de tiempo según el tipo de aparato, etc.; y según un *módulo* mínimo de realidad" (M, 200)[122]

En definitiva: en tanto el hombre consiga someter las energías de la causalidad eficiente con el mínimo de esfuerzo, ajustando aquélla con la eficaz de forma adecuada

---

[121] Cf M, 208

[122] En el caso de un automóvil, ejemplo que pone GB, antiguamente era puesto en marcha (desencadenar las causas eficientes) mediante un manubrio, acto que conllevaba un considerable gasto energético de parte del hombre, mientras que actualmente basta un leve movimiento de llave Pero plantea aún la posibilidad de hacerlo mediante una causa solamente eficaz, como en el caso de decir de ciertas palabras "sésamo ábrete", para desencadenar las causas eficientes de modo que no ría la condición de coeficiente fijo y finito de cambios en la causa y cambios en el efecto En definitiva, desproporción entre la causa (tendiente a cero) y el efecto (explosión) (Cf M, 200-201)

tanto cósica como temporalmente, formando un contexto con ambas en que la eficaz transcienda a la eficiente, el hombre logrará máximos efectos con mínimo esfuerzo, descargando todo el trabajo sobre las causas eficientes, acercándose así, en cuanto causa eficaz, y como a límite propio, al modelo del "primer motor inmóvil" (Dios). Así, dirá: "El hombre mismo -cómodamente sentado, sin esfuerzo-, se siente transcendente respecto de la cadena de causalidades eficientes que una acción suya -imperceptible, desmesuradamente pequeña-, desata en un artefacto. (...) En el mundo artificial (moderno) la conexión causal entre el hombre y los aparatos se verifica según el plan y designio de que el hombre intervenga como causa simplemente eficaz. Por tanto, según proyecto de *primer motor*, en plan y designios claramente transcendentes, es decir: de una transcendencia planificada por el hombre y para el hombre" (M, 200-201).

Además de las causas comentadas, GB nota que el hombre realiza las veces, y cada vez más, de "causa rectora" o, como también la denomina, "causa vectorial" o "cibernética" (M, 201). Esto significa que: a) del mismo modo que un vector no es magnitud física pero es real en cuanto dirección y admite un cálculo vectorial, aunque no escalar; b) y que a tenor de la segunda ley de Newton todo cambio en la velocidad o dirección de un móvil pide una fuerza, y se habla de fuerzas vectoriales[123], así, también, decimos, el hombre para GB va convirtiéndose paulatinamente en "motor vectorial" de lo real: "la técnica moderna ha montado aparatos, cual el volante de un auto moderno, que reduce al mínimo la energía a emplear para dirigir (vector) el hombre los vectores reales -cantidad de movimiento de un auto de tantas toneladas... Para lo cual se coajusta la dirección con una causa *eficaz*, y a ésta con una causa *eficiente*. Una vez más: el hombre se hace él mismo a sí mismo -por especial invento real-, transcendente real y físicamente. *Primer motor vectorialmente*. Las más potentes y descomunales máquinas modernas las va a poder dirigir un niño" (M, 202).

Y no sólo eso, sino que el hombre ha llegado a inventar "aparatos autorreguladores" (M, 203), que son "otro caso de causa rectora", en que se produce un reajuste automático, como en el caso de un "vulgar termostato" o de lo pilotos automáticos

[123] CFM, 201-202.

de las aeronaves o buques, a diferencia, por ejemplo del timón de un velero[124].

Por todo ello afirmará GB: "Toda la cibernética actual no es sino el estudio de causas rectoras -puras, si fuera posible, cuando más sujetas a un mínimo: es decir a progresiva reducción-, con base de causa eficaz, que es ya por su parte una reducción en realidad, que se asienta sobre un fundamento de causa eficiente lo más real posible ya o sin límite alguno en cuanto a realidad" (M, 202-203)

Llegados a este punto, es factible comprender ya plenamente la siguiente definición que da GB del *hombre moderno*[125]: "el hombre moderno -y esto define, en parte, el calificativo de *moderno*-, ha inventado artefactos en que la causalidad se escinde en causalidad sobre base de *máxima realidad* (causa eficiente) y causalidad sobre base de *mínimo de realidad* (causa eficaz y rectora). Al emplear dichos aparatos, el hombre se hace realmente transcendente frente a la realidad (causas eficientes), reduciendo a un mínimo su adscripción real a las causas reales; sin perder, por eso, el dominio real sobre lo real"(M, 203).

Ocupémonos, por fin, de lo concerniente a la causalidad ocasionante. Este concepto implica los de entropía y azar: "*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 integral y omniempapante racionalidad" (M, 206). Un caso de este tipo de causalidad lo constituyen los juegos de azar[126]. Como se vio en su momento, dos son los modos de manifestarse o distribuirse el principio de razón suficiente (racionalidad)[127], pues bien: "En el universo físico, a distinción del mundo físico (natural), tiene constantemente lugar, y es lugar propio, la creciente imposición de causas de estilo ocasionante; o sea, causas que realmente hacen disminuir el calado de razón, sacándola

---

[124] CTM, 202.

[125] El hombre crecidamente humanamente animal puede degenerar, con todo, en un tipo inferior al ponerse en estado de "Humanidad" y cada uno en el de "cualquiera". Se trata del hombre como "animal omnipromediador", hombre que se pone y pone todo lo demás en estado de "mercancía", surgiendo un mundo de tipo "Mercado" o "mundo artificioso". Se trata de una recaída en el estado de sueño desde el de vigilia alcanzado por el hombre de mundo artificial (Cf. M, 354-355).

[126] Según GB los dados, la ruleta ... son aparatos que no solo miden la entropía, sino que al accionarse aumentan la entropía o cualquierismo, a costa de la parte de universo físico en que rige alguna racionalidad, de ahí que diga que jugar "es un acto fenomenológico y metafísico" (CTM, 203-205).

[127] CTM, 205-206.

a superficie, al orden global. (...) Es suficientemente claro que el universo físico -tal como lo barrunta la ciencia física 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. Creciente desvanecimiento de la racionalidad del universo" (M, 206-207), y de ahí que afirme: "las causas ocasionantes pertenecen, en rigor, a la *metafísica*, y de ellas provienen las máximas transformaciones del *mundo* físico (natural), y del individuo humano, sociedad..., (...). Una causa ocasionante, por tanto, afecta a la distinción real de la racionalidad del universo y del mundo, perturbando o transmutando la distribución de racionalidad entre las cosas. Por lo cual, a medida que aumente -o por tendencia intrínseca del *universo* o por designios del hombre-, el número y tipo de causas ocasionantes, es decir: de causas generadoras de cualquierismo y de *porque sí*, la racionalidad -el éste, y el porqué asignable a todo éste-, se van retirando a ciertos órdenes; y llegará o puede llegar o se puede intentar (por proyecto y designio) que llegue a condensarse y recogerse en un *éste* privilegiado: Vgr. Espíritu absoluto, o en un conjunto de cosas cada una de las cuales sea, en cierto aspecto y grado, *ésta* -yo transcendental" (M, 207).

En definitiva: "El creciente dominio del *porque sí* o del cualquierismo sobre las cosas ha recibido en física el nombre de entropía (...); lo cual no obsta para que en regiones limitadas -una máquina bien montada, un viviente...-, decrezca la entropía o, dicho al revés, aumente el dominio del *porque* tal o *porque cual*, todo lo cual es a costa de que crezca en otras partes la entropía, para que así, juntos crecimiento y decrecimiento, den o un total cero o bien la entropía crezca en el sistema total que es el mundo" (M, 333).

Por tanto, si el hombre, mediante algún procedimiento, consiguiera aumentar la entropía en ciertos dominios pero condensase la racionalidad en uno peculiar en que ella rija, el hombre podría llegar a ser el único principio de razón suficiente y distribuirla del modo que le convenga o, de otra forma: "Tiene, de consiguiente, perfecto sentido -dentro de la metafísica *actual*, no en la anterior-, preguntarse: ¿puede proponerse el hombre, cual *designio*, hacerse él a sí mismo transcendente, con transcendencia real de verdad, multiplicando e intensificando el número y acción de causas ocasionantes, con el resultado de que un creciente número de cosas entre en la categoría de uno de tantos, de cualquiera,

de alógicas, de modo que las categorías de *éste* (único, original, yo...) y de *racional* se reduzcan, condensen y unifiquen en Uno -vgr. Espíritu absoluto (...)- o en un grupo privilegiado de unos, cada uno de los cuales sea *éste*?" (M, 208).

Se trata de una "aventura" de carácter y consecuencias "metafísicas" que demanda la "decisión metafísica"[128] de correrla o no. En cualquier caso, la decisión de tomar el universo como racional y el azar por simple juego acaban con la posibilidad de tal aventura; situación que, sin embargo, la "aventura de la física atómica", la de "la energía atómica, bomba atómica, reactor, motor... atómicos" ya ha "decidido" enfrentar[129].

Cuando dice: "grupo privilegiado de unos, cada uno de los cuales sea *éste*", GB está haciendo referencia implícita a un aspecto que forma contexto con todo lo dicho: el social. Se trata del nuevo tipo de hombre o sujeto propio y adecuado a una técnica supernatural: "*Animal social* es la definición de hombre, en cuanto inventor del mundo en que los hombres ven que se ven, oyen que se oyen, conocen que se conocen, y las cosas los miran, sin tener, para ello, que verlos, tocarlos, oirlos... con órganos bióticos". Y luego: "En la tercera (fase), cada hombre es uno de *Nos*: *uno del Pueblo*. (...) En la tercera: se acrecen a la par, y sin límite, descosificación del hombre y del universo. Hombre, por fin, humano; universo, por fin, mundo. *Pueblo-y-mundo, Pueblo-en-mundo* son el estado a que tienden ya, declarada, planificada, y aun desaforadamente, hombre y universo" (IFAM, 188-189).

Por estas razones, en *Metafísica* afirmará que *mundo artificial* es propio del *hombre creadoramente humanamente animal*: un mundo en que cada hombre sea "individuo", es decir: "éste", a la vez que parte de un "Todo" humano, "Nos" o "grupo privilegiado de unos", con categoría de "sociedad humana"[130]. Un estado humano en que está "cada vez El Hombre más despierto ante un mundo cada vez más objetivo" (ibid.).

---

[128] *Decisión* de poner en marcha "planes y designios propiamente metafísicos", que constituyeran, de conseguir realizarse, la "prueba real de verdad", no especulativa, de las aspiraciones humanas, como vg., la inmortalidad. Y así: "*decidirse* a poner en ejecución tales planes detalladamente concebidos, y semejantes designios, pormenorizadamente preparados según las causalidades adecuadas -de causas eficientes eficaces-, rectoras, constituyentes a emplear-, constituiría una *decisión* metafísica -superior, por real de verdad, por real y verdaderamente transcendente, a toda motivación biológica, jurídica, moral, religiosa..." (M, 214).

[129] CFM, 208. Nótese, además, la herencia heideggeriana en el término "decisión".

[130] CFM, 355.

La postura de GB es la consecuencia lógica de algo ya dicho anteriormente: si todo es puesto en estado de universal o Todo teórico y, en consecuencia, el hombre comienza por ser especie y cada uno un particular, ahora, con la transformación que sufre el estado natural de cualquier realidad a manos de la nueva técnica, "especie" se artificializa en "especialidad", resultando cada hombre un "especialista": nuevo tipo de relación entre nuevo tipo de elementos y Todo (individuo-Sociedad)[131]. Nuevo hombre, fundador de un nuevo dominio: *hombre primario*, *creador* de un mundo que es el primero en ser, verdaderamente, "paisaje artificial"[132].

El elemento que funge como condición de posibilidad de este nuevo tipo de hombre y mundo no es ya el diálogo, sino el trabajo: "El trabajo ha sido nuestra salvación; nos ha salvado de ser creaturas y, poco a poco, por pasos bien ganados nos asciende a creadores, productores, inventores" (IFAM, 188). Y así: "*Pueblo es invento*. Pueblo es *Nos* en mundo de enseres, no en universo de cosas, no es suma de hombres en universo de cosas que él: 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 ni miraban al hombre en cosas que los miren 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 miren como *Todo*" (IFAM, 186-187).

El trabajo es considerado por GB como "categoría ontogénica" de hombre y mundo:

> "Tal proceso es, en uno, creación del Pueblo y creador de Pueblo. *El universo de los seres*, humanizado por los inventos del hombre, *es creador de Pueblo*, quien se mueve, vive y es entre seres humanizados, cual en *su* mundo -suyo, por derechos de creador. Los seres son *ya* sus seres. A su vez el hombre, en cuanto inventor es creador de mundo -transustanciado por milagro universo de seres en mundo de enseres. *El Pueblo es creador de mundo*.
>
> *Trabajo* es enmaterialización o encarnación de inventos, es hacer de seres enseres, de universo, mundo, y, a la vez, y en uno, de hombres *sociedad*.
>
> Para implantar el socialismo no hace falta sino trabajar; lo demás, se *nos* dará por añadidura. Pero si trabajo es categoría ontogénica, productora de otro ser en los seres y, en especial, productora y enmaterializadora del ser del hombre en cuanto a creador, inventor o productor, socialismo será, por sus pasos, categoría antropogenética productora de otro tipo de hombre.
>
> *Pueblo y Trabajador* terminarán siendo lo mismo. Se ganarán por el trabajo tal

[131] Cf IMIC, 87, 204-206, y en general 294 ss.

[132] Cf IFAM, 91, 116-125.

> identidad *Todavía* no lo son, mas la identidad ganada es la real de verdad, no la inmediata, la que algo es sin más ni más, de buenas a primeras y para siempre"(IFAM, 187)

El trabajo (transustanciador) acrecienta la cohesión de la sociedad humana y su poder, elevándola progresivamente al estado de Creador: "Nuestra hermandad, real de verdad, crece con las fases de la transubstanciación del universo en mundo, de la de hombre natural en hombre trabajador. La auténtica hermandad surge en forma de sociedad de trabajadores. Y nos la ganamos paso a paso, invento a invento, a pulso de ocurrencias, ingeniosidades y golpes de genio" (IFAM, 41). Es claro, por tanto, que para GB es el Hombre o Sociedad: Pueblo o Nos, el adecuado para ser cuádruplemente causa y, por tanto, hombre artificial y artificializador de todo lo demás. Juntando, pues, ambos aspectos: el causal y el social, comienza a tomar cuerpo la teoría bacquiana del hombre como artefacto viviente o viviente artefactual (Sociedad), de la que trataremos en un próximo capítulo. Por ahora baste lo siguiente:

> "El hombre va dando pruebas -no por simple probar, sino por haber *puesto a prueba y tenido éxito*-, de su creciente transcendencia, de su ascensión hacia Primer Motor racional del universo ( ) Al tratarse con las cosas en plan de causa eficaz y rectora se siente el hombre dueño y señor del universo -y se pueden sentir así desde el que maneja cómodamente sentado una grúa, por el chofer que guía con un dedo el auto, hasta el técnico que echa a andar y vigila, tranquilamente sentado, un reactor atómico. No así mientras el hombre actúe de causa eficiente, colocándose en el mismo orden de las causas físicas en su ordinario estado - picapedrero, ciclista, mecanógrafo , salvaje que saca fuego por fricción, no quien hace luz por apretar un botón, maestro de escuela que grita a los alumnos la lección, no locutor de radio o televisión. Mas no es, aunque a primera y falaz vista lo parezca, un hombre en cuanto individuo y único ( ) quien se siente y está realmente siendo señor y dueño del universo" (M, 330-331) [13]

El hombre, aprovechando la causalidad física (tipo antecedente-consecuente) extiende el principio de razón suficiente en sentido estricto, de modo que la técnica es, desde esta perspectiva, el progresivo dominio de la causalidad eficaz y rectora que permite al hombre trabajar menos y dirijir más, por lo que GB llega a decir: "Es la gran fórmula de la técnica moderna: que trabaje lo físico" (ACC, 42)

El hombre impone a lo físico, también, formas propias inventadas para fines propios[14]. Progresivamente se impone la causalidad estricta, separándola de la física

---

[13] Para mayores detalles sobre propiedad privada y uso de máquinas por y del Hombre, a fin de evitar el uso de fuerza bruta y ganar en libertad frente a lo natural se tratará en otro capítulo. Puede consultarse de modo sumario M, 330-335.

[14] Cf ACC, 30.

creciente humanización del universo natural[135]. Lo propio de la técnica, sobre todo de la moderna, consiste en separar lo físico de lo rector, aspecto que GB destaca como elemento clave del pensamiento marxiano[136]. Hombre, por tanto, como ciberneta o primer motor racional.

Se trata, en definitiva, de un "proceso de destrozo y reconstrucción de las cosas, de descuartizamiento y reajuste del hombre" que hace preciso "un nuevo tipo de unificación; *montarlos*: en profesiones, en máquinas" (M, 328), para que se adueñe del mundo natural un tipo de causalidad diferente que dé origen a un mundo artificial en todos los órdenes[137]: "la expansión de lo artificial: el creciente empleo de causas eficientes, rectoras y ocasionantes" (M, 217). Y todo ello será posible mientras no se imponga la entropía contra la que el hombre se defiende y lucha en cuanto ser viviente y racional, y mientras se mantenga en la "decisión metafísica" de hacerlo.

Sobre estos y otros aspectos sociales implicados por la teoría de lo artificial en el pensamiento de GB volveremos en otro capítulo. Queda en éste ya suficientemente claro, por lo dicho, que el sujeto propio de técnica e historia supernaturales ha de ser supernatural (artificial y artificializador) él mismo y, en tal sentido, no puede serlo un hombre individual natural, sino social o, como se verá en otro lugar, un supersujeto de estilo *biomáquina* al que GB llama "Sociedad", que surge de transformar (trabajo) lo natural (material o espiritual) en condiciones de producción comunistas (humanismo práctico).

6.4. Tipos de instrumentos.

En este apartado sistematizaremos la riqueza conceptual que presenta el pensamiento de GB respecto de las realidades artificiales técnicas, como no podía ser menos en virtud del principio de isomorfía que rige entre tipos vitales, tipos de ciencia y de técnica, de modo que nos interesará ver el modo en que nuestro autor llena de

---

[135] CTACC, 47-48

[136] CTTTSMM, 133-134, 138-139

[137] A este respecto dice GB: "No perdamos de vista que el estado artificial afecta a todos los órdenes -religioso, moral, científico, jurídico, social, físico, biológico-, aunque el tal vez momentáneo predominio del estado natural haga olvidar, o haga parecer natural, lo artificial. Tan artefacto es el método de abstracción total, formal, eidética, como una nevera, y tan artificial es el derecho mercantil como una red ferroviaria, y tan artificiales una moral de valores (frente a la natural de deberes y virtudes) como la organización de una empresa de transportes." (M, 218)

contenido una afirmación que viene de lejos: "Individualizarse por distinguirse de los otros y por unificarse a sí mismo: del predominio de un factor sobre el otro dependen las formas de vida y los tipos de ciencia y conceptos y hasta los instrumentos más vulgares" (ITF, 52).

Al hacerlo notaremos, además, algunos desplazamientos de significados que confirman, desde otra perspectiva, algo ya advertido con anterioridad: la radicalización o "actualización" de su pensamiento respecto de las exigencias requeridas para que una realidad merezca con propiedad el epíteto "artificial". En definitiva, y como se verá claramente al final, nos vamos a ocupar de lo que podría denominarse *historia de los artefactos*. Los artefactos, en cuanto auténticos "efectos", son símbolos de los tipos de vida humana que son su "causa", por tanto, a través de ellos puede conocerse ésta, y de ahí que GB afirme, como se verá oportunamente, que los museos de la técnica, de los inventos, deben ser considerados como algo más que simples muestrarios de artefactos: son una auténtica lección de historia "real"; de la historia de la humanización "real" del universo y, por tanto, de la única y verdadera historia: la que hace y es la vida humana, que es transcendente (transfinita) y transcendental (mental) a la vez.

6.4.1. Instrumentos fenomenológicos.

Instrumento fenomenológico es el que "abstrae realmente de los cuerpos" una propiedad, poniéndola en un nuevo y real *estado*: "está siendo realmente en estado abstracto", el cual depende de la "actuación y constitución" del instrumento[138]. Por ello, GB dirá que los fenomenológicos "son instrumentos inventados, cuya función propia es la de descubrir dentro de lo real -concreto, turbio- una propiedad -en estado nuevo de *limpio* frente al concreto- que ellos no han producido" (TMTC, 195). De otro modo: son aquellas realidades artefactuales que permiten "abstraer para ostentar, el *ser* de ciertos entes, o lo que de *ser* están siendo ciertos entes", y por esta razón afirmará GB que aunque se trate de aparatos de la ciencia física, "en rigor filosófico" lo son de tipo "fenomenológico, con funciones ontológicas" (M, 303).

La abstracción del ser no provoca alteraciones causales en el ente al que se aplica la operación, pues se trata de una acción *extractiva*, no *separativa*:

---

[138] CTM, 303

> "Todo el mundo artificial físico está lleno de tales aparatos: medidores de tipo fenomenológico, con funciones ontológicas: abstraer para ostentar, el *ser* de ciertos entes, o lo que de *ser* están teniendo ciertos entes. Y el *de* retiene aquí su plena fuerza: son medidores, y miden, al estar en conexión (en contacto) con las cosas a medir, extrayendo de ellas algo real que, en principio, no disminuya ni altere su realidad o lo que de *ente* tengan; y extrayéndolo, más no separándolo ni absorbiéndolo todo en ellos, sino cual se extrae una *muestra* -en realidad insignificante por su cantidad-: muestra de vino de una cuba, muestra de temperatura de una cantidad de calor de un depósito, atmósfera ., muestra de la longitud de una barra, sin que tal medir altere o se lleve algo *notable* de lo medido . Sacar (abstraer) una *muestra*, y *mostrar* así lo que una cosa es -en un orden: calor, longitud. -, es faena fenomenológico-ontológica: poner de manifiesto en una *muestra* lo que de *ser* tiene un ente determinado, *muestra del ser de un ente*. Tal *muestra*, dicha en términos de un orden -extraño al parecer, al filosófico-, no posee valor causal, no tiene valor real (de ente)" (M, 303-304)[139]

Por tanto, no se trata de instrumentos provocadores de transformación causal alguna del ente, sino que han sido concebidos para hacer de *fondo de resalte* sobre el que aparezca el ser de los entes a modo de "muestra" y, en tal sentido, dirá GB que son *aparatos ontológicos*: "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"(M, 132)[140]. Y más concretamente: "Han sido inventados según un *plan* -(...), y podemos ahora añadir: según verdad transcendental- descubrir lo medible, contable... Según un proyecto bien determinado poner a prueba la concordancia entre realidad y *plan* (*Entwurf*, Kant, Prólogo a la 2ª Edición de *Kritik der reinen Vernunft*)" (TMTC 195-196).

La transcendentalidad que presenta la estructura de los instrumentos fenomenológicos es, con todo, de escasa potencia, pues aunque permite aparecer sólo lo que interesa al hombre (temperatura y sólo la temperatura de un cuerpo, sin lo demás que lo constituye, etc.) y lo aparecido en ellos lo hace formando parte de un plan, evitando así ser "retazos y mosaico de lo real"[141] al entrar a formar parte de un "escenario" o contexto transcendental (mundo), tal estructura no queda plenamente sometida a lo artificial (plan) ya que la intención rectora es *dejar* que el ser de lo real aparezca mejor, dándole facilidades para ello al proporcionarle esos fondos adecuados de aparición que, filosóficamente considerados, resultan ser tal tipo de instrumentos. Por esta razón, GB dirá de ellos que "son de suyo y por primera intención, simplemente manifestadores de lo que

---

[139] Lo que "muestra" el aparato fenomenológico es, justamente, una *muestra* sin valor del ser del ente (Cf M, 265), de modo que este no sufre alteración *notable*, es decir dentro de ciertos límites (Cf o c 304-305).

[140] "Fenomenológico", es decir "no llega a tener carácter *meta*-físico, o *trans*formador de lo físico ( ) no pasan de ser aparatos *ontológicos*, mas no llegan a instrumentos *metafísicos*. ( ) o de *trans*formación de lo físico (real)" (M, 132). Lo mismo en o c 303.

[141] Cf TMTC, 195-196.

haya previamente a toda producción" (TMTC, 231).

Parece claro, pues, que, en rigor, en los instrumentos fenomenológicos es la transcendencia humana la que resulta sometida a la cosa, pues toda la actividad categorial se centra en encontrar fondos adecuados a la realidad de la cosa que al hombre interesa aislar, de modo que el entendimiento gira, a pesar de todo, en torno a la esencia pues, dice GB, "Las cosas, *dejadas a sí mismas*, descubren a veces, y encubren otras, lo que son" (ET, 92), y de ahí que "Los instrumentos típicos de la física -química, astronomía- clásica son *fenomenológicos*: simples descubridores de lo real según y en la medida en que lo prescriba un *plan*; descubridores de una propiedad, puesta por ellos en estado de "limpia" -abstraída, resaltante frente a un estado concreto, sin separarla realmente de él" (TMTC, 196). En consecuencia, ante la falta de actitud (en su constructor) y de poder (del instrumento) trasformadores de lo real (ente), GB afirmará que los fenomenológicos "Son instrumentos adscritos a lo *natural*, por la parte del objeto, y a servicio amplificador de los sentidos naturales del hombre, por parte del sujeto" (TMTC, 231).

Como es evidente por lo dicho, es la ontología la que actúa callada pero eficazmente en los instrumentos fenomenológicos con independencia de su complejidad y época histórica a la que pertenezcan, de ahí que GB afirme que en tal caso se trata de "instrumentos específicamente diferentes, pero del mismo género próximo del fenomenológico natural. Ponen de manifiesto, a veces numéricamente de manifiesto, lo que las cosas *son*, (...) ellas de sí, ellas de por sí" (ET, 37)[142], y de ahí la denominación *genérica*: "llamémoslos instrumentos fenomenológicos o declaradores" (TMTC, 231).

Por su condición de instrumentos que "son, de suyo y por primera intención, simplemente manifestadores de lo que haya previamente a toda producción", tal como se dijo, caben en la categoría de "aparatos captores" (IFAM, 48), pues éstos "no inventan o producen su objeto. Inventan la manera de sacarlo de su propio ambiente o elemento" (IFAM, 49).

---

[142] Pertenecen a esta clase artificios como: regla, compás, nivel, reloj, plomada, película fotográfica, cámara Wilson, termómetro contador Geiger Marsden, amperímetro, barómetro, balanza, telescopio, microscopio, máquina fotográfica (Cf. TMTC, 195 y 231). Tanto los aparatos fenomenológicos, como los de otro tipo, pueden ser "materiales o no" (FFC, 149), es decir, "materiales" y "esenciales" (Cf. TMTC, 53), "físicos unos, cual termómetro, lubricadamente o empíricamente mentales (...) cual coordenadas-" (ET, 94), o bien, y en relación con los que ahora nos interesan, "instrumentos fenomenológicos conceptuales" (TMTC, 233).

Los instrumentos fenomenológicos son isomorfos con un tipo de hombre cuya conciencia es limitadamente creadora, a la que GB denominada "conciencia activa", y de la que dice: "La conciencia es doblemente activa, en este caso; es *inventora* del aparato (...) y es *utilizadora* del invento (...). Mas siempre también tal conciencia activa (...) es conciencia *pasiva*, paciente; tiene que aguardar a que se le dé el objeto, (...) Tal mezcla explosiva de actividad y pasividad, de naturaleza e inventos es causa de la intranquilidad constitutiva del pensamiento -la *Unruhe*, de Hegel; la *uneasiness* de Locke" (IFAM, 51-52).

Ese aspecto ambiguo de la conciencia que les sirve de base vital es el que reflejan los instrumentos fenomenológicos, y lo que GB condensa en el epíteto "descubridores", frente a otros de tipo "desencubridores"[143], resultando el hombre que los inventa y de ellos se sirve "fenomenólogo pasivo": "la fenomenología pasiva, la de simple descubrimiento, y sus correspondientes técnicas, provienen de la *ontología*: de haberse decidido el hombre (...) a dejar que las cosas ostentaran *lo que son*, colocándose todos, hombres y cosas, en plano de *co-presencia*"; "fenomenología pasiva o plenitud radiante y organizada de copresencias"(ET, 95)[144]. Y así, "En esta atmósfera de copresencia descubriente, de fenomenología pasiva, surgirán cual engendros propios, termómetro, barómetro, balanza, nivel, densímetro, clorímetro, electroscopio, fotómetro, gráficos, sistemas de referencia, escalas de dureza, tablas de constantes, estadísticas...; todo ello *aparatos fenomenológicos pasivos*. Técnica propia de un hombre que ha inventado para sí modos y plan de que el universo se le *descubra*; que ha humanizado *racionalmente* el universo" (ET, 93)[145]. Todos ellos son artefactos "hechos a base de aprovechar lo que las cosas *descubren* de sí", resultando un "Mundo de fenomenología pasiva, y de fenomenólogos pasivos, que hacen, por inventos, sin duda, de esa necesidad virtud" (ET, 93).

---

[143] "Pero descubrir, descubierto, es tan diverso de desencubrir, desencubierto como lo es el pulso de una paliza -los dos son golpes" (ET, 94).

[144] Cuando dejamos que las cosas nos muestren su aspecto apariencial más inmediato (potencia) hacemos de "fenomenólogos pasivos", bien se utilicen los sentidos naturales o artefactos, tal el caso de "la luz estelar, dejada a sí misma y a los ojos naturales, dejados a sí mismos, o a esotros ojos artificiales pasivos que son los telescopios, estilo Galileo" (Cf ET 92). En tales casos "las cosas ostentarán *lo que son*, colocándose todos hombres y cosas, en plano de co-presencia", de modo que podemos "tratar *de* todo sin tratarnos *con* nada", vg., del fuego sin quemarse (Cf ET 93). Tal es la actitud racionalista, frenesí de la razón recién descubierta por el hombre, hecha profesión de fe, fe en su capacidad para "descubrirlo" todo (Cf ET, 94-95).

[145] Hay también, según GB, instrumentos fenomenológicos conceptuales, como lo es cualquier tipo de coordenadas, que hace aparecer lo algebraico (número) en lo geométrico, o los esquemas geométrico-lógicos de Venn (Cf TMTC 233-235).

Por todo lo dicho, resulta claro que los instrumentos fenomenológicos son propios de una técnica *naturalista* o, si se prefiere, *racionalista* o *transcendentalista*, pero no propiamente transcendental o meta-física.

En definitiva, la idea básica que rige el pensamiento de GB en este punto consiste en establecer la conexión isomórfica entre los instrumentos fenomenológicos y un tipo de hombre cuya acción transcendental (conciencia activa) está lastrada por una actitud aún esencialista, de modo que su transcendentalidad sólo le hace fenomenólogo pasivo, por lo que el tipo de verdad correspondiente es el de verdad ontológico-transcendental (Volt): "teorías del conocimiento centradas en V (olt), y servidas de instrumentos *fenomenológicos*" (TMTC, 197); "Algo está (es) verdadero, porque él, de por sí, ha sacado a la luz, al campo de patencia, algo que de ordinario o naturalmente, tiene oculto, cubierto o tapado. Verdad como *descubrimiento*. (...) Dejar que las cosas, sea cual fuere su *primera* presentación, ostenten, de por sí, lo que son, y no parecía aún, es, por parte del conocedor, actitud fenomenológica pasiva ante la verdad fenomenológica natural. ¿Qué otro "concepto" de verdad puede formarse un hombre *natural*, sino este? "Concordancia consigo misma de una cosa que comenzó por no parecer tal, y termina pareciendo ser tal"" (ET, 99).

Por tanto, los instrumentos fenomenológicos pertenecen a un tipo de hombre que es "Señor" del universo, mas no aún "Creador".

6.4.2. Instrumentos transmutadores.

Dice GB: "Los instrumentos típicos de la física actual son *transmutadores*, -que hayan tenido precursores, puede ser y es verdad histórica. Avión, televisor, radio, teléfono, auto, radar, reactor atómico, submarinos, computadora electrónica... son instrumentos, inventados según un *plan de transformación* -no según un *plan de descubrimiento* (fenomeológico) del universo" (TMTC, 196). En rigor, como se dirá, ni en plan de *descubrimiento*, ni de *desencubrimiento*, sino de *violación desaforada*.

En otra obra, GB los denomina "instrumentos metafísicos", es decir: "realidades montadas según proyecto y designio inventados para hacer de lugar en que ente se

transforme en ente, o ser en ente o ente en ser" (M, 132)[146]. Pertenecen a este tipo "reactor atómico, motor de combustión, motor eléctrico... que transforman realmente un tipo de ente en otro: materia (de diversos tipos) en energía, un tipo de energía en otra..." (M, 132)[147].

Lo peculiar de estos instrumentos radica en que en su plan entra la idea de transformación, de modo que con ellos el hombre no pretende dar posibilidad de acceso a lo real, sino algo diverso: "cuarto tipo o grado de verdad: la técnica, la de violación programada de lo profundo del ser real" (ET, 102). Se quiere someter a las realidades obligadas a aparecer a un nuevo proceso de patentización o verdad: "*Verdad*, es, *ahora*, *hacer* que lo profundo de la realidad -protones, neutrones, fotones, átomos...genes...-, se *descubra* conforme a los planes inventados por el hombre" (ET, 103). Nuevo tipo de verdad a la que GB se refiere como "verdad (transcendental) técnica" o, simplemente, "verdad técnica": "verdad técnica es concordancia "inventada" entre cosas y plan transmutador -inventado e impuesto exitosamente a lo natural por el hombre en cuanto supernatural (productor)" (TMTC, 196)[148].

Aunque largamente tratado en otro capítulo, nótese lo que añade la verdad técnica a la transcendental: "La verdad típica de una ciencia en fase de actual es la *transcendental técnica*, respecto de ella la transcendental kantiana hace de base inmediata anterior. (...) Las categorías, -espacio, tiempo, causalidad, acción mutua...-, *hacen aparecer* la realidad reinterpretándola científicamente, -según ciencia física, ciencia matemática...-, mas no la transforman. Empero por plan intrínseco y empresa propia la ciencia en cuanto actual *tiende* realmente por instrumentos inmateriales (inventos de conceptos operacionales) y materiales (aparatos de transformación) a transformar la realidad (natural) según plan inventado por el hombre para el Hombre: humanización del Universo. El tipo de verdad

---

[146] Esta denominación es debida al peculiar significado que GB da al término "metafísica" carácter metafísico, o "transformador de lo físico" (M, 132).

[147] Otros inventos de este tipo son trenes de flotamiento electromagnético, animales transgénicos, telecomunicaciones, transportes con motores de explosión, nucleares... GB plantea incluso la posibilidad, a través de las nuevas formas de comunicación, de entrar en contacto con hombres nucleares, es decir, muertos ya al cuerpo natural (Cf IFAM, 204-208). Todo ello serían las nuevas fronteras o límites del transfinito humano, los nuevos retos a superar y que abren ante el ser humano una nueva etapa cósmica y antropológica en la que al hombre le va su ser y con el suyo se la juega el de todos los demás seres.

[148] Se sirve GB de los símbolos V (T) o V (oltT), es decir, verdad técnica o verdad ontológico-transcendental técnica, indistintamente, para referirse a este tipo de verdad (Cf vg., TMTC, 196).

ha cambiado- por salto dialéctico-; de transcendental ha ascendido a transcendental-técnico; y por incluir la técnica actual apertura al porvenir, tal tipo de verdad queda abierto a novedades, -apertura a novedades es otra manera de decir probabilidad" (EFC 157)

Los instrumentos transmutadores están al servicio de la verdad técnica y de su tipo isomorfo de ciencia y teoría del conocimiento: "teorías del conocimiento concentradas en el núcleo de V (oltT), y servidas de instrumentos transmutadores" (TMTC, 197). Con este nuevo tipo de instrumentos lo real queda rebajado, por *ocurrencia*, a *material* con que hacer auténticos *inventos*, nuevas obras (creaciones), y de tal grado de artificialidad, o sometimiento a la transcendencia humana, que inauguran una nueva etapa en la historia del hombre y del universo, pues dice GB: "La técnica actual es la *ontología real de verdad*, y el técnico es ontólogo practicante. Los demás, por contraposición con él, no pasan de ontólogos especulativos, y aun especulativos de lo superficial, somero, grueso y estático por solidificado y fosilizado. Conservadores y "en conserva". (...). Lo que pasa en lo físico pasa en óntica, y lo que pasa en física sucede en ontología. Las explosiones atómicas planificadas son explosivas del ser real, del profundo; son explosiones *ónticas*" (ET, 104)[189]. En definitiva, frente a la técnica *actual*, la *moderna* carece, en rigor, de intenciones transformadoras, meta-físicas, en virtud del tipo de vida (plan categorial-vital) con el que resulta isomorfa[190]. Por todo ello, pues, GB afirmará, tal y como se dijo, que la técnica actual sólo tiene sentido como metafísica, y viceversa.

Los Instrumentos transformadores son artefactos isomorfos con una vida dotada de nuevo plan categorial-vital y, en consecuencia, también de ciencia, y de ahí que afirme GB: "lo típico de la técnica, la de nuestros tiempos, es *ser técnica de explosivos*. (...) técnica de desaforada violación de secretos" (ET, 24).

---

[189] Lo mismo dice de la electrónica: "Mas la "corriente" eléctrica no es causa natural, lo es sobrenatural y sirve por igual, mediante sobrenaturales aparatos inventados siempre, para producir calor, color, luz, movimiento mecánico, transformaciones químicas... En una palabra la electrónica y sus formas espectaculares en televisores, teléfono... es ciencia sobrenatural -no por ello menos real que lo natural- sino transcendentemente real, por salto cualitativo", y añade: "De estos "saltos cualitativos" entre tipos de ciencias y de técnicas se compone la historia o componen la historia de ciencia y técnica, que, sin ellos, sería su desarrollo inercial" (ET, 38).

[190] Dice GB: "la palabra "actual" significa de vez y a la una *presencia eficiente* y *perspectiva*, frente a los tipos anteriores de ciencia": "La ciencia en cuanto o en lo que va tomando de *actual*, tiende eficazmente a transformar conocimiento teórico en técnico; los teoremas en tecnemas (...); la teoría en técnica, es decir, *inventar* procedimientos o instrumentos para dominar lo real según proyectos del Hombre en cuanto hombre y de cada uno en cuanto miembro de Sociedad" (EFC, 154).

6.4.3. Instrumentos ontofenomenológicos.

Se trata de un tipo de instrumentos a medias entre los dos anteriores, pues están constituidos por instrumentos "*Productores* (p) de un efecto y *manifestadores* (descubridores, d) del efecto, -es decir: productores de un efecto fenoménico" (TMTC, 231).

Los instrumentos fenomenológicos son, como se ha dicho, simples manifestadores de lo que hay previamente a toda producción, pero pueden entrar a formar parte de un artefacto más complejo que incluya instrumentos metafísicos: "Cuando se los ponga a servicio de instrumentos que sean, de primera intención o por plan, productores de un efecto (nuevo) entrarán, cual pieza y con función aparecifactora, en el tipo anterior, eminentemente causal" (TMTC, 231). Tal sucede vg., con el interferómetro, pues "produce franjas de difracción (mediante unos dispositivos suyos) y las manifiesta (por otros dispositivos)" (TMTC, 231), o un automóvil: "Un auto es instrumento que, por el motor..., produce movimiento, y por velocímetro, termómetros, amperímetros... *manifiesta* lo producido; une, pues, "efecto" con "fenómeno", -con realidad simplemente presencial, no operante ya" (TMTC, 231)[151].

El artefacto resultante de los dos citados es un híbrido teórico-práctico al que GB denomina *instrumento ontofenomenológico*, y cuya acción, en virtud del componente causal o productor, consiste en *desencubrir* lo real, frente al simple *descubrir* de los instrumentos fenomenológicos: "El conjunto de los instrumentos de producir, y medir o de informar de la marcha de un proceso y sus resultados, ha de llamarse, pues, *ontofenomenológico:* da razón (logos) de lo que sucede realmente (onto) y lo manifiesta (fenómeno), sin dejarlo oculto, misterioso, trans. Designemos tal tipo de instrumentos con I (pd)" (TMTC, 231).

Lo anterior está presuponiendo una concepción antisustancialista contraria a la distinción real entre fenómeno y noúmeno, al considerar lo numénico como un estado de parte de lo real que aún no ha sido puesto en estado fenoménico, pero no lo siempre oculto tras lo que aparece. Oigamos al autor:

---

[151] Los instrumentos ontofenomenológicos, como los fenomenológicos y los herramentales, pueden ser "tanto físicos como conceptuales", y también "compuestos, -o dentro de un mismo orden físico o conceptual, o de los dos órdenes" (Cf TMTC, 235).

> "Lo parencial *es* algo *de* la realidad no aparente, es un descuento real de su realidad inicial -*es algo de* ella *en otro estado* ( ) Tan verdad es que la radiacion -o, en general, los parenciales inmediatos calor, color -, son descuento real de una realidad inicial, que rige entre descuento y resto de la realidad inicial y final de un principio de conservación La idea de que los fenómenos o parenciales no alteran la realidad de base -no *son* ella o un descuento real de ella-, proviene de la concepción sustancialista la sustancia no pierde nada de su realidad por tener accidentes, la sustancia no puede transmutarse ni parcial ni totalmente en fenómenos, en parenciales La fisica actual sostiene lo contrario ( ) Luego la distincion entre sustancia y accidente es falsa, por inexistente Solo cuando una parte de la masa se trueca en energia -mecánica, radiatoria -, la masa que queda, en estado de masa, quedará ocultada por lo que *de* ella, cual descuento real *de* ella, haya en energia (E) *Ocultada* quiere simplemente decir en otro estado (fase), el matiz de *"oculto"* proviene de la falta de potencia de los sentidos o aparatos que hayamos definido como *manifestadores* Si fuéramos de dimensiones de ameba, la luz y colores, *vistos* ahora, no serian parenciales, lo fueran los choques de moléculas, de una en una o de pocas en pocas, *sentiríamos* el movimiento browniano, o la estadistica de Bose-Einstein, o la de Fermi-Dirac, en los choques eléctricos Nada, pues, de *"ocultismo""* (TMTC, 198)

Pues bien, si para GB es un hecho que en el estado humano la vida mental o superior ha de distinguir entre parencial (fenómeno) y sustrato (noúmeno), sin embargo, "Los aparatos -los sentidos científicos- no distingen entre parenciales y sustrato, aunque distingan, claro está, entre estados de una realidad y la magnitud de lo que en cada estado haya de ella. *Los aparatos verifican* (o falsifican) las teorias; las ponen a prueba -aprueban o reprueban-; e *identifican* a la vez el quién o el quiénes- cuántos y cuáles *La mente verifica e identifica*, no mediante sus naturales y fácticos sentidos, sino por medio de los sentidos *científicos*: instrumentos que hubiere o se fueren inventando", de modo que el tipo de verdad que surge de este proceso es "Verdad *verificable* e *identificadora* por medio de instrumentos inventados -físicos o no-, *Verdad perfecta*, V" (TMTC 199)

Según esto, la actitud propia de los "fenomenologos activos" es la de "desencubrimiento", que no es otra cosa, según GB, que "hacer aparecer" o "descortezar" lo real[152], para obligar a las esencias a manifestarse tal cual son sin permitirlas aparecer a su modo. A pesar de todo, tal avance está frenado, de nuevo, por una mentalidad naturalista, pues en el fondo se trata de que la realidad esencial aparezca, aunque ahora obligándola a hacerlo tal cual es, y así, dirá GB "La verdad tipica de una ciencia en fase moderna es la transcendental, -en especial segun su formulacion kantiana, con esquemas (reglas adjuntas a categorias)" (TMTC, 152), que son la forma moderna de decir "esquemas", esto es "regla de operaciones adjunta a un concepto logico, para que funcione como categoria de concepto (Begriff) con valor cognoscitivo (Erkenntnis) de lo real"

---

[152] Términos que GB toma de Heidegger (CLAC HV, 42)

(TMTC, 233)[153].

En efecto, desencubrir o descortezar es posible debido a que los instrumentos ontofenomenológicos están hechos según un plan y proyecto peculiar, de manera que las cosas "sometidas a análisis, a desencubrimiento, programado o planificado, presentarán componentes que de suyo no están dentro del *paisaje* natural; entran y constituyen el *mapa* de su ser" (ET, 92). Por ello, GB dirá que con "Fraunhofer, Planck, Einstein, Fermi... (...) la ontología asciende, por salto dialéctico e histórico, por invención, a fenomenología activa: hacer aparecer de una cosa lo que puede entrar en un mapa, a costa de lo que entra a constituir su paisaje" (ET , 92).

Mediante el análisis programado, es decir, por causalidad dotada de un plan categorial o *plan categorial-causal*, se obliga a que aparezcan aquellos aspectos más profundos o encubiertos de lo real que la simple observación no suministra, mas los hace aparecer bajo el aspecto que el hombre les da con sus nuevos aparatos ontofenomenológicos; aspecto que no tienen en su estado natural. Se trata, pues, de "aparatos que *hacen* aparecer, *desencubren* lo naturalmente encubierto (...) trocando lo naturalmente visible, lo naturalmente *objeto*, en invisible, en transparente, en atemático e inobjetivo" (ET, 95). Así, vg., "lo es [diferente] el agua del río de esos dos componentes gaseosos "oxígeno e hidrógeno" en que se descompone, se desencubre el agua, por la virtud entrometida de una corriente de electrones, corriente entrometida por entrometerse el hombre a fenomenólogo activo" (ET, 94).

Esta actitud de *fenomenólogo activo*, u hombre descortezador de lo real, sólo es posible cuando adviene la sospecha de que lo real no presenta todo lo que es en su aparición ante nosotros: "sólo lo profundo puede desencubrirse; es propio de lo superficial descubrirse" (ET, 103). Por lo mismo, se llega a pensar que la realidad profunda es la causa de las corrientes "parenciales" que descubren los sentidos y la mente por ellos guiada (colores, calor...), y así dirá GB: "en esa superficie del ser, película macroscópica y burda de las cosas, se aposentan nuestros sentidos y las potencias que de ellos se sirven" (ET, 101).

---

[153] Las tablas o, como dice GB, "los esquemas de verdad" de Wittgenstein, pertenecen a este tipo (Cf TMTC, 232)

Sin embargo, y como se ha dicho, una auténtica actitud desencubridora, a pesar de su herencia kantiana, no admite una distinción insuperable entre fenómeno y noúmeno, de modo que en este punto, y es lo que pretende GB, ha de ser ser corregida y complementada por una teoria de polimorfía óntica en la cual "oculto" no es ya estado esencial de realidad alguna, sino transitorio de cualquiera y, por tanto, transformable de un modo u otro.

La actitud desencubridora, por tanto, ha de tener a la base la idea de que hay una verdad óntica, opuesta a la revelada[154], a la que es posible acceder por remoción (descortezamiento) de las superficies "parenciales", y por eso afirma GB: "De ahi la importancia de descubrir a tiempo que el ser básico se rige por un tipo de verdad diferente, aunque conexo *con la verdad superficial* (...). El ser mismo, profundo, atómico, nuclear, termina por deshacer, él mismo, por erosión, por sismo, sus propios externos parenciales, no nos engaña, por tanto no se oculta maliciosamente. Se es cual radio o el uranio, desintegrándose espontáneamente, o cual los volcanes, destrozando la propia costra terrestre" (ET, 101).

Aquello que la actitud desencubridora hace aparecer es, según GB, "la base real del ser" (ET 101), lo óntico, sin que nada oculto quede tras ello. En consecuencia, es lógico pensar que la verdad transcendental de tipo desencubrimiento, así como los instrumentos que la sirven, sean de orden superior a la transcendental ontológica y sus artificios isomorfos: "Algo es (está) verdadero porque él, de por si, *desencubre* lo que naturalmente, él mismo cubre. Verdad eficaz; real *hacerse* verdadero, a costa y en contra de velos, costra, epidermis... que naturalmente se le formen a una cosa que ella forma o segrega. (...) Tal es el tipo y modelo de Verdad real de verdad, o eficiente -propio de la ciencia moderna y actual porque ha resultado ser propisimo de lo profundo del ser real de ese estrato en que el ser se hace a si mismo ser, y del que proceden sus corrientes parenciales" (ET 100-101).

A pesar de todo, conviene insistir en ello, GB nota que aunque la conciencia ya

---

[154] Como se verá oportunamente, en la verdad como revelación (legado del cristianismo a la filosofía moderna) lo característico consiste en que lo real se muestra cuando, como y a quien quiere por eso justamente, este tipo de verdad debe reservarse para la conciencia o intimidad humana, pero no sirve para hacer ciencia. Por tanto en ciencia nada de "ocultismo" o momentismo esencial indestructible sino que todo ha de poder quedar públicamente expuesto en algún momento y manera verdad como manifestación (manifendere) (Cf ACHV)

es activa, aún posee restos de pasividad, por lo que el hombre en este caso no pasa de ser y comportarse como fenomenólogo, pues el fin supremo a que se orienta la transcendencia humana consiste en una hazaña meramente cognoscitiva: *desencubrir* lo real para contemplarlo, en lo cual coincide con la ontologica: *descubrir* para contemplar.

En el fondo, y por lo dicho, la ciencia y técnica modernas siguen, como las clásicas, lastradas de ontología, de modo que los aparatos ontofenomenológicos, asi como la ciencia que de ellos se sirva, seguirán en fase de *conciencia activa*, no aún de *conciencia práctica*: "La técnica moderna es, justa y precisamente, un experimento en ontología: la mostración de lo que de ser tienen los entes más determinados, cristalizados o endiamantizados. (...). Tal proceso entra en el tipo de conciencia activa, mas no en el de práctica" (IFAM 55).

Se trata, por tanto, en el fondo, de un proceso de tipo "dialéctico idealista" (ibid.), es decir, lastrado de teoria interpretativa: *hacer* que el ser aparezca "sin dejar oculto, sin misterioso, trans", esto es: desencubrir, y todo ello con la intención de ponerlo ante el entendimiento.

Los instrumentos ontofenomenológicos, por tanto, son propios de una técnica de analizadores, no aún de una de hombre creador o *actual*. La técnica "de los tiempos anteriores [a los nuestros], hasta el Renacimiento, fue técnica de *analizadores*; (...) técnica de irreverente desvelamiento" (ET, 24), pero no llegó aún a serlo de *violación desaforada* de los secretos naturales.

6.4.4. Instrumentos herramentales.

Además de los tipos anteriores, existen también "herramientas" o "instrumentos herramentales" (TMTC, 235). Denomina asi GB aquellas realidades, *materiales* o *conceptuales*[155] que, sirviendo como medios para la obtención de otros artefactos, no entran a formar parte de ellos una vez acabados, quedando, por lo tanto, como realidades externas a los mismos. Obviamente, en GB el tipo de herramientas estará en función del tipo de vida con el que resulten isomorfas. Oigamos al autor:

---

[155] Cf TMTC, 232-235.

> "Tenazas, sierra, destornillador -atornillador, martillo, polea, palanca - son instrumentos de tipo "herramienta", aptos para producir los de los tipos (1), (2) Producidas, las herramientas quédanse fuera; y en principio, se las fabrica de modo que no se desgasten en ni pasen con su forma y funciones a ser órganos de los tipos (1,2) Si pasaran, en tal caso su nueva función la adquieren por virtud del contexto instrumental nuevo
>
> Herramienta es un instrumento con función productora (p) *externa*
>
> Puede haber herramientas (casi) naturales, cual las hachas neolítica, y artificiales, cual sierra, tenazas Herramienta es, pues, instrumento ambidiestro para lo ontofenomenológico y lo fenomenológico" (TMTC, 231-232)

6.4.5. Enseres.

El término "enseres", elemento básico de la estructura de "mundo admanual", no presenta, sin embargo, significado unitario en la obra de GB. Por esta razón, ocuparse de él será hacerlo, además, de la causa de dichas variaciones o desplazamientos de significado.

En IFAM, con "enseres" GB designa cualquier cosa que *mira* al hombre, es decir, realidades que han sido *hechas para servir para* sus necesidades o fines. Evidentemente, es lo que en *Metafísica* denomina *artificiales de segundo grado*. Ahora bien, distingue GB entre enseres de tipo "captor", que deben esperar a que se les de el objeto para poder realizar su función, y que van desde caña a telescopio galileano, y otro tipo que "hacen lo que son", siendo éstos los que en rigor reciben el nombre de "productos", pues no sólo los ha hecho el hombre para él, sino que realizan su función sin necesidad de que se les de un objeto sobre el que actuar, ya que *son lo que hacen* y *hacen lo que son*, por lo que son seres artificiales que pertenecen al hombre en mayor medida que los anteriores: son más "de" él[156].

En efecto: si un artefacto lo es realmente cuando funciona, los "productos" funcionan (hacen lo que son) sin depender de un objeto exterior, mientras que los "captores" no pueden funcionar (hacer lo que son) si no es sobre un objeto externo, de modo que su funcionamiento, su ser, queda sometido a otro Luego los *productos* son más artefacto que los *captores*. Así, dirá GB:

> "Casa, calzado, mesa, silla, timón, barca, lapiz, papel, telefono, televisor, avión, auto, calles, plazas son *productos* enmaterializacion de ocurrencias, inventivas o ingeniosidades del hombre Tales objetos, lejos de morirsenos al sacarlos a la arena del mundo, son entonces lo que son y hacen lo que son No preexistian hechos, allá en el mar y los sacábamos a una no menos preexistente playa Los

[156] Cf todo ello en IFAM, 34-35,41,48-49, 56,185.

> sacábamos de nada que eran a mundo y, cual pez en agua, hállanse siendo y obrando calzado en pie, vestido en cuerpo, televisor en ojos. La materia natural -la materia naturalmente informada por sus formas- es la que se muere, al sacarla de universo a mundo" (IFAM, 54)[157]

Nótese, por último, que en todos los ejemplos anteriores, tanto en los *captores* (caña, telescopio) como en los *productos* (calzado, avión, televisor...), el criterio no distingue entre tipos de técnica, ni el tipo de acción realizada: trabajo material o espiritual, afectando a todos por igual.

Por su parte, en ET negará la condición de *enseres* a artificios como los anteojos, microscopios, telescopios, poleas, carros, vestidos, etc., negando que hayan sido "hechos para", al decir que "no han sido hechos en su ser mismo para que sirvan"[158], aspecto que en IFAM, sin embargo, afirma explícitamente. Así, en referencia a *zapato*, que es perfectamente asemejable a *vestido* (ET), dice: "De cuero, clavos...; de lezna, martillo... surge esa humilde, pedestre ya, novedad real que son los zapatos; y por su ser mismo cuero y hierro... me miran; y, por cuero y hierro trabajados, me miran lezna y martillo . ; y eso de que zapato *es* calzado no es pura denominación extrínseca, sino intrínseca: es su *ser* mismo, impreso, cual forma y fin en la cosa misma. El zapato es realmente tal, al y por llevarlo; y es real y verdaderamente *mío* -de mí en cuanto hombre, bípedo que se sabe serlo y hace valer el serlo, contra pieles y hierro naturales" (IFAM , 58).

Esta aparente contradicción desaparece al tomar como hipótesis explicativa el desplazamiento de significados provocado por la radicalización en las exigencias de artificialidad para los artefactos; fenómeno este ya demostrado con anterioridad en el presente estudio. Si la hipótesis es correcta ahora también, entonces no sólo explicaría lo que ahora pretendemos sino que además se reforzaría su validez desde esta nueva perspectiva. Veamos si esto es así.

La radicalización aludida queda perfectamente de manifiesto en la cuestión que ahora nos ocupa al distinguir GB entre "producción","acción" y "operación", pues dice: "son *operaciones si presuponen dados* los objetos a que se aplican. (...). Mas una acción

---

[157] No solo la materia natural "muere" a manos de la técnica, sino que también "*La técnica anonada las formas naturales*", es decir, las sustituye por planes, proyectos ... humanizándolas: "la realidad asciende a humanizada" (CITET, 60),o, si se prefiere, las "desontifica" (CITET, 186)

[158] CITET, 85

o transforma el objeto si preexiste, o si no preexiste, lo produce. (...) *acción* productora; ya no dependerá de materia preexistente " (TMTC, 97). Y afirma que los artefactos "son ya acciones" (o.c. 99). Más aún, y en rigor: "son *artefactos* (...). Sólo después de inventados con *éxito* son lo que son por lo que hacen efectivamente"; "son *creaciones* o productos (constructos)" (o.c. 98). Por tanto, según esto, "artefacto" será toda realidad artificial que realice acciones y, mejor, acciones productoras (producción), quedando excluidos de dicha categoría toda otra realidad artificial.

Pues bien, en ET niega carácter de *enseres* a todos los seres artificiales que entren a servicio de lo natural (órganos naturales, fines naturales...) sin transformarlo realmente, sino sólo potenciando su natural funcionamiento, dejando lo natural, humano o no, tal cual. Por esta razón dirá, paradójicamente, que tales artefactos, son "criados" o "siervos", pero no, en rigor, "creaturas"[159].

Por lo anterior, es claro que "enseres" es término, como los de "artefacto", "invento", "creatura" y "tecnema", para artificiales de segundo grado cuya estructura sea plenamente artificial y, por tanto, su funcionamiento o acción, su ser, productor (causa) de efectos metafísicos tanto en el nivel macroscópico como en el microscópico[160] o, cuando menos, transformadores del tipo en que lo son los de los instrumentos ontofenomenológicos, y así dirá: "lo natural se ha ido al fondo de nuestros aparatos, de cocina o no; sus formas, operaciones, usos ya no son naturales. Son, y recalco en el verbo *ser*, *son* inventos, creaciones, productos del hombre, no del hombre natural, sino de un hombre que se ha improvisado él por sí mismo eso de ser inventor, creador, productor de lo que jamás, dejada a sí misma, pudiera hacer la naturaleza ni la suya ni la externa ( ) *inventores de nueva manera como el ser es*" (CTHFA, 15)

Se trata, como se va viendo, y aún se dirá en el siguiente epígrafe, de "transustanciar todo en *artefactos*, en *ser artificial*, en *tecnemas*..." (o.c. 14); idea esta que

---

[159] CIEL, 85

[160] La distinción entre macro y micro no es una cuestión que en GH dependa meramente del estado actual de nuestros sentidos, sino que son dominios en los que rigen leyes diferentes, por lo que la transformación que en un nivel u otro se consiga poseerá significado diferente respecto del poder del hombre para intervenir en uno u otro dominio. El hombre, por su estado actual, con que el se encuentra estando (dado) por nacimiento, posee ciertos poderes transformadores. A estos hay que añadirle aquellos con que el se ha ido dotando y con los cuales llega ya a interferir en el dominio microfísico, tan distante de su nivel natural ovulario de existencia (nacimiento) aunque forme parte de la misma (base real).

se vuelve progresivamente dominante en el pensamiento de GB como demuestra el desplazamiento de significados observado ahora respecto de "enseres" y, con anterioridad en este estudio, respecto de los otros términos mencionados[161].

6.4.6. Tecnemas y empiremas.

El artefacto de tipo tecnema[162] posee estructura general de artificial de segundo grado: "Designemos por la palabra *tecnema* lo hecho según proyecto-designio de etiólogo (decidido)" (EFC, 64). Ahora bien, a esta estructura ha de añadirsele una exigencia para resultar propiamente artefacto tecnemático; una exigencia que por su progresiva implantación en lo artificial hace que el término artefacto llegue a identificarse en GB con aquél, y así diga:

> "Artefacto (tecnema) es, de suyo, estructura constitutiva de cosas (naturales) en ciencia, o en estado científico
>
> Artificial es de suyo plan adecuado para dar a un campo de cosas (naturales) estado o estatuto científico Artificial es proyecto científico
>
> Artificial es, de suyo, designio o modelo científico
>
> Así que 1) técnica es ciencia, -a distinguir ya cuidadosamente de simple práctica Y que la técnica sea ciencia, o tienda a tomar progresivamente tal estado, está incluido en el preconcepto de ciencia actual" (EFC, 70)

Según esto, "*artefacto* es un proyecto-designio, que, de realizarse, daría contextura científica a un dominio de objetos" (EFC, 64). Ahora bien, tal contextura científica ha de ser de tipo *actual*, o, como se acaba de ver, transmutadora, es decir, servida por verdad transcendental técnica, y no la de siglos anteriores, cuyos artefactos entrarían en la categoría de *empiremas*: "La ciencia de siglos anteriores al nuestro o era casi íntegramente teórica, -sin tecnemas-, o los poquísimos aparatos que había no habían sido producidos según proyecto teórico, -o teoría cual proyecto de reforma de lo real-, sino por ocurrencias sueltas de peritos, artesanos, artífices, empíricos... Ahora los aparatos son aparatos *de* la ciencia correspondiente, montados según ella y para ella. Así que el adjetivo calificativo *técnica* conviene propiamente a ciencia. Física técnica,-ciencia física técnica-

---

[161] La obra IFAM, aunque publicada en 1967, lleva prólogo fechado el 26 de junio de 1965 IT, publicado por vez primera en 1968, lleva prólogo del 17 de enero del mismo año EFC se publicó en 1967, y IMTC, diez años después, siendo claramente esta última obra el desarrollo en profundidad de las ideas básicas contenidas en EFC Por tanto, el inicio en el mayor énfasis en la exigencia de artificialidad para que una realidad artificial sea denominada "artefacto", "tecnema", "enser", "producto", y aún la misma de "técnica" puede localizarse entre 1965 y 1967 Tendencia que irá en aumento en las décadas siguientes

[162] El término *tecnema* aparece en los escritos de GB mediada la década de los sesenta En IFAM lo emplea, sin explicitar, como sinónimo de artefacto moderno (auto) (Cf o c 180) Como inventos que son, hay dos tipos de tecnemas materiales o "tecnemas construidos" (Cf vg , EFC 139, CIIFA, 15-16), y mentales "tecnema tecnema" o "constructos mentales" (Cf EFC, 67-68)

es la *actual"* (EFC, 139).

Lo artificial en el pensamiento de GB , pues, además de ser un *estado* de lo real, se convierte en *paradigma* o *modelo* (plan, causa formal) de organización de la realidad material y espiritual con el que conseguir dotar a lo real de una superior eficacia a la que posee en estado natural: "*artificial* es -a parte de un *estado* de la realidad, a contraponer al *natural*- un *modelo* de posible contextura científica para cualquier material -natural, lógico, matemático, físico... económico...; según el cual, un material -lógico, algebraico...- se halla estructurado; es *paradigma*, a saber: tal contexto peculiar de relaciones es tomado cual *plan* según el cual transformar un material, si, de natural, no está constituido según él, o *medir* explícitamente cual norma lo que un material tenga de por sí en tal estado. Por tanto, la frase: *planificar* un material -lógico, matemático, físico... económico- según el modelo de *artificial* (técnico) posee perfectamente definido sentido" (TMTC, 103-104) [163]. Este modelo lo es de tipo transformador, es decir, posee carácter de *idea-fuerza*

> "El modelo *artefacto* es antifenomenológico o antinatural, pues, por *plan*, intenta hacer que una cosa ostente y haga lo que el *proyecto* prefija, lo que el *designio* se propone y la *decisión* se pone a hacer inventivamente. La técnica es la refutación inmediata y real original de la fenomenología. Fenomenología es *naturalismo* óntico; tecnología es *supernaturalismo* óntico.
>
> ( ) La ciencia, en cuanto actual, se caracteriza por la adopción -aventurada, resuelta y planificada- del modelo *artefacto*, para toda realidad -sea cual fuere su estado previo. La palabra *artefacto* -artificial, artífice, artesano - puede ser sustituida, si a alguien le suena mal, por la nuevecita de *tecnema* -técnico, tecnocracia..." (TMTC, 104)

Los artefactos han de ser categorizados en dos grandes grupos: *tecnemas* y *empiremas*, pues dice GB:

> "El telescopio, termómetro, balanza de precisión, aguja magnética ... es, cada uno a su manera, un contexto de ideas matemáticas que es a la vez contexto de cosas físicas, mas cada uno de estos aparatos es lo que es, -termómetro ...-, *porque se ha comenzado por* reformar y transformar lo real natural según un plan inventado por el hombre, -en vez de ver con ojos naturales lo natural dado, cual en la actitud *teórica*, científica o no, se comienza por construir algo nuevo que, construido, ofrecerá aspecto *nuevo* de sí y de las cosas naturales.
>
> El espectáculo teórico (teoría o teorema) es secuela real del tecnema. Lo que vemos al mirar por un telescopio (tecnema) es *efecto real*, espectáculo producido (construido) por el telescopio (tecnema)" (EFC, 138-139)

De modo que "Cada instrumento montado según proyecto propio o contexto de

---

[163] Sobre lo artificial como *modelo* véase también IMTC 92, 94, 101-104. En *Metafísico* aparece la idea de lo artificial como modelo: pues, en rigor, el estado artificial de segundo grado es un estado y un modelo: "cosas montadas según el modelo de concreto artificial de segundo grado" (o.c. 113).

ideas teóricas es un *tecnema*, (...). *Tecnemas* -teoremas "construidos"- son telescopio, microscopio, barómetro..., regla de cálculo, balanza de precisión, interferómetro, contador Geiger... actuales; no los aparatos pasados, que merecen llamarse *empiremas*" (EFC, 139).

El caso del telescopio resulta paradigmático para la cuestión planteada en este punto, y viene a confirmar lo que venimos diciendo. En efecto: el telescopio galileano pertenece al tipo de instrumentos fenomenológicos de la ciencia clásica, pues no hace sino ayudar a la capacidad natural que el ojo natural posee, sin que se altere su función ni introduzca cambios reales en el ente sobre el que actúa, mientras que los telescopios actuales *descubren* lo natural al *analizarlo* o descomponerlo en sus componentes más sencillos, y lo hacen aparecer bajo aspecto científico (impulsos eléctricos, manchas coloreadas...), produciendo asi en parte el fenómeno que luego miden y hay que interpretar mentalmente. Por tanto, el telescopio galileano, al ser instrumento fenomenológico para GB no entra, en rigor, en la categoria de enseres, producto, artefacto, tecnema o creatura, mientras que los actuales, que son de tipo ontofenomenológico, sí.

Pues bien, si los instrumentos ontofenomenológicos (I (pd)) merecen ya el calificativo de tecnemas en virtud de su componente *productor* (I (p)), con mayor razón los instrumentos metafisicos, que transforman la "base de lo real" descubierta por aquéllos, y no presentan carácter hibrido, como los ontofenomenológicos. Todo ello está implícito cuando GB dice: "*Teorema, teoría* -contemplación ineficiente, de pura y mutua presencia- son actitud y resultados fenomenológicos. *Tecnema, técnica* con instalación y éxitos de creador: de *praxeología*" (TMTC, 105). En definitiva: "*La auténtica y real verdad transcendental se constituye por tecnemas*" (EFC, 105).

Por este carácter "práctico", podemos afirmar que los artefactos tecnemáticos son isomorfos con un tipo de hombre del que GB dice que tiene "conciencia práctica", es decir, creadora de "productos" o enseres que son lo que hacen y hacen lo que son, por lo que no precisan de objeto externo para su funcionamiento. De ella dice GB: "la conciencia práctica es el *plan* mismo de romperlo [el plan ontológico o idealista]" (IFAM, 56); "la conciencia práctica, la de manos inteligentemente creadoras" (IFAM, 59). Es la conciencia que toma lo real cual *material* y sabe *anonadar*, "que es la muerte ontológica más grave", sin *aniquilar*, las formas naturales, resultando por tanto que "La técnica anonada las forma

naturales. Y semejante anonadamiento de las formas no se queda en nihilismo; la realidad asciende a humanizada, y no para el hombre natural, sino para un estado sobrenatural, inventado, del hombre"; estado que, en cuanto Todo, es "sociedad"[164].

Por lo anterior es claro que *tecnema* es término aplicable, en rigor, únicamente a los artefactos transmutadores, es decir, a servicio de verdad técnica o inventada; en segundo lugar, a los ontofenomenológicos y, por último, en sentido laxo, a los fenomenologicos que, en rigor, son ya "empiremas".

"Empirema" para GB es toda realidad artificial que no produzca transformación profunda alguna en lo natural, y pertenecen a tal categoria los seres artificiales que poseian los griegos y medievales, a fortiori, los de hombres primitivos. Así, respecto de los griegos, dirá GB: "Las *ausencias* de ciertos componentes en la ciencia "griega" (...) la definen negativamente. Así el conocimiento técnico no es, para el griego, propiamente científico. En rigor, su técnica no pasa de artesanía, de "práctica", de "recetas"; lo que también es excluido del concepto moderno de ciencia. En rigor, pues, no hay *técnica* entre los griegos" (EFC, 143).

Los empiremas, por lo que se viene diciendo, parecen encajar en un tipo genérico de vida cuyo tipo de verdad, y por tanto de ciencia y de teoria del conocimiento que está en su base es "el fundado en Vr, sobre el que se asientan v (l) y V (ol), teorías naturalistas del conocimiento, sin más aparatos de conocimiento que las potencias *naturales:* ojos, inteligencia..." (TMTC, 197), y así: "El invento de V (ol) se realiza en materia natural - algo así como la silice tallada, la aguja de hueso, la flecha, los sillares..." (o.c. 193). Decimos *genérico,* porque aunque griegos y medievales son tipos humanos diferentes, desde la teoria bacquiana no llegarían a ser *diversos,* resultando sus instrumentos pertenecientes a un mismo fondo, pues dice GB: "la falta de conocimiento técnico, o de ciencia de tecnemas, es común a griegos y medievales, agravada en la época medieval por la escatología religiosa y formación ascético mística dominante; la Romana. (...) La verdad transcendental (veritas transcendentalis) es propia de Dios, y, de manera secundaria y restringidísima, del artífice y artefactos, -tan burdos y pocos en la época medieval" (EFC

[164] Cf. todo ello en ILAM, 55-60.

146)[165].

En el Renacimiento comienzan, segun GB, a aparecer los primeros tecnemas, aunque muy pobres aún: "La ciencia del Renacimiento es ya de manera resaltante *técnica*, además de teórica. Recuérdese la invención de instrumentos a servicio de la astronomia, fisica; de instrumentos especiales para matemáticas, entre ellos coordenadas; nuevos tipos de números, de operaciones..., todo ello a servicio de la realidad primariamente, y secundariamente del conocimiento"; "El tipo de verdad, introducido y gradualmente impuesto durante él y posteriormente, es el de *transcendental*, realmente aplicado en fisica por el hombre, y no ya monopolio de Dios, -participado en minucias por artifices griegos y medievales" (EFC, 148)[166].

Modernamente, los aparatos ganan en complejidad, montándose en artefactos cada vez más complicados en aspecto y funcionamiento, sean artefactos materiales (fábrica, auto...) o espirituales (corporaciones de especialistas...). Su tipo de verdad es la transcendental kantiana, es decir: "con esquemas (reglas adjuntas a categorias)"[167]. Por todo ello GB dirá: "La ciencia moderna se caracteriza, en cuanto moderna, por su tendencia al racionalismo, es decir: por la preferencia del conocimiento *teórico* (...). La técnica no sólo está dirigida por la teoria; *es* teoria, en estado imperfecto... determinismo absoluto (Laplace)... No se afirma, pues, que durante la época moderna no crezca la técnica, -en instrumentos, finura y alcance-; a pesar del crecimiento cuantitativo y cualitativo evidentes, la ciencia tiende a "dar razones" de todo, -razones matemáticas, lógicas y aun filosóficas" (EFC 150-151).

Como se verá oportunamente, además de lo ya dicho con anterioridad en este estudio, el racionalismo es uno de los peligros que acechan a la técnica y que GB se propone combatir con su peculiar filosofia de transfinitación, a tratar en el próximo capítulo. Pertenecen al tipo de ciencia moderna instrumentos del tipo "regla, compás, plomada, reloj, coordenadas, nivel, velocímetro" (TMTC, 193); "película fotográfica,

---

[165] Respecto de la verdad, los medievales tienen como predominante la de tipo "revelación", frente a la lógica y ontológica, que lo es en los griegos (Cf. v.g., EFC 144145).

[166] Recuérdese que Renacimiento en ciencia para GB es el período comprendido entre 1400 y 1698 (Cf. EFC, 149).

[167] Cf. todo ello en EFC, 152. La ciencia moderna para GB va entre 1698 y principios del siglo actual (Cf. o.c. 149).

cámara Wilson, termómetro, contador Geiger-Marsden, amperímetro..." (o.c. 195).

En contraste con todas las anteriores, en la técnica, ciencia y tipo de verdad *actuales* hay una actitud vital diferente en su origen, y de ahí su diferente trato con lo real natural; trato, en rigor, *diverso*, como lo es el tipo de vida del que surgen: "Lo teórico ha de servir no sólo de instrumento de *reinterpretación* del mundo real, -transcripción a otro lenguaje conceptual: hablar de lo físico en lenguaje matamático, Galileo, Newton, o de lo matemático en lenguaje lógico, -Peano, Russell, Whitehead, Hilbert...-, sino de instrumento de *transformación*. Tal es -parece serlo- la dirección eficaz, la tendencia, de la ciencia *actual*. No sólo apunta a ello, cual flecha en calle o poste, -que apunta pero ni impele o hace tender hacia-, sino tal dirección tiende e impele teoremas (teoría) a tecnemas (técnica)" (EFC 155).

Si la ciencia *actual* tiene como actitud-programa artificializar realmente lo natural, es decir, hacer de todo y con todo creación o auténtico "invento", tal cosa es lo que sucede ya en el artefacto tecnemático por su misma estructura, pues en él todo es artificial: proyecto, finalidad, designio..., todo "inventado". El tecnema es, por tanto, el paradigma de *enser* instrumental, pues todos los componentes de su estructura están instrumentalizados, artificializados: "Se puede, por tanto, hablar con perfectamente definido sentido de proyecto, designio y decisión *instrumentados*" (TMTC, 236) o, lo que es lo mismo: planificados: "La ciencia actual *planifica* la realidad" (TMTC, 96)

El tecnema, en cuanto modelo teórico o causa formal desde la que organizar la realidad, es el resultado de la *decisión* de extrapolar algo que previamente a la teoría venía sucediendo ya en el trato práctico del hombre con el universo, es decir, convertir el universo natural en *utensilio* o ser "a la mano" (en-ser). En este aspecto queda de manifiesto cómo para GB la dimensión teórica (*trato explícito*) es reflejo (isomorfa) de la técnico-práctica (*trato implícito*).

A su vez, y por lo anterior, tecnema, como estado artefactual y como paradigma, sería realidad isomorfa con un tipo vital actual, formando *estela* histórica, retrospectivamente, con otros tipos de vida anteriores y sus artefactos, tipos de ciencia y teorías: "natural tratado naturalmente -natural tratado artificialmente en cuanto a medios y naturalmente en cuanto a fines- o con proyecto artificial (técnico) mas con designio

natural (fin y fines naturales), artificial, tratado artificialmente en todo (técnica o planificadamente), son tres fases del proceso histórico de la realidad -sea lógica, álgebra, antropología, economía..." (TMTC, 104).

Tecnema es, desde la perspectiva histórica, todo aquello artificial-artefactual (material o mental) generador de una auténtica "*historia real del hombre*" (ET, 111), es decir, transcendente o *meta-física*, y en este sentido debe entenderse lo siguiente: "Un campo de cosas tratado para darle estado de ciencia *técnica* introduce el tiempo en forma de variable independiente, no es eliminable por universalidad funcional (...). Así que un campo de cosas, -figuras, números, cuerpos, vivientes, formas sociales...-, tratado según plan de ciencia técnica o es histórico o se lo transforma en histórico. Es decir: ciencia (en estado de) tecnema es ciencia (en estados de) *historia*, a diferencia de la ciencia (en estado de) teórica o de teoremas que es a-histórica o antihistórica" (EFC 140-141).

6.4.7. Humanización "histórica" de universo y técnica.

Abríamos el presente capítulo mostrando la relación entre historia y mundo: historia era una de las maneras de elevar universo a mundo, es decir, de humanizarlo. Pues bien, cerrémoslo volviendo sobre aquello pero tal y como lo expone GB en una obra más próxima en el tiempo (ET) que las citadas entonces y, por lo tanto, con ideas más "actuales", de manera que retomando aquéllas sean elevadas en un torbellino dialéctico por los nuevos enfoques que caracterizan la etapa marxiana de nuestro autor. Se advertirá, inmediatamente, que se trata de lo *mismo*.

De la *Historia*, dice ahora GB que es "una de las maneras, propias y urgentes, de humanizar el universo actual, amueblado, cada vez más y mejor, de aparatos, instrumentos, enseres -de toda clase de artefactos" (ET, 107)[168]. La existencia de un invento no conlleva necesariamente la de otro, de modo que siempre resulta novedad, por lo cual sólo retrospectivamente es posible encontrar cierta racionalidad en el proceso si se otorga continuidad a una serie de sucesos que, en rigor, no la tienen, pues rige entre ellos la inconexión propia de toda creación auténtica (ausencia de racionalidad *prospectiva*), de ahí que afirme: "la historia se compone de acaecimientos de novedades,

[168] Otras dos maneras urgentes de humanizar el universo y la técnica, según GB, son la intelectual (aprender matemáticas) y la social (crear Sociedad) (Cf I:T113-124)

con vigilia finita y con octava finitas" (ET, 108); "la historia se constituye por novedades, por inventos, por fastos, por acontecimientos. Le falta, y tiene que faltarle, racionalidad prospectiva (...). Empero posee la historia, de manera distinguida, racionalidad *retrospectiva.* Venido al mundo o mundillo del transporte aéreo del avión de propulsión a chorro, todos los modelos anteriores pasaron a precursores de él, y no tardaron en entrar en la categoría histórica de antiguallas, obsoletos, anacrónicos. (...) pasaron a formar *su estela*- (...) No es que sean *falsos;* son algo históricamente peor: son obsoletos" (ET, 109-110).

Por lo que se acaba de decir, GB afirmará que el término "historia" se opone al de "evolución" cuando se aplica a lo natural, pues en lo natural las causas son reabsorbidas no pudiéndose señalar el paso evolutivo, mientras que en lo artificial es posible señalarlas, y así dirá: "la evolución sólo puede demostrarse por medios artificiales, (...), no tiene sentido, pues, ni conceptual ni comprobable-, evolución natural; sí, y sólo evolución artificial, bajo dos condiciones: a) señalamiento de causas externas que actúen según proyecto-designio-decisión: b) que el resultado sea un artefacto; se quede en artefacto, no sea reabsorbido en naturifacto"; en consecuencia: "Una exposición de todas las máquinas de vapor, desde la primitiva hasta la más moderna de propulsión eléctrica o atómica, nos ofrece un buen ejemplo de evolucionismo artificial, -de orden de artefactos (semejantes) que cumplen las condiciones dichas. Lo cual no obsta para que se den, o puedan dar, artefactos que recaigan o pasen al orden de los naturifactos; (...) La fenomenología de lo artificial desaparece a manos de la fenomenología de lo natural. No así en el caso de las llamadas máquinas y de su historia. Los auténticos artefactos reabsorben lo natural, hacen desaparecer sus formas de aparición e impiden que lo natural, -que es pieza de ellos, no parte-, reabsorba, por interiorización, las causas, -reabsorba al etiólogo" (EFC, 62-63).

Pues bien, afirma GB que "la inmensa mayoría de los actuales hombres se comportan como adanes en mundo de cosas-adán (...) todo les parece caído del cielo, sin historia, cosas de ayer mismo; (...) su mente no está a la altura del enser que manejan sus manos, que les ha caído del cielo, ignorantes de su estela compleja y gloriosa de hallazgos, inventos, trucos, ocurrencias, golpes de genio..." (ET, 110) Cuando esto sucede el hombre pierde conciencia de su dignidad y se siente "creatura" de Dios o de lo natural, al no reconocer como obra esforzada de sus manos aquello de que se sirve, de manera que se

siente extraño, alienado, perdido y desorientado en un mundo que, en rigor, es obra suya, resultando que lo vive con complejo de inferioridad[169]. Por tanto, la historia de los inventos será el remedio *pedagógico* contra el sentimiento de alienación: "la técnica actual -en matemáticas, física, sociología, economía...-, necesita de una pedagogía a su altura; y la primera lección de tal pedagogía, a la altura del primer paisaje artificial humano, es sobre "historia de los inventos", "estela de inventos", o "racionalidad retrospectiva de la historia real"" (ET, 111). Tal es "la manera más sencilla, y tal vez la más potente" de conseguirlo y hacer que "se sienta lo que es: productor de sí mismo, de un universo *suyo*" (ibid.). De otro modo: hacer que el hombre tome conciencia de su función creadora o productora, de manera que todo lo note como obra de sus manos, es la forma de acabar con el sentimiento de inferioridad, que no es sino producto del analfabetismo histórico que pesa sobre la técnica[170].

En definitiva, y en esto radica en parte el interés filosófico por la variedad de artefactos y tipos de inventos que hemos venido tratando de sistematizar en el pensamiento de GB, el hombre es *"progresivamente* inventor, creador, productor. La humanización de la técnica actual -el vivir, moverse y ser desembarazadamente, y andar cual Pedro por su casa, por el "primer paisaje artificial" que hombre se ha dado con su propio esfuerzo e inventiva real, y no imaginaria- se consigue por la conciencia histórica, por la historia de la técnica, por museos de historia de los inventos. Ellos son los que "datan" la cosmología real, y no los aerolitos -religiosos, mágicos, imaginarios...-; nada de lo caído del cielo hace *historia real del hombre"* (ET, 111).

Y así, "No poder poseer de vez y en uno con tranquilidad de conciencia, con conciencia inescindida, *sus* manos, *sus* productos y *su* mente define el estado de alienación. La conciencia del hombre actual, a la altura de la técnica actual, a tono con el "primer paisaje artificial" se será inescindidamente, en paz consigo misma, cuando se verifique la identidad compleja: "las manos del hombre son *sus* manos: suyas", luego "los productos de sus manos son productos *suyos*"; "la mente del hombre es mente *suya*", luego "las teorías -religiosas, morales, sociales, económicas, jurídicas...-, son *suyas*". Nada del

---

[169] Cf ET, 110-112.

[170] El término "analfabetismo" es utilizado por GB en claro sentido contrapuesto al de "pedagogía" en cuanto tarea concienciadora dirigida a cambiar la valoración de lo técnico (Cf ET, 111, 115; CP, 18).

hombre es de otro; lo humano es integramente posesión del hombre. Tal identidad se alcanza con historia -no la sagrada, sino la de los *inventos* humanos. Y es identidad histórica real, conquistada y dinámica; no la sosa, boba y ñoña de "dos es dos", "el hombre es hombre", "el ser es ser"" (ET, 112-113)[171].

Por tanto, caer en la cuenta de la variedad de inventos, artefactos, enseres . y lo que ello implica y manifiesta (dimensión simbólica del artefacto) respecto de su estructura y ésta, a su vez, del tipo de vida humana que está a su base, es una lección de historia, de humanización de la técnica, por serlo previamente de la humanización del universo por su medio.

Para denommar el estado del nuevo tipo de conciencia resultante no servirá ya el término "identidad", pues su forma de ser (estar) inescindida no revierte a una forma primera, sino que será el de "mismidad", de ahí que GB insista en la necesidad de "transmutar" los contenidos de la conciencia natural por otros más adecuados (sociales, técnicos...), de modo que si ha de seguir siendo conciencia, lo sea en modo y grado sobrenatural[172].

---

[171] En un pasaje tan acertado como agudo (pasaje, por otra parte, muy similar a uno que trae E. Wimer en *La ballena y el reactor*, pp. 57-58), F. Duque observa que el término "technazein" tiene en Platón el sentido de astucia o engaño y que este significado posee, a su vez, una doble dimensión: Negativa (*Leyes* X, 889 A-D): "techne" como distracción pueril, y es el sentido que se suele destacar en el filósofo griego para notar lo técnico como actividad o dominio alejado (sombra de sombras) de la auténtica realidad. Positiva (*República* I, 342): engaño o desvío como algo necesario en ocasiones para llegar a la verdad: "rectamente considerada es la técnica el camino real que nos conduce a la verdad, pues suministra la concatenación jerárquica por la cual se asciende de un arte a otro superior: el desvío es aquí necesario y el engaño mismo es engañado para, a su través, llegar a la verdad", con lo que "la *techne* puede ser desvelada como *hexis non habitudo* debida al espíritu (*Crat.* 414 C) que se encarna en un saber-hacer". Y prosigue: "El genio filosófico de Platón nos muestra así la *techne* como un bucle de retroalimentación que tiende a cerrarse sobre sí mismo (...), es esta concepción del engaño o desvío *tarpate*, "fuera del camino") de la *techne* la que puede llevarnos a una genuina meditación sobre la técnica de la naturaleza. En efecto: todo organismo se mantiene vivo en la medida en que *asimila* el medio exterior, transformándolo y transformándose a sí en esa apropiación. Los animales nos muestran ya la sabiduría de los misterios eleusinos (bodas del cielo y la tierra) en el "simple" hecho de devorar (Hegel, "Prólogo" de la *Fenomenología del Espíritu*) en la furia desatada de la destrucción (...) Esta alteración deviene *consciente* en el hombre, que frena y neutraliza la satisfacción inmediata de sus impulsos mediante una astucia o desvío y, poniendo el *instrumento* como mediación entre él y la naturaleza, regresa a sí mismo a través de este engaño, y se ve, de este modo, como distinto a la naturaleza. Por primera vez puede decir "no". Por vez primera puede, también, considerar lo natural como lo Otro, como cosa. Esta contemplación tranquila del esfuerzo técnico de la naturaleza nos conduce directamente al vector que atraviesa y da sentido a los distintos estadios naturales que ha realizado (y en los que se ha realizado) la especie humana (...) En la idea hegeliana de *dirección* está ya contenida *in nuce* la teoría de la naturaleza cibernética. Ahora bien: el proceso es universal. A partir de nuestra negativa a satisfacer directamente los impulsos (...) destacamos de nuestro cuerpo (si se trata de una herramienta) un saber encarnado, o destacamos a nuestro propio cuerpo (especialización de los órganos) como inscripción o huella (*grama*) del mundo externo. De regreso de esta alienación, a través del útil mediador nos reconocemos a nosotros mismos y, de consuno, a la naturaleza, en la *satisfacción di-ferida*" (DUQUE, F.: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986. Tecnos, p. 45-46). Tras lo dicho, no extrañará que Duque, como se verá en el apartado de conclusiones con el que cerramos este estudio, considere que un planteamiento, por materialista que sea, si esconde ingenuamente el universo en hombre (espíritu) y naturaleza y los entrenta para lograr su superación en favor del espíritu seguirá siendo idealista. De ahí que GB, desde esta perspectiva, al considerar que la superación tiene lugar mediante una técnica que se impone a lo natural, contra ello y a su costa, también lo sea por mucho que pretenda evitarlo. En este idealismo reside justamente, el aspecto místico-religioso (religante, menor) de su filosofía de la técnica.

[172] CTFT, 121-123.

6.5. Conclusiones.

Cuando lo real (físico o mental) en estado natural es reformado según planes inventados por el hombre y de esa acción surgen artefactos funcionando según lo previsto, nace la historia transcendente o real, que es un tipo de historia que supera en grado de realidad a la transcendental fundada por la mera sucesión de cosmovisiones. A su vez, la historia transcendente admite una potenciación superior en historia transustanciadora cuando esa transformación de lo real es radical (metafísica). En cualquier caso, siempre es la Vida bajo estado de vida humana, el sujeto de la historia.

Cada tipo de vida posee un tipo de técnica y de artefactos isomorfos con ella. La estructura definidora de lo artificial, sea de primer o segundo grado, es reflejo del tipo de vida humana que está en su base, de modo que sigue el mismo proceso de historización que ésta, de ahí la importancia de dejar establecidos los tipos de técnica que aparecen en el pensamiento de GB y, consecuentemente, el tipo de hombre que hace de sujeto de cada tipo de técnica.

Por lo mismo, habrá de caracterizarse convenientemente el tipo de artefactos isomorfos con cada tipo de hombre y técnica, tal como se ha hecho en este capítulo, mostrando así el tipo de conexión existente en el pensamiento de GB entre vida humana, técnica y artefactos desde una perspectiva diacrónica o histórica. Este hecho permite entender que GB interprete la historia de la técnica y de los artefactos como parte del proceso de humanización eficiente y eficaz del hombre y del universo, es decir, como *historia real* o realmente tal.

Según lo anterior, la historia real tiene su origen en la técnica (y artefactos) *natural*, resultando por eso *historia real* en estado *natural* o prehistórico, y su expresión más madura, hasta la fecha, en la técnica (y artefactos) *supernatural* o tecnemática, resultando entonces *historia real supernatural* o propiamente *histórica*. El sujeto de la historia real, en cada caso, aun siendo siempre la vida humana, lo es en grado y manera diferentes y hasta diversos, pues no es lo mismo ser hombre natural (primero) poseedor de técnica y artefactos naturalizados y naturalistas que serlo de tipo primario o creador y usuario sobrenatural de técnica y artefactos supernaturales o metafísicos.

Por todo ello, olvidar la historia será, según GB, olvidar el proceso de humanización por el que el hombre crea su libertad y su verdadero ser al hacer del universo y de si mismo creaturas de si. Esto explica la preocupación de GB por una pedagogía a la altura de los tiempos que incluya, entre otras cosas, la historia de los inventos y su exposición en museos adecuados que, en el fondo, no son sino museos de historia de la vida humana que les sirve de base (isomorfía).

Mientras que para GB técnica y trabajo son las acciones adecuadas para transformar los contenidos del dominio transcendental humano (ideas, ocurrencias, proyectos...) en mundo real-causal (mental o físico), la consideración del dominio transcendental como el supremo o único a cultivar y desarrollar propiamente por el hombre en cuanto humano comporta una valoración negativa del trabajo y la acción técnica y, por tanto, del mundo que surge de tal actividad: el admanual.

Lo dicho, hace que un autor como Heidegger, consciente ya en virtud de su tipo superior de intimidad de la radical transformabilidad del ser (posibilidades, frente a potencias (griegos-medievales) y posibilidad (Kant)), no advierta, sin embargo, las *posibilidades reales* abiertas por técnica y ciencia actuales, notándolas dichas posibilidades sólo en el dominio pensamental (transcendental). Esta es la razón por la que, según GB, Heidegger es incapaz de concebir como tipo supremo de transformación una de estilo meta-físico, es decir, superior *en grado de realidad* a la meramente ontológica (purificación del ser por modalización)

Por tanto, desde la perspectiva bacquiana, Heidegger está prisionero aún del prejuicio transcendentalista o racionalista, que le lleva a valorar lo artificial únicamente en virtud de su carácter alusivo a lo transcendental (simbólico), pero sin ver lo que de transcendente manifiesta (*factum* de la técnica). En consecuencia, no puede concebir la historia en estado "real" como algo positivo a potenciar, pues sería tanto como "in-sistir" en un estado *caído* del Ser, de ahí que para Heidegger la *posibilidad* resulte potenciada en *posibilidades* únicamente en el dominio transcendental, donde la presencia del tiempo (cambios de estado) resulta positiva al fungir como condición de posibilidad de una ascensión (purificación) del Ser caído

GB, en cambio, en virtud de su concepción del hombre como transfinito

transfinitante, tal como se verá en el próximo capítulo, desplaza el centro de gravedad de la transcendencia humana haciéndola pivotar sobre un tipo de transcendencia metafísica; no sobre la transcendentalidad.

A pesar de ello, o precisamente por ello, la transcendentalidad es valorada muy positivamente por GB en tanto que carácter distintivo del hombre frente a los animales. De hecho, como se ha visto, "técnica" es para GB, de forma básica y genérica, cualquier acto instrumental del que se tenga conciencia explícita, pero niega que este carácter transcendental por el que el uso instrumental resulta elevado a "hallazgo" sea el único ni el supremo: en rigor, mostraría tan sólo una diferencia específica, pero no ontica ni metafísica, de ahí que si el hombre ha de ser *realmente* distinto del animal, deba no sólo *ser* naturalmente diferente, sino *hacerse* diferente de lo que ya está siendo hasta convertirse en "diverso" o autocreación (causa sui) y creador de todo lo demás.

Para GB, la transcendencia humana reside en ser *transfinitud transfinitante*, por lo que no puede contentarse haciendo de la racionalidad el único límite separador de su realidad frente a la del universo físico y de los demás vivientes.

El hombre, en cuanto *transfinitud transfinitante*, tiene como límite u Optimo el Infinito: quiere ser Dios, y por eso la única historia que debe interesarle es aquella que surja de introducir tansformaciones (el tiempo como temporalidad) cada vez más radicales en el ser real (físico y mental).

Así, pues, la historia real o transcendente, y más la transustanciadora, no es otra cosa que la humanización del universo, lo cual significa que la técnica y el trabajo son acciones humanizadoras o historializadoras de lo real, y que "historia" dice principalmente antropogénesis y, correlativamente, cosmogénesis.

Ahora bien, para que exista una auténtica humanización del universo, tales acciones transformadoras deben ir guiadas por modelos transcendentales artificializados (inventados y planificados) ellos mismos según el modelo "tecnema", pues sólo entonces "Mundo" dejará de ser aspecto meramente transcendental para convertirse en "Mundo artificial", es decir, *mundo* real de verdad en virtud, justamente, del carácter artificial que exhibe y que el hombre le ha impuesto a su imagen y semejanza, mediante trabajo y

técnica transformadores, y aun transustanciadores, del universo real en Mundo de tipo *Tecnocosmos*.

Justamente por ello, como se ha demostrado también en este capítulo, GB es cada vez más exigente en las condiciones a cumplir por una realidad artificial (material o mental) para poder ser denominada propiamente artefacto o tecnema, y de ahí el desplazamiento en el significado de términos como "*enser*", "artefacto", "producto" o "artificial", en el periodo del pensamiento bacquiano al que se refiere principalmente lo dicho en este capítulo.

CAPITULO 7

TECNICA Y FILOSOFIA.

7.0. Introducción.

Llegados a este punto de nuestro estudio, se hace urgente abordar la relación entre técnica y filosofía en el pensamiento de GB. Como se verá, según GB, la filosofía, si ha de servir al proceso de transformación de lo real, debe ser concebida como fuerza vectorial o tendencia hacia el Absoluto capaz de orientar todo aquello sobre lo que actúa en tal dirección. Ahora bien, tal tendencia, por ciertas razones que se verán, lo es hacia límite Infinito. Además, para que tenga efectos reales sobre lo físico, es preciso que, como magnitud vectorial, incida sobre una escalar que le preste el concurso de su poder.

De la realidad que funciona como magnitud escalar en la filosofía de GB se trató oportunamente en el capítulo segundo del presente estudio; del vectorial se hará en el presente, a fin de rastrear las razones y motivos que funcionan como base de esa concepción, y siempre buscando su relación con la técnica. Este rastreo proporcionará una serie de claves desde las cuales comprender el *filosofar* bacquiano como una dialéctica ascendente impulsora de todo lo que toca hacia el Absoluto. Tal Absoluto, según lo concibe GB, no es inmediatamente y sin más Dios, sino condición de posibilidad para la transustanciación del hombre en Dios o, si se prefiere, para dar rostro humano, de *Hombre*, al Absoluto. De otro modo: el hombre puede humanizar el Universo porque Dios *es*, pero no *existe*.

El proyecto filosófico de humanización del Universo, tal como la concibe GB, implica de modo necesario una ética de bienes (concreta, material) que GB denomina en cierto momento de su pensamiento "popular" y, ya desde categorías marxistas, "humanismo práctico". Tal ética funciona en la filosofía de GB como mecanismo corrector de las desviaciones racionalistas que hacen peligrar el impulso básico definidor del hombre como transfinito transfinitante hacia el límite Dios, o que comprometan de algún modo la buena marcha u orientación del proceso. La ética, por tanto, aparece como elemento esencial en el pensamiento de GB sobre la técnica, pues funge como custodio

del proceso artificializador técnico por el que el hombre se diviniza al absorber el poder del universo material (sustancia), y el universo se humaniza al adquirir rostro humano (causalidad), de modo que el Absoluto, el poder divino del universo físico, se sobrenaturaliza o superdiviniza haciéndose Dios.

Pero aunque el proyecto endiosador bacquiano implica indefectiblemente una ética de tipo popular como mecanismo corrector o cibernético del proceso, la mera praxis ética, sin embargo, resulta insuficiente cuando el anhelo de Absoluto se concreta en la idea de ser Dios en Persona. Para alcanzar el éxito, es decir, para que funcione, el proceso dialéctico constitutivo de la filosofía debe estar regido, además, por un modelo re-ligioso de corte místico-sacramental transustanciador que, para ser real-de-verdad, habrá de involucrar y afectar de lleno al universo físico materio-energético. En consecuencia, la técnica, en tanto que acción instrumental real-de-verdad o mediador instrumental guiado por los valores de utilidad y eficacia, resultará clave en el proceso transustanciador citado.

Así, pues, filosofía, ética, religión, ciencia, técnica..., quedan trabados en el pensamiento de GB de un modo tan original que ninguna filosofía transcendental (idealista, racionalista), a causa de su esencialismo o "cosiquera" ha sido capaz, según él, de concebir ni, mucho menos, entender. Será éste, por tanto, aspecto por el que nuestro autor se distanciará de cualquier filosofar que haga tope en la transcendentalidad humana, aproximándose, en cambio, sin violencia, suave, progresiva y persistentemente al pensamiento de Marx desde una óptica novedosa y siempre superadora, al menos en intención.

El interés de este capítulo se justifica, por tanto, por ser el lugar en que se pondrá de manifiesto el trasfondo de ideas filosóficas que sirve como marco de inteligibilidad (ser) sobre el que se recortan y toman sentido los desarrollos explícitos del pensamiento de GB sobre la técnica (ente) y desde el cual ésta adquiere su auténtica dimensión humana y cósmica.

7.1. La filosofía.

7.1.1. Sobre el filosofar, la filosofía y el filósofo.

Según GB, *filosofar* es una función natural del entendimiento natural, pero no es, sin embargo, un acto corriente, precisando por ello de ciertos auxilios. Esta ayuda es la *filosofía*: un conjunto de aparatos, máquinas e instrumentos mentales a base de ideas, conceptos, imágenes, esquemas, todos ellos artificiales y de eficacia no menor que lo natural, y que, en su dominio, ayudan al hombre lo mismo que los artefactos materiales en el suyo. *Filosofía*, pues, como invento o artefacto al servicio del *filosofar*, que es lo realmente importante por ser, justamente, capacidad fundadora[1]. El filosofar es concebido por GB, pues, como posibilidad, ser o creatividad; la filosofía, en cambio, como novedad, creación o ente.

Distingue GB entre *filosofías-aparato* y *filosofías-fábrica*: el primer tipo afina la potencia natural en su descubrimiento de lo real, como hacen en su dominio un telescopio o un microscopio, y de ahí que GB las denomine "filosofía observatorio"; el segundo, en cambio, funciona como máquina o laboratorio: según planes e intención de transformar lo externo en mundo interno (deducción transcendental, reflexión transcendental, método dialéctico...)[2]. En definitiva: "La filosofía es el sistema o conjunto ordenado de todo lo que se descubre mediante aparatos mentales, o se fabrica por máquinas mentales" (FFF, 221). A esta concepción bacquiana de la filosofía denominaremos "concepción artefactualista" de la filosofía.

De los filósofos dice: "los *filósofos* tendrían por oficio ese de inventar y adaptar tales instrumentos mentales a la potencia natural del hombre pensante, al entendimiento" (o.c. 211). Se entiende, por tanto, que afirme: "Total, que filosofía y filósofos entran en el dominio de la "ortopedia""(ibid). De lo anterior sacará una consecuencia, a tratar con mayor detención más adelante, de sabor orteguiano: "Total, que para un entendimiento perfecto, sobrarían filosofía, filosofar y filósofos, cosa dicha ya por Platón (...) *Dios no filosofa*. Sólo filosofan los hombres, por ser algo intermedio, en camino, entre lo simple

---

[1] CFFF, 211

[2] CFFF, 219

mortal y lo divino" (ibid.).

Como, según GB, no todas las funciones del entendimiento son filosóficas, no bastará tener entendimiento para ser filósofo. El entendimiento funciona filosóficamente cuando realiza, entre otras, estas tres tareas: *reflexionar, despertar* y *hacerse "yo"*.

Reflexionar: es posible pensar sin reflexionar, del mismo modo que oír sin escuchar. No basta pensar para hacerlo a la manera filosófica; es preciso reflexionar. Para ello, y como requisito imprescindible, hay que evitar la *prisa*, es decir, el efectismo y la precipitación característicos de un mundo que GB, heideggerianamente, denomina *cotidiano*; una vida donde crece el gregarismo: la mediania con mediocridad. Filosofar es reflexionar: frenar el pensamiento en su loca carrera y notar, entonces, que mucho de lo que el ser humano hace habitualmente no merece la pena. Una vez refrenado el pensamiento de la precipitación de lo cotidiano es posible preguntar por lo esencial: qué, por qué, para qué, cómo. Por esta razón filosofar, reflexionar, resulta una acto cada vez más escandaloso en un mundo donde rige la prisa, el enajenamiento, la vulgaridad y el gregarismo.[3]

Despertar: aludiendo al calderoniano tema de sabor platónico *La vida es sueño*, dice GB que filosofar es "un segundo grado y potencia de vigilia" o "estar doblemente despierto" (FFF, 215)[4]. En este sentido, ciencia y filosofía nos trasladan a otro mundo al elevar nuestro "yo" del estado empírico al transcendental; estado desde el cual el mundo de los sentidos, propio del yo empírico, resulta sueño, es decir, sin consistencia real. Estar despierto a los sentidos es, por tanto, estar dormido al estado transcendental del yo y del mundo por él generado. Semejante potenciación a partir de la vigilia empírica sucede, según GB, por "susto sentimental" (sorpresa, desconcierto, admiración, angustia, gracia)[5] Se trata, como se verá luego, de un primer estado "sobrenatural" de la vida natural.

Hacerse cada uno un "yo": las ideas, según GB, no son ni inofensivas ni

---

[3] CFFF, 214-216

[4] Por contraposición, como se verá, y usando el mismo simil calderoniano, en FF denomina a la conciencia empírica "vigilia en primera potencia"

[5] CFFF, 216

ineficaces, contando entre sus poderes el de enloquecer a los hombres cuando se hacen obsesivas. No son locos, en cambio, los que, teniendo ideas, consiguen dominarlas haciéndose sus dueños. Por otra parte, y hasta la fecha, no se ha hecho otra cosa, según GB, que *tomar en vano* nuestro *yo* al decir eso de "mis" ideas, pues, realmente, no son tan exclusivas de mi que no las puedan tener otros (partido, iglesia, sociedad...). Lo mismo sucede cuando alguien dice "yo quiero", pues, además de querer lo que otros muchisimos más, no está seguro de si lo ha querido él o se lo han hecho querer. Si el hombre renuncia a pensar le sobreviene una doble esclavitud o dependencia: de otros hombres que piensan por él (que toman su yo por él); de las ideas, que acaban por imponerse sobre lo real y sobre el hombre, frente a la vida. Por tanto, eso de "yo" es algo vano. Desde esta perspectiva pensar es, para nuestro autor, el intento de recuperar el *yo* para uno mismo. Esto que sucede individualmente ha sucedido también, según GB, a escala filogenética, de modo que dos veces al menos ha despertado ya la conciencia de la Humanidad: con Descartes y Kant. Por tanto, si las ideas son peligrosas cuando se hacen obsesivas, pues nos hacen maniáticos, fanáticos, dogmáticos e intolerantes, en una palabra: locos, el que no lo sean depende de que cada uno de nosotros seamos "yo" de verdad y no bajemos la guardia en dicha tarea, lo cual requiere decidirse a pensar por cuenta propia[6].

Según lo anterior, la libertad funge como condición de posibilidad del filosofar. Y es tan radical esta condición en el filosofar bacquiano, que la verdad ha de someterse a ella, invirtiéndose asi la relación tradicional: "Habéis oido bien: *libertad frente a la verdad*" (AFC, 56). GB llega a calificar de "patibularia" la cuestión de la verdad, pues por su causa se llega a matar[7]. La verdad es sibilina, e introduce el dogmatismo por doquier, por eso dice GB: "Que lo *mío* es la norma universal, puede tomar formas más o menos descaradas. En filosofia esa palabra "verdad" que tanto nos llena la boca, es una manera indirecta y admitida de decir: yo soy la verdad" (ibid.). Debe, pues, ejercitarse, una constante atención para que tal no suceda, de modo que la "crítica" ha de formar parte

---

[6] Cf EFF. En lo dicho se pone de manifiesto algo que se advirtió en otro capítulo: el gran valor que GB concede a la transcendencia transcendental o "transcendencia natural" (F, LXXX) del hombre, es decir, a su capacidad creadora racional e imaginativa. En este sentido, GB elogia al hombre griego por haber descubierto al ser humano como racional frente al animal y al hombre religioso (Cf "Prometeo encadenado" (1946)). Pero también deja clara la influencia de Ortega al advertir de su insuficiencia, así como del peligro que comporta para la vida su absolutización, llegando a confundir vida con ideas.

[7] Cf AFC, 33

indispensable de la "empresa de nuestro tiempo"[8].

De todo lo anterior se sigue que no basta poseer entendimiento y utilizarlo para considerarse filósofo, por ello quien así lo cree y se considera es incluido por GB en la categoría de "vagos y maleantes", pues el verdadero filósofo, según él, no se da a la tarea de pensar por diversión académica[9]. Ser filósofo, como se verá, es una condenación vital: estar endemoniado o ser *demonio*, de modo que la actividad designada por el infinitivo "filosofar", si es auténtica, resultará "faena vital", lo cual significa dos cosas: *vital*: "Filosofar fue siempre para todo auténtico filósofo una faena vital, no un oficio académico, y menos aún el de altavoz del disco de un sistema filosófico ajeno e impreso" (IGE, 142); *faena*, por resultar dicha actividad labor y condena en uno, tal como se verá oportunamente, y ahora tan sólo adelantamos: "Y filosofar no es tan sólo una faena vital, sino la faena, así en singular, de una vida, -faena absorbente, condenación de por vida" (ibid.).

Arremete igualmente GB contra los que filosofan para lucro personal o para una minoría de iniciados, no para entendimientos naturales de naturales humanos y, por ello, dice con claro talante ilustrado: "Por un motivo estoy yo aquí: por el convencimiento de que la filosofía, de que el tema filosófico central de este curso no es asunto privado mío; no está destinado a ningún círculo de iniciados; se dirige más bien, como *a norma*, al entendimiento natural que todos poseemos" (AFC, 28). Por tanto, si la tarea del filósofo es especializada, y el acto de filosofar es cosa de cada uno en cuanto creador, su producto, en cambio, nace de todos y para todos; es colectivo. Sobre las razones profundas, ontológicas, de este hecho se verá en próximo capítulo. Por el momento baste advertir que este talante ilustrado en tono pedagógico popular tiñe las producciones de nuestro autor, haciendo bueno de él el republicanismo intelectual del que, afirma, hacen gala los genios, tal como ya se dijo en un momento anterior de nuestro estudio[10].

---

[8] Cf PPMM, 146-152. "Verdad" no significa aquí lo mismo que al hablar de los tipos vitales, sino que se trata en este momento de la verdad que surge en el trato explícito o reflexivo con lo real. Verdad como elemento del orden de lo teórico. Es de esta verdad de la que Ortega dice que se trata de una cuestión de "política interior", es decir, una "idea" u "ocurrencia" que debe encontrar su ser y lugar en relación con otras dentro de su peculiar "mundo interior", por no ser "creencia" no "contamos con" ni "estamos en" ella, al contrario que sucede con toda realidad radical o verdad vital (creencia), sino ella en nosotros, de ahí que podamos *pensar en* ella (Cf Ortega, *Ideas y creencias*).

[9] Cf AFC, 27-28.

[10] Cf v.g., los prólogos de EE e IEAM. Es sugerente el paralelismo observable en el pensamiento de GB entre el uso público de la energía y la distribución democrática del saber público (Cf AFC 19-21).

Por otra parte, si filosofar sólo es posible en libertad, el filosofar mismo es también creador de espacios de libertad o sentidos nuevos en los que moverse la transcendencia humana (filosofar como ser o creatividad). Mientras que la filosofía se ocupa del "sentido" o mundoconcepción, la ciencia lo hace del "significado", tal como se vio en otro lugar. Al ser lo propio de la filosofía el sentido, lo suyo es preparar el terreno para nuevas potenciaciones de la transcendencia a la vez que liberar y hacer pasar a obsoletas las antiguas, de modo que no interfieran con la actuales de cada momento, evitándose así contradicciones históricas como la que supone, por ejemplo, según nuestro autor, llevar actualmente una imagen religiosa en el salpicadero de un automóvil[11].

La filosofía, pues, aparece en GB como un invento artefactual, nuevo en cada momento, que hace pasar a la categoría de "obsoleta" a toda filosofía anterior, de modo que tenga "estela", es decir, historia. Pero la filosofía occidental se ha caracterizado, según GB, por su incapacidad para transformar real, *meta-físicamente*, lo real; su dominio no ha pasado de lo transcendental y por eso la historia de las ideas, de la filosofía, no pasa de ser "historia transcendental". Por esta razón, como se verá, GB plantea un nuevo filosofar: un tipo novedoso de artefacto filosófico que, de acuerdo con Marx, no sirva tan sólo para interpretar la realidad, sino para transformarla; y para hacerlo de una manera tan radical que nadie hasta GB ha imaginado en serio filosóficamente.

Por lo dicho, GB podría ser presentado como el filósofo al que cae en suerte hacer de órgano de concienciación (altavoz intelectual) de lo que la Vida, en cuanto humana, ya está haciendo y siendo en su trato técnico con lo real: el filósofo de la era atómica, como se dijo en otro momento. Su misión vital: preparar la conciencia de la humanidad para una nueva forma de habitar; una forma en que el universo y la técnica sean histórica, matemática y socialmente humanizados, de modo que el hombre deje de sentirse extraño, cual creatura alienada, en un mundo que, paradójicamente, él mismo ha creado, pudiendo así morar en él con actitud y sentimientos adecuados, es decir, los de Creador y, por secuela, Señor del mundo.

Desde esta perspectiva, GB prefiere al poeta antes que al científico, e incluso que al filósofo, pues el academicismo o sistematicidad que deben observar éstos es contrario

---

[11] CTAFC, 37

al carácter creador de la vida. Asi, el poeta está más cercano al poder creador de la vida al dejar hablar a los sentimientos generadores de nuevos sentidos con que *habitar*. Por esta razón recomienda GB: "Tomemos al poeta en serio" (GFVM, 5)[12].

GB considera que el talante creador o "poético" (poiético) debe estar presente en todo dominio donde aún quede algo de vida. Como sabemos, la dosis de creatividad que aún quede en un dominio no físico es para GB la medida de lo que aún tiene de viviente Por eso, científicos y filósofos, si han de estar a servicio de la Vida, deben dejar margen para la creación, para la novedad, en sus respectivos campos, y al que tal sabe hacer denomina GB "genio".

Para nuestro autor, la genialidad es el remedio contra la esclerotización de la vida por la razón, es decir, de la victoria del significado frente al sentido. Si la "ineidad" o "intimidad" tiende a prevenirse del universo utilizando sus poderes transcendentales, en ningún momento debe olvidar que el fondo real de todo lo real es "ser" y, por ello, imposible de someter a la plena dominación racional (previsión excesiva, como legado de Prometeo). Proponerse dicha tarea sólo puede acabar en locura, tal como se verá en el capítulo dedicado a los peligros y límites de la técnica. Sin embargo, como se vio en otro anterior, la física actual ha recuperado en su dominio el probabilismo frente a la necesidad. Pues bien, según GB, Heidegger, parejamente, ha rescatado a la filosofía del concepto anquilosado de "Ser", de ahí que afirme que física y filosofía *actuales* han de ser "contemporáneas", y no sólo "coetáneas"[13], y que la filosofía dice a su modo, y a posteriori, lo que la física sabe en su dominio[14].

Por tal razón, si la filosofía ha de estar a la altura de los tiempos actuales, deberá ser una filosofía "atómica": desconcertante, preparadora de posibilidades (campo) inéditas hasta ahora (de novedades), y por eso dirá: "¿No estaremos los filósofos de la era, época, o lo que sea, atómica en la obligación o paso honroso de preparar el terreno con una

---

[12] Cf también CFP

[13] Toma GB de Ortega los términos "coetaneo" y "contemporaneo", pero mientras que "contemporaneo" designa en AFC a los hombres que pertenecen a una misma concepción del universo, y por "coetaneo" entiende el hecho de coincidir en un mismo tiempo histórico (Cf o c, 29) en ET, sin embargo, el significado de dichos términos aparece invertido, resultando coetaneo lo que en AFC era contemporaneo (Cf o c 114-115 124)

[14] Cf AFC, 62

metafísica del *ser que está*, del *estar siendo* el ente en diversos y en los más diversos estados, para transubstanciaciones, transentificaciones, que dejen lo más radicales cambios sustanciales en el plano bien vulgar del agua que de sólida pasa a líquida con unos grados de calor?" (SAFPA, 181). Heidegger habría ido en esa dirección, pero se atasca en la transcendentalidad sin concebir con nitidez una posibilidad superior, o quizá tan sólo atisbándola tenuemente; posibilidad que GB detecta y en la que profundiza de forma original y peculiar a fin de transitar *audazmente* por ella, tal como se verá[15].

Por otra parte, si, como se dijo, la filosofía debe poseer una dimensión social en cuanto invento-producto del filosofar, éste, en cuanto acción creadora, sólo puede ser obra de sujetos individuales vivientes, que es por donde las creaciones irrumpen necesariamente[16]; y como creación o novedad es aspecto contrario a mediania mediocre o cotidianidad, de ahi que GB afirme que el filósofo es un "cenobita", y del filosofar que es tarea de solitarios, de iniciados, en especial cuando se trata de un tipo de filosofar "transcendente, superador del ser, de las ideas, de la inteligencia misma" (IGE, 142), es decir, superador del estancamiento en la transcendentalidad o dimensión racional de la vida (racionalismo-naturalismo-idealismo), tal como lo es el suyo.

En rigor, como se verá, todo auténtico filosofar tiende a la transcendencia (es dialéctico) aun cuando quede varado en la transcendentalidad. Todo filosofar genuino, y en esto consiste la prueba de su autenticidad para GB, anhela una experiencia del Ser. Esta, sin embargo, no se puede tener "por encargo"; no hay forma de calcularla o preverla, y no por falta de poder de la razón, sino esencialmente, lo cual nos advierte que se trata de un límite de la racionalidad misma que la filosofía debe superar yendo más allá de la ciencia. Dicha experiencia, según GB, adviene, y no necesariamente, cuando se posee la predisposición o tono sentimental adecuado. Dicho "temple", según GB, sólo puede surgir si el filosofar es auténtico, personal, no cotidiano o de mera subsistencia; si se filosofa en la soledad de la intimidad. La experiencia del Ser es de tal naturaleza que revienta los límites de lo racional, por tanto, de la ciencia, y de ahí que, como se verá, GB exija, como

---

[15] El propio GB indica este atisbo heideggeriano, y su superación por un filosofar transustanciador, en ILF, p. 222-223. El término "audazmente", lo tomamos del título del libro de C. Bentley: *García Bacca. La audacia de un pensar*.

[16] "El hacerse es, ha sido individual, lo hecho es social" (ET, 117).

Heidegger, más respeto para el *pensar*.

7.1.2. El talante filosófico de García Bacca.

Teniendo en cuenta la originalidad y peculiaridad que presenta en general el pensamiento bacquiano, y sobre la técnica en particular, así como la importancia que concede nuestro autor al temple sentimental del filosofante (motivos) como clave de intelección de su pensamiento (razones), no será inadecuado tratar este punto a fin de aclarar la raíz del pensamiento de GB sobre la técnica.

Dado que GB en cierto momento de su vida confiesa sentirse próximo técnica y vitalmente a Plotino[17], podemos rastrear a través de sus comentarios sobre el filósofo griego el talante sentimental de nuestro autor y su forma de entender el filosofar y al filósofo, de modo que ello ilumine el transfondo sentimental (motivos) que sirve de base a su concepción (razones) de la técnica y, por tanto, haga más comprensible la gran cantidad y profundidad de sus implicaciones con otras cuestiones. Teniendo en cuenta la importancia que concede GB a los sentimientos en la conformación del plan categorial-vital de un tipo de vida, esta aproximación a su talante personal rebasa, obviamente, lo meramente anecdótico para instalarse en el terreno de lo metodológico y sistemático, quedando por tanto justificada su presencia en nuestro estudio.

Alaba GB en Plotino "el buen gusto de no fundar escuela filosófica" (IGE, 145), y aunque "intentó fundar algo así como cenobios filosóficos, conventos de vida espiritual, y hasta pensó en una ciudad de filósofos" retirada del tumulto de Roma, "fracasó el proyecto. Había nacido para estar a solas con el Solo. Y a solas con el Solo vivió y murió" (o.c. 142-143). Del filósofo neoplatónico dice que "Era sociable por condescendencia", es decir: "era condescendiente por descender a vivir con los hombres, para ver de ascenderlos a lo transcendente. Procuraba desprender a sus amigos de las preocupaciones, afecciones y ambiciones de la vida ordinaria" (o.c. 142). En este sentido, es claro que el "Don Nadie" sirve a la transfinitud: "Lo que sucede es que la inmensa mayoría de los hombres no tiene de propio sino el nombre propio, viene a este mundo sin faena vital; la vida los produce como la naturaleza las arenas del mar: para servir de límites transitorios a la marea

[17] Cf IGE, 161. Esta "outfinacion" con Plotino lo será en la medida en que resulte compatible con el tipo de vida *personal* que va siendo GB y que, por imperativo histórico-vital, Plotino no pudo ser.

ascendente de la transfinitud de la auténtica vida humana" (ibid). En rigor, se trata de la devolución de Plotino a los demás de lo que les debe social-vitalmente, por lo que no escatimaba sus lecciones a quien las pidiera, aunque de hecho se produjera una autoselección en los aspirantes: "Sus lecciones estaban, con todo, abiertas a todos; mas parece que se verificaba bien pronto una selección. Quedaban, sobre todo, hombres ya hechos, llegados a un cierto ápice de formación filosófica y moral, que notaban la necesidad de convertir las cumbres de sus almas en volcanes hacia lo Absoluto" (o.c. 145).

En otro orden de cosas, el filósofo vive anhelando la muerte, pero por transcendencia: "Toda su vida no fue sino un sistemático intento, sutilísimo y ladino, de despedir al cuerpo, de obligarle a marcharse" (o.c. 143). Tipo de muerte que GB desea con vehemencia para si mismo[18]. Entrado en los cuarenta, calmada la impetuosidad juvenil, Plotino se dedica a una "doble tarea": vivirse a sí mismo y servir de conductor de las almas de los demás, es decir, y en rigor, a ser demonio: "el oficio y faena clásica del demonio es obligar al hombre a transcenderse en Dios" (IGE, 144).

En cuanto a la forma de comunicar o expresar el pensamiento filosófico, dice GB que no se filosofa en trance divino, sino como hombre, siendo el de Plotino un estilo personal y *sujetivo*[19]. Además: "Plotino escribía demasiado deprisa, en arranques de entusiasmo, de un tirón, sin releer lo escrito, en pésima ortografía, sin separar las sílabas" (o.c. 149).

El azar (la gracia) forma parte de la vida de cada ser humano, especialmente del filósofo, que debe asumirlo conscientemente como componente del que sacar positividad, en lugar de empeñarse en negarlo y excluirlo del ser, matándolo, mediante múltiples procedimientos. Los planes que uno hace son también parte de la vida, pero están abiertos al azar, expósitos al ser como Posibilidad, dando así como resultante ese ajetreo que es vivir: "La vida externa es lo que le pasa a uno y lo que le pasa por uno" (o.c. 143)[20].

---

[18] Cfrg., PP, 232; IVE, I, 27-29. "Cuerpo" ha de ser entendido en GB en sentido transcendental, es decir, como cualquier obstáculo para la transfinitud, y a tal cuerpo desea morir GB. Uno de estos cuerpos es el orgánico o anatómico que poseemos en cuanto animales humanos, y respecto de este, y en relación a su sexualidad, cuestión tan debatida cuando de ponerse en contacto con el Absoluto se trata, destaca GB, de entre los comentarios de Porfirio, el siguiente: "parecía Plotino avergonzado de estar en cuerpo" (IGE, 146).

[19] Cf IGE, 154-156.

[20] Vida azarosa la de Plotino, como la del propio GB, de ahí la implicación vital, sentida, desde la que argumenta contra los que consideran que Plotino *plancó* viajar a la India para conocer sus filosofías (Cf IGE, 143-144).

En definitiva, tanto en la selección de los aspectos de la vida y persona de Plotino como en su interpretación y valoración es GB quien se refleja, lo cual no implica falsedad histórica alguna sino verdad por coafinación sentimental-vital y, por tanto, reconocimiento en el otro del propio ser[21]. Sin duda este aspecto es fundamental para la existencia de una hermenéutica comprensiva. Nótese para afianzar aún más lo dicho el siguiente comentario: "Plotino tiene también rasgos de aquella majestuosa soberbia mística que hacía confesar a San Juan de la Cruz "sentirse sobre toda creatura humana levantado". Convidado Plotino por Amelio, el ceremonioso, a asistir a ciertos oficios religiosos respondió: "a los dioses toca venir a mí; y no a mí ir a ellos" (Vida, Nº X)" (o.c. 146-147).

No resulta difícil ver en este detalle destacado por GB algo, o mucho, de su propio proyecto filosófico: hacer de la idea de Dios algo real, es decir, traer a Dios al hombre, a la tierra, al dotarle de cuerpo real afectado de causalidad (Sociedad, Hombre) y, correlativamente, humanizar el universo físico cargado de poder divino o creador, de otro modo: "endiosar las cosas, todas" (IVF, I, 20). Si hubiera alguna duda al respecto véase lo que el propio autor dice a renglón seguido: "Recuérdese la posición intranscendente del modo de ser divino, modo superable hacia lo absoluto, y podrá darse una ponderada explicación de esta altisonante frase de Plotino que tanto desconcertó a sus discípulos" (o.c. 147).

En definitiva, como va apareciendo, y aún se verá, el proyecto filosófico de GB es, en el fondo, una mística secularizada que encuentra su condición de posibilidad necesaria, mas no suficiente, en una ontología del ser-que-está denominada por GB "polimorfía óntica", y así dirá: "Se puede pasar y ascender de hombre a dios, y hasta transcender lo divino y unirse a lo Absoluto. A esta [...]ena transcendente he dado el nombre técnico de polimorfía", y añade: "Plotino se dio íntegramente, valientemente a ella; y a ella excitaba con el ejemplo de su vida a sus discípulos" (IGE, 144-145). A esta condición de posibilidad debe unírsele algo más, sobre lo cual se tratará más adelante: una materia sacramental que permita convertir la unión mística individual en experiencia unitiva hipostática de carácter colectivo y eficaz, real de verdad, y no sólo litúrgica o simbólica.

---

[21] Nuestra intuición acerca del reflejo de la personalidad de GB en su presentación de la personalidad Plotino y a partir de ella la realización del presente intento por extraerla se ha visto confirmada en sus resultados por la opinión de C. Bruyeglun, quien conoció personalmente a García Bacca.

Pero volvamos de nuevo a la filosofía

7.1.3. La filosofía como anhelo insatisfecho

En el artículo "Las flores y la flor: la filosofía y las filosofías" (1944), GB aborda temáticamente "la cuestión sobre "la" esencia de la Filosofía" (FFF, 77). Dada la importancia de lo que en él se dice para lo que aquí nos interesa procederemos a analizarlo.

El artículo puede dividirse en seis partes: la primera, consistente en la presentación del tema central, las cuatro siguientes, donde desarrolla sendas proposiciones que perfilan el tema, la sexta, son las conclusiones.

Las dos primeras proposiciones (partes segunda y tercera) tienen como núcleos respectivos un "hecho" cada una. Veámoslo.

Primera: es un "hecho histórico" que se han dado múltiples filosofías, es decir, "que no existe la Filosofía sino las filosofías" (FFF, 78), de modo que no hay una filosofía definitiva tras la cual nada más pueda ser dicho. Y no la hay porque, justamente, "se pretende que la Filosofía, la gran aspirante a la mano de la Verdad, ha de ser parecidamente única, absoluta, eterna y perenne" (ibid.), pero "No existe La Verdad -así en singular mayestático-, sino las verdades concretas" (o.c., 77).

Así, pues, según GB, no hay Filosofía porque no existe un objeto propio del que se ocupe, sino que, como se vio en otro lugar, todo es susceptible de interesar a la filosofía, de ser puesto en estado filosófico. Por esta razón quien busca la Filosofía se asemeja en su situación a un "Frutero loco que buscase la Fruta como algo superior, único y eterno fuera de las frutas reales, jugosas y perecederas de cada estación, y eso de "la Filosofía perenne" me parece sospechosamente parecido" (FFF, 78).

Segunda: "el *hecho* innegable y real de esa "pretensión" de toda filosofía de convertirse en la Filosofía, única, eterna, perenne" (o.c., 79); "*hecho-tendencia* de las filosofías hacia la Filosofía" (o.c., 78). Ahora bien, como se verá, GB distingue entre una "pretensión" legítima y otra que es "horror vital" o atentado contra la vida por serlo contra la transfinitud al ir en dirección finitante, no infinitadora. Es esta dimensión miope la que

repudia siempre que rechaza la "filosofía perenne".

Pasemos ya al resto de cuestiones.

Tercera proposición (cuarta parte). Dice GB: "la primera cuestión a dilucidar -antes de atacar a la Filosofía-, tal vez deba ser la de fijar las estructuras originales de todas o algunas cuando menos de esas frutas históricas que han sido los grandes sistemas de filosofía; y hacer resaltar tales originalidades estructurales frente a la estructura de la ciencia" (o.c. 79-80), y ello con el siguiente objetivo: "para así decidir la cuestion, perfectamente decisible, de la distinción entre filosofía y ciencia" (o c 80)

La diferencia entre ambos saberes "No se basa primariamente en el contenido", más aún: "Pudiera, pues, suceder que el contenido de una filosofía y el de una o varias ciencias en una determinada época histórica fuera el mismo" (o c 80) La diferencia que hace de ambos órdenes dominios irreductibles consiste en "el *"sabor"* -sapientia, sapor sapere-el *gustillo"*, que "sería totalmente diverso" (ibid) Y consiste en esto "Toda filosofía *sabe a dialéctica;* y toda ciencia *sabe a lógica deductiva"* (ibid)

De lo anterior se colige que en la medida en que la lógica deductiva entre en la filosofía, ésta adquirirá carácter científico La cuestion radicará, entonces, en saber si el carácter deductivo o científico afecta al talante dialéctico, y de qué modo En este sentido dirá GB: "que es la lógica formal la que pone de continuo a la filosofía la asechanza mortal para convertirla en ciencia -la lógica es el peligro *intrínseco* de toda filosofía" (o c 80-81)

En opinión de GB, "todas las ciencias tienden a saber al *único sabor* de *lógica formal"*, y basa su afirmación en un "hecho": "Y aludo a un hecho histórico vulgar ya y vulgarizado: al de la fundamentación de la lógica de las ciencias exactas y naturales" (o c 80) Por ello, dado el carácter que imprime la lógica formal a las ciencia, estas quedan en mejor predisposición para dar la Ciencia o Fruta que buscaba el frutero loco "Esta unidad de sabor *lógico* de las ciencias les proporciona un cierto aspecto de "supratemporales, supraespaciales y supra individuales" (ibid.) Pero es posibilidad que GB cree poder desmontar con su crítica a la Razón pura mediante la conciencia sentimental

Frente al rigor deductivo de la lógica formal, y por tanto de la ciencia en la medida en que lo posea, la dialéctica resulta "ímpetu primero-primario" Es el movimiento

omniabarcante propio y original de toda "auténtica filosofía"; ímpetu o movimiento que proviene y comunica lo Absoluto[22], y así dirá GB:

> "Toda auténtica filosofía incluye siempre un ápice o punta por la que *apunta* al Absoluto y por la que, cual por la punta de nuestros pararrayos, se nos descarga el Absoluto no bajo forma de luz, de calor o de electricidad, sino bajo las formas de Bondad, Belleza, Verdad, Unidad, Amor . Y este contacto puntiforme con lo Transcendente -tipo de contacto diverso en Platón, en Plotino, en Santo Tomás, en Kant -, constituye el *ímpetu* primero-primario de cada filosofía, *ímpetu* que se comunica a *un solo* elemento o copo de nieve -que es, por ejemplo, copo de nieve eidética en Platon, copo de unidad en Plotino, copo de Bondad en Kant -, y que dará *un movimiento* original resultante con tendencia a englobar *todo*, a pasar por *todo* -diálogos, dialéctica, es decir, resulta *una dialéctica*" (o.c. 81)

En este sentido, aunque ciencia y filosofía coincidieran en tener como objeto el Absoluto, su modo de tratarlo sería diverso pues es "parte integrante de toda filosofía ir englobando, cual bola de nieve, que del ápice de esa montaña que es el Absoluto desciende, todo lo que halle a su paso; mientras que la ciencia y cada ciencia tiende a obtener -y lo ha conseguido en muchos casos, en las ciencias formuladas axiomáticamente-, el de englobar todo y sólo lo de "un" orden" (o.c. 80)

Según lo anterior, es claro que GB hace filosofía, y no ciencia, pues somete al torbellino dialéctico todo, incluidas las ciencias y todo lo suyo (descubrimientos, métodos, resultados...). En su caso, ese peculiar "copo" que la dialéctica convierte en bola inmensa que todo lo arrolla es la transfinitud vital, en especial la humana.

Toda dialéctica posee según nuestro autor, como constituyentes intrínsecos y en virtud de su carácter, una lógica o punto de racionalidad, una óntica y una ontología, de modo que la manera de "dar razón" propia de la dialéctica es diversa a la de la ciencia o lógica pura[23]. "Mas a todo esto, alentador y ensoberbeciente -dice GB-, hay que poner una *salvedad* que lo salve de un error básico: la descomunal pretenciosidad oculta en la Filosofía y en toda filosofía" (o.c. 82). Cómo conseguirlo es el contenido de la cuarta proposición, que constituye la quinta parte del artículo que venimos comentando.

Cuarta proposición (quinta parte): La forma en que GB salva las filosofías de la Filosofía pasa por distinguir entre los componentes vectoriales (rectores) y reales

---

[22] Dice GB: "*ímpetu* transcendente, de un *empuje* venido de fuera y de lo alto" (FFFF, 81). Nótese, sin embargo, que con Hegel el movimiento dialéctico se interioriza, aunque lo Absoluto no es nunca el hombre, y en este sentido su dialéctica estará más allá del hombre

[23] (FFFF, 81-82

(escalares) de una realidad. Así dirá: "en toda filosofía y solamente en la filosofía entran *esencialmente*, como propios y exclusivos, ciertos aspectos *vectoriales* puros, ciertas direcciones típicas" (o.c. 82); "son precisa, propia y exclusivamente estos componentes *vectoriales:* ganas de, escalón hacia, dispararse hacia, salirse de sí hacia .. los que pueden dar a todas las cosas y a todos los universos de todas las cosas la forma *dialéctica*, el sabor y estructura *filosófica"* (o.c. 83). Platón y Plotino notaron y supieron empalabrar bien este aspecto singular de toda filosofía auténtica[24].

Advierte GB, sin embargo, un inconveniente, y no pequeño, uno que va a implicar de lleno y de golpe muchas cosas: "Pero, y aquí va el gran *pero*, todos estos componentes no pasan de ser eso: ganas, ímpetus, salida de sí hacia, apetito, ansias .. " (o.c. 83)

En efecto, si la condición de posibilidad de la filosofía es la dialéctica en tanto que tendencia hacia lo Absoluto, de modo que por ella toda la realidad, incluidos los entes más rebeldes o cosificados, es impulsada o puesta en estado de *proyectil* o *bala* en dirección hacia El, sin embargo "por sola filosofía no podríamos jamás convertir y superar el estadio de *intención significativa* de lo Absoluto, de carrera balística hacia lo Transcendente, en *"cumplimiento intuitivo"* de lo Absoluto, en un *rellenarnos* (Erfüllung) de El" (ibid.). Por otra parte, "Las pocas experiencias fidedignas que de tal cumplimiento o contacto con el Absoluto ha recogido la historia dan la impresión de un contacto fundente, tal que se le funden al pobre hombre todas sus estructuras, le sobreviene una completa noche de potencias y sentidos" (ibid.).

Por tanto, por ser hombres tendemos intencionalmente al Absoluto, y tal tendencia es un "factum transcendens", justamente el que funge como condición de posibilidad de la filosofía, mas resulta "de naturaleza antifenomenológica", pues de tener cumplimiento el hombre dejaría de serlo al quedar anulado ónticamente desapareciendo entonces la filosofía. La filosofía, por tanto, existe como consecuencia de la divergencia entre la tendencia básica resultante que es la necesidad de tender al Absoluto y la imposibilidad de dar en él, de modo que habrá tantas filosofías como intentos fallidos o trayectorias divergentes en el impulso de alcanzar el Absoluto. Y tal será la situación

---

[24] Sobre la concepción de bala proyectil, homúnculo epibasis. Cf. vg., ETT, 82, 83; IGE, 30.

mientras persista el "hecho" de ser hombres[25].

Lo anterior significa que la filosofía surge *necesariamente*, y por tanto como condena, de nuestra condición de vivientes humanos, en tanto que humanos, por lo que sólo superando tal condición vital de *endemoniamiento* quedará eliminada la causa de esos actos fallidos que son las diferentes filosofías y, con ello, la filosofía: toda filosofía. La mística será, por tanto, el acabamiento de la filosofía, en el sentido de superación por culminación o plenario desarrollo o maduración de la tendencia (*dar en el blanco*; *dar en el hito*), no por abandono.

La situación del viviente en estado humano se caracteriza, pues, por una tendencia hacia el Absoluto puesta de manifiesto en el "factum transcendens", pero también, y a la vez, por ser tendencia insatisfecha. La filosofía es concebida, por GB, pues, como "factum" cuyo *testimonio* es el de recordarnos que somos llamados a la transcendencia pero, también, y simultáneamente, que no somos Dios: "precisamente por no ser dioses o no ser el hombre Dios en persona, todos nuestros anhelos, tendencias, intentos transcendentes encierran un atentado contra nuestro ser de hombres. De consiguiente: el ser del hombre exige mientras lo es, la multitud de filosofías" (o.c. 84). Por esta delicada situación ontológica GB propondrá, como se verá, prudencia, lo cual no introduce rebaja alguna en la pretensión fundamental del transfinito humano de ser Dios.

Sexta parte (conclusiones): Todo lo anterior permite sacar varias conclusiones, algunas de las cuales ya han sido expuestas por venir al caso. Considera GB que la existencia de filosofías se funda en el hecho de ser hombres; que el componente de transcendencia (transfinitud) es la causa, también, de la tendencia a Filosofía; que mientras el hombre lo sea, será transfinito y no Infinito, luego la existencia de filosofías y su tendencia a Filosofía es indesarraigable, inevitable, por ser hombres. Ahora bien, la existencia de filosofías tendentes a Filosofía también pone de manifiesto otra cosa: la posibilidad de dejar de ser hombres, es decir, "de que "hombre" es algo-de-paso. Algo que tiene que ser superado"[26]. Pero entonces surge la pregunta, y ésta es crucial por lo que

---

[25] Cf EHT, 83-84

[26] Cf todo ello en EHT, 84-85

demanda: "Dejar de ser hombres, para ser ¿qué?; para ser tal "qué" ¿cómo, cuándo, dónde?" (o.c 85). La respuesta no es menos inquietante: "Yo no lo sé; que si lo supiera no fuera ya hombre. Una cosa puedo decir: que ser valientemente, plenariamente, desmesuradamente filósofo es la mejor y más peligrosa preparación para *ser* Dios, que cuanto más alto se eleva un pararrayos y más sutil es su punta tanto más probable es que un rayo poderoso del cielo lo funda, disuelva y volatilice, y deje así de ser pararrayos y llegue a ser rayo" (ibid.).

De todo lo anterior, se sigue, por fin, algo que GB incluye en las dos primeras proposiciones: que la pretensión hacia Filosofía sólo puede realizarse, en tanto seamos hombres, mediante métodos coercitivos, policiales, persuasivos o propagandísticos al servicio de ambiciones imperialistas en cualquier orden (religioso, social, político...), pero no como algo factible en sí mismo en virtud de la naturaleza misma de la filosofía y de la condición humana que la funda. Mas de conseguirse, lo advenido nunca sería auténtica filosofía: filosofía de transcendencia o infinidad, de anhelo por dejar de ser hombres y tocar lo Absoluto o, mejor, de serlo.

En base a lo anterior dirá: "Y los que creen o se creen o nos quieren hacer creer que están en posesión de la Verdad y de la Filosofía no tienen en definitiva en sus manos más que una filosofía concreta -medieval, cartesiana, kantiana...-, la flor de un lugar y tiempo histórico. Lo demás es propaganda y apologética, faena de gendarmes y guardia civil disfrazada, técnica de anuncios luminosos frente a los cuales las personas distinguidas adoptan unánimemente la reacción de no comprar lo anunciado" (o.c 78) Desgraciadamente, la técnica puede facilitar las cosas a tales "ambiciones imperialistas espirituales o materiales": "Y me temo que un plan, diabólicamente semejante, de convertir e imponer una filosofía cual si fuera La Filosofía, y una cierta verdad cual si fuera la Verdad se halla entre las posibilidades *"mecánicas"* de técnica societaria, de nuestros tiempos más que de otros" (o.c. 79).

Dos formas, pues, de acabar con la transfinitud y, por ello, con la causa de la filosofía: por atentado consumado (caída en la finitud o insistencia sin existencia, en la cual la *técnica societaria* o *mecánica* tendría mucho que ver) o por superación con cumplimiento (unión mística) Por la primera, desaparecen las *filosofías* a manos de *La*

Filosofía; por la segunda, desaparecen por consumación transcendente, al modo como la fruta madura no es ya la semilla pero de ella procede.

7.1.4. La Filosofía de GB como técnica ontológica de transcendencia.

Filosofar es, en definitiva, *poner las cosas en ser, en flor*, es decir: abrirlas a *posibilidades*, ponerlas en *ser*[27] acabando así con sus esencialismo a-histórico (descosificarlas), de manera que puedan ser puestas *al servicio* de un hombre que se erija en dueño absoluto de ellas (siervas) por haberlas *hecho* él mismo *para* sí (creaturas). En definitiva, potenciar la dialéctica de lo real. Esta tarea de la filosofía resulta especialmente radical cuando se trata de una filosofía "atómica" o "actual", es decir, de transustanciación, y tanto lo es que, según nuestro autor, no ha sido ni notada ni calibrada convenientemente, a pesar de los intentos, ni siquiera por la filosofía moderna (Husserl, Scheler, Dilthey, Heidegger, Bergson, Ortega, Marx...)[28].

Pues bien, por lo dicho, está pendiente "la **técnica ontológica** que hiciera efectivos tales cambios, transustanciaciones más bien" (EFO, 36); una técnica ontológica, frente a la intentada por Hegel (idealista: concepto como técnica ontológica capaz de cambiar ser en Espíritu Absoluto) y otros, en que no quede todo en idealismo y consiga realmente el cambio, y de ahí que diga GB: "¿Será la vida, la razón vital, el "élan vital" (Bergson), el detonador que desencadene la reacción en serie, y ponga las cosas en ser, el ser en pensar, el pensar en Absoluto? Que responda a esta pregunta una frase de Ortega: **"Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente sólo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables los que intentó pensar la doctrina del ser divino"** (Historia como sistema)" (ibid.).

La genialidad es propia del sabio, y lo suyo es "desatar avalanchas"" (ECXX, 204); por eso hay historia: "de estos pasmos y sorpresas se integra la historia propiamente tal" (ECOFS, 64).

Ante lo dicho, permítasenos formular algunas cuestiones: ¿Qué sorpresas

---

[27] Cf EFO, 35, Ex. 264.

[28] Cf EF, 32-33. Brevemente: "la filosofía moderna filosofía guiada por el amor a las cosas en sí mismas, y sobre todo por el amor a la manifestación inmediata, intacta, sin retoques de nuestra realidad: la del hombre" (loc. cit.).

desconcertantes atisba o prepara la filosofía *atómica:* la de la era *desconcertante* de la transustanciación real física; qué nuevas actitudes y valores personales y colectivos demanda? ¿Puede la filosofía aprovechar las posibilidades reales que se abren con la transustanciación real de materia-energía para dar satisfacción a los anhelos transcendentes de la Intimidad de la vida superior, de modo que resulte *actual*, es decir, a la altura de los tiempos? ¿Cuál es *la tarea del pensar* en la era atómica; acaso transcenderse a si mismo, y, si es así, en qué sentido? Respuesta bacquiana: nada de angustiarse y de transcenderse por *modalización*, sino transustanciarse de verdad: haciendo real por milagro eucarístico secularizado (tecno-científico) el anhelo nuclear de la experiencia mística, de modo que el hombre viviente en vida natural adquiera vida sobrenatural verdaderamente tal[2].

Por lo anterior va viéndose ya la relación entre filosofía y técnica en el pensamiento de GB. En definitiva, y como se irá demostrando: un tipo de filosofar transustanciador donde queden ampliadas e implicadas las cuestiones anteriores, la técnica entre ellas, con un "sabor" o *sentido* vital peculiar, que en cierto momento de su pensamiento GB identifica con el "español", y de ahí que a este filosofar transustanciador lo denomine "filosofar español". Si hasta ahora filosofar ha sido una actividad transcendental, a partir de ahora deberá serlo transcendente en tanto que actividad transustanciadora real-de-verdad, y no sólo simbólica, tal como corresponde a una intimidad humana que no conforme con los "figurines de ser" anhela convertirse en Creador sobre la base de una filosofía cuya doctrina del ser este a la altura de los descubrimientos de la física actual y de la transfinitud humana, es decir, de una ontología de *polimorfía óntica*.

Además, por el principio de isomorfía, el tipo de filosofar transustanciador será manifestación (factum) de lo que ya está sucediendo en el interior (*hondón*) de la vida humana, la cual ya está tratándose con lo real mediante un tipo de técnica y de artefactos muy especial: bomba atómica, ciclotrón... La filosofía transustanciadora o *atómica*, fundamentada teóricamente sobre una ontología de polimorfía óntica, es la reflexión o

---

[2] El tema de la tarea del pensar es abordado por GB en el artículo "El camino del pensar" (1961), título que recuerda uno de Heidegger: "¿Qué significa pensar?" (1954), así como otro posterior intitulado "La tarea del pensar y el final de la filosofía" (este último presentado en el coloquio organizado por la Unesco en París del 21 al 23 de abril de 1964, con motivo de la conmemoración del 150 aniversario del nacimiento de Kierkegaard). Si el problema parece el mismo la solución, sin embargo, es muy diferente en ambos autores.

trato explícito con lo que la vida está haciendo previamente en su trato implícito con esos artefactos por ella inventados. Así, pues, a vida transustanciadora, artefactos transustanciadores y filosofía transustanciadora. Entre vida y filosofía transustanciadoras median la ciencia y la técnica, transustanciadoras también, que hacen reales los anhelos de la vida.

Se trata, en definitiva, de una forma de filosofar dialéctica, impulsora, capaz de incardinar el componente vectorial de todo filosofar auténtico en una realidad escalar, de modo que aquél actúe sobre un tanto de realidad real-de-verdad, adquiriendo ésta entonces dirección filosófica (hacia el Absoluto) saliendo así de su neutralidad óntica o estabilidad definitoria típica (mundo natural). Por eso, con un ligero matiz, pero fundamental por su implicación, GB repite una frase orteguiana:"Vida **filosófica** española, digámoslo lealmente, vida **filosófica** española, hasta ahora ha sido posible sólo como dinamismo" (EFO, 34)[10].

¿Dónde habrá de encontrar, pues, el material adecuado (magnitud escalar) en que insertarse tal dinamismo *filosófico transustanciador*? Oigamos a nuestro autor: "Pero si cosa y ser difirieran en un altísimo coeficiente, si entre pensar y ser valiera una ecuación de transformación parecida a la einsteiniana en que al pasar de ser a pensar ganáramos inmensamente en tipo de realidad, valdría la pena de estudiar la **técnica ontológica** que hiciera efectivos tales cambios, transustanciaciones más bien" (o.c. 36). Pues bien, esta realidad pensamental, transustanciada en planes: proyectos y designios, deberá ser enmaterializada en lo natural reducido a "material", y a un tipo de material, en el límite, de tipo "atómico": *caos* o *barro ontológico*, del que, como se vio oportunamente, decía GB: "Ese "con qué y de qué", esa realidad en uno causa material y causa eficiente, se halla en, y *es*, el estrato nuclear, atómico, molecular de la realidad" (ET, 67).

Así, pues, la idea de GB toma esta forma: el Poder dialéctico de la base física del universo debe ser guiado, a su vez, por la fuerza vectorial dialéctica de la auténtica filosofía: filosofía como técnica onto-lógica de transcendencia, o donadora de sentido (*logos*) al ser (*onto*); mas sentido transcendente o meta-físico, no meramente

---

[10] Se trata de una frase de Ortega en "Meditaciones del Quijote" (meditación preliminar), y que GB reproduce "Vida española, digámoslo lealmente, vida española, hasta ahora, ha sido posible sólo como dinamismo". GB añade el adjetivo "filosófica", equivalente a *dialéctica transcendente*

transcendental. Filosofía como fuerza vectorial: "Vector -o dirección con sentido" (M, 156), pero, por ese mismo carácter vectorial, sin efectos causales estrictos y por lo tanto necesitada de una fuerza o poder metafísico (causal) capaz de dar cumplimiento real a la dirección. Pues bien, esa acción metafísica es, como se va viendo ya, y aún diremos, la técnica y, en especial, la de tipo *actual*. Técnica y filosofía , pues, tal como se va viendo, son concebidas por GB como fuerzas complementarias de cuya unión sintética, inseparable, debe surgir el auxilio (sacramento) más eficaz con el que pueda contar la transfinitud humana para dar cumplimiento a su anhelo definidor de ser Dios

7.2. Filosofía, transfinitud y técnica.

La propuesta bacquiana de filosofar, y a fortiori, de filosofar transustanciador, tiene un fundamento onto-antropológico que debe ser mostrado convenientemente a fin de dar las coordenadas precisas con que situar correctamente el lugar y valoración de la técnica en el pensamiento de GB.

En un capítulo anterior del presente estudio se constató cómo para GB la *existencia* humana era la única causa del dominio artificial-técnico, el cual resultaba "efecto" suyo, y ello de tal forma que tenía sentido afirmar no sólo que el hombre era causa de lo artificial, sino la única fuente de racionalidad del universo, de modo que humanizar el universo era racionalizarlo, cosa que, por la técnica, y en especial la actual, no era simple teoría sino práctica real y cotidiana. Por lo mismo, podía plantearse con sentido humanizar el universo entero: artificializarlo o tecnificarlo por completo convirtiéndolo en "efecto" a imagen y semejanza del Hombre (*mundo artificial* o *tecnocosmos*, como *creación-creatura*).

Pues bien, aquí se va a abordar la existencia humana desde una perspectiva distinta pero complementaria con aquella. Se tratará del hombre en tanto que "magnífica potencia salvaje de una transfinitud en acto de evadirse de ciertos límites, pretenciosamente y pretendidamente definitivos" (IVF, I, 27). Con esta caracterización, GB hace imposible el encasillamiento del hombre en la categoría de ser racional, y evita que cualquier descubrimiento científico o filosófico, o invento técnico, ponga en entredicho la supericridad óntica del hombre frente al resto de *cosas* del universo y del mundo, sean naturales o artificiales. La cuestión resulta de especial interés en un momento

en que el desarrollo de la inteligencia artificial y los descubrimientos en el campo de la etología (especialmente en el estudio de los grandes simios y mamíferos marinos) a veces tienen como consecuencia más inmediata la devaluación, y disolución después, de la esfera de lo peculiarmente humano. Eso, por no hablar de lo que sucede en el mundo de la economía, del que se tratará en su momento detenidamente.

La definición del hombre como transfinito transfinitante representa, a nuestro juicio, el intento bacquiano de elaborar una definición de hombre acorde a una filosofía "atómica" con base en la polimorfía óntica (nada *es* definitivo; todo *está* transitoriamente) según la cual las diferencias específicas entre seres no son definitivas. De ahí el interés de GB en poner la diferencia entre el hombre y el resto de seres en una diferencia no sólo *ontológica*, además de *específica*, sino sobre todo *metafísica*, es decir, en establecer una distancia jorismática imposible de franquear por un posible desarrollo tecnológico o azar biológico. Desde esta clave se entiende mejor la consideración bacquiana de la creatividad o inventiva humana unida al trabajo, es decir, del *trabajo creador* como elemento diferenciador del hombre frente al animal; trabajo que, convenientemente potenciado o artificializado le hará además *diverso* del resto de seres, incluido de sí mismo en cuanto hombre natural, como se verá en capítulo posterior.

Esto que afirmamos parece más claro si se atiende a la caracterización que del hombre como realidad "múltiplemente privilegiada" hace GB, pues posee: a) *privilegio óntico*: "*está siendo en el Ser* -en idea de tipo *ser*, cual pez en el agua, ave en aire"; b) *privilegio metafísico*: "posee -por lo pronto- 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 a alusión"; c) *privilegio ontológico*: "el hombre, o un componente de él, es tan sólo lugar privilegiado en que se verifica tal transformación o cambio de estado: de cosas a cosas-en-ser, a cosas-en-ente", de modo que "Si el hombre posee solamente las características *a), c)*, su función será *transcendental* -ontológica transcendental; mas si se añadiera la condición *b)*, su función sería, además, y sobre todo, *metafísica*"(M, 157-158)[11]. Justamente, el privilegio metafísico del hombre consiste según GB, como se va a ver, en ser un *transfinito* de tipo *transfinitud transfinitante* o, de otro

[11] En la transcripción hemos corregido una errata deslizada, sin duda, por el impresor: en lugar de decir "las características *a), c)*", en el texto manejado por nosotros dice "características *a), b)*."

modo: "hombre como tema y tarea de Infinito" (PEHIH, 113).

Por tanto, si en su momento se mostró cómo la *diferencia específica* era insuficiente para GB y, en consecuencia, se resaltó la *diferencia ontológica* del hombre a fin de ponerla en conexión con ciertos aspectos de la causalidad, ahora hemos de notar la *diferencia metafísica* para ver cómo encaja esta cuestión antropológica con la concepción bacquiana de "filosofía" y, por tanto, necesariamente, con la de "técnica" si, como piensa nuestro autor, la metafísica sólo es posible como técnica, y ésta como metafísica.

7.2.1. Caracterización del Infinito.

7.2.1.1. Primer acercamiento: Infinito como "bloque"

Para acercar al lector a la comprensión del Infinito, GB suele servirse del ejemplo del nadador que flota en el mar[32]. Lo flotante no lo es en virtud del agua con la que inmediatamente entra en contacto, sino por la masa o volumen total del agua que es el mar actuando como "bloque" o global sustentador que permite al nadador flotar y aun nadar[33].

Pues bien, dice GB: "El bloque que nos sostiene está y tiene que estar, constantemente *más allá* de lo que en cada momento tocamos y sentimos. Y este *más allá*, no sentido directamente, *misterioso* (...), el que hace posible, realmente posible, el contacto directo, singularizado, de nuestro cuerpo con esta superficie del agua" (FRM, 8).

Por esa forma de estar siendo "más allá" el bloque merece el epíteto de "misterio", pues el nadador sólo adquiere conciencia directa de la masa de agua que toca inmediatamente su cuerpo, de modo y manera que lo demás resulta "un bloque, un infinito, percibido en *bloque indistinto*, en bulto, en misterio" (ibid.). Ahora bien, advierte GB que "misterio" no es confusión: "que algo tenga misterio, que en un orden reine el misterio, no equivale, pues, al hegeliano de que *en la noche todos los gatos son pardos;* la existencia del misterio es la garantía de que la realidad tiene solidez, profundidad, que podemos apoyarnos realmente en ella, sin hundirnos" (o.c. 9). Es, por contra, forma o estado en que

---

[32] Cf.vg., ISI, 75; FRM, 8.

[33] En otras ocasiones GB se sirve, para explicar lo mismo, de la imagen de la paloma kantiana la cual, paradójicamente, por el mismo aire que se le opone en bloque puede volar libremente (Cf.vg., Ex).

se encuentra el "bloque" respecto de nosotros, es decir, que realiza su función eficazmente aunque no aparezca en primer plano (función o estado de Ser). Por todo ello dirá: "La realidad no tiene realidad, o no es realidad de verdad (...) si no es misteriosa. Sólo el errabundo, bohemio, distraído, insistente... no caen en la cuenta de la función *real* del misterio, que nada tiene que ver con el oscurantismo o reacción" (o.c. 10). El misterio "subtiende, sustenta nuestras corrientes y superficiales apariencias y visiones concretas" (o.c. 9).

Dicho lo anterior podemos plantear a nuestro autor ya con más fundamento la pregunta clave: pero ¿qué es, entonces, lo Infinito? Sin embargo, paradójicamente, la pregunta acaba con la posibilidad misma de ser respondida. Preguntar con "qué es" es hacerlo a lo griego: demandando una esencia que venga a iluminar la oscuridad mental y acabe con la inquietud mental que delata el interrogante. Se pretende un "qué" sin conformarse con un "que", única manera de hacerse presente lo Infinito. Cualquier "qué es" como respuesta falsea su realidad. Ahora bien, del Infinito hay que decir "Que es", con mayúsculas. Precisemos más este punto capital en la filosofía de GB y para su pensamiento sobre la técnica.

Retomando el ejemplo del nadador debe notarse lo siguiente: "Si el nadador quisiera tocar con las manos y con el cuerpo lo que le sustenta, poco sacaría de ir recorriendo palmo a palmo toda la piscina o el mar. En cada punto, en todos ellos, uno a uno, se le escaparía lo mismo: *el bloque en bloque*. El descubrimiento de cada *parte* del mar, por contacto personal e individual con ella, lejos de descubrirle lo que lo mantiene se lo ocultaría sistemáticamente" (o.c. 8).

Esto que sucede en el caso del nadador, acontece, dice GB, en cualquier orden en que intervenga el hombre: "Es que no basta *un* objeto, por claro, distinto, preciso, definido que sea, para que el hombre obre en ningún orden. Hace falta continua un bloque, un infinito, percibido en *bloque indistinto*, en bulto, en misterio" (ibid.). Mas, a la vez, permanecer oculto (en estado de misterio, que no en oscurantismo) es condición de posibilidad para que, también en cualquier orden, podamos interesarnos y ocuparnos por lo que hacemos: "Y a la inversa: el ocultamiento, respecto de una experiencia individualizada, -física o mental-, del todo, del bloque, es condición para que nos

movamos de esto a estotro, para que recorramos palmo a palmo el mundo real o ideal" (ibid.). Es, pues, preciso, que el bloque resulte atemático para que pueda aparecer lo individual en y por él[34].

En conclusión: "Son, pues, realmente incompatibles conocimiento, valorización, vida individualizados, *insistentes*, con percepción del *bloque* que nos sustenta"[35] (ibid.). Lo Infinito es algo siempre aludido pero elusivo y, por tanto, realidad transcendente: "De una realidad que se nos dé eludiéndose y evadiéndose de las realidades de tipo cualquiera, particular, individual... diremos que es *transcendente* -real y verdaderamente" (M, 254).

Por tanto, del Infinito sólo puede decirse "Que es", y pretender encajonarlo en un "qué es", incluso en un "Qué es" (como veremos en la crítica a la teología) destruye cualquier posibilidad de conocerlo. La razón, insatisfecha con su simple presencia, pretende capturarlo en definiciones y sacarlo de la oscuridad con su luz, pero dada su refractariedad se ve obligada a retroceder una y otra vez ante él, lo cual es paradójico, toda vez que, simultáneamente, "Para el mantenimiento de lo finito no basta lo finito, es imprescindible la sustentadora presencia de un infinito, en forma de bloque, global, compacta" (ISF, 75); "La presencia de una infinidad, *en bloque* -repito insistentemente la frase-, es la que hace posible la finitud" (o.c. 76).

Más aún: "El misterio es la estructura profunda, la infraestructura, de la verdad, real de verdad" (FRM, 9). Justamente por ello los místicos dirán que lo Absoluto es "El Firme" (Plotino), pues se sostiene en sí mismo sin necesidad de apoyarse en nada (Absoluto, suelto de), más de él depende para su sustento o apoyo, en lo que tenga de realidad, lo finito. Según GB, es Heidegger quien ha sabido dar sentido filosófico (secular) al tema[36].

La presencia del "Que" a la conciencia no deja impasible a la razón, que desespera frente al negro y silente monolito, impertérrito ante su embates[37]. Pero ¿Cuál es

---

[34] CTISL, 77.

[35] Tal es, dice, el error del positivismo: la excesiva insistencia, que le incapacita para el acceso al conjunto del sentido (CTFRM, 8-9).

[36] CTISL, 81.

[37] Tomamos la imagen del monolito del film "2001, una odisea del espacio".

entonces la vía de acceso, si la hay, al "Que"; a tan mínima expresión presencial? La respuesta de GB pasa por notar que del mismo modo que podemos tener constancia de la pura presencia de algo (que es) por los sentido sin por ello saber "qué es", así tambien sucede con el Absoluto, más por medios singulares

Se trata de una vía *experiencial*, no intelectual; vía que en sus formas más adecuadas, aunque insuficientes para GB, y de ahí su intento de superación dialéctica y real, son: la angustia existencial (Heidegger) y la mística. Ambas vías, aunque diversas, coinciden sin embargo en notar lo Infinito como "bloque" sustentador de la finitud, y en valorar el estado habitual del hombre como estado de ocultación de la auténtica realidad por la "familiaridad" en Heidegger; por la distracción en las cosas mundanas, los místicos. Así, por la angustia o por la experiencia mística es posible una purificación previa que permita llegar a sentir la presencia del Absoluto. Tal presencia, pues, resulta notada por una *experiencia sentimental* propia de la conciencia sentimental, pues sentir es "sentirse", lo cual implica la puesta en acción de un tipo de conciencia diferente de la intelectual, de una conciencia de *unión* en que se verifica sentimentalmente (nuevo tipo de verdad) la relación Finito-Infinito como "bloque", es decir, que en lo Absoluto somos, nos movemos y vivimos, cobrando sentido filosófico la sentencia de San Pablo[88].

7.2.1.2. Segundo acercamiento: diferentes tratos con el Infinito

Según GB, dependiendo de las épocas históricas, el hombre ha enfocado de formas diferentes la relación finito-Infinito[89]. Ocuparse de esta cuestión resulta fundamental para contextualizar la posición de nuestro autor al respecto y poder notar tanto su peculiaridad como sus implicaciones con la técnica

7.2.1.2.1. Los modelos de trato aristotélico y agustiniano con el Infinito, y su crítica.

Este trato está condicionado por la confusión entre infinito e indefinido y así, al considerar lo infinito como negación (privación) de la finitud, ir a lo infinito será hacerlo

---

[88] CLNGdC, 132-133

[89] De forma muy resumida aparece también en LG, LX-LXII, donde expone los tipos de trato cristiano, griego y renacentista

hacia lo indefinido. Tal es el trato característico, según GB, del hombre griego, para quien el Infinito no puede ser recorrido. Tal es el caso de Aristóteles.[40]

Se sitúa GB, pues, entre los que defienden la tesis de la existencia entre los griegos del "horror instintivo hacia el infinito" (PHL, 16). Pretende demostrar, además, las consecuencias de este hecho para las matemáticas[41]. Este horror comenzaría a perderse, según nuestro autor, con Santo Tomás y la escolástica medieval, al distinguir entre infinito e indefinido, aunque la infinitud sólo fuera aplicable a Dios. A pesar de ello hay numerosos avances que posteriormente posibilitarán un desarrollo laico y matemático del tema en Leibniz y Newton al extrapolar la infinitud divina a lo que no es Dios surgiendo así el cálculo infinitesimal (Leibniz) o de fluxiones (Newton)[42].

Por otra parte, sirviéndose de la historia que cuenta San Agustín a propósito del niño en la playa, GB explica lo característico de este tipo de trato "agustiniano, griego y medieval" (ISF 68). Se trata en realidad de un modelo mixto (griego-medieval) por cuanto "ese tipo de experiencia de la infinidad en cuanto tal presupone una experiencia en bloque de la infinidad, junto o a la una con otra experiencia en bloque de la finitud o de una finitud" (Ex, 196). El trato agustiano exige, pues, la distinción entre infinito e indefinido (avance sobre el griego), pero como infinito sólo es Dios y no lo creado por El (escolástica), de modo que finito e infinito sólo se relacionan externamente, y como por la influencia griega (Aristóteles) se considera que lo infinito no se puede recorrer (aunque ya no se confunda con infinidad), sólo quedará una solución si el finito ha de ser infinito "asimilar la infinitud" (ISF, 69), que es procedimiento similar al del niño que pretende contener el mar a poquitos en un agujero excavado en la arena de la playa.

Los dos modelos precedentes, el griego y el medieval, tienen en GB su correspondiente crítica.

Respecto de la imposibilidad griega de recorrer el infinito GB replica indicando cómo la física actual presenta modelos que deshacen tal creencia: la ley galileana de la

---

[40] Cf. ISF, 67-69; Ex, 196-197; PHL, 1946, 11-12.

[41] Cf. PHL, 12-16.

[42] Cf. PHL.

inercia y las líneas geodésicas[43]. En conclusión: "Se puede recorrer paso a paso el infinito, si se le dan a uno "mimbres y tiempo", es decir: una *ley* conveniente, parecida a la de la inercia en física moderna" (o.c. 68)

Existe además un modelo de corte matemático: "el principio de inducción matemática, transfinita (Cantor) o no" (o.c. 69), de modo que las multitudes se transformen en numerables[44].

Pues bien, si el modelo agustiniano no considera imposible transformar lo finito en infinito equivoca, sin embargo, el método al hacerlo por *asimilación*. Este trato es propio de quien aún no conoce los métodos modernos citados, y de ahí que GB lo tenga por ingenuo: "plan infantil", pues conlleva peligro de "reventón" del finito. El auténtico modo de recorrer el infinito es por pasos, lo cual permite, además, tomar conciencia de lo infinito conquistado[45]. El talante dialéctico del procedimiento aludido por GB es claro.

7.2.1.2.2. Trato de abstención.

Hay quien, según GB, a pesar de sus ganas de infinito, le vienen fuerzas para aguantárselas, como a los estoicos, Descartes o Husserl. Si tal intento tuviera éxito entonces significaría que las ganas de infinito no son "esenciales", pero de serlas, reprimirlas será fatal, del mismo modo que aguantarse la respiración lleva a la asfixia. No respirar el Infinito, abstenerse de él, ¿no llevará aparejados síntomas de escasez?, ¿y no será la angustia ante la presencia de límites la muestra fehaciente de que tenemos necesidad esencial de infinitud; de que el hombre está hecho para la infinitud (hombre como tema y tarea de Infinito)? La angustia es, según GB, el *testimonio* de que nuestro ser es ciertamente finito, pero también hambriento, necesitado, de infinitud: "finitos con necesidad real y sentida de infinidad"[46].

Desde esta perspectiva, como se verá, GB lanza la crítica al positivismo y al

---

[43] Cf ISE, 67-68.

[44] Cf ISE, 68.

[45] Cf ISE, 68-69.

[46] Cf lo dicho en ISE, 69-72.

empirismo; crítica que coincide en parte con la que dedica a Heidegger.

7.2.1.2.3. Trato místico con la infinitud.

Lo fundamental de este trato podría resumirse en la expresión "disolución por absorción en ella" (ISF, 72), de ahí que GB utilice frecuentemente el símil del grano de sal disuelto en el agua del mar: "disolución de finitud en infinidad. Terrón de sal en el mar" (Ex, 197)[47]. Tal es la manera como los místicos experimentan su ser en relación con el Infinito. En este tipo de trato se produce "una pérdida gradual de estructuras rígidas, individualizantes, de un difuminamiento de los límites que nos separan de lo otro" (ISF, 72). Es experiencia común a tipos vitales como Hegel, Plotino y los místicos cristianos[48]. Todos ellos son *Teo-filos*: "los amantes de Dios, para quienes Dios no es problema, ni tragedia, ni lucha" (Ex, 278). Y cada uno, en su peculiaridad, cumple "lo de S. Pablo *"cupio dissolvi"*, "anhelo disolverme"" (ISF, 73). En este modelo de trato el hombre es concebido como ser en *estado* transitorio de finitud, no esencial, excepto para quien así se considere por ser "pobres de espíritu", en sentido negativo[49].

Aunque este tipo de trato con lo infinito es considerado por GB como superior al heideggeriano al poseer, como se verá más adelante, carácter transustanciador, no satisfara plenamente a nuestro autor, y de todos los místicos habidos hasta la fecha dice que son "divinos impacientes"[50], es decir, "que por demasiada impaciencia de ser libres se han ido demasiado pronto, han roto las cadenas de todas las 'cosas', cuando es preferible 'reabsorberlas por transcendencia'" (IGE, 15).

Desde esta perspectiva, el modelo hegeliano sería preferible a otros por la interioridad de su dialéctica, pero su exceso de idealismo supone un problema "su procedimiento dialéctico reduciase a acelerar semejante reversión de los seres al ser, de

---

[47] Cf. también IGE, 9-10; ISF, 72.

[48] Mientras que en ISF dice que se trata del mismo tipo de experiencia (Cf. o.c. 73-74), en Ex distingue entre los místicos y Hegel, reservando para aquellos la disolución y siendo propia de este la "absorción", concepción que pone mejor de manifiesto el carácter intrínseco de su dialéctica (Cf. o.c. 197).

[49] Cf. ISF, 72-74.

[50] Dice tomar la expresión de cierta obra castellana (Cf. IGE, 20).

los conceptos a la Idea, de las conciencias al Espíritu" (ISF, 73)[51]. En cualquier caso, ser "divino impaciente" es, en el fondo, una manera de esclavitud, en este caso no tanto de otro como de la impaciencia o prisa por liberarse, que le impide conseguirlo real y plenamente, pues a cambio están dispuestos a perder su intimidad dejando de ser "yo". La libertad, en estos casos, se consigue renunciando a uno mismo[52].

Por la ausencia de teología en su sistema, la no adscripción a religión alguna, y aunque no se libre de la *prisa*, Plotino es para GB el tipo de místico más puro y singular y de ahí que le considere digno de especial atención[53].

Sin embargo, a pesar de la menor extroversión de la mística plotiniana, la disolución sigue siendo, como en todo místico habido hasta el presente, su máximo anhelo. Por tanto, extroversión: "Al final de la experiencia, si se la pudiera llevar a cabo, no quedaría sino el bloque de la infinidad" (Ex, 197).

Por último, la mística cristiana (San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Avila) entronca con un modelo sacramental transustanciador que GB sabrá aprovechar *audazmente*.

En cualquier caso, la prisa, la impaciencia, es el defecto radical que según GB aqueja disimuladamente a toda mística habida hasta ahora; el mismo que de modo más claro afecta a la religión y aun a la filosofía transcendente: "Toda filosofía transcendente está expuesta, y sucumbe fácilmente, a la impaciencia: a la impaciencia de querer ser Dios demasiado pronto, de llegar a la unión divina" (IGE, 44-45).

La crítica bacquiana a la tradición mística se realiza desde posiciones reivindicativas de un mayor protagonismo del yo frente al Infinito, lo cual, evidentemente, acaba con la posibilidad de la mística misma entendida al modo típico: como unión con Dios que lleve aparejada la pérdida del yo; sin embargo, deja abierta la posibilidad a un nuevo tipo de mística: *actual*, es decir, querer ser Dios sin por ello dejar de ser "yo", de tal

---

[51] Sobre el tipo de verdad hegeliana como verdad ontológica que crea su objeto y, en consecuencia, del pensamiento humano como creador real véase NGI C, 221.

[52] Cf IGE, 14-15.

[53] Cf IGE, 10, 20.

manera que el yo *se sienta* ser realmente Dios sin por ello dejar de *sentirse* siendo "yo" Una mística en que no sea incompatible ser Dios con seguir siendo "yo" (Persona), y sea factible, por tanto, decir "yo soy Dios en Persona". Esto requiriría, como condición de posibilidad necesaria, aunque no suficiente, que Dios pueda existir por no serlo aun (crítica a Nietzsche), pues de ese modo quizá lo pueda encarnar el Hombre.

Tal es el proyecto filosófico de nuestro autor, ocupando la técnica dentro de él una función central en tanto que acción eucarística transustanciadora de tipo secularizado, o instrumento sacramental secularizado a servicio de la transustanciación de la vida humana y del universo, tal como se dirá más adelante. Proyecto que podrá ser tachado de transgresión y blasfemia supremas, de filosofía no sólo demoníaca sino decididamente diabólica, luciferina, en que todas las categorías teológicas y religiosas parecen sufrir una inversión calculada, pero que GB considera condenación vital y no pecado

7.2.1.2.4. Trato filosófico: modelo heideggeriano

Partiendo del hecho, obtenido por experiencia "metafísica" o sentimental, de que hay un Infinito, GB plantea la cuestión en el terreno filosófico: ¿cuál debe ser el trato filosófico con lo Infinito? Heidegger es, en opinión de GB, quien mejor ha encarnado dicho trato, pues no en balde le considera, en la época en que escribe lo que estamos analizando, como "el metafísico número uno de la filosofía moderna" (ISF, 71)

Para el filósofo alemán, dicho trato consiste en "sentirse sustentado por una infinidad en bloque, sin disolverse en ella, sin intentar asimilarla, sin pretender prescindir de ella" (o.c. 79); "dejarse sustentar, mantener, flotar en ella, cual navío en el mar. Tratarse con ella *en bloque*, no con partes suyas" (o.c. 80)

Este tipo de trato tiene una ventaja importante: "Tal comportamiento defiende, por una parte, los derechos de la infinidad, y, por otra, los de la finitud, sin que, con todo, la finitud prescinda de la infinidad" (o.c. 81)[54]. Sobre esta base trabajará GB, pero con intención de superarla. Notemos en primer lugar la posición heideggeriana y qué es lo que GB aprovecha del filósofo alemán.

[54] Por este motivo Heidegger no puede llegar a tener conciencia agónica o sentimiento trágico de la vida (UNG/C, 111-115).

El trato filosófico con el infinito que Heidegger propone es del tipo "estar en el Ser" (ISF, 81). No es trato fácil de mantener, pues el Ser es para el filósofo alemán, en interpretación de GB, la *Posibilidad*, y de ahí que "estar en el ser" equivalga a estar "expósito", es decir, expuesto a lo que viniere lo cual, por otra parte, ya le sucede al hombre en tanto que "Da-sein", aunque no se percate de ello (familiaridad). Al concienciar el hecho, e incluso sin hacerlo, el hombre se aferra a los entes, se vuelve "in-sistente"[55] y se aleja progresivamente del Ser (caída, estado inauténtico). De ahí la necesidad de tomar una "decisión" que posibilite el cambio de dirección en esa in-sistencia ocultadora del componente ex-sistente del *Da-sein*.

Ahora bien, siendo el pensar el "existencial" privilegiado en que, según Heidegger, el Ser irrumpe en el ente, es decir, la forma o estado más puro en que se presenta el Ser (la Posibilidad) bajo forma de creación, especialmente al encarnarse en la palabra (de ahí la posición privilegiada del ente o Da-sein humano ante el resto de los Dasein), tal pensar habrá de ser especialmente respetuoso con el Ser, debiendo para ello desistir en su empeño de ser lógico, racional, logizador de todo, a la vez que aceptar sentirse en bloque en el bloque, es decir, sintiendo su finitud sutentada en bloque en la infinitud. Por ello dirá GB que Heidegger, en tono kantiano pide "más respeto al pensamiento", y que hasta él nadie ha dado con tal fuerza semejante consejo[56]. Y así: "*Filosofar*, dice Heidegger, *es ponerse a esperar el advenimiento del ser*, de la transcendencia, de la ascención a infinidad" (ISF, 67)

En definitiva, la razón, el pensar, debe calmar su inquietud y dejar algo a la esperanza, lo cual requiere cierto aguante, y así dirá GB: "Desde cuándo la razón se resignará, humildemente, a dar ocasiones y oportunidades, a esperar, juntando, en la palabra *esperanza*, las significaciones de espera, aguante, paciencia?. Tradicionalmente iban unidas las virtudes teologales de fe y esperanza: ahora intenta decirnos Heidegger que deben ir unidas *razón* y *esperanza*, y mejor: *pensamiento y esperanza*" (o.c. 66).

Ahora bien, tal posicionamiento es, una vez más, resultado de una acción

---

[55] Cf I, v. 272

[56] Una vez más GB aprovecha para notar la influencia de Kant en Heidegger (Cf ISF, 65-66)

esforzada, de una "decisión" que va contra la corriente o tendencia del pensar en funciones de entendimiento a ser insistente, afanándose en y con los entes de mil modos diferentes que le hacen estar caído en los seres *especiales* (intencionalidad extrospiciente), en lugar de ponerse en dirección al ser. El entendimiento nada sabe del "bloque" en virtud de su constitución y actividad: definir, dividir, claridad y distinción..., y así debe ser si ha de seguir siendo entendimiento, de ahí que GB se refiera a él como "buscasingulares empedernido e incorregible" (ISF, 81).

Buscar "qués" es una forma de "in-sistencia", uno de los "vicios radicales del hombre", y desde esta perspectiva es posible concebir la "ciencia como insistencia" (FRM, 7). Cuando la razón se pone en estado de entendimiento, esto es, a definir, actúa como el nadador que cree poder nadar por sostenerse únicamente en la masa de agua que inmediatamente toca la superficie de su cuerpo. El entendimiento es, pues, el "superficializador de todo" ya que pretende encontrar en el "qué" el Misterio o Bloque sustentador de la finitud; labor absurda similar a la del que intentando saber sobre la profundidad intentara capturarla recortando las superficies[57]. Por todo ello "el misterio exige respeto, un peculiar respeto, a exigir ante todo el propio entendimiento, al superficializador de todo, por ese afán helénico, vicio-virtud heredada de ellos, que es el ver" (FRM, 10).

Desde esta perspectiva, GB dirige una crítica contra el positivismo y el materialismo *vulgares*, empeñados en negar el bloque sustentador, tomando cada cosa en su finitud como autosuficiente[58], sin percatarse de la imposibilidad de definir algo en su originalidad sin recurrir a lo común, pues de algo que sea original de verdad nada se podrá decir si lo que se desea es, precisamente, conservar y manifestar realmente su originalidad[59]. Y es crítica que dirige también contra la teología, como se verá. El positivismo ignora al Infinito de puro sabido y no "enraíza"[60]; la teología, por el otro

---

[57] CFRM, 9.

[58] CFRM, 8-10; ISF, 77.

[59] CFISF, 76.

[60] El término "Erinnerung" de Heidegger remite significativamente a la anamnesis platónica: en tanto que memoria interiorizante o de reencuentro con el interior auténtico (CFISF, 77). El término "enraizar", utilizado por Heidegger, tiene pues, tradición filosófica clásica (CUSO C, 178). Pero la filosofía de GB no sólo pretende *enraizar*, sino *transubstanciar*. Enraizar es sólo una primera fase ontológica transcendental o angustia en primera potencia).

extremo, va más allá del *enraizamiento*, pretendiendo decir lo indecible.

Por todo ello, como Heidegger, GB pide respeto por el Misterio: "El trato de fe: *si no os hiciéreis como niños*, dice Cristo, *no entraréis en el Reino de los Cielos*" (FRM, 10). La espera por el ser, en contra de lo que hace el intelecto, requiere silencio y soledad metafísica, pues "no pasa a todos, ni cuando se quiere; no hay técnica que una vez aplicada tenga por efecto inevitable tal aparición"; es un "acontecimiento" de tipo "gracia, don, de un Absolutamente independiente, para cuya posesión no cabe hacer méritos de ninguna clase" (ISF, 84).

Más silencio, reclama GB, pero es misión casi imposible en un mundo como el actual, repleto de ciencia, técnica y economía ansiosas por pre-ver el por-venir clausurándolo en futuro en contra de la espontaneidad vital[61].

Pensar el Ser, meditar sobre la Posibilidad o Enser, resulta terapia contra la locura del frenesí o prisa[62], y es urgente ensayar una actitud de humildad o cautela ante el advenimiento del ser. Ahora bien, para GB el ser y su aparición toman aspecto diferente que en Heidegger. Para el filósofo navarro, como ya sabemos, el Ser es, hegelianamente, la capacidad de involución-evolución y, a la vez, heideggerianamente, aquello que permanece como atemático e inobjetivo cual bloque, sean cuales fueren las realidades que tales estados admitan o que en ellos se encuentren.

Pues bien, hay dos tipos de realidades que se encuentran de forma privilegiada en tales estados: el universo físico, que funge en GB como base de toda realidad, como bloque sustentador básico de todo (creatividad de orden inferior); y la vida, como aquella realidad que, habiendo surgido del universo básico, presenta mayor capacidad de involución-evolución y no es reductible ya a aquél (creatividad de orden superior). Universo físico y Vida son, pues, los dos pilares ontológicos del sistema bacquiano: el Ser, en su doble y contradictoria manifestación básica, del que todo lo demás emerge novedosamente (advenimiento del ser como novedades del ser, como concreciones de la Posibilidad). Por ello dirá GB: "Y en rigor, consistente en bloque lo es únicamente el

---

[61] Cf. ISF, 81-85.

[62] El "Das Heilige" de Heidegger es interpretado por GB como Lo Santo, en tanto que "Santa" (CFEx, 276-277).

universo físico total; de él vale la ley de conservación" (ISF, 75).

Por esa razón la técnica no puede resultarle peligrosa al ser, por muchos cambios que introduzca en él[63]. En cualquier caso nótese lo siguiente: "Dejemos, pues, asentado -dice GB-: nuestros movimientos y el estar mismo material en el universo no son posibles *por* las partes de universo, sino por el universo *en bloque*"; "No se puede pensar en hombre solamente, sino copensando en viviente, en cuerpo, en ser. . que son, cual fondos, los que hacen resaltar y mantener la originalidad del hombre" (ibid.). El ser, por tanto, no es peculio exclusivo del hombre, y este es aspecto que GB considera fundamental rebatirle a Heidegger, a fin de superar la purificación por "modalización" que propone el alemán[64]. El Ser es lo comunísimo a todo ente: la base física del universo, que hace de fondo *en* que y *de* que está hecho todo lo que aparece en él (nudos relacionales, corrientes aparenciales).

Desde esta perspectiva, la aparición del ser no sucedera en estado prístino original (identidad *sosa y ñoña, embobante*), sino por superación dialéctica, histórica o transformadora de carácter esforzado, es decir, paso a paso y esforzadamente, de modo que el ser al aparecerse de nuevo (re-tomar) lo haga, en expresión bacquiana, *apersonándose*, es decir, bajo forma de Hombre-y-Mundo: lo divino transustanciado artificialmente en Dios Personal. Sutura de la escisión (re-ligación, re-ligion) por advenimiento del Ser en *nuevo* estado. Identidad con superación o *mismidad*.

Coincidencias y diferencias, pues, entre ambos filósofos, que profundizaremos poco a poco hasta perfilar debidamente la posición de nuestro autor a fin de encontrar las implicaciones del tema para su pensamiento sobre la técnica.

7.2.2 Planteamiento bacquiano de la relación finito-infinito: serlo

Ser Dios no es propósito ni tarea que, en principio, parezcan fáciles, pero eso no arredra a GB: por el contrario, el ingente esfuerzo empleado en conseguirlo hace la victoria en la empresa (éxito) más sabrosa. Además, la cuestión parece ganar en dificultad si se considera que la propuesta bacquiana está exenta de cualquier aspectos religiosos en

---

[63] CFT, 140.

[64] CTNGFC, 182-183.

forma tradicional. ¿De qué se trata entonces? Por otra parte ¿qué clase de "respeto" por el Misterio o Absoluto es ese que convive con la aspiración a serlo en una mezcla de impulso faústico, prometeico y complejo edípico de proporciones cósmicas?[65]. Procedamos, pues, ordenadamente a fin de mostrar las implicaciones más significativas de todo ello para nuestro tema central, la técnica.

7.2.2.1. Lo Absoluto como diverso de Dios.

Dios y Absoluto son para GB "diversos", pues pertenecen a órdenes no sólo diferentes, sino irreductibles, jorismáticos y, por tanto, insalvables dejados a su natural *estar*. "Dios" es según GB el "infinito positivo actual"; una esencia o contenido eidético (qué) elevado al grado de "Optimo" en el orden de los "qués", cobrando así aspecto de "Qué" o *Infinito* puesto (*positum*) por el hombre, de modo que adviene claro para su mente en tanto que esencia (contenido positivo: Dios "es" tal o cual) a la que, además, se la dota de existencia en *acto*[66]. Por ello, GB considera el argumento anselmiano como la mejor expresión de lo que es (qué es) Dios[67]. Dios, pues, como idea o concepto cuyo contenido es lo Optimo.

GB considera que su posicionamiento está respaldado por lo que supone el *hecho* de la experiencia mística, de cuya realidad dice no dudar, aunque no comparta la interpretación ortodoxa (teológica) del fenómeno. Según GB, en la experiencia mística no se vive a Dios (Qué) sino que se siente su "Que" (noche oscura de alma y potencias), de modo que el místico sincero y verdadero sólo puede decir de aquello que experimenta "Que es", notándolo cual "Absoluto"[68], de ahí que diga: "El Que, lo Absoluto, mal llamado Dios" (IGE, 70). Lo Absoluto, por tanto, transciende no sólo el orden de las esencias (qué), sino el de la misma presencia o "que" al resultar un "Que" sustentador incluso de los "que":

---

[65] Para el impulso prometeico de la filosofía buceamos el *Prometeo encadenado* (1946), del impulso faústico, da buena cuenta lo dicho en otro capítulo sobre la interpretación que GB hace del doctor *Fausto* (Puño) en relación al tipo vital persona (Kant) como "puño desbocado" (Cf. II.E); por último, del complejo edípico daría prueba lo que venimos diciendo del proyecto fundamental de GB de transustanciar al Hombre en Dios, proyecto que para ser factible exige, contra Nietzsche, que Dios sea (que posea realidad aparencial), pero que aún no exista (que no sea con realidad de verdad, es decir, viviente con base física y poder causal); pues de este modo, como se verá oportunamente que dice GB, el hombre podrá *sorberle los sesos a Dios* mediante la técnica y la ciencia.

[66] Cf. IGE, 9-10 y 127.

[67] Cf. IIE, 59-60.

[68] Cf. IGE, 51-52 y 55-56.

sistencia suprema o "Bloque" de bloques; *Ab-solutum*.

Se comprende, por lo dicho, que GB considere a Dios, en cuanto idea o "infinito positivo actual", como negativo para la intimidad vital, pues cuando el hombre se vive "en" o "con" Dios lo hace demasiado acompañado: extrovertido, esclavizado por una idea suya hipostatizada"[69] En definitiva, sentimiento de creatura; complejo de inferioridad, que la técnica irá remediando al transformar en realidad-de verdad, progresivamente, la idea de Dios, resultando entonces que el hombre enmaterializa o encarna a Dios (lo reasimila para darle vida auténtica, sacándolo de la esfera de lo ideal)"[70] Recuérdese a este respecto lo dicho sobre el tipo vital "hijo de Dios" al establecer la taxonomía de los tipos vitales al comienzo del capítulo tercero del presente estudio, así como la pregunta allí planteada suscitada por la movilidad o *transversalidad* de dicho tipo vital, al que GB llegaba a poner como cúspide axiológica; pregunta que encierra la clave de inteligibilidad del proyecto filosófico de GB, y que va encontrando cumplida respuesta en lo que se viene diciendo, y aún se verá

7.2.2.2. Crítica a la teología.

Dada la diversidad entre Dios y Absoluto, y el carácter de Misterio que presenta el segundo frente a la definibilidad del primero, la teología, por cuanto que pretende decir racionalmente qué es Dios, resulta un sinsentido y toda su tarea vana y peligrosa. En realidad, según GB, no es posible transformar lo Absoluto en Dios racionalmente, y pretenderlo es, de nuevo, impaciencia: "casi todas las filosofías tienen unas prisas sospechosas de determinar quién es y qué es Dios. De la religiones no es preciso hablar. Se mueren de ganas y se mueren de las ganas de Dios, de un tipo de Dios prefijado de una vez para siempre. Y se mueren por matar a Dios en nosotros, sobre todo en nuestro entendimiento; porque sea dicho valientemente, el Dios de las teologías nos cabe demasiado en la cabeza, sabemos demasiado de él, se pueden demostrar demasiadas cosas de él. La impaciencia metafísica no reprimida es el origen vital de la teología" (IGE, 44-45).

---

[69] CUGI, 93.

[70] CEPPNM, 97. También lo dicho en esta anterior sobre lo faustico-prometeico y utópico del proyecto filosófico baciguiano.

Desde esta perspectiva la teología racional no puede ser sino un impedimento para la auténtica experiencia mística; traba que los místicos soportan con mayor o menor benevolencia[71]. Puesto que la teología es la disciplina que pretende hablar con lógica racional, es decir, científica y adialécticamente del Absoluto, de lo indecible, el resultado es *absurdo*, como lo es también todo intento de racionalizar los misterios[72]. Ésta es la razón principal por la que la teología resulta blanco prioritario de la crítica de GB; la teología es peligrosa para el Misterio por su total falta de respeto hacia él; falta de respeto propiciada por la que el pensamiento tiene para consigo mismo y más grave aún que la que pueda cometer la ciencia.

En la crítica a la teología se observa una nueva inversión de categorías religiosas, ahora la de blasfemia: la teología es "insistente"; *cae* en un pecado de soberbia racional y hace caer a la filosofía, a la que no se puede exigir más de lo que puede dar, y, desde luego, no da para hablar del Absoluto como pretende la teología. La teología es para GB la principal responsable del desenfreno de la filosofía, pues "no se resigna a *creer* en silencio de palabra y en silencio de pensamiento" lo que es objeto de fe, y así, se sirve de la filosofía para decir racionalmente lo que ya no puede creer por fe, de modo que pretende de ella que entienda y diga lo que es imposible de poner en conceptos y palabras: qué sea el Absoluto, de ahí que afirme "Digamos, pues, con todas la letras: se adula a la filosofía, se la desorbita, cuanto se la tiene por capaz de hacer teología, de ser boca de una fe, de podernos dar fórmulas dogmática"[73]. Por ese motivo la teología, suele decir GB, "Pierde la fe y nos la hace perder" (IGE, 47). En definitiva: "Hay (...) partes en el espíritu, como la fe, que no deben tratarse con ese diamante frío, rígido, traslúcido ciertamente valioso, que es el entendimiento, la razón, sino con la santa simplicidad de los niños. (...) La razón no tiene derechos sobre la fe (...) La teología es la enfermedad griega de la fe cristiana" (FRM, 11)

La teología es una de las consecuencias del frenesí de la razón, y de haberse impuesto el *espíritu de pobreza* a tiempo "difícilmente hubiera surgido la teología, que es

---

[71] Cf IGE, 44-48 y 56-58.

[72] Cf FRM, 9.

[73] Cf lo dicho en ISL, 64-65.

desenfreno de la razón acerca de lo Tremebundo, misterioso y fascinante, para decir Santo, con términos de R. Otto" (AHM, 18). Por tanto, la teología es blasfema y vanidosa. En consecuencia, los teólogos no pueden salir mejor parados de la crítica bacquiana, de ahí que se refiera a ellos como "los infladores de la filosofía" (ISF, 64).

En el fondo, todo se reduce al hecho de que los teólogos no luchan en serio, vitalmente, con Dios[74] de manera que el Dios de los teólogos no es aceptable para GB[75], quien se considera a sí mismo como un auténtico luchador con Dios[76].

7.2.2.3. Dios como cuestión abierta

Como resultado de la doble crítica anterior, que no es sino un doble aspecto del mismo tema: la humildad de la razón frente al límite que le supone la presencia del Absoluto en cuanto origen de novedades (Ser, como Posibilidad), y como realidad en estado atemático pero sustentante (Ser, como Fondo) que exige del pensar más respeto (sin llegar a complejo de inferioridad) por sí mismo al tenérselo a El, como resultado de dicha crítica, decimos, GB nota que nada queda definitivamente dicho sobre la esencia y existencia de Dios ni sobre su relación con lo finito.

El mismo Heidegger, como consecuencia de introducir y plantear con radicalidad la distinción entre ser y estar en la filosofía, advierte contra la identificación entre Dios y Ser[77]. Por tanto, nada está resuelto sobre Dios ni sobre la posibilidad de serlo el hombre, de ahí que tanto el ateísmo entendido como autenticidad del hombre, como el teísmo sean considerados erróneos por GB[78]. Por esta razón, comenta nuestro autor: "Tal vez con las ideas heideggerianas de separar ontología y teología, que el Ser no se identifique con Dios, sea posible alcanzar una libertad mayor que si coinciden por identidad formal Dios y El Ser" (Ex, 277), y unas páginas antes: "En Heidegger, y en todo el existencialismo moderno, la contingencia nuestra, la de los que somos seres que estamos en diversos

---

[74] CTEX, 279

[75] CENGEC, 128-130

[76] CTDB

[77] CTEX, 267

[78] CTEX, 269

estados, es mucho más radical que la clásica -aun que la tomista-. ¿Conducirá esto a otro tipo de relaciones con Dios?" (o.c. 260).

Todo este planteamiento encuentra, además, apoyatura metafísica u ontológica en la teoría de la "polimorfía óntica", que no es otra cosa que el desarrollo y profundización en la distinción introducida en filosofía por Heidegger entre ser y estar, y de ahí que afirme: "Nadie irá a poner distinción real entre dos estados del mismo volumen de agua: todo volumen de agua puede hallarse en estado líquido y en estado sólido. Pues, ¡quién sabe, si la distinción entre Dios y creaturas no habrá ya que plantearla, caso de que uno crea que existe Dios, no con los conceptos de esencia y existencia -planteamiento que nunca fue unánime en la escolástica (...)-, sino con la de ser y estar!" (Ex. 26).

7.2.2.4. Espera y Dios.

El planteamiento heideggeriano adquiere nueva dimensión cuando GB lo potencia originalmente al introducir la experiencia mística en la actividad filosófica[79]. Lo que GB dice de Heidegger será entonces aplicable al propio autor, con el añadido, además, de que la metafísica polimórfica bacquiana que sirve de base a la experiencia mística es auténticamente "meta-física", es decir, transformadora, en virtud de su carácter transustanciador insospechado por Heidegger, pero a *tono* con el sentimiento peculiar del filosofar transustanciador

Desde esta nueva perspectiva explicada, GB intentará plantear con sentido, si no "racional", si al menos "razonable"[80] la aspiración del transfinito humano a ser Dios, de manera que pueda afirmar: "es cuestión de honra divina el que intentemos ser dioses, para que quede de manifiesto que o no es posible -lo cual será máximo, comprobado, consciente y rendido reconocimiento de su transcendencia-, o que lo es- lo cual será a su vez comprobación de que somos nosotros dioses, y entonces nada podrá pasarnos" (H.F. 17).

Por este planteamiento, que Heidegger no puede incardinar en su sistema

---

[79] GB admite expresamente la autenticidad de los estados místicos (CTGE, 76-77).

[80] Esta distinción, que tomamos de la que hace GB en PTHH, 119, hace referencia a la que hay entre racionalismo y razón (CTSoC, 138).

transcendente-transcendental por imperativo categorial-vital, GB desborda todo filosofar y filosofía que hasta él han sido, pues dice: "Y en la negativa de que Dios es el SER, que Dios es, pero no existe (que no es, pues, el *Esse subsistens*), se quedaría Heidegger ( ). y en que Dios ni es ni existe se afirmaría Sartre. Todas las cuales negaciones son perfectamente compatibles con que Dios sea de otra manera, incomprensible para toda ontología, e indecible e inefable para todo lenguaje que tenga, como el nuestro, "lenguaje del ser, como las nubes son del cielo"" (Ex, 268).

Es claro, pues, que la filosofía de GB se levanta sobre coordenadas transcendente-metafísicas, dando nuevo sentido, incluso, al exhorto de Marx a la filosofía en el sentido de que deje de ser interpretación del ser para dedicarse a transformarlo realmente, como habrá ocasión de comprobar detalladamente en este estudio

La posibilidad de ser Dios se abre ante el hombre desde el momento en que existe el Absoluto y éste aún no se ha definido o configurado definitivamente Sólo siendo el Absoluto podrá, si es que es posible, saberse realmente algo de él (saber qué piensa, como siente... Conocimiento como identidad finito-Infinito: ser la cosa que se conoce), llegar a serlo, y por tanto quizá a conocerlo (la identidad aludida no es necesaria, pues en múltiples aspectos el hombre está siendo muchas cosas sin saberlo aún), es posibilidad abierta ya a la *esperanza*, pues gozará de probabilidades, dado que, según GB, "el orden de lo real se somete sólo probablemente al orden de lo posible" (FCTR, 290)

Lo posible funda, pues, el dominio de lo probable (Sein y Dasein; Ser y En-ser, heideggerianamente), y la posibilidad de ser Dios surge en el momento en que existe lo Absoluto, y con ello, consiguientemente, la esperanza o probabilidad Luego el hombre puede plantear con sentido la posibilidad de dar nueva identidad a lo Absoluto la suya, y transformarlo, así, en Dios real-de-verdad: Absoluto con cara de Persona; humanización de universo y hombre (imposición de un dominio causal estricto)

Por lo anterior, retorciendo la sentencia de Nietzsche, dirá GB "No escamotearemos en esta obra indicaciones expresas de tales escapes al Infinito que se hallan en el hombre. Problemas parabólicos, que nos tentarán interiormente cual aquella frase bíblica: *"eritis sicut dii"*, *"seréis como Dioses"*. Y con ellos tal vez nos resulte posible retorcer aquella blasfema frase de Nietzche: *"si existiera Dios, yo ya no podría*

serlo; luego Dios no existe". Si existe Dios, podremos serlo, porque en nosotros se dan un conjunto de procedimientos de paso al *límite Infinito*, andanzas parabólicas, y plusquamquijotescas" (ILF, 17).[81]

Puesto que de la nada nada puede sacarse, ha de haber, cuando menos, condiciones de posibilidad necesarias aunque no lo sean suficientes. El azar, el advenimiento del ser, la sorpresa, la gracia, el don, quizá haga el resto si uno se esfuerza y pone en ello todo lo que de su parte pueda. De no haber lo Transcendente, el Misterio, el Ser, que funda la posibilidad de su aparición, el hombre perdería toda esperanza (probabilidad) no sólo de aparición (Heidegger), sino de serlo (mística). Pues bien, la existencia de lo transcendente finito muestra (factum transcendental) la existencia de lo Transcendente Infinito; de la existencia de la condición de posibilidad y, por tanto, de la posibilidad, luego hay lugar a la esperanza o probabilidad de serlo.

"Esperanza" es término que presenta, como se verá, un doble componente: paciencia y fe en lo inesperado. Si la espera lo es con la seguridad de que lo esperado llegará indefectiblemente, entonces no será esperanza, sino simple espera de lo que ha de venir (futuro) o "aguardar" (ISF, 83). Pero si existe incertidumbre, entonces la espera será realmente esperanza, de modo que a la paciencia debe unirse la creencia o fe, pues no hay

---

[81] La posibilidad de conocer a Dios por serlo es consecuencia de la teoría kaciquiana del conocimiento y de su concepción de Dios. Según GB, el *cuerpo* del hombre es aquello que la conciencia *anula ónticamente* (oculta su auténtico ser o significado) y *fenomenológicamente* (anula la distancia entre sujeto-objeto). *Soma*, en cambio, es aquello que la conciencia anula ónticamente pero no fenomenológicamente, de modo que no sabiendo que es algo sin embargo será notado como distinto y distante (objeto). El cuerpo se siente como propio en grado de máxima cercanía (que lo sentido por las sensaciones), el soma se nota como propio por sentimientos, pero con distanciamiento (no me duele físicamente la bofetada que le dan a otro, pero me causa indignación, asombro...). Por el soma, el hombre entra en relación con el resto del universo cuando los sentidos o la conciencia topan con una realidad (significado) a la que los sentimientos dan sentido humano formando *mundo*, esa parte de universo queda absorbida o incorporada por la vida humana de un modo especial que no es el mismo que cuando se fabrica un cuerpo con los elementos químicos disponibles (anulación óntica y fenomenológica), por lo que no se nota siendolo, pero tampoco deja de serlo aunque se note distante. Por tanto, si el cuerpo parece menos extensible o flexible que el soma, pero proporciona mayor sensación de realidad o proximidad (tal es su función según GB: hacernos sentir reales), ser Dios y, por serlo, conocerlo, es cuestión que habrá que plantearse, desde esta perspectiva, en los términos siguientes: ¿serlo por modo de cuerpo o de soma?, ¿conocerlo por serlo corporalmente, es decir, vivientemente por *sensaciones*, o conocerlo somáticamente, es decir, por *sentimientos*?, en cualquier caso, se trataría siempre primeramente de darle existencia y entonces conocerlo por serlo, bien corporalmente bien somáticamente, sólo en un segundo momento se podría plantear con sentido un conocimiento en que la conciencia se separe de aquello en que está siendo (proceso de introversión, ensimismamiento o reflexión, seguido de la extroversión o alteración pero ya con distanciamiento, esto es, sin peligro para su intimidad) haciéndose intelectiva (conocimiento objetivador, es decir, anulador de la anulación fenomenológica, y cosificador, anulador de la anulación óntica). En ese momento el conocimiento científico de Dios sería posible, tanto como el de un ser humano, pues ya sería un ser real de verdad por haber adquirido cuerpo o soma, es decir, por haberlo vivificado (humanizado real, física y emsimismadel). Por ello, la teología actual es para GB un imposible o, si se prefiere, una ciencia de entelequias o parentales ideales pero con la pretensión de decir algo verdadero de un ser real-de-verdad. Por tanto, una locura o absurdo. Desde esta perspectiva, una teología auténtica sólo podría existir después de que una auténtica metafísica (la técnica, según GB) haga posible y real que Dios exista, es decir, que el Hombre se transustancie en Dios. Se trata en todo ello, es claro, de un renacimiento de Dios, de una recreación artificial de lo que ya ha sucedido en el universo físico con el hombre natural: ser la conciencia del universo. Ahora se trataría de que el hombre tuviera auténtica conciencia de sí tras haberse hecho Dios y al universo creatura y, en consecuencia, serse inescindiblemente y conocerse también sin escisión entre mundo ideal o teórico y material. Tal persigue GB al proponer hacer del hombre Sociedad y del universo, *Tecnocosmos*.

seguridad. Paciencia y fe, San Pablo y Heráclito, a la una, en el pensamiento de GB[82]. Esta combinación evita pecar de "impaciencia", que es el resultado de la "prisa" surgida al "no tener materialmente tiempo", por lo que tampoco aparecerá la "angustia": el angostarse por falta de *auténtica* esperanza, que es lo que sucede a Heidegger. En este punto de inflexión radica la imposibilidad vital de GB para ser existencialista. Veámoslo.

Mientras que, según Heidegger, "la insistencia nos pierde" y la técnica no hace sino destruir la esperanza en el Ser a causa de su organización racional o planificación característica y de su inercia o tendencia a la enseriación, masificación o uniformismo, es decir, por el "predominio de la producción"[83], para GB la cuestión, si bien aceptable en líneas generales, presenta un matiz distinto del que se seguirá una gran divergencia. Atendiendo a los descubrimientos físicos del momento, dice GB: "Tal vez estamos llegando en ontología moderna a ciertas leyes, parecidas a las de Einstein y De Broglie, para trocar entes en entes; por ejemplo, producir por técnica, vivientes; la in-sistencia, es el camino, la existencia, el remedio" (Ex, 274). Así, pues, donde Heidegger pone perdición y peligro, GB dice camino y remedio. ¿Por qué tal diferencia si ambos piden esperanza?

Ante el temor a una técnica uniformadora posibilitada por el descubrimiento de que "el ente es de plástico" en manos de los físicos[84], Heidegger propone el respeto por el Ser (pensamiento) así como la esperanza en su advenimiento bajo forma más pura (Posibilidad). Ello requiere de menos menos técnica[85]. Con todo, y dadas las circunstancias históricas de facto, es posible que tal actitud resulte insuficiente y que el ser se "abstenga" de aparecer, por lo que Heidegger apela a "lo Santo", a lo que sana. Y lo que dice GB sobre esta cuestión es fundamental:

> "¿Quién nos defenderá si se abstiene el ser? Porque Heidegger nos habla de una ἐποχή, de una abstención del Ser (*Holzwege*, p. 310) de la abstinencia o carácter epocal del ser (*Das epochale Wesen des Seins, Ibid.*).

---

[82] CFIGE, 44; ISI, 83; NGFC, 110. De Heráclito, además, dice que, como buen profeta, sabía esperar (CHH, 61).

[83] CFEx, 272-274.

[84] CFEx, 273.

[85] Dice GB: "Heidegger distingue cuidadosamente, consciente y conceptualmente, entre entes y Ser, dirección hacia entes (in-sistencia) y dirección hacia Ser (existencia), dentro de los entes cabría una técnica ontológica para trocar cualquier ente en cualquier otro ente, una super-bomba atómica ontológica, o volver los entes de plástico. El Ser constituiría, por lo pronto, nuestra defensa ontológica, si nos resignamos a vivir un poco al descubierto, expuestos a lo que sea, abiertos al mundo, un poco a la intemperie, sin acudir desalados a la técnica física, social, biológica." (Ex, 274-275).

> La verdad del ser, el ser en estado de mundo, de existencia, de ex-pósito y expuesto a todo, va a permitir, según Heidegger *(Humanismus,* p. 102), pensar la esencia de lo santo *(Das Wesen des Heiligen denken).* Y a su vez la esencia de lo santo será la que nos permita pensar correctamente en la esencia de la divinidad *(Das Wesen von Gottheit zu denken, Ibid);* y sólo a la luz de la esencia de la divinidad podremos decidir lo que significa la palabra "Dios" (Ibid.)
>
> ¿La peligrosidad extrema ontológica de las relaciones entre Ser y entes, entre existencia e insistencia -la contingencia ontológica extrema y extremada por el planteamiento heideggeriano-, remite a lo Santo, lo Santo a la divinidad, la divinidad a Dios, como la peligrosidad ontológica, implicada en la distinción de esencia y existencia, remitía a Dios, al Ser, al *Esse subsistens?* La solución no va por ese camino.
>
> Lo Santo *(Das Heilige)* es lo que sana *(das Heilen):* Dios es nuestra Salud y la Salud (Ibid., p. 103)" (Ex, 276-277)

Nótese la apostilla de GB: "la solución no va por ese camino", y cómo ese camino es, justamente, el de hacer de Dios un auxilio con carácter de realidad conceptual (idealismo, transcendentalidad, mas no transcendencia). Tendencia peligrosa del Que al Qué, ante el cual Heidegger parece rendirse al final en virtud de su transcendentalismo transcendental, y por lo que comentará poco después GB: "la filosofía no acaba de salir de ser esclava de una cierta teología" (Ex, 277).

Mas, a renglón seguido, dice: "Y si realmente tiene que ser así, y tal es nuestro sino y nuestro destino, no nos queda más remedio que buscar una teología tan alta Señora, y si es posible tan discreta, de la que valga la pena, y la honra, de ser esclavos" (ibid.), lo cual significa que, haciendo de necesidad virtud, si el hombre no puede prescindir de Dios mas vale que lo sea, y eso, según nuestro autor, sólo será posible por transustanciación real-de-verdad, no meramente simbólica (litúrgica). Desde esta perspectiva GB podrá poner en conexión transustanciación y técnica, mediante la física moderna:

> "La filosofía medieval poseía un secreto de transformación de todo ente en todo otro ente: la transustanciación.
>
> "En manos de la omnipotencia divina el ser del ángel y el ser de la piedra son de plástico, por serles común la naturaleza de ente, es decir, el ente es de plástico. Una vuelta de la mano de Dios, y de la misma masa de ser saldrá un ángel, otro toquecito, y la misma masa de ser resultará piedra. Ley semejante a la de Einstein y a la sospecha de Heidegger: todo ente puede trocarse, a manos de la técnica y de la insistencia, en cualquier otro ente. Todo es *"Rohstoff"* ( ) material bruto y en bruto.
>
> Pero la omnipotencia divina, respecto de la cual todo ente creado está sometido y le obedece en cuanto ser *(potencia obedientialis),* era atributo de Dios-Padre, Dios-Amor, Dios-Caridad. Tales juegos divinos -peligrosísimos para los entes, empeñados en serse cada uno individuo y de una especie-, parece que Dios no se los permitía sino con el pan y el vino, respecto del cuerpo de Jesucristo y en favor de los hombres. Ahora, el que un ente se trueque, o transustancie, o nos transustancien en otro, ¿va a quedar en manos de la técnica?"(Ex, 275-276)

El interrogante queda abierto en este escrito. Sabemos, sin embargo, por lo que

se va viendo, cual es la respuesta: una teología inédita que no pertenezca a "una cierta teología" hasta ahora al uso; una teología de transustanciación científico-técnica y, por tanto, con sentido; una transustanciación planificada que evite la oscilación ciclotímica metafísica entre Cristo y Oppenheimer; entre el Infierno y una nube radioactiva[86]. Se trataría de ser Dios en Persona por insistencia, no por purificación transcendental (modalización). La técnica y la ciencia son para GB caminos (métodos in-sistentes) válidos si se transitan con "humildad" y "esperanza" en lugar de "impaciencia" y "soberbia". No hay cosa peor, desde esta perspectiva, que el complejo de superioridad: creer ser Dios sin serlo.

En definitiva, una teología que hable de un nuevo modo de re-ligarse el hombre con su fundamento óntico: lo Absoluto; una religazón sin religión, tal que permita un nuevo nacimiento sobrenatural de la propia divinidad que es la materia universal; una creación de Dios por transustanciación metafísico-científico-técnica del Absoluto, haciendo real, así, el dogma católico recogido por Calderón en "la vida es sueño" bajo forma de auto sacramental, como tendremos ocasión de analizar.

Por tanto, frente a Heidegger, que considera el razonar (lógico, científico ...) algo a evitar porque pone al hombre en estado inauténtico al atentar contra el Dasein o Pensamiento puro, próximo al puro Ser o Posibilidad (creación), GB considera que es positivo (recuérdese cómo dice: "diamante (...) ciertamente valioso, que es el entendimiento, la razón", y cómo elogia al hombre griego por haberse descubierto racional frente al universo) siempre y cuando se conciencien sus límites y no se caiga en el frenesí de la tendencia (racionalismo). Para GB, como se verá, no basta purificar el Ser de excrecencias plúmbeas, sino que debe transustanciarse para alcanzar la inmortalidad (lo Infinito como Eterno), precisando para ello de la ayuda de la razón planificadora. Por tanto, si en la forma parecen coincidir ambos filósofos, en el contenido disienten profundamente[87].

---

[86] CUAUC, 82.

[87] La causa radica en la diferente forma de vivir la relación con lo infinito en ambos autores. Mientras que Heidegger no siente temor ante la posible aniquilación de su ser, sino solo al anonadamiento del pensar, pues le faltaría según GB una concepción de la nada en clave cristiana, nuestro autor, como Unamuno, no puede contentarse concibiendo la meta como una especie de vacío mental, sino que desea ser positivamente eterno, inmortal, de ahí que el "insistir" pensamental sólo sea negativo cuando le acompaña el exceso pero no esencialmente. De ahí que pensar racionalmente sea camino no perdición.

No es, pues, la ciencia el enemigo de la filosofía, sino la teología. La ciencia, en cuanto estructura racional, lógica, si insiste en lo que debe y como debe, será el mejor "camino" para alcanzar la meta de toda filosofía auténtica, es decir, dialéctica, máxime si es transustanciadora, en cuyo caso resulta, además, mística en potencia superior o segunda, respecto de la habida hasta ahora. Ciencia y filosofía, por tanto, equivaldrían en el pensamiento de GB a fuerza bruta controlada (técnica-ciencia que se ocupan de hechos) y dirección (componente vectorial orientador de la fuerza), respectivamente.

La filosofía, con su ímpetu dialéctico, dará dirección a la fuerza científico-técnica; a la fuerza-técnica *doctorada* ya por la racionalidad científica. De este modo GB absorbe y supera el avance personalista kantiano y actual (Heidegger, James, Ortega...) dando al hombre, en tanto que "tema y tarea de Infinito", un nuevo sentido: serlo en forma de Dios personal, es decir, viviente en Persona. La hazaña de la acción personalista resulta potenciada (aumentada y corregida) al hacer compatibles ciencia y técnica con filosofía y Dios.

Tal es el intento bacquiano de in-corporar (en-carnar) la idea *Dios* (la transcendentalidad humana optimizada) al mundo; de elevar realmente, por un humanismo transustanciador, Universo a Mundo que sea auténtica creación del hombre: efecto suyo en sentido estricto, al conseguir unir sintéticamente transcedencia (fuerza transfinitante, poder metafísico real o transustanciador de hombre y universo) y transcendentalidad (proyectos y planes que a modo de ideas-fuerza modelen el material del universo orientándolo hacia la Intimidad). En consecuencia, el hombre devendría Creador real-de-verdad o Dios real, viviente, al imponer el dominio causal estricto (mundo artificial-técnico) sobre el universo físico logrando, si transmuta todo lo natural en artificial técnico, la victoria sobre el contendiente que encarna la fuerza descensional del cosmos. A todo ello quizá pueda denominarse "organicismo"[88].

Ahora bien, hacerse Infinito plantea un doble problema que GB deberá afrontar. En efecto, puesto que para nuestro autor de lo que se trata es de ser lo Infinito, ¿cómo puede saltar lo finito desde su orden al de lo Infinito y transformarse en él?; y, de lograrlo,

---

[88] CFPHHE, 118. La postura de GB también parece emergentista, en base a su forma de concebir los Todos y el modo de ascensión por estados a partir del universo físico.

¿cómo conseguiría mantener la intimidad, anhelo básico que con tanto sacrificio conquista progresivamente la vida superior, en la unión mística permanente con el Infinito, dado que una vida auténticamente "personal", según GB, no desea disolverse? Como se ve, no es pequeño el problema planteado, pues implica una paradoja que deberá ser resuelta si todo lo anterior no ha de quedarse en pura palabrería: a mayor grado de intimidad, de endurecimiento diamantino del yo, menor capacidad para la unión mística (disolución). luego ¿cómo siendo Persona el hombre puede aspirar y llegar a ser Dios? Por otra parte, sólo la dialéctica parece capaz de resolver paradojas imposibles para la razón y hacerlo de modo satisfactorio (síntesis).

Pues bien, la primera cuestión pasa por notar qué sea realmente la "transfinitud", la segunda, habla de mística y tipos vitales, pero todo ello se resuelve en este detalle ser Dios por crearlo, pues sólo así se garantizará que, al llegar al grado de Persona, la Intimidad anhelada básicamente por toda vida pueda aceptar ser Dios sin extroversarse plenamente y echar por tierra todo lo conseguido con tanto esfuerzo en ese periplo trágico, esforzado, que constituye la historia de los tipos vitales

Si lo Absoluto existe pero no es aún Dios, la Persona podrá intentar crear a Dios tomando como base real el Absoluto. Hacerlo será dar rostro al Misterio: hacerle uno cuya visión no mate, radicando la clave en dibujarle el rostro con forma humana, es decir, tomando como modelo a Dios como Optimo parencial De conseguirlo, el Cosmos será un gran *símbolo* o *metáfora* donde el hombre se re-lleje por doquier; Universo convertido, por desnaturalización, en *espejo* o *fondo* donde el hombre se mire y vea a Dios Por este aspecto queda patente lo que la filosofía de GB, y la de la técnica en particular, tiene de, por así llamarlo, *Gran Simbólica*.

Desde esta perspectiva, el hombre aparece en GB como el poeta-escultor o artífice de Dios que para su obra toma *actualmente*, como materia a modelar o *barro ontológico*, tanto la base física del universo y sus creaciones como su propio ser Hombre, pues, como ingeniero de sí y, en consecuencia, de Dios. Por eso, cuando GB dice orteguianamente que Dios ha dejado "trebejos" de creación para el hombre[89], no debe interpretarse, como se verá mejor en un próximo capítulo, en el sentido de que Dios haya

---

[89] CrVg, CPT

querido que el hombre colabore en la creación dejándole cual Señor de siervos, sino que el fondo físico del universo es divino, creador, y el hombre, que es creatura natural de tal base materio-energética, sabe aprovecharlo para hacerse, progresivamente, Creador, de modo que la distinción teológica entre creaturas y siervos respecto de Dios quede reabsorbida por el hombre al pasar todo a ser creaturas *suyas* y, por secuela, siervas[90].

Con todo lo dicho, puede ya plantearse con pleno sentido la cuestión: si a cada tipo de vida corresponde una técnica y creaciones isomorfas ¿cómo sera todo ello si el hombre llega a ser Dios? Respuesta coherente: no podrá saberse hasta que tal cosa suceda. Por ello, es preferible esta otra cuestión: si los artefactos son materializaciones (trato implícito) de lo que el hombre ya está siendo antes de proponérselo conscientemente (trato explícito) ¿qué lugar ocuparán la técnica y lo artificial en el proceso de transustanciación del Hombre en Dios y, correlativamente, del Universo en Mundo? De la respuesta bacquiana venimos ocupándonos desde el comienzo de nuestro estudio, y no otro es el tema del mismo. Tal es la implicación profunda del pensamiento de GB sobre la técnica. Lo que se ha pretendido con todo lo dicho hasta ahora ha sido tematizar el contexto o fondo (Ser) desde el cual el tema exhiba su condición de respuesta a un problema con sentido, independientemente de la validez de la solución propuesta por nuestro autor.

7.2.3. Modelo de trato transfinito.

Frente al modelo filosófico representado por Heidegger, en que el finito, siéndolo esencialmente, se sostiene en el infinito (bloque) sin poder optar a otra cosa que a ser su guardián o centinela, GB considera que el modelo místico es superior, pues concibe la posibilidad de hacerse Infinito. La integración de lo místico como posibilidad superadora del trato filosófico con el Infinito, mas sin caer por ello en el trato místico tradicional, es intentada por GB mediante el concepto de "transfinito". Tal término alude a la inesencialidad de la finitud de lo finito, que no sería sino un estado y, como tal, superable.

---

[90] CFT, 96-97. Juan Pablo II es rotundo concibiendo al hombre técnico como creatura a la que Dios llama a su lado en calidad de colaborador en su obra de Creación, acto que mostraría el alto aprecio de Dios por el hombre así como la suma responsabilidad que para este supone tal misión (CF *Cruzando el umbral de la Esperanza*). Es evidente que, en dicha concepción, la técnica y el hombre están al servicio de Dios del engrandecimiento de su obra, aunque no necesariamente pues dotado como está el hombre de libertad podría usar el poder de su técnica en proyectos contrarios a los designios divinos intentando, incluso, ser como Dios, lo cual la tradición católica tiene por "pecado original". Pero GB va más allá aún pues, según él, no satisface al hombre ser *como* Dios, sino que quiere ser Dios en Persona, anhelo este que no sería pecado sino tragedia o condenación ontológica del endemoniado que es el hombre por su condición esencial de transfinito. Sobre esto se verá oportunamente.

Con ello, al respeto por el Misterio, GB añade la superación del estado de finitud mediante un *movimiento transfinito*: "Leyendo muchos escritos de los finitistas o intuicionistas, se tiene la impresión de ver náufragos en el mar del infinito, agarrándose desesperadamente a unos pocos números enteros flotantes. Todo por no saber o no atreverse valientemente a nadar: a sostenerse en el Infinito por puro e ininterrumpido movimiento transfinito" (IVF, I, 176-177).

Tal movimiento, como se verá, es neta y supremamente dialéctico pues con el se consigue, según GB, asimilar el Infinito por haberlo recorrido y, por ello, haber sido posible concienciarlo, evitando así reventones de la finitud. Al concebir a Dios como el límite infinito al que tiende el mundo, GB se pone en la línea "organicista"[91], pues es claro que el intento bacquiano es el de incorporar lo Infinito al mundo en forma de Dios mediante una peculiar operación de paso al límite (Cantor)[92].

El artículo "De Israel a Fanuel" fue concebido por GB fundamentalmente como defensa contra la acusación de ateísmo que pesaba sobre Heidegger, tal y como el propio GB dice de forma explícita, pero también constituye una firme declaración de las intenciones de su autor con las que éste se distancia del filósofo alemán, que concibe la existencia humana como tipo sistencial consistente en "sentirse a lo ser, sentirse yo", sin llegar a notarse siendo "creatura".

El sentimiento de elevación sobre toda creatura y aniquilación ante Dios (no simple anonadamiento por la angustia) es tan propio del filosofar transustanciador (o, como se dirá más adelante, *español*) que, según GB, no pudo sobrevenirle al filósofo *alemán*. Este sentimiento no es provocable a voluntad, ni hay método para ello, sobreviene sin más, sin mérito; es *gracia divina* (don, sorpresa) que se hace a los hombres al ponerles en trance divino permitiéndoles notarse "hijos de Dios". Heidegger no la tuvo, de manera que al no poseer tal *vocación* faltó en él el deseo o *impulso* que mueve a los llamados a

---

[91] Cf IVF, I, 57

[92] Dice GB "del plan de retro-operación o incorporación del Hombre al universo unificado, teniendo presente el conocimiento moderno de los fenómenos, y la ausencia de una instancia sobrenatural o milagrosa, pueden proceder dos de las actitudes modernas: a) **existencialismo**, sentirse contingente, y aguantar valientemente tal contingencia, mantenerla y no enmendarla. b) **Organicismo** (Whitehead): reintegrado Dios a la unidad del mundo, sentirse contingente pero candidato real a la apoteosis definitiva, intrínseca. La apocatástasis de Unamuno. De este tipo de Hombre han vivido y están viviendo muchos. Posee, por tanto, verdad vital" (PEHH, 118-119).

ser Dios[93]. Por ello afirmará GB: "Dice Heidegger que la metafísica sólo es posible como fenomenología; y yo contra-digo que la filosofía sólo es posible superando (*aufheben*) la fenomenología, es decir, suponiéndola, poniéndola como escalón a transcender" (IVF, I, 44).

Una vez dado el contexto general de lo que se va a decir, conveniente será proceder de forma ordenada en el tratamiento y exposición del tema.

7.2.3.1. De lo finito a lo transfinito.

La partícula "trans" tiene significado teológico, pues dice GB: "No creo que ningún otro teólogo, fuera del gran Dionisio, haya dado una formulación más exacta y valiente a la transfinitud divina. Y en este "trans", en el *eminentísime* o muy por encima de cualquier aspecto relativo o absoluto, abstracto o concreto, trinitario o esencial... trans-tornamos y trans-ponemos a otro plan, al místico, la teología. La partícula "trans" opera un transtorno de todo concepto y de toda ciencia teológica; y es el verdadero milagro eucarístico por el que debemos dar continuas y regocijadas gracias (*eu, charis*) a Dios, pues por él liberamos nuestra transfinitud de la cárcel más terrible y sutil: los dogmas entendidos teológicamente, según el modelo definidor de la definición dogmática" (IVF, I, 69)[94].

Pues bien, veamos qué significa, entonces, la siguiente afirmación: "El hombre es transfinito" (IVF, I, 33).

"No basta -dice GB- que una cosa sea mayor o menor que otra y, en general, que ocupe un puesto inferior dentro de una jerarquía u orden, para que sea y pueda llamarse finita" (o.c. 33). Y da esta razón: "Por de pronto, las relaciones mayor-menor, antes-después, primero-segundo... son relaciones abstractas, es decir, suponen cosas

---

[93] CFI x, 185-189.

[94] Para otras consideraciones teológicas sobre la cuestión Cf IVF, I, 67-69. Lo importante para nosotros radica en la libertad que el místico "trans" ofrece a GB para interpretar los dogmas católicos, de modo que en este punto se encuentra el origen de la inversión de categorías teológicas o peculiar secularización aludida varias veces a lo largo del presente trabajo, y de ahí que afirme: "Mientras me dejen añadir, con plena y afirmativa libertad, un trans a toda formulación dogmática, las acepto gozosamente, sinceramente, pues por el trans me transporto, por el supra me supero, por el "muy por encima" me encumbro sobre mí y sobre todo, en un ininterrumpiblemente ascensional ímpetu hacia el Infinito término de mi transfinitud hacia "mi" Dios" (IVF, I, 69-70). Al dogma teológico aporta GB, por el "trans" o salto místico, un carácter dialéctico superior al filosófico, potenciando este al dotarle de fuerza transustanciadora auténtica, de ahí que afirme: "Toda teología sin dialéctica es radicalmente falsa: es el tipo más sutil de ateísmo" (o.c. 67).

relacionadas, hechas ya, y además prescinden de los aspectos más concretos de ellas, asentándose sobre los más generales. No constituyen, pues, las cosas ni las limitan" (o.c 33-34). Por contra, "Finito es aspecto relacional que no tiene sentido sino en la correlación total finito-transfinito-Infinito. Mirado, pues, desde su extremo superior, finito se entiende sin transfinito y ambos sin Infinito" (o.c. 33). Así, pues, la relación que otorga sentido a "finito" no es de tipo abstracto (jerárquico u ordinal), ni lo es el "finito" en cuanto "aspecto relacional", o no al menos por completo.

Lo decisivo para la constitución de lo "finito" es la presencia de un límite: "si sobre una línea continua señalo arbitrariamente una magnitud como unidad de medidas (*vg., un centímetro*), los puntos inicial y final de tal magnitud son "límites", y tal trozo de línea resulta esencialmente menor que la línea entera, porque cada punto delimita y separa en dos lo que es uno, como las vallas de un coto hacen al coto finito, porque separan en dos partes la tierra común y unitaria. Lo finito surge, por tanto, por delimitación, más o menos arbitraria, de algo que no es finito" (o.c. 34).

Finito, por tanto, es lo "finitado" o "delimitado"; nada, pues, esencial a la cosa, sino estado que le sobreviene cuando se le pone un límite. La realidad que actúa como límite es la misma que hace de punto de continuidad, produciéndose únicamente un cambio en su función, no en su realidad óntica, pues su ser no sufre transformación alguna por el hecho de ponerle límites. Oigamos al autor:

> "En una hoja de papel de blanco trazo una circunferencia. La circunferencia, con su perfil cerrado delimita y corta el plano en dos partes: una interior, que lleva el nombre de círculo, y otra exterior.
>
> "Lo que, en rigor, hace de límite son ciertos puntos del mismo plano de papel blanco, los "mismos", desde el punto de vista óntico, que antes de comenzar a ejercer las funciones de límites, de separadores del plano en dos regiones. Y el que ciertos puntos o partes del plano de papel blanco hagan de límites no es un nuevo ser, ni una propiedad óntica de ninguna clase. límite o hacer de límite no es ni sustancia ni cantidad, ni cualidad, ni acción.
>
> La sustancia, cantidad, cualidad, acción, relación pueden ser finitas o finitadas, admitir delimitaciones, por eso, el límite en cuanto límite no pertenece a ningún tipo de ser ni es ninguna propiedad óntica de ningún ser.
>
> Más aún: límite no es relación, en cuanto relación es un tipo o categoría de ser.
>
> "El límite o la función delimitadora introducida por una cosa o propiedad no es relación, como no es ninguna otra clase de ser o propiedad óntica.
>
> Y vale la inversa: que la relación y, en general, ningún tipo de ser o propiedad de ser pueden hacer, en cuanto tales, de límite. Nada es "esencialmente límite", como puede ser esencialmente Dios, creatura, cantidad..." (o.c. 34-36).

Según ésto, si el límite pasara a ser esencial dejaría de ser límite, pues se convertiría en propiedad de la cosa; constituyente suyo, absolutamente suyo, original y único, perdiendo, por tanto, su carácter delimitante al no separar en partes lo que es de por sí unitario o común, ya que nada hay de común si un ser es "único"[95]. La esencialidad es, como se demuestra por reducción al absurdo, destructora del límite, luego no puede haber límites esenciales. Afirmar lo contrario tiene tan poco sentido como decir que "el rojo sea finito porque tiene menor número de vibraciones que el violeta" (o.c. 34).

Pero, en definitiva, ¿qué es lo que resulta finitado, delimitado? Respuesta: lo transfinito. Así, vg., "Dentro de la transfinitud (y aquí va la palabra esencial), propia del plano, un límite o figura que haga de límite introduce una pluralidad mensurable y comparable, es decir, hace surgir la relación igual-menor-mayor, sometida, por tanto, esta relación a la transfinitud del plano (superabilidad y contingencia óntica pura de tal relación en el plano) y al oficio de límite que no es ningún oficio óntico, pues nada adquiere ni pierde el plano por haber en él delimitado dos partes" (o.c. 35). Lo finito surge por delimitación de lo transfinito, no de lo Infinito, pues "El infinito no es un tipo superior a transfinito, sino lo más allá de finito y transfinito" (o.c. 39).

Como conclusión de todo lo anterior, GB afirma que sólo hay cosas transfinitas, es decir: "que no poseen por esencia tal o cual límite concreto, pero "pueden" ser limitadas", lo cual implica "indisolublemente, la doble posibilidad: la directa, de poder tener tal o cual límite, y la inversa de poder superar y eliminar tal o cual límite concreto". Y así: "Esta doble posibilidad asegura el que ninguna cosa o tipo de ser sea "esencialmente" finito, pero que ciertos seres o propiedades de seres sean finitables por tal o cual límite, cada uno de los cuales es superable, no se agarra a la cosa, no pertenece a su esencia" (IVF, I, 36)

Por todo ello, GB sienta este principio:

> " No se dan, pues, cosas esencialmente finitas, porque la unicidad de cada tipo de esencia destruiría la referencia plural incluida en todo límite Aunque se dan cosas y esencias sometidas a relaciones, al parecer, afines, como las de mayor, igual, menor, superior, inferior, antecedente-consecuente Inexistencia de finitud esencial o inexistencia óntica de "límite"" (o c 36-37)

---

[95] Cf IVF I 36

A partir de dicho principio, nuestro autor formula la existencia de potencias de transfinitud atendiendo a la "doble posibilidad" de tener y superar límites, resultando así tres tipos o potencias de transfinitud, que aquí traemos en orden ascendente:

> 1ª.- "cosas [que] pueden tener límites, un tipo de límites y dentro del tipo todos los casos concretos o maneras de realizar tal tipo de límites, pero, además, tienen que tener en cada momento uno u otro de los límites del "tipo", aunque cada uno de tales límites concretos sea superable, mas, al superar éste, se ha de caer en otro del tipo" (o c 37)

Y dice: "llamo a este tipo de cosas transfinito en primera potencia" (o c. 38) La razón para ello: "Pues, aunque tales cosas no sean esencialmente finitas, lo son condicionalmente, por necesidad consecuente, supuestas ciertas circunstancias" (o c 37-38). Pertenecen a este tipo los cuerpos físicos[96]

> 2ª.- "Se dan cosas transfinitas que "pueden" admitir límites, pero cada uno de tales límites y las delimitaciones y relaciones introducidas por ellos son superables, como son borrables las circunferencias que dibujo en un plano, las ondas en la superficie lisa de un lago Así sucede con la cantidad y en ciertas cualidades (intensidad del sonido, del color) Transfinitud en segunda potencia (o c 37)

Adviértase que se trata, en realidad, de la posibilidad de superar el tipo de ser, como, vg., dejar de ser sonido, color..., es decir, no tener que serlo esencialmente Esta potencia es aplicable a las mismas cosas que en el caso anterior, consistiendo, justamente, en dejar de serlo.

Parece claro, pues, que por la potencia primera algo queda delimitado en cuanto *tipo* de ser y, sin perderlo, admite graduaciones o superaciones parciales dentro del límite total que es su ser o "tipo". En cambio, la potencia segunda es la capacidad para superar el propio ser, es decir, de superar "los límites del tipo".

> 3ª.- "Se da un tercer tipo de entidades con pura potencia de transfinitud No solo tienen la posibilidad de superar cada uno de los límites pertenecientes a un tipo o género, sino que pueden superar cualquier límite de cualquier orden o género, en virtud de tener conciencia de que es ser límite Tal es el hombre" (o c 38)

Hombre, por tanto, como transfinito total y con conciencia. De él nos ocuparemos en breve con mayor detalle por ser origen inmediato de la técnica (el sujeto auténtico para GB, como ya se advirtió, es, en última instancia, *"la Vida, de quien Inteligencia procede*

---

[96] CFIVE, I, 37

y de quien la técnica deriva").

Como núcleo de todo lo anterior consérvese esto: lo finito no surge en relación inmediata con lo Infinito, sino como delimitación de lo transfinito, de modo que lo "finito" sólo cobra sentido en la relación: "finito-transfinito-Infinito", por lo que no es una propiedad esencial, contra toda la filosofía occidental incluido Heidegger, sino estado a superar y, por tanto, con posibilidad de transformarse (transustanciarse) en Infinito.

Transfinitud, por tanto, como trato de lo finito con el Infinito; trato de mediación cuyo Mercurio o Cristo es el transfinito. El hecho de que este trato admita un agente mediador no reduce la distancia óntica entre lo finito y lo infinito, pero sí la hace salvable y, en este caso, de forma radical: por transustanciación o transformación total sin residuo. El transfinito es el puente que, ante la imposibilidad de hacer desaparecer la distancia por aplanamiento de los picos que constituyen el abismo, y si tampoco se tienen piernas lo suficientemente largas para salvarlo (Nietzsche) permite, sin embargo *cruz*-arlo

Lo Infinito es de otro orden que lo finito y, sin embargo, entra como extremo superior en la triple relación; mas, en virtud de su transcendencia, entra como límite al que se tiende en constante aproximación pero nunca resulta alcanzado, requiriéndose para ello una peculiar operación que GB encuentra en el dominio matemático: la operación de "paso al límite infinito" que, en definitiva, y con la tradición filosófica, es categoría de *salto* (Platón, Kierkegaard). Operación dialéctica o *trans*: "La potencia radical del hombre es su transfinitud; su posibilidad de llegar a ser Dios o de acercarse indefinidamente, sin límite superior infranqueable, a Dios: la dialéctica" (IVF, I, 86-87)

La misericordia divina consiste, según esto, en proveernos de un mediador solar salvífico: Hermes, Mercurio, Cristo (*sal terrae*). Incluso en el peor de los casos, cuando el recelo y la envidia es lo que los dioses manifiestan, un Prometeo se compadece de nosotros, seres transfinitos finitados, re-caídos hasta el punto de conmoverse y estar dispuesto a sufrir condena eterna por salvarnos. Este hecho resulta especialmente emotivo para GB, que considera por ello que Prometeo posee una mayor capacidad de entrega *esperanzada* que Cristo, siendo de éste más propia la *espera* al saber con seguridad que

su fin era reinar con el Padre una vez aceptado el sacrificio"[97].

Volviendo al tema fundamental, es claro que desde la perspectiva dicha, cualquier intento de alcanzar el límite transcendente superior de la serie que ignore la existencia y función del mediador solar-salino estará abocado al fracaso. El transfinito es la tensión resultante de lo finito-infinito, de ahí su lugar intermedio en la triada. El hombre, como transfinito superior, será el *agente principal* (el que se apropia de las funciones y el plan de Cristo); el *constructor* o medio (*mediador*) más adecuado para realizar esta *Obra* o *magisterio* de alquimia cósmica que nos propone GB, quien hace de la técnica *piedra angular* o *clave* de transmutación o transformación transustanciadora"[98].

7.2.3.2. El transfinito humano como fundamento de la filosofía como tecno-mística.

Hemos dicho que el transfinito humano lo es en grado superior, por lo cual afirma GB: "el auténtico hombre no es animal, ni tiene cuerpo ni alma ni sentidos ni potencias. El auténtico hombre es una transfinitud que, por ser tal y no ser infinitud, tiene que tener en cada momento unos límites u otros que superar" (IVF, I, 21). Analicemos ahora el sentido de dicha aseveración.

Lo transfinito, como se dijo, consiste en no tener límites insuperables (esenciales) pero, por otra parte, no puede carecer de límite: "Lo que no es franqueable ni superable es la necesidad de que en cada momento haya una barrera u otra" (IVF, I, 13-14).

Ahora bien, si tener límites es la limitación esencial de lo transfinito, tal limitación no lo es realmente en virtud de lo absurdo de sostener que pueda haber límites esenciales, luego la necesidad de límites no es un límite ella misma, sino aquello que hace

---

[97] Conviene no obstante, sobre esta cuestión, no olvidar que la tragedia de Prometeo no se ha conservado en su integridad faltando la continuación, que bien podría hablarnos de un final más feliz. Cf lo dicho sobre Prometeo así como el impacto sentimental de su tragedia en GB, en PF, también ILF, 37-38.

[98] A lo largo de nuestras investigaciones hemos compilado numeroso datos (algunos ya han sido advertidos) que permitirían interpretar la filosofía de GB como un pensamiento alquímico. Sobre esta cuestión remitimos a GARCIA FONT, J. *Historia de la alquimia en España*, Barcelona 1995, obra, especialmente a los epígrafes titulados "La alquimia como experiencia creadora", donde dice: *"Ser alquimista en este aspecto sería aquel que consiguiera otorgar sentido al sinsentido"* (o.c. 12), "la alquimia como drama de la materia" y "la alquimia como imaginación psicológica" (o.c. 22, 23). El presente estudio sobre la técnica en el pensamiento de GB intenta conectar los aspectos exotéricos de su obra a los profundos o esotéricos, es decir ocultos, alternativos e inobjetivos pero actuantes eficazmente como fondo de inteligibilidad de los exotéricos. Con todo, lo hacemos dentro del dominio de la filosofía al uso, aunque no falten referencias al simbolismo y significado propio de lo que los griegos denominaron "ciencia sagrada" (episteme hiera) o "arte divino" o sagrado (techne theia).

que el transfinito sea tal, y no infinito ni finito; es lo que da al transfinito su peculiaridad y originalidad, su *status* de "único" frente a los otros dos extremos. De ahi que mientras algo sea del *tipo* transfinito no podrá dejar de tener algún límite, lo cual no significa que no pueda dejar de tenerlo en absoluto, mas de suceder tal cosa se convertiria en Infinito, que es otro modo de *estar siendo*: carecer de límites o in-finidad. Pero serlo requiere un cambio en el orden del ser, como sucede, vg., en el caso de la conversión de materia en energia y viceversa, es decir: una "transustanciación" o superación del "tipo" de ser.

La vida es transfinita en virtud de su tipo de finitud: "Toda vida finita, por ser finita, tiene que expresarse y exteriorizarse en algo que no es ella" (THFF, 18); "la vida finita tal cual se nota a si misma en su necesaria exteriorización es otra metáfora de si misma; para notarse a si, para tomar conciencia de sus interioridades le es preciso sacarse de su lugar, de sus escondite, y transportarse al de lo otro; y en este "otro" se nota a si misma como transportada, como extasiada en, como objetivada, como tirada, volcada hacia y sobre otro (ob-jectum, de jacere)" (THFF, 18-19).

Pues bien, el hombre, en cuanto transfinito, está siempre necesitado de límites pero también posee la capacidad imperdible de superarlos, de modo que le es aplicable lo tipico de todo transfinito: "la transfinitud gana cada batalla y pierde la guerra" (IVF, I, 16). Por ello "El hombre es un transfinito; sólo lo transfinito y no lo infinito hace posible y da sentido de límite a una cosa; y no al revés" (o.c. 23); "La potencia transfinita del hombre es tan multiforme que por todas partes y en todos los órdenes -material, moral, metafísico, social - tropieza con límites pretendidamente y pretenciosamente infranqueables" (o.c. 12).

El simple hecho de estar obstaculizado, limitado, pertenece a toda transfinitud por serlo: "El tropezar con un límite se hace en virtud de una transfinitud" (o.c. 11), de modo que, al igual que el vapor de una locomotora encerrado en su prisión metálica, pone en marcha el proceso hacia lo Infinito, hacia Dios[99]. Pero sólo el hombre, en rigor, es consciente de su condición: "El primer criterio para saber si una cosa funciona como límite es si me siento confinado por lo que, mirado en si mismo, es esencialmente finito. (...)

---

[99] CIVF, I, 11-12, 39. Este aspecto explosivo o motor, según se *monte* la energía represada, es lo que tiene el hombre de "explosivo" o "bomba ontológica" o "Gran Trapatraque del ser" (CFEF).

Sólo la transfinitud humana puede notarse encerrada y confinada dentro de cosas "esencialmente" finitas" (o.c. 132).

La peculiaridad del transfinito humano radica, pues, en "tener conciencia de qué es ser límite en cuanto límite" (o.c. 38); "finitud consciente de serlo, que es el hombre" (Ex, 235). El hombre es el transfinito capaz de "notarse como transfinito", esto es: se nota a sí mismo "estar finitado en la propia transfinitud" (IVF, I, 38)[100], y de ahí su excepcional potencia de transfinitud, pues notar algo como limitante implica de algún modo estar más allá del límite: "Toda conciencia de una finitud lleva necesariamente consigo (.) la conciencia complementaria de un más allá, de un trans" (o.c. 129); "es precisamente la inteligencia, la razón pura (...) la que da cuenta de los límites" y, por tanto, "tomar vitalmente, ontológicamente conciencia de nuestra tragedia, de la tragedia entre nuestra finitud y nuestra transfinitud, ambas nuestras, tal vez irremediablemente nuestras" (o.c 12).

Por tanto, si el hombre nota todo como límite, incluso su transfinitud, entonces está de algún modo más allá de la misma, y eso, justamente, es lo Infinito: "El Infinito no es un tipo superior a transfinito, sino lo más allá de finito y transfinito" (o.c. 39). Y por eso dirá GB: "Las cosas podrán ser en sí lo que quieran; el que las viva y note y se me aparezcan como consistentes o inconsistentes depende de que mi ser haya dado o no posibilidad de acceso al Infinito, que haya o no tomado contacto óntico, entrañable, con Dios"[101] (IVF, I, 83)

La conciencia, de nuevo, juega un papel fundamental en la filosofía de GB, pues por ella la transfinitud resulta potenciada al máximo, haciendo que los hombres puedan superar cualquier límite, y, por tanto, el de la propia transfinitud. Puede afirmarse, entonces, que la transfinitud misma, potenciada por la conciencia, se hace

---

[100] "La potencia radical del hombre es su transfinitud, su posibilidad de llegar a ser Dios o de acercarse indefinidamente, sin límite superior, a Dios. La dialectica" (IVF, I, 86-87). "La transfinitud o transcendencia esencial al hombre" (o.c., 33). "Lo transfinito del hombre, es, pues, el fundamento de su transcendencia" (o.c. 23). "Y límite no es una cosa ni una propiedad de cosa alguna. Límite no es algo que se pueda descubrir en una cosa; límite es el descubrirse una transfinitud a sí misma en cuanto transfinita; límite es autodescubrimiento de la propia transfinitud con ocasión del descubrimiento de una cosa y de cualquier cosa" (o.c. 102).

[101] En ello radica la crítica a Heidegger, como se dijo: le falta la "vivencia de creatura" o "sentimiento transcendental y transcendente" (CFIVF, I, 82-86).

"transfinitante"[102], y de ahí nuestra apreciación anterior del hombre como mediador adecuado para ese magisterio alquímico cósmico tan especial que GB propone de forma velada. El humano siente como barrera su propio ser, notando que le viene estrecha su piel óntica, lo cual es, ciertamente, algo trágico: "La grandeza y la tragedia del hombre consiste precisamente en su transfinitud, en que la conciencia -lo íntimo, por antonomasia- "tiene que" notar y vivir la dialéctica desgarradora y aprisionadora de los límites para tener conciencia de su transfinitud" (o.c. 39)[103]. Tal es, como se verá, ser *Demonio*: "una manera de ser: ser-en-transfinitud transfinitante" (o.c. 17).

Puesto que el transfinito humano se siente limitado por la transfinitud, y todo límite es notado en virtud de estar de algún modo más allá de él, ¿de qué modo está más allá el transfinito humano de su transfinitud constituyente para notarse limitado por ella, por su *esencia*? No podrá sentir como límite la existencia necesaria de límites si de algún modo no vislumbra la posibilidad de carecer de ellos completamente, es decir, de ser Infinito. Ser Infinito no es ser indefinido, pues éste es más de lo mismo sin fin, de modo que se podrá ser indefinidamente transfinito, es decir, transfinito sin fin o eternamente transfinito, lo que no equivale a Infinito.

Por otra parte, si bien lo finito surge de limitar lo transfinito, éste no emerge al ponerle límites a lo Infinito, ya que es de otro orden. Mucho menos, por tanto, lo finito provendrá de limitar lo Infinito, ni éste de prolongar indefinidamente lo finito. Lo Infinito es de otro orden que lo finito y lo transfinito y sólo cabe el salto para llegar a él[104]. Se comienza por tener noticia del Infinito al notarlo como "que" o "existencia": "Y comienza la transfinitud humana por saber "que" se da algo más allá del límite, o sea, a saber y notar su pura y nuda existencia" (IVF, I, 129); "Toda afirmación existencial es un presentimiento característico de la transfinitud humana" (o.c. 134)[105].

---

[102] Cf IVF, I, 17

[103] En este notar y notarse la conciencia hay dos aspectos: uno objetivo (notar algo como límite para mí), mas téngase en cuenta que nada hay esencialmente límite, sino que es la transfinitud la que lo pone como límite, el otro no, la necesidad de límites que tiene el hombre, por ser transfinitud para, para notar su íntima potencia transfinita. Y así "los límites no hacen sino desvelar, hacer aparecer lo que el hombre es o hacerle ser en acto lo que era virtualmente. No cabe aquí la distinción entre cosa en sí y objeto" (Cf IVF, I, 87-88).

[104] Cf IVF, I, 73

[105] Así, v.g., los transfinitos cantorianos, de los que Cantor "consiguió tener una impresión o idea de conjunto de tales números, notarlos como "un" dominio cerrado, definido, definible, con límite superior e inferior, con tipo propio de orden" (IVF, I, 129). Cantor demuestra "que existen" y que son "trans", pero no logra construir uno solo. Se trata de un procedimiento puramente existencial, pues no hay "que" (Cf o.c. 130). En tal sentido dirá GB: "Los números transcendentes aparecen como una pretensión de la transfinitud humana, encerrada en el círculo de hierro

Lo finito es para GB, hegelianamente, lo esencialmente superable: lo "autosuperable"[106] . Ahora bien, lo Infinito, aun siendo de orden diverso del transfinito, está presente en la transfinitud por el mero hecho de ser ésta superación continua de cualquier límite, es decir, anhelo de infinitud. Presencia o participación por anhelo, que remite a un nuevo tipo de conciencia, la sentimental o unitiva frente a la intelectual o separativa; nuevo tipo de conciencia dotada con un nuevo tipo de verdad. Lo transfinito está ligado al Infinito por sentimiento.

La tragedia del transfinito surge al tomar conciencia de que *sólo* es una proyección bidimensional y que no *está hecho de* la pantalla (infinito), echando a faltar la tercera dimensión en su ser: aquélla que le da realidad de verdad (existencia) y no sólo de sombra dependiente. El hombre no sólo tiene conciencia de su transfinitud, sino que además la siente como *reducción* dimensional o insuficiencia óntica. Desde esta idea de fondo GB dirá que, hasta tanto seamos infinitos, vale lo de San Pablo: "en Dios vivimos, en Dios nos movemos, estadios vividos por él cuando tras la experiencia inmediata de Dios pudo comparar con la experiencia de la vida del mundo" (IVF, I, 13)

Según lo anterior, el transfinito está o se siente "proyectado"[107], *caído*, y aun *recaído*, y sólo podrá tener noticia de lo Infinito *perpectivísticamente*, por *alusiones*. Lo nota como "Que" irreductible al "qué", y lo que de él nota es que es ilimitado (no, in-definido o no-finito), sino positivamente no-finito: in-finito. Por esta situación, el transfinito humano puede llegar a ser un "endemoniado", como se verá

Queda claro, pues, que no basta, para notar la transfinitud como límite, saberse transfinito, sino notarse positivamente finito, lo cual explica la insistencia de GB en presentar al hombre como una resultante de dos tendencia contrarias: "el hombre es la resultante de dos fuerzas, una la transfinitud que lo asciende ordenadamente hacia el infinito, y otra de cosificación que lo empuja hacia lo mortal, lo finito, lo hecho, lo

---

matemático, de superar el límite impuesto por el tipo de números algebraicos" (o.c. 128). Y en otra obra muy posterior: "En los transfinitos hallamos un caso intermedio entre ente natural, vgr. un viviente, y ente artificial -auto, silla, televisor, sociedad anónima, Estado-." (M, 192)

[106] Cf IVF, I, 21

[107] Cf IVF, I, 67

definido" (IVF, I, 41)[108].

Frente a los que no sienten o, incluso, renuncian a la transfinitud[109], hay hombres que todo lo vivencian como límite, incluida la propia transfinitud. Tal es ser "demonio"[110]: "Se es demonio, ante todo, por no respetar lo hecho y lo definitivo, por no inclinarse ante el ser; y en el ser, ante la sustancia" (IVF, I, 3). Más en concreto: tener conciencia, como Lucifer, de que lo divino es esencialmente inaccesible; que ni Dios puede frenar la potencia de transfinitud en su acercamiento indefinido a él; y, en consecuencia, *decidirse* resuelta, rebeldemente, a convertir el poder en acción y a no reconocer límite alguno ni a nadie, Dios incluido, derecho alguno a ponerlos[111].

Y no se trata de pecado, sino de tragedia: "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"" (IVF, I, 11); "La tragedia de vivir endemoniado" (o.c. 13); "La magnífica potencia salvaje de una transfinitud en acto de evadirse de ciertos límites, pretenciosamente y pretendidamente definitivos, se tachará de soberbia, de rebeldía, de insulto a la autoridad, de anarquismo... de todo menos de lo que es en el fondo, de tragedia ontológica, de condenación vital a vivir endemoniado" (o.c. 27)[112].

Pues bien, no otra cosa es ser filósofo: "Esta lucha, en que la transfinitud gana cada batalla y pierde la guerra, lleva al método y faena vital propia del filosofar. Porque filosofar es (...) faena vital, faena vital ontológica, y faena ontológica realizada por tal transfinitud, contra cada tipo de finitud, inclusive contra cada tipo de ciencia, tan pronto como cada tipo de ciencia pretenda ser definitiva, sistema cerrado, cárcel mental. (...) distinción y lucha del filósofo contra todo tipo de ciencia"(o.c. 16-17).

---

[108] Cf también IVF, I, 89

[109] Cf IVF, I, 41, 88-89

[110] Toma el término de Platón (Cf IVF, I, 83)

[111] Cf IVF, I, 14-15

[112] Dice GB: "el suplicio, el infierno de los demonios es, ni más ni menos, el tomar conciencia de la irremediabilidad de la finitud precisamente por tener conciencia de la propia transfinitud, el no poder convertir la finitud en infinidad, en infinidad de hecho, definitiva, óntica, sustancial, como la divina. He llamado a la tragedia constitutiva del demonio tragedia ontológica, porque descubre el *logos* del ser *tout court* y propiamente hablando, una cosa no descubre lo que de ser tiene, lo que es capaz de llegar a "ser", sino cuando toma conciencia de la lucha entre su finitud y su transfinitud" (IVF, I, 16)

El filósofo es el endemoniado por condena vital; el tipo de transfinito humano en que la transfinitud se subleva con mayor fuerza contra su propia condición o ser. "No filosofa quien quiere, sino quien puede. Y ni siquiera quien puede, así sin más y cuando le viene en gana. Sólo filosofa el que ha nacido "condenado" a la faena de filosofar" (o.c. 1); "el filósofo se condena por endemoniado; o más delicadamente, que el filósofo nace condenado a vivir endemoniado" (o.c. 2).

De otro modo: filosofar es una acción transfinitante peculiar, de ahí que no posea objetos propios y todo sea susceptible de ser puesto en estado filosófico o transfinitador por excelencia; la filosofía sólo tiene como propio la dinámica de su actividad transfinitante, de modo que es, hegelianamente, "absorcion superadora"[113]. En consecuencia, "Solamente puede filosofar el hombre cuando transforma su manera de ser, de ser cosa natural en ser endemoniado" (o.c. 20). La filosofía no posee métodos que la definan propiamente, sino que ha de improvisarlos, de modo que sólo existe la filosofía cuando se hace[114].

Ahora bien, como el modo óptimo en que el hombre se *representa* (da sentido) lo Infinito es el de Dios[115], querer ser infinito será querer ser Dios: El Optimo. Por eso dirá GB: "En todas las interpretaciones dogmáticas de las religiones, el pecado del demonio consiste, bajo una u otra forma, en querer ser Dios. Pretender y tender a ser y ser hijo de Dios por la gracia no sólo no es pecado sino estado de gracia. Lo grave de esta limitación en el plan evolutivo y ascensional de las cosas consiste en que ni se puede ni se debe pretender ser algo más que hijo adoptivo de Dios" (o.c. 10-11).

Así, pues, de "Dios o Infinito" (o.c. 12), y del hombre como "maroma" entre Dios y lo mortal (Ser y No-ser), el filosofar surge a teología[116]. Pero no teología especulativa, sino teología mística o transustanciadora (dialéctica), es decir, metafísica real-de-verdad. Se explica, por tanto, que la filosofía no pueda ser nunca, para GB, fenomenología, sino

---

[113] CTIEV, I, 19.

[114] CTIVE, I, 33.

[115] Sobre la formacion o constitucion de lo divino de Dios CTIVE, I, 4-9.

[116] CTIVE, I, 20, prologo a III.

"someter lo finito al paso al límite Infinito", y así dirá que "La ontología no es posible sino como transfísica o metafísica, y ésta sólo es realizable por una transfinitud en accionamiento del paso al límite Dios" (IVF, I, 26).

En definitiva: "filosofar es someter todas las cosas al proceso transfinito por excelencia y supremacía: al límite "Dios", y ver qué va resultando cada cosa, (...). En este sentido, filosofar es hacer teología, endiosar las cosas, todas: aun las más humildes, y no precisamente ni exclusivamente las abstractas" (o.c. 20). Así, "El filosofar incluye, por tanto, una fenomenología y una ontología, ambas trabajando sobre la base de una óntica, como punto de partida" (ibid.).

La dialéctica es el método adecuado para tal filosofar, por ser, justamente, "procedimiento especial de superación (*Aufhebung*) ordenada de la finitud", y ser, además "procedimiento transcientífico" (o.c. 26)[117]. Con ello, la filosofía resulta teología mística o de transustanciación real, auténtica *meta* o *trans* física: "filosofar será metafísica y metaciencia" (IVF, I, 47)[118]. En definitiva: "Lo transfinito del hombre es, pues, el fundamento de su transcendencia", y, en consecuencia, "la transfinitud del hombre es el origen de la transcendencia en todos los órdenes y de la trans-física o meta-física; que la metafísica sólo es posible como transcendencia y ésta como manifestación y efecto propio de una trans-finitud; y, por fin, que el filosofar sólo es posible como transfinitud o metafísica, como conocimiento transcendente" (IVF, I, 23).

Por tanto, en la medida en que la técnica esté presente en este proceso, resultará metafísica y metaciencia, dialéctica y transfísica: transustanciadora o mística. Ahora se comprende mejor el fundamento de la afirmación de GB cuando, como se vio, en *Metafísica* decía que la metafísica actualmente sólo tiene sentido como técnica y viceversa, luego la técnica es la nueva forma de hacer filosofía de transustanciación o

---

[117] Si no hay orden se producen reventones (Cf.v.g., IFV, I, 90-91).

[118] En este sentido la transfinitud humana y el filosofar son comparados por GB con una curva que es a la vez tangente (Cf.IVI, I, 25), una curva parabólica (II.F. 17. Ex. 118-119) de ahí que simbolice al hombre y al filosofante con Eros, el hijo de Penia y Poros, el pobre-rico en recursos (Cf.IVF, I, 45-47).

mística real-de-verdad; de poner todo lo real en dirección al límite Dios realmente, y de ahí su concepción como sacramento eucarístico o instrumento de transustanciación que lo divino (el universo físico y la vida) dona (azar) graciosamente (como gracia pre-mística) al hombre.

Así, pues, si filosofar auténticamente es hacer teología: "endiosar las cosas, todas" (IVF, I, 20), lo es de tipo transustanciador o meta-físico, pero como la metafísica actualmente sólo tiene sentido como técnica y viceversa, entonces hacer técnica es hacer teología y viceversa; teología mística de tipo transustanciador *actual*, es decir, *atómica*. Tal es la "técnica supernatural" analizada en otro capítulo del presente estudio. Se entiende, entonces, que GB critique a Heidegger, para quien la metafísica es fenomenología o advenimiento del Ser por purificación de tipo "modalización", no por "transustanciación", y de ahí la diferente manera de valorar el fenómeno técnico o artificializador de lo real en aras al valor utilidad (hacer del ente "enser" o cosa "admanual").

La forma de superar el estado de finitud, de hacer metafísica, deberá ser acorde al estado humano, a su tipo peculiar de estar siendo transfinito y, por tanto de sus peculiares límites en este momento cósmico, "distinta, por ejemplo -dice GB- de la manera como la haga un espíritu puro o el mismo hombre separado del cuerpo" (o.c. 27).

Filosofar es, en definitiva, el intento de matar al hombre para que advenga Dios, y de matar a Dios para que nazca el Hombre-Dios, de forma que GB, transfinitamente, conecta la tradición platónica y estoica de la filosofía como preparación para la muerte[119], con la cristiana de la resurrección en cuerpo y alma. Por todo ello dirá: "la filosofía no es posible sino como transcendente y transcendental" (IVF, I, 32)[120].

La vehemencia con que GB expone su deseo de inmortalidad no está reñida, sin

---

[119] Cf IVF, I, 32-33.

[120] Cf vg., IVF, I, 27-29 y 261.

embargo, con la *cautela* como estrategia. Mística, ciencia y técnica en conexión insistente, a fin de superar definitivamente los límites y lograr la inmortalidad[121]; pero una inmortalidad de tipo superior o más allá (trans-cendente) de la que pudiera obtener una vida transfinita postmortem, que no pasaría de ser inmortalidad transfinita, pero no Infinita[122].

Sólo desde lo anterior se entiende que GB afirme: "Si contraponemos vida y muerte, el hombre, en rigor, no es mortal ni inmortal; ambas, vida y muerte, son dos barreras; y el hombre es transfinito. Y si contraponemos alma y cuerpo, por delimitarse ambos mutuamente, el hombre no es ni tiene alma y cuerpo, es transespiritual y transcorporal. Y si contraponemos, en cuanto se delimitan correlativamente, sentido e inteligencia, el hombre no es ni sensible ni intelectual, sino transcendente a ambas maneras limitadas y co-lindantes de conocer" (IVF, I, 13).

Ser Dios, pues, requiere renunciar a la transfinitud por superación, no por temor, y una inmortalidad en forma de espíritu no sería aún adecuado descanso para un transfinito que se sabe serlo. De ahí que ni siquiera la mística habida hasta el presente satisfaga al tipo vital de nuestro autor: "El hombre no pierde con el contacto místico su estructura transfinita; al menos no la pierde por ciertos tipos de contacto transitorio, cual se verifican en este mundo" (o.c. 119).

Desde la perspectiva anterior, filosofar no será ya interpretar el ser, sino sacrificarlo para que renazca exaltado: matar al vivo y resucitar al muerto. Tal es la clave del cristianismo y el precepto de la tradición hermética que Hegel convierte en la categoría filosófica de "rejuvenecimiento".

---

[121] La ciencia como forma de espiritualidad superior de la vida intelectual (ya de por sí superior a otras forma de vida), queda relacionada con el problema de la inmortalidad, y de ahí que diga GB: "Y esta creciente espiritualización, conseguida por la ciencia, es la que asegura en su ser mismo un creciente y entitativo derecho a la inmortalidad" (EG, XCII). Y puesto que la técnica es isomorfa con la ciencia, aquella también quedará comprometida con la inmortalidad, en tanto que instrumento enmaterializador de tal posibilidad.

[122] Cf IVF, I, 27-29, 118-119.

Pero esta semilla de sabiduría precisa un fermento adecuado; un mediador que ponga en movimiento real de verdad su potencialidad haciéndola real. La filosofía, en cuanto sentido, indica el rumbo pero hace falta una realidad en que encarnar este componente vectorial; tal realidad será la base física del universo, y ciencia y técnica harán de auriga mediador entre dos estados de lo real tan diversos como lo son el poder creador de la base materio-energética del universo físico y la transcendencia humana.

7.3. Filosofía transustanciadora, ética y técnica

En cierto momento GB identifica lo "español" con el modo propio de filosofar transustanciador; fórmula que parece episódica[123].

No obstante, bajo tal epiteto, y es lo verdaderamente importante para nuestro estudio, GB presenta el sustrato sentimental de su peculiar modo de filosofar y de su concepción de la filosofía como metafísica transustanciadora tecno-mística, sustrato que aclarará diversos aspectos de su pensamiento sobre la técnica, en especial sus implicaciones con la ética.

Con el epiteto *español* GB hace referencia al elemento capital de su pensar: la transfinitud transustanciadora, siendo este el aspecto que debe destacarse y conservarse del uso del adjetivo en cuestión pues no es anecdótico, sin embargo, que sea al presentar su filosofar transustanciador bajo la fórmula de *filosofar en español* cuando GB lo expone con mayor implicación y fuerza vital, dejando por ello más *desvergonzadamente* al descubierto la filias y fobias sentimentales que sostienen el entramado categorial-vital de su peculiar concepción del filosofar y de la filosofía en tanto que transustanciadores. Desde esta perspectiva debe atenderse a lo que sigue

[123] Según nos comenta C. Bordejeu, tal identificación podría encontrar su explicación en un sentimiento de añoranza de su tierra natal agudizado por la entrada en contacto con la importante colonia hispana en México, a donde se trasladó, desde Quito, hacia 1942, y donde fijó su residencia hasta 1947, año en que marcha a Caracas definitivamente. Sin embargo, es categoría que reaparece con ímpetu en la década de los ochenta (Cf. v.g., *Qué es dios* y *Quién es Dios*, *Sobre el Quijote* y *Don Quijote de la Mancha*).

7.3.1. Lo español como sentido vital.

Dice GB: "Creo que todos los genuinos españoles guardan todavia ese rescoldo divino, en forma de potencia más o menos propincua y amenazadora. Por eso nuestro filosofar no puede ser heideggeriano, aunque está de moda en la misma España de nuestros malhadados días. Pero: ¿Quién será capaz, libre de trabas dogmáticas, de interpretaciones escolásticas ramplonas y palabreras, incorporar a nuestro filosofar las grandes experiencias misticas?" (SNHSJ, 99). Y poco después: "porque el único modo sincero y libre como puede creer un español de nuestros dias es el fijado y descrito por nuestro Unamuno en aquellos versos suyos inmortales, si no por la forma por el fondo ideológico: *Lejos de mi el impío pensamiento (...) la impiedad de querer con raciocinios demostrar tu existencia. Yo te siento, Señor, no te conozco"* (o.c. 100)[123].

Pues bien, si a juicio de nuestro autor resulta "temerosamente urgente" ocuparse "de la posibilidad de una *filosofía española*" (o.c. 89); es decir: "en plan y sentido español" (ILF, 27), igual de urgente resulta para nuestro estudio advertir en este preciso momento qué entiende GB por "español" cuando aplica el epiteto a la filosofía: "por español voy a entender no lo confinado por ciertas barreras jurídicas internacionales, caedizas y secundarias, sino un cierto tipo de vida social, mental, estética" (FUFE, 59); "el tipo de hombre español -tomando esta palabra en sentido cultural no en sentido geográfico o político" (ILF, 28); "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-" (SNHSJ, 88).

Ser o sentirse "español" es, pues, un modo de dar *sentido vitalmente digerible* a los *significados*. Desde él, como se verá, resulta comprensible el posicionamiento intelectual de GB ante la técnica.

Forma parte del modo "genuinamente español" de dar sentido al universo el respeto por otras formas de entenderlo y vivirlo: "comprensión humana y respeto por los tipos de hombre" (ILF, 28); "No intento, con todo, decidir qué tipo humano sea más

---

[123] Es el mismo tono sentimental que Rainer Maria Rilke utiliza en *Advento*, cuando escribe "Mi: espantan las palabras de los hombres / Dicen todo con harta claridad / (...) Tienes que saber que Dios sopla a través de ti/ desde el comienzo./ y si tu pecho arde y nada detesta./ entonces esta Dios obrando en el" (*Imología poetica*. Madrid 1982. Espasa-Calpe. 4ª ed. pp. 40-41). Rilke es el autor al que GB cede la palabra introductoria en su obra *Que es dios* y *Quién es Dios*.

perfecto, si el heideggeriano o el místico español" (NHSJ, 99); "no se pretende que el sentido español sea el único posible ni el único biensonante" (ILF, 26). En definitiva, "Cada uno es como Dios le hizo"[124]. Desde esta clave se explicará el rechazo de GB a una técnica arrasadora de diferencias culturales, tal como la que resulta del racionalismo y el imperativo categórico kantiano.

El filosofar *español* (transustanciador) constituye, como se irá viendo, una tarea pendiente para la razón occidental: ganar conciencia vital y científica a la vez. Para conseguirlo es preciso que el filosofar, en cuanto acción u órgano natural de la vida superior, sea potenciado y montado cual artefacto de modo que permita asimilar vitalmente, y con eficacia, todo lo que la vida ha constituido hasta ahora con conciencia científica pero en inconsciencia vital[125]. Filosofía, pues, como artefacto viviente u órgano artefactual. Mas si lo propio de toda filosofía es dar *sentido* humano al *significado*, y cada pueblo el suyo[126], de manera que bajo este aspecto toda filosofía es "cordial" (del corazón o sentimientos), sin embargo se ha adueñado del pensamiento la tendencia racionalista.

El filosofar, cuando es en *español*, lo es no sólo con conciencia intelectual, sino también con conciencia sentimental consciente de serlo: reivindicación de la conciencia sentimental, del *corazón*, para la razón, como parte esencial de la vida[127]. Desde esta perspectiva, frente al filosofar tradicional que sólo busca lo objetivo y por cuya acción no produce alteración en el significado[128], el modo *español* de hacerlo involucra indefectiblemente una mística que dé *sabor* vital nuevo a la vida natural: el sabor o sentido de lo sobrenatural.

Si ésto es lo que aporta lo *español* al filosofar, lo que añade GB al filosofar místico o transustanciador (español) es el sentido *actual*: el de la transustanciación física que Einstein formuló teóricamente y Fermi y Oppenheimer supieron enmaterializar.

---

[124] Es expresión condensada de lo que venimos diciendo, y que GB toma de Don Quijote (Cf.vg. ILF, 28; SNHSJ, 99).

[125] Cf.HM, 79.

[126] Cf.ILF, 26-27.

[127] Cf.SGFC, 138.

[128] Cf.ILF, 7 y 27.

sacándola asi del contexto simbólico de la liturgia y haciéndola real. La mística tradicional es para GB una auténtica meta-física en la que realmente "pasa algo", y no una pura ontología fenomenológica (Heidegger), pero ese "algo", cuando pasa, sólo afecta a la intimidad y de forma privada, no al universo exterior y de manera pública y notoria, de ahí que afirme, respecto del *sentido español*, que es "el único que transformará la realidad cruda en realidad digestible para nuestro original tipo de vida", aunque "esa digestión española no afecta propiamente a la *realidad misma*, al significado de las cosas en sí mismas" (ILF, 27).

Desde esta consideración resulta clara la intención bacquiana de potenciar el filosofar *español* haciéndolo *actual*, es decir, convirtiéndolo en acción artificializadora, *estructuradora*, o "plan", por el cual todo lo natural (ideas, valores, materias físicas...) sea rebajado a *material* para una empresa de proporciones ónticas, antropológicas y cósmicas sin precedentes: ser Dios en *persona*.

En definitiva, GB concibe el filosofar transustanciador como una acción teórico-práctica capaz de orientar adecuadamente la transcendencia humana, de manera que el hombre se haga *de sí*, dejando de ser *natural* (de otro: Dios, la naturaleza, u otro hombre); que se reencuentre a un nuevo nivel en que sea él *mismo*, pero no *idéntico*: ser hombre humano, por fin y sin redundancia. Filosofar como función ya de un supersujeto artificial de artificiales acciones (decisiones, designios, proyectos...), no de un sujeto natural; filosofía, por tanto, como *artefacto* transmutador o metafísico de tipo mental, isomorfo con los de tipo material ya existentes, montados en un artefacto mayor cuyo funcionamiento, de tener éxito, consiga el paso al límite Infinito al que de forma esencial, imparable y con aproximación creciente, mas nunca cumplida, tiende el transfinito humano.

Se trata de intentar (probando realmente; no, por pueblas meramente racionales) lo imposible y esperar lo inesperado. En caso de conseguirlo, la filosofía será transcendida gracias a sí misma, sucediéndole lo que a la escalera de Wittgenstein: puede prescindirse de ella una vez cumplida su función, pues ésta consiste, justamente, en hacerse innecesaria una vez usada, pero sin la cual no habría modo de haber llegado más allá (meta, trans) de

ella[129].

7.3.2. Filosofar transustanciador: mística y sacramentalidad.

Según GB, el alma en tono heideggeriano, y moderno en general, da a todo un sentido de finitud o "muerte entitativa"; el español, en cambio, de transcendencia, de modo que los temas característicos del existencialismo del filósofo alemán (Preocupación, Deuda, Finitud, Miseria y Muerte) adquieren *sentido dramático y de autosacramental*, transformándose en las cuatro postrimerías: Muerte, Juicio, Infierno y Gloria[130].

El *español* no quiere morir entitativamente, por finitud, sino de esa "muerte por transcendencia" a la que los místicos apuntan: "La experiencia mística nos certifica de esta nueva y suprema posibilidad de la existencia humana. No sé si llegará algún tiempo en que sea manera normal de existir. Para ciertos hombres ha sido, durante ciertos momentos, una realidad; para otros, un poco más numerosos, resulta una incitación, se da como anhelo (...) tipo de muerte, que voy a llamar por transcendencia" (IGE, 107); muerte que, en palabras de Porfirio y Plotino, GB caracteriza así: "experimentar la muerte como un "intento de reconducir lo divino que en nosotros hay a lo que de divino hay en el universo" (*Vida* N° 11), como "huida de quien está ya en soledad de todo hacia el Solitario transcendente" (*Eneada* VI; *Logos* IX, final)" (o.c. 147)

Pues bien, ¿no se trata, en lo anterior, del anhelo de GB por hacer converger la capacidad creadora (lo divino) del universo con la de la vida humana en el grado y forma propia del tipo vital "persona"? ¿Y no es acaso el hombre en la antropología bacquiana el solitario metafísico del universo que sólo se tiene a sí mismo como fuente de racionalidad (proyectos), de valores (designios) y decisiones, y que impelido por su transfinitud está condenado a querer ser Dios?

El proyecto filosófico de nuestro autor integra como elemento esencial, por tanto,

---

[129] Podría ilustrarse esta cuestión con la imagen hermética del pelícano que inmolándose alimenta a sus crías con su propia sangre. La imagen del ave Fenix no es tan adecuada, como bien nota Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pues si bien simboliza la categoría de la "renovación", no la deja de dinamismo ascensional, limitándose a ser una forma más de la circularidad temporal propia de los pueblos orientales y antiguos. El cristianismo, sin embargo, concibe un alfa y un omega a distintos niveles (vector ascensional). Si se unen ambas, el círculo y la flecha, se obtiene la espiral, imagen del movimiento dialéctico, siempre el mismo y siempre diferente: mismidad, no identidad. A modo de curiosidad diremos que en un cuadro del monasterio de Silos está representado el citado pelícano junto con la imagen del Cristo en la Cruz, y todo ello policromado principalmente con los colores preceptivos del simbolismo hermético: negro, blanco y rojo.

[130] Cf. I.E., 186.

la muerte del hombre por transcendencia: hacerse no sólo distinto, sino *diverso* de lo que ya está siendo naturalmente: hombre. Para ello deberá matar lo que haya de natural en el universo (humano o no) y rehacerlo a otro nivel, el transcendente: muerte transcendente del universo para renacer como "creatura" o "efecto" en sentido estricto y, correlativamente, el hombre se renacerá como "Creador" o auténtica "causa".[131]

Como se vio oportunamente, si toda filosofía auténtica es dialéctica (anhela el Absoluto), no todas dan solución mística al proceso; sin embargo, según GB, toda mística presenta en su base una dialéctica (filosofía auténtica). Pues bien, lo característico de la filosofía transustanciadora desde esta perspectiva es el deseo no sólo de tomar contacto con el Absoluto, sino de transustanciarse en Dios admitiendo para ello, además, auxilios externos que aumenten la probabilidad de éxito del suceso.

De otro modo: disponer de realidades artificiales para conseguir la gracia interior; en concreto, el sacramento eucarístico. Si se considera la etimología del término "máquina" (ayuda para salir de dificultades), entonces el sacramento eucarístico puede ser interpretado como un artefacto de tipo "máquina" (mecané) que ayuda a la gracia natural en su intento por unirse con Dios. De la reinterpretación secularizada que de este tema hace GB, y su implicación con la técnica, nos ocuparemos más adelante.

7.3.3. Sentido dramático del filosofar transustanciador.

Según GB, en dos sentidos, al menos, el filosofar *español* (transustanciador) puede calificarse de "dramático": por una parte, atendiendo a la forma expresiva que suele adoptar, y que tan del gusto del español es: la forma cálida, vital, trepidante que todo drama posee, frente al frío tecnicismo filosófico oficial al uso; por otra, por el modo como el *español* vive la relación hombre-razón.

Respecto del primer punto, el filosofar transustanciador no es un filosofar "universal". Esto significa que no es un filosofar homogeneizador, universalista o imperialista, sino que respeta, como se verá, lo particular (pueblos, éticas, sociedades...); que valora y respeta "las flores" frente a "La Flor", de modo que no busca universales en ningún terreno. Por ello, la forma de expresión filosófica española no debe tenerse como

---

[131] Sobre esta idea de matar al universo para renacerlo superado o sobrenaturalizado, Cf VMI

excluyente de la tradicional, ni viceversa. Así, frente al frío estilo técnico que suele presentar todo filosofar sistemático, el talante español prefiere la forma literaria, donde los personajes viven lo que dicen y hacen sentir al lector, por lo que dicen, lo que vivencian en su conciencia sentimental vibrante en tono español (transcendente)[132]. La falta de forma filosófica tradicional en el filosofar español se debe, según GB, a la manera peculiar de revelación que se da en el filósofo español. La forma filosófica resulta insuficiente por su condición de lugar de aparición de ideas; en cambio el español proyecta vivencias[133].

Por otra parte, para ser auténtico filósofo no se precisa, según GB, ser técnico en filosofía, ni dominar la forma técnica de exposición filosófica, que no delata el grado de autenticidad[134]. En definitiva: "*literario* es el carácter y sentido general que el español auténtico da al Universo de las cosas y al Mundo de las esencias" (ILF, 29). Se trata, por tanto, de "contraponer" el modo de filosofar español (en fórmulas literarias), al modo "universal" o técnico, de proposiciones explícitas y lógicamente coordinadas, e incardinables en sistemas deductivos y coordinados (FUFE, 59)[135]. Brevemente: la filosofía transustanciadora prefiere la metáfora al concepto[136].

En cuanto al segundo aspecto, la experiencia dramática con que el español vive la relación vida-razón está paradigmáticamente representada para GB en el drama calderoniano *La vida es sueño*, que no sería sino la formulación literaria (española) del "drama entre Razón y Hombre" (ILF, 259); drama que su protagonista, Segismundo, vive

---

[132] Cf SCC

[133] Cf NGFC, 84

[134] Cf NGFC, 83

[135] Cf FUFE, 59. Esto explicaría la fluctuación estilística de García Bacca en sus escritos, alternando obras de impresionante rigor técnico en su exposición, bien aprendido sin duda en su etapa de formación escolástica o "de noche en desierto lunar" (Cf prólogo de *Introducción a filosofar*), con otras de chispeante sabor vital que adoptan forma de ensayo (vg. ILF). Las obras de la última década de su vida poseen marcadamente este doble sentido de manera simultánea, como lo echa de ver la frecuencia con que GB utiliza tablas y gráficos (intento de formalización y, por tanto, de dotar de rigor matemático a las proposiciones filosóficas), a la vez que citas literarias y todo ello salpicado de formas de expresión populares o castizas. Son numerosos los escritos pertenecientes a esta etapa que en su título llevan la expresión "ejercicios literarios-filosóficos". Sobre el ensayo como forma española de filosofar, y con referencia expresa a GB, cf. CHAMIZO DOMÍNGUEZ, P. J. "El ensayo como método en filosofía", en *Actas del II Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca 1982, Ediciones Universidad de Salamanca, tomo 2, pp. 173-183.

[136] Sobre esta cuestión véase BEORLEGUI, C. "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca". *Letras de Deusto*, 18 (1988) nº 40, pp. 105-107. IZUZQUIZA, I. *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. Barcelona 1984, Anthropos, pp. 109-124.

de forma trágica: "la tragedia humana de Segismundo" (ibid). El mismo drama, exactamente, que recorre la obra escrita de GB, en la cual intenta sintetizar transfinitación, transustanciación y ciencia.

Pues bien, todo drama o tragedia persigue conmocionar al espectador poniéndole en afinidad anímica con el héroe en su quehacer esforzado, de manera que lo trágico emparenta con lo ético, siendo éste un componente esencial de la tragedia. Del mismo modo, como se verá, la filosofía de GB implica esencialmente una ética. En la tragedia no hay cabida al frío cálculo racional, discurriendo la acción en un ambiente pasional, es decir, de conciencia sentimental que da sabor (saber) peculiar a lo que se recibe. Mas, ¿cuál es la clave que, al alma deseosa de sobrenaturalización, hace sentir como tragedia o drama lo que para otros no llega a tal?

Un tema, de forma obsesiva, recorre el drama calderoniano (al igual que la filosofía de GB) y nos descubre la, por así decirlo, zona del incendio sentimental; un "tema de loco", dice GB, que recoge magistralmente el conocido lamento de Segismundo: "y yo con más albedrío tengo menos libertad?"[137]. Este lamento es todo un *testimonio* del estado de perplejidad de su protagonista ante la situación carcelaria a que le abocan las ideas y a prioris que pululan en la mente de Basilio. Y así, dice GB: "Segismundo ha acertado plenamente en la apreciación que debe hacerse de todo apriorismo kantiano, cartesianismo, matematicismo y demás tipos de tiranía racional, de educación según planes, en que el hombre real, el que nace, vive y muere, tenga que servir de *campo de experimento:* todo ello es un atentado contra la *libertad"* (ILF, 241).

Todo idealismo o apriorismo, armado o no con un plan experimental, pretende "regular lo real por lo posible" (ILF, 239), lo cual conlleva necesariamente el uso de la matemática, del cálculo, que hace del porvenir futuro sin novedad. La transcendentalidad resulta así peligrosa para la vida en cuanto *surtidor de novedades* (Bergson). La seguridad de lo matemático, en tanto que "sistema deductivo formal" u "orden compatible con homogeneidad" (ILF, 228), sirve de modelo para una "ineidad" insegura en el universo, de manera que pretenderá extrapolarlo para dar cuenta de todo lo real, incluida la vida

---

[137] Cf ILF, 240. J. L. Abellán hace de la interpretación bacquiana de este drama calderoniano tema de su artículo "Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939", en *El exilio español de 1939*. Madrid 1976, Taurus, pp. 149-208.

humana. Esta idea se hace obsesiva, manía o locura, en Europa desde el Renacimiento, aunque, advierte GB: "le entraron a la vida occidental, no a la española". El resultado: "se encontró el hombre con que el Mundo se había quedado sin alicientes, sin porvenir. ¿Para qué esperar a ver con los ojos de la carne lo que ya se ha pre-visto con los del espíritu, una vez calculada matemáticamente su aparición" (ILF, 229).

Todo ello es condensado por GB en la expresión "quitarle gracias al tiempo"[138]. Tal es el espíritu característico de la "Razón técnica" (ILF, 239), y del ingeniero como tipo peculiar de ser humano: "ingeniero calculando" (o.c. 240). El resultado para la libertad no puede ser mas calamitoso: "Y lo grave es que no dejará nada a la espontaneidad de lo real, pues está convencido que lo real no puede alterar la posibilidad, que lo presente en nada afecta al futuro" (ILF, 236).

Tal es, pues, el plan de todo apriorismo o idealismo habidos hasta el presente en Occidente; plan tintado de "impaciencia", como le sucede al místico, y cuya consecuencia es la anteriormente llamada *esclavitud metafísica*: "Que tal es el efecto de todo *idealismo, apriorismo y matematicismo:* encerrar y esclavizar al Hombre *real*" (ILF, 236). Por eso advierte GB: "No se puede ni siquiera comenzar a filosofar genuinamente en español si no *"se da tiempo al tiempo"*, si se sostiene esa doctrina kantiana de que el tiempo es *"forma a priori"*, pura, inmaterial" (ILF, 231), pues, como muestra el Drama calderoniano, "a la *realidad* no se la suplanta con posibilidades; que el hombre tiene *porvenir* y que el *porvenir* es imprevisible en el simple futuro" (ILF, 235).

Para quien tiene la libertad como mayor tesoro, y el hombre la tiene de ese modo según GB, quitársela es robarle su dignidad: "cuando se priva al hombre de su libertad con esos terroríficos experimentos guiados por un plan de la Razón pura se lo degrada y aparea con animales y fieras" (ILF, 241)[139]. Por eso, al hombre que lo sufre se le está haciendo "violencia moral y aun física" (o.c. 241-242), y de ahí que GB afirme: "Que ahí está el punto de delito de todo racionalismo y ciencia media: *"que nos quita el ser de hombre"*, e impele a los que hombres y padres se dicen y titulan pomposamente, con títulos en

---

[138] Cf.vg., ILF, 232

[139] En el texto, en lugar de "fieras", dice "tierras", pero se trata con seguridad, por el sentido del tema, de una errata deslizada por el impresor

superlativo, a quitarnos el ser hombres para así amansar la magnífica fiera vital, la altiva libertad" (ILF, 254). Todo apriorismo supone una "total desconsideración hacia los derechos de quien nació hombre" (ILF, 244), y es punto que GB recrimina sin paliativos [140].

Primera cuestión, por tanto, la del apriorismo como atentado a la libertad cuando intenta encerrar en los estrechos moldes matemáticos la magnificencia del poder creador de la vida representado por la libertad humana, pues ésta es la dosis de radiactividad óntica peculiar del ser del hombre[141].

Segundo aspecto a considerar: el racionalismo no puede enfrentarse dignamente al problema transcendente que la libertad plantea a la propia razón.

Si por lo dicho describimos lo que dimos en denominar "zona de incendio sentimental", ahora se trata de localizar su foco. Así, dice GB: "La libertad no se contenta con ser una facultad del hombre, en cuanto realidad definible y encerrable en una especie biológica. La libertad tiene funciones transcendentales, apetencias desmesuradas y sus puntas de irreverencia" (ILF, 262). La libertad es "el frenesí o sin frenos de la vida superior" (ibid), es decir, de la vida mental o intelectual.

Por este punto, justamente, aparece en tromba el drama vital encerrado en la relación Hombre (vida)-Razón vivido en clave sentimental *española*; drama interno, vital, que hace a Segismundo pronunciar su celebérrima sentencia acerca de su condición humana: *"Pues el delito mayor Del hombre es haber nacido"*. Y explica GB: "el motivo fundamental (...) estriba en que quien en verdad nace plantea al apriorismo, en especial, a la pura razón inmensos e insolubles problemas. ¿La realidad es algo más que la posibilidad, el individuo transforma la esencia, el porvenir del recién nacido vencerá sobre el futuro?" (ILF, 239).

Y entre esos "inmensos e insolubles problemas" que la vida plantea a la razón hay uno especialmente problemático por su carácter irreverente y englobante de todos los demás que sobre el ser y nuestro ser puedan formularse: *"¿por qué mala ventura no somos*

---

[140] "Espanta que un hombre se crea con derechos a hacer tales experiencias con otro hombre, con un hijo suyo. Y espanta *en verdad* y no solo en literatura, porque esta misma experiencia está repitiéndose constantemente en el mundo que vivimos y en el que vivieron nuestros antepasados" (ILF, 245-246)

[141] CFPPPMM, 136-137

Dioses?"[142]. Y en este punto, según GB, nada resuelve la filosofía occidental habida hasta el presente, ni siquiera la de Heidegger, tal como se dijo, quedando la cuestión absolutamente abierta.

Ningún racionalismo tiene capacidad para afrontar las preguntas que le transcienden, sirviendo únicamente para apañar la *inquietud*, pero no para eliminarla por cumplimiento del anhelo básico[143]. No hay racionalismo que con todas sus explicaciones, con toda su batería de ideas, consiga introducir el más mínimo cambio en la naturaleza humana, de modo que las preguntas transcendentes reciban respuesta "cumplida"[144]. Lo único que consigue es marear el entendimiento con un mareo que no hay yo transcendental capaz de soportar, y puesto que la filosofía o *estado filosófico* racionalista o apriorista (transcendental) no basta para solucionar lo que se pretende, de ahí que GB proponga algo del todo *diverso*: despertarse a una vida *sobrenatural* para que todo lo de este mundo, incluido lo que se experimenta durante la vigilia, parezca sueño[145].

Mas como la filosofía racionalista no sirve para satisfacer el anhelo transustanciador, y no ha habido otra en Europa[146], ningún sistema filosófico ha resuelto la cuestión que insistentemente se le plantea al hombre por ser transcendente. De otro modo: ninguna filosofía ha dado en el blanco hacia el que, si es auténtica, tiende por su naturaleza dialéctica. En consecuencia, para quien se sienta *español* sobra toda filosofía incapaz de satisfacer su anhelo de transustanciación de la vida en vida *sobrenatural*, y de ahí la radicalidad de la crítica bacquiana: "Afuera todo eso de existencia auténtica, de Dasein heideggeriano, cuyo supuesto implícito es que dentro del hombre cotidiano hay un hombre de realidad de verdad que por sola modalización puede surgir del otro, sin cambios radicales, sin transustanciaciones. Por esto mismo el genuino español no puede ser ni kantiano, ni husserliano ni todas esas zarandajas que últimamente han circulado por

---

[142] CFIF, 221-222.

[143] En este sentido, dice GB: "Seguramente no sabía, por entonces, que estuviese siendo víctima de un experimento kantiano" plan que, si no explicaba perfectamente el estado en que se veía, cuando menos amenguaba considerablemente la extrañeza" (IFF, 239).

[144] Utilizamos el término en el sentido husserliano con que GB lo usa en FFF, en tanto que "cumplimiento" de una intención (salir hacia).

[145] CFIF, 246-247.

[146] CFIF, 248-249.

Europa" (ILF, 327), pues son "trajes hechos a medida" (ibid.) de hombres que no sienten que su piel de hombres les venga estrecha.

Asi, pues, es claro que para GB el aspecto dramático del filosofar transustanciador encuentra su origen en el ansia de transcendencia del alma *española*, que es tal y tanta que ningún racionalismo, ni puro ni con plan adjunto de experimentación, es capaz de apagar. Esto implica, entre otras cosas, que la ciencia y la técnica que en cada momento hayan surgido de los tipos vitales no *españoles* no serán remedios para tal ansia de Infinito. Ahora bien, a esta incapacidad se une el hecho de que el racionalismo no ha cejado, sin embargo, en su empeño por saciar la sed de infinito; con métodos sutiles unas veces, menos en otras, pero refractario siempre a una transfinitud vibrando en tono sentimental de sobrenaturalización.

Tres son las reacciones que el hombre con ansia de transustanciación ha ensayado para vencer al racionalismo hasta ahora, según nuestro autor: dos de ellas fallidas; la tercera, con éxito, mas sin conseguir llenar, con todo, el deseo desmedido que de ser Dios tiene el alma ansiosa de transustanciación.

La primera reacción se corresponde con la primera jornada del drama de Calderón[147], en que, vencido y encerrado, Segismundo reacciona visceralmente con la palabra. A través de ella muestra su fuerza indomesticada aún por los esfuerzos racionalistas, que sólo han conseguido exacervarla: "No se puede filosofar en español, sin que, si el español es bien nacido, termine gritando como Segismundo: *"... Ah cielos, ¡Qué bien hacéis en quitarme La libertad!, porque fuera Contra vosotros gigante"*" (ILF, 242).

En la segunda jornada, el verbo es sustituido por la acción. Pero tal reacción es desmedida y no está a la altura de su ser de hombre, sino de lo que de fiera o animal tiene todo hombre. Reacción violenta (zarpazos de fiera) con la que rompe los límites que le impone la razón: "Enviemos a paseo todas esas cuestiones *objetivas*, de verdad o falsedad"; "Las *manos*, no la razón ni la ley, condenan a Clotaldo a muerte" (ILF, 251-252). Esta reacción violenta de Segismundo es lo que cabe esperar de quien se ve en el trance de defender *in extremis* su dignidad ante una situación a la que otros le abocan:

---

[147] Cf ILF, 267.

"Vida o muerte, pasiones, acciones son los únicos criterios de realidad de verdad que le han dejado los planes racionalistas" (ILF, 255).

La gran fuerza desplegada resulta, sin embargo, inadecuada contra un racionalismo sibilino y experimentado, repleto de argucias aprendidas durante siglos de existencia. En definitiva: "El *Empirismo*, aun el *vital*, los datos *en bruto* y *brutales* de la vida no pueden acabar con el *racionalismo*. Este encuentra siempre medios para vencer, a pesar de que su *realidad* resulte y sea en efecto más débil y caediza. Pero Basilio, el Racionalista, *vence a palos*, a experimentos que regulan y emplean *racionalmente* ciertas realidades. Sucumbe, pues, Segismundo por empirista, por salvaje recién nacido e inexperimentado" (ILF, 258).

La situación descrita muestra, según GB, "la lucha simbólica entre Empirismo y Racionalismo" (ibid.). Ningún aferrarse a los hechos, reales, físicos, morales, vitales... es suficiente. No es reacción a la altura del hombre, sino de algo menos transcendente que, con Calderón, GB denomina *fiera*: "zarpazos de la *fiera* y las gallardías de la *vida inferior*" (ILF, 259)[148].

La jornada tercera simboliza, según GB, "la auténtica victoria sobre el *Racionalismo*"; victoria que "consigue el *hombre ético*, no como individuo solitario, sino como miembro y representante de su Pueblo, de empresas morales colectivas" (ILF, 267). Se trata de una cuestión que nuestro autor condensa así: "El absolutismo del *"deber ser"* contra el absolutismo del *"tener que ser"*, propio de la Razón" (ibid.). Así, el *"hombre íntegro"* o, si se prefiere, *"El Humanismo integral, bajo forma de humanismo moral* -dice GB- *es la forma como el español termina con el racionalismo y lo vence con honra, con honra para el Hombre"* (ILF, 258), pues, frente al modo de responder la *fiera*, "el *hombre* contesta con *moral"* (o.c. 255), ya que "el Hombre posee la *libertad"* (o.c. 259). Otras denominaciones para lo mismo son las de *Humanismo Integral de Base Ética*, *Realismo ético* y *realismo ético-popular*[149]. ¿En qué consiste, pues, eso de vencer al racionalismo con humanismo moral, y que parece convencer, al menos parcialmente, a nuestro autor?

---

[148] Sobre el término "fiera", Cf ILF 250-251.

[149] Cf ILF 259, 265 y 266, respectivamente.

Afirma GB: "en verdad, lo moral invita a lo racional puro a levantar el vuelo y transcenderse. ¿Hacia qué y hacia quién?" (ILF, 267). Mas cabe que nos preguntemos si no es esto lo que Kant pretendía con su segunda Crítica. Responder a estas cuestiones será advertir lo peculiar de la propuesta bacquiana y, entre otras cosas, preparar el terreno para advertir el papel que la técnica desempeña en dicho cometido y, por tanto, sus implicaciones con las cuestiones aludidas.

7.3.4. La ética popular como superación práctica de la transcendentalidad.

Según GB, lo moral enraiza en la libertad, y ésta en la vida, no en la razón. De este modo, por el enraizamiento vital de lo moral GB pretende superar el estancamiento de la transfinitud en la transcendencia racional (transcendentalidad). Tal superación, como se verá, es propia de un pensar práctico: la *decisión* de hacer o no hacer se toma por un corte que el sentido común introduce en el pensar racional, rompiendo así el nudo gordiano y acabando con el mareo racional.

Según GB, la libertad, tal como la nota el temple sentimental *español* (transustanciador) "no se funda sobre la Razón; procede y tiene raíces comunes con el *alma*, con el *instinto*, con el *albedrío*, con la *vida*"; no considera "que la Razón pudiera ser origen real y viviente de la libertad", sino que tiene "por el contrario, el convencimiento opuesto", esto es: "que la Razón, enorgullecida de la ciencia, preñada de matemáticas sutiles, pretendida dueña del tiempo, secretaria de los astros, conduce inflexiblemente a la esclavitud de Segismundo, del hombre fiera, y llega hasta perturbarle el entendimiento y hacerle dudar de si vive o no vive" (ILF 259-260).

Las afirmaciones de GB sólo resultan comprensibles si se les da a los términos implicados el sentido peculiar que reciben de nuestro autor:

"Alma": remite a ánimo, tener ánimo, ser animoso; no se trata de la forma sustancial del cuerpo, sino término que indica acción. El *español*, según GB, da al término "alma" sentido *romano*, es decir, de hombres de acción[150].

"Instinto": lo entiende GB como el saber tradicional que el pueblo lega al

[150] Cf ILF, 260.

individuo y del que éste se sirve como participe de la cultura a fin de saber dar solución a las circunstancias vitales que pudieran presentarse como peligrosas por inexperiencia individual. Este saber es peculiar a cada pueblo, a sus experiencias vitales, y constituye el "instinto popular" que nada tiene que ver con el biológico, excepto por ese carácter de supervivencia adaptativa[151]. Desde otra perspectiva, es el sentido *común* tan ejemplarmente recogido por el refranero popular (sabiduria popular).

"Albedrio": equivale a la "gana", y aun a la "real gana", de quien es dueño y señor. Es "libertad con magnificencia". Asi, "la *"real"* gana es raiz de la libertad vivida en español" (ILF, 261).

"Vida": nada biológico, o no al menos primariamente, sino poder para huir de toda encerrona real, y, por tanto, "raiz, y bien propia, de la libertad, sentida en español" o, de otro modo: "Vida es poder de transfinitación" (ibid). Lo biológico no es sino un estado de la vida y, además, inferior.

Dicho lo anterior, se entiende que le sea posible concluir nuestro autor:

> "Recapitulemos, pues *alma* es ánimo, alientos, emprendederas,
>
> *instinto*, pueblo en individuo y sobre individuo,
>
> *albedrio*, señorio real y magnificente
>
> *vida*, poder de autosuperacion
>
> En total *evasión de la finitud*, con magnificencia y señorio
>
> Y no otra es la raiz *total* de la libertad vivida en español Nada de buscarle a la libertad raices intelectuales o racionales
>
> Y si convenimos, y la arbitrariedad no es escandalosa, en llamar *Etica* popular española a la que se integre de estos componentes ánimos, primacia del *pueblo* sobre el individuo, señorio, magnificencia, vencerse a si para superarse, podremos afirmar que la libertad, tal como la vive el español, es esencialmente *ética*, y que la Etica española se asienta sobre la Libertad, sobre *Magnificente señorio de si y de las cosas*, bienes o males" (ILF, 261-262)

Recuérdese además que, como se dijo, "La Libertad no se contenta con ser una facultad del hombre (...). La libertad tiene funciones transcendentales, apetencias desmesuradas y sus puntas de irreverencia" (ILF, 262).

La solución propuesta por GB consiste, pues, en cortar mediante una *decisión* de sentido común la deliberación racional en busca de criterios éticos que justifiquen la

---

[151] Cf ILF, 260

acción como buena (o mala), evitando así el mareo racionalista. El riesgo de equivocación en la tajante *acción* decisoria del sentido común se evita, según GB, empleando como criterio moral el que la acción decidida lo sea siempre en aras de "empresas populares", de modo que, con *libertad* pero *sin miedo a errar*, el individuo se atreva a todo. Equivocarse, el gran miedo en la acción ética, y causa del mareo a que conduce la razón cuando se emplea a fondo para evitarlo, resulta imposible, según GB, cuando se actúa del modo dicho, pues la acción deviene automáticamente buena al tomar como único criterio y finalidad el bien del Pueblo[152]

El meollo de la postura bacquiana radica básicamente en esto: la vida, en cuanto transfinitud, queda a salvo en esa modulación suya que es la gana o albedrío humano; mas dicho albedrío o pura potencia (primera) de libertad, es elevada (potenciada) éticamente cuando el ánimo o acción que de él surge es puesto al servicio del Pueblo: del Hombre-Pueblo (Sociedad). A su vez, el Pueblo no coarta la libertad individual, sino la "gana" cuando ésta es egoista, individualista, pues no resulta en tal caso verdadera libertad al no estar ascendida moralmente, quedando en simple albedrío fácilmente degenerable en fuerza violenta al servicio del yo[153].

La libertad, por tanto, tal como la concibe GB, presenta constitución dialéctica al ser síntesis o tensión de contrarios, a saber: albedrío individual-voluntad popular[154]. Por tanto, cuando la gana y el ánimo individuales emprenden acciones novedosas, creativas, éstas gozarán del apoyo popular si tienen como meta el bien común del Pueblo quedando por ello automáticamente ascendidas a acciones morales y, por lo mismo, el albedrío elevado a libertad, pues el absoluto moral *español* es "obrar bien", lo cual implica obrar teniendo al Pueblo como guía (fin) de la acción.

Lo explicado es la clave para comprender cómo la consideración bacquiana del

---

[152] Cf II I, 262-266. Adviértase la similitud de esta concepción con el concepto hegeliano de "eticidad" como superación de la moralidad subjetiva kantiana a pesar del imperativo categórico (Cf DIAZ, C. *Hegel, filósofo romántico*. Madrid 1991, Cincel, pp. 99,107-108). Nótese, también, como hemos tomado con intención la expresión destacada en bastardilla, en alusión al artículo de 1965 "Libertad y miedo a errar".

[153] Esto explica el esfuerzo de GB por mostrar la libertad auténtica como resultado del funcionamiento del artefacto que es el socialismo, el cual encauza, cual motor de explosión, la base explosiva natural o radiactividad ontológica humana de la *gana*, de modo que no estalle cual bomba ni tampoco se disipe sin pena ni gloria cual uranio en la naturaleza (Cf PPPMM, 132-139 (texto de 1965), 60-64 (texto de 1983)).

[154] Esta concepción bacquiana de la libertad parece asemejarse a la hegeliana libertad como coincidencia entre la voluntad subjetiva y la general.

Hombre como valor supremo al que la eficacia y utilidad definidoras de la acción artificial-técnica deben someterse, si es que la técnica y lo artificial han de tener algún sentido para la vida humana en tanto que transfinitud transfinitante, procede, en última instancia, de tomar la Vida como realidad divina y divinizadora o Absoluto en grado superior al universo físico y, por tanto, como instancia ultimísima a que referir lo moral: algo (acción, estado o realidad, lo cual incluye, evidentemente, la acción técnica y el dominio o estado por ella fundado) será ética o moralmente bueno si respeta y fomenta el poder creador superior de la Vida; malo, en caso contrario.

Mediante la ética popular se evitaría, según GB, el peligro del individualismo egoísta, de la pura acción que degenere en fuerza bruta, así como el universalismo arrollador kantiano que elimina la pluralidad de perspectivas populares (manifestaciones del poder creador de la vida) desde el imperativo categórico[155]. El intento kantiano de superar el racionalismo por lo moral, fracasa, según GB, al recaer en el racionalismo universalista, generador de una técnica isomorfa apisonadora de la diversidad de formas en que se manifiesta esplendorosamente el poder creador de la Vida: "Y no tiene nada de extraño que a tales Éticas de tendencias y plan universalistas y suprapopulares, irrespetuosas para con las especies naturales de la Vida humana, acompañe una *técnica* tan desarrollada y arrolladora que aplane y apisone, uniforme y aplebeye todas las diferencias naturales" (ILF, 321). Y de ahí que afirme: "La universalidad ha de conseguirse de rechazo, indirectamente, por añadidura (...); la *popularidad* puede y debe ser fin propio y directo, pues la humanidad propia y directamente se especifica en *Pueblos*. La ventaja de centrar la Ética en los valores a realizar apoyándose en esencias populares, en manifestaciones de cultura popular, no culterana o técnica, consiste en que tal Ética es *viviente* con las dos únicas vidas reales que existen: la de la *especie* y la del individuo de

---

[155] "La vida no soporta la uniformidad, la repetición, la identidad" (ILF, 270). Este principio es aplicable a la vida humana. "Porque no nos equivoquemos (...) la realidad que llamamos nominalmente "vida humana", *humanidad*, está *realmente* especificada y diferenciada, dividida y aclimatada en diversas especies que se denominan *Pueblos*. Y de los *Pueblos* nacen las *Naciones*, y de las *Naciones* surgen (...) esas formas más o menos rígidas y tecnicamente, más que vitalmente, organizadas que son los *Estados*. (...) Las universalidades superiores a especie son productos *racionales*. Y la tendencia a imponer sobre lo real, sobre todo en los Estados, una universalidad que trasciende a la *especie natural de vida social* que es "*Pueblo*" conduce a Éticas imperialistas cual la kantiana" (o.c. 321). De ahí que "También de alguna manera en Kant la Ética está por encima de la Razón, empero la ética kantiana (...) se distingue de la auténticamente española en que no está arraigada y como respaldada *por el Pueblo y para el Pueblo*, sino que intenta que las máximas de una voluntad individual sirvan de norma de legislación *universal*, es decir, más allá de todo Pueblo. Tales filosofías van a la Ética "*por razón de Estado*" (...) para alzar un Imperio universal en que todas las diferencias vitales de vida social o individual, queden borradas" (ibid.). "Perder lo *Popular* equivale a perder la *especie*" (ibid.). Por otra parte, "Por su raíz o ranguibre *popular*, la Ética supera el *egoísmo individualista*, sin caer en el altruismo o filantropía universal que desliga, sutilmente, de todos los compromisos para con lo *real* humano: su Pueblo y sus conterráneos, puesto que es imposible hacer el bien a todos los hombres sin distinción, con esa igualdad que es de esencia de lo universal respecto de los casos en él incluidos" (o.c. 322).

la *especie"* (ILF, 231).

Así, pues, por la entidad "Pueblo", en virtud de su condición de intermedio vital entre el individuo solitario y la colectividad *societaria*, GB cree poder superar el egoismo individualista y el universalismo moral kantiano. Lo mismo sucede respecto de las posturas de Bergson y Scheler[156].

A pesar de la superación del racionalismo, la ética popular no consigue, sin embargo, elevar al hombre de su condición de hombre natural. Este es punto que GB considera "afirmación capital", y dice: "Si bien es cierto que el *racionalismo* puede vencerse *"en español"* mediante una *moral de estilo popular*, a base de *bienes del Pueblo* y *para el Pueblo*, y asentada sobre la *Libertad*, sobre el *poder ser o no ser*, con todo tal *Ética* no es el ápice de la tendencia filosófica plenaria del español, porque no permite una real, genuina, total, absoluta *"transustanciación"*. (...) la Etica nos deja puros y simple hombres, individuos de un pueblo, con vida natural individual incardinada a la vida colectiva especificada que es la del *Pueblo* de cada uno" (ILF, 323-324).

La ética popular, a lo sumo, consigue fundamentar la ética en el hombre popular, en la especie humana real, y no en universales ni en subjetivismos ficticios: "Pero a la manera como todo idealismo, cartesiano o no, termina, tras la vuelta más o menos larga, por justificar y entrar de nuevo en posesión de todo lo que el realismo más ingenuo poseía en inocencia, sin títulos legalizados de propiedad, de parecida manera el *realismo ético-popular*, que hace el bien aun en sueños y a servicio de la libertad de su Pueblo, termina por adquirir, esta vez con títulos legalizados, todo lo objetivo" (ILF, 266), pues "Las acciones éticas, las empresas populares, dan a la conciencia individual tal firmeza que le permiten superar todas las dudas de la Razón teórica, y poner a la filosofía integra por fundamento (...) aquella magnífica frase: *"no se pierde el hacer el bien ni aun en sueños"*, en que la Etica de *bienes*, de valores realizados a costa de nuestra carne y sangre (...), da una seguridad tal a la vida que el bien resulta imperdible, asegurado contra sueños y realidad racional, contra los incendios de las dudas, y contra todo accidente, aunque sean la duda cartesiana, la abstención fenomenológica..." (ILF, 324).

---

[156] Cf ILF, 322.

En definitiva: *"La Vida ético-popular, natural siempre, es el modo genuinamente español de vencer al racionalismo y apriorismo"* (ILF, 320).

Sin embargo, advierte GB: "El sentido *"dramático"* de la filosofía española exige, para su complemento, la explanación del sentido *"autosacramental"* de nuestra provisoria realidad de Hombres. Todo lo que le pasa al hombre no le sucede confinadamente en el orden natural. Y respecto de la *vida sobrenatural*, de la vida mística, toda vida natural, aun la ética respaldada, enraizada en el Pueblo, resulta *sueño"* (ILF, 267). Y, es que *"La vida ético-popular, por ser natural, no opera transustanciación real ninguna en el hombre"* (o.c. 324).

Quedémonos, pues, por ahora con lo siguiente: Pueblo, como especie (intermedio viviente, real, entre uno y todo) que actúa con carácter de sujeto colectivo viviente del que participa cada hombre por el *instinto* en tanto que *particular*, sin caer en Don Nadie, es para GB criterio intrínseco de moralidad que evita la heteronomía moral y el individualismo egoísta. Pues bien, la técnica y el trabajo estarán involucrados plenamente con la cuestión ética en tanto que acciones transformadoras de *valores* en *bienes*.

Esto será lo que GB desarrolle años más tarde bajo el concepto marxista de "humanismo práctico"; humanismo, sin embargo, que no será la última fase de la humanidad en su proceso de humanización o liberación definitiva, sino estadio a superar por un "humanismo positivo". Sobre ésto se verá en un próximo capítulo, volvamos ahora al carácter concreto de la ética popular a fin de mostrar el punto por el que la técnica entra en tromba en el sistema ético de GB, como elemento configurador básico.

7.3.4.1. Carácter concreto de la ética popular: ética de bienes.

El "planteamiento español" (FUFE, 59) de la ética está perfectamente *resumido* en una sentencia de Parmeno[157]: *"En los bienes mejor es el acto que la potencia; y en los males, mejor la potencia que el acto"* (ILF, 323).

De esta sentencia, deduce GB que la ética popular es una ética esencialmente concreta: el "tipo *español* de ética" es "ética de *bienes* y males, de *virtudes* y vicios, de

[157] En este sentido dice: "y por este hilo (...) podríamos sacar el ovillo entero del tipo español de ética" (ILF, 323).

poder y acción, de *ser* o no ser; y no de *valores*, existencias o no existencias, positivo y negativo" (ILF, 323). En lo dicho va implícita, como se va a ver, la crítica al formalismo ético.

El desarrollo de estas ideas forma el corpus del artículo "Filosofar en universal y filosofar en español"[158].

Según GB, Scheler, a pesar de su intento no consigue liberar la ética del formalismo kantiano[159]. En este sentido la crítica a Scheler es aplicable, con mayor razón, a Kant.

Según GB, los cuatro axiomas de la scheleriana "ética material o de los valores", referentes a la existencia-no existencia de valores positivos y negativos, no permiten afirmar que sea ciertamente una "ética material", pues está impregnada, como la de Kant, de un afán o espíritu universalista, homogeneizador, antivital. Por otra parte, sin embargo, los cuatro axiomas estarían básicamente de acuerdo con la ética española en tanto que ética concreta[160].

Los puntos de convergencia entre la ética scheleriana y la española serían los siguientes:

a- La concepción "polar" de los valores, según la cual tanto los valores positivos como los negativos poseen entidad propia, no resultando los negativos mera privación de los positivos, excepto en el caso de su omisión, de modo que se da una "oposición polar"[161].

b- Concepción del valor como "antropófago" (FUFE, 62), esto es: *"Valor* es todo aquello por lo que *vale la pena de* hacer algo, de sacrificar algo" (o.c. 60); "todo valor

---

[158] En la última página figura la fecha de siete de marzo de 1945, en México. ILF fue publicado ese mismo año, pero el prólogo lleva fecha de 19 de octubre de 1944, también en México. La identificación del filosofar transustanciador con lo "español" es, como se dijo, algo episódico, pues no va más allá de estos años.

[159] En este sentido, aunque Scheler pretenda explícitamente acabar con el apriorismo y formalismo kantianos, según GB mantiene, sin embargo, la universalidad de los valores que lo son, además, de una "Persona" irreal (Cf ILF, 322). Por ello afirma que "el planteamiento del problema ético en la filosofía alemana" está representado "en primer plano por Scheler y su teoría de los valores y en segundo por Kant y su Ética formal" (FUFE, 66).

[160] GB trae los cuatro axiomas en FUFE, 60, junto con la sentencia de Parmeno, en punto a comparación.

[161] Cf FUFE, 62-63.

tiene el privilegio de que se realiza *a costa de nuestra carne y sangre"* , y sólo de tal modo (o.c. 61)[162]. Por este carácter, el valor se diferencia de las ideas[163], admitiendo, frente a ellas, una escala jerárquica: "A todo *valor* va, pues, adjunta una escala de *penas* que vale la pena de soportar para realizarlo" (ibid.).

La crítica:

a- Las diferencias más notables con la ética scheleriana proceden básicamente del *"matematicismo* o abstraccionismo formal, que son pecados *humanos,* los únicos que, en realidad de verdad, podemos cometer los hombres", y que GB descubre en ella como afán heredado del espíritu kantiano que impregna toda la ética alemana, y que Scheler no supera[164]. Así, dirá: "Afuera con eso de existencia y no existencia, negativo y positivo, valor y contravalor, que suenan, y son en el fondo, *matemáticas* y no *vida.* El genuino español, que lo sea se casta y no de juricidad, hablará de *bien* y *mal, potencia* y *acto, poder* y *obrar, mejor* y *peor"* (o.c. 64).

El resultado, en consecuencia, es fatal para la vida, puesto que en una ética formal *"los valores, hacen como molde en que pueden verterse y en que deben verterse todas las vidas y actos individuales; y el molde moral a todos moldea uniformemente"* (o.c. 67). Es el plebeyismo matemático el que infecta la ética formal y la convierte en causa de comportamientos societarios, borreguiles, uniformes, y en ética se trata de vidas humanas, no de *cosas* cuantificables, y así dirá: "una ética *formal* (...) engendra un uniformismo y mecanización, un plebeyismo moral, frialdad y desconsideración por la persona humana", de modo que tras el imperativo categórico "se oculta un *imperio* en que nadie cuenta nada sino como número uniformado y moldeado, machacado en su individualidad y hecho masa en su persona" (FUFE, 67-68). En definitiva: *"A ética formal, comportamiento borreguil y uniformista"* (o.c. 67). Se entienden ahora las razones para la conexión que hacía GB entre el imperativo categórico y una *técnica societaria,* uniformadora y arrasadora de

---

[162] Cf.también vg., IUE, 324

[163] Dice GB: "si contrapusiéramos *ideas* y *valores*, notaremos que las ideas no se realizan en nosotros a costa de nuestra carne y sangre de nuestra *realidad,* porque, para pensarlas correctamente, es preciso abstraer de la *realidad"* (FUFE, 61)

[164] Sobre las razones de GB para tal afirmación Cf.UFL, 65-66. Nótese la secularización de la categoría religiosa de "pecado" en el sentido de que si el de matematicismo o "número" es el único que puede cometer el hombre, es decir, el de "cosificación" o muerte esencial de la vida por aumento de número, no habría ya "pecado" religioso, sino únicamente ontológico o, como dice nuestro autor, "caída ontológica" más grave que la moral o teológicas tradicionales (Cf.ACC, 144)

diferencias.

b- Otra crítica procede del carácter "extrínseco" que la ética de Scheler y la kantiana poseen; carácter que consiste en lo siguiente: "En una ética *formal* o en una de los *valores* (...) el valor y la norma moral no dicen relación directa y propia a la vida y a sus poderes", sino que "están (...) lejos del alcance de las manos del hombre" (FUFE, 69). En este caso, lo único que queda es dirigir bien o mal la voluntad, pero no se contempla un obrar o *acción* por el que transformar realmente nuestro ser haciéndolo *ser* bueno o malo de verdad, realmente. Este defecto procede, según GB de la herencia luterana del filosofar kantiano y alemán en general, resultando por ello que "no llegamos a ser *intrínsecamente* buenos" (FUFE, 69).

c- Por último, una tercera crítica procedente de la ausencia de "escala" en la ética alemana (formal y valoral): "le faltan los términos medios de ascensión humana y real hacia la perfección, porque, en verdad, lo real nada tiene que ver con el valor; lo moral sólo hace de estrella polar, de guía, de término de intención recta" (o.c. 71)[165].

Desde esta perspectiva la ética entra en abierta oposición con el poder creador de la vida, cosificándola (caída ontológica o metafísica; *transteológica*), y así dirá GB: "Que no es lo moral cual operación aritmética que sólo admite calificativos de exacta o falsa (...) sino que nuestras cuentas morales están escritas en libro de *Vida*, en libro *viviente* que él mismo las cambia, corrige, rectifica, aumenta o disminuye, y nada de la vida es definitivo, que, si lo fuera, degenerara en fósil y muriérase por el modo más radical que puede tener una vida para morirse: que es por perder el poder de cambiarse, de inventar nuevos modos de vivirse, de crear nuevas condiciones de existencia" (o.c. 71).

La ética alemana, se estanca en lo moral: "no es casual que para Kant, Scheler y Hartmann lo religioso no pase de ser un apéndice de lo moral, o una contradicción con lo moral. El ápice del hombre se halla en lo moral" (o.c. 72)[166]. "Y ¡en qué moral!", exclama GB como colofón, en referencia al aspecto imperialista, uniformador y, en definitiva, antivital, por homogeneizador, del formalismo ético, cuya consecuencia práctica es una

---

[165] De nuevo advierte GB en esto restos de luteranismo (Cf FUFE, 71)

[166] Se trata de la misma crítica que, más o menos explícita, lanza contra Kant en ILF (Cf pp. 118-121)

técnica societaria arrasadora de los Pueblos y de las filosofías; de la diversidad vital. Una ética que no entreve, ni siquiera, la posibilidad de que el alma del hombre se transforme realmente por sus acciones.

La ética española, en cambio, no habla de valores, sino de bienes y males, "Y es que, en verdad, *bien, mal, poder, hacer, mejor, peor,* son términos con vida viviente popular, bien enraizados en el alma del pueblo" (o.c. 65). De este modo, dejando a salvo la diversidad en que se manifiesta el poder creador de la Vida la respeta y fomenta, por lo que, como se vio, cumple con el criterio de bondad moral: "una ética fundada en el *bien* y en el *mal*, es decir: en lo *concreto*, permite individualidad, personalidad, genio ascético como San Ignacio de Loyola o genio místico como Santa Teresa y San Juan de la Cruz" (o.c. 68).

La razón profunda de lo anterior radica en lo que entiende el español por "bien" y por "mal": "el *bien* es lo *apetecible*, aperitivo para la vida superior o inferior, según sea el bien; y el *mal* se caracteriza por su poder de repulsión, por su potencia de evomitivo para la vida espiritual o material. *Bien* y *Mal* son, por tanto, *concretos*, esencialmente anclados y hechos para fomento de la Vida" (ibid.).

Por todo lo dicho, queda claro de nuevo que es la Vida el fundamento o criterio último de lo ético en el pensamiento de GB y, por tanto, que en la medida en que la libertad enraice en ella, las acciones resultarán potenciadamente morales (moralmente buenas si la respetan; moralmente malas, en caso contrario), pues la libertad, como se dijo, no es sino la gana vital encauzada por la voluntad general hacia empresas colectivas de tipo popular, no universalistas.

Complementaria e inexcusablemente, la ética española es ética de acción con repercusiones reales en lo real y, principalmente, en el alma humana: "en la ética típicamente española queremos *ser* buenos o malos, y creemos que todos tenemos *intrínsecamente poder* para *ser* buenos o malos. Lo *moral* afecta intrínsecamente al *ser*" (o.c. 70-71); "*Ser* bueno, *ser* malo; *poder ser* bueno, *poder ser* malo; así, siempre en plan de *ser* y de *poder ser*. Nuestra ética es *intrínseca*" (o.c. 71).

Por fin, al ser una ética intrínseca, es decir, de acción transformadora, admite

"escala" o grados perfectivos de dicha acción, en lo cual se muestra una vez más respetuosa con la esencia y tendencia de la vida: *"La ética española, o la ética vivida en español, lleva siempre adjunta una escala de grados de perfeccionamiento real.* Y esta escala aboca, o puede abocar, a Dios en persona (...). Para el español el ápice de lo moral es lo *Optimo,* lo superlativo, lo desmesuradamente e infinitamente bueno, es decir: Dios en persona. La ética española tiene por instancia suprema lo religioso, y lo religioso *personal:* Dios" (o.c.72).

Se comprende ahora, por tanto, la relación entre vida, ética, filosofía y técnica en el pensamiento de GB, al converger cada una de ellas, y todas a la vez en lo Optimo. Así, pues, si ese *Optimo* es concebido a modo de *Dios,* y el *hombre* se *decide, planificadamente* a *serlo, bueno* será que las *coordine* o *monte* adecuadamente para que *funcionen* con *eficacia* y *aumenten* la *probabilidad* del *éxito* de la *empresa.*

7.3.4.2. El precedente histórico de la ética popular: ética y acción técnica.

Según GB, tal como se vio en el capítulo tercero del presente estudio, el tipo vital romano, por su estructura categorial-vital (individuo imperfecto) generó un tipo de técnica peculiar, precedente lejano de la técnica moderna. Pues bien, este mismo tipo vital es el que está a la base, según nuestro autor, de la ética *española.* Este aspecto resulta interesante para nosotros porque a través de su análisis podrá complementarse lo anterior y, por tanto, perfilar mejor la idea subyacente en el pensamiento de GB en lo concerniente a la conexión entre técnica y ética.

Los romanos, dice GB, son "gentes de acción" y su impronta quedó en la ética al concebir la moral en términos de "deber hacer" y de "bienes". Así, en su prólogo a la versión de A. Millares Carlo de la obra de Cicerón *De los deberes,* GB afirma que la ética romana no es de valores, ni formalista, sino de bienes humanos y para el hombre, de manera que los valores y fines son obligados a hacerse reales por causas eficientes, transformándose así de valores en bienes. En el romano el "deber ser" lleva aparejado indefectiblemente y se convierte por ello en un "deber hacer"[167], que es lo que, en rigor,

[167] Cf prologo citado p. XVI

significa "officium", y no, simplemente "deber"[168].

Tal *deber hacer* va acompañado, además, y en ello también coincide con la ética *española*, de un sentido "popular", pues de ella dice GB que es "una moral de estilo popular a base de bienes del Pueblo y para el Pueblo" (ILF, 323); y de la romana: que está embarcada "en empresas sociales buenas", esto es, "en favor del Pueblo" (VP, X). Y "la ética *imperial* romana junta con el sujeto *"bonum"*, lo bueno, el atributo *"honestum"*, que no es simplemente lo honesto sino lo que lo es con gloria, con majestad, con reconocidos honores públicos, casi con coronación parecida a la que se daba a los generales victoriosos" (ILF, 56).

En relación a lo anterior, en virtud de la incipiente interiorización de la vida en el romano, y de ser un tipo vital de acción interiorizante de lo conquistado, "es natural dice GB- que las *"pasiones"* y las *"virtudes"* aparezcan como las primeras y primarias realidades interiores, -muchisimo más que las ideas, que siempre ideas son ideas *de otra* cosa, (...). La ética estoico-romana es ética de *pasiones* -de realidades internas *en bruto*-, y de *virtudes* -de realidades internas dominadoras y organizadas-. (...) Y por esta faena de liberar la vida interior de la intromisión del ser y de la verdad, y quedarse así con lo que uno "para sí" tenga por conveniente, intervienen en la ética romana dos operaciones de *liberación vital* (...): la *aprobación* y la *expulsión*, la aceptación de lo que sea *digno* de entrar en la vida, (...) y el rechazo (*reiecta*) de lo que la perturbe, removiendo y azuzando la realidad bruta y en bruto de las pasiones" (ILF, 55).

Ahora bien, la ética clásica romana, sin embargo, y en esto coincide con la moderna alemana, no puede ser *española* por el tono vital en que vibra; un tono de hombre natural, de hombre satisfecho con su condición de tal. Todos ellos pertencen al tipo de pueblos cuyos miembros no sienten necesidad de transcenderse como hombres en Dios: "Parece haber *Pueblos* a quienes la vida no les pide trascenderse, superar el tipo humano de vivirla. Así le pasó al griego y al romano clásico" (ILF, 324). Y si hubo algún individuo que sintió tal necesidad antes del cristianismo medieval, no llego a ser "español", pues el tipo español, como vamos a ver, pide transcenderse por "transustanciación", lo cual es

---

[168] Cf ILF, 56

sólo vital e históricamente posible a partir de aquél[169]. Según GB, el cristianismo medieval, al concebir el dogma de la transubstanciación, introdujo y legó a Occidente una auténtica bomba espiritual que hoy debe ser retomada para ser asimilada en forma "actual", como se verá.

Con todo, GB considera que el paso del "deber ser ideal" al "deber hacer real" es herencia romana pues, frente al griego "el romano desliga el imperativo de lo Bueno del de lo Bello, y frente al Bien se impuso la obligación de *hacerlo*, de darle cuerpo en su misma sustancia interior, de hacerse con él aún a costa de su carne y de su sangre: de la carne y sangre de la vida interior" (ILF, 56).

Queda de nuevo puesta en resalte, ahora sobre un trasfondo histórico, la idea bacquiana de una ética concreta, de bienes y, por tanto, de la necesaria implicación con la misma de la técnica y el trabajo como mediadores adecuados para transformar los valores en bienes, y hacerlo en interés del Pueblo, es decir, del Hombre o Sociedad (Nos).

7.3.5. Sentido sacramental del filosofar transustanciador.

A pesar del avance que supone la ética popular para superar la *dramática* relación hombre-razón tal como la vive el alma *española*, es insuficiente para transformar sobrenaturalmente al hombre dejándolo, a lo sumo, en hombre bueno o ético en estado natural. Ser bueno por *hacerse* bueno, *intrínsecamente* bueno, es ya una transformación real del alma humana que progresa en una escala que va de bueno a mejor. Lo *Optimo*, sin embargo, aun siendo el ápice que corona la ética *española*, queda fuera del alcance humano en el dominio de la moral, del mismo modo que lo Absoluto lo está en el del ser aun siendo anhelo constitutivo de toda filosofía auténtica. Parece, pues, que en lo moral suceda algo parecido, y que si el hecho de ser hombres hace *inevitable* la filosofía, por lo mismo estemos condenados a llegar, en lo moral y en el mejor de los casos, a una ética popular y, en consecuencia, como mucho, a ser buenos, natural e intrínsecamente buenos, pero no óptimos, que tal sería sólo Dios.

El *español*, sin embargo, ansia lo Optimo, y nada hay mejor que Dios, luego quiere ser Dios. Que tal posibilidad quede fuera del alcance de sus naturales poderes, no

---

[169] Cf ILF, 324

es suficiente razón para hacerle desistir. De nuevo, pues, se plantea una situación dramática, trágica más bien; situación que será salvada de forma original por el *modelo* eucarístico sacramental del *sentido* medieval del filosofar; modelo que tan del gusto *español* es por considerar que solventa la tensión en que vive su alma a causa del anhelo básico de sobrenaturalización que la constituye siendo en cambio, como es, un ser natural

Hemos dicho "modelo" porque esta solución, tal y como se plantea en el marco de la acción litúrgica religiosa, no pasa de ser, según GB, una *prefiguración fenomenológica* (simbólica y sin efectos reales sobre lo real) de lo que en la actualidad la física sabe que sucede realmente en el seno del universo (teóricamente: Einstein), y potencia artificialmente (prácticamente: Fermi, Oppenheimer).

Según lo anterior, sólo faltaría, siguiendo la concepción de GB sobre la función del filósofo en relación a la ciencia y a la vida, una filosofía que elaborase de manera reflexiva (explícita) todo ello, dándole unidad sintética y presentándola públicamente para su concienciación colectiva; una filosofía adecuada, novísima y *desconcertante;* una "filosofía atómica" o de transustanciación, de modo que, concienciado el proceso, fuese posible potenciarlo a un nuevo nivel nunca antes seriamente imaginado y siempre, cuando menos, desde el criterio ético popular (como empresa popular o buena, es decir, social). Desde categorías bacquianas podría decirse que, de haber llegado este momento, tal vez fuera GB el filósofo a quien la vida le hubiese encomendado tal misión, cual a órgano vital por el que expresarse, consistiendo en ello su originalidad como filósofo "personal"[170].

7.3.5.1. El ansia de sobrenaturalización y el modelo eucarístico.

"Sobrenaturalizarse"[171] es término considerado por GB como "clave" con la que "interpretar todo el genuino pensar español", ya que "Al español castizo le piden, el alma y el cuerpo *"sobrenaturalizarse"*", lo cual significa "no el hacerse *superhombre*, sino nacerse a nueva vida, sobre todos los tipos de vida natural -sensible, inteligible, moral- que por el primer nacimiento ha adquirido" (ILF, 280). Término equivalente al anterior es el

---

[170] Ganas no parecen faltarle, pues dice que le gustaría albergar "la secreta intención de que ( ) fuera yo, por ejemplo, el filósofo y el primer filósofo de la era atómica" (AIC, 30).

[171] Término que GB parece tomar como traducción de "epousion" (Cf PEMPME, 9).

de "sobreponerse"[172], que recuerda al de "sobrepujamiento" con que traducía, como se vio, el transcendental, que no transcendente, *Überstieg* heideggeriano (*Überstieg zur Welt*). *Sobrenaturalizarse* o *sobreponerse* es "elevar al ser por sobre la esfera ontológica *entera*" (ibid.). Se entiende, por tanto, la predilección que, según GB, siente el español por la metafísica frente a la ontología[173].

El ansia de sobrenaturalización del español, anhelo al que la ética popular no consigue dar cumplimiento, encuentra en el dominio religioso un procedimiento adecuado: el modelo transustanciador propuesto por la teología católica con el sacramental eucarístico[174], del cual, nótese bien, afirma GB que "puede servirnos de modelo a todos, aun a los que, por sus razones y motivos, no sentimos el sobreponerse como sobrenaturalizarse religiosamente, según el modelo de la religión cristiana" (ILF, 281). Más aún:

> "El español es valiente por *sobrenaturalismo*. Podrá ser que este convencimiento de la necesidad de transustanciarse, de superar su mismo ser íntegro, no tome la forma cristiana, y aun no crea que en ella se encuentre ni la única ni la suprema manera de sobrenaturalizarse, de transustanciarse, de sobreponerse al ser; pero la raíz y savia que alimenta su valentía, su plan de vida íntegra, es siempre un afán incontenible, irracional, supraintelectual, de *transustanciación*" (ILF, 326-327)
>
> "Que el nuestro, el de los españoles de cuerpo y alma -no precisamente los de geografía y derecho-, sea el de *transustanciarnos* y *sobrenaturalizarnos* -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 destino, de este *trance de frenesí* que es nuestra constitución" (o.c. 328)
>
> "Tal es el *frenesí* definitorio del alma española. Frenesí de sobrenaturalismo, frenesí de transustanciación, porque sobrenaturalismo y transustanciación son ellas de por sí *frenesí ontológico*, evasión de todos los frenos del ser" (o.c. 327)

Según lo anterior, es claro que el filosofar bacquiano, en cuanto transustanciador (y en especial, en cuanto transustanciador *actual*), es forma de hacerlo más acorde con la transfinitud humana y, por tanto, más respetuosa con la Vida, a pesar de lo descabellado (inconcebible, irracional, supraintelectual) que tal cosa pudiera parecer a quien su alma no vibra en tono sentimental-vital *español*[175].

---

[172] GB lo considera más *cavtzo* (Cf ILF, 280)

[173] Cf ILF, 327

[174] Cf ILF, 281, 325, 327.

[175] "Tal vez otros pueblos, no menos aceptables que el nuestro, crean que nuestra vida es *sueño, ilusión, incapacidad mental, reaccionarismo, oscurantismo*; pero no nos dejemos llevar a discusiones baldías, respondamos con aquella frase de Calderón en este mismo *auto sacramental*: "*Absorto y confuso estoy. Gran Poder, Amor y Ciencia: Si esto también es dormir ¿Quién nunca despertar duerma*" (ILF, 328)

Por lo dicho, queda clara la raíz religiosa del filosofar bacquiano; raíz que habrá de asumir para superar[176], y hacerlo no ya de manera "moderna", sino "actual", es decir: tomando el modelo eucarístico cual prefiguración simbólica desde el que proponer un nuevo y transcendente (meta-físico) sentido a las posibilidades desconcertantes y reales que se les abren al ser y al ente con la auténtica transustanciación atómica; posibilidades que sólo una filosofía del ser-que-está (polimorfía óntica) puede asumir y vertebrar coherentemente, a la vez que orientarlas en dirección transcendente, dialéctica, hacia lo Absoluto concebido como Dios[177]. En este sentido dirá: "si es propio de todo hombre ese componente que se ha llamado de *"transcendencia"*, la transcendencia toma en el español la forma de *"transustanciación"*" o "segunda potencia" de transcendencia, frente al modo occidental de entender la transcendencia como transcendental o "intencional"[178]. Así, pues, "transcedencia transcendental", frente a "transcendencia transcendente"[179]

Pues bien, como se ha dicho, a esta segunda potencia de transcendencia "satisface el sacramento de la Eucaristía, tal como lo explica el dogma cristiano" (ILF, 326), de manera que el "modelo sacramental del filosofar español", es "el tipo de filosofar genuinamente español" (o.c. 320). Con ello queda al descubierto no tanto la *razón*, como el *motivo* por el que el filosofar bacquiano es coetáneo y contemporáneo con la era atómica y, por tanto, de que su filosofía sea realmente "filosofía atómica", y que lo sea no por gusto sino por imperativo categorial-vital[180] o, como se dijo, por condenación vital de endemoniado.

7.3.5.2. La herencia cristiana del filosofar transustanciador actual.

El ansia de transustanciación o transcendencia en segunda potencia es,

---

[176] Respecto del talante *anticristiano* del filosofar moderno, dice GB: "Cristianos en el fondo y genero, pues los contrarios lo son por convenir en genero, que cuando tal conveniencia, casi fraternal o de familia falta, lo que sobreviene no es una Anti o contra sino la indiferencia (...) mientras combatamos cristianos y anticristianos (...) tal contradicción y mejor contrariedad mostrara que tenemos aun un padre común, una raíz genérica, un igual fondo de vida" (PEMPMI, 11)

[177] Cf AEC, 59-63

[178] Cf ILF, 326

[179] Cf IVF, I, 255-261

[180] Esto es claro cuando dice: "Porque, y este punto es complementaria consecuencia de los anhelos de transustanciación específicos del español, la generosidad y magnífico desprecio que el español castizo hace de la vida *natural* proviene en su mas honda raíz del convencimiento de que la vida *natural* es algo a *transustanciar*, a *sobrenaturalizar*, no algo definitivo y única manera de ser" (ILF, 326)

justamente, algo que los místicos han conseguido ver realizado. Pero las experiencias místicas al estilo tradicional son fenómenos individuales necesitados indefectiblemente de soledad, de manera que es imposible su extensión al Pueblo; mas alma *española* dice "Pueblo". Por tanto, la transcedencia en segunda potencia, si es auténticamente *española,* ha de ser colectiva, lo cual significa que es el Pueblo como individuo colectivo viviente el que ha ser transustanciado en Dios, no siendo suficiente el hecho de serlo un individuo del Pueblo. En este sentido, el sacramento eucarístico es auxilio que viene a dar satisfacción también a esta demanda española de *popularidad,* pues permite participar en el ágape a todos los que componen "Pueblo". Esta idea será desarrollada en la etapa marxista de su pensamiento en la que, como se verá en el próximo capítulo, "Sociedad" será el equivalente a Dios o Supersujeto creador de Tecnocosmos.

Por lo dicho, podría pensarse que desde el cristianismo medieval Occidente asumió como propio el anhelo transustanciador, pero GB deja claro que si con el cristianismo aparece un nuevo modo de dar sentido a las cosas, la filosofía moderna, desde Descartes, no supo asimilar toda la impresionante potencia de transcendencia que contiene, y ello a consecuencia del racionalismo, de manera que cuando lo hace sucede de manera decadente. El *español,* en cambio, sabrá asimilar vitalmente ese legado, incluso para superarlo en su forma religiosa por otra "actual".

Así, pues, cristiano y español (en el sentido que se verá), son formas de sentir afines, de ahí que GB afirme: "Y no me parece sujeto a duda de ninguna especie el que una de las maneras o posibilidades de ser auténticamente, castizamente español sea la de ser *cristiano,* en el magnificente, señorial y viviente sentido del auto sacramental *La vida es sueño"* (ILF, 328). Ahora bien, como ya se avanzó, para GB existe más de una forma de ser español, es decir cristiano, pues tal sentimiento vital puede tomar forma no religiosa, de ahí nuestra anterior distinción entre "español" y "español actual", que sería el caso de nuestro autor, como queda claro por las razones y motivos anteriormente aducidos.

Este filosofar transustanciador (español) "actual" estaría caracterizado, en lo tocante a lo Absoluto, por no ser teísta (niega que Dios sea Qué), ni ateo (niega que Dios no sea Que), de modo que sabiendo aprovechar la experiencia mística de todos los tiempos en cuanto testimonio de la presencia del Absoluto y de la posibilidad de acceso a él,

integra, además, la fuerza del modelo transustanciador del cristianismo medieval, así como las aportaciones de la filosofía y de la ciencia[181].

Pero en este momento nos interesa mostrar la herencia cristiana medieval que la filosofía racionalista no supo o no pudo asimilar. Según GB, cada tipo vital llena la forma "Dios" con aquello que considera más valioso y excelso, con lo Optimo[182]. Pues bien, el cristiano aportó a esta cuestión dos aspectos inéditos hasta entonces y que constituyen su gran originalidad, así como el tesoro por él legado a Occidente. Si el griego concibió vitalmente a Dios como Idea (Platón) y noésis (Aristóteles), el cristiano lo sintió como Vida, más aún: como Vida sobrenatural. En este sentido su antropomorfismo se reduce respecto de otros casos[183], lo cual explica, según GB, por qué las ganas de ser Dios y dejar de ser hombre le nacieron a la vida básicamente con el cristianismo. La cosa merece, a nuestro juicio, ser notada con más detalle.

Según, GB, "ese tipo de ser que llamamos *Vida* no gozó entre los griegos de la aprobación o calificativo de máximo, y por esto, no lo atribuyó a Dios. La religión cristiana (...) afirmó resueltamente que Dios es *Vida*" (ILF, 61). Fundamenta su afirmación en citas de San Juan y San Pablo, así como en las palabras de Cristo[184]. Dice Cristo que él es el Camino, la Verdad y la Vida, y que Dios es Verbo y Padre. Y si bien Verdad, Camino (método) y Palabra "nada original y auténticamente cristiano contienen" (ILF, 61), pues pertenecen ya a la tradición griega[185], sostener en cambio que Dios es Vida y Padre, "que

---

[181] Desde esta perspectiva debe entenderse lo que dice GB cuando afirma: "El estado de *salud mental*, para notable mayoría del mundo fue el período helenístico. Pero sobrevino el cristianismo, se inoculó a sí misma la humanidad con ese veneno o droga nueva, activísima y omnipenetrante, de redención, pecado, gracia, salvación, predestinación, postrimerías de individuo, muerte juicio, cielo e infierno, fe, esperanza y caridad, autoridad y fidelidad ..., y, a penas repuesta la humanidad, reajustado el equilibrio total del alma con la teología, filosofía a tono con teología, moral a tono con filosofía y escatología -estado de *salud anímica* del mundo medieval-, le dio a la humanidad por corromper semejantes creaciones -nos va en poder encantatorio, prohibido y aprobado, tranquilizadores psicológicos del alma-, inoculándose otra dosis de veneno y droga: la ciencia matemática experimental. Y Galileo perturbará la concordancia de las creaciones filosofía-astronomía-biblia-papales con el veneno activísimamente corrosivo de unos datos astronómicos, obtenidos por instrumentos de contrabando cognoscitivo y hablados en clave -en matemáticas no usadas-, y se acabó con la paz del alma y con la virtual dormitiva de la droga compuesta sabia y deslizadamente de "Escritura-autoridad-teología-filosofía-astronomía"" (IT, 134-135).

[182] Cf ILF, 59-61.

[183] La concepción vitalista cristiana del ser excede la gama de atributos exclusivamente humanos con que la filosofía precristiana antropomorfizaba a los dioses, pues mientras que para esta "lo mejor de lo mejor es ser hombre. Y quien tal piense caerá en (...) *antropomorfismo* imaginar a Dios como *hombre perfecto*" (ILF, 61), para la cristiana se trata de sobrenaturalizarse, de dejar de ser hombre, pues como se va a ver "vida", que es atributo humano, no es categoría suficiente para ella, sino "vida sobrenatural". No puede hablarse, por tanto, de antropomorfismo en tal aspecto, siendo esta una originalidad del cristianismo.

[184] Cf ILF, 61-62.

[185] Cf ILF, 61; PEMPME, 5-6.

es una peculiar manera de ser vivientes que da vida" (ILF, 61), es, según GB, la "gran aventura intelectual que corrió valientemente el cristianismo primitivo contra la mentalidad griega" (ibid). Por tanto, para el cristiano "el tipo superior y supremo de ser es el de *Vida* y *Viviente"* (ibid), de ahí "que Vida y Viviente era el tipo de ser digno de Dios" (o.c. 62).

Mas no se trata sólo de que Dios sea Vida, sino, sobre todo, de notar que "Hay *Vida sobrenatural:* es decir, por de pronto, una vida que no proviene de la naturaleza, ni de la naturaleza sensible ni de la inteligible" (ILF, 62). Y esto afecta tanto al hombre como a Dios mismo, de modo que ambos deben renacerse a nueva vida[186]. Esta es, exactamente, la afirmación rotunda del cristinianismo respecto de la vida capaz de provocar un terremoto sentimental que deja pequeña cualquier consideración racional al respecto: que todo puede renacerse, incluido Dios: "Lo grande, grande, lo que aún hoy en día nos conmueve, es esa suposición magnificente, osadísima de creer que no se agota una vida con nacerse *una vez* a *un tipo de ser,* sino que cabe nacerse *más veces* y a *tipos superiores* de viviente; y aun en Dios mismo le es posible a la vida divina, a la que por naturaleza y como por nacimiento eterno tiene, nacerse en tres nuevos tipos de Vida y de Viviente que son las *tres* personas divinas" (ILF, 63).

Según esto, hay dos *estados* de Dios: uno "la esencia o naturaleza natural de Dios" (ILF, 282), otro "Dios *sobrenatural"* (o.c. 825), resultado, este segundo, de que al primero "le pedía su realidad el sobreponerse a sí misma el soorenaturalizarse en tres personas" (o.c. 282). A "las tres personas divinas, en cuanto sobrenaturalizaciones de la esencia divina", denomina GB "sobrepartos divinos" (o.c. 282). Es evidente que GB toma lo dicho realmente en serio[187] y que de aqui toma fundamento sentimental su filosofar transustanciador *atómico* de corte *tecnomístico*: es al hombre al que toca la tarea de hacer, por trabajo técnica y socialmente organizado, como se verá oportunamente, que Dios adquiera nueva naturaleza artifical (*Natura supernaturata; Supersujeto* o *Sociedad*). Para ello deberá tomar como *barro ontológico* a Dios en su estado inicial, es decir, *lo* divino,

---

[186] Cf ILF, 62

[187] Mas en serio, incluso, que Hegel y, en consecuencia, que otras tendencias filosóficas precedentes (Cf NGFC, 221). En lugar de la *seriedad del concepto* (Hegel), en GB habría que hablar de la seriedad del trabajo humano, realismo frente a idealismo

fondo o *base* física del universo[188]: lo Absoluto o *Natura naturans* cargada de poder infinito, pero informe aún, y transustanciar todo por técnica *actual*. Por ello dirá GB que en el universo aún quedan "trebejos" de creación que Dios ha dejado en manos del hombre.

Es claro, por lo dicho, que GB concibe la técnica actual como parte de un proceso de, por así llamarlo, *superteogénesis*, o bacquianamente: "sobreparto divino", y al hombre como mediador en el proceso. Si aún quedara alguna duda atiéndase a la siguiente afirmación de nuestro autor: "Toda la realidad se está transustanciando a manos y por virtud del hombre, el gran agente catalizador y autocatalizador del universo" (PPPMM, 123). No se pierda de vista que tal cosa sucede, según GB, por técnica y trabajo transustanciadores como ya se ha indicando, y todavía se verá con mayor rigor en el próximo capítulo al tratar de la etapa marxista de su pensamiento sobre la técnica

La afirmación cristiana de la posibilidad de vida sobrenatural incluso para Dios [189] quedó como poso vivo o "germen", bajo forma de "duda" o posibilidad en el hombre occidental, "Y en esta *duda* se halla encerrada la *hormona* o germen de la gracia". "Y la hormona o aperitivo sobrenatural encerrado en la gracia consiste, como decía San Juan, en que cuando apareciere, cuando se desarrolle *"seremos semejantes a El"*, seremos semejantes a Dios, no a la naturaleza *primera* de Dios, sino a la segunda, a la sobrenatural, a la imprevisible radicalmente por todos los métodos, caminos y vías de la *teología natural"* (ILF, 64). En definitiva: *"Sobrenatural* es el tipo de *transcendencia* propia de la vida, finita e infinita" (ILF, 285).

La propuesta cristiana a la vida intelectual o superior no puede ser más original ser "semejantes" a Dios pero con vida sobrenatural él mismo, lo cual conlleva la necesidad de dejar de ser "creaturas"[190] como algo propio del auténtico camino o, como diría Ortega, *destino* del hombre: "Es menester ser en realidad de verdad Dioses, ser en realidad de verdad una de las personas divinas para que seamos, seamos en realidad de verdad,

---

[188] Cf IEAM, 173-174

[189] Para mayores precisiones sobre esta cuestión teológica Cf ILF, 63

[190] Cf ILF, 64-65. Con todo, la diferencia entre creatura y Dios no desaparece, pues la unión mística lo es con dos personas divinas no con la esencia (Cf ILF, 285).

vivientes con vida sobrenatural *"semejante"* a la de Dios sobrenatural que nos reveló el cristianismo" (ILF, 64). Y advierte: "cómo sea esto posible, es cosa que no podemos saberlo mientras estemos viviendo en nuestra vida natural, y mientras el germen de la vida sobrenatural, que es la gracia, no haya llegado a la plenitud de su desarrollo" (ibid.), en lo cual queda de manifiesto su carácter de auténtica novedad o apertura al por-venir (no es posible antes de ser real).

Las experiencias descritas por los místicos son valoradas por GB como *indicio* o *testimonio*, aunque infrecuente frente a otros más elementales, de que ese germen está ya actuando en el hombre absorbiéndole su vida natural y renaciéndola en sobrenatural[191]. Pero son "indicio" únicamente, pues hasta que el hombre no se *sorprenda* siendo Dios en estado sobrenatural no podrá saber cómo lograrlo y en qué consista tal cosa. San Juan de la Cruz confirma también con sus experiencias la existencia de dos tipos de unión diferentes: una en que el alma se une a la primera naturaleza de Dios, y otra en que se transforma en las tres personas divinas, siendo ésta la que el santo considera "verdadera y total transformación"[192].

Como consecuencia de todo lo anterior, resulta evidente que el cristianismo no sólo es compatible con una "metafísica polimórfica" o "polimorfía óntica" como la elaborada por GB, pues dice nuestro autor que es mérito cristiano haber cambiado el tipo de ser ideal griego por el viviente, así como "haber admitido un transformismo total" que afecta a creaturas y a Dios[193], sino que tal tipo de metafísica del ser-que-está es el fundamento de la transustanciación efectuada por el sacramento eucarístico que tan caro le es y, por tanto, del sentido de dicha acción sacro-instrumental: la "transustanciación física o eucarística, depende en su *posibilidad*, de esa distinción entre *ser* y *ente*" (AFC, 61). No se conforma, pues, el cristianismo con un "transformismo limitado", o de cambio de especie únicamente,[194] por lo que GB dirá: "Ante semejantes posibilidades, a algunos tal vez se les espante el alma; a los valientes se les abrirán, por el contrario, infinitas

---

[191] Cf ILF, 64-65.

[192] Cf ILF, 65-66.

[193] Cf ILF, 69.

[194] Cf ILF, 66.

perspectivas" (ILF, 69).

Pero el interés de GB por la herencia cristiana no se agota en los aspectos concernientes a la vida sobrenatural; aporta también un sentido "personalista" que la filosofía moderna, esta vez sí, supo aprovechar. En este sentido, afirma GB que al decir "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (...). Dejaba con ello Cristo planteado y delineado el método general del futuro filosofar cristiano: *filosofar personal*, con centro en una Persona divina (...) un hombre real, individual, determinado: Jesús de Nazaret" (PFMPMF, 8).

Con la vida ya integrada en esa frase-programa, Santo Tomas se pondrá a la faena de hacer de Dios el centro de convergencia personal de todo, elaborando para ello una nueva teoría de lo finito como creatura y una teoría de la analogía de atribución con convergencia de todos en Uno o centramiento en Uno; da, además, nuevo sentido a los términos esencia y existencia y elabora una nueva teoría de la individuación de modo que sólo Dios es Individuo realmente, y todo ello unido al problema de llegar a ello a partir del hecho de ser Cristo el que dijo la sentencia, y no Dios[195]. La filosofía tomista es por todo ello, según GB, el intento de realizar filosóficamente la sentencia de Cristo, atendiendo así a la prescripción de no tomar el nombre de Dios en vano[196]. Pues bien, de ese *"Carácter de personalismo divino de la filosofía de Santo Tomás"* (o.c. 5) beberá, como se va a ver, la filosofía moderna *digiriéndolo* con sentido secularizadador.

En relación al "personalismo" cristiano, hay otra aportación fundamental según GB: el nuevo tipo de verdad que surge con el cristianismo. Se trata de la verdad como *revelación*: "El matiz nuevo que el advenimiento de la vida cristiana da a la Verdad es el de *revelación*. *Verdad revelada* es frase originariamente cristiana" (ACHV, 42). De nuevo acude GB a la frase de Cristo que recoge San Juan, pero advierte que los demás evangelios, en lugar del término "aletheia", equivalente al simple *""descubrirse"* o quitarse el velo", prefieren el de "Apokalypsis", que significa *""darse a conocer"*, hacer la gracia de darse a conocer: revelación", lo cual implica la existencia de una intimidad

---

[195] Cf PFMPMF, 7-8

[196] Cf PFMPMF, 10. Se confirma, pues, la *seriedad* con que, advertíamos, GB toma los dogmas cristianos. En este sentido puede resultar interesante relacionar el tema con lo que dice C. Díaz en *Sabiduría y locura*, cuando afirma que en opinión de algunos (tesis que no comparte este autor) los cristianos serios sólo pueden ser heterodoxos.

inviolable que libre, espontánea y graciosamente, decide cuándo, dónde y a quién mostrarse, de modo que nada puede hacer el elegido para obligar al que se revela a que lo haga si no quiere y, en consecuencia, a saber algo sobre él[197]. En este sentido GB dirá: "Revelación va esencialmente unido a *gracia*. Revelación es, de suyo, verdad de tipo *sobrenatural*. Y nos viene a decir que (...) el Dios cristiano es *persona*, con esencial intimidad, (...) el Dios cristiano es suprarracional, transcendente con intimidad" (o.c. 43). El cristianismo, pues, introduce una "revolución radical" frente al modelo griego, siendo la cristiana una concepción más respetuosa con la vida[198].

Sin embargo, tal tipo de verdad que "se restringió al principio a Dios", quedó secularizada al "sostener que el hombre también y sobre todo su conciencia transcendental, posee esencial intimidad, y de consiguiente es dueña de una manera de verdad por *revelación*", lo cual incluye, al menos, que sólo se manifestará ante quien, cuando y como quiera, y que puede hacer que las cosas se le presenten de otra manera a como lo hacen naturalmente; y esto será lo que descubren Kant y, mejor aún, Heidegger[199]. Por ello afirmará GB que la verdad transcendental kantiana es un tipo especial de verdad ontológica que santo Tomás trató por vez primera, frente a la tradición griega[200].

Todo el idealismo moderno, de Descartes a Hegel, es, a su vez, heredero de santo Tomás[201]. Por efecto de la Reforma el hombre reivindica para si la intimidad[202], y a partir de ese momento le será posible a Kant sostener "que el hombre posee verdad *transcendental*, verdad *sobrenatural*", resultando así el hombre "centro del mundo", elevándose así la conciencia sobre su estado empírico; un estado que la hace esclava de las cosas[203]. Heidegger, en el extremo, dirá que la verdad del hombre es

---

[197] Cf ACHV, 42-43

[198] Este tipo de verdad, por su componente de espontaneidad, está más cerca de la concepción de la vida como espontaneidad creadora, y, en especial, de la humana como intimidad, frente a la concepción griega en que nada podía quedar encubierto esencialmente (Cf ACHV, 43-44)

[199] Cf ACHV, 44-45

[200] Cf NGFC, 260-263 y 215-221

[201] Cf NGFC, 218

[202] Cf ACHV, 45

[203] Cf ACHV, 45-46

"desencastillamiento"[204].

Pero todo este proceso está falto, como se ha dicho, de una asimilación *española* o transustanciadora al faltarle el anhelo de vida sobrenatural real de verdad, contentándose con el estado transcendental o transcendencia en primera potencia, incluso en el caso extremo de Heidegger. Así, pues, dicho del máximo, dicho de todo lo demás de su tipo. Por tanto, nuestro filósofo no puede ser existencialista por imposibilidad vital: le es imposible ahogarse en la angustia al contar, en la posibilidad que presenta el modelo cristiano de transustanciación eucarística (prefiguración simbólica de lo que por ciencia se sabe en la actualidad que sucede en el universo físico y que la técnica logra artificialmente), con un resorte peculiar de transcendencia. Y así, como "Desde la escolástica medieval (...) parece que se ha ido cerrando a los filósofos el horizonte: ha crecido desmesuradamente el número de cosas inmutables ya, definidas, definitivas", a una vida aburrida de matematicismos y racionalismo le queda aún la *esperanza* de una vida sobrenatural[205]. La transfinitud humana, de ser ciertas las tesis heideggerianas, se habría estancado en la transcendentalidad, y de ahí la urgencia de negar a Heidegger la pretensión de hacer de la transcendentalidad humana centro definitivo de convergencia[206].

7.3.5.3. El modelo sacramental español en cuanto "actual": filosofía teológica y técnica.

El hecho de que Calderón pusiese el tema de "La vida es sueño" en clave de Auto sacramental, es síntoma, según GB, del concurso de lo sobrenatural anhelado por el alma vibrando en tono sentimental *español* (transustanciador), de manera que mediante el "modelo sacramental" Calderón completa, culminando, el drama, de tal manera que constituya todo ello una unidad. Y puesto que GB advierte que sus comentarios dirán simbólicamente lo que de suyo tiene forma filosófica en otros contextos[207], habremos de

---

[204] Cf ACHV, 46. Como la experiencia mística, la angustia transcendental heideggeriana permite notar el grado de reconcentración o intimidad alcanzado por la conciencia (su grado de *existencia* frente a las cosas), pero el tipo de vivencia, como ya se ha advertido en varios momentos, no es igual, pues por la angustia existencial no adviene el sentimiento de "creatura"

[205] Cf II F, 69

[206] Cf NGFC, 182-183

[207] Cf la Introducción a II.F

realizar un esfuerzo para clarificar el transfondo filosófico a fin de extraer aquello que nos interesa mostrar, a la vez que sirve como resumen-guía de cosas que ya se han ido diciendo, resultando más claro aún si cabe el proyecto filosófico de nuestro autor y, en consecuencia, el lugar que la técnica ocupa en él, así como su forma de concebirla.

El punto de partida del Auto calderoniano es una cosmogénesis que culmina con la creación del hombre[208]. Se trata, pues, del primer nacimiento del hombre; aquél en que comienza siendo en "estado natural" (ILF, 281), de ahí que GB lo denomine "hombre natural" u "hombre primitivo" (ILF, 296). Tal estado es simbolizado por Calderón en el hecho de habitar el hombre en "país peñascoso", es decir, inhóspito para él[209]. Es claro, pues, que se trata de la vida en estado humano por vez primera (filo u ontogénicamente) y, por ello mismo, del hombre que está arrojado en el *universo* (Dasein humano). La manera como el "hombre natural, el que en país peñascoso y en grutas, cual troglodita vivía, había visto, oído y sentido, pensado mil y mil cosas" (ILF, 293) está defendiéndose del universo, es decir, siendo hombre en tal estado, es por modo de plan natural o "interpretación natural del universo de las cosas" (o.c. 294).

Por concebir dicho estado como "caída"; como "sistencia óntica" en estado de "caída" o "sistencia fáctica o cósica", es posible tomarlo a modo punto de partida para una ascensión, lo cual es condición de posibilidad para la existencia de una "filosofía teológica" pues, cuando esto sucede, el estado natural es concebido inmediatamente como un estar que no está a la altura del ser del hombre y, por lo tanto, como estado inferior desde el que comenzar una ascensión[210].

Pero, incluso en este estado de conciencia empírica o extrovertida en las cosas, al hombre puede sucederle (gracia) que se percate, por indicios o barruntos, de que el universo presenta aspectos sobrenaturales[211]. Según esto, el hombre comienza desconociendo "quién es", por mucho que se afane en los "qué es", y sólo sabrá "quién es"

---

[208] Cosmogenesis que GB comenta acompañándose de jugosas incitaciones y paralelismos con la física actual (Cf. ILF, 269-280). De tales aspectos se trató detenidamente en su momento.

[209] Según GB, este simbolismo tiene como clave interpretativa la misma que la alegoría platónica de la caverna (Cf ILF, 292).

[210] Cf Ex, 149.

[211] Cf ILF, 287-288.

cuando viva a lo sobrenatural: "en gracia o en desgracia de las Personas divinas, no de Dios", de modo que el conocimiento del "yo sobrenatural" que podemos ser es *producto* de una acción *esforzada*: "es resultado de una acción vital; de una experiencia dramática en grado sumo" y, por tanto, imposible de saber cómo resultará antes de haberlo conseguido[212]. Pero antes de sobrenaturalizarse completamente, el hombre se encuentra con sorpresa en un "universo en que todas las cosas naturales aparecian con indicios de sobrenaturalidad[213]. Cuando eso sucede "por dentro el hombre ya es otro" (ILF, 293), "comienza para el Hombre el estado de *vida sobrenatural*" (ILF, 294). Veamos, pues, en qué consista todo ello.

a) Vida sobrenatural, en primera transcendencia: intelectual.

Al ingresar en el estado sobrenatural, el hombre se siente *torpe*: "entorpecido por la vista natural, por la interpretación natural del universo de las cosas" (ILF, 294), pues al echar un vistazo al mundo natural en que se mueven otros seres con los que se encontraba, naturalmente también, y ver lo bien ajustados que se encuentran entre si se siente en su nuevo estado, por comparación, torpe, embarazado, falto de libertad[214]. Es claro que GB está haciendo referencia al sentimiento de familiaridad que la angustia de un tipo u otro se encarga de romper permitiendo irrumpir en "mundo" lo en el hay, como fondo, de "universo" inhóspito. El hecho de estar viviendo el hombre en un mundo simbólico le impide tener asegurado el desarrollo pleno del germen sobrenatural que hay en él y, por tanto, a serse integra y necesariamente sobrenatural, de modo que goza de libertad para querer o no querer serlo[215].

Además, dos peligros o incertidumbres se ciernen sobre tan incipiente vida sobrenatural, uno de raíz humana o natural: "la vida natural es un atentado continuo contra el germen de la vida sobrenatural"; otro, de origen divino: "depende de la voluntad de Dios sobrenatural el conferirla y conservarla" (ILF, 297). Ambos aspectos son fundamentales,

---

[212] Cf ILF, 289

[213] Cf ILF, 293

[214] Cf ILF, 295

[215] Cf ILF, 286, 297

pues de ellos podrán surgir sendos pecados gravísimos, que lo son por acabar con la incipiente vida sobrenatural. Se trata, como se verá más adelante, de lo que de modo más claro presenta GB en otro lugares como peligros que acechan a la técnica, y al hombre que la inventa y utiliza.

De la propia naturaleza humana procede el peligro de dar crédito a un entendimiento que no acaba de comprender cómo desde un estado natural puede el hombre elevarse a otro sobrenatural, pues está notando lo sobrenatural por indicios, no en plenitud[216]. Por esa razón el hombre tiende a rebajar lo elevado, pero el albedrío, la gana, en compensación, tiende a exagerarlo[217]. Como consecuencia surge, en ambos casos, el "desconcierto" como tono sentimental básico de una vida que, de forma repentina, se descubre siendo sobrenatural por barruntos[218].

Situación ésta, pues, de angustia y temor al sentirse el hombre siendo monstruo (híbrido) de vida natural perfecta y sobrenatural incipiente con ansias de devorar a la natural[219]. Se plantea entonces el "problema gravísimo y trance descomunal" o "dilema" de optar por una de las dos vidas con acabamiento de la otra. Mas dilema que, por uno de sus cuernos, resulta "radicalísimo pecado" o "culpa", pues se renuncia voluntariamente a la vida sobrenatural que obliga a una "vigilia de segunda potencia"[220].

Dicho lo anterior, ha de advertirse que lo peculiarmente *español* o transustanciador es no dejarse vencer por el sueño transcendental o vida sobrenatural en primera potencia (vigilia de segunda potencia), como le ha sucedido a la filosofía occidental y, para ello, si es preciso actuar *in extremis* dando rienda suelta al albedrío: a la *real gana*, ahora aplicada al deseo de sobrenaturalización total, de modo que la libertad

---

[216] Cf II.F, 301

[217] Cf II.F, 300

[218] Cf II.F, 303

[219] Cf II.F, 301

[220] Según GB, cada estado conciencial posee su peculiar estado de vigilia, sueño y ensueño, adquiriendo éstos sentido, correlativamente, respecto de una vigilia especial. Por ello, lo que en un estado es vigilia, sea vg., el caso de la conciencia empírica o cotidiana, será sueño ante otro estado superior (en el caso citado, la transcendental), resultando, por tanto, inferior conciencia empírica como vigilia en primera potencia, respecto de la nueva que posee la vida sobrenatural en primera potencia que, a su vez, será vigilia de segunda potencia o sueño respecto de la transcendente o sobrenatural en segunda potencia (Cf II.F 246, 298-299)

quede al servicio de la vida en un acto de soberanía sin igual[221]. Tal sucede vg., en el caso de Unamuno, aunque el filósofo bilbaíno, a diferencia de Calderón, apelando no a la conciencia gozosa, sino a la agónica[222]. En este plano hay que contextualizar, según GB, la violenta reacción de Segismundo, verbal al principio, física después. En ambos casos, sin embargo, insuficiente, lo cual nos avisa de la posibilidad real de que sentirse infinito o sobrenatural únicamente por conciencia sentimental sea pasión inútil cuando de lo que se trata es de serlo realmente, como en el caso de GB.

El segundo foco de pecado o caída a estado de sueño procede del afán de posesión segura de lo que sólo por gracia puede adquirirse y conservarse; de otro modo, por intentar naturalizar lo sobrenatural, es decir, asegurar la vida sobrenatural perfecta con medios naturales, como consecuencia de no soportar vivir expósito a la aventura de una vida sobrenatural imperfecta frente a una natural perfecta[223]. Pecado de racionalismo, de matematicismo o, como se verá más extensa y oportunamente en un próximo capítulo, de "mecanización". Ahora bien, de la primera caída no es el hombre plenamente responsable, pues la Gracia no era suficientemente poderosa[224].

Además, la primera caída o fracaso de la transcendentalidad lo es del entendimiento: "Despeñar, pues, el entendimiento en cuanto enigmáticamente alumbrado por lo sobrenatural no resultaba empresa difícil para un entendimiento, para el mismo entendimiento bien alimentado por la savia de la naturaleza humana", mas conviene advertir algo que nota GB: cuando el hombre re-cae las cosas no vuelven a ser como en el estado inicial de caída, pues tras ella siente con mayor rigor la hostilidad del universo del que salió y en el que estaba[225]. Ahora bien, ¿Quedarán tras la caída transcendental posibilidades para nuevos intentos y, en consecuencia, para superiores recompensas o

---

[221] Cf ILF, 304

[222] En la obra calderoniana se apela al sentimiento de gozo como criterio sentimental de sentirse existente, en lo cual coincide con el autor de *La Celestina* (Cf SCC). Unamuno, en cambio, apela a la conciencia agónica. En cualquier caso, dirá GB, conciencia afinada en tono sentimental (Cf o c.)

[223] Cf ILF, 305-306. Este es el peligro que advierte GB en la solución propuesta por Heidegger: ¿quién se atreve a vivir completamente expósito al Ser? (Cf Ex, 254, 271)

[224] Cf ILF, 306-307

[225] Cf todo lo dicho en ILF, 306-307

castigos?

b) Vida sobrenatural hipostática o segunda transcendencia: tema de loco.

Frente a la débil gracia como poder germinante, la teología católica elabora una fórmula para ayudar al éxito del germen sobrenatural de la gracia a desarrollarse en condiciones adversas[226]. Tal es "La unión hipostática, por la que la naturaleza del hombre individual Jesús fue elevada a unión con la segunda persona de la Santísima Trinidad" (ILF, 67), pues "es claro que una unión *hispostática* personal y directa de Persona divina, como el Verbo, con la naturaleza humana tendrá fuerza más que suficiente para que se imponga tal Gracia en persona sobre la naturaleza humana, (...). De consiguiente: un medio seguro de que en la naturaleza humana, perfecta en su orden natural, venza la Gracia, es que ésta se una con aquella por modo personal, se apersone, se *encarne*. Y tal es el caso de Jesucristo nuestro Señor. Vida *hipostática* sobrenatural puede, de sobras, con la vida natural *perfecta*" (ILF, 309).

El problema ahora radica, sin embargo, en poseer un nuevo germen que cultivar, y este germen será la "duda", sostenida por la "fe": por la gana de que sea así. En este caso, el albedrío gana la partida al entendimiento, y lo hace con desprecio y magnificencia, pues parece *loco*[227], consiguiendo así ese nuevo germen que precisa para hacerlo crecer: "De la caída, sin embargo, le han quedado al Hombre ciertas memorias vitales, indesarraigables, determinadas ansias y anhelos que, en el caso de una simple reversión al estado natural, no existieran. El haber vivido, aunque no sea sino germinal, imperfectamente, la Vida sobrenatural, deja un cierto carácter, imperdible, y deja en el Entendimiento una Fe especial, fe sin raíces en la sustancia del alma" (ILF, 312); "Y es que (...) tan sólo la *duda*, la sospecha, la incertidumbre de que haya algo así como vida sobrenatural,(...) pone a la vida natural en una tensión y expectativa tal, en unas ansias y curiosidades que dejan tamañitas a las que puedan ofrecernos otras experiencias nuevas para la vida natural de

---

[226] Esta ayuda no garantiza el éxito de la empresa, menos aún cuando sucede que ni siquiera se sabe muy bien qué sea vida natural, mucho menos la sobrenatural por venir, de ahí que diga que en este punto la teología ataca el tema "por *elevación*", al estilo artillero "señalar un tipo de relaciones entre vida sobrenatural y natural que baste de seguro para vencer la desproporción entre vida natural *perfecta* y vida sobrenatural en *germen*. Y este tipo de disparo emplearon instintivamente los teólogos" (ILF, 309)

[227] GB suele aludir a esta situación remedando el "creo porque es absurdo". En alguna ocasión apela a la sentencia de San Pablo "Dios trocó en locura la sabiduría de este mundo", frase que acompaña de esta otra de Calderón "Que no hay cosa mejor que ser loco/ si es que se da buen tema", para decir a continuación "¿Qué otra sabiduría le queda al cristiano?", y citando a San Juan de la Cruz saca a escena la "sabiduría mística" (Cf. Ex, 268). En definitiva, *Sabiduría y Locura*

ciertas edades. Y no hay como poner la vida en tensión y presión para que se desvanezcan las dudas teóricas, para que caiga despeñado el entendimiento" (o.c. 310-311). Obtenido el germen[228], y por la unión hipostática, "La naturaleza humana, el *Hombre*, ha sido, pues, elevado al orden de lo sobrenatural divino, al orden de la Personas divinas. *El Hombre es Dios en persona*" (o.c. 315).

Es de notar, por lo que se verá en el capítulo siguiente, que GB llame la atención sobre el hecho de que Calderón, al exponer bajo forma de Auto sacramental este tema, no hable de Jesús, sino del *Hombre*, y de ahí que comente: "la unión se hace entre Hombre y Persona del Verbo, y si sucede sólo en uno de los individuos es accidente y cosa circunstancial, pues tal individuo concreto hace de representante del Hombre en cuanto tal. Nada de individualismos" (o.c. 315). Y un poco después: "Y como por una ley *ontológica* la especie humana no existe en un sólo individuo que la agote (...) sino que es un *plural* de individuos, de ahí que la Encarnación o apersonamiento del Verbo en un individuo resulte accidental sumisión a una ley *ontológica*, mas no plan intrínseco de Dios sobrenatural en su apersonamiento", concluye: "La unión hispostática pertenece, pues, de alguna manera primariamente al Hombre, a la especie humana, y, secundariamente, a uno de sus individuos" (ibid.).

c) Vida eucarística, segunda vida sobrenatural ya en plan colectivo: ayuda técnico-instrumental.

En virtud de lo dicho en el epígrafe anterior, no parece resultar esencialmente imposible que la unión hipostática lo sea de toda la especie, y de ahí que GB afirme que "Todos los hombres, pues, nos hemos de sentir hipostáticamente unidos con el Verbo", y para que tal sucediera, y cada hombre pudiera participar de tal unión quedaron instituidos los sacramentos, y en especial el de la Eucaristía[229]. Así, pues, "Por la Eucaristía es posible que lleguemos todos, todos y cada uno de los hombres, a participar *real y verdaderamente*, -con la profunda intimidad del alimento-, del apersonamiento y unión hipostática que en un individuo de los nuestros tuvo lugar. Y con esto el hombre se escapa

---

[228] En la tradición hermética correspondería al "niño filosófico"

[229] CFILF, 315-316

a la encerrona que le tiende el orden esencial: la ontologia" (ILF, 320).

En lo dicho, es claro el énfasis que pone GB en destacar el carácter colectivo del sacramento eucaristico (en realidad de todo sacramento); aspecto que es acorde con lo que de popular y concreto (ética de bienes) tiene el criterio ético que defiende: realizar empresas sociales buenas. El sacramento eucaristico es, según lo anterior, una empresa social buena, pues promociona la vida de la especie superlativamente o, mejor aún, trans-lativamente, pues la trans-lada o sobre-pone transustanciadoramente.

Por otra parte, el sacramento eucaristico, en lo que tiene de sacramento, presenta estructura de artificial de segundo grado, pues se instituyó (*hecho para*) para (*servir para*) hacer posible la unión hipostática de cada hombre, aspecto por el que descubre su carácter *instrumental*. Este carácter artificial o técnico prefigurado en los sacramentos, así como la intención del autor en todo lo que se ha dicho, quedan de manifiesto cuando GB afirma en referencia a santo Tomás: "Y el tipo de causalidad que el mismo doctor atribuye a los sacramentos, a los instrumentos de la gracia, de la nueva vida, será parecidamente, la más real y comprometedora filosóficamente" (PFMPMF, 10). Que esto es así, se sigue sin más de lo dicho sobre la causalidad en el segundo capítulo del presente estudio, al notar cómo involucraba al dominio de lo artificial técnico. Pues bien, el tipo de causalidad que presentan los sacramentos es de tipo eficiente o instrumental, pues dice GB:

> "Dios dispuso que los *Elementos* físicos concurrieran con una especie de acción instrumental originalísima a esta regeneración de hombre, elevándolos así a ellos mismos a una cierta manera de sobrenaturalidad Y para cada Sacramento instituyó una *materia sensible*, que, como representante del *género* entero de los cuerpos del Mundo físico, interviniese en este nuevo orden, nuevo de verdad por su sobrenaturalidad
>
> De la función simplemente *simbólica* que los elementos alcanzaron en la primera generación del Hombre a la vida sobrenatural -la que en el Paraíso tuvo lugar-, ascenderán en la Ley de Gracia a función *sobrenatural instrumental*, a *materia de sacramentos*. Y esta función sacramental no es simplemente *simbólica*, cual la de la manzana del Paraíso, es *real*, y pertenece por una cierta analogía, como se dice técnicamente, al orden de la causa eficiente instrumental" (ILF, 316)

Y en otro escrito: "será preciso elevar, proporcionalmente, las causas naturales a causas instrumentales de tales nuevos sobrenaturales efectos. Los sacramentos son ese conjunto de cosas sensibles elevadas a una función causal sobrenatural, trocándose así sus cualidades naturales perfectas en sus propios órdenes, en causalidades instrumentales, en instrumentos de nueva vida, de nueva de verdad, de nuevo camino hacia el Dios nuevo o

revelado" (PFMPMF, 9). Los sacramentos resultan, por tanto, *instrumentos* de nueva vida, es decir, artefactos sobrenaturalizadores de la vida natural al elevar lo ya dado y sentido como caído.

En cuanto al aspecto "eucarístico", el sacramento que tal nombre recibe entraña el misterio de la transustanciación. Sobre este particular GB remite a la interpretación de santo Tomás comentada por Cayetano[230], de la que dice "es la mas atrevida filosóficamente de las dadas por los filósofos cristianos para hacer, si no racional, razonable cuando menos tal dogma de la comunicación personal de la vida sobrenatural" (PFMPMF, 9).

Tal interpretación no sorprende a GB dada la admisión por parte del cristianismo, como se dijo, de un transformismo total, resultando la afirmación escolástica secuela lógica a la que califica de "audacia intelectual", y que hunde su raiz en un convencimiento vital de que la vida natural está para ser transustanciada[231]. Así, pues, partiendo del transformismo vital, se llega sin estridencias a un transformismo integral con el que explicar consecuentemente la posibilidad del sacramento eucarístico[232]. Así: "la escolástica medieval (...) sostuvo audazmente que Dios puede convertir íntegramente, sin pérdida alguna de entidad o realidad, una piedra en ángel y un ángel en piedra. Y por el mismo motivo, sin pérdida alguna de realidad puede transustanciar el pan en el cuerpo de Cristo y el vino en su sangre" (ILF, 319), lo que significa que "Dios puede trocar, por ser el Autor de la naturaleza, todo lo de un ser en todo lo de otro, sin pérdida de entidad, sin sustituciones que escamotean la verdad" (PFMPMF, 10).

Para finalizar este punto, nótese la valoración explícita que de todo ello hace GB, en tanto que "pauta" que aplicará para su filosofar, cuando dice: "Pero todos estos puntos, interesantes bajo otros aspectos, nos proponen una pauta de transcendencia y órdenes de *sobreponerse* que jamás hubiera barruntado la más audaz de las filosofías" (ILF, 320). Recuérdese, además, el carácter social e instrumental implicado en todo sacramento.

---

[230] CTILF, 66-67, 156, 275, AFC, 59-61, NGFC, 410-411, PPPMM, 74-75.

[231] CTILF, 66-67.

[232] En este sentido, dice GB que "la escolástica medieval tomó muy en serio el misterio de la Eucaristía" (ILF, 67). Y por tanto no le queda mas remedio que afirmar lo que afirma si deseaba hacer inteligible (no contradictoria) la cuestión (Cf. PFMPMF, 9-10; ILF, 318).

7.4. Conclusiones.

Por todo lo que se ha venido exponiendo, resulta más que evidente ya en qué consista el proyecto filosófico de GB: todo filosofar auténtico es dialéctico (fuerza vectorial en dirección al Absoluto), pero si, además, es auténticamente meta-físico o transustanciador, deberá apuntar hacia lo Absoluto en tanto que Optimo interpretado como Dios; mas para serlo de tipo transustanciador de verdad (actual), y no sólo imaginariamente, la potencia dialéctica transustanciadora deberá encarnar en una magnitud escalar adecuada, y esta no es otra, según GB, que el universo físico o materio-energético, de modo que una filosofía verdadera y efectivamente transustanciadora o metafísica sólo podrá ser real en tanto que materialismo dialéctico entendido de forma *actual*. Tal filosofía transustanciadora reorienta la trascendentalidad humana y la historia real (por tanto a su causa: la técnica) hacia historia (técnica) transustanciadora. Todo ello, en resumen, significa y es el término "técnica". El proyecto filosófico bacquiano es el anhelo de que se "apersone"[233] el Absoluto es decir: de reintegrar el concepto "Dios", o imagen especular del Hombre en sus diversos grados de transcendencia, al mundo en una combinación de existencialismo y organicismo[234]. Estas ideas serán repensadas y desarrolladas por GB con mayor rigor filosófico bajo categorías marxistas, tal como se verá en el próximo capítulo[235].

Si se sustituyen sacramentos por técnica y trabajo y, más concretamente por técnica y trabajo científica y socialmente planificados o actuales, y en lugar de "pan", "óleo"..., sobrenaturalizados, lo natural rebajado a categoría de material, y en lugar de "Dios", Sociedad, habrá quedado de manifiesto el plan que implícitamente dirige el

---

[233] Cf ILF, 278-279 y 287

[234] Cf PHHH, 118

[235] Para GB, la tradición religiosa de la que toma modelo teórico con el que orientar la acción transformadora de lo real (técnica-trabajo), y mediante el cual dotar de sentido no ya sólo retrospectivamente, sino prospectivamente a la marcha de la historia, es una prefiguración o fenómeno aparencial (simbólica, imaginaria), pero que puede proponerse, sin contradicción, como esperanza escatológica. En tal sentido, desde categorías marxistas dirá: "El Dios cristiano se objetiva (...) bajo la forma, no comprometedora para El, de huella, imagen, mas el no se ajena, los demás son los repetetenajenados. En un solo hombre se objetivó Dios real y efectivamente en Jesús de Nazareth; en él Dios se sintió *ser* y fue otro: fue hombre de carne y hueso. Jesús, a su vez, se objetiva real y verdaderamente en el pan y vino consagrados, se hace el, Dios y hombre, otro pan y vino, y quedan, por el mero hecho, expuestos -Jesús Dios y hombre, pan y vino consagrados- a las leyes neutrales del universo, el natural, el artificial, el social y el económico, capitalista o no (...) Todo esto no pasa de ser prefiguraciones de una objetivación y ajenamiento producido por el hombre, sido por él, -cual la alfombra mágica es prefiguración, hija conjunta de imaginación y deseos impotentes de volar. Al hacer acto de presencia en el mundo ese invento que es el avión, la alfombra mágica descendió a su lugar propio a cuento de *Las Mil y una Noches*. (...) La encarnación de Dios *creador* en un individuo natural es la prefiguración de la encarnación social del trabajador humano, del hombre en cuanto, -va, por fin -, *creador*." (CSFA, 344-345)

pensamiento y los análisis de GB ya desde bien temprano: por técnica y trabajo *actuales* la transustanciación real de verdad de lo físico ($E=mc^2$) podrá ser humanamente controlada y dirigida para conseguir el *apersonamiento* eficaz, real de verdad, del Hombre, pues dice: "En virtud de la técnica moderna se transustancia realmente la materia en luz, y luz en materia; se puede cambiar *íntegramente*, sin residuo, ( ) Lo cual es posible porque, en rigor, el ente físico no es ente, sino ser; está inmediatamente disponible para cualquier tipo de realidad" (AFC, 61). Esta posibilidad plantea al hombre retos y responsabilidades de alcance inimaginable para nuestros antepasados

En este capítulo ha quedado al descubierto la tradición cultural en la que hunde sus raíces y de la que se nutre la filosofía transustanciadora de GB y, por tanto, las claves sentimentales desde las que debe entenderse su "locura" filosófico-metafísica de corte tecno-místico y, por tanto a) el lugar de la técnica en el sistema pensamental de GB, b) el sentido (sentimiento) con que la vive Según esto, la filosofía de GB no sólo resulta moderna, en virtud de su asimilación secularizada de la herencia cristiana que es la verdad como revelación, sino, además, y es su forma de superarla, transustanciadora o actual, en tanto que es capaz de asimilar, secularizadamente también, la parte más indigesta, por desconcertante, para la razón: el componente sacramental y místico (si bien este último pertenece también a otras tradiciones) y poner todo ello en relación con la ciencia física y la técnica actuales. Nótese que en el fondo se trata de hacer algo que, si bien de otra manera, era la intención fundamental del periodo tomista de nuestro autor: compatibilizar la escolástica más progresista con los descubrimientos de la ciencia actual Viejas obsesiones con nuevos desarrollos.

La propuesta bacquiana de reintegrar a Dios al mundo se realiza desde la perspectiva de una empresa popular buena, de modo que aun en sueños o locura, se haga el bien. La ética popular, si bien insuficiente por sí misma para cumplir el deseo de transustanciación, permite orientar (vector) socialmente la acción transformadora (praxis) haciendo de la técnica y el trabajo instrumentos de transformación de cosas en bienes que puedan ser participados por el Pueblo.

Ahora bien, si tal elevación no pasa del nivel de vida natural (técnica natural-naturalista), no podrá hablarse, en rigor, de transustanciación o comunión con lo Optimo

Por ello, la técnica habrá de dejar de ser ella misma efecto isomorfo de una vida transcendental para serlo de carácter transcendente: técnica transustanciadora, acorde a una época vital "atómica". Cobra ahora pleno sentido la relación entre filosofía, ética popular, transustanciación y técnica.

Con lo dicho en este capítulo, queda patente el substrato o plan categorial-vital y, por tanto, sentimental (*motivos*) que sirve como fundamento vital al entramado teórico (*razones*) de la filosofía bacquiana de la técnica. Y, como según la ciencia psicológica los motivos explican la dirección y energía de la acción, los expuestos permiten comprender no sólo el sentido de la filosofía de GB, es decir, el punto al que se dirigen convergentemente todos sus desarrollos teóricos, sino también el ímpetu y persistencia con que en toda su extensa y dilatada producción aparecen los *mismos* temas de base que, cual "basso ostinato", como gusta decir al autor[236], suenan obsesivamente durante toda la sinfonía filosófica que es su inmensa producción escrita.

Queda igualmente demostrado cómo el proyecto filosófico de GB implica, de modo esencial, una ética, y de tales características que, necesariamente, implica una acción técnica, pero que la ética sola, incluso la popular, implicadora de técnica y trabajo (praxis) con los que transformar lo real, no es suficiente para hacer del Hombre Dios. Muy al contrario: sólo resulta fase transitoria, fin pero no final, a superar por transustanciación, de modo que el ápice de la filosofía (Absoluto), resulte, además de ético (Optimo), lleno de sentido real y adecuado (Dios). Con ello, su propuesta filosófica resulta respetuosa con la transfinitud humana pues no la condena de antemano a ser un intento inútil de Infinitud mermando su tensión o potencia dialéctica por falta de ansias o de método. Este hecho resulta fundamental advertirlo, pues, como se ha demostrado, la fuente original de su concepción de la filosofía como metafísica dialéctica de tipo místico y, en rigor, como técnica actual o transustanciadora (tecno-mística) es, además de una raíz vital-cultural precisa, un fundamento antropológico peculiar: el hombre como *transfinitud transfinitante*.

Es claro, por tanto, que el proyecto filosófico de GB tiene el suficiente poder dialéctico, en virtud de la síntesis de los elementos citados, como para resultar filosofía

---

[236] Cfr., IEAM, 196, PPPMM, 121

adecuada al anhelo básico de la transfinitud humana, cosa, en opinión de GB, no lograda hasta ahora en occidente; una filosofía capaz de generar, asumir y potenciar afirmaciones como ésta: *"técnica es empresa de novedades en ser"* (ET, 149).

Nótese, por último, que la propuesta bacquiana resulta tema de *locos* a la razón dogmática, incapaz de concebir realidades cuya existencia preceda a su esencia (novedades) y cuya verdad sólo sea demostrable una vez venidas al mundo. Por ello dirá: "Enviemos a paseo todas esas cuestiones objetivas, de verdad o falsedad" (ILF, 251).

Pretender, por tanto, una crítica a la propuesta bacquiana desde la pura racionalidad resulta estéril, pues queda blindada a la misma desde el momento en que el propio autor es consciente de lo descabellado de la misma, pero también de su viabilidad: una propuesta de sentido enraizada, a la vez, en tradiciones místico-religiosas y fundamentos antropológicos y ontológico-científicos dialécticos. Pero, según GB, tal posibilidad es una locura sensata mientras no entre en contradicción con los datos que aportan la ciencia y filosofía actuales. No es difícil barruntar en esta postura de GB cierto talante agustiniano secularizado: una forma *actual* de colaboración entre fe y razón.

CAPITULO 8

TECNICA Y SOCIEDAD.

8.0. Introducción.

En el presente capitulo se mostrará cómo la dimensión social de la filosofía de la técnica de GB emerge de la ley ontológica rectora de todo auténtico acto creador y, por lo tanto, también del acto creador o artificializador técnico por el que el hombre transforma lo real en Tecnocosmos y a si mismo en Artifice. Por esta razón, y desde tal fundamentación onto-antropológica, GB lanzará una crítica furibunda contra el capitalismo como potenciación artificial o inventada del modo natural de apropiarse el hombre de las cosas; cuestión más grave aún cuando lo apropiado de semejante manera es lo que de creador tienen los hombres, así como de sus creaciones.

Todo ello se resume en la crítica a la propiedad privada, pues entiende GB que es el resultado de una acción mihifactora de carácter natural y, por tanto, inadecuada como acción de un sujeto crecientemente artificial él mismo (Supersujeto). Por tanto, cualquier invento potenciador del naturalismo de la acción apropiadora y su resultado, la propiedad privada, será un escollo en el proceso de artificialización (divinización) del hombre.

Definir el modo de apropiación correcto o adecuado al Supersujeto o Sociedad, tanto de las realidades en estado natural como, sobre todo, de las creaciones crecientemente artificiales del hombre, parece ser el núcleo que aglutina las reflexiones de GB sobre la técnica durante las décadas de los años sesenta y setenta. Tal es el nuevo avance que GB integrará junto a los progresos de las etapas anteriores. En este sentido, da la impresión de que nuestro autor sigue un proyecto bien definido, para cuya realización utiliza, dependiendo del aspecto que le interesa reflexionar en cada momento, transfondos categoriales filosóficos distintos pero adecuados al tipo de problema que funge como centro vertebrador de la reflexión.

Así, para el intento presente, GB encuentra en Marx las categorías adecuadas para

llevar a cabo el análisis y crítica de la forma natural de producción (trabajo) y apropiación de los objetos artificiales (uso), y del capitalismo como máximo exponente de esta tendencia, a la vez que hace del comunismo, reinterpretado desde la categoría de la transfinitud analizada en el capítulo anterior, la forma adecuada de producción y uso de artefactos de un hombre artificial cuya pretensión última es, como se vio, ser Dios Creador. Según esto, resulta claro que el interés de GB por la economía proviene del papel que ésta puede jugar como potenciación o escollo del proceso transfinitador al dejar sentir sus efectos, en función del tipo de economía de que se trate, sobre el acto de creación, las creaciones y, en definitiva, sobre lo que de creador tiene el hombre.

Tal es el objetivo fundamental que persigue GB al redimensionar socio-económicamente su pensamiento filosófico, y el nuevo sentido que preside su reflexion sobre la técnica durante el período indicado. Prueba de ello es la identificación que hace de las categorías: técnica-trabajo, artefacto-producto y creador-trabajador, como se verá

Con todo, el comunismo no será la fase en que descanse el transfinito humano, de ahí la insistencia de GB en postular un humanismo positivo como superación sintética del humanismo teórico (ateismo) y práctico (comunismo), de modo que quede intacta la esperanza en la posibilidad de ser Dios. De todo ello se trata a continuación

8.1 Humanismo teórico, práctico y positivo.

Estas tres categorías marxianas, que GB integra en su proyecto filosófico durante el período de tiempo indicado, sirven para sistematizar eficazmente el redimensionamiento que sufre su pensamiento sobre la técnica, a la vez que advertir cómo dicho cambio no afecta en absoluto a su función y lugar en él, que continúan siendo los *mismos* (lugar central o, si se prefiere, de vértice cónico donde convergen todos los demás temas y problemas en virtud de su función cosmo y antropogónica) aunque iluminados desde un transfondo categorial distinto pero complementario con los progresoso realizados en las etapas anteriores.

Advierte GB que fue Marx quien conectó los términos "teórico", "práctico" y "positivo", con el de "humanismo", y el filósofo que elevó el humanismo a categoría no sólo de problema sino, principalmente, al de *empresa humana*; empresa definida por tres fases históricas constitutivas del proceso de humanización del hombre. Tal es, dice GB, su ocurrencia de juventud, la cual, con los años, Marx fue planificando en cuanto a materiales y fuerzas para realizarla[1].

La categoría "transustanciación", que Marx emplea, es clave para entender el carácter dialéctico del proceso humanizador. El término, según GB, está perfectamente elegido, pues su trasfondo religioso (sacramento eucarístico) permite captar el sentido (plan) de dicho proceso: hacer que el hombre participe plenamente de la naturaleza divina, más aún: que el hombre sea (por hacerse) Dios[2]. En dicho proceso, la técnica es pieza clave. Analizar de qué modo desde el transfondo categorial marxiano, es decir, mediante trabajo creador técnica y socialmente organizado, el proceso humanizador equivale para GB a la transustanciación de hombre natural en Sociedad-Dios, y lo que esto implica, es la tarea que acometemos a continuación.

8.1.1. Humanismo teórico.

De él dice GB: "estado *teóricamente humano* del hombre. Hombre que es humano

---

[1] Cf PPPMM, 9-10

[2] Advierte GB que es Marx quien aplica el término "transustanciación" por vez primera al humanismo, sirviéndose de él al menos siete veces en escritos de juventud. Hegel, en cambio, de herencia protestante, prefirió la más aséptica de "Aufhebung". Marx en cambio, utiliza ambos términos indistintamente para designar la acción dialéctica por antonomasia en el dominio filosófico (Cf PPPMM, 74-76, CSFA, 182)

sólo teóricamente" (CSFA, 180).

El humanismo teórico es la primera fase del proceso transustanciador, y consiste en descubrirse el hombre cual auténtica causa de los valores, ideas, conceptos, derecho, religiones, economía, moral... Todo ello realidades innegables, mas del tipo "imágenes simplemente reales", "especulares", "imágenes virtuales" o "fenómenos". De otro modo *objetivaciones* humanas de las que el hombre, en un principio, no se reconoce cual causa o creador. En este sentido GB, remedando a Heráclito, dirá que la causalidad gusta de ocultarse. Según esto, descubrirse el hombre natural, cotidiano, como causa o creador de tales realidades fenoménicas es lo típico de la fase de humanismo teórico o primera fase del humanismo. En rigor: por reabsorber o asimilar sus objetivaciones, hacerlas suyas, mas por modo de conciencia teórica: por *saber* que son creaciones suyas y él su creador, el hombre asciende por vez primera a hombre teórico: a hombre que se sabe humano, pero sólo teóricamente[1].

Desde esta perspectiva, "ateísmo" es el fenómeno de asimilación de la idea de Dios, o dioses, por el hombre al reconocerse como causa suya; la *Comunión* de Dios por el hombre real mas, por el momento, sólo teórica. En este sentido, el ateísmo no consiste en negar algo que no exista ni haya existido: Dios es real, pero con realidad fenoménica, parencial, y su carácter de efecto puede ser aprovechado por el hombre si en lugar de negarle realidad se decide potenciarla. "Ateísmo", según GB, no es propiamente negar la existencia de Dios, pues Dios es "la imagen intelectual y sentimental de nuestros pujos creadores, la cara especular de nuestros deseos" (PPPMM, 97), o "eco humano" (IFAM, 13); "ateísmo" es tomar en serio tal imagen y decidirse a transustanciarla de modo que advenga un nuevo estado de realidad para ambos: asimilado y asimilante.

Al reconocerse el hombre como causa de la idea de Dios quiere serlo, por lo que ha de darle existencia real, material y no sólo teórica: enmaterializar a Dios en cuerpo humano quedando elevada la condición humana del hombre a divina. Pero antes de ponerse a ello, resulta condición indispensable que el humanismo comience por ser ateo teóricamente, y a la inversa, que el ateísmo en fase teórica sea el primer paso del

---

[1] Cf PPPMM, 79-82.

humanismo[4]. Se comprende, una vez más, la importancia que desde bien pronto (etapa de *vitalismo historicista*) otorga GB al nacimiento de la ontologia (Aristóteles) como fase inicial liberadora contra la teologia y la teocracia, y lo que ello supone para la técnica, tal como se vio en su momento.

8.1.1.1. El Renacimiento como concreción histórica del humanismo teórico

"El ateismo como campaña política y empresa dialéctica -dice GB- pertenece a la etapa precomunista, a la fase de humanismo teórico del hombre" (PPPMM, 128). Tal fase corresponde (es), como vamos a ver, al Renacimiento y de ahí la importancia que GB concede a este periodo histórico[5].

Lo definitorio del Renacimiento consiste en ser el momento en que al hombre se le ocurre (invento) hacerse a si mismo individuo, es decir: "la tendencia real y eficiente a mihifacer todo de uno" (CSFA, 98), y de ahí que GB afirme: "En el Renacimiento, el hombre inventa el hacerse a si mismo individuo, y tal invento define al Renacimiento y a los renacidos. Desde entonces la correlación Dios-pordiosero desaparece, reabsorbida y trascendida -es decir: transustanciada-, en la de individuo. Teocracia es transustanciada, gradualmente, en reyes absolutos-súbditos, república-ciudadanos; y, en el límite, en capitalista (democracia, república, monarquia...) y proletarios. Surgimiento y presencia plena y eficaz de la gesta o categoria histórica de *clase*" (ibid.), lo cual significa que sólo desde ese momento "surgen las formas de *humano, inhumano, deshumanizar*" (ibid.).

Con anterioridad a esta ocurrencia la humanidad se hallaba escindida en la relación Dios-pordiosero, Creador-creatura, de manera que en tal estado el hombre consideraba todo como propiedad de otro que se lo dona, resultando así pordiosero por no haberse inventado el plan de hacerse individuo. Por ello, no puede sentirse despojado por Dios, sino beneficiario, y las cosas son del hombre por regalo, mas no humanas (*suyas*: hecho por él y para él, con esfuerzo). Negación, pues, extrínseca: *no-humano*, nada de *in-*

---

[4] Cf PPPMM, 73, 76-78; CSFA, 182. Otro término que GB suele utilizar para estos fenómenos es el de "prefiguración". Para más detalles, Cf CSFA, 180-185.

[5] Delimita GB tal periodo histórico, como ya hemos advertido en repetidas ocasiones, entre 1400 y 1698, correspondiendo el último al año en que Newton publica los *principia mathematica*. GB advierte explícitamente que se trata de una cronología que toma como referencia el dominio científico (Cf FTC, 147-148). Tal criterio no es de extrañar si se considera que lo natural se hace histórico por la vida, concretamente por la humana, que en su estado mental resulta vida superior por su mayor independencia de lo físico, siendo la suprema la científica o vida espiritual.

humano aún, pues no hay todavía conciencia de "humano" como algo propio (suyo). Ni siquiera se es humano el propio hombre por virtud suya, sino por gracia de Dios[6]. Y en esto van juntos dueños y siervos, Papa y fieles, gobernantes y súbditos, que se tiene todos por creaturas del Creador[7].

Este sentimiento de creatura puede reforzarse o justificarse desde la teoría, resultando entonces toda teoría idealismo productor "de un proletariado espiritual" (CSFA, 303). En consecuencia, dirá GB: "Todo naturalismo -en derecho, moral o religión, sociología, economía...-, es *"esclavista"*" (o.c. 284).

Pero el Renacimiento es la toma de conciencia del hombre por sí mismo; el momento histórico del descubrimiento de su "seipsecontradicción" o escisión de sí en su estado natural, y el surgimiento de las ganas de terminar con ella a base de hacerlo todo suyo (fase de *hallazgo*). Pues bien, el intento más o menos planificado para lograrlo, en una primera fase de potenciación artificial del modo natural de individualizarse, es el Capitalismo; el comunismo, en cambio, será fase superadora del modo capitalista de hacerlo, de manera que por su medio el hombre llegue a ser humano plena y realmente[8].

8.1.1.2. Filosofía-ontología-naturalismo.

La filosofía, como se vio en otro capítulo, es para GB la fase de la vida intelectual que sigue a la teológica, pero la ontología viene enferma de naturalismo. Mas, si como dice GB: "La condición necesaria, aunque no suficiente, para que la Humanidad llegue a ser Sociedad es que se convenza de que "hombre" no tiene "esencia"; de que no está condenado a ser lo que es; de que no tiene "naturaleza"; proceso prefijado para llegar a ser (natural) y terminar (morir); o "esencia" entemporalizada" (QS, 21), entonces no bastará el ateísmo, sino que habrá que acabar también con el naturalismo o esencialismo, y esto es cosa ya de la filosofía (trato con ideas y esencias). Por esta razón, GB lucha denodadamente por mostrar que las cosas y el hombre no tiene esencia, pues de lo contrario, aunque el hombre tome conciencia de creador de la idea de Dios, y quiera serlo,

---

[6] CTCSLA, 97-98

[7] CTCSFA, 101, 303, 306

[8] CTCSFA, 185-187

no podrá conseguirlo por imposibilidad del orden del ser (ontología).

Ahora bien, según GB, que las cosas y el hombre no tengan esencia no es demostrable, sino mostrable por técnica y trabajo, por ponerlo a prueba, y es algo que el hombre no ha sabido ver a causa del naturalismo que taponaba su mente y entumecía sus brazos; sólo actualmente se va sabiendo con seguridad, por ciencia y técnica actuales ($E = mc^2$), y por filosofía actual, que lo natural no tiene esencia. Así, pues, si el ateísmo es fase culminada histórico-socialmente en el Renacimiento, terminar con el esencialismo es tarea post-renacentista, moderna y actual, ya factible con el capitalismo y perfeccionable, como veremos, con el comunismo antropológicamente entendido.

Por tanto, al igual que el ateísmo es fase teórica previa a la transustanciación práctica del universo y del hombre, dicha transustanciación precisa otra fase, teórica también, superadora del naturalismo, pues de lo contrario será improbable (o imposible) el surgimiento del plan y decisión de darse el hombre a sí mismo y a todo lo demás nuevo ser y, caso de surgir, de ponerse prácticamente, en serio y en real, a darle cumplimiento (fase de *humanismo práctico*).

Por ello, dentro del contexto del *humanismo teórico* cabe preguntarse si la filosofía también habrá de ser transustanciada, y en tal sentido dice GB: "¿Seremos tan desgraciados los filósofos que no podamos pasar de *fenomenólogos*, descriptivos y describientes de lo inmediatamente dado, y no podamos transustanciarnos en *transformadores* de la realidad inmediata, a favor de la profunda y causal? ¿Frente a una filosofía de *interpretación* no cabrá una de *transformación*? (...). No evadamos la cuestión pretendiendo *probar* que la filosofía no puede ser más que *interpretación* del mundo, *fenomenología* pura, sutil y rica, pintoresca o severa, según en qué manos caiga. Se trata de algo bien diverso: de *ponerlo a prueba*" (PPPMM, 83-84).

Tal será la postura de nuestro filósofo respecto de la verdad: ver si algo puede ser real por ponerlo a prueba; por *montarlo* debidamente en *artefacto* y ver si *funciona* (éxito). Se trata de extrapolar el proceder experimental a todo lo real, de ahí que comparando el caso de la filosofía con el de cierto artefacto material diga que de haber intentado resolver por pruebas racionales (a priori racionalista, probar teóricamente) si eran o no posibles los satélites artificiales, éstos no existirían. Si existen es por haberlos "puesto a prueba"

(probar prácticamente), y así *"Real* lo es, ahora, por haberlo *puesto a prueba*, comenzando por inventar procedimientos y aparatos para ponerlo a prueba; y, puesto a prueba, haber tenido éxito" (PPPMM, 84).

Pues bien, según GB, habría llegado el momento de poner a prueba la posibilidad de una filosofía transustanciadora. Verdad, pues, como *eficacia* y, para ello, la realidad de que se trate habrá de ser *montada*, es decir, puesta en estado de *artificial de segundo grado*.

Pues bien, frente a una filosofía fenomenológica, descriptiva, GB propone concebir la filosofía de transformación como una auténtica *meta* o *trans*-física, es decir, como técnica científica (tecnología): "Atrevámonos a cambiar esencia y naturaleza por plan; teología y filosofía, por ciencia y técnica; gobernantes, por empresarios. Y aventurémonos a hacer de Sociedad "Empresa humana"" (QS, 21). Notese que no se trata de hacer filosofía de la técnica de ningún tipo, sino de transformar la filosofía en técnica, es decir, de hacer que aquéllo que da sentido dialéctico a lo real (filosofía como movimiento hacia lo Absoluto) sea, a la vez y a la una, capaz de enmaterializarlo realmente, tal como se vio en el capítulo anterior o, como se verá más adelante que dice GB: "La técnica es, por tanto, un *realismo realizador* (...), y no un simple realismo" (CSFA, 316).

Por lo anterior, la cuestión del conocimiento del ser de las cosas es cortada gordianamente por GB: si definir teóricamente (poner en estado mental científico o filosófico) lo real no cambia su esencia o naturaleza, es decir, que lo real no se entera de lo que es: "así que las lecciones de ciencia, filosofía y teología sobre nosotros no las aprende nunca nuestra realidad. Científico, filósofo, teólogo no son ni llegan a ser estados de nuestra realidad, inicial y pertinazmente acientífica, afilosófica y ateológica" (QS, 17), sin embargo: "*La técnica:* Técnica es *conocer* algo según plan inventado por el hombre y *a la una o en una hacer ese* algo según dicho plan. Fusión de conocimiento y creación. Obra conjunta de mente y manos. Conocer algo por haberlo hecho y hacerlo por conocerlo" (o.c. 18).

Desde lo anterior, se entiende que para GB una metafísica actual sólo tenga sentido en cuanto técnica y viceversa, de manera que ser y conocer lleguen a identificarse

como resultado de un proceso dialéctico artificializador, es decir, de re-creación artefactual o técnica del ser. Por lo mismo, es fácil advertir que toda la crítica al naturalismo o esencialismo contenida en sus obras tenga como objetivo preparar el terreno para la *asimilación* o *reabsorción* transustanciadora (real y total) de la idea en que el transfinito humano proyecta (prefigura) sus anhelos más elevados y profundos: Dios, o, desde una dimensión ética transustanciadora, el Óptimo. En ello queda de manifiesto el talante *auténtico* o *dialéctico* (impulsor hacia lo Absoluto), *actual* (transustanciador real-de-verdad), *precursor* (novedoso, creativo) y *atómico* (desconcertante) del filosofar bacquiano.

8.1.2. Humanismo práctico.

8.1.2.1. El humanismo práctico como religión

Frente a la fase de humanismo teórico, y como fase necesaria superadora de la teoría por la praxis, se encuentra el "humanismo práctico", o "plan del hombre puesto a serse divino" (PPPMM, 102). Y todo plan, como ya sabemos, incluye, entre otros componentes, los de decisión y éxito.

No basta *saberse* causa de los fenómenos para transustanciarlos de verdad, pues saber que son fenómenos u objetivaciones ni los hace desaparecer ni transforma en modo alguno su grado de realidad fenoménica. En este sentido, la única transformación producida es la que GB denomina "desenajenar": dejar de creerla ajena por *saberla* efecto *mío*, pero por el simple hecho de *pensar* que no es independiente de mí y haber dado el salto de la imagen al original, su realidad fenoménica no queda transustanciada. La escisión entre lo real y lo imaginario persiste. Se trata tan sólo de una "reinterpretación" o "interpretación dialéctica" (tal denominó Platón al paso de la imagen a lo real), sin efectos reales sobre lo real fenoménico, que *revierte* a su estado natural de reales fenómenos. Saber *cómo* surgen dichos fenómenos no es saber *porqué*, de modo que resulta imposible transformarlos en efectos reales de verdad al no controlar sus causas de aparición.

Así, pues, según GB, para transustanciarse realmente, el hombre debe superar la fase teórica y hacerse hombre práctico: "humanidad práctica", es decir, hacerse Dios por

reabsorción auténtica: "reabsorber, asimilar, transustanciar a Dios en hombre: es comulgar tomado en serio, a conciencia y en grande"[9]

Existen multitud de economías, derechos, religiones, morales ..., y cada cual tiende a creer que aquellos fenómenos que le pertenecen como causa son los únicos verdaderos. La cuestión, entonces, no es negar la existencia de los fenómenos (bien, justicia, Dios...), ni su variedad, sino hacerlos desaparecer por superación, por elevación a un estado superior de realidad, es decir, por hacerlos reales de verdad mediante su enmaterialización (*encarnación*).

Según GB, Marx creyó saber el modo de hacerlo: transformando la base social (infraestructura), elaborando para ello un proyecto o programa a realizar por sus pasos: el programa del comunismo o "humanismo práctico", con una "doble función": primera: transustanciar la propiedad privada, lo cual no significa volver a estados prehistóricos, sino de algo "irreconciliablemente diverso: ¿Qué es lo que el hombre va a definir como suyo, como del hombre: las riquezas *externas* -materiales, morales, religiosas ..., en cuanto apropiables por el *individuo* humano-, o la *vida* real y verdaderamente humana, la apropiable por el hombre *social*?"; segunda: "Lo apropiable, y apropiado, por el hombre *individual* no puede trocarse en lo apropiable por el hombre *social* o por el hombre humano (...) mediante una mansa, continua, homogénea evolución, ni con las potencias del hombre individual; hace falta una *transustanciación* (...) la potencia adecuada para tal *transustanciación* es el *trabajo*"[10].

Pero si transustanciar por trabajo-técnica todo lo natural es la única manera de hacer imposible la reversión del hombre en fase de humanismo teórico a hombre natural (religioso o racionalista): "La creciente sensación de enfrentarnos a un universo cual a material para nuestros proyectos, coronados de creciente éxito, es el testimonio de la eficacia de tal real ateísmo, a costa de *reales dioses*" (CSFA, 182), (y lo dicho vale del naturalismo pues, como ya se vio, para GB la técnica se hace a costa de naturaleza), esa acción transformadora que es el trabajo requiere una serie de condiciones si ha de ser

---

[9] Cf todo ello en PPPMM, 87-90; CSFA, 183-186.

[10] Cf todo ello en PPPMM, 91-94.

auténticamente transustanciadora y tener como resultado (producto) un hombre y mundo verdaderamente humanos, de ahí GB diga que tal empresa "requerirá especiales, antinaturales condiciones e inventos" (CSFA, 181).

En rigor, el humanismo práctico es un nuevo tipo, aunque *diverso*, de religión (re-ligación), puesto que "La etapa de humanismo *teórico* -o que se queda en *teórico*- se caracteriza por la escisión entre actos reales sobre tal proyecto-designio-decisión respecto de actos reales sobre proyecto-designio-decisión con *éxito*, todos tales actos siempre reales del *mismo* hombre real" (CSFA, 185). De otro modo: que lo ideal (Dios), que se encuentra siendo en estado abstracto (desvinculado del dominio causal) quede enmaterializado por reintegración al dominio causal donde haga lo que es, de modo que Dios exista cual poder real sobre lo real y no sólo imaginariamente. Tal es lo que en el segundo capítulo del presente trabajo quedó sentado como acción y dominio propio de lo artificial-técnico, frente al artístico.

Pues bien, según GB, tal es comulgar (transustanciar) al hombre con Dios en serio, en real, o re-ligar lo escindido a un nivel superior. Lo dicho explica que afirme: "para que nos entendamos en castellano: *ateísmo* es hacer que la *encarnación* de Dios en un solo hombre, en Jesús de Nazaret, se verifique *en cada uno de los hombres*" (PPPMM, 77). Se trata de la unión hipostática de la que hablaba a mediados de los cuarenta, al caracterizar el filosofar "español", y de la que ahora dice sin tapujos: "la encarnación de Dios *creador* en un individuo natural es prefiguración de la encarnación social del trabajador humano, del hombre en cuanto -ya, por fin...-, creador" (CSFA, 345).

Por lo anterior, es posible afirmar que la filosofía de GB es una *filosofía teológica práctica* o, menos contradictoriamente, una *filosofía teogónica re-ligante*, lo cual equivale a decir, como ya es claro a estas alturas de nuestro estudio, filosofía dialéctica transustanciadora o de transfinitación.

8.1.2.2. Las dos fases del humanismo práctico.

Dice GB: "El capitalismo es una peculiar superación del humanismo teórico, y lo presupone como etapa necesaria. Por tanto el capitalismo es, de suyo, ateo; negador de mil maneras patentes o encubierta, expresas o tácitas, mas reales- de teología natural y de

teología pura; por tanto negador de religión natural" (CSFA, 189) Más aún, resulta negador del naturalismo pues "por su mismo *plan* intenta y acomete el capitalismo llevar al máximo las facultades creadoras -productoras- del hombre, es decir: transformarlo de creatura de Dios o de engendro de la naturaleza, en *productor de sí* y de *su* tecnocosmos, y, realmente, ha cumplido tal plan en amplios límites y en variados campos de la actividad humana, en regiones extensas y de continuo extendidas a costa del fisiocosmos" (ibid) En tal sentido, es exacto lo que afirma GB cuando dice: "El capitalismo, por el componente de *proyecto*, coincide con el comunismo" (ibid).[11]

El capitalismo, sin embargo "diverge por el *designio*: realizar el proyecto a *favor de* el hombre en cuanto individuo, en vez de realizarlo en favor de *Nos*: los concreadores y usuarios de nuestro universo, -el tecnocosmos" (CSFA, 189) En este punto radica justamente, su tragedia pues aunque supera a la teología no consigue hacer del hombre Dios, de modo que se encuentra sin orientación, en crisis, pues ni tiene a Dios (ateísmo teórico) ni se ha hecho él mismo divino, de ahí que afirme "El fracaso del plan, las trabas que él mismo pone a su plenario desarrollo (...) depende de haber conservado, y propuéstose en su *designio*, conservar y cultivar el individualismo del hombre, que es su manera *natural* de ser *uno*. (...) Claro está que el designio restringe en el capitalismo la amplitud del proyecto, y hace de su norma "horma"" (CSFA, 189).

Como el Renacimiento es el autodescubrimiento del hombre en cuanto humano (fase de *hallazgo*), sólo a partir de él será posible ya hablar de su inhumanización y de formas inventadas de inhumanizar, que es contradicción intrínseca, propiamente dialéctica, frente a no-humano, que es contradicción externa[12], y de ahí que GB diga

---

[11] Desde esta apreciación podría enfocarse la controversia sobre la posibilidad o no de un cristianismo marxista. La teología de la liberación, en tanto que comporta un componente materialista (marxista) es vista negativamente por la jerarquía eclesiástica consciente de lo que de mentira a Dios supone reivindicar para el hombre la faceta de creador por técnica y trabajo. Los defensores de la teología de la liberación en cambio, llevados por el deseo de elevar la dignidad del hombre no reparan tanto en ello. Por tanto, el ataque al capitalismo por inhumano desde la teología no tiene el mismo sentido cuando viene desde la jerarquía eclesiástica que desde la teología de la liberación, pues en el primer caso la crítica va dirigida al capitalismo en tanto que causante del olvido de Dios por el hombre a causa de la creación de un mundo de artefactos donde se siente cómodo y satisfecho olvidando su llamada a la transcendencia en el segundo, en cambio se le ataca por inhumano antisocial y esclavizador del hombre a un nuevo nivel por hacer del hombre mercancía. Por tanto, la teología de la liberación resulta más próxima al humanismo práctico que la teología oficial, y por eso es vista con alarma desde esta, que captaría bien lo que supone hacer del trabajo no un castigo sino el instrumento dignificador del hombre. Solo desde una concepción de la técnica como realidad al servicio de la obra de Dios por un hombre al que Este ha concedido la categoría de colaborador sería posible hablar de un cristianismo práctico. No es esta la postura de GB, quien mega explícitamente tal posibilidad, como ya se ha indicado en este trabajo y aún se verá, si la técnica se toma "en serio", "en real". Con ello GB daría indirectamente la razón a la teología oficial más avispada en su polémica con la de la liberación.

[12] CUSLA 98

"Haber *inventado* formas inhumanas según las cuales hacer que el hombre sea hombre es *gesta* del capitalismo, o del individualismo llevado al límite de su plan propio Individualismo es, pues, *plan* antropológico: positiva y original forma de negar total e intrínsecamente al hombre en virtud de la cual negación resucitará a hombre humano Tal es el mérito *original* y la función *propísima* del Capitalista o de El Individuo" (CSFA, 99) De otra manera, y en fórmula a explicar: su "éxito económico es su fracaso antropológico" (CSFA, 187)

Hacer (mihifacer) todo lo de todos (lo natural y los productos, lo artificial) y a todos (productores) propiedad del capitalista, tendente a único (Capitalista). "Tal es el *plan* del capitalismo, comprendido antropológicamente, en su seipsescisión y seipsecontradicción humana misma" (CSFA, 187) Y lo es porque aunque el capitalista parece disfrutar de una existencia humana al ser dueño de todo y de todos, en rigor tal cosa no sucede pues, además de haber despojado violentamente a otros hombre de su condición de creadores, él mismo permanece en estado individual y, por tanto, natural por su base no eliminada, de modo que no llega a ser plenamente hombre "se escinde y se despoja a sí mismo al escindir a la humanidad en dos clases y al despojar de lo natural, hallazgos e inventos, a los demás", resultando, por tanto, su estado de humano mera apariencia[11]

Por lo anterior, dirá GB: "En esta etapa nos hallamos siendo todos -a gusto o a disgusto-, enajenados aún, por igual, en el fondo, de la auténtica esencia humana: la de creador de sí y de su tecnocosmos: de *Nos* los concreadores y usuarios de nuestro universo" (CSFA, 189). Por ello, y correlativamente, del comunismo dirá: "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 seipsescisión y seipsecontradicción realizada por el capitalismo, mediante inventos" (CSFA, 187). Así, pues, frente al humanismo práctico capitalista, "El comunismo es la manera como es real el *plan* de humanismo práctico" (CSFA, 188).

Para diferenciar ambos tipos de humanismo práctico, al capitalista denomina GB "humanismo práctico híbrido" y al comunismo, "humanismo práctico integral"; por lo mismo, al cambio introducido por el capitalismo o "Revolución industrial" llama

---

[11] CFCSFA 96

"Revolución híbrida", pues aún hay algo de natural en el hombre práctico: "hombre práctico híbrido", así como en las superestructuras teóricas que genera. GB considera que sólo el comunismo impedirá la reversión a un estado humano anterior al generar un hombre práctico integral, es decir, con superestructuras adecuadas. Y tal cosa se consigue por *"transustanciación* o salto, o por revolución en todos los órdenes: religioso, social, científico..., comenzando por la gran revolución antropológica de individuo en cuanto tal -puesto a serse único- a *Nos*,- cada uno como miembro de Sociedad en tecnocosmos" [14]

8.1.2.3. El trabajo.

Del término "trabajo", dice GB que "encierra un significado de orden y altura antropológicos" (PPPMM, 94). Tal apreciación es consecuente con la consideración de la transustanciación real del hombre por *práctica* (praxis), no por *teoría* (por sólo pensarlo o quererlo), lo cual indica "actitudes e instalaciones de *transformación:* frente a las de *interpretación"* (ibid.). Actitudes que, como se dijo, sólo pueden tener posibilidad-probabilidad de surgimiento y éxito si lo natural, incluido el hombre, no tienen esencia y éste es consciente de ello.

Cuatro son los puntos en que, según GB, se resume la dignidad antropológica del trabajo, y que nuestro autor sistematiza a partir de una definición que Marx da de tal término:

> "1) Trabajar es crearse el hombre a sí mismo.
>
> 2) Productos del trabajo son el conjunto de creaciones del hombre.
>
> 3) Todo lo creado tiene que comenzar por ser y parecer extraño a un creador individual, por enajenársele.
>
> 4) Mas perdera tal extrañeza y enajenacion cuando sea creacion o producto del hombre social, y del individuo que sea y obre como miembro de una sociedad que sea, precisamente, la especie humana, el hombre como especie" (PPPMM, 94-95).

Y apunta GB: "Cuatro afirmaciones de Marx que no tanto, y menos principalmente, son una descripción o interpretación de hechos cuanto programa o empresa humana" (o.c. 95).

---

[14] Cf. todo ello en CSLA, 190.

8.1.2.3.1. Trabajo como acción creadora (humanizadora) del hombre.

Como ya sabemos, GB establece una distancia insalvable entre ser naturalmente distinto y hacerse a sí mismo distinto de lo que se está siendo. Lo que según GB diferencia mínimamente al hombre del animal es, como se vio, la "innovación psicológica" que supone la categoría de "hallazgo" en su fase básica de "caer en cuenta", que sería prueba palpable de la transcendentalidad del hombre frente al animal, el cual no es capaz de notar que se sirve de algo, es decir, de poner en estado mental purificado sus acciones naturales (sean estas mentales o materiales). Lo real, puesto en tal estado mental o transcendental por primitivo o básico que sea, sufre una desconectación causal, consistiendo en ello lo característico de tal estado (fase poiética del acto artificializador, vista en otro capítulo).

La vida mental funge aquí, pues, como dominio con doble función: uno en que rigen leyes y causalidad características del dominio mental: creación de ideas, que son efectos inmediatos del hombre, como se dijo en otro lugar, y sometimiento de las mismas a tipos de conexiones y operaciones peculiares de tal domino (deducción, inducción...); otro, funcionando a modo de almacén o depósito en que cualquier realidad, mental o material, queda desconectada (abstraída) de su dominio o contexto legal-causal, adquiriendo caracteres de universalidad e inmutabilidad (*concepto natural de ser*).

A partir de aquí, si el sujeto decide reintegrar las formas al mundo real-causal (material o mental) pueden suceder dos cosas: que lo haga de tal manera que, aunque devuelto al contexto legal-causal, no se verifique tal conexión, manteniéndose así en estado de no eficiencia (artificial artístico), o que tal reintegración vaya acompañada de una conectación plena de modo que la realidad queda otra vez sometida a la causalidad, bien como sujeto paciente, bien como sujeto activo que se sirve de ella para realizar así sus acciones sobre otras realidades (estado artificial técnico o artefactual).

Pues bien, en ambos casos se precisa de una actividad peculiar por la que lo real en estado abstracto sea devuelto a alguno de los dos dominios dichos (mental o material). Tal actividad es, como se vio, la técnica en cuanto preparación y ordenación de los materiales con vistas a utilidad, tanto si se servía de ellos el artista (valor rector: belleza) como si lo hacía el artífice (valor rector: utilidad). En ambos casos se hacía necesario el manejo de materiales y de fórmulas o recetas que organizaran y preparasen tales

materiales, es decir: una técnica.

Por lo dicho, no puede sorprender que años más tarde GB afirme: "El hombre mediante la técnica, mediante el trabajo, será quien pueda imponer al mundo el triple carácter de efecto suyo" (ACC, 48). Nótese ya la equivalencia que establece GB entre técnica y trabajo; máxime cuando dice: "*Trabajo* es enmaterialización o encarnación de los inventos" (IFAM, 187). De ello se deduce que trabajo es, cuando menos, una acción por la que lo real abstracto cambia de estado ingresando en el causal (mental o material), tomando como fin la utilidad.

Obviamente, no presenta la misma complejidad en cuanto acción, ni en cuanto a grado de transformación de lo natural, tomar arcilla y modelarla con la mano para hacer un cuenco, que producir automóviles. Sin embargo, a pesar de las diferencias, en ambas acciones hay un mínimo común, ya advertido: ser acción preparadora de materiales para hacer de receptáculo de formas, y todo ello guiado por el valor de utilidad. En este sentido, técnica y trabajo son equivalentes, lo cual explica que para dar ejemplos de técnica GB recurra con frecuencia a tipos de trabajo[15].

Dicho lo anterior, se entiende que según GB los términos "trabajo" y "técnica" tengan "historia" o evolución[16], por lo que en CSFA (1969) analizara la evolución del trabajo. "Trabajo" es realidad y término con historia, es decir, que forma *estela* o *racionalidad retrospectiva* con sus formas y significados previos, de modo que la acción básica citada merecedora del término "trabajo" aparece como una realidad de creciente complejidad y potencia transformadora con el paso del tiempo.

Dada la equivalencia advertida entre trabajo y técnica, pudiera extrañar que GB afirme: "toda la técnica moderna consistirá en que el hombre trabaje menos y dirija más" (ACC, 42). Esto no significa que técnica y trabajo sean opuestos (ambas son categorías cosmo y antropogénicas) sino que, utilizando los términos con significados distintos no explícitos, viene a decir exactamente lo contrario: que el trabajo, como la técnica,

---

[15] Por ejemplo: domesticar gallinas (CUT).

[16] Sobre la evolución de los términos o historia de los nombres: CUPPMM, 14-16. En base a esta concepción tomará título una obra posterior de GB: *Pasado presente y porvenir de grandes nombres*.

humaniza al hombre, pero que el hombre actual realice trabajos propios de un hombre en estado natural (pretérito) es ya un contrasentido histórico que devuelve al hombre a etapas anteriores de su historia, in-humanizándolo. Por eso, afirmará en esa misma obra que mediante técnica o trabajo, el hombre humaniza el mundo haciéndolo triplemente efecto suyo, más advierte "por un trabajo técnica y socialmente organizado y racionalmente programado" (ACC, 48).

En cualquier caso, de todo tipo o estado histórico del término y realidad "trabajo" vale lo siguiente: "Los *productos* humanos son la mostración palpable y real de que [el hombre] es *creador*" (PPPMM, 97). El resultado del trabajo, por humilde que sea[17], es la prueba práctica, no teórica, de que el hombre se hace creador real de verdad de realidades igualmente reales de verdad. Por él acontece el paso del estado abstracto o fenoménico al causal real (físico o mental), en que las cosas hacen realmente (efectos reales, funcionamiento-eficacia) lo que son (su esencia o, mejor, planes).

El trabajo es el paso de la teoría a la praxis; la mostración (factum) práctica de que el hombre es creador o causa real de efectos reales: instauración de un dominio causal estricto (artificial) en una zona del universo en que rigen las leyes físicas y sus causalidad peculiar, y a las cuales han de someterse, para ser reales, (hagan realmente lo que su forma es), las abstracciones mentales, resultando así, lo artificial-artefactual (mental o material). Por esta razón dirá GB:

> "Que Dios es creador no pasa de ser la expresión provisional de que el hombre no lo es aún, de que no ha llegado aún a ser *inventor*; Dios es entonces la imagen intelectual y sentimental de nuestros pujos creadores, la cara especular de nuestros deseos. Dios desaparece o es reabsorbido como creador a medida y por los pasos en que el hombre asciende a inventor, a productor. Que cada vez se pidan a Dios menos milagros no es tan sólo efecto de nuestro dominio de la técnica sobre la naturaleza, proviene de algo más hondo, tremebundo y duro de decir: de que a Dios le va drenando el técnico la virtud creativa, de que Dios, en cuanto creador, está en trance de muerte. La técnica "le sorbe los sesos". *Trabajar* es, pues, *hacerse el hombre creador, inventor*: hacerse tal por sus pasos" (PPPMM, 97).

Transustanciarse en creador es el único modo que tiene el hombre de acabar con su escisión entre hombre real y Dios-idea: "el hombre creador "sorberá los sesos a Dios",- dioses, propiedades divinas...", resultando, como quedó aludido en el capítulo anterior,

---

[17] "Frente a sus productos -a sus exteriorizaciones por el trabajo, en cuanto creador o productor- humilde o sublime (...)" (PPPMM, 108).

"Tal *ocurrencia* -blasfemia de blasfemias" (CSFA, 185).

Nótese que en lo dicho no se trata ya de tomar el hecho de *ser* creador como elemento *distintivo* o *diferenciador* del hombre frente al animal, pues ya lo está siendo por su transcendentalidad (*hallazgo*, como cualidad psicológica), sino de "hacerse" distinto en tanto que creador práctico y, por tanto, por haberlo *puesto aprueba*. El hombre *se hace* Dios en proporción inversa a como Dios deja de ser idea y se enmaterializa en el hombre siendo causa de efectos reales en el dominio causal físico. De otro modo, y según la distinción que vimos entre lo artístico y lo técnico: si Dios es artificial en tanto que realidad abstracta producida por la mente humana, ahora comienza a ser realidad no solo "artística" (reintegración a la realidad material mas sin efectos causales) sino artificial real de verdad por una actividad que es a la vez trabajo y técnica. Dios, pues, como artefacto humano u hombre artificial hecho a si mismo Dios: *causa sui*.

Por lo anterior es claro que los término "creador", "técnica" y "trabajo" no pueden ser aplicados del mismo modo en todos los casos, luego tampoco el resultado creatura, efecto, producto...

En cualquier caso, y a modo de preludio de lo que se irá viendo: "trabajo es categoría ontogénica, productora de otro ser en los seres y, en especial, productora y enmaterializadora del ser del hombre en cuanto creador, inventor o productor". *"Trabajo* (...) es hacer de seres enseres; de universo, mundo y, a la vez y en uno, de hombres *sociedad*" (IFAM, 187). En tal sentido, no sólo no es condenación del hombre, sino "nuestra salvación" (IFAM, 188)[18].

8.1.2.3.2. Tipos de trabajo.

Si en lo anterior, "trabajo" ha quedado caracterizado por lo que tiene de carácter básico o común a cualquier tipo de trabajo, en este epígrafe se tratará de su aspecto histórico o diacrónico con racionalidad retrospectiva.

---

[18] Esto explica que al definir Sociedad, GB diga que es comunidad de personas expuestas a universo y patentes a mundo "según plan de vida" pues dice: *"Plan* no es creación de algo de Nada. El mérito y la gracia del caso no consiste en crear de nada -admitiendo benévolamente que esta frase tenga sentido-, sino crear de un material *transformar el ser*, crear de un ser otro (...) *Plan* es deponer al ser natural (...) al rango ínfimo de material para un invento del hombre: hacer del ser siervo del hombre: hacer del *ser ente*". Y puesto que Sociedad tiene plan y no esencia y *"Plan incluye dos pretextos: una estructura. Dos pretextos: material y ocurrencias. Una estructura: proyecto-designios-decisión-resultado"* (CI QS, 13-15). Sociedad resulta "Empresa" o "invento" de modo que en ello radica su carácter artefactual y de ahí que GB afirme que "se parece mas a avión que a ave, a submarino que a pez. Y no se parece a rebaño y bandada" (o.c. 19).

8.1.2.3.2.1 Trabajo natural y trabajo sobrenatural.

En rigor, "trabajo" es, según GB, *invento* que surge sobre un *hallazgo* y éste, a su vez, de una base natural o *presupuesto*, que denomina "acciones de la mano": "Maniobrar, manipular, manejar..., son acciones *naturales* de *las naturales* manos -presupuestos (prehistóricos) -del hombre. (...) Coger fruta del árbol, recoger frutos, agarrarse a una rama, trepar a un árbol... son acciones naturales, -refirámonos a ellas resumidamente como *acciones de la mano*" (CSFA, 63-64). Pero advierte: "Mas con el rigor que vamos a dar a la palabra, *no son trabajo*" (CSFA, 64)[9].

Pues bien, cuando el hombre "cae en cuenta" de las "acciones de la mano" que está realizando incluso antes de proponérselo, y se sirve de ellas, tales acciones entran en la categoría de hallazgo, recibiendo el nombre técnico de *faena*: "sobre la base terrenal o natural se erige y se apoya, y de ella se hace, la estructura de *faenas*" (CSFA, 79). Más en detalle: "la división del trabajo (natural: maniobrar, manipular) en *faenas* -faenas del campo, de la casa, de pesca, caza...- es un *hallazgo* (...). Son *hallazgos*, tanto los procedimientos hallados como las actividades que de ellos se sirven. *Faena*, en este doble componente, es *hallazgo*" (ibid.). Además, "L división del trabajo en *faenas* es un *hallazgo* que, por ser transmisible tal cual, asciende a *hecho*" (ibid.). Y en tanto permanezca en el nivel de hallazgo, dirá GB: "*trabajo escindido* en trabajo según faenas (trabajo natural)" (CSFA, 94).

Nótese que GB no sólo está utilizando como criterio para definir "faenas" el de hallazgo o concienciación, sino, simultáneamente, el de "división", por donde se echa de ver que el hallazgo inicial (concienciación) está siendo utilizado él mismo cual *instrumento*, y esto es, justamente, lo que, como se vio en el capítulo dedicado a la esteructura de lo artificial, definía lo típico de hallazgo: la ocurrencia de *servirse de* lo abstraído o purificado (hallado). *Hallazgo*, pues, como "servir para" o estructura de artificial de primer grado, por eso dice GB: "hallazgo de la división (natural) del trabajo" (CSFA, 308).

Pues bien, a su vez, "las *faenas* es el lugar propicio para el surgimiento, probable

[9] En ocasiones, sin embargo, se refiere a las *acciones naturales de las manos* como "trabajo natural", e incluso, más impropiamente como "trabajo" (Cf CSFA, 79, 87 y 94).

y frecuente, de la división del trabajo en *tareas*. Es decir: el surgimiento de trabajo productor de inventos y el de trabajo usuario de inventos" (CSFA, 79). Por tal suceso, la faena resulta *fasto:* "por ser lugar propicio para la división en *tareas*, reascenderá a *fasto* y por ello entrará en la historia, saltando a ella desde la prehistoria" (ibid.). Por consiguiente, "La división del trabajo en *tareas* (...) es una *gesta:* categoría histórica" (CSFA, 83). Trabajo, entonces, como *invento*.

A su vez, la tarea puede ser utilizada ella misma, por ocurrencia, para producir nuevas divisiones del trabajo. Se trata de dividirlo *según* tareas, no *en* tareas: "Introduzcamos la palabra *perdivisión* (Verteilung) del trabajo, cuando se lo divide según *tareas* -según inventos, profesiones, oficios especializados" (CSFA, 80-81): *"perdivisión* del trabajo, es decir (...) la división del trabajo llevada a un extremo -a división *per*fecta" (CSFA, 87), es decir: hecha *(facta)* "de manera y en grado supremos" (CSFA, 44).

Pero tal manera de dividir puede acabar en "descuartizamiento *inventado* por el hombre", de forma que sobren todas las funciones menos una, y todas las facultades menos una, y sus acciones menos una, como se verá. Este peligro es inherente a dicho proceso: "la división es un procedimiento al infinito, y se detiene sólo por la deficiencia del material o del instrumento" (CSFA, 87). Sin embargo, la potencia o eficacia natural de la perdivisión, puede ser montada artefactualmente, se la puede artificializar, es decir, *hacerla para que sirva para* unificar al hombre (socializar) haciendo de él, como se verá oportunamente, un *Supersujeto* creador de verdad (Hombre, Nos o Sociedad)[20]. Por eso, dirá GB: "la escisión del trabajo es una *gesta* potenciadora del poder creador del hombre" (CSFA, 345).

Del trabajo como *invento*, dice: "trabajo según tareas (trabajo sobrenatural)" (CSFA, 94). Desde esta perspectiva, las faenas pueden dividirse de modo natural: por división biológica basada en distintivos genéticos (sexo, edades...); por pluralidades de "particular individuado": dotes de cada cual: habilidades, estatura, número de hijos, tradición familiar..., pero en ningún caso pasan de ser divisiones naturales, *casi innatas*; por último, dice GB, puede hacerse "empleando cual bisturí *cantidad* y *calidad*, en toda

[20] CFCSFA 92-93, 177-179, 299, 307-311.

su amplitud"[21]. Adviértase el progresivo formalismo o antinaturalismo en las fases establecidas por GB y el modo en que lo natural pasa a segundo plano. Esto explica que del trabajo afirme GB que es "actividad creadora, inventora o productora, cuyos efectos son *productos*, (...) la forma, fin, acciones *naturales* son la base terrena sobre la que y de la que surgen -cual condición previa-necesaria, mas no suficiente- estructura, valor y operación; (...) que transforman originalmente lo natural" (CSFA, 64).

Consecuentemente: "Por la manos es el hombre *distinto* de los animales -monos o no; mas tal distinción no se eleva a *diversidad* hasta que el hombre *invente* una manera de usarlas (...) o los correlativos oficios humanos (inventados) (...) con sus respectivos instrumentos (inventados)... y sus correspondientes productos. (...). En habilidad de manos podrá el hombre *distinguirse* más o menos, por un tiempo más o menos largo, de los animales; por el *trabajo* inventa el *hacerse diverso de* ellos. Como todo invento, trabajo es novedad" (CSFA, 63-64).

Pues bien, traigamos ya la definición estricta de trabajo, según GB: *"es actividad estructurante, valoradora y operante, en acto de enmaterializar proyecto, designio y decisión"* (o.c. 65). Evidentemente se trata de una actividad que posee ella misma estructura de artificial de segundo grado, de ahí que afirme GB que "las acciones naturales [quedan abiertas], hacia operaciones" (ibid.), esto es: *"apertura al infinito"* o "estado (nuevo) de disponibilidad" (ibid.) de la acción natural, de modo que por ella es posible dar estructura de artificial de segundo grado a los materiales naturales sobre los que actúa, abriéndolos a infinito, es decir, haciéndolos, en rigor del término, tal y como se verá, "productos". Por tanto, trabajo como acción artificial y artificializadora o, si se prefiere, artefacto ella misma cuya *función* exitosa es producir artefactos, por lo que GB dirá que el trabajo es "función especializada" (M, 313); función que realiza con mayor eficacia que el trabajo natural (acciones de las manos y faenas). Pues bien, al sujeto agente propio del trabajo como invento o artificial de segundo grado GB le denominará, como se verá, "trabajador".

---

[21] Cf. Ibid. ello en CSFA, 87.

8.1.2.3.2.2. Trabajo material y trabajo espiritual.

Pero hay algo más: "la división del trabajo en faenas, y, primariamente, en faenas materiales y espirituales, es un *fasto:* categoría prehistórica. La división del trabajo en *tareas* -y preeminentemente en *tareas* materiales y espirituales- es una *gesta:* categoría histórica" (CSFA, 82-83); "El trabajo -dividido o escindido ya en tareas y faenas: materiales y espirituales y sus productos, desde arado a "teoría"-, ha sido lugar propicio del surgimiento e implantación de una extraordinaria y extremada división *"cuantitativa y cualitativa desigual"*" (CSFA, 86).

Además, como ya se ha indicado repetidamente en este trabajo, GB afirma que los tipos de conciencia humana proceden de los tipos de trabajo[22].

Pues bien, tratar de todo ello será hacerlo de las condiciones de posibilidad de la transustanciación de las realidades mentales en realidades-de-verdad (artefactuales), desde el transfondo categorial del materialismo histórico en el que GB se mueve ahora sin tapujos. Pero un materialismo histórico compatible con su concepción del hombre como transfinito transfinitante y de la Vida como trans-sujeto que se manifiesta eficazmente potenciada en el viviente artefactual o artefacto órganico que constituye ese "Supersujeto" al que denomina "Sociedad", "Hombre" o "Nos". Marxismo, pues, este de GB, peculiar y con afán de desarrollo y superación no encajable en ortodoxia alguna pues, como se verá que el propio GB indica en crítica a los seguidores dogmáticos, Marx no condenó a la humanidad a ser marxista.

Distingue GB entre trabajo espiritual y material, y dentro de cada tipo, entre faenas y tareas. El trabajo espiritual es resultado de una escisión peculiar entre actos humanos: *"Representarse realmente* (algo) sin tener que representar (se) *algo real"* , es decir: "Escindir realidad del acto frente a realidad del objeto (del acto)"; "distinción entre realidad del acto e irrealidad del objeto". De ahí que mientras los sentidos "no pueden representarse algo sin que tengan que representarse algo real", en cambio, "tal escisión (...) es el estado normal de imaginación y memoria -dentro del llamado orden sensible; y lo es del entendimiento, por eminente manera". Tal escisión "es natural, dada sin más", esto es:

---

[22] CTBAM, 48-49

"Distingue potencias de potencias -vista, oido...de imaginación, entendimiento; mas no las *hace diversas* entre sí y de los objetos", de modo que "Teoría surge, pues, naturalmente -el hombre piensa, imagina en sueños o despierto-, a parte de ver, oir, tocar". Por ello, "es un *fasto* (histórico) el advenimiento de *teoría*, es decir: *"la división del trabajo en trabajo material y espiritual"*; "Es un *presupuesto* (histórico) la separación dada entre facultades de actos reales sobre realidad, y facultades de actos reales sobre objetos en estado de irrealidad -o reducidos a irreales: imágenes, recuerdos, conceptos... El advenimiento de *teoría* es un acaecimiento de tipo y fase *prehistórica* -aunque sea presente y pueda ser futuro- sin porvenir (*novedad*)"; "la escisión natural entre ojos, tacto, oido..., por una parte, y mente, imaginación, memoria por otra es simple material disponible -mas no pasa de ocurrencia, hecho, hallazgo y fasto pre-históricos". Por tanto, la escisión dicha, en cuanto suceso natural es dato (presupuesto), pero en cuanto hallazgo (concienciación y uso de lo hallado, del presupuesto) es historia en fase de prehistoria, y todo ello base para su potenciación en inventos (historia en estado histórico)[23].

Esta *escisión*[24] entre trabajo material y espiritual lo es, en virtud de lo anterior, del hombre mismo, y en tanto que natural, es contradicción no dialéctica, mas base para otra que lo sea: "La división del trabajo en material y espiritual es una escisión espontánea del mismo hombre, escisión que no le deja roto en trozos o destrozado, sino en estado real y eficiente de contradicción. Sólo que tal estado o trance es natural, o se trata de una contradicción natural; sobre ella, cual sobre *base terrena*, podrá erigirse una contradicción dialéctica, respecto de la cual la natural hará de condición necesaria, mas nunca

---

[23] Cf lo dicho en CSEA, 80-82

[24] *Escisión*: "contradicción dialéctica original dentro de una *misma* cosa y a la vez" (CSEA, 308). La escisión no es realmente un "rotura", pues la cosa escindida puede ponerse en cualquiera de los dos estado o funciones en que se escinde, aunque al ser uno de ellos no esta siendo el otro (CfCSEA, 308). En el caso de la escisión que ahora nos ocupa "el objeto irreal no es *irreal*, irreal es otro estado de lo real, cual la imagen virtual en el espejo lo es de un objeto real determinado" (CSEA, 174), objetos reales "reducidos a irreales a pensamientos pensados" (CSEA, 176). Desde esta concepción, "*Sentidos* son, en rigor de la palabra, cualquier potencia cuyos actos reales lo serán sobre objetos reales, de ahí que sentidos den lo serán esa sensación inmediata y reduplicada de realidad acoplada" (CSEA, 172-173); en cambio el entendimiento "es *estado* de cualquier facultad escindida entre actos reales y objetos ideales" (CSEA, 174). De otro modo: "el entendimiento no es una potencia especial, sin remedio tal, es cualquier parte el hombre en que se opere la escisión entre actos reales y objetos reales, versando el acto real sobre objeto irreal, o ser sobre el mismo objeto real (sentido) solo que en estado de *irreal* de puro y simplificado, inoperante y neutral presencial" (CSEA, 173). "Tal estado intelectual de nuestras facultades se inicia con las ilusiones ópticas y aun en el simple ver imagen en el espejo ... continúa su ascensión a estado intelectual en imaginación, ensueños ... y termina -por ahora, al menos- al llegar a la antonomástica fase de "entendimiento puro"", el cual incluso ha inventado aparatos (abstracción total, fenomenológica, transcendental ...) para mejor hacer su función (CfCSEA, 173). En definitiva "Sentido y entendimiento no son, por tanto, dos cosas, son dos estados de lo mismo. Y, correlativamente, real e irreal no son dos cosas, son dos estados de lo mismo" (CSEA, 173). Por todo ello se podría intentar, planificadamente, unir otra vez lo escindido, pero de forma nueva, sintética, inseparable (mismidad, no identidad). Tal es el plan iniciado con el humanismo teórico, continuado con el humanismo práctico y culminado con el positivo u hombre humanizado, inescindido y todo ello mediante superación por trabajo (teórico y práctico) de los estados escindidos (Cf CSEA 337).

suficiente" (CSFA, 172).

Tiene repercusiones igualmente sobre la materia con impronta humana (*sellada*), que también se escinde: "en virtud de la escisión espontánea -verdadero uranio o foco de desintegración de la *naturaleza* humana- entre actos reales sobre objetos reales y actos reales sobre (sus) objetos irreales (o ideales), la materia sellada se escinde en materia sellada por actos reales de trabajo real y en materia sellada (esa misma) por actos reales de trabajo irreal, por sus teorías de trabajo, de sellamiento jurídico, moral, religioso, social... de tal sellamiento real" (CSFA, 336).

El resultado de la división del trabajo en faenas espirituales es la "teoría natural", sea de derecho, religión, ontología, geometría...[25]. De otro modo: "la inteligencia natural es faena (natural) -hecha ya, y siempre factible-" (CSFA, 176).

Pues bien, debe notarse que, según GB, el hombre puede inventar potenciar planificadamente, mediante instrumentos que purifiquen la realidad inmediata de las cosas reduciéndolas a meros presenciales sin conexión causal real (abstracción), la doble escisión natural hallada (dentro de sí, y entre sus potencias y objetos o, de otro modo de los objetos en reales e irreales, y de las potencias frente a ellos), de modo que surja la "teoría pura", esto es: "estado presencial puro de los objetos", y, además, hacer que tal escisión sea permanente. Tal acción es "gesta" histórica, y por ella se hace *diverso*. Puede también, además de reducir las cosas a teoría pura, inventar el modo de producir tal escisión, en cuyo caso resulta "facta o producta". Tales teorías, ya creaciones del hombre productor "son de otro rango que las naturales, aunque lleven el mismo nombre -teología, filosofía...". Se trata, entonces, de *tareas espirituales*.[26]

Tal escisión involucra directamente a la técnica, pues afirma GB "el advenimiento de "teoría" es un *fasto;* que, al inventar el hombre aparatos para potenciar la escisión básica entre facultades de actos reales sobre realidad y facultades (actos de ellas) de actos reales sobre objetos irreales, tal fasto asciende a *gesta*. Tal potenciación de tal contradicción natural ascendida a dialéctica da teoría "pura", y por virtud del

---

[25] Cf CSFA, 173

[26] Cf CSFA, 81-82, 174-175

surgimiento de teoría a su estado de "pura", entran en contradicción real dialéctica teoría natural y teoría pura, y las dos contra sus bases necesarias. Más brevemente, establécese una contradicción dialéctica entre fisiocosmos y tecnocosmos" (CSFA, 172). Así, pues, *"teoría natural* es superestructura inmediata del conocimiento natural en cuanto escindido según actos reales sobre objetos irreales (de los reales) frente a actos reales sobre (sus) objetos reales. (...) A su vez: *teoría pura* es superestructura de teoría natural; superestructura de superestructura" (CSFA, 174).

Mas por lo mismo, *"Teoría pura* está doblemente atraída: por teoría natural y por los actos siempre reales de las potencias, -sean las que fueren" (CSFA, 175), de modo que puede surgirle al hombre la ocurrencia de eliminar lo que de natural haya en la teoría, mas para ello deberá comenzar por transformar la base natural de la que toda teoría natural o pura natural surge y sobre la que se sostiene, de ahí que diga: "el estado natural sensible es tan sólo material en bruto para el hombre en cuanto creador. Hacen falta, pues, actos reales inventados sobre objetos reales inventados. No basta con que el hombre sueñe despierto en la alfombra mágica; es necesario que invente el avión, comenzando por (tener que) inventar materiales, técnica actos, profesiones adecuadas, -siempre nuevos". Como consecuencia: "la historia se caracteriza por ese componente de su plan que consiste en *hacer imposible* (improbabilísima) la reversión al estado natural; (...) plan de hacer imposible el *re*surgimiento de toda teoría natural pura. (...). Tal empresa es *dialéctica* o sobrenatural", es decir, dialéctica artificial y artificializadora, que implica dos fases: una *negativa*, hacer imposible una teoría natural y pura cuyos actos reales versen sobre objetos irreales, lo cual exige que los objetos irreales desaparezcan (su anonadamiento); *positiva*, "producción (invento exitoso de objetos reales por y para actos reales".[27]

Cuando eso sucede, el tipo de conocimiento resultante será: "*mentalmente* triplemente real: 1) Por parte del conocedor (creador); 2) Por parte de lo conocido, -que es lo *en sí* y *para sí*, o con independencia frente a su mismo creador en cuanto individual. 3) Mas *definitivamente* será tal conocer doblemente real: una, por parte del conocedor (en cuanto realmente creador); otra, por parte de lo conocido que, manteniendo su *en sí* (de

---

[27] Cf todo ello en CSFA, 175-178. El término "perobjetivar", posee la fuerza, por el prefijo "per", de la potenciación de lo ya objetivo o objetivado, resultando "perobjetos" todos los seres con estructura de artificial de segundo grado: servir para como secuela de haber sido hechos para que sirvan a tal fin. Esto es: son "objetos per-fectamente humanos" aquellos hechos por y para el hombre (Cf CSFA, 43-44).

creatura real), pierde su *para sí* o independencia (posible) frente al creador *individual*, en favor del creador *social*. (...) Conocer dialécticamente es, por tanto, *perobjetivar* la realidad y *desenajenarla Nos el hombre"* (CSFA, 178-179). Su tipo de verdad correspondiente es la "verdad dialéctica", cuyo precursor se encuentra en la verdad transcendental kantiana[28].

8.1.2.4. Los productos del trabajo.

8.1.2.4.1. Carácter divino-sacramental de los productos.

Por la cualidad creadora del trabajo, que sería su peculiar tipo de *gracia* o participación en el poder de la divinidad, el hombre va transustanciándose a sí mismo en Dios y al resto de los seres en creación o efecto suyo, pues esa cualidad queda transferida a aquello natural sobre lo que recae, elevándolo a efecto o creatura artificial (tanto más cuanto que el trabajo artificializador esté él mismo montado o planificado técnica y socialmente, es decir, artificialmente) y, de forma correlativa, elevar al inventor-trabajador a creador.

Ahora bien, no todo hombre creador lo es en el mismo grado, es decir, divino. Distingue GB dos tipos de creadores: el sujeto por el que surge un invento-producto o "sujeto propio" y los usuarios de inventos o "sujeto secundario" (TMTC, 302). Esta distinción parece ser concebida por GB como la realización de la prefiguración de la unión hipostática en un individuo o varios (creador-inventor), la cual puede ser alcanzada también por el resto de la colectividad mediante el uso de los "bienes" o productos del trabajo técnica y socialmente organizado, que actuarían como materia natural elevada a materia sacramental eucarística en virtud de lo que de creaciones poseen al permitir gozar al usuario de su valor de uso, por el que comulgan con lo que de creador tiene su inventor, a la vez que inventarle (crearle) otros nuevos dándoles así de nuevo ser (función).

En cualquier caso, se comprende que GB afirme: "Los productos del trabajo así concebido son creaciones, inventos. Tal es su *valor*. *Valor de creador*, valor *sobrenatural"*

---

[28] Cf CSFA, 179. Hegel, por su parte, representaría el esfuerzo por realizar la "teoría pura", es decir "el intento de *desobjetivar* la realidad-y-de *desenajenarla* un individuo y cualquiera en principio (...) Teoría absolutamente pura ya -purificada de perobjetivaciones y desenajenamientos- se integraría de actos reales sobre objetos irreales, -transustanciada (aufgehoben) toda realidad en *idea*" (Cf ibid.). En cambio la ciencia actual va en la línea de perobjetivar y desenajenar (Cf Introducción a CSFA).

(PPPMM, 98).

Desde la valoración antropológica del trabajo, se explica el interés de GB por separar, como Marx, el trabajo de la fuerza de trabajo, y el valor del trabajo del precio de la fuerza de trabajo (salario), pues "el valor del trabajo es valor de creador, valor sobrenatural: mientras que el precio del trabajo es el intento de degradar al creador al orden cuantitativo. Al orden de las cosas naturales, al nivel de la mera subsistencia biológica, natural y animal. (...) valor del trabajo y salario o precio de la fuerza de trabajo son magnitudes no conmensurables. (...). Entre valor y precio hay, dicho en terminologia de Hegel, adoptada por Marx, *salto cualitativo*" (PPPMM, 98-99)[29].

Por tal razón, y es afirmación fundamental aplicable a su filosofía a la que iban encaminadas las anteriores consideraciones, dirá GB que "La economía politica de Marx se asienta, pues, y funda sobre una antropologia, no sólo filosófica, sino teológica. El trabajo es la divinización real y verdadera del hombre natural, obtenida mediante la transustanciación de Dios, haber comulgado a Dios y habérselo asimilado, haber comulgado al creador y haberse hecho el hombre inventor -o productor de si y de la naturaleza" (PPPMM, 99).

En consecuencia, la categoria de pecado cambia su significado, pues ahora se trata "del pecado transteológico de tratar al hombre-creador -aunque lo sea en grado infimo- cual cosa natural, y a su trabajo como mercancia, (...) atentado contra su progresiva real divinización" (ibid.). Pecado que "sube de punto y llega al colmo porque son otros hombres los que han *inventado* la manera de degradar asi al hombre" (ibid.). Resulta fácil ya, como se verá, comprender que en esta etapa del pensamiento de GB sea el Capitalismo el "pecado trans-teológico" por excelencia.

Desde la perspectiva anterior, *capitalista* será el hombre que, conscientemente o no, "no reconoce (...) la distinción ineliminable entre valor y precio de la fuerza de trabajo, entre hombre en cuanto creador o productor y hombre (el mismo) en cuanto animal racional natural, dotado naturalmente de naturales músculos o de naturales nervios,

---

[29] Resulta especialmente indicativo de la valoracion e importancia que GB concede a la categoria de "trabajo" y, en consecuencia, de la necesidad de no reducirlo a precio, el articulo "Precio, valor y estima", que publicado en 1964, lo fue con anterioridad, en 1952, y posteriormente en 1975.

cabeza, pies" (PPPMM, 101). En este sentido, tanto el capitalismo como las religiones coinciden en "condenar los dos al hombre a creatura, a asalariado, a pordiosero ontológico" (ibid.).

Proletario, correlativamente *"es el hombre despojado de su calidad y supraderechos de creador, de productor de novedades"*, bien sea porque no es consciente de por sí de su condición sobrenatural de creador, o porque se le impide que la tenga o, incluso, porque la tiene pero se la desvirtúa intentando confundirla o acallarla con el *precio* mediante la elevación periódica del salario. Por eso insiste GB: *"Proletario* no es ni primaria ni principalmente el hombre despojado del *precio* de *su fuerza de trabajo;* lo es el desposeído del *valor* de su *trabajo"* y, por secuela, del precio de la fuerza de trabajo, pues "quien se deja despojar de lo más, que es el *valor* de su trabajo, de los instrumentos de producción o creación, merece que se le despoje de lo menos: del *precio* de su fuerza de trabajo". Por eso, al igual que *capitalista*, "Proletario no es, pues, una categoría primaria y propiamente económica"[30], sino antropológica.

8.1.2.4.2. La ley ontológica del acto creador.

Ahora bien, tal cesión de "su calidad y derechos *supraiurídicos* de creador, y en especial de creador de plusvalía económica" (PPPMM, 101-1029) no tiene su verdadera causa en las intenciones, planificadas o no, del capitalista, sino en un "fundamento o manantial *ontológico"* (o.c. 102), que actúa como ley rectora del acto creador. Y ello en la medida en que "depende de que el producto se pone a *ser en sí*, se pone a *ser;* se nos independiza, no por sublevación o rebeldía, sino por necesidad del orden del ser. El efecto deja de ser efecto; la creatura deja de ser creatura; por el mero hecho el creador deja de ser creador" (ibid.)[31]. A esto denomina GB *"objetivación enajenante"*, la cual es constitutiva de todo acto auténticamente creador: "para ser reales y para que el creador o inventor sea real y verdaderamente creador- surge y se implanta en el efecto, creatura o producto" (ibid.)[32].

---

[30] Todo ello en PPPMM, 100-101.

[31] Lo mismo puede encontrarse en M, 337-338; CSLA, 316.

[32] Lo mismo en CSLA, 325.

En efecto, si al crear algo, dice GB, lo creado no se le independizara al hombre y fuera tan suyo que nadie pudiera quitárselo, ni el creador sabría que lo había creado o, caso de saberlo, pronto pasaría su conciencia de creador y usaría de ello como de órgano suyo, y no máquina. En tal caso, según GB "Habríamos, por tal ficticia producción, eliminado *objetivación* y *enajenamiento* del producto" (PPPMM, 103). Pero para que "un creador, inventor o productor sean tales -y la cosa no pase en el país de Hadas o en ensueños-, es necesario que lo producido -de aguja a cohete (...), de mago a papa (...)- llegue a ponerse a ser *en sí*, y a serlo *para sí;* negar, pues, doblemente a su creador, negarlo cual causa eficiente y renegar de él cual causa final" (PPPMM, 104). Así, "todos los productos del hombre, para ser reales y para que él sea productor real de ellos -se le independizan, se le *objetivan* -se ponen a ser *en sí*- no en el hombre, cual miembro suyo" y "se le *enajenan* -se ponen a ser ellos *para sí*", es decir: "no para él, cual sus manos u órganos" (o.c. 105).

Por lo anterior, dice GB que los productos "son doblemente objetivos" (CSFA, 318)[33], siendo ésto la *prueba* de que lo artificial es creación, invento, del hombre: la manera de *mostrar* probando, y no demostrándolo teóricamente, que lo es; de otro modo: "el *factum* de la técnica es una mostración propia de que el hombre es creador de sí, -*inventa serse* ingeniero mecánico, electrónico, de puentes...; e inventa *seres diversos* de los naturales, -máquina de vapor, computadora digital, telescopio..." (CSFA, 314).

En rigor, al hombre, si es creador de verdad él mismo (técnico), las creaciones se le *perobjetivan:* "La técnica hace que lo producido *sea en sí* lo que (cual nuevo) *es*.(...). La creatura *real* es la negación real justamente de su creador. Mas como el ser de lo técnico es *diverso* de (su) ser natural, al técnico se le *perobjetivan* (...) sus productos (...). La técnica es, por tanto, un *realismo realizador* (...), y no un simple realismo" (CSFA, 316).[34]

Ahora bien, "el hombre productor deja de ser causa eficiente de su producto mucho más que causa final" (PPPMM, 105), esto es: "podemos *usar* de una máquina, de

---

[33] Cf también M, 337-338

[34] Cf también CSFA, 318, 325

un invento; o en su componente de *para*, hacerlo servir *para* mis fines, lo cual es rehacerse o revertir el hombre a ser *causa final*", en cambio "procuramos que [el invento] sea y conserve su realidad (...) que sea *en sí* lo que es" (o.c. 106)[35]. A esto se refiere técnicamente GB como *"desenajenar* el producto; pero mantenerlo en *objetivación"* (ibid). Por tanto, para que el acto de creación sea real, y no fallido, el creador debe dejar de ser doblemente creador o causa y, correlativamente, el producto deja de ser doblemente efecto o creatura suya. Así, dirá GB: "Como estos dos componentes o reacciones lo son de una sola realidad, se resumen en una sola palabra: al creador se le *exterioriza* su creatura, su producto; o en otra palabra, de uso frecuente, se le *cosifica"* (ibid.)[36], y ello por ley ontológica, de modo que afecta a cualquiera que sea el creador: "sea Dios, un artesano, un artífice: todos por igual en cuanto *surtidores de novedad"* (o.c 108)

Ahora bien, ante esta situación de necesidad ontológica, el creador puede adoptar dos actitudes: "reabsorber la objetividad y deshacer la enajenación de las cosas" (caso de Hegel, con el Espíritu Absoluto); o bien "darle al hombre la ocurrencia, las ganas, la aventura y la empresa de deshacer la *enajenación* de las obras de las manos, mas conservar, cual riqueza propiamente humana, originalmente humana, la *objetividad* de las obras de sus manos", de modo que "La riqueza del mundo *artificial* (...) constituirá el tesoro definidor del hombre en cuanto ser sobrenatural, productor de sí mismo, inventor de su diferencia frente a todo lo natural -hombre natural, animal natural, naturaleza naturada".

Pues bien, el plan-programa del humanismo práctico consiste justamente, en *"Desenajenar sin desobjetivar. Hacerse causa final real sin dejar de ser causa eficiente de realidades"* . De otro modo: mientras el hombre permanece en estado de humanismo teórico, es decir, "contemplativo, pasivo, conceptuante e interpretativo, propio del hombre en cuanto *individuo"*, el mundo, por ser real, está *objetivado*, mas en tanto que fenoménico también está *enajenado*, y aunque el hombre adquiera conciencia de creador (humanismo),

---

[35] También en CSLA, 318

[36] Otras expresiones para lo mismo: "se le *reifica*", "se le *extraña*", "se le hace *extranjera*" (CTPPMM, 106). Esta cuestión, advierte GB, remite a Hegel como a *fontana primigenia* que Marx *repescara* y convertiría en "energía de movimiento de la historia real de verdad del Hombre" (CTPPMM, 102-103)

tal acto mental (teórico) en nada altera su doble exteriorización.[37]

Sin embargo, al ponerlo o hacerlo para su servicio (práctico) el mundo resulta *"para* el hombre", *"para* sus finalidades" (humanismo), y ello con un *"para* que" que lo consigue "sin aniquilar el *en sí"*, manteniendo la realidad del efecto, erigiéndose de este modo el hombre de nuevo en causa final, y ello crecientemente, pues se trata de "su real aprendizaje de hacerse y ser *causa final real* del mundo". Evidentemente, en tal plan entra la propia naturaleza humana como realidad a superar, de modo que el hombre sea también causa de sí, poniéndose a la altura de la empresa que se ha decidido a realizar[38]. A todo ello se refiere GB cuando dice que el hombre ha inventado modos de hacer que las cosas (su obras) le "nazcan" sin "verle"[39], o que son "efectos" *suyos*: a su *imagen y semejanza* (valor simbólico)[40].

En virtud de la *objetivación y ajenación* del acto creador, dirá GB que el trabajo hermana a los hombres, y no de modo metafórico, sino real y eficazmente, pues lo hecho vale para cualquiera: *cualquierismo* de tipo inventado, o nuevo tipo de hermanamiento, más potente y real que el natural de consanguinidad, ya que no rigen en él leyes biológicas naturales sino de nuevo orden: por ley ontológica artificial: "hermanos por mundo", de ahí que resulte una insensatez pretender otra cosa e intentar apropiarse realmente de lo que nace de todos[41]. Por ello, no queda más remedio que "Hacer de esa necesidad ontológica, virtud social -creando a porfía un *mundo* que será tanto más realmente mío cuanto más realmente de *nosotros"* (QS, 12)[42]. Ahora bien, el cualquierismo generador de hermandad

[37] Cf todo lo dicho en PPPMM, 108-109

[38] Cf PPPMM, 109

[39] CFM, 338; IFAM, 34-35, 38, etc.

[40] ACC, 30

[41] Cf IFAM, 37-41. La fuerza sentimental con que GB denuncia la explotación del hombre por el hombre y aboga por la hermandad humana y la defensa de más desfavorecidos y oprimidos queda especialmente de manifiesto en artículos, como LE, DG, CPR. Por otra parte, no es casual que GB considere al científico como prototipo de hombre social, fraterno, pues, según él, renuncia a la verdad como suya ofreciéndola a la sociedad, procurando, además, que los frutos de su labor sean en bien de todos, un hombre que no pretende la vanagloria personal sino el bien común. De él llega a decir: "científico es el asceta y místico de la ciencia, como el santo es el asceta y místico en la religión" (EC, 75). Y ya sabemos que para nuestro autor la ciencia es la espiritualidad de la vida superior, luego el científico es el santo del siglo XX, es decir, actual. De Pueblo son propios los valores de humildad, respeto, deferencia, discreción, laboriosidad y paciencia (CH 36).

[42] Desde esta postura, se entiende su definición de personalidad como "la dosis de comunidad, de sociedad que un hombre es capaz de aguantar, aceptar y dar por bienvenida" (IFAM 29). Definición opuesta, aparentemente, de la que, orteguianamente, trae en AEC (Cf p. 99), y que, años después, repite en ACC (Cf p. 114), según la cual personalidad es la "dosis de soledad que uno puede aguantar". Ahora "persona" resulta "Nos" de personalidad a Sociedad. A nuestro juicio, GB no renuncia a la idea básica contenida en tal definición, sino que la somete a una superación dialéctica; pues, en rigor, para GB el Hombre-Sociedad es una Unidad solitaria en el universo, aquella en que se refugia el principio

no es ya de tipo natural, sino inventado o artificial, pero el acto creador es siempre individual y, por tanto, natural, de ahí que GB afirme "El hombre técnico es, *a la una*, natural y sobrenatural, creatura y creador. En cuanto natural es (*éste*) *individuo;* mas en cuanto sobrenatural es la negación concreta, real, intrínseca de su *individualidad*. No-éste, no-individuo equivale a *nadie*, es decir: a uno cualquiera, *Nadie* (...). Empero el *no-éste* de un inventor es un no-este sobrenatural, nuevo; tal *no-este* es *Nos*" (CSFA, 316)

Por lo mismo, trabajar, en cuanto invento o producto, resulta acción potenciadamente (artificialmente) colectiva y colectivizadora, pues en cuanto acción de un individuo es ya colectiva (como los actos de entender, ver, etc. frente a ojear o pensar...; yo manipulo, pero todos trabajamos; mano como órgano colectivo frente a órgano prensil individual), y en cuanto acción artificial (trabajo sobrenatural) es colectiva de forma potenciada o artificial.

Por otra parte, sus efectos o creaciones (artefactos, enseres...) sirven para cualquiera (cualquierismo o "cara de mercancía"), pero se trata de un estado "aparencial" que desaparece por el uso, que es un modo de hacer que el cualquierismo resulte "este" al hacer "mío" el producto (función designativa o desenajenación)[43]. Por tanto, según GB, el

---

de racionalidad, que se gana su divinización por transformar, cual artefacto viviente, lo natural, de modo que ha de seguir aguantando la soledad (querido que no hasta quedarse cual Solo, es decir, haberse hecho Dueño y Señor del Universo por haberlo recreado en Mundo. Estar a solas con el Solo es lo propio de los místicos, y de ahí que diga que tal estado quizá únicamente sobrevenga por muerte a todo cuerpo (CF, AEC, 95-103). Pero ya sabemos que la muerte ansiada por GB es por trascendencia de tipo real transvitalizador. "Persona" y "tanto" convergen en "Sociedad" como queda patente cuando GB dice: "La constitución o surgimiento progresivo y programado de mundo. Llamemoslo técnico: de técnicas y tecnemas sociales, económicas, físicas... - es, a la una -por unión sintética u original- surgimiento y constitución de la persona social o sociedad de personas. La perfección de mundo es, a la una, perfeccionamiento de persona. Empero *mundo* surge y se perfecciona a costa de *universo*" de modo que en la definición de Sociedad entra lo siguiente "comunidad de personas expuestas a universo, patentes a mundo" (CUQS, 12-13). Dada la unidad orgánica de Sociedad, resulta evidente que personas es Persona, de ahí que en lugar de Sociedad, también utilice los términos "Pueblo", "Hombre", "Nos". Por tanto, Sociedad o Nos como entidad viviente con vida superior que, en soledad cósmica, lucha contra la tendencia descendente del universo (entropía).

[43] CFM, 272-273, 337-340, 344-346, 352. Por lo dicho, GB denomina al producto del trabajo "universal concreto" (M, 345), aunque resulta más correcto denominarlo "universal crecesciente total", pues llama así al "universal de que se nos da el acto mismo de surgir y constituirse como tal", y el producto, como lo visto o lo oído, surge desbordando la individualidad del sujeto agente, pues repercute su efecto sobre el conjunto, resultando que "crece y se acrece" a medida que más individuos hagan lo mismo, lo cual no sucede con el simple ojear u oyecer, que no pasa de ser acción individualísima (Cf ag., M, 351; IFAM). Pues bien, tal sucede con el uso de las manos, que son humanizadas por el conjunto o Humanidad y por cada uno en cuanto parte de tal conjunto (CFM, 335). Por tanto, el tema remite a una cuestión de universales. "Universal es cualquier cosa -real, ideal, viviente o no, de modo que se verifique la correlación Todos-todo, de modo que de sentido a la relación Todos-los-de-tal-Todo, o la de Todos-de-este-todo, y a la inversa: *el* Todo de tales todos" o lo que es lo mismo: entre extensión y comprensión de un conjunto, aspecto que de ser confundido lleva a errores ontológicos garrafales (CFM, 224-225, 347). Desde esta perspectiva, "especie humana" resulta un "Todo" o "universal" de tipo abstracto o "concepto descriptivo" (CFM, 347-349), pero Marx, como veremos, toma en serio tal concepto: El *solipsismo natural*, pues, procede del componente real de *individualidad* de cada cual (CFM, 273), y sólo se puede mantener por el silencio de palabra y pensamiento (Cf ag., M, 286; IFAM, 13), por eso, si un hombre quedara solo en el mundo, en tanto que individuo, perdería la memoria de haber sido hombre y regresaría a primate (CFM, 353), en cambio, en cuanto *particular* o *uno de* tantos, aunque hubiese un hombre en el mundo sus actos serían de tipo "nosotros" (CFM, 273). Esto es consecuencia de no confundir entre extensión y comprensión aunque el conjunto se componga de un solo elemento, pues el número de elementos que posea un conjunto no prefija cuantos pueda haber ni como sea su relación con el Todo. Esta es la raíz de afirmaciones como la siguiente: "En todos los órdenes eso de yo, de este, de único, no puede pasar de atentado, real sin duda como atentado, mas inconsumable o irrealizable. Yo soy mucho más universal, o comunitario, de lo que me imagino o ilusiono y, por supuesto, mucho más de lo que (tontamente) quería" (QS, 12). Los universales tienen extensión unívoca, luego numerable, por eso cuando se trata

cualquierismo o hermandad por ley ontológica adviene más real cuand hombre usa los productos eliminando el estado abstracto de mercancía o *para cualquiera*; la hermandad abstracta, aunque real, creada por los productos resulta verdaderamente real cuando se concretan en el uso, pues entonces sirven, justamente, para lo que fueron hechos, resultando así bienes por su valor de uso.

Si existe diversidad en los efectos es porque hay diversos tipos de trabajo. Del tipo de trabajo superior serán los efectos superiormente tales, siendo del trabajo como *invento* del que puede decirse con mayor propiedad lo siguiente: "Los efectos quedan abiertos hacia (el poder ser transustanciados en) productos" (CSFA, 65), esto es: *"productos,* -realidad natural (a) con forma nueva o estructura: (b) con *fin nuevo,* o *valores;*(c) con acciones *nuevas,* u *operación"* (CSFA, 64); *"Producto* será, pues, *estructura-valores-acciones enmaterializados"* (o.c. 65). "Producto", en rigor, designa el tipo de seres artificiales creados por el hombre, y que hacen lo que son, resultando así un tipo superior de "enser" o cosa hecha para servir (mirar) al hombre[44].

8.1.2.5. El capitalismo.

8.1.2.5.1. El capitalismo como creador de cualquierismo económico.

Es un dato que el hombre es un ser de necesidades naturales (comer, beber...), y que, naturalmente también, hay cosas que por alguna propiedad suya las satisface: el hombre se encuentra con que ya le están sirviendo para sus necesidades aun antes de proponérselo. Pues bien, necesidades, propiedades y satisfacciones son otras tantas realidades potenciables, en principio, por su descubrimiento o "hallazgo", es decir, por su purificación o resalte de su contexto natural, pudiendo llegar tal potenciación a desfinitar

---

de universales reales (hombre, gato, rosal...) quedan sometidos al dominio del número a los efectos reales del uno-de-tantos, que es categoría matemática (aritmética) (CFM, 225-227, 243). "Particular", es uno de tantos al que se le ha individualizado mínimamente por aislantes externos, de modo que distingue por unificar y uniformar lo aislado, resultando un tipo de entidad cuya distinción de las demás procede de lo que la homogeniza y a la que GB denomina "partícula" (CFM, 236-240). Pues bien, en el caso del hombre, la extensión también se ve afectada por el número, pues por el hecho de haber un solo sujeto, no significa que sea *único*, sino tan solo que su tipo de aislante (ser de hombre, frente a ser de animal) funda un dominio completo o Todo (comprensión) compuesto numéricamente por un elemento (extensión), más en ningún caso necesariamente, que sea único por ser solo uno. Único y uno (un) no deben confundirse: uno, cinco... hombres de una vez, no es uno, cinco... en x veces (CFM, 224). Lo que distingue al hombre del animal es la posesión de conciencia reflexiva, no los actos suyos (pensar, coger...), tal es su tipo de aislante (CFM, 351-353); por tanto, el hacer es individual, en lo cual no se distingue del animal, pero el hacer con conciencia es hacerlo al modo humano, luego *particular*.

[44] Cf. IAM, 35-54.

lo natural. Pero por estar en fase natural de hallazgos, tal desfinitación será denominada por GB "indefinición", si se refiere a la cosa, y "desbocamiento" si se trata de la necesidad, en ambos casos "salto a lo indefinido" (caso del primero que se emborrachó o al que usando leños se le quemó el bosque o la casa), pero no *"infinitación* o paso al límite "infinito"".[45]

Pues bien, el hombre puede descubrir que aquello que le sirve para satisfacer sus necesidades "posee valor de uso y valor de trueque". Mientras el segundo valor sea pasajero, todo queda en un proceso finito estable, pero si se descubre que el cambio es potenciable (reiterable) sin que por ello necesariamente revierta la cosa a su valor de uso, entonces "descubre lo indefinido del proceso de trocar, su poder indiferenciador o anulador de los valores de uso, reducidos a simple posibilidad de uso, que el trueque se encarga de que pase lo más tarde posible al acto". Así, pues, retrospectivamente, "El trueque es, por tanto, campo propicio de probable surgimiento de dinero".[46]

Si la relación de uso (servir para) no es transitiva (se acaba al primer paso), la de trueque en cambio si lo es, de modo que resulta indefinida en su aplicación, proviniendo su limitación del estado de la técnica, que la finita. Pero el hombre ha encontrado un nuevo modo de transgredir la finitud natural al desvincular de su estado de uso el afán de vivir y gozar o, lo que es lo mismo: "la propensión ilimitada al consumo; o bien predicar y practicar una abstinencia, puritanismo, ascetismo". Con todo, sin embargo "la operación de trueque, en cuanto tal, perseverará".[47]

En este estado de cosas, la técnica se encuentra en estado natural y se limita a imitar lo natural sirviendo no al afán de vivir, sino a vivir bien, en definitiva: *teoría marginalista* de la utilidad, que confina todo uso de cosas naturales o artificializadas así como la satisfacción de necesidades a límites naturales: naturalismo, por tanto[48]

---

[45] Cf lo dicho en CSEA, 275-277

[46] Cf todo ello en CSEA, 279-280

[47] Cf todo ello en CSEA, 279-281

[48] Cf CSEA, 281-282. Por este aspecto queda inicializado rasgo de tipo político que GB desarrolla (Cf o c, 282-288) y en que la técnica es puesta en relación con la comunidad-ciudad. Sobre ello se verá más adelante

Por ello dirá GB: "La operación de trocar -cual negación *original, positiva* y *conexa* con la de *usar*, tal cual surge en y contra una economía natural- la descerraja hacia lo indefinido, no hacia lo transfinito. La economía capitalista (...) ha inventado procedimientos para abrir la economía natural hacia lo *transfinito*" (CSFA, 281). Lógicamente, si, como se dijo, el capitalismo es antes que nada un plan antropológico, también abrirá hacia transfinito al hombre natural pues pretende (proyecto) convertirlo en creador, mas la forma de conseguirlo (designio) resulta contradictoria, ya que lo impide la escisión en dos clases a que condena a la humanidad, de modo que, como se dijo, en su éxito económico radica su fracaso antropológico. En rigor, en lugar de hacerlo transfinito lo desdefine al in-humanizarlo. Sobre esto se verá más adelante, pero quede indicado aquí como efecto de lo que a continuación se trata.

La potenciación del trueque pasa por varias fases, desembocando en la transformación del valor del trabajo en precio de la fuerza de trabajo: "(1) parte inocentemente, de trueque sencillo, o sin intermediarios; (2) pasa por trueque intermediado y mantenido en vilo, o en el aire, cada vez más y mejor, por nuevas funciones del dinero; (3) que somete gradualmente a sí la función productora: la de producir para el uso, -cuanto más inmediato a la persona mejor- a la de producir para el cambio, -cuanto más retardado mejor (...); (4) termina cual tope propio, por transformar al productor mismo: sus valores de uso -trabajo concreto- en valores de cambio. El *valor* del trabajo termina transformado en *precio* de la fuerza de trabajo -trabajo abstracto, homogéneo" (CSFA, 288-289).

En efecto: el trueque descubre al principio "un primer grado de *indiferenciación* de la utilidad frente a una persona determinada" (CSFA, 290), de modo que "quedan ya, por el trueque, cuantificados en algún grado cosas (útiles) y personas" (o.c. 291).

El segundo paso: "Trueque con intermediario, -dinero inicial" (o.c. 291). Al valor de cambio se le encuentra un cuerpo, de manera que a la indiferenciación de utilidades y personas se le añade otra: "El dinero surge de útil para *hacer* el trueque a útil para *hacer posible* el trueque", y de tal modo que él sale cual entró en el proceso de trueque: incólume, estando disponible para *cualquier* persona y para *cualquier* trueque (liquidez del dinero). Esta propiedad se irá descubriendo y potenciando artificial, progresiva y

crecientemente.[49]

Pues bien, dirá GB: "Escindir en una cosa útil su valor de uso de su valor de cambio, y poner a resaltar su valor de cambio en cuanto tal es un *hallazgo* del hombre, en cuanto que se produce a sí mismo como *diverso* del animal"; "El hombre *se hace ser* a sí mismo distinto del animal por el *invento del dinero*, mas *es* distinto de él por el simple trueque", pues "la interpolación de medios entre dos extremos es típica del hombre en cuanto hombre; por ella se hace ser diverso del animal, y de sí, en cuanto aún animal avorazado, impaciente, urgido" (CSFA, 293).

La razón radica en que el *hallazgo* del trueque, en rigor, abre el proceso a lo indefinido, mas montarlo como invento (dinero) lo hace transfinito: "Siempre es un *hallazgo* haber descubierto la manera de *escindir* en una cosa útil sus dos valores: *poner a resaltar* uno, y *servirse* de tal resalte. Al poner en resalte aprovechado el valor de cambio de una cosa (útil) se la abre hacia otras, *en principio sin límite:* al indefinido. Mas al disponer de intento las cosas en orden ascendente de sus valores de cambio, se les va abriendo a lo *transfinito*, -casi en sucesión creciente hacia el infinito, según ley. Es claro que si, además de incardinar a tal proceso las cosas útiles naturales y las producidas para que sean útiles, por su valor de uso, se produce muchas para cambiarlas por más, o se produce una pocas privilegiadas para cambiar por muchas, -y, en intención, por *todas*- se habrá desatado un proceso al infinito, a un transfinito, bien *diverso* de una explosión a lo indefinido. El límite se hallará, patentemente, al inventar una cosa de mínimo valor de uso y máximo valor de cambio" (CSFA, 293-294).

En virtud de lo anterior, el capital queda definido así: "cantidad (1) en estado potencial o de disponibilidad, (2) y siempre creciente, por su mismo plan, llámase *capital*, - por el momento *capital comercial*, sobre todo: capital es (se inicia siendo) dinero. El dinero es elemento y la meta del cambio; y este tipo de riqueza es indefinido" (CSFA, 294-295). La concepción fisicalista de lo económico es clara cuando GB se refiere al capital con expresiones como "energía potencial económica", "proceso creciente" o "movimiento intrínseco acelerado", es decir, como estado de disponibilidad (ser) acorde con un mundo

[49] Cf CSFA, 291-192

en que todo está cada vez más disponible[50].

El proceso, sin embargo, prosigue en una cuarta fase de indiferenciación: "anonadamiento de las cualidades del hombre en cuanto productor de cosas por su valor de uso; transustanciación del trabajo humano de su estado material de producir cosas de diversos valores de uso -cualidades- en cosas de un solo valor: el de cambio. (...); el productor, reducido a *mercancía*; el valor de su trabajo -valor de su fuerza de trabajo, o sea: el valor de uso de su trabajo- a valor de cambio de su trabajo. (...). Se le paga en dinero porque se ha puesto a, o se le ha puesto para producir dinero" (CSFA, 295).

Con lo dicho, lo económico muestra su conexión con lo que aquí realmente interesa notar: "Empero el límite de este proceso de descualificación de cosas y hombre, -o de cuantificación progresiva al infinito- se alcanzaría si se pudiera transustanciar al hombre en cuanto productor en hombre producido: en *creatura del valor de cambio*, en *creatura del capital*; y a los productos del hombre en cuanto productor, en *productos del capital*. Tal sería el plan de *capitalismo* dicho en términos de Economía; pero semejante *plan* desborda a la Economía, aun a la política, y entra en el terreno de la antropología misma, y, en última instancia, en el de la ontología" (CSFA, 296).

8.1.2.5.2. El ateísmo peculiar del capitalismo.

El capitalismo, además del aspecto anterior por el que el hombre es reducido materialmente a cantidad, a mercancía (*proletariado material*, como se dirá), presenta otra faceta, esta vez espiritual, como corresponde a la escisión del trabajo en material y espiritual; faceta por la que coincidirá con la teología al generar un *proletariado espiritual*, que no es sino la versión secularizada del pordioserismo religioso: el idealismo. Notar esta cuestión es fundamental, toda vez que GB encuentra en esta superestructura un lastre naturalista que impide el avance del hombre en su proceso transfinitante de divinización de sí y del universo.

En el idealismo reinterpretativo (Platón) todo el peso de la realidad se desplaza hacia los objetos irreales-ideales, quedando los materiales menguados en su realidad (imagen, huella, copia...). Por esta razón, lo técnico, lo artificial, queda doblemente

[50] Cf CSFA, 293-295, donde la comparación con procesos físicos es explícita

desvalorizado, por lo que es parte de su plan de devolución o absorción de las copias por el original o Modelo una actitud contra la actividad productiva: "Por tanto, nada de multiplicar sombras; más bien reducir a cero o a un mínimo la actividad productiva del hombre en la esfera material".[51]

De tener éxito el idealismo transformador o transustanciador (Kant), el hombre se transustanciaría en imagen perfecta del Dios objetivo, por lo que todos los medios y acciones, así como el resultado de los esfuerzos transformadores, no contribuirían a liberar al hombre realmente haciéndolo humano, sino todo lo contrario: "equivaldría a la proletarización o pordioserismo absoluto, respecto del cual la depauperación creciente del hombre trabajador bajo el capitalismo, -dejado a sus anchas, a su potenciación sin límites-, resultaría ratería insignificante. El idealismo de transustanciación implica la desobjetivación total del hombre y del universo dado o natural, en favor de Aquél; y (su) enajenamiento total en *Aquél"* (CSFA 302).

Por otra parte, el naturalismo aristotélico, si bien valora lo sensible, lo limita por lo esencial, haciendo imposible su superación por lo artificial, que sólo sería imitación o complemento[52].

En conclusión: "Por tanto: la producción de un *proletario espiritual*, -tanto por idealismo, como por naturalismo, religiosos o no-, proporciona un material aptísimo y un probabilísimo lugar de surgimiento del *proletariado material*. Esta producción conjunta y complementaria no pertenece, como tal, al convencional dominio de la economía política, sino al de la antropología, pues se trata del tipo mismo del hombre" (CSFA, 302)

Ahora bien, deben distinguirse en este proceso dos fases a fin de notar qué es lo propio del capitalismo, frente a lo teológico: *"Primera:* constitución (a) de un proletariado espiritual mediante una filosofía y teología reinterpretativas del universo y del hombre como creaturas de otro: vgr. de Dios, cual causa única final y eficiente, y (b) de una clase distinguida de representantes de Dios, clase privilegiada de un solo individuo el Papa, el Rey, el Emperador -divinos- el Señor Feudal, o clase privilegiada de varios individuos

---

[51] Cf CSFA, 300-301

[52] Cf CSFA, 300

clero, nobleza... todos ellos tales por delegación o gracia de Dios" (CSFA, 303).

El segundo aspecto implica que los representantes tienen los privilegios del representado: todo es de ellos, para ellos, según ellos y por virtud de ellos, lo cual no es sino la secularización del idealismo: "En el fondo, pues, se trata de una intramundanización e intrahumanización del idealismo. El *Modelo* es *único*, -un único individuo, una única clase, o varias, cada una única en un dominio especial; los demás son vestigios, huellas, imitaciones, "creaturas" de *El Modelo*. Todo ello dentro de una filosofía, -y, por tanto, teología, derecho, moral... -, *interpretativa*. (...) El modelo religioso guía a los demás, cual Dios es, según la teología creída y sida, aceptada o padecida, un solo Dios, -un solo Papa, un solo Emperador, un solo Señor...; los demás son proletarios materialmente, *porque* lo tienen que ser espiritualmente. Así, hasta el Renacimiento" (ibid.).

Pues bien, el capitalismo en su primera fase es el descubrimiento del valor universal del principio implícito que rige dicho proceso: "El crecimiento lento y disperso de los poderes creadores del hombre y la progresiva acumulación de productos tiene lugar dentro de tal marco o ambiente. "Todo lo de la creatura, -imagen, huella... -, es del Creador", -modelo, idea; luego "todo lo que acrece y acumula la creatura es de Dios", -del Modelo y de sus representantes universales o locales: *Quidquid servus adquirit, Domino adquirit*. El principio es de alcance universal. (...) De consiguiente, el *uso* que de tal principio hace el capitalismo incipiente, a partir del Renacimiento, y el perfiladamente presente y actuante desde la Revolución industrial es perfectamente correcto y coherente, tanto desde el punto de vista teológico como del filosófico de su tiempo. El *hallazgo* del capitalismo consiste, pues, en haber descubierto el valor *universal* de tal principio, haber negado que su aplicación al orden religioso y político fuera la única posible de él, y haberlo aplicado al económico-social. El capitalista queda equiparado a El Dios, El Papa, El Emperador, El Señor... en sus funciones de individuo privilegiado frente a muchedumbre de proletarios. Haber *hallado* los procedimientos de implantar tal relación asimétrica caracteriza al capitalismo, en su fase inicial" (CSFA, 303-304).

Pues bien, nótese ahora esto: "Por inicial, tanto el privilegio de El Único, cuanto las obligaciones de los demás serán justificables por estructuras idealistas, por razones, -

filosóficas, teológicas, jurídicas... Es decir: por medios *interpretativos*. El proletariado lo es primariamente espiritual, -por su fe, creencias, normas de derecho...; y, derivativamente, material. Si fuera aún aceptable y de buen gusto acuñar fraseologia, diríamos: el capitalismo se inicia dentro de un universo humano y natural de *pordioseros de un Dios"* (CSFA, 304); "el idealismo es el productor de una pobreza espiritual artificial, de un proletariado espiritual o pordioserismo que, al confluir en un presente histórico con la producción de un proletariado material, definirá al capitalismo por la clase típica de hombre producido: a saber, *el proletariado espiritual y material"* (CSFA, 299).

Ambos empobrecimientos son conexos, pues dice GB que el idealismo "implica en si una *praxis*, -el proyecto, designio y decisión de que no prosperen el trabajo manual, las técnicas de producción, -cambio, transporte...; y encima el plan- reducido a simple proyecto, es decir: a *utopía"* (ibid.). Ahora bien, el origen de tal desvalorización no radica en algo teórico, o no exclusivamente, sino que es resultado de una praxis implicativa del estado de la técnica en un momento histórico dado. De otro modo: los tipos de conciencia (y por tanto los tipos de realidades teóricas o trato explícito con lo real) están en función de los tipos de trabajo[53].

Tal secularización o artificialización por hallazgo, tiene, como herencia renacentista, al individuo como sujeto, de ahí que a teoría pura idealista siga una teoría pura capitalista: "A medida que el hombre vaya haciéndose a sí mismo creador -es decir: individuándose e individuando todo, a la *teoría pura* teológica -teocracia...-, sucederá la *teoría pura* capitalista. La correlación Dios-pordiosero -o Creador-creaturas-, será transustanciada en la de Capitalista-proletarios. La teoría y práctica capitalista-proletario es, sin duda, una original *reintegración* o *reivindicación* de la teoría y práctica teocrática hecha por y para el hombre que ha inventado ya por sí y para sí hacerse diverso de creatura, o de la naturaleza o de Dios -que es el estado pre-histórico o natural del hombre, cuando es sólo *distinto* de los animales" (CSFA, 97).

Surge, entonces, la "clase": "Clase es, pues, un *invento;* y la escisión de la humanidad en *clases* es una división supernatural de ella, más real y decisiva que la simple

---

[53] CHAM, 48-49; CSFA, 283, 299; FT 34. El escrito BIC es, entre otras cosas, el intento por demostrar esta relación, aunque desde un transfondo categorial histórico-vital, menos declaradamente marxista.

división en Dios-pordiosero, Teocracia-fieles" (ibid.). Nueva forma, *artificial*, de empobrecimiento humano[54]. Mas tal invento o creación es, en rigor, hallazgo, pues todo ello sucede dentro de un ambiente natural: "La fase primera de la economía política tiene lugar dentro del ámbito de *hallazgos; el* individuo privilegiado -clase o persona- lo es por razones, potencias y medios en definitiva naturales; la clase proletaria está compuesta por hombres naturales" (CSFA 305). En definitiva, como se dijo, el hallazgo del capitalismo consiste en la secularización del principio "lo que el siervo adquiere lo adquiere el señor".

Segunda fase: de invento o potenciación por planificación. Es fase que consta de dos componentes: "(a) Reducción planificada del hombre en cuanto ya productor de sí y de *su* mundo a proletario (artificialmente producido), *Invención* de proletariado. (b) Asunción planificada de *el* individuo privilegiado a Capitalista (de producción), a Capitalista *inventado"* (CSFA, 304). Por esta fase el capitalismo adquiere estructura de artificial de segundo grado o artefacto, aumentando por ello su eficacia para realizar su plan (proyecto y designio) característico.

Sin embargo, tal artefacto resulta *híbrido* de natural artificial a pesar de todo: "La fase segunda de economía política es un híbrido (...). El individuo privilegiado clase o persona, hace naturalmente *suyo*, o de su individualidad *natural* lo que de natural *sirve para* el hombre natural (1); lo *hecho* para que sirva, en definitiva, para los fines naturales del hombre natural (2); lo *hecho* para que sirva a fines *nuevos* del hombre predominantemente aún *natural* dentro de un mundo predominantemente también *natural*. El hibridismo se inoculó ya por la confusión del doble componente: natural íntegramente (...); sobrenatural parcialmente (3). Se exacerbará al colmo el hibridismo cuando el individuo *natural* pretenda, por todos los medios de vez: naturales (hallazgos) y sobrenaturales (inventados) hacer *suyos* o individuar los productos de (4): los del hombre creador y al hombre creador (productor) mismo" (CSFA, 305).

Es claro, por lo anterior, que el capitalismo no sólo resulta híbrido, sino que no puede evitar serlo, pues un individuo híbrido (natural-artificial) pretende hacer suyo, naturalmente (mihifacer), lo que por ley ontológica resulta imposible de apropiarse de tal modo: las creaciones artificiales y sus creadores. Por ello, correlativamente, "La clase

---

[54] Cf CSFA, 101-106

de los asi despojados o *desindividualizados* es una clase *híbrida*, de naturalismo (pobreza natural) y de sobrenaturalismo (pobreza inventada o artificial), cual lo es tambiénla clase *mihifactora*. Individuación natural-sobrenatural, contrapartida de desindividualización natural-sobrenatural" (CSFA, 306)

Según nuestro autor, existen innumerable inventos en muy diferentes dominios para individuar a uno y desindividuar a todos los demás, pero en el económico "entre otros, dos son radicalmente potentes: (1) *perdivisión del trabajo;* (2) *salario*" (ibid.).

a) La perdivisión del trabajo, como se dijo, es su división en tareas, y por tanto, invento, más su proyecto resulta limitado (caído) por el designio: "La eficiencia de la *división* del trabajo (proyecto) y su secuela -la riqueza variada y múltiple de productos- toma la forma de *perdivisión* (...) bajo el *designio* de individualizar todo, -para hacerlo de un Único, limite natural a que tiende el designio de individuar" (CSFA, 307). Y es invento con fecha y repercusión peculiar: "Podemos afirmar, dentro de los límites elementales de precisión, que la *perdivisión* del trabajo es un invento del siglo XIX. Es una *gesta* histórica, *primariamente* antropológica, secundariamente económica, sólo que se infiltra e impone en antropología -en el ser del hombre- *primero* por la economía" (ibid.).

La perdivisión del trabajo "es desindividuación por descuartizamiento *inventado* por el hombre", ya que "Inventar (...) métodos para dividir lo más posible el trabajo es *desindividualizar* producto y productor", pues: "Todas sus facultades sobran, menos una; y, dentro de ella, sobran todas sus funciones menos una; y dentro de una sola función, todo menos un sólo tipo de acciones, un método prescrito externamente para ejecutarlas; y respecto de todo ello, un producto que no se lo podrá individuar, -ser y llamar y reclamar *suyo*, porque: (a) es parte de un todo que él ni ha hecho ni puede hacer; (b) además, y en uno, no puede ser *suyo*, de él integro, porque todas sus facultades y acciones *menos una*... no han existido como facultades, acciones... O sea: no puede hacer que el producto sea *suyo* (individualización) porque él no hace en verdad el *Todo* ni siquiera obra es *Todo* (él)" (CSFA, 306).

Consecuentemente: *"Proletario* es el producto típico del atentado y empresa *antropológica* de desindividualizar al hombre. *Capitalista* es el productor o empresario de *individuar todo para uno*, y, por ello y para ello, desindividualizar a todos los demás

y a todo lo de los demás" (CSFA, 306-307). Y esto, una vez renacidos a humanos (Renacimiento como humanismo teórico), resulta ya contradicción dialéctica, intrinsecada: in-humano, y de ahí que GB afirme "La división del trabajo en faenas es *humana;* la perdivisión del trabajo en tareas es *inhumana*- o tiende aceleradamente a serlo" (CSFA, 98).

b) Respecto del salario: para una economía cuyo designio es transformar todo en valor de cambio, el valor de uso que presenta una cosa es "una constante provocación" (CSFA, 308). Desde esta perspectiva, "El salario es un *invento* para escindir el trabajo mismo del hombre en su valor de uso y valor de cambio. O con frase clásica ya y precisa: convertir el *valor* del *trabajo* en *precio* de la *fuerza de* trabajo" (ibid.).

Se trata de un plan similar al de poner la realidad natural (limitada esencialmente) en estado energético o de pura disponibilidad (ilimitada), para lo cual lo real debe ser desespecificado y homogeneizado artificialmente (tal es el papel de la técnica moderna) a fin de quedar listo para un conjunto de circunstancias diversas, es decir, debe ser puesto en estado de *fuerza en bruto*[55], en este caso afectando al trabajo humano, el cual en su estado natural surge especificado por habilidades o dotes naturales, mas "Perderá el trabajo su especificidad cuando se lo ponga en estado de servir *tanto* para una cosa *como* para otra, es decir: se le dé *valor de cambio.* Al trabajo se lo convierte entonces en fuerza bruta, en algo a sí como corriente eléctrica. -y no se la deja en electricidad *del ámbar, de la piel de gato...*" (CSFA, 309).

Para conseguir este objetivo, se han inventado numerosos procedimientos, pero todos coinciden en ser "transformaciones del trabajo humano en *fuerza* (bruta) de trabajo, -en trabajo en estado de *fuerza bruta*", y el salario es invento que aumenta tal indiferenciación: "al hombre así planificadamente inespecificado, se le paga con *dinero,* valor inespecificado e inespecificable, -pues sale tal cual de toda especificación: de haber servido para comprar manzanas, vestidos, casa, billete de avión, trabajos en minas, carreteras, fábricas de... Y a la inversa: haber inventado pagar al hombre su trabajo por medio de lo inespecificado y sólo transitoriamente especificable, -y no con el producto de *sus* facultades o de *sus* instrumentos-, lo inespecifica o reduce a fuerza bruta" (CSFA,

---

[55] Como ejemplo de ello, pone GB la máquina de vapor (Cf CSFA 308-309)

310).

Por todo lo dicho, podemos ya apreciar lo que de *empresa*, o estado artificial-artefactual (plan-invento), tiene o es el capitalismo en tanto que gesta histórico-antropológica y, derivadamente, económica, así como su fuerza dialéctica: inhumanizar lo ya humanizado por fase teórica: "Inespecificar real y originariamente lo naturalmente especificado *es* (poner) una contradicción dialéctica, intrinsecar en algo la negación *de* ese *mismo* algo. Tal inespecificación de lo especificado es potenciable; y proponerse (proyecto y designio) y ponerse a (decisión) implantar o inocular tal contradicción en lo natural constituye la *empresa del capitalismo*, -desde el punto de enfoque antropológico, y, por ello, del económico estricto. Y a la inversa; haber emprendido *decididamente* tal inespecificación de lo inespecificado (inhumanización de lo humano) por medio de la actividad económica precisa y primeramente es característico del capitalismo como fenómeno (empresa) *histórica*" (CSFA, 310)[56].

8.1.2.6. El sujeto adecuado.

El capitalismo, por tanto, presenta un doble componente dialéctico: en cuanto híbrido de natural-artificial, y en cuanto inhumano, aunque, en rigor, ambas cosas son una y la misma contradicción básica: la de haber introducido en mundo y hombre la contradicción natural-artificial; en natural-tecnocosmos para el primero, y en clases, para el segundo. Por esta razón dirá GB: "Tal híbrido: persona y empresa es contradicción dialéctica puesta, urgida de solución por sus dos componentes: (1) Imposibilidad por modo de intento y atentado de que el hombre natural haga posible individuar, -hacer *mío* lo que es natural y sobrenatural. (2) *Mihifacer* es despojar a los demás de lo suyo; es intentar y atentar su desindividualización. Tal empresa abarca progresivamente, con coherente proceso, desindividuar lo de los demás, campo, cosecha...; desindividuar lo que hayan *hecho* para que les sirva a cada uno (a su *mi*): herramientas, arado, pala, pico, agujas...; desindividuar lo que *hayan hecho* para fines nuevos o servicios de hombre natural: naves, avión, radio, teléfonos..." (CSFA, 305-306). Teniendo presente lo anterior, procedamos a caracterizar el tipo de sujeto y proceso adecuados, según GB, para superar dicha

[56] Resultan especialmente indicados para notar la fuerza sentimental con que GB rechaza el capitalismo por *in-humano* los siguientes artículos: "Cultura, valor y precio" (1967), "La mejor definición de capitalismo" (1966), "Pan de mañana y planificación" (1965), "Filosofía y lengua" (1966), "Libertad de pensamiento y libertad de expresión" (1964).

contradicción.

No todas las acciones denominadas "trabajo" lo son en rigor, y de ahí que sólo a un cierto tipo de efectos se les pueda denominar propiamente "productos". Por tanto, tampoco el hombre que realiza tales acciones es el mismo tipo de hombre, de modo que sólo "Al hombre en cuanto *inventor* de proyectos estructurantes (...) inventor de designios valorantes; *inventor* de decisiones comprometedoras (...) llamemos *trabajador*- nueva manera de serse que el hombre ha inventado para sí y para ser*se* entre todos los demás hombres" (CSFA, 64). Y así, si por el producto lo natural quedaba abierto a infinito, lo mismo sucede al artificializar la causa, quedándolo en este caso "el hombre natural hacia trabajador" (CSFA, 65); "el hombre mismo de natural en social" (ACC, 130).

Pues bien, se pregunta GB: "¿Cuál es el sujeto de tal transustanciación del hombre natural en hombre *práctico*?" (PPPMM, 110)[57]. De otro modo: si *"Pueblo-y-mundo, Pueblo-en-mundo* son el estado a que tienden ya, declarada, planificada, y aun desaforadamente, hombre y universo. ¿Cómo fuera ya posible que el hombre natural, y aun el ciudadano, continuaran siendo *medida de Pueblo?"* (IFAM, 189).

Para comprender el sentido de la pregunta es preciso notar antes la importancia y lugar que GB concede a la propiedad privada en el proceso transustanciador de hombre y mundo: "El humanismo teórico -o el hombre que se es hombre sólo teóricamente- ha llegado, y ¡con qué dificultad!, a comprender la seipsescisión y seipsecontradicción del hombre en su estado natural; mas entonces llega justamente a percibir y sentir la necesidad -nueva- de transustanciar la base, atacándola por *sus* contradicciones y *sus* escisiones, por sus grietas y depósitos de explosivos". Y a continuación: "¿Cuál es la seipsescisión-y-seipsecontradicción por antonomasia, máximamente potenciable que la "revolucione" prácticamente, es decir: según un plan, con proyecto, designio, decisión y éxito? (...). El hombre puede *distinguirse* del animal, entre otras cosas, por la manera de apropiarse cuevas, agua, frutos, otros animales...; mas no llegará a *hacerse* él mismo por sí mismo *diverso* de ellos -y de sí, en cuanto animal racional natural-, hasta que *produzca* una manera de reapropiación: invente el hacerse propietario" (CSFA, 186-197).

---

[57] Cf también ACC, 130, 172-174, 179, CTA

En cuanto a su definición: *"Propiedad privada es el intento, y la empresa, de mantener la objetividad de los productos, eliminando su enajenación; intento y empresa acometida por el hombre creador individual"* (PPPMM, 111). Tal es la definición "en toda su latitud y hondura humanas -las de antropología filosófica" (ibid.)[58].

Obsérverse que, por la primera parte, entra en la definición el proyecto de desenajenar sin desobjetivar, pero que por la segunda, tal proyecto es puesto en práctica por el hombre individual, de ahí que apostille: "Apropiarse, pues, privadamente de un producto del hombre creador es constituirse -en intención y en empresa- cada hombre cual causa final *individual* -aparte de conservar siempre, cada uno, uno por uno, la función de causa eficiente, de productor" (ibid.). Y es que "desajenarlo de yo (desmihifacerlo) no es desperobjetivarlo; que desajenar no es desperobjetivar; que eso de *mío* no afecta al *en sí*, -no lo mihiface" (CSFA, 319)[59].

Por eso "sujetivismo y propiedad privada de los medios de producción y de sus productos son, ontológicamente, el mismo fenómeno. El límite del intento de propiedad privada -límite absoluto de *mío*- sería el sujetivismo: *desobjetivación* total de lo real, aun de los productos, y *desajenamiento* perfecto de todo. De tomar en serio, o en ontológico, eso de *mío*, cosa alguna sería *en sí*, todas y todo sería en mí y para mí. Por tal hecho quedaría mostrado que, en realidad de verdad, fuera de yo, es real de verdad; mas a la vez resultaría patente que el creador nunca fue creador *real* de algo *real*. Mundo de fantasmagoría perfecta, en el mismo nivel que su tal creador; fantasmagórico perfecto. Nadie y nada es real de verdad, -en tal caso" (ibid.).

Tal proyecto y empresa son acordes con hombre natural pues "El hombre natural o inmediato o biológico real es individuo; la especie, como especie, no existe" (PPPMM, 111), de modo que del intento de individualizar todo para uno y desindividualizar a todos y todo los de los demás, dice: "Tal es la *tentación*, -natural a todo hombre" (CSFA, 307)

---

[58] "Hace falta, pues, caer en cuenta del significado antropológico de la propiedad privada, desligándola de las pequeñeces con que suele ir ligada y disimulada" (CSFA, 186). Correlativamente, "individuo" queda definido como el hombre mihifactor de todo y de todos, siendo diverso si lo que mihiface se encuentra en estado natural o ya en el artificial (Cf CSFA, 95).

[59] Desde una perspectiva epistemológica, dirá GB: "Positivismo e idealismo son, pues, productos propios de un individuo creador ya, empeñado, no obstante, en serse individuo natural, contra y a pesar de su sobrenaturaleza. Positivismo e idealismo, posteriores al surgimiento de lo artificial, surgen, pues, del individualismo, en cuanto tal, y tanto positivismo como idealismo lo serán más acentuadamente, más violenta y destacadamente, cuanto de manera más espectacular haga acto de presencia (...) la técnica en el mundo natural y a costa de él" (CSFA, 322). En el caso de empeñarse en ser individualmente creador, produce una escisión entre realidad y teoría que no puede suturar (Cf CSFA, 321-324).

Pues bien, el término *especie* designa, según GB, una realidad conceptual o mero *flatus vocis;* nada real viviente : "Es un concepto con fundamento real (...), o mero nombre (...), una realidad universal, in-espacial, in-temporal, in-individual, in-material, hecha de lo que queramos, mientras no se diga que de materia, vida, conciencia, aqui, ahora..." (PPPMM, 111). En tal sentido, *especie* es creación del entendimiento: "Al entendimiento y a la palabra que dice lo que el entendimiento piensa, todo se le convierte en universal" (ibid.). Esta es una condición de la que el hombre no se puede librar excepto dejando de ser lo que es, pues eso "le pasa a la mente por habladora, es decir: le pasa al hombre por animal racional, que piensa y habla. Ser cada uno solo, único, éste, individuo lo es mientras no piense y hable", pues "Al hombre racional todo se le trueca (...) en universal. Todos esos universales son abstractos -presenciales inoperantes, cual los conceptos de hombre, par, figura, dios, sustancia...- son las peculiares imagenes virtuales del entendimiento" (PPPMM, 112)[60].

Pues bien, todo lo anterior se encaminaba a hacer comprensible esta afirmación del autor: "Esa atmósfera de universalidad que exhala y que respira todo entendimiento, y está siendo tal en palabras, no forma sociedad" (ibid.). Lo cual significa que la unidad que pueda dar un universal en tanto que "todo" o comprensión, a los individuos que son su extensión, no es real: no afecta en nada a su cohesión, pues "deja la extensión atomizada, plural, disyunta en individuos. (...) el universal deja en estado individualistico la extensión, sin hacerla suya" (ibid.). El todo que surge de un universal es de tipo *total*: "o la suma de las unidades, o una media estadistica de ellas, al derredor de la cual caen la inmensa mayoria de los individuos. (...) todo ello se queda en *unidades* sueltas de un *Total"* (o.c. 113).

Por la razón expuesta, GB dirá: "Del dominio racional jamás surgirá algo asi cual *sociedad:* Todo que reorganiza los individuos, haciendo de ellos miembros *suyos* -y no dejándolos en número, en unidades del *total.* Unidades de un *Total,* frente a *miembros* de

[60] El silencio de palabra y pensamiento como unica forma de evitar que lo nuestro se colectivice es un lugar comun en las obras de GB. En la decada de los 60-70 Cf vg.: IFAM, 13-14; ACC, 101-114; QS, 11

un *Todo"* (PPPMM, 112-113)[61]. Así, en la medida en que por *sociedad* el hombre consiga dar unidad al colectivo humano real, tal palabra no resultará tan sólo un universal producto del entendimiento natural (realidad fenomenológica), sino realidad de verdad, con efectos reales sobre los individuos reales y, por ello mismo, artefacto (artificial de segundo grado) o invento sobrenatural del hombre: "Sólo el hombre ha inventado eso de *sociedad*. O sociedad es un invento del hombre; es el tipo de *Todo* creado *por* él y *para* él. Por él -por sociedad- no sólo es el hombre distinto de los animales, sino que él *ha creado* una nueva distinción supernatural frente a ellos: *se ha hecho* distinto de ellos, de ellos sueltos y de ellos unidos a pares o en bandadas; y distintos de sí, en cuanto unido en familia biogenética, en horda, tribu..." (PPPMM, 113). En definitiva, *"Humanidad es humanismo abstracto e irreal. Pueblo es humanismo concreto y real de verdad"* (IFAM, 190). Pueblo, pues, como sujeto propio de humanismo práctico o comunismo: Pueblo es otro modo de decir Nos, Sociedad, Hombre[62].

En consecuencia, dirá GB: "No nacen ciudadanos. *Ciudad* es invento. No nacen obreros y patronos, siervos y señores feudales, esclavos y señores romanos: todo esto es invento; y la resultante no es un total; es un *Todo* -una reorganización real y original de la uniforme extensión del concepto de hombre" (PPPMM, 113). Luego entre el hombre definido como *animal racional* y *animal político* "se distiende un abismo", pues por lo anterior resulta claro que ""animal racional" es una definición del hombre *natural*, no del hombre supranatural, creador de sí y de un mundo hecho por él para él, en cuanto creador" (o.c. 114)[63]. Recuérde en este punto lo dicho en su momento acerca de lo insuficiente que resultaba para GB definir al hombre por su diferencia especifica, y su afán por destacar las diferencias ontológica y metafísica.

Por todo ello, se comprende la siguiente definición de sociedad que da GB: *"Sociedad es, pues* -en rigor de la palabra-, *un invento del hombre por el que transforma el total de hombres en* Todo *humano; y, por ello, transforma el* elemento *de la extensión humana -el individuo-* en miembro *del* todo" (ibid.).

---

[61] Idem en IFAM, 24

[62] CFIFAM, 187

[63] Sobre las fases animal racional, animal político (ciudadano) y animal social (Nos, Pueblo, Sociedad), CFIFAM, 188-189

Es claro, por lo dicho, que con el término *Sociedad* GB está haciendo referencia a un sujeto real, viviente, con efectos reales sobre lo real, mas de tipo colectivo u orgánico, en que cada hombre es un *miembro*, y no una *pieza*, de tal unidad o Todo: un sujeto *supraindividual*. Por ello, es posible afirmar que *Sociedad* es concebida por GB como artefacto viviente con vida supernatural, frente a otros artefactos puramente mecánicos o no-vivientes (es decir, con negación extrínseca, puesto que tales artefactos nunca han estado vivos no pueden estar muertos, que sería negación intrínsecada de viviente).

En efecto: si "los inventos no se unen como las cosas naturales" (PPPMM, 114), pues, en rigor, como se dijo en otro lugar, se *montan*, y tal tipo de unión, sin embargo, permite que una propiedad natural separada de su concreto natural funcione con mayor eficacia, y de ahí que GB afirme que "Artificial no es diminutivo peyorativo de natural; es un superlativo meliorativo" (ibid.), Sociedad, por lo que tiene de artificial (montaje) resultará más eficaz que grupos humanos en estado natural (orda, tribu...) para conseguir lo que se propongan, pero a diferencia de otros artefactos Sociedad sigue siendo viviente a pesar del proceso artificializador sufrido. Dejar de ser natural no conlleva necesariamente, al menos en este caso, dejar de ser viviente.

Pues bien, si el hombre individual es creador por inventar y hacer productos, y estos son "suyos" en tanto que efectos, pero para ser y sentirse realmente creador es necesario por ley ontológica que los productos se le objetiven y enajenen haciéndose criaturas, y, además, por lo mismo, no puede hacerlas tan suyas que las convierta en órganos, todo ello sucederá con mayor razón y en superior grado cuando el sujeto creador sea el artefacto viviente Sociedad, y de ahí que diga GB: "Creador es, pues, por su constitución misma no un individuo natural -Dios u hombre-, sino un transindividuo -llamémoslo *La Sociedad*-; y creador es, por plan definidor, el creador de productos transnaturales y transindividuales -es decir: *sociales*. De ahí que el individuo natural, por mucho que lo intente, no pueda trocar una máquina en órgano suyo -el auto en órgano motor vital, cual piernas; el telescopio, en órgano visual: en ojos... Los inventos -sus uniones en auto, fábrica de autos, empresa para fabricar autos... -son, por constitución, por ley de su creación, integrantes propios de mundo social; creadores de sociedad y, a la vez,

creaturas de sociedad" (PPPMM, 115)[64].

En consecuencia el tipo de mundo artificial resultante del sujeto artificial (supersujeto) Sociedad en tanto que creador, será potenciadamente objetivo y social, y menos apropiable por individuo alguno que otro creado por esfuerzos individuales. Ahora bien, Sociedad, como otros inventos, no surge acabada, sino que se transforma, complejiza y perfecciona a la vez que lo hacen sus creaciones, de ahí que diga GB: "la sociedad se va inventando a trozos, y se va soldando a su ritmo, al ritmo de los sutiles inventos de sociedad anónima o personal, empresa privada o pública, nación, imperio... desde la época de la llamada Revolución industrial los hombres naturales -los individuos- están (...) siendo, viviendo y moviéndose en un mundo artificial, producto de los inventos del hombre, inventados por algunos, usados o usables por todos, inapropiables por el individuo natural. El universo natural habrá sido hecho o no por Dios, por un solo ser; el mundo artificial es producto social, de la *sociedad:* de *inventores* y de los que *inventan* el usar los inventos, cosa que no hace ni el animal bruto ni el animal racional que esté siendo su animalidad y racionalidad en estado natural -salvaje" (PPPMM, 116).

En definitiva, y desde lo que venimos exponiendo: "Los inventos son, pues, producto social y dan mundo social, para hombres supernaturales, que han *superado,* original y creadoramente, su individualidad natural" (o.c. 116-117).

En este sentido, el tipo de trabajo adecuado será aquél que siendo invento eficaz (división en tareas) no restrinja su proyecto con un designio equivocado, como en cambio sucede con el capitalismo, y así dirá GB:

> "la eficiencia de la *división* del trabajo (proyecto) guiada por el *designio* de socializar tiende y pretende (1) que una facultad obre como una y como una de todas las de *un* hombre (2) que el producto total sea de cada uno en cuanto que cada uno es uno de los miembros del Todo *Sociedad.* Designio de inaugurar y establecer una doble y conexa *Totalización.* El individuo natural *se produce* o hace a si mismo miembro de *Nos,* -La Sociedad, a su vez, y para ello, el individuo natural se produce o hace a si mismo hombre *total;* cada facultad deja de ser de ella y ella misma, y surge a serse miembro del hombre en cuanto *Todo.*
>
> Que tal *designio* de totalización reduzca y reforme la amplitud del proyecto, propio de una perdivisión del trabajo, en su eficiencia abierta y tendiente al infinito, -a costa de lo que fuere salud, bienestar, integridad del hombre, recursos naturales, sentimiento de poder ilimitado, soberbia infinita de *El Unico*...- es secuela del

[64] GB remite a Sartre sobre esta cuestión "Y esto lo ha visto genialmente, y lo ha escrito pesadamente, Sartre en nuestros días" (PPPMM, 115). La desarrolla, como se verá, en CSFA, en base a la obra del filósofo francés "Crítica de la razón dialectica" (1960) (Cf CSFA 325).

> mismo estilo, -sólo que más radical, antropológicamente-, que las restricciones y reformas que impone el monopolio (*designio*) a la producción técnicamente posible (*proyecto*)" (CSFA, 307).

Por lo mismo, se puede notar ya cuál es la función del comunismo o humanismo práctico *integral* en el proceso dialéctico, respecto del capitalismo: si aquél inhumaniza al hombre al inespecificarlo antropológicamente en virtud de una inespecificación económica, transformándolo en mercancía o fuerza de trabajo omnidisponible pagable en dinero, ahora "tal estado de indiferenciación de lo diferenciado -o de inhumanización de lo humano-, es el lugar propicio o de probabilísimo surgimiento de una negación (intrínseca, propia) de tal negación (intrinsecada ya y propia). (...). Tal negación de negación de negación, -desinhumanización de lo humano, desinespecificación de lo especificado-, comienza presentándose bajo la forma de *comunismo*, -o humanismo práctico" (CSFA, 311). Y de ahí que, como se dijo, el comunismo sea, antes que un sistema económico, un sistema antropológico cuya función histórica es servir como mecanismo corrector de la desviación producida por el designio capitalista en su proyecto transustanciador del hombre que hace que su éxito económico resulte su fracaso antropológico: "La economía, en estado dialéctico, restablecerá el orden" (CSFA, 310).

Del comunismo, en cuanto negación de negación (des-in-humanización), por contra a lo que sucede con el humanismo *positivo*, que es la faceta positiva de la novedad porvenir (síntesis), se puede decir algo más definido, tal como se ha venido haciendo, por eso dice GB: "Podemos prever y predecir los componentes generales y negativos de la novedad que sobreviene, -sus condiciones necesarias; mas no los positivos caracterizadores de su *novedad*" (CSFA, 311). Abordemos, pues, la cuestión desde la limitación aludida.

8.1.2.6.1. Fases de creación de Nos.

El surgimiento del hombre a Nos u "hombre en cuanto creador desindividualizado" (CSFA, 325) es progresivo. Tres fases: *colectivo*, *grupo* y *creador social* y una sola intención: "en cuanto creador o productor real, se le perobjetivan sus creaturas o productos; mas, en cuanto individuo, se le ajenan. (...). Una primera manera, pues, de ser realmente creador de realidades y, a la vez o en uno, conseguir que no se ajenen, es renunciar a la individualidad, -al plan de realizar de verdad y no de mentirijillas

jurídicas, eso de *mío*" (CSFA, 325). La potencia transformadora, sin embargo, difiere en las tres fases, de ahí que resulte fundamental advertir qué tipo o fase de sujeto colectivo goza para GB de la potencia dialéctica adecuada para emprender con alguna probabilidad de éxito la tarea de ser Dios (Sociedad).

Hasta el Renacimiento, es decir, antes de la división dialéctica de la humanidad en dos clases, dos son los sujetos agentes, mas siempre en estado natural: hombre como animal racional y como animal político o ciudadano[65]. Con el Renacimiento y, en especial a partir del capitalismo en cuanto invento, va surgiendo por sus pasos *Nos*, *Sociedad*, *Pueblo* u *Hombre*, que son distintos términos utilizados por GB para referirse a una misma realidad: el hombre en estado artificial de tipo práctico integral, es decir, comunista y, en el caso Optimo, si hay suerte: Dios.

8.1.2.6.1.1. El colectivo.

Dice GB: "cada materia trabajada, sellada por un trabajo previo especial, es principio de individuación *social* -bajo la forma pasiva y externa de *colectivo*. *Colectivo* es, pues, una manera (*inventada*, no natural) de ser los individuos un Nos, -nosotros los obreros textiles; nosotros los viajeros de autobús...; mas ser *Nos*, cada uno, por modo de uno de tantos -de 50, 100...- unificados por tal materia en cuanto sellada ya por el trabajo, y unificadora de tantos y no más" (CSFA, 326).

Se trata de un fenómeno que adviene al *usar* los productos hechos *ya* por otro: "*Que* la materia *esté ya* trabajada o sellada -en forma de autobús o de fábrica, de calle, de ciudad...- es un *dato* para el individuo natural; al aceptarlo cual dato, -como algo no producido por él (...). Al aceptarlo, de hecho o de práctica, se hace desindividuar de su natural individuación, y adquiere individuación *social*, pasiva, externa: *nosotros*, los del ramo de construcción; *nosotros*, los del sindicato de trabajadores del transporte, *nosotros*, los viajeros del tren; *nosotros*, los callejeros... Se trata de un invento: es una nueva y sobrenatural manera de ser los individuos naturales un *Nos*, -de desindividualizarse en Nos, de *colectivizarse*" (CSFA, 326-327); "los hombres son *colectivizados*, según diversos *Nos:* nosotros los viajeros de autobús...-, al ensamblarse en una materia sellada por

[65] Cf IFAM, 188-189; QS, 20.

especial trabajo, mas trabajo de *otros;* no solamente en el sentido real, mas secundario, de que tal materia sellada por tal trabajo, -producción de autobús...-, pertenece *según derecho* a otro, y no a uno, sino en el más hondo de que no ha sido creada por el usuario" y, por tanto "incluye e impone, pues, una doble negación: de propietario y de creador, o doble afirmación: de usuario y creatura, usuario frente a propietario; creatura frente a productores. La unificación resultante será externa, siempre real; dará *colectivos,* -en plural-, e inconexos" (CSFA, 345).

En rigor, "colectivo" es un hallazgo posibilitado por el trabajo como invento, secuela suya, de ahí que GB afirme: "Es un fasto que el hombre en cuanto productor ha hallado la manera de comportarse desindividualizadamente con (sus) productos" (CSFA, 325). De otro modo: el hombre resulta sustituible en virtud de la homogeneización o unión que le sobreviene por causa del intermediario que es la materia trabajada, lo cual, resumidamente, dice "enseriación" o predominio del número por eliminación de la "pluralidad natural" (cada cual es él y no otro) y la "multiplicidad sobrenatural" (la alcanzada por ser creadores), de modo que se trata de un cualquierismo de tipo inventado, no natural[66]. Por ello dirá: "El que surja de un mundillo de productos, -materias selladas por variados trabajos-, un Todo que es colectivo proviene, cual de condición necesaria, de que han sido producidos para cambio" (CSFA, 340).

Nuevo tipo, pues, de hermandad (artificial), pero en fase aún inicial (hallazgo). Fase positiva y negativa: "desindividualización de doble cara: (1) negativa, (2) positiva" (CSFA, 325). La positiva: el hermanamiento ontológico; la negativa, que lo sea por cualquierización pasiva y externa. Se trata, por tanto, de un estado dialéctico frustrado del Nos, al menos por lo que atañe a su escasa potencia dialéctica para superar definitivamente la tendencia o gravitación hacia estados naturales previos, pues dice GB:

> "mientras el trabajador se esté siendo en el *tecnocosmos,* o universo de materias selladas por el trabajo o en estado de individuo *natural,* su carácter de *uno-de-tantos* es lugar peligrosamente propicio para que surja y se implante el *estado dialéctico degenerado de "moléculas solitarias"*, (...) Lo real y originalmente unido es la materia sellada por el trabajo, ella enmaterializa externa y violentamente a su propio creador, por no serse aún como creador, o haber hecho dejadez de tal carácter (...) Mientras, por un invento que hará *gesta,* el hombre creador no surja a serse *miembro de Sociedad,* los fenómenos aquí descritos surgirán inevitablemente. Desde el punto de vista del nivel dialéctico superior

[66] Cf todo ello en CSFA, 326-331

> (racionalidad retrospectiva) parecerán o regresiones (dialécticas) o ascensiones (dialécticas) frustradas Ni el hombre en cuanto individuo natural, ni en cuanto creador individual, ni en cuanto *colectivo* de creadores es capaz de dominar sus productos o creaciones. Todos estos tipos terminan siendo "enmaterializados", sellados, unificados por la materia, sellada ya por el trabajo" (CSFA, 334)

Desede esta perspectiva, "*Capitalismo* es, por tanto, la empresa de hacer rendir al máximo el procedimiento ontológico de atomización del hombre mismo creador, -a parte, subsidiariamente de atomizar su base natural. (...) El capitalismo sostiene de manera efectiva la tesis: *materia signata labore est principium collectivitatis*" (CSFA, 331).

Se trata, por tanto, de un modo de estar el hombre en tecnocosmos, pero alienada, escindidamente, resultando, además, que la unidad del producto se impone a la unidad del trabajador, de modo que todo el proceso de trabajo es planificado en favor del producto, no del trabajador[67]. La perdivisión capitalista del trabajo haría, por tanto, especialmente grave esta situación al potenciar en favor del producto o creatura, y no del creador (desvío del designio), lo que por ley ontológica de creación es inevitable.

8.1.2.6.1.2. Grupo.

"Por un segundo *fasto* -dice GB- el individuo creador, unificado en *colectivos* especiales por la materia (variamente) sellada por el trabajo, ha inventado una manera, supraindividual, de desindividualizarse de la materia, sellada por los tipos de trabajo, a saber: el surgimiento de *grupo*. *Grupo* es, pues, una potenciación original de *colectivo*" (CSFA, 334-335).

Lo propio de "grupo" no es "recaer en el individualismo, según el plan de *mihificar* el individuo natural los productos del hombre en cuanto creador (...); ni de deshacer el estado de unidad colectiva, alcanzado por la desindividualización que los productos del hombre creador imponen a su mismo creador o usuariamente creador", sino que "se trata de evadirse de la colectivización *pasiva*, del Nos pasivo, engendrado por la materia sellada por el trabajo" (CSFA, 335).

En lo dicho, queda de manifiesto el carácter de "fenómeno dialéctico" (CSFA, 334) que posee grupo, superior al del colectivo, aunque a nivel de *hallazgo* aún: "El hallazgo, definidor de grupo, consiste en la unidad activa e integrante de *empresa*"; "Grupo

---

[67] CfM, 315

es, pues, esa unión sintética, -original, nueva-, que unifica un plural de hombres para un acto (*una* causa final) y por virtud de un acto (*una* causa eficiente)" (CSFA, 335). De otro modo: "toda empresa común en *trance de surgimiento, es* un grupo. (...) tipo de unificación, opuesto a su unificación por la materia sellada según un trabajo. Al calor y bajo la cualidad vectorial direccional, de la empresa, lo demás, mundillo de instrumentos, vida individual, instituciones o superestructuras, -jurídicas, políticas, religiosas...-, todo se funde en bala y sale disparado a una meta. *Grupo* arrastra en su estela todo: natural y artificial, concreto y (su) teoría pura, arrejuntamientos (naturales) y *colectivos"* (ibid.).

Nótese, pues, lo que *grupo* añade a *colectivo*: poder dialéctico *vectorial.*

La conciencia juega un papel fundamental en este proceso dialéctico potenciado: "el tipo de conciencia grupal, -real y original-, de la unidad de todos en cuanto que cada uno se es y se siente como uno de los del grupo, de los coempresarios en acto"; *"Grupo* es un fenómeno real y original de probable surgimiento, tanto más probable cuanto el hombre se sienta más preso y oprimido por las obras de *sus* manos, -por *sus* productos mismos" (CSFA, 336). Mas como hay una escisión en trabajo material y espiritual, todo ello debe suceder en ambos dominios (real e irreal)[68].

Ahora bien: "si la resurrección de la libertad a nueva empresa no transforma la realidad de que partió, es decir: la materia, sellada ya por un trabajo, tal resurrección no pasará de gesto magnificente, tal vez, digno de admiración, pero, en definitiva, aprisionará más al hombre en su anterior principio de individuación social, -real e irreal" (CSFA, 337). Y esto es lo que le sucede a *grupo* en virtud de su carácter vectorial, de modo que carece de poder (realidad con magnitud escalar) para transformar lo real, aunque sí para darle dirección. Por ello dirá GB: "la potencia dialéctica del *grupo* en cuanto tal, es de alientos limitados (...) El poder totalizador del grupo es finito, -contra la apertura gradual al infinito, propia del proceso dialéctico" (ibid.)[69].

En definitiva: "Al hombre en *grupo* le suceden dos acontecimientos: (1) La materia sellada por el trabajo se le *perobjetiva;* mas, a pesar de su intento de

---

[68] Cf CSFA, 336

[69] Por ese tipo de finitud apuntada, dirá GB: "Tratemos de ver si el poder creador del hombre se ha abierto paso por otra parte, -por reforma de la base misma" (CSFA, 337)

desindividuarse de ella, es decir: de superar la ajenación que padece al serse en *colectivo,* recae en colectivo-, en el *mismo* tipo de ajenación preliminar; (2) La empresa, definidora de grupo, no llega a tomar *perobjetividad* propia permanente; está siendo en *vilo,* a fuerza de puños, en *gesto,* -magnificente, con frecuencia; sólo espectacular, las más de las veces"; es decir, que en cuanto *gesto,* por magnificente que sea (como en el caso del puño, símbolo del tipo de vida romano), "Ni colectivo ni grupo son, por tanto, procedimientos de desajenamiento, compatibles con la conservación o producción de perobjetividades, -condición, a su vez, para que el creador sea realmente creador de reales creaturas" (CSFA, 339-340).

8.1.2.6.1.3. Clase.

"Clase" es invento surgido, retrospectivamente, de *grupo* de manera inmediata, y de *colectivo,* remotamente, de modo que *colectivo,* si es condición de surgimiento de *grupo* y *clase,* entra en el campo dialéctico; y si de grupo surge clase, tal acontecimiento resulta "fasto histórico", mientras que imposibilitar su aparición será "nefasto" (huelgas, revueltas, motines...)[70].

Pues bien, dice GB: "El hombre se distingue del animal por mil maneras, vgr. por el tipo de arrejuntamiento: tribu frente a ganado de ovejas, bandada de pájaros, colmena, hormiguero; mas no comenzará a hacerse a sí mismo *diverso* del animal, y de sus arrejuntamientos naturales, hasta que *invente sociedad.* Su primera forma, declaradamente tal, es la constitución (invención) de *clase* (social); la segunda forma será la *sociedad* simplemente tal. Empero las dos formas: *clase* (social, o sociedad, escindida *aún* en clases justamente) y *sociedad* (sin clases ya, o trasidentificada tal escisión) son *gestas* (históricas) -inventos del hombre que lo constituyen (y definen) como *humano"* (CSFA, 93-94) Por ello dirá GB: *"clase* (social) o sociedad escindida en clases - (...) *primer* advenimiento de sociedad al mundo" (CSFA, 94)[71].

En definición rigurosa: "Clase *es* la unidad y división de la humanidad resultantes de la función mihifactora del hombre, empeñado en serse cual individuo" (CSFA, 95). Esto

---

[70] Cf CSFA, 337

[71] Por eso, según GB, "clase" presupone "diez condiciones necesarias" para su advenimiento (Cf CSFA, 94)

implica que, si bien originariamente la mihifacción es acción de individuos reales, tal acción tiende a dividir el todo humano en dos, y no pluralmente, pues cada cual tiende, naturalmente, a hacer todo y a todos suyos, pero de hecho se constituye un conjunto de individuos (capitalistas) con idéntico plan y, por ello tendente a único: El Capitalista, quedando al otro lado los "desmihifactos" (proletarios), que es conjunto también tendente a unicidad[72].

En ambos casos, capitalista y proletario, el hombre se encuentra en estado "inhumano", pues hace dejación, como ya es claro, de su capacidad creadora, aunque por motivos diferentes, y de ahi que diga GB: "tratémoslas como un Todo: el hombre inhumano" (CSFA, 101). Antes del Renacimiento, como se vio, no era posible tal cosa, pero el capitalista, por su desmesurado afán mihifactor servido de aparatos inventados (salario, perdivisión del trabajo...) para convertirlo todo en mercancía, resulta fermento o levadura dialéctica responsable del levantamiento histórico y antropológico, que no exclusiva ni primariamente económico, de la negación intrinsecada del hombre (inhumano) a hombre[73].

Brevemente: "El Capitalista, el Individuo que lo es, equivale al explosivo que hará saltar la masa entera -a él inclusive- de la humanidad, alzándola y alzándose ella de por si, a Hombre humano- a universo humanizado y a humanidad universalizada" (ibid.).

Por su parte, al hombre *trabajador* le duele sentirse reducido a la condición de mercancía al ser pagado su trabajo en dinero, como resultado (efecto) de una sociedad montada sobre el plan general de producir para el cambio; se nota máximamente perobjetivado y ajenado o, lo que resulta equivalente: creatura en grado supremo de un creador que la ha hecho para ser cambiada; hombre convertido por otro hombre en creatura cuyo único valor es el de cambio: hombre (Bien) reducido a dinero o creatura a servicio del capitalista (mercancía)[74].

En este sentido, GB dirá: "la humanidad se ha sorprendido a si misma escindida

---

[72] Cf CSFA, 96

[73] Cf CSFA, 93, 99

[74] Cf CSFA, 92-93, 342-343

en dos clases "inventadas": la clase trabajadora y la clase ociosa; la empeñada en reconocerse todos como hombres y en hacer que las cosas nos reconozcan; y la dedicada a reconocer a algunos hombres, y a los demás tratarlos como cosas, y a tratar las cosas como cosas" (IFAM, 189), y de ahí que el surgimiento de Nos o Sociedad, de Todo de creadores humanos, requiera como condición de posibilidad una práctica y teoría del *reconocimiento*, y no de simple conocimiento, pues el *cráter* por donde surge privilegiadamente el reconocimiento es la relación siervo señor. De las cosas hay conocimiento, pero entre hombre debe haber reconocimiento, lo cual exige que dejemos de vernos como propietarios y por salto dialéctico nos reconozcamos como *conventores* y *comusuarios* de inventos. Reconocer-se es el estado propio de *Sociedad* en cuanto *Nos*: de hombres que lo son realmente y se saben serlo por haberse hecho un tipo de conciencia superior al hacerse creadores de mundo por transformar, trabajando técnica y socialmente, lo natural. Cuando eso suceda, la base natural de los actos de ver, oir, hablar, pensar..., se habrá transustanciado en mirar-nos, escuchar-nos, hablar-nos, entender-nos..., con conciencia de ello, y de que en realidad todos los hombre somos una unidad real (especie real) donde nadie es único, sino que lo es el conjunto o "cuerpo social" o "Nos".[75]

Reconocerse es trato democrático o humano, el único realmente tal, según GB. El reconocimiento, Sociedad, es la superación dialéctica de la tensión entre "único" o "éste" y "Don Nadie" o "cualquiera", de modo que la vida de cada cual en cuanto parte del Todo y la del Todo orgánico viviente que es Sociedad queden salvaguardadas de la ley de los grandes números y de la intención mihifactora del hombre natural[76]. En este sentido,

---

[75] Cf IFAM, 14-19, 23-31, 108-109, 159, 184-185. Por este "cuerpo social", el Hombre o Supersujeto consigue hacer frente al universo de modo diverso a como lo hace un sujeto natural con el suyo. Por técnica, el hombre ha conseguido darse una unidad potente, de modo que no tiene miedo a la amenaza de disolverse en universo, y en lugar de defenderse de él mediante vallas separadoras invierte las tornas y amenaza al universo con la técnica. Mas como mundo es propiedad de comunidad, pues toda creación es colectiva por ley ontológica, el hombre queda expuesto a universo (amenazado, en peligro) de un modo sobrenatural, artificial, cuando es despojado por otro hombre de "sus derechos ontológicos de miembro de la comunidad", es decir, de creador, por inventor o usuario, de inventos. Por ello, si comunidad, mediante técnica, se hace patente a mundo y disminuye su exposición a universo, atentar contra ella es poner en indefensión a la unidad entera (Cf QS, 9-13). Desde esta perspectiva la gravedad de la acción del capitalista al empobrecer artificialmente al Hombre adquiere proporciones antropológicas y cósmicas, entrando en la categoría de "pecado metafísico" o "transteológico", en virtud del tipo de caída a que aboca, caída de mayor gravedad, a decir de GB, que la moral y teológica, y a la que da el nombre de "caída metafísica" u "ontológica" (Cf ACC, 144).

[76] Cf v.g., AFC, 88-89, 98-99, IFAM, 116-118, CSEA, 69-73.

dirá GB que sociedad es "comunidad de personas"[77].

Pero cuando lo artificial, la técnica, el hombre, son puestos a servicio del mercado la transcendencia que el hombre consigue por "mundo artificial", en cuanto proyecto de creador, degenera, cae, por designio de hombre natural en "mundo artificioso"[78], y Sociedad resulta escisión dolorosa en clases o sociedad escindida.

8.1.2.6.1.4. Creador social.

Dice GB: "Una cosa es, pues, que "la materia sellada *ya* por el trabajo" sea principio de *colectividad;* y otra, totalmente diversa, aunque conexa y complementaria, el que la materia en el trance mismo de ser sellada por el trabajo en acto de creación, sea principio de *sociedad"* (CSFA, 345). En efecto, tal como se dijo, el *uso* de productos de *otros* colectiviza pasivamente, dejando a los hombre cual plural suelto (total) que no da Todo, ahora bien, dice GB: "al irse montando, por la división del trabajo, el Trabajador, el Trabajo, el Valor, la Productividad sociales (...) las materias selladas por trabajos transfórmanse en *Tecnocosmos;* y el Tecnocosmos es el efecto conjunto, propio y nuevo, del Trabajador: de Sociedad" (CSFA, 345-346).

Nótese, pues, cómo en la misma división del trabajo se encuentra ya presente el principio cohesionador de inventos en mundo o Todo de tipo Tecnocosmos, y de productores en todo social o Trabajadores. Por ello, si bien surgen inventos sueltos (rueda, palanca, tornillo...) se van ensamblando en unidades mayores y más complejas (barcos, carros...) o, como se dijo en otro lugar, "mundillos". Pues bien, este encaje de inventos "es efecto de la productividad, *-inventiva exitosa-,* del hombre mismo, en cuanto *diverso* ya de todo lo natural, -aun de si mismo", y por ello afirma GB: "Mientras el hombre se mantenga en ese ámbito de *creador,* encajado con todos los demás, -en cuanto concreadores de Tecnocosmos-, sus productos -mejor, el *Producto- se le per*objetiva; y, eso es lo que intenta: producir algo bien *real,* para asi ser él el real productor y no soñador,

---

[77] *"Comunidad es relación de unidad sentida por varios a la una y como una"*. Para que esto sea así, es necesario que existan "relaciones *esencialmente sentimentales*", esto es "relaciones entre dos o más personas, pero impregnadas *esencialmente* de ciertos sentimientos", que resultan "constitutivos originales de sociedad", es decir, generadores de "una especie de ambiente o atmósfera peculiar, no reducible a cada uno de sus miembros. La relación no es de ninguno en particular, es de todos ellos -dos o más *a la una*". Tales relaciones son reforzables por hábitos y perfeccionables por actos, y todo ello es la *estructura* de comunidad, que a su vez entra en la definición de Sociedad (Cf QS, 7-9)

[78] Cf *Metafísica* 1963

a lo Empédocles; mas no se le *ajena;* y, por ello, no resultará él, *el hombre creador,* ni colectivizado ni agrupado por sus propias creaturas" (CSFA, 346).

Por lo mismo, "hasta que el fisiocosmos, y las islitas de tecnocosmos o productos sueltos, no queden integrados en *Tecnocosmos,* o, dicho por parte del hombre, hasta que trabajadores no formen *El Cuerpo social,* (...) el peligro de que su unidad sea del tipo de colectividad y el de que la evasión de tal tipo no pase de *"explosiones* de libertad", o surgimientos geysèricos de grupo serán posibilidades concretas, con probabilidades definidas, mayores que cero" (ibid.)[79].

Quedan, pues, declaradas las razones de GB para proponer la total artificialización del universo y del hombre, a costa del estado natural de cualquier realidad. Por otra parte, ello es posible por la división del trabajo, que, como se dijo, es *"gesta* potenciadora del poder creador del hombre" (CSFA, 345) . Con la división del trabajo, sin llegar a perdivisión inhumanizadora, el todo de tipo *grupo* se dota de fuerza dialéctica no sólo directora, sino también transformadora o explosiva, convirtiéndose en Trabajador (magnitud escalar).

Se entiende, por tanto que diga: "La historia misma se ha encargado, sin imposición externa alguna- de vincular cual calificativo de *pueblo* ese de *trabajador.* (...) Y ahora, llegados a época de *Nos,* hállanse con que el Pueblo es el sujeto agente y paciente de ese calificativo de *trabajador"* (IFAM, 189); " Para implantar el socialismo no hace falta sino trabajar; lo demás, se *nos* dará por añadidura (...). Trabajo es categoría ontogénica, (...). *Pueblo* y *Trabajador* terminarán siendo lo mismo. Se ganarán por el trabajo tal identidad. *Todavía* no lo son" (IFAM, 187).

Tales *Todos* de hombre y mundo, por su artificialidad, poseen mayor eficacia (artefacto-montaje) para evitar el descuartizamiento del hombre (perdivisión), de modo que cada parte sirva al conjunto y éste esté presente en cada una de las partes, entonces el Todo presentará aspecto unitario (orgánico, sin escisiones en partes) de viviente: "sociedad (sin clases ya, o trasidentificada tal escisión)" (CSFA, 94)). Mas viviente, como

---

[79] No es ni aventurado ni exagerado decir que para GB el Cuerpo Místico de Cristo es, justamente, la prefiguración de "El Cuerpo Social de Trabajadores" (Cf capítulo dedicado a Unamuno en NGFC, y CSFA, 344-345). Mientras que según la doctrina oficial de la Iglesia católica, el hombre se salva en y por Cristo, designado por Dios como mediador salvífico en muestra de su amor por el hombre, GB, con Marx, propone el trabajo y al trabajador socialmente constituidos el cuerpo social de trabajadores.

se verá, de carácter divino, con lo cual a la eficacia de lo artificial se unirá sintéticamente el poder creador de la vida, resultando de tal unión una auténtica transustanciación del hombre en Dios y una verdadera enmaterialización de la idea de Dios.

Por tanto, Sociedad es Supersujeto de tipo viviente eficaz (artificial) o "artefacto viviente" (creador) con cuerpo real propio[80] o, como se va a ver: Dios, mas no aún con vida sobrenatural él mismo, en tanto permanezca la sociedad en fase comunista.

En cualquier caso, y es lo que ahora interesa, la división del trabajo es el lugar por el que GB encuentra la salida dialéctica adecuada para la capacidad creadora del hombre (gesta potenciadora suya) a fin de dotar de eficacia a ese plural de hombre (grupo) unificado a modo de *todo* por una magnitud vectorial (dirección), mas, por ello mismo, sin eficacia real para transformar causalmente lo real material.

Ahora bien, de "el proyecto mismo de transformar fisiocosmos en tecnocosmos, y, al hombre-creatura de Dios o de la Naturaleza en creador" dice: "Tal designio es *nuevo*, evidentemente; pero surgido posteriormente a la presencia y eficiencia creciente de lo técnico, contra lo natural. Pero justamente es ante tal presencia y eficiencia cuando y donde puede surgir (ocurrirse) tal designio, y decidirse a realizarlo" (CSFA, 346-347). De nuevo, el tipo de conciencia depende del tipo de trabajo y estado de la técnica en un determinado momento histórico. Y califica tal plan como "una *aventura*, de gran estilo: antropológico-ontológico" (ibid.).

En rigor, "el alcance del proyecto de tecnocosmos o sus límites frente al fisiocosmos dependen del designio y éste de una *invención* del hombre, sometida a su vez,

---

[80] El aspecto artefactual, técnico, lo adquiere Sociedad por la presencia en ella de "plan", frente a "esencia". "Es "plan" un verdadero "juego de genes" -la "dote genética" de la técnica- Del conjunto típico de genes procede un organismo, son ellos su plan y su ejecución, bastaría decir son "su plan"" (Cf QS, 18) Mas en cuanto que la extensión de Sociedad se compone de hombres reales, vivientes, tal artefacto está vivo, de ahí que, respecto del Supersujeto o sujeto científico, artificial, GB diga "podemos conjeturar que (...) es artefacto viviente, pensante, volente, no porque viva, piense, quiera cual hombre natural, sino por incluir, cual material, entes vivientes, pensantes " (EFC, 122) Tal Supersujeto o cuerpo social, no tendrá ya alma o forma natural, sino artificial o, como acabamos de indicar, "plan" científicamente montado o "estado científico del alma" (LHF, 231) A su vez, como ya se ha venido advirtiendo, tal cuerpo posee nuevo tipo de sentidos: los instrumentos o aparatos científicos (de física, geometría, aritmética, biología ...) "Los aparatos son los sentido verdaderamente científicos, en vez de los sentidos ordinarios, que dan impresiones sueltas e indefinidas" (LHF, 230) Un nuevo tipo de conciencia surge en tal supersujeto: un tipo de conciencia que debe ser, al menos, conciencia científica "la ciencia tiene que ir acompañada de conciencia, y la conciencia tiene que rellenarse de ciencia" (ibid.), y conciencia social, es decir, conciencia rellena de contenidos sociales (Cf ET, 121-125), tal como ahora estamos mostrando Sobre el tipo de cuerpo correspondiente a este supersujeto social o "artefacto viviente", cf lo dicho en notas anteriores

para su realización, a una decisión -otra *invención* de la voluntad" (ibid.)[81]. Se trata del plan de "colosalismo" propio de la técnica, frente al contrario de "naturalismo", que pretende preservar lo natural y, en consecuencia, limitar y hasta denostar lo técnico[82].

El plan colosalista o técnico admite ya de hecho dos designios "decididos ya o *puestos a prueba*": el propio del humanismo práctico hibrido o capitalista: "Designio-decisión de que predomine el proyecto de tecnificación *total* y *definitiva* del universo natural -material y superestructural- de modo que, asi como el hombre natural es órgano de la naturaleza, el hombre técnico llegue a ser pieza de tecnocosmos. Siervo de sus siervos, levantados por él mismo a sus señores" (CSFA, 347); el plan del humanismo práctico integral o comunista: restringir el colosalismo por el hombre social y hacer que trabaje utilizando por su parte el mínimo de fuerza necesario y en las condiciones más dignas, resultando la esfera del ser ya tecnificado mucho más manejable al separar el reino de la necesidad del de la libertad y mandar éste sobre aquél, haciendo del hombre el ciberneta social; el Rector o Primer Motor de tipo Supersujeto del universo natural transustanciado en "Mundo artificial" o Tecnocosmos[83].

Por todo ello, y como ya se vio al tratar del trabajo, sociedad era definida como comunidad expuesta a universo, patente a mundo según plan de vida, pero ahora debemos completar la definición: "Se trata de un *plan de vida, presente y actuante en cada uno de sus miembros por modo de ideal"* (QS, 15). Por esta caracteristica se pone de manifiesto que dicho plan, aun siéndolo propiamente artificializador, en cuanto que lo es de Sociedad, entra como constituyente de un organismo viviente o Todo auténtico (holismo), y no de tipo Total. Veámoslo.

"Ideal" es término que en GB designa un tipo de realidad intermedio entre los de

---

[81] Tales decisiones no pueden ser tomadas en base a razones, ni en favor ni en contra, sino que remiten a sentimientos, de modo que se trata de una decisión "metafísica" (CfM, 214, 218 ; MM, 200) o, como dice ahora "decisión *primaria* que decide del valor o peso de las razones que se adhieren" Tal es el criterio de GB para resolver cuestiones como la relativa, por ejemplo, a lo beneficio o no de la energía nuclear Se trata de algo que tiene que ver con la ontología, con la creación, en este caso de un nuevo tipo humano "Es el hágase inicial de la ontología", mas poniendo a prueba realmente la realidad de que se trate, y no con demostraciones racionales (CfCSFA, 347-348)

[82] CfCSFA, 348 El colosalismo implicado en la tecnificacion y, por tanto, el dilema a que aboca, aparece claramente en MM, 200, donde opta por la artificialización haciendo votos por que tal aventura no acabe mal (o c 201) Lo mismo, como se vera en el proximo capitulo, sucede en CNTC, cuyo tono de cautela, peculiar de los escritos de nuestro autor correspondientes a la decada de los cincuenta, no merma en absoluto su apuesta por la alternativa artificializadora como solucion al dilema planteado

[83] CfCSFA, 348-350

valor e idea: el valor, frente a la idea, conlleva una obligación de ser realizado (deber ser), y así dirá: *"Ideal* es idea con voluntad adjunta y con un peculiar "hágase"", y tal peculiaridad consiste en ser paradigma respecto del cual juzgar técnicamente (eficacia, verdad técnica), no moralmente: ""Hágase circunferencia"; y el ebanista se pone a realizarla en madera y con los instrumentos más finos posibles, dado el estado de técnica. "Y la rueda fue hecha." La idea de circunferencia funcionó de *ideal* -de paradigma, de valor según el cual juzgar de la bondad técnica de la rueda hecha-. Tipo de verdad transcendental (...) que nos permitirá decir: "Esta rueda es verdaderamente redonda" o "verdadera rueda"" (QS, 16-17)[84].

Por esta forma de desvelamiento de lo real, de verdad de nuevo tipo, la técnica queda involucrada de lleno en la esencia de Sociedad, y no sólo por el trabajo, sino también desde una perspectiva epistemológica, tal como vimos: "conocer algo por haberlo hecho y hacerlo por conocerlo"; técnica como "realismo realizador", y no "simple realismo".

Pues bien, dirá GB: "para que una comunidad de personas -expósito a las posibilidades y peligros de su universo, y patente o abierta a los de su mundo- ascienda, por acontecimiento histórico, a Sociedad es preciso que *su plan de vida total* esté "todo" él integro, en cada una de sus partes -de las personas-, por "presencia, esencia y potencia", debidamente refrenada en las partes su actividad total" (o.c. 19), consistiendo en ello lo propio de sociedad como artefacto viviente *divino.* Oigamos al autor:

> "De la vida, decía Ortega y Gasset en uno de sus relampagueantes golpes de genio, sólo se puede hablar correctamente en lenguaje teológico Estar el alma toda, integra en el Todo y toda, integra en cada una de las partes de su organismo es el equivalente -al alcance de la mano (...)- de "Dios", integro está en cada parte de la realidad "por esencia, presencia y potencia" ¿Refrenado El (por si mismo)?, ¿desenfrenado El? De Sociedad, diríamos imitando a Ortega, sólo se puede hablar, ahora -de manera filosóficamente correcta-, en lenguaje teológico y biológico
>
> Sólo que "Sociedad" no es producto natural, un arrejuntamiento o ayuntamiento "nacido" directamente o por "injerto", sino "invento" Sociedad en tal estricto sentido, se parece más a avión que a ave (...).
>
> Si a algo se asemeja Sociedad es a "empresa". Se asemeja porque lo es Es *Empresa;* la gran Empresa del hombre actual -postrenacentista- en cuanto inventor de si y de mundo, o de universo *para* el Hombre Nuestra Empresa
>
> "La evolución *histórica* de la (inicialmente, cual *materia*) especie humana da -y está llegando- para *Empresas.*

[84] Esta concepción de "ideal" aparece ya en 1952, en PVE.

> La especie humana "natural" (la de "esencia") ha de ser tratada cual material, sin demasiadas consideraciones hacia eso de esencia, naturaleza y genética "natural y esencial"; todo ello realmente inexistente, cual lo demuestra la realidad y eficiencia de lo "artificial", y la mansedumbre como lo natural (?) se adapta y trabaja de "artificial"" (QS, 19-20)
>
> "Que contra "esencia y naturaleza" vuele, realmente, un avión . ( ) debe hacernos pensar que, contra lo que sea, hemos los hombres actuales de intentar, atentando contra lo que sea, inventar "Sociedad" -otra manera, estado y régimen de vida colectiva tan distinta, al menos, diversa y divergente de vida colectiva "natural" como ave lo es de avión; televisor, de ojos " (o c 21).

Por tanto, Sociedad o Pueblo[85], toma forma en GB de unidad (todo) orgánico-artefactual que va haciendo real, progresivamente, la encarnación, enmaterialización o enrealización (transustanciación) de la idea-guía (ideal) *Dios*. Ya se ve, por lo dicho, la forma madura que va adoptando el espíritu prometeico del que GB hace gala desde bien pronto en sus escritos, y en lo que contribuye a ello la etapa marxista.

8.1.2.7. La sociedad comunista.

El individuo inventor (creador o usuario) en la medida en que tenga aún algo de natural, "tenderá, por virtud de la naturaleza, a apropiarse de manera individual natural esos productos", mas la contradicción es clara, pues "resultan, por su ley misma de inventos, imposibles de individualizar" (PPPMM, 117). Por ello, no será extraño que "el productor, en cuanto *individuo*, pretenda que el producto sea *suyo*, plan de *sujetivismo*, y note que no puede hacerlo suyo, -sino con medios violentos, con medios teóricos puros, es decir: inoperantes, cual derechos, religión..." (CSFA. 318). Por ello, resulta pertinente preguntarse, como hace GB: "¿Cuál será la forma de sociedad más adecuada el tipo de supraindividualidad de todo invento?" (PPPMM, 117).

Sobre este particular dice nuestro autor:

> "Una sociedad que, contra la contextura de sociedad y de inventos, pretenda ser *individualista* -de productores sueltos, de poseedores o desenajenadores sueltos-, puede surgir en una primera y provisoria fase del hombre que este dejando de serse individuo *natural*, o que comience a serse animal racional natural -natural en su animalidad y natural en su racionalidad-, mas tendrá que ser superada por la lógica real interna misma de hombre creador, inventor, montador de un universo artificial, a costa del mundo natural", "cuanto más progrese el número y calidad de los inventos, y se vayan soldando o montando en unidades superiores, tanto más imposible se irá haciendo una sociedad individualista, y eso no tanto por malicia, envidia o avorazamiento de los individuos naturales cuanto por más profunda y eficiente razón: por venir al mundo el hombre en cuanto creador, por haber cambiado, de por sí, el hombre no sólo de especie o de género naturales, sino de *categoría*" (PPPMM, 117-118)

---

[85] Sociedad o Pueblo son términos equivalente en GB (Cf IFAM, 179-190), de modo que lo que vale de uno vale del otro

Comunismo, pues, como humanismo práctico o transustanciación práctica del hombre en Dios-y-de Dios en Hombre. Es decir. y en consonancia con lo visto: comunismo como transustanciación de la propiedad privada y, en consecuencia, reapropiación real y efectiva de la esencia humana por y para el hombre, mas en cuanto social ya él mismo[86].

Y lo anterior es fundamental, toda vez que resume implicativamente el pensamiento de GB al respecto, a la vez que muestra su conexión con Marx, pues el propio autor afirma que el objetivo pretendido por Marx en *El Capital*, con todos los datos y cifras en él recopilados, es mostrar:

1) Que una sociedad integrada, por el motivo que fuere, por hombres naturales no está a la altura de una sociedad definida ya por el tipo y cantidad de inventos existente en la época de la revolución industrial, y que "Por dialéctica o lógica real y eficiente, el plenario y perfecto desarrollo de una sociedad montada sobre medios de producción, sobre inventos humanos, acaba con el tipo de sociedad individualista por sus pasos contados y ordenados, por las leyes mismas del movimiento creador del mundo por el hombre, y creador del hombre por si y para el Hombre";

2) "Que es el hombre en cuanto *creador, inventor o productor*", y no otros factores a los que GB considera "concomitancias y secuelas, aparienciales o síntomas", tales como "la perversidad, la voracidad, el resentimiento, la envidia, el hambre y la pobreza naturales, la explotación y el despojo, la apropiación de la plusvalía económica- quien acaba por su raíz con el capitalismo". De otro modo: ser creador es "la causa profunda y eficaz da la superación o transustanciación de la sociedad capitalista";

3) "Que la distinción de la sociedad en dos clases (...) hunde y echa sus raíces en terreno antropológico, y no primariamente económico", pero que la economía es el dominio humano "espectacularmente más resaltante y escandalosamente más revelador de la degradación (...) del hombre creador, inventor, al nivel de cosa; (...) degradación planificada del *valor del trabajo* a *precio* de la fuerza de trabajo; del hombre *creador*, a *hombre-mercancía*", resultando, además, que "Esta degradación afecta por igual a capitalista y proletarios" (CSFA, 119-121). Es este estado de degradación lo que funciona

---

[86] CTPPSMM, 118

como "revulsivo *ontológico*" que "transustancia hombre individual en hombre comunista", y al juntar "las dos transustanciaciones -la de religión y propiedad" advendrá el *humanismo positivo* (CSFA, 121)[87].

En cualquier caso, "Los procedimientos reales -y brutales a ojos de un humanismo teista o capitalista- de destruir la propiedad privada de los instrumentos de producción -sin destruir su calidad de inventos ni la del hombre en cuanto creador-, y los de colectivizarla o hacerla de *Nos* son procedimientos de *antropología*, real de verdad: de hacer que advenga el hombre en cuanto propietario de su esencia, real de verdad" (CSFA, 188)[88].

Como consecuencia del trabajo social, técnica y científicamente organizado, el supersujeto o artefacto viviente que es Sociedad, adquirirá, según GB, un nuevo tipo de conciencia en sustitución de la natural: la "conciencia social", la cual, como se dijo al tratar de los tipos de técnica, es ya conciencia transustanciada; la única, a juicio de nuestro autor, capaz suturar el sentimiento de escisión del hombre entre la parte de su ser en estado natural, y la parte en estado artificial, a todos los niveles (social, cognoscitivo, como creador...).

8.1.3. Humanismo positivo.

Con la expresión "humanismo positivo" GB hace referencia a una "tercera fase", la del hombre "puesto a ser ya sencilla y perfectamente hombre" (PPPMM, 102). Y así dirá: "Marx sabe que con la etapa del *Humanismo práctico*, el establecimiento del hombre social, comunista, no se ha llegado ni alcanzado la fase final de la creación del hombre por el hombre y de la recreación o resurrección humanas de la naturaleza" (o.c. 127). El propio Marx advierte que se trata de una fase dialéctica (antítesis), y no el fin de la evolución humana, sino *"el principio energético del futuro inmediato"* (ibid.), de ahí que GB afirme:

---

[87] Por tales razones, GB considera *El Capital* como obra de antropología filosófica y dialéctica antes que económica, razones por las cuales los estudios de economía política habituales resultan desenfoques deformadores (Cf o.c. 121-122).

[88] GB no es partidario de procedimientos violentos para la instauración de Comunismo pues, según él, basta trabajar para ello. En rigor, para nuestro autor el comunismo es una democracia. Hombre y Democracia son sinónimos, y tienen como base el trabajo y el respeto, el reconocimiento (Cf DM, GPCM). GB se confiesa republicano, pero como postura antropológica, pues advierte que puede serse monárquico y demócrata, resultando lo decisivo el componente de democracia, popular, fraternal, pues hay regímenes denominados democracias que resultan dictaduras antropológicas (Cf MM, DG). Democracia y autoridad no están reñidas, cuando rige un modelo de emprendedor-colaborador (Cf DR). La misma idea aparece en ACC (Cf pp. 175-180) y más articulada en TELTD, siendo el tema del "segundo ejercicio". Niega explícitamente GB que sea marxista, católico o tomista, pero defiende el derecho de quien quiera serlo, aunque considera que es Marx quien mejor sirve de modelo en la etapa histórica del momento (años sesenta) (Cf NDO). Sólo quien pretende ser único no puede aguantar ser de Nos, ni que se implante "ese régimen humano que es la democracia", en todos los dominios (Cf IFAM, 15, 22).

"El comunismo es el *precursor* del humanismo positivo. (...). Para que advenga el humanismo positivo es preciso -es intermediario imprescindible- el haber sido plenamente y a tiempo, comunista o humanista práctico; y éste, a su turno, no será perfectamente comunista si no ha sido plenamente ateo -humanista teórico" (o.c. 128). De ahí que afirme nuestro autor: "El ateísmo como campaña política y empresa dialéctica pertenece a la etapa precomunista, a la fase de humanismo teórico del hombre", y que "no es comunista quien tome serlo cual *ideal* y *estado* final de la evolución de la humanidad" (ibid. 128).

Ahora bien, se pregunta GB si el humanismo positivo no pasará de ser un ensueño o utopía del joven Marx, y dice: "lamento no poder enorgullecerme dando a estos, y conexos, interrogantes adecuada y definitiva respuesta. Ofrezco al lector conjeturas -sugerentes e incitantes, así lo creo" (PPPMM, 130).

Con ello, GB pretende poner de manifiesto el hecho de que la historia no acaba con la fase comunista, sino que está abierta a porvenir, y de ahí su interés por desentrañar cuáles sean las características de la fase evolutiva "humanismo positivo". Ahora bien, en la medida en que tal fase resulte novedad o por-venir, su realidad precederá a su esencia, por lo que no es posible avanzar nada sobre ella con seguridad, de modo que es puerta abierta a la esperanza de lo más improbable y, por tanto, sorprendente. Sólo se sabe su función: ser fase sintética del proceso dialéctico de la evolución humana, pero no en qué consista positivamente, pues el tipo de ser humano que surja del hombre ateo y comunista es asunto que está por verse. En este sentido, no sería una utopía, sino atisbo de una nueva y especialísima fase del hombre creador y, por tanto, de su historia y de la de todo aquello que engloba y arrastra a su paso con su torbellino dialéctico. Camino, pues, abierto, para nuevos proyectos y aventuras humanas y, en el límite, para la empresa por excelencia; empresa superlativamente sorprendente o desconcertante (atómica) para la razón: ser Dios en persona.

Tomando como base un texto de "El Capital", GB considera que el ensueño de Marx toma forma (*cristaliza*) cuando lo conceptualiza en el tema de la separación de los reinos de la necesidad y la libertad. Tal sería el plan definidor de esa etapa positiva: plan de separar la naturaleza en dos reinos que, de por sí, ya son distintos, pero que hay que llegar a conseguir que sean diversos, de modo que la necesidad sea dominada por la

libertad "haciendo ella de fin, con un mínimo gasto de fuerza humana, mas con un máximo de dignidad y eficiencia humanas. Para ello es necesario rehacer y recrear el estado natural de naturaleza y libertad" (PPPMM, 132).

Para valorar convenientemente esta propuesta, GB ilumina el mismo tema desde tres ángulos diferentes:

1- "El estado natural inmediato (...) *naturaleza naturada*- es un confuso amasijo de necesidad y libertad, en el hombre, y de necesidad y probabilidad en lo inanimado" (PPPMM, 133). Pues bien, al inventar artefactos con los que separar la fuerza bruta de la vectorial, tal como la carreta, el hombre se hace *diverso* de lo natural (animales): "A lo natural se le quitó la dirección, a la fuerza natural se le exprimió su componente vectorial; se redujo, real e inventivamente, la fuerza natural a fuerza bruta y disponible; el hombre se adueñó de la dirección" (o.c. 134). De conductor de carretas a astronauta muchos inventos han conseguido reducir cada vez más la cantidad de fuerza o energía humanas utilizadas para movilizar ingentes masas, de ahí que diga GB: "Sólo en nuestros tiempos -los de Marx en esto- se ha presentado la técnica con el perfil deslumbrantemente tajante, cual diamante, de creadora de un reino de necesidad bruta y un reino de libertad pura; naturaleza, de esclava; hombre, de señor, guía, gobernador -o cyberneta- del universo" (ibid.).

Lo anterior permite hacer a nuestro autor la siguiente caracterización de "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" (ibid.).

Por otra parte, la libertad humana en estado de individuo natural es la "gana" o "espontaneidad", para la cual la libertad de los demás, su gana, resulta obstáculo. Se trata, según GB, del equivalente humano de la probabilidad o causalidad atómica (radiactividad)[89], de modo que "Dejar que cada uno haga su real gana es lo mismo que dejar que el uranio o el radio se desintegre a sus anchas en sus minas" (o.c. 136).

Por ello, del mismo modo que "la técnica y ciencia modernas saben -por

[89] Cf PPPMM, 135-136

ocurrencias e inventos geniales- aprovechar el porque sí, la acausalidad del uranio -y ahí están para probarlo la bomba atómica o el reactor atómico. La gana -que es la radiactividad natural del hombre- puede ser aprovechada para empresas, instituciones, que a modo de motores transustancian gana en *libertad social"* (PPPMM, 137)[90]. Esto significa que "La libertad social no anula la individual; la potencia o transustancia"; la transforma en "libertad, dentro y para la sociedad y para cada uno, en cuanto miembro de la sociedad" (ibid.), pues la libertad en estado natural no tiene potencia dialéctica suficiente: "la libertad *natural* no se enfrenta nunca a las disyuntivas de *ser* o *no ser;* solamente a las alternativas -no demasiado conmovedoras- de ser tal o cual, ser así o así. La libertad natural no juega sino accidentes, centavitos de ser", por eso la considera "propiedad secundaria del alma" (UVMLH, 52).

En cambio, si se la potencia artificialmente en libertad, resulta "explosivo ontológico por excelencia y eminencia", lo cual es ya "ser libre y mostrarse libre de su ser mismo" (ibid.). Libertad, pues, sobrenatural, artificializada, a tono con la actitud y planes del suprasujeto artificial viviente que es *Sociedad.*

Ahora bien, dos fases cabe distinguir en ese proceso transustanciador: la primera, que aprovecha la gana tomando como modelo la bomba (explosión), resultando el equivalente social de ella la revolución social. Segunda: la fase de montaje bajo el modelo del motor (torrentes amansados de energía aprovechables para nuevas empresas) o socialismo como invento espiritual equivalente al reactor[91]. Así, dirá: "socialismo será, por sus pasos, categoría antropogenética: productora de otro tipo de hombre" (IFAM, 187).

En virtud de lo dicho, pues, GB propone que el supersujeto sociedad realice una tarea proporcional a la indicada anteriormente: separar el reino de la necesidad del de la libertad y hacerse el hombre a sí mismo gobernador (ciberneta) del universo: "Para que el hombre se libere de ser animal, acuciado de mil necesidades, deseos, anhelos, ganas (...)

---

[90] La "gana" es convertida en libertad a servicio de Nos, Sociedad, resultando todos los hombres beneficiados, en lugar de consentir que se desperdicie, cual radiactividad natural, en actos volitivos caprichosos de individuos egoístas (Cf LPQ). Se trata de encauzar o *montar* la gana en motores sociales para utilizar su torrente energético en empresas sociales, tomando para ello como modelo la operación peculiar de los motores (Cf CTA). Es, por tanto, la base de la ética popular. la gana como fundamento básico para una libertad que hable de empresas populares buenas.

[91] Cf PPPMM, 137-138

es preciso que invente un especialísimo montaje de sociedad y naturaleza en que una parte obre con la potencia bruta del motor -dominio de la necesidad-, y otra actúe de director, de guía -otros, de dirigidos y guiados, de colaboradores, y nunca jamás, animales de tiro. *Separar, pues, dominio de necesidad social del dominio de la libertad social"* (PPPMM, 138-139).

Se trata de una *empresa:* "Transformar la especie natural del hombre en sociedad -en especie inventada por él y para él, en especie consciente de sí- constituye la *empresa* humana por excelencia. (...). Transformar al hombre natural en creador de sociedad -en productor de sí y de naturaleza humanizada-, *empresa* es definidora del *socialismo"* (PPPMM, 139)[92]. Mas téngase presente que "Toda gran empresa ha comenzado siempre por ser una gran aventura. Y cuando es empresa del todo nueva no hay compañía de seguros que se aventure a respaldarla" (ibid.). Riesgo, por tanto, gigantesco si fracasa mas, en todo caso, proporcional a la ganancia si le acompaña el éxito. En cualquier caso, la libertad en todos los dominios es tema constante en la obra de GB[93] como condición necesaria que ha de ver complementada su acción causal con otras condiciones, pues el peligro de mecanización uniformadora, como se verá en el próximo capítulo, acecha continuamente amanazando con rebajar la unidad del Todo social a simple Total[94].

Pues bien, es mérito de Marx, dice GB, la ocurrencia de "planificar la gana natural" (PPPMM, 137). Pero, por lo mismo, se queda en teórico, a la espera de un hombre práctico que haga realidad su plan.

2- Del mismo modo que Hertz entendió la utopía de Maxwell, y se puso a buscar las ondas cuya existencia éste había deducido a partir de las leyes del electromagnetismo que él mismo había formulado matemáticamente, terminando por encontrarlas porque las produjo, y de ello han surgido la televisión , la radio. .; o que Fermi y sus colaboradores

---

[92] Distingue GB entre modelos sociales de tipo "ordenanza-subordinado", donde únicamente importa la obediencia a la orden emanada de la autoridad administrar. "Capataz-peones", donde uno manda, y a servicio de sí mismo."Emprendedor-colaborador", el más adecuado a la dignidad humana, por ser la libertad y el respeto el ambiente en que uno propone y los demás colaboran (CFACC, 176-178). Así, dirá GB "no basta con *uno*, como basta para demostrar, hacemos falta *todos*, integrados en Todo nuevo, el mismo inventado y constituido como *Empresa de todos*" (MM, 201). Que el hombre llegue a ser social es "la gran Empresa y la gran Aventura de todos los hombres", de modo que si tiene éxito la especie dejara de ser concepto abstracto, resultando el hombre ser social (CFDM, 68). Fase de empresa aún, nada conseguido "estado a que tienden ya, declarada, planificada y aun desaforadamente, hombre y universo" (IFAM, 189).

[93] Puede consultarse como paradigma del tema el artículo NDO.

[94] Cf ACC, 171-174, PPPMM, 112-115, IFAM, 118, MM.

hicieron que la fórmula $E = mc^2$ dejara de ser utopía en la mente de Einstein, que la dedujo como consecuencia matemática de la teoría de la relatividad restringida, del mismo modo, decimos, Lenin lleva a la práctica la utopía teórica de Marx. En cualquier caso, según GB, la genialidad del práctico no merma en absoluto la del inventor mental o teórico, y tanto en un caso como en el otro sus inventos resultan sociales.[95]

Pues bien, lo que Marx reprocha al capitalismo es "que no haya alcanzado, ni pueda implantar un reino económico de necesidad o de funcionamiento tan perfectamente asegurados -máquina tan perfecta- que sirva de base, segura y bien perfecta, al reino de la libertad" y que, por tanto, el hombre no pueda elevarse a ciberneta del universo natural renacido (recreado, por resurrecto), *por* producción (hombre social creador cual causa eficiente), a nueva manera de ser (creatura del hombre, efecto), *para* él (causa final)[96].

En el modo de producción capitalista, dado que es parte de su proyecto mantener como sujeto al hombre en un estado natural, individual, en que la libertad y la necesidad están mezcladas, sin separación ni imposición de la libertad sobre la necesidad, "ni la producción puede dar sus propios y puros frutos, ni la libertad adquirir su peculiar y plenario valor humano" (PPPMM, 144).

En esa tarea de transustanciar la propiedad privada, y, por tanto, al hombre individual en creador social, se consume dialécticamente el comunismo (se consuma), debiendo desaparecer para dejar paso, cual precursor, al que viene detrás de él y al que tan sólo anuncia[97]. Por eso dice GB: "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" (PPPMM, 145).

Lo anterior implica, siguiendo la lógica del acto creador, que a una realidad en fase de proyecto, plan o empresa, no le son aplicables las categorías de *verdadero* y *falso*, sino *éxito* y *fracaso*, y ello siempre después de haberlo *puesto a prueba* (a posteriori), de

---

[95] Cf PPPMM, 141

[96] Cf lo dicho en PPPMM, 142-143

[97] Compara GB esta fase con la de Juan el Bautista respecto de Jesucristo, o a Cristo respecto del Espíritu Santo (Cf PPPMM, 144, 151-152)

modo que el primer sorprendido por lo que resulte ser el hombre positivamente humano (efecto, creatura) será el propio hombre (su creador o causa). Pues bien, desde esta perspectiva dirá GB: "La empresa en que está metido el hombre actual, según Marx, es la de transustanciar *a Dios* -derecho, religión, moral, arte...-, y a la una transustanciar el *individualismo*. Las dos empresas son una sola empresa humana, del hombre puesto a serse *creador;* ante lo que de sus manos saliere será él el primer sorprendido de sí mismo de serse y sentirse *hombre humano*" (ibid.).

Estas consideraciones que GB hace respecto de Marx son las suyas propias, pues, según el filósofo navarro, nuestro ser de hombres actuales se encuentra en estado triplemente híbrido, por lo que somos monstruos ontológicos[98].

3) Desde la perspectiva que da lo dicho anteriormente, GB se pregunta: "¿Cuál es, pues, la *empresa* de nuestro tiempo?" (PPPMM, 146). Y de acuerdo con el joven Marx, en su carta a Ruge, responde: una crítica de todo lo establecido, y sin consideración alguna[99], y así afirma: "Durante toda su vida, de palabra y por escrito, criticó sin consideraciones ni falsos respetos todo lo establecido, canonizado y proclamado como insuperable, infalible, inmutable; sin consideraciones y sin arredrarse ni ante las consecuencias ni ante los poderes constituidos" (PPPMM, 149).

Se trata, evidentemente, de algo que nuestro autor tiene en gran estima, en tanto que método desesencializador o historizador de lo real en su estado natural pretendidamente esencial (límite infranqueable). Al demostrar lo inesencial de lo real, queda preparado, a tenor de los datos que las ciencias, y en especial la física, y la filosofía van suministrando, para una recreación según planes impensables en épocas pasadas. Este aspecto resulta clave para nuestro autor, pues por él gozará de libertad para elucubrar (dar sentido filosófico) sobre las posibilidades que se abren ante el ser humano para recrearse en hombre positivo, así como sobre el tipo de mundo artificial que le será propio (suyo). Ello, siempre y cuando tales elucubraciones trans-científicas no entren en contradicción con datos firmemente establecido por las ciencias.

---

[98] Cf. I.

[99] Cf. PPPMM, 146.

Desde lo anterior se entiende que GB diga:

> "La posibilidad, y aun la probabilidad, de pecado y error son inherentes, e imperdibles, a la naturaleza humana (...) la posibilidad y probabilidad de pecado y error se truecan, y aun acentúan, en el creador en las agravantes de éxito o fracaso
>
> *Crítica*, pues, toma en nuestra época, y cada vez más, la forma de confesión de pecados y errores, de balance de éxitos y fracasos. Virtudes y éxitos sirven para confirmar que lo *natural* es material, y hasta qué punto lo es, para el hombre creador, y que el hombre es real y efectivamente creador, mas no pueden arrancar de cuajo la posibilidad y probabilidad de pecados y errores, de éxitos y fracasos, so pena de que el creador -Dios u hombre- deje de ser creador, y descienda a repetidor y a asegurado entontecido por su propia seguridad -moral, intelectual, física, espiritual" (PPPMM, 149-150)

Y así, desde esta posición, arremete contra quien pretende confundir "precursor" con "fundador", pues "la historia se atasca (...) porque o el *precursor* se engalla y arroga lo de ser *fundador* (...) o porque un grupo de hombres convierte, por empresa, al precursor en fundador" (PPPMM, 151). Esto, aplicado al tema que nos ocupa se concreta en una defensa de Marx frente a los marxistas y comunistas ortodoxos: "Marx no condenó a la humanidad a ser eternamente comunista, aun en el caso, no asegurado ni asegurable, de que el humanismo *práctico*, que constituye el proyecto y designio definidores de la empresa *"comunismo"* -como empresa humana-, haya resultado, hecha crítica de sí ante el mundo, un éxito" (o.c. 150).

Y esta defensa que de Marx hace GB, en lo que el autor alemán tiene de genio, va más allá de la persona del propio Marx, pues resulta necesaria para no comprometer la mismísima evolución del hombre natural a hombre positivo: "Iríamos contra las palabras de Marx y en contra del bien de Todos, si al simple *precursor* del humanismo positivo y al real y propio *fundador* del comunismo en cuanto humanismo práctico, lo convirtiéramos en *fundador* del humanismo positivo, y trocáramos así, por estupidez o por malicia, el *éxito* del comunismo -en cuanto humanismo práctico- en *fracaso del humanismo positivo* -haciéndolo imposible o improbable" (o.c. 151).

En definitiva: "El humanismo positivo constituye el *porvenir próximo* del humanismo práctico integral", o "es la condición próxima *necesaria* para el advenimiento del humanismo simplemente *positivo*, -no comparativo o comparable con los otros, cual fase final de fases intermedias, cual *su* culminación. Mas no suficiente; en caso contrario el humanismo positivo no sería ya principio de sí, arrancando ya el hombre de sí; sino otra

etapa, diferente de las anteriores, mas todas una de la otra, cual vejez de juventud o niñez" (CSFA, 191). Un humanismo o forma de ser hombre "que es imprevisible en sus rasgos originales, justamente por ser novedad, -no efecto necesaria y suficientemente derivado de sus causas" (CSFA, 311), lo cual pone de manifiesto lo que de salto abismático (trans) hay en todo ello[100].

Con todo, puede, sin embargo, adelantarse algo en virtud de sus causas necesarias, aunque no suficientes: "Tal estado, -por venir-, de desinhumanización (de lo humano)-, será el de *economía política de producción* (...); o, desde el punto de enfoque antropológico, será *antropología del hombre en cuanto creador, y del mundo en cuanto creatura del hombre*. En tal estado el hombre no *será* tan sólo *distinto* de los animales, sino que se *habrá hecho* a si mismo *diverso* de ellos, -y de si en cuanto animal racional natural-, por haberse hecho *productor* de *si* y de un *su* mundo" (CSFA, 311). Es claro que GB hace de tal humanismo una novedad tan fuerte que resultará desconcertante, y que tiene relación, por ello, con la *filosofía atómica*.[101]

Con ello, creemos que resulta ya evidente que en la apertura a porvenir que representa el humanismo positivo, GB encuentra la posibilidad, con probabilidad, de que el hombre trabajador, esforzado, creador, en definitiva: la Sociedad, y ayudado de la "gracia", (buena suerte, azar) se transustancie en Dios en Persona. Tal es el anhelo básico rector del proyecto filosófico de nuestro autor, y el único final acorde con la transfinitud humana, pues Dios es el Infinito y no un simple fin transitorio elevado a final que aborte la marcha transfinita del hombre[102].

La consideración anterior permite comprender mejor la consideración bacquiana de la técnica y sus productos (artefactos-bienes) como instrumento o materia sacramental, en especial de la técnica *actual*, en la empresa dialéctica por antonomasia que es ponerse a ser Dios en persona, por eso afirma: "Admitiendo, pues, que cristianismo, catolicismo,

---

[100] Cf CSFA, 191

[101] Por esta razón pone en relación la cuestión sobre como sea tal humanismo con el capítulo final de CSFA, que trata de ontología (Cf o c. 311), además de poner en conexión mística y extracorporalidad o muerte por transcendencia (IFAM, 207, QS, 13), como posibilidades cero e infinita respecto de exposición a universo y potencia a mundo

[102] Al ser infinito, el hombre ya no notaría nada como límite, pues el límite lo es, definido transcendentalmente, en tanto que condición de posibilidad para que las cosas se presenten a la conciencia como finitas y esta adquiera conciencia de su transfinitud (Cf IVF, I, 39)

capitalismo, comunismo, hayan sido un *éxito* de empresas humanas o divinas, se trocarían en el peor de los fracasos si su éxito implicara el agotamiento del poder creador, de Dios o de la humanidad. Sería condenar a la humanidad a repetidora eterna, a acólitos, glosadores, escolásticos y escoliastas" (PPPMM, 150).

Sabemos ya, además, que para que GB integre alguna idea, principio, dogma... en su sistema filosófico estos debe admitir un "trans"[103]. De otro modo: buscar siempre, a todo, un escape al infinito; su aspecto parabólico, dialéctico o impulsor transcendente[104].

8.2. Conclusiones.

Tras lo expuesto, resulta claro lo que advertimos al comienzo del presente capítulo: el interés de GB por la economía es un interés de carácter antropológico que tiene su origen en el hecho de que el acto creador (trabajo-técnica), las creaciones, y el hombre creador, quedan irremediablemente afectados, en virtud de la ley ontológica de creación, por el contexto socio-económico en que se realicen. La técnica, por tanto, no puede evadirse de esta circunstancia, lo cual resulta especialmente grave cuando se descubre que ella es el instrumento por el que el hombre se supera a sí mismo en Hombre (antropogénesis) transformando el universo en tecnocosmos (cosmogénesis). Por esta irremediabilidad de la afectación, GB notará la urgencia de reflexionar sobre la dimensión socio-económica de la técnica, ya que puede comprometer gravemente ese proceso de transfinitación con límite en Dios que es la vida humana.

En el acto mismo de creación, y en la estructura de lo artificial (especialmente cuando se trata de artificiales de segundo grado) está ya dado, por ley ontológica del mismo acto creador, el conjunto de condiciones precisas para que se desarrolle el drama del hombre creador que lucha con sus propias creaciones. Tal drama no tendrá solución satisfactoria acorde a la dignidad del hombre como ser transcendente transfinito, si no es capaz de transformar (superar) la tensión que inevitablemente surge en el momento de ponerse a crear realmente (con efectos causales) y, por tanto, en el proceso real de humanización de sí y del universo.

---

[103] Cf IVF, I, 69-70. Y tal es lo que hace v.g., con el sacramento eucarístico, la teología mística, el comunismo, el existencialismo, el materialismo, la ciencia, la técnica...

[104] Cf Introducción a IF.

Ahora bien, si por ley ontológica el hombre está condenado (límite) a quedar escindido en creador y creatura, sin embargo posee un medio para darle la vuelta a la situación sin por ello violar tal ley, pues de hacerlo no podría ser el hombre causa real de reales efectos. En este intento de superar tal límite la vida humana pone a prueba y manifiesta (factum) su carácter transfinito de tipo transfinitante. Tal solución consiste, según GB, en transustanciar la forma que tiene el hombre de tomar posesión de sus creaciones: la propiedad privada en sus diferentes manifestaciones históricas.

Tal solución afecta a lo que de natural haya tanto en los actos de creación como en los de uso de las cosas, pues los vuelve artificiales. Se trata de inventar nuevas formas de producción y uso de las creaciones humanas; una forma respetuosa con el carácter creador del hombre y con la ley ontológica de creación.

En efecto, puesto que, por ley ontológica, las creaciones nacen colectivas, la única manera de apropiárselas siendo respetuoso con lo que el hombre tenga de creador real será transustanciando lo colectivo en social, no en privado. Nueva forma, artificial, de actuar un sujeto cuyo ser (voluntad, libertad, conciencia, pensamientos, ideas, sentidos... nuevos, inventados) va resultando crecientemente artificial. Tal acción deberá realizarse siempre orientada bajo la idea-guía de empresas populares (dimensión ética) que apunten a la consecución de un hombre que sea Dios (dimensión transcendente). El capitalismo y el comunismo coinciden en el proyecto, pero divergen en el designio, resultando limitado el primero para tal empresa por el lastre naturalista que supone su forma de entender la acción de apropiación: privada.

Hasta que el hombre no sea creador-y-dueño (y por secuela señor), de manera real y efectiva, sin quedar tales aspectos escindidos en hombres diferentes (clases) el hombre no podrá ser llamado realmente creador. Tal unificación se verificará, únicamente, cuando el hombre en estado natural (sujeto) se transustancie en Nos o Sociedad; en sujeto artificial o sobrenatural, de sobrenaturales acciones, en que se unan sintéticamente (indisolublemente) el poder creador de la vida con la eficacia de lo artefactual, resultando, en consecuencia, "artefacto viviente" o vida eficaz. Desde esta perspectiva, la forma capitalista de producción (creación) y comercialización de las creaciones, degrada ónticamente al hombre (alienación) al sacrificar en aras de la mercancía (precio-dinero)

lo que de creador hay en su labor productora (trabajo) y, correlativamente, lo que de creación conllevan los productos (creaturas) de la misma. Propiedad privada o capitalismo, por tanto, como escollos a superar.

Todo ello se resume, en definitiva, en el hecho de que sólo el *cuerpo social de trabajadores* o Sociedad, cual Supersujeto o viviente artificializado, será el sujeto adecuado, por su mayor poder creador, transustanciador, para intentar con alguna mayor probabilidad de éxito la empresa, mediante trabajo-técnica (creación-artificialización) actuales, de ser Dios. Esto explica la insistencia de GB en la necesidad de la venida al mundo de Sociedad o Nos.

Pero advierte GB, igualmente, que la necesidad de alcanzar la fase comunista o de "hombre práctico", no es, sin más, haber ascendido a ser Dios. Con ello, GB parece querer evitar para sí la crítica que frecuentemente se le hace a Marx, según la cual el comunismo es antihistórico, por cuanto sería el fin del movimiento dialéctico.

El comunismo, según GB, constituye el momento negativo del proceso dialéctico, el cual traerá como resultado un nuevo tipo de hombre, insospechado e indecible en su ser por lo que de novedad tendrá, de modo que, dado tal margen de incertidumbre, cabe esperar lo inesperado, pudiendo suceder que advenga un tipo de sujeto con tales características que pueda denominársele propiamente Dios, cosa que el hombre reconocerá por la prefiguración (aparencial) que de El posee ya, en tanto que paradigma de perfecciones anheladas por la transfinitud humana.

Así, pues, una fase de "humanismo positivo", sigue a la de comunismo o "humanismo práctico" y ésta, a su vez, a otra de tipo "teórico" consistente en tomar conciencia de lo que de fenoménico o creación humana tienen la idea de Dios y la de las esencias de las cosas.

La fase de humanismo positivo funciona en el sistema pensamental de GB como puerta abierta a la esperanza: cabe que el hombre, al resultar "positivamente" hombre (hombre y sólo hombre), lo haga bajo forma de Dios: de hombre que habiendo cambiado plenamente su especie y género resulte "causa sui" o artefacto (creación-creatura) de sí mismo y todo lo demás artefacto a su servicio (creación-creatura *suya*). Mas surgir

(despertar) a tal estado será novedad para el propio hombre, que resultará el primer sorprendido ante su *nuevo* estado, y el de toda la realidad.

Por todo ello, es claro que GB concibe el proceso de divinización del hombre mediante el trabajo, en tanto que paso del humanismo teórico al positivo, como un drama o lucha esforzada por lograr transustanciar toda la realidad; drama que pide un acto con escena final de anagnórisis en que el hombre se reconozca siendo Dios *mismo*, pero no *idéntico*, es decir, lo divino del universo transmutado en Dios personificado, hecho Persona (Nos). Podría decirse, por tanto, que el proyecto filosófico bacquiano posee tono sentimental de fe con tiempo de adviento y epifanía; tono de salvación o soteriológico.

Todo lo anterior constituye, pues, el avance que GB integrará en su reflexión sobre la técnica, ahora desde el redimensionamiento socio-económico propiciado por categorías marxianas, y que puede resumirse en una palabra: Supersujeto.

La *historia real* es la de la transustanciación esforzada de los hombre naturales, por trabajo técnica y socialmente organizado, en Hombre o Sociedad; en *todo* viviente dotado de la eficacia de lo artefactual por haber sido montado él mismo con estructura de artificial de segundo grado o "tecnema".

Una nueva vuelta de tuerca dialéctica que ajusta el proyecto-artefacto filosófico de GB aún más dotándole de la fuerza dialéctica real-causal contenida en la base material económica presente en todo acto creador o técnico, por ley ontológica.

CAPITULO 9

PELIGROS Y LIMITES DE LA TECNICA.

9.0. Introducción.

El proyecto, más o menos concienciado, de ser Dios permanecerá en fase o estado ideal para la humanidad hasta tanto no sea real (éxito), no pasando hasta entonces de ser pura tendencia-intención. Por otra parte, tal como la concibe GB, la materialización de dicha idea-intención está expuesta a múltiples peligros y obstáculos que pueden hacer fracasar tal pretensión; una pretensión, por otro lado, a la que, además de la incertidumbre propia de toda novedad que lo sea realmente debe añadírsele la que le viene de la singular gravedad de su contenido: ser Dios. Por eso, a lo largo de su vida-obra, GB advierte sobre los escollos que se alzan ante la pretensión y tarea sobrenaturales de ser Dios o, en sus términos: *hombre como tema y tarea de infinito*.

La finalidad de tal llamada de atención es concienciar dichos peligros a fin de evitarlos, de modo que el proyecto fundamental no peligre. Esto significa que, incluso en los momentos de su pensamiento en que parece más cauteloso en su valoración de la técnica (década de los cincuenta), GB jamás renuncia al proyecto básico de ser Dios, ni a su concepción y valoración de la técnica como medio para conseguirlo. Y no puede hacerlo a consecuencia de su concepción del hombre como transfinito transfinitante y de la técnica como auténtica metafísica o instrumento de transustanciación (carácter sacramental).

En definitiva: según GB, el hombre no puede poner límites donde no los hay, y hombre y técnica no los tienen, luego no queda más remedio que hacer de esta necesidad onto-antropológica, virtud. Por eso, el tono de cautela, especialmente notable en el período citado, no puede ser entendido sino como estrategia defensiva del proyecto básico emergente de un alma que vibra en tono transustanciador, por lo que en ningún momento debe entenderse como una renuncia a posiciones anteriores. Tal es nuestra tesis en este punto, resumible en dos palabras: cautela y esperanza; cautela ante los peligros pero con esperanza por la ausencia de límites.

La estrategia bacquiana consiste en hacer que el anhelo de ser Dios se eleve a "empresa" (acción, proyecto, designio... planificados, artificiales) pero sin frenesí racionalista, calculador; manteniendo la incertidumbre constitutiva de toda "aventura", y esta tarea lo es, pues nada está definitivamente dicho sobre la posibilidad o no de ser Dios (cuestión abierta), y la razón nada puede demostrar ni a favor ni encontra del éxito de tal pretensión; tampoco debe caerse en la tentación de considerar que el hombre ya es Dios (vanidad). Ambos aspectos son peligros esenciales para el proyecto que interesa a GB.

Desde esta perspectiva, ser Dios es una cuestión de necesidad vital; el esforzarse en intentarlo, mérito y honor humanos; gracia o sorpresa el conseguirlo. El fracaso, en cambio, será la prueba real, y no ya teórica, de que Dios existe y, por tanto, que nuestra pretensión era inconsumable, por lo cual GB propone el reconocimiento y acatamiento de Dios, pidiendo su perdón. Tal actitud resulta sumamente consecuente con su pensamiento, si se considera que la pretensión de ser Dios en persona no es pecado radical y gravísimo, sino tragedia ontológica de quien vive endemoniado y, puesto que no hay mala fe, tampoco habrá inconveniente alguno en someterse a Dios y amarle como merece.

De estas cuestiones se trata a continuación, y con ellas se cierra nuestro estudio, pero no los problemas que aborda, pues tales cuestiones quedan como mirada escrutadora de un horizonte teñido de incertidumbre; de la incertidumbre que genera la tensión entre el *futuro* (universo natural) y el *porvenir* (tecnocosmos).

Un último apunte. A los peligros y límites a tratar añádase el analizado en el capítulo anterior: el capitalismo como *plan antropológico* que resulta *pecado transteológico* contra la transfinitud humana y la técnica como expresión suprema de la misma.

9.1. Peligros de la técnica.

9.1.1. La ambigüedad de la transustanciación real (física).

La manipulación del átomo impacta fuertemente en nuestro autor, siendo numerosos los escritos en que aparecen referencias al tono sentimental de inquietud, incertidumbre y sobresalto que ello le causa[1]. Esto resulta especialmente significativo si se considera la función que los sentimientos poseen en el sistema filosófico de GB. Pero también a la luz de esta idea: "la física actual intentaría hacer o re-hacer y re-crear el mundo a "nuestra imagen y semejanza", según nuestro proyecto y por medio de nuestros instrumentos: ciclotrón, betatrón, cosmotrón, etc." (DFGB, 700).

Sin duda, se trata de una intención del agrado de nuestro autor, mas, a la vez, portadora de un aspecto preocupante, pues, históricamente, la primera aplicación técnica de la posibilidad transmutatoria resultó criminal: "Equivalencia de energía y masa (bomba atómica)" (E, 20); "la invención física moderna se concreta en la bomba atómica, la cual bien pudiera interpretarse como un precipitado concreto de algo hecho de modo distinto, previo y teórico" (DFGB, 699).

Con todo, tal peligro no desanima a nuestro autor, que ve en la transustanciación *real de verdad* verificada en la bomba atómica el advenimiento de una posibilidad impresionante para la existencia humana: la de generar un Caos a voluntad, lo cual, como se verá, es condición previa para que pueda cumplirse su plan de convertir al hombre en Dios. Pero el éxito de tal empresa no está asegurado. Por el contrario, está seriamente amenazado por un conjunto de factores que pueden resumirse en uno: la "caída" de la transfinitud humana en la finitud. Procedamos ordenadamente.

Comencemos por notar el efecto *meta-físico* (transustanciador) que GB considera en la bomba atómica:

---

[1] Así, vg., dirá "Sobre la formulita [Einstein] se levantará la magnífica y desafiante columna de una explosión atómica, que no sabemos aún si, a semejanza de los hebreos en el Antiguo Testamento, nos va a llevar por el desierto a la Tierra Prometida, o dejar desierta la Tierra" (E, 19). "Las religiones, en nuestros días, se aferran a sus dogmas como a tabla de salvación. Los políticos, a sus consignas, como a boyas flotantes, los filósofos a sus ideas, cual a salvavidas. Todos, en trance y con gesticulaciones de náufragos. Y ¿a qué tendremos que asirnos desesperadamente cuando algún aprendiz de brujo en materia de átomo nos desate tal tempestad de reacciones en cadena que nos vayamos todos al diablo, de la noche a la mañana?" (Ex, 12). Este tono de preocupación remite al conseguir montar adecuadamente la potencia explosiva del átomo en esos "motores" que son las centrales atómicas, y usarse para fines civiles (Cf vg., LPQ, 47; PPPMM, 137).

> "Al principio creó Dios los Cielos y la Tierra ¿De qué? De *nada*. La técnica, por su plan propio, por sus secretas o confesadas intenciones, pretende colocarse como Dios, en un estado tal de realidad que *todo haya de hacerse* hacer luz, hacer cielos y tierra
>
> Pero esto, una vez más, no es lo peor. Aunque conseguirlo, no consta sin más que sea lo óptimo Lo peor nos acecha por otro lado Puede ser posible que, por la técnica, reduzcamos el universo natural a simple realidad física, anterior a esas naturales especificaciones en luz y materia. La bomba atómica -en el fondo, fondo ontológico, y tolerad este término de mi profesión-, no es sino una reversión de lo físico a la nada de toda especificación, vuelta al caos, en que ni siquiera caben esas especies tan cuidadosamente catalogadas en el museo de la escala periódica de los elementos Nada tiene, pues, de sorprendente de que con unas bombas atómicas se acabe la *Naturaleza* Jamás, hasta nuestros tiempos, había conseguido el hombre producir el *Caos*, sin caer, con todo, en la *Nada* Del Caos ciertamente, se puede hacer todo Pero, y esta es mi pregunta y mi temor: ¿una vez que hayamos reducido todo a Caos, cuando llegue el momento en que podamos, en principio, hacer de Caos todo lo que queramos, será posible la reversión a *Naturaleza*? ¿No quedará irremediablemente reducido y condenado el universo a *Fábrica*? (CNTC, 6-7)

Y un poco después:

> "Los viejos, sabios por viejos, nos hablaban de la *Madre Naturaleza* Madre, como ser natural, de que todo lo natural, en cuanto natural procede Y el crimen de matricidio se catalogaba entre los peores, -el pésimo Habían ya descubierto los hombres, para su desgracia, cómo cometerlo, cómo matar a sus madres Sólo en nuestros tiempos, y a partir de Renacimiento, hemos descubierto el modo de cometer el *matricidio de la Madre Naturaleza: la técnica* " (o c 7-9)

La primera impresión que se recibe al leer estos textos es que el tono de la conferencia a que pertenecen está muy lejano de aquél que inspiraba el prólogo a la tragedia, en versión de Esquilo, del *Prometeo encadenado* (1946), en que se alababa sin reparos al dios que robó la técnica para el hombre; impresión que parece reforzada por la consideración de la "luz atómica" como "diablura, inventada gracias a la técnica, regalo de Prometeo" (DARP, 3). Pero se trata, únicamente, de una primera impresión.

La técnica para GB, lo sabemos ya, se hace contra la naturaleza: rebajándola a "material" para inventos. En este sentido el matricidio sería una condición necesaria, aunque insuficiente en sí, para la humanización, por técnica, del universo natural que el hombre no ha creado y del que surgen (madre) él y todo lo natural que le circunda. El matricidio, pues, no sería motivo de preocupación para nuestro autor; por el contrario: matar la naturaleza ha de ser paso previo y condición *sine qua non* para re-crearla o re-nacerla a otro nivel: el artificial. ¿Qué es entonces, propiamente, lo que preocupa a nuestro autor del matricidio, si no es el crimen mismo? Por otra parte, ¿qué, sino una "diablura", cabe esperar de un "endemoniado", de un "transfinito transfinitante" por condenación vital que, en lugar de renegar de su estado, intenta sacar partido de él al advertir la potencia dialéctica encerrada en toda auténtica negación?

Oigamos al autor: "Pero, y esta es mi pregunta y mi temor: ¿una vez que hayamos reducido todo a Caos, cuando llegue el momento en que podamos, en principio, hacer de Caos todo lo que queramos, será posible la reversión a *Naturaleza*? ¿No quedará irremediablemente reducido y condenado el universo a *Fábrica*?" (CNTC, 7); "Si tuvieran razón Einstein, Eddington, Weyl, Kaluza... con sus teorías del campo unitario, y se hallara la manera de ponerlas a trabajar con eficiencia, como a la ecuación einsteiniana entre luz y materia, dispondríamos de *una fuerza* capaz de hacer toda clase de efectos. Se acabaría el *mundo natural*, en que luz y materia, electricidad, gravitación, magnetismo están bien divididos, cada uno con forma propia; podríamos crearnos un *universo* en que desaparecieran todas esas diferencias" (o.c. 14).

Nótese que la preocupación proviene de la posibilidad que le surge al hombre de hacerse Creador: momento en que aparece ante sí el abismo de una libertad radical que reclama de su "gana", o dosis de radioactividad o potencia creadora propísima de su peculiar tipo de ser, un compromiso vital en que deberá ensayar una *decisión* sin precedentes en la historia.

Tal decisión, como se dijo en otro lugar, es de tipo *metafísico*, pues le comprometerá de por vida, pero de vida *sobre-natural* (ser Dios, realmente), de modo que, en adelante, su existencia resultará quehacer aventurado y emprendedor en el que le va su ser y el de toda la realidad, pues ahora la libertad le reclama como causa y principio de razón suficiente de un nuevo mundo. Por ello, no es casual que en otro lugar, explicando a Heidegger, GB diga: "Y la insistencia nos pierde, como la existencia, el ser a campo raso, es tan sólo el peligro (Gefahr, Cf. Holzwege, p. 258). Y ¡Qué peligro! Heidegger, en la obra citada, nos va a dar la clave ontológica del peligro esencial de la técnica, del "ataque a la física atómica", a la naturaleza del átomo (p. 267)" (Ex, 272)[2].

La clave para comprender la postura de GB durante la década de los años cincuenta radica en notar que no se trata tanto de un giro radical de su pensamiento, como de enfatizar algo que ya estaba presente en él con anterioridad, pero que ante la amenaza atómica considera oportuno y urgente recordar. Por otra parte, se trata de una actitud que

---

[2] En la edición de 1955 (CTp. 39) pone "clave", mientras que en la de Ex. dice "clase". Se trata de una conferencia de 1951, editada por vez primera en 1952.

tampoco abandonará en años posteriores, teñidos por un optimismo tecno-científico desbordante. Brevemente, y como se irá demostrando: se trata de no caer en la "insistencia" (lo finito, los entes) teniendo presente para ello la "existencia" (el Ser, la Posibilidad); pero, a la vez, mantener al Ser tensionado hacia el ente (insistencia), de modo que el "En-ser" funja como remedio o "salud" del ente y lo eleve sobre el estado de "caida ontológica". Si el enser es para Heidegger estado de caída del ente, para GB será, por contra, el modo de salvarlo o *sanarlo*: el enser como *salud* del ente[3].

Nada, pues, de heideggerianas purificaciones del ser por modalización, que no sería sino una distensión funesta para un tipo de realidad que lo es por la tensión dialéctica que mantiene en su seno entre ser-noser, como quedó expuesto en su momento. Todo ello es una prueba más de que la salvación del ente caído, o ascensión por transcendencia, pasa en GB por el "enser" (lo admanual, artificial o técnico), pues sólo en la tensión dialéctica ser-noser está el ente siendo real, de modo que únicamente manteniendo tal tensión óntica entre insistencia (caída, *Da*, finitud, cosa...) y existencia (*Sein*, campo de posibilidades, infinitud...) podrá salvársele realmente. Salvación, sanación o purificación, pues, dialéctica de carácter transcendente-metafísico o, brevemente, transustanciadora, frente a la transcendental (modalizaciones) propuesta por Heidegger, que no ve en la técnica sino un estado de caída, por cotidianidad, del Ser del ente, y, por tanto, algo a evitar y superar.

Frente a lo admanual como lastre, GB propondrá el estado de enser como único modo de transformar ascensional y realmente un universo tejido de tendencias contrapuestas (dialéctico). Desde esta perspectiva que actúa a manera de fondo omnipresente en el pensamiento del GB o "basso ostinato", debe valorarse su preocupación por lo atómico. Veámoslo.

En 1955 dice GB: "¿Y la Naturaleza? Nadie parece tener escrúpulos o preocupación de saquearla para lo que nos acuda. No dejamos titere con cabeza, mineral en su lugar, madera en el suyo, agua en su cauce, animales en su ambiente. Eso de *la madre naturaleza* no pasa de ser metáfora vieja, y mala. La naturaleza es cantera, almacén,

---

[3] Si Heidegger interpreta lo Santo como lo que sana, también es posible relacionar la salud (salus) con la Sal, cuyo simbolismo y función purificadora de la "lepra" de los cuerpos es un tópico en el arte hermético.

depósito de materiales al servicio del hombre y de sus proyectos. No siempre se ha tenido de la naturaleza, de la ciencia y de la técnica este concepto, irresponsable e irreverente" (CNTC, 2).

No deja de chocar tal afirmación si se recuerda la exaltación que de lo artificial y de la técnica venía haciendo nuestro autor y que, por constitución, son, según él, contra la naturaleza. ¿A qué se debe, pues, este posicionamiento en favor de lo natural, y que habrá de serlo, por lo dicho, necesaria y proporcionalmente inverso a la técnica y lo artificial? Oigamos de nuevo al autor: "Y uno de los fines que en esta conferencia me propongo es mostraros no tan sólo que en ciertas épocas no ha sido así, sino los motivos por qué no fue, y las razones temerosas por las que tal vez nos convenga volver, en cierto límite, a un *respeto* por la *Madre Naturaleza*, y al convencimiento de que *Ciencia y Técnica caen del cielo*; del cielo de los *genios*, que son una gracia, un don imprevisible, fácilmente perdible para la humanidad, continuamente en vilo y en un brete. *Ciencia y técnica son Gracias*. Nada asegurado por ninguna clase de leyes ni físicas ni biológicas, menos aún económicas" (ibid.).

Nótese la precisión del autor cuando, hablando de "volver" al respeto por lo natural, matiza: "en cierto límite". Adviértase, también, el tipo de "cielo" al que se refiere. Nada, pues, de defensa absoluta, sin cuartel, de lo natural. Para corroborarlo véase lo que afirma en otra ocasión: "La inmensa mayoría, o sea el término medio (Durchschnitt) de los hombres, vive en tal mundo, riquísimo en ciencia y en técnica, con espíritu de ricos o por actual posesión, o con ganas y añoranza de ella. Y aun los que protestan lo hacen a medias, pues casi ninguno opta por irse a vivir con los esquimales y a pensar con su concepción del universo"(AHM, 19)[4].

La idea de fondo que permite entender estas afirmaciones, como se demostrará, pertenece al substrato básico del pensamiento de GB, de modo que la novedad no radica en su presencia sino en el énfasis. En rigor, pues, no hay renuncia a posiciones básicas anteriores, lo cual resultaría imposible en virtud, como se dijo, de la concepción omnipresente a largo de la vida-obra de GB del hombre como transfinito transfinitante o

---

[4] Esta misma actitud crítica contra quienes dicen amar lo natural pero no están dispuestos a renunciar a las comodidades proporcionadas por el progreso científico-técnico aparece también en EI (Cf p. 106).

"demonio erótico" (IVF, I, 47). Se trata, por contra, de una estrategia para salvaguardar el ser del ente; lo Creatividad o Ser (Posibilidad) del universo físico y de la vida, en especial de la humana.

9.1.2. El determinismo (*insistencia*) como atentado contra el poder creador (*Ser*)

9.1.2.1. Técnica, naturaleza y energía atómica.

Lo natural, en lo que tiene en estado de ser, se caracteriza, según GB, por:

a) Su *espontaneidad* : "Un ser natural, naturalmente existente -como un árbol, agua corriente, el agua que respiramos-, es *porque sí, de sí, para sí, en sí*. (...) y no de otro realmente distinto, y presente y agente aparte. De ahí la dificultad de admitir un Autor de la Naturaleza, que, por de pronto, no se ve ni puede ver por parte alguna. Espontaneidad Ocultamiento de causas. (...) Los seres naturales son *porque sí*" (CNTC, 3).

b) Su *simplicidad:* "Un ser natural es, además, un *prodigio de simplificación*. Y nos simplifica la vida. (...) Si toda el agua que nos hace falta para los mil usos cotidianos tuviera la industria que fabricarla, la carga que sobre ella impondríamos sería insoportable y antieconómica. Por suerte la naturaleza nos la da hecha, y sencillamente hecha, sin tinglados ni fábricas ni laboratorios ni complicaciones industriales o capitalistas. Y no es que la naturaleza haya montado laboratorios en que hacer agua; no le hace falta planta alguna en que hacerla. Parece cual si hubiera *simplificado* los procedimientos" (o.c. 3); "la Naturaleza comienza, y es su secreto, por obrar y ser en forma de ecuación con coeficientes globales, *resultado*" (o.c. 4).

Ahora bien, decir "simplicidad" parece presuponer una complejidad inicial de la que partiera la naturaleza, pero tal no sucede, y de pensarlo, advierte GB, "Nos equivocaríamos" (ibid.). En realidad, al hablar de "simplificación" lo hacemos en relación a nuestra posterior complicación de lo natural por lo artificial[5]. En realidad, "La Naturaleza nos da *Todos*, sin haber comenzado por sintetizar partes" (o.c. 5), y por esta razón, se pregunta GB: "Y lo que la Naturaleza nos da, -como en natural estado-, en *Todo*, ¿no pedirá un tipo de soluciones que en nada se parezcan a las numéricas, matemáticas,

[5] Cf CNCT, 3-4

cuantitativas?..." (ibid.).

En definitiva, "Lo Natural es *por que sí* y en estado de *Todo. Holismo* y *acausalidad. Por que sí*: pariente muy próximo de *Probabilidad. Por que sí*, guiño que nos hace la Naturaleza hacia teorías cuánticas y estadísticas" (o.c. 6).

En cambio, lo artificial y la técnica poseen un aspecto dialéctico que es el contrario (*su* contrario) del natural. Este aspecto antagonista de lo artificial no constituye la totalidad de su ser, pues, como sabemos ya por lo dicho en el capítulo segundo del presente estudio, en GB tanto lo natural como lo artificial son dialécticos en cuanto entes, pero exigiéndoseles las condiciones de modo inverso a cada uno de ellos, resultando así opuesto esenciales. Esto explica la constante y radical afirmación de nuestro autor según la cual lo artificial es contra lo natural y sólo crece a su costa, y viceversa, de modo de vencer la tendencia artificializadora es el hombre quien vence, pero si vence la natural, lo es el universo físico (entropía).

Pues bien, volviendo a lo que ahora nos ocupa, dice GB: "la técnica intenta deshacer tales *Todos* en los que cree son sus partes previas" (o.c. 5); "Nosotros nos creemos en la obligación de descomponerlo en sumas, en restas, en factores... (...) Nos complicamos la vida y la mente; cuando sencillamente, lo dado es un bloque" (o.c. 4); "Creemos haber puesto una pica en Flandes (...) cuando inmensos y complicados laboratorios nos reproducen la urea, o nos fabrican sintéticamente cualquiera, o algunos, productos naturales" (o.c. 3).

Desde esta perspectiva, la técnica perfecta es la muerte de la simplicidad de lo Natural: "una técnica perfecta, capaz de fabricar *todo* lo que ahora la naturaleza nos da de sí, por que sí, en *Todos. Todo hecho ya*. Para una técnica perfecta, nada puede hallarse ni dejarse en estado *natural*. La técnica perfecta eliminaría, por definición y por eficiencia, toda la Naturaleza. Para ello, como elemental y primera condición, sería preciso disponer de lo físico en un estado previo a materia en radiación, que comienza por dársenos en estado *natural*, naturalmente separadas, en bloque, en *todos* característicos" (o.c. 6).

La transustanciación atómica permite, justamente, obtener y disponer de un estado físico real como el exigido, de modo que ya es real la posibilidad de iniciar el

inquietante camino hacia una técnica perfecta, y de ahí que GB diga: "*Caos*, como material; *máquinas* como causas eficientes; *planes y proyectos* como causas formales; *designios* cual causas finales ¿no harán imposible una *Naturaleza*, en que todo se produce sin *máquinas*, porque sí y de sí, sin planes y proyectos, sin fines preconcebidos, sin designios secretos, a la buena de Dios?" (o.c. 7).

El hecho de disponer de un Caos que haga posible re-crear el ser natural en artificial, si antes no termina todo en un caos del que nada puede ser hecho[6], abre también la posibilidad de que el proceso de artificialización se lleve a cabo de tal modo que acabe con la espontaneidad creadora del universo, en consecuencia, con la vida misma definida como surtidor original de novedades. Esto explica que nuestro autor afirme que no es lo grave que lo natural pierda sus formas y funciones naturales (al fin y al cabo es lo que debe suceder si el proceso artificializador debe tener éxito), sino que "Lo peor pudiera ser que, al cambiarnos todo lo natural por sus productos técnicos, por máquinas, ya no pudiera surgir ningún pulmón natural. Que hiciéramos imposible la Naturaleza. ¿Cómo nos consta que tal acontecimiento, que haría historia, fastos, gestas... no sea posible, y bien de temer?" (o.c. 7).

La satisfacción ante la posibilidad de generar un Caos del que servirse cual "barro ontológico" (IFAM, 109) para una acción creadora por parte del hombre, conlleva aparejada, por tanto, la preocupación por la desaparición de la condición de posibilidad para la existencia de un Creador: la Posibilidad, Libertad o Creatividad básica del universo y, en consecuencia, de la que posee la Vida en todas sus formas; a fortiori, de la humana con su superior poder de transcendencia. En definitiva, la destrucción de la libertad y de la transcendencia.

Por tanto, si bien GB, como se vio, afirmaba que "La técnica, por su plan propio, por sus secretas o confesas intenciones, pretende colocarse como Dios, en un estado tal de realidad que *todo haya de hacerse*: hacer luz, hacer cielos y tierra", el riesgo asumido, en cambio, por fracasar el proyecto es proporcional a la posible ganancia (ser Dios), y es acabar con el poder creador de la vida y, por tanto, con la posibilidad de ser Creadores

---

[6] Distingue GB entre dos tipos de caos y dos de orden, uno acorde con el proyecto de ser dioses, pues sirve como material para ser transformado por el trabajo social (fraterno) y construir Sociedad, el otro, destructivo del que ya nada puede salir (Cf. "Dos tipos de caos (desorden) y dos tipos de orden", 1972).

(Dios), aun en la escasa medida en que lo estemos siendo en ese estado triplemente hibrido de nuestro ser *actual*[7], en el cual, como se dijo, "nos acechan, atacan, y más de una vez nos vencen tentaciones nunca históricamente vistas o sidas, de las que ni siquiera sabemos si saldremos con vida, con realidad, o, de salir, cómo será tal salida o solución".

Se impone, entonces, la *cautela;* una cautela proporcional, como se verá más adelante, al riesgo abierto por semejantes posibilidades fundadas en la transustanciación atómica. Mas cautela, a su vez, de un tipo que no comprometa el proceso de humanización-divinización, al cual jamás renuncia GB. Cautela, pues, como estrategia para no poner en peligro la *esperanza* fundamental.

Pero antes de notar lo referente a la cautela, ha de advertirse de qué modo lo "perfecto" es concebido por GB como peligroso para la vida. Deben indagarse primero las caracteristicas del arma *matricida* antes de decidir si hay razones y/o motivos para la preocupación del autor.

9.1.2.2. La ambigüedad del regalo de Prometeo.

Si en la década de los cuarenta GB ensalza a Prometeo por activa y por pasiva, en cambio, el título de un articulo publicado en 1953, "Dos ambiguos regalos de Prometeo", resume bien el tono de cautela que anima ahora a nuestro autor ante esos *regalos* que son ciencia y técnica, y así dirá: "**Dios le pague la buena voluntad**, decimos formulariamente a quien creyéndonos hacer un bien, con toda su buena voluntad resulta haciéndonos un mal" (DARP, 3).

El núcleo de la cuestión radica en una pregunta y en el modo de responderla: "Visión y previsión científica, técnica; ¿será en realidad de verdad un regalo, un don, un bien? Sin duda, responden la ciencia y los científicos" (ibid.). Además de los científicos, los filósofos también se embarcaron, desde los griegos (en especial desde Aristóteles), en la aventura de encontrar y dar logos a todo (Dios, alma , vida...), y se sintieron "ricos" en racionalidad, llegando a "gozarse moresamente en tales conocimientos" (AHM, 18), sin advertir el abuso en el uso de la racionalidad.

---

[7] Híbridos de hombre primitivo, primero y primario. Un coctel antropológico, sin duda, explosivo (Cf ET, 80)

Dos aspecto deben destacarse en lo dicho por GB. Primero, el puesto de manifiesto cuando con espiritu tennysoniano dice: "lo que nos interesa, no puede ser cientificamente previsto; lo que la ciencia prevé, maldita la falta que nos hace, -en miles y miles de casos" (DARP, 3). Tras semejante afirmación actúa el rechazo a una ciencia entregada a si misma y sm acción sobre el mundo; de un saber por saber desierto de realizaciones que redunden en el bien común: "Con la ciencia podemos prever lo que no nos interesa; y lo que nos interesaria más prever, no podemos preverlo con la ciencia. (...) **Saber para prever; prever para proveer** (...); y al decirnoslo Comte (...) nos mentaba el fin último de la ciencia: el bien común, -se lo mentaba a nuestro natural egoismo capitalista-, o nos recordaba a todos, filósofos y científicos, que previsión sin provisión, o provisiones, cae bajo el anatema de Tennyson: inutilidades demostradas" (ibid.)

Segundo, que a esta falta de dimensión social y práctica se añada, lo que es peor, que todo su afán previsor no sólo no provea, sino que atente directamente contra la vida como creación de novedades pues, como recuerda GB, "nuestra muerte, como nuestra vida, no es un futuro, vulgar como un futuro de eclipse; es un porvenir, nos advierte Bergson, que no es posible antes de ser real" (o.c. 2); "la vida, que lo sea, no es determinista; y la superior es, en rigor libre" (o.c. 3); "No es posible, no es previsible hasta que es real. Ni su realidad es avanzable, anticipable, ni su previsión lo es (...) La vida no puede anticiparse ni un segundo" (o c. 4).

A lo imprevisible de la vida denomina GB, orteguianamente, "nuestro intracuerpo, nuestra intravida" (ibid.), que es opuesto al significado como sentido desvitalizado, del cual dice: "El extracuerpo nuestro y de la historia, todo ello cae dentro de lo natural, de la camisa de culebra, seca y hueca, que la vida deja despectivamente en su camino, a lo largo del tiempo"; este "pellejo de la vida", si es previsible, y es el dominio en que se desenvuelve la ciencia, y de ahí que afirme que "Todo intento de profecía o es un matematicismo o mecanicismo velado, y que se ignora a si mismo-, o no nos proporciona más que el extracuerpo y la extravida" (ibid.)[8]

Pues bien, en virtud de la imprevisibilidad de la vida, y de la muerte, de sus

[8] Advierte GB que lo dicho vale de la vida y de la muerte, pues esta tambien tiene su intra y extracuerpo, imprevisible el primero previsible el segundo (Cf DARP, 4). Para mas detalles sobre esta cuestion Cf VMI

intracuerpos, hay lugar para la "esperanza" en contra del afán determinista de la razón filosófica, científica o técnica, pues la esperanza consiste en esperar lo inesperado, tal como sentencia el fragmento heraclíteo, cuyo significado no se entiende ya de forma oscura, "sino muy claramente; porque prever lo determinado ya, no es gran mérito Sabemos que lo físico cojea de ese pie, del determinado, o tiende a cojear de él" (o c 3) Y así dirá: "La esperanza es de lo inesperado ( ) la esperanza es virtud sobrenatural, nos espera lo inesperado e inesperable naturalmente Y por eso lo incalculable, lo improfetizable" (o.c 4), " Los ojos de la esperanza están abiertos hacia el porvenir, no hacia el futuro. La esperanza es virtud sobrenatural sobre-matemática, sobre-física, sobre-astronomía, sobre-estadística" (o c 4)

Por tanto, la razón, que es creación de la vida, parece luchar contra su progenitora en un inadvertido intento de suicidio consistiendo en ello, justamente, la ambigüedad del regalo del dios Prometeo que ciencia y técnica, siendo creaciones de la vida, parezcan empeñadas en matarla, *matricidio* de la Naturaleza, es decir, de la vida o naturaleza en tanto que surtidor de novedades, del *intracuerpo* de la vida o, si se nos permite, de la intranaturaleza

La conclusión bacquiana, es como sigue "nos regaló [Prometeo] con la ciencia del futuro, con la previsión a largo plazo, tan largo como queramos, del futuro físico, y creyó hacernos gran regalo cegando el órgano del porvenir, de la previsión vital, que es la esperanza" (o c 3), "Prometeo se pasó de listo, y de bueno ( ) Tal vez Prometeo, por dios y no por filántropo, quiso consolarnos de la ignorancia de nuestro porvenir, con la ciencia del futuro Se le fue un poco la mano, por aprendiz de Dios; y ( ) nos tentó a suplir con la técnica, con la ciencia, los ojos de la esperanza" (o.c. 4).

La "esperanza" de que habla GB no es un acto magnificente de la voluntad que luego se estrella con los hechos; la *gana* de mantenerse espectante está respaldada, según GB, por una buena razón científica, de modo que una vez más parece hacerse bueno en nuestro autor el agustiniano *credo ut intelligam*, y así dirá: "Entre el determinismo de la física clásica y el indeterminismo estadístico de la moderna, se interpone sólo un pelo: la constante de Planck ( ) Poco falta para que el mundo físico sea determinista"(ibid.). Unase a lo anterior otra razón, esta vez filosófica: "Entre el porvenir y el presente media

un abismo: la vida, que es un **estar siendo en presente y en presencia de sí**" (ibid), y puesto que "La esperanza es de lo inesperado; por eso la muerte y la vida son, en cada acto, algo inesperado, nuevo original, imprevisible no profetizable. La vida de los individuos, la vida de los pueblos, la vida de la historia" (ibid.).

Por tanto, puesto que sólo el poder creador del universo físico (constante de Planck) y el de la vida evitan que el indeterminismo domine plenamente, tal como pretende la entropía, se entiende el temor de GB a ciertas creaciones de la razón y de la técnica actuales que parecen aliarse con la tendencia descendente del universo físico para acabar con la trayectoria trans-as-cendente de la vida y con la posibilidad misma, en consecuencia, de que el hombre llegue a ser Dios.

Tal sería, desde la perspectiva bacquiana, el profundo peligro implicado en la amenaza atómica: producir un Caos que sea desaprovechado por una razón hipertrofiada, desbocada y sin frenos (*frenesí*). Acabar con el poder creador del universo y de la vida, por una u otra causa, es matar lo que de *Madre* (creatividad) tiene la *Naturaleza*. En eso consiste el matricidio, y no tanto en artificializar lo que de *Naturaleza* (determinismo) haya en ella.

Pero hay otro peligro, conexo y complementario del anterior, involucrado por el proceso tecno-científico. En rigor, es el mismo aunque a un nivel de concreción diferente. Se trata del peligro de singularización de la vida en estado "personal" o transcendente (transfinita y transfinitante) por antonomasia, que de vencer acabaría con el anhelo de ser Dios en "Persona", el cual pasaría definitivamente a formar parte de los sueños del hombre. Notemos en detalle lo propio de tal amenaza para el tipo vital "persona"

9.1.2.3. La "Máquina".

Hay un aspecto inherente a toda máquina que resulta básico para comprender el peligro que, según GB, amenaza a la vida humana, en especial de tipo "persona", que acabe instalándose y habitando en un mundo con aspecto de fábrica. La máquina, paradigma artefactual de eficacia (perfección), resulta especialmente peligrosa cuando es artefacto isomorfo con una vida intelectual superior cuya suprema potencia de espiritualidad (la ciencia) lo es, a su vez, del tipo de vida con plan categorial-vital

personal. Por ello, decidir, conscientemente o no, tomar la máquina como modelo al que someter lo natural para su artificialización, y hacer con ello un mundo para que habite en él la vida resulta, paradójicamente, un grave peligro para ésta, pues todo toma aspecto de "Fábrica", es decir, de mundo perfectamente organizado donde no hay lugar para la espontaneidad creadora. Tal es, básicamente delineado, el peligro del que se va a tratar a continuación.

El término "perfección" referido a máquina, nos remite al funcionamiento conjuntual (Todo de tipo Total) de los componentes (piezas) de un concreto artificial, es decir, a la eficacia de su montaje. A su vez, del montaje de máquinas surge lo que GB denomina "Fábrica" o Total de piezas en que cada una de ellas es ya una máquina y, en consecuencia, cada una hace (eficiencia) con total eficacia (perfección) su función. En este sentido, GB dirá que una máquina es, en principio, un artefacto montado según el plan de reducir al mínimo la entropía o, lo que es lo mismo: plan de sacar el máximo rendimiento de un proceso natural, caracterizado por su tendencia a neutralidad[9].

El problema surge cuando la vida (Todo de tipo auténtico: holismo) pretende hacer para sí, y habitar, un "mundo" organizado según tal modelo de Todo de tipo Total, deviniendo en tal caso ella misma mecanizada, es decir, y como resulta claro en la lógica del pensamiento de nuestro autor, muerta. Según ésto, montada en "fábrica" la vida se mata esencialmente y, por tanto, sin posibilidad de resurrección, ya que toma como modelo de *ser* el aspecto destructor del *ser* que posee su contrario esencial, de manera que se produce un colapso del dinamismo dialéctico que acaba en *reventón* o destrozamiento entitativo, y no en explosión montable, es decir, controlable y aprovechable.

Según GB, con el término "máquina", el griego designó un auxilio para la naturaleza humana, incapaz de desarrollar ciertas faenas; una forma de compensación, tal como se sigue de su etimología. De ahí que "máquina, mecánica y mecanicismo", dice GB, procedan del vocablo griego "mechané", que básicamente significaba "cualquier tipo de artimaña, artefacto o maña que sirviera para salirse de un apuro, natural o no"; "artefactos que ha inventado el hombre para solventar un problema que le plantea la Naturaleza, pero que la naturaleza misma no le ha dado resuelto" (FCF, 172).

---

[9] CFM 188-189

No extraña, pues, que afirme: "máquinas como causas eficientes" (CNTC, 7) De hecho, como ya se dijo oportunamente en otro capítulo, "máquina" para GB era el artefacto en que quedaban desvinculadas las cuatro causas, de modo que su papel de causa eficiente era realizado en "otro plano": el artificial, y ello de forma antonomástica [10]. Según lo anterior, "máquina" es el artefacto por excelencia; el producto más logrado de la acción técnica. Se comprende, entonces, que la técnica sea considerada por GB como la responsable directa de la transformación de lo natural en "Fábrica" y, por tanto, de sus peligros, en especial cuando la forma de su estructura tiene carácter de *fórmula*, es decir, está constituida por matemáticas, ya que éstas imponen su contextura determinista al artefacto, eliminando así toda espontaneidad en su funcionamiento haciéndolo "perfecto" y "previsible".

En efecto, lo anterior conduce a la consideración de que el término "máquina" posee también en GB significado o carácter de "*estructura general*", justamente aquella de la que "Fábrica" no es sino su *sentido* o aspecto vital exterior [11], siendo tal estructura o "contextura" lo que da a "Fábrica" su peligrosidad en virtud del carácter de perfección que le imprime[12] : "hombres-cosa, a servicio de máquinas *perfectas*: sociedad perfecta, cosas perfectas, orden perfecto, estado perfecto, propaganda perfecta, organización perfecta Temblemos por nuestro ser y personas cuando algo que nos atañe le convenga eso de *perfecto*" (o.c 10) Desde esta perspectiva, "máquina" y "técnica perfecta" dicen "determinismo" o "mecanicismo": transformación del porvenir, la novedad y la creación en previsión y futuro. De nuevo, pues, regalo envenenado. Veámos, entonces, qué hay en la "estructura general de *Máquina*" a fin de advertir mejor la causa de la prevención de GB hacia ella, a pesar de su artificialidad.

Dice GB: "el mecanicismo es una teoria formalista en Fisica que supone que el tipo de máquina se puede aplicar a todo: a electricidad, a los gases, el movimiento de la

---

[10] Cf P. 20-21, 24-25

[11] "Nos equivocaríamos lamentablemente si creyéramos que la invasión de lo artificial, de la estructura general de *Máquina* y de su síntesis en *Fábrica* (...)" (CNTC, 13) Por el aspecto de "síntesis" implicado en "fábrica", esta manifiesta su carácter de Todo o Mundo, es decir, de universo repartido y conjustado entre ser y ente por el sentido el de "fábrica" (Cf M, II.F)

[12] El término "perfecto" revela mejor su sentido si se le sustituye por el de "per-facto" o potenciación por artificialización persiguiendo unicamente la optimización en el funcionamiento de la propiedad aislada Esta tendencia funcionalista se desboca (frenesí) y hace que la técnica embriagada de si misma no se someta al analogado central que es el hombre, la vida humana Tal sucede, como se vio en el capítulo anterior, con la "per-división" del trabajo

tierra, estructura del Universo, astronómico o sea el modelo de máquina. El plan de formalismo es posible precisamente porque Newton encuentra una formulación matemática del Universo, y la matemática es en principio, igual para todos los seres" (FCF, 28-29).

"Máquina" y "matemática", pues, a la par, y al fondo el creciente formalismo: *mecanicismo* como "forma concreta o especie de formalismo" (o.c. 29). En la medida en que las matemáticas formen parte de la estructura de un artefacto, o éste se monte según estructura matemática, ésta transmitirá su entramado contextural al concreto artificial. Es un hecho que al artificializar (estructurar) lo natural mediante forma matemática (fórmulas), la idea o finalidad común que dirige más o menos secretamente la construcción de todo artefacto, por simple que sea, es decir, la eficacia o funcionamiento *perfecto*, resulta potenciada.

Repárese, teniendo en cuenta lo dicho, en el aumento de eficacia que se producirá cuando la estructura matemática *según* la cual se monta el artefacto tenga ella misma carácter de *tecnema*. Se entiende, pues, que GB afirme: "La ciencia matemática nuestra nos permite transformar el universo; hacer de él lo que queramos, sin ningún respeto a las causas naturales, inventando otras nuevas; nuestra técnica no se limita a ser una continuación, más o menos espontánea e inmediata, de nuestras manos, piernas y ojos. Es una inmensa maquinaria que trabaja en serie, con inmensa complejidad de aparatos; en que los hombres particulares más bien parecen apéndice insignificante que no creadores de semejante universo" (AFC, 15-16).

Pues bien, "determinismo" es término que presenta, en ciencia, al menos dos aspectos: 1) si para la física cuántica o moderna "lo matemático es múltiple", en cambio "La conexión científica total de un Universo de Física Matemática es determinista", es decir: la física matemática clásica supone que no hay más que una matemática, de modo que si lo real es regido por lo matemático, lo será por un único tipo de matemática; 2) "es determinista porque cree que toda ley física y que todo lo físico puede ser perfectamente demostrado" (FCF, 29-30).

Tal es la concepción que se impone en física desde Galileo, siendo su significado profundo el siguiente: "la conexión necesaria entre las fórmulas matemáticas y sus

consecuencias es a su vez física", aunque desde Laplace el determismo matemático afectará, además, al tiempo y su direccionalidad, adquiriendo el determinismo aspecto de "previsibilidad"[13].

En cuanto al mecanicismo, éste nos pone en relación con lo físico, a la vez que aparece como una teoría generalizada del modo de ser de algunas realidades estudiadas por la Mecánica, dejando ver la conexión entre mecánica y mecanismo (máquina, mecané)[14]. En este sentido, Mecánica es "una ciencia particular"[15]. En definitiva: "el término mecanicismo está emparentado con máquina y con mecánica; pero es además una teoría, no es una parte de la Física, sino una teoría; según la cual (...) todo fenómeno habrá de interpretarse mediante los conceptos básicos y propios de la mecánica; todo, inclusive lo que no aparezca directamente ser masa y movimiento" (FCF, 173).

Además, los "conceptos básicos de la mecánica"[16] muestran qué cuestiones están implicadas por dicha ciencia, frente al mecanicismo como teoría, de modo que ellos permiten completar el cuadro de ideas que rondan el pensamiento de GB al utilizar los términos "mecanicismo" y "máquina", pues dice: "Concepto de mecanicismo: Mecanicismo es una teoría que pretende extender el concepto de máquina y de mecánica a todos los fenómenos del Universo" (FCF, 173).

Si esto es así, entonces se extrapola también a la vida en cuanto fenómeno surgido del universo y esto es, justamente, lo que GB se niega a admitir como paradigma rector de la acción artificializadora de tipo técnico: que el modelo mecanicista se imponga a la vida por medio de la técnica. Así, pues, cuando el determinismo matemático se utiliza para dar cuenta de los procesos mecánicos, lo mecánico y lo matemático juntos dan origen al mecanicismo determinista que no es otra cosa que la "estructura general de *Máquina*", a la que tanto teme GB cuando se la identifica con "artificial" y "artefacto" y se la trata de

---

[13] CFFCF, 166-168.

[14] "Concepto de mecanismo: fenómenos que se reducen a una relación de masa con la cinemática o con los movimientos, por tanto masa y movimiento como categorías básicas de la mecánica" (FCF, 173).

[15] Para detalles, CFFCF, 173.

[16] Tales conceptos son: masa, reducible a punto-masa, colocación exacta en espacio y tiempo; conceptos derivados: velocidad, cantidad de movimiento o de momento, fuerza, esfuerzo y tensión (CFFCF, 174-178).

convertir en modelo de funcionamiento y montaje de todo lo real, incluido aquello que estando ya artificializado no por ello ha de perder necesariamente su carácter de viviente. De otro modo: el modelo que sirve para explicar el funcionamiento del "extracuerpo" de la vida no sirve para explicar los procesos de su "intracuerpo".

La postura bacquiana en este punto resulta claramente, en virtud de lo dicho en el primer capítulo del presente trabajo, síntesis de las tradiciones ingenieril y de las humanidades de la filosofía de la técnica y, por tanto, una aportación de gran interés al tema. Pero prosigamos con la cuestión que nos venía ocupando a fin de poder valorar mejor esta aportación bacquiana.

A pesar de lo dicho, el tipo de mecanicismo comentado no es aún el propio de la máquina, porque una máquina es un invento humano y posee una causalidad final (teleología) que el mecanicismo determinista ciego de la física descarta, y por eso dice GB: "Cuando se habla en física de determinismo, se entiende determinismo matemático; no determinismo teológico o finalista ni de determinismo causal o de causa eficiente. (...) Significa, pues, determinismo lo siguiente: "el tipo de necesidad que hay en lo matemático es exactamente el tipo de necesidad que hay en lo físico" (o.c. 170).

En consecuencia, si "En la filosofía anterior el tipo de necesidad física era inferior al del de la matemática; por tanto, lo podía cambiar, por un milagro Dios, -y aún la vida. Conforme se acentúa en lo físico semejante determinismo de tipo matemático ni la vida, ni Dios ni nadie podrá cambiar ninguna ley física del Universo" (ibid.).

Y esto es, justamente, lo que, como hemos advertido, teme realmente GB: que el determinismo se imponga a la vida bajo diversas formas: teorías científicas afectadas por el frenesí racionalista; hombres perfectamente racionales ebrios de técnica perfecta montada en máquinas perfectas (aviones, sociedades, religiones...), etc. Todo un *drama* vital, como quedó dicho en otro lugar, para un hombre vibrando en tono sentimental de transustanciación: drama entre la razón y la esperanza (libertad, gana).

Afortunadamente, según GB, en los tiempos actuales hay datos que siembran *esperanza* ante la imposición creciente del determinismo: el principio de indeterminación de Heisenberg, que hace que la previsibilidad laplaciana deje de regir en lo microfísico;

leyes matemáticas de estructura no determinista (probabilidades)... Todo ello abre la posibilidad de una auténtica causalidad que, como se trató en su momento, implica necesariamente novedad e inflexibilidad. Si por una parte la técnica moderna debe su eficacia a la matemática[17], el exceso puede acarrear la perdición de la vida (de quien, a decir de GB, la racionalidad y la técnica derivan como don o Gracia) a causa de la imposición de la causalidad determinista física frente a la causalidad humana, que es el dominio considerado por GB como propio y estricto de la auténtica causalidad, tal como se demostró en el capítulo segundo de nuestro estudio.

Lo anterior explica que el temor y desprecio de GB por la "máquina" en cuanto estructura o contextura paradigmática por la que deba regirse la vida y sus creaciones (en especial la vida humana individual y social en estado "personal", y la técnica en cuanto arma de salvación de la vida y del ente), sea directamente proporcional a la estima que siente por ellas, lo cual queda patente ya desde sus primeras obras (vitalismo historicista). Por esta razón es relativamente frecuente encontrar en sus escritos textos donde la defensa de la vida y de la técnica contrasta con el rechazo de la máquina[18].

La máquina como contextura prefijada e irrompible, determinista, de piezas y funciones, aparece ya en 1944, al comparar la estructura de la geometría euclídea con una máquina: "Y la compararía con una máquina, cuyas piezas tienen cada una de por sí su contextura y forma propia, sus funciones peculiares y su puesto en el todo y que está accionada por una fuerza uniforme, extraña a la máquina misma, (...) que pone toda la máquina en movimiento, sin intervenir en la constitución y estructura peculiar de los mecanismos" (EG, XXXIX).

---

[17] Cf AFC, 15 y 18. En IT la defensa de la matemática es mayúscula, pues dice que todos nuestros enseres, en tanto que actuales, están escritos en matemáticas, al igual que lo natural, y de ahí su eficacia. Por eso, quien no sepa matemáticas se sentirá alienado, extraño, en un mundo de enseres artificiales y de ciencias que hablan en matemáticas de lo natural. La solución pasa por una "empresa pedagógica": aprender matemáticas (humanización intelectual del universo), no por demostrar o renunciar a la técnica (Cf o c, 113-116).

[18] Así, vg., dirá que hacer algo mecánicamente es hacerlo sin amor, y tal como algunos filósofos hacen filosofía resultan ellos y la filosofía "máquinas filosóficas, y sus libros, mecanismos" (Cf ITF, 15), que el amor es contrario a la "trama férrea del determinismo" de los "inventos mecánicos que, una vez pasada aquella ráfaga de luz mental por la que fueron descubiertos, caen al orden de lo físico y quedan sujetos a la trama férrea del determinismo y hasta pueden ser mecánicamente reproducidos y hechos en serie por monótonos técnicos", pues el amor "es, en cada instante, invento, y de poder morirse, se muriera a manos de la mecánica, de la rutina" (B, XXIX), que la máquina, una vez montada funciona mecánicamente (sin novedades) (Cf IVF, I, 136), que siente angustia ante la posibilidad de ser aplastado "por cualquier bruto que disponga de suficiente fuerza bruta mecanizada, mecánicamente organizada, servida por hombres-máquina, al servicio de cualquier estúpida máquina de ideas" (Cf IP, X-XI), que un hombre surgido "por coordinación de las partes obtenidas por la simple división (...) Sería un hombre-máquina. Y a tal tipo de explicación y comprensión de lo que el hombre es se ha tendido y tiende aún en nuestros días" (IVF, II, 52), que existen posibilidades reales de uniformizar toda variedad vital, y que tal posibilidad "se halla entre las posibilidades "mecánicas", de técnica societaria, de nuestros tiempos más que de otros" (FTTF, 79), que la vida, frente a la máquina, es libertad, creadora (Cf NGFC, 42).

Por otra parte, en el segundo volumen de *Invitación a filosofar*, aparece una primera explicación de corte vital del fenómeno "máquina", al ponerla en conexión con la forma de división moderna, frente a la griega: "El método divisorio, en manos de los modernos, es la pura y simple división. En vez de conservar a la forma primitiva y total sus preeminencias, ordenando la división y sus productos a re-verla bajo el nuevo aspecto de su génesis, corta sin miramientos hasta donde puede y construye con los trozos obtenidos un "sistema", un "entramado"" (IVF, II, 52).

Incluso la técnica moderna, en cuanto moderna, parece encontrar en ello el fondo explicativo de su modo de ser: "El empleo de la división entre los griegos y los modernos se guía por valoraciones opuestas de la forma inmediata y dada de lo real. Desmenuzad, pulverizad las cosas; (...), los materiales que queden, precisamente por su dureza, tosquedad y hosca solidez se prestarán a "construir" nuevas cosas, más firmes, estables y manejables que las primitivas. Manos contra ojos; máquinas contra naturaleza; técnica contra eidética" (o.c. 52-53).

Lo afirmado no deja de resultar paradójico, toda vez que el formalismo, elemento clave para el desarrollo de la técnica por su componente constructivista, parece disgustar a nuestro autor: "Ante lo real, en su inmediatez, el científico moderno se pone también sin más, en plan de dividir para buscar los elementos del objeto considerado. Y no acabo de entender este horror e infravaloración instintiva de lo inmediato en su inmediatez, o, si se quiere, del "sentido", del "eidos" de las cosas. Pero en fin, este punto es algo más que un punto, es el vértice de un cono de cuestiones tal que, en su periferia, las abarca todas" (o.c. 51-52).

La perplejidad desaparece si se recuerda lo dicho en otro capítulo acerca de la importancia que GB concede a la división en cuanto acción potenciadora de la eficacia de lo artificial, pero el peligro que conlleva si se convierte en tendencia frenética que se autopotencia sin límite: per-división.

Todo ello demuestra que el temor ante el aspecto maquinal que pueda adoptar la técnica está presente con anterioridad a la década de los cincuenta, pero que es en estos años cuando, ante las posibilidades abiertas por la transustaciación atómica, parece más probable un mal paso en la empresa del hombre actual y, en consecuencia, su fracaso, de

modo que GB considera no sólo oportuno, sino necesario y urgente hacer una llamada de atención sobre el ser para evitar su olvido.

Por todo lo visto, se comprende que GB diga: "La técnica y la ciencia modernas son, en su fondo, una aventura humana. Nos jugamos el todo por el todo, Terminar o de esclavos de la Máquina y de la Fábrica, o dominar por máquina y por fábrica todo el universo. El peligro, lo que nos jugamos es la personalidad. Nos la jugamos a perder o ganar. No solamente a perder" (CNTC, 15). Y concluye:

> "¿Qué es lo que ganaríamos caso de ganar todo el mundo, por Maquina y por Fábrica, y con todo no haber perdido nuestra alma?
>
> ¿Podemos jugar a ganar el Mundo y no perder nuestra alma?
>
> Tal vez el Evangelio, en bien conocida sentencia, nos dice que no es posible
>
> A Leonardo de Vinci no le llegó, en firme, en sus tiempos el momento de jugarse el todo por el todo Sus máquinas no pasaban de juguetes mecánicos, su ciencia, de juguete ideológico Pero cuando en nuestros tiempos, una formulita como la de Einstein
>
> $$E = m c^2$$
>
> lleva de apéndice un ciclotrón, un betatrón, un bevatrón, unas bombas atomicas, y a la reversión de la materia natural a estado de Caos, tal vez nos apremie ya la decisión de jugarnos el todo por el todo
>
> *Máquina contra Personalidad.*
>
> *Fábrica contra Mundo natural*" (ibid)

Se entiende ahora, por tanto, que en ocasiones GB hable de "nuestros malhadados tiempos" (PP, X), consecuencia, en el fondo, del "frenesí de las tendencias" (CNTC, 14) iniciado en el Renacimiento y antes, en rigor, con la actitud y trato que con lo natural tuvo el tipo vital *individuo imperfecto* (romano clásico), como se vio en en capítulo tercero. De otro modo: un "internado" que lo sea de tipo "fábrica" se vuelve contra el hombre, devorándolo, lo cual es forma inferior de habitar, es decir, manera paradójicamente destructiva de protegerse por técnica la intimidad vital de la vida superior; técnica como "arma de salvación" de la vida (sindéresis) que vuelve su filo o cañón contra aquello que defiende: muerte de la vida por suicidio o, cuando menos, por accidente, del que no está exento, al fin y al cabo, toda aventura, y de ahí la necesidad que observa GB de mantener una actitud cautelosa, como se verá, que evite tanto la euforia perniciosa (*complejo de superioridad ontológico*) como el desánimo derrotista (*complejo de inferioridad metafísico*).

Por otra parte, si se tiene en cuenta que la estructura de lo admanual encuentra su sentido en la estructura transcendente de "Mundo", tal como se vio oportunamente, hacer un mundo de enseres que resulte "Fábrica" será un atentado contra la constitución transcendental de "Mundo": una forma inferiorísima de "Internado"; tanto, que no resulta habitable al no reunir las condiciones de habitabilidad exigidas por la dignidad de la transcendencia de que hace gala la vida humana.

Todo ello es, desde la perspectiva bacquiana, consecuencia de no haber sabido hacer uso el hombre de su *privilegio metafísico*, de modo que, queriendo ser Dios y creyéndoselo ser antes de tiempo, sólo consigue difuminar su diferencia específica al aproximarse al estado de animalidad (descenso) comportándose cual máquina, es decir, que la razón, en lugar de elevarlo a un estado de especial dignidad sobre el universo físico, acaba, por su frenesí, convirtiendo al hombre en un nuevo animal-máquina, más mecánico que el hombre de La Mettrie y más odioso, por peligroso, que los animales-máquina cartesianos.

Cabe, entonces preguntar: ¿de qué le sirve al ser humano aprovechar el poder que posee para salirse de encerronas naturales (cárceles genéticas, físicas, sensoriales...) si lo utiliza para *caer* en otras que por serlo de oro (mecanicismo artificial) no lo son menos? Más técnicamente: ¿de qué le sirve al ser humano su transfinitud transfinitante, como plantea GB, si hace dejación de semejante condición al rebajar la transcendencia de lo artefactual (factum de la técnica y de lo artefactual) convirtiéndolo en un conjunto de cachivaches técnicos que, bajo atractivos aspectos, sólo interesan por su potencial económico, es decir, por su capacidad para ser comprados y vendidos en un mercado de vanidades insulsas que, bien alimentadas y mejor disimuladas logran hacer del hombre un ser *cotidiano* que, sin rostro, forma parte de una inmensa y crecientemente acelerada masa (mediania mediocre) cuyo destino vital sea fabricar y consumir *felizmente*?

Se trataría, en definitiva, de que accediesemos a preferir la seguridad a la libertad; de entregar la transcendencia a cambio de comodidad y vanidad, y todo ello jaleado y adobado, para hacerlo digerible, por una completa parafernalia de medios propagandísticos y publicitarios cuya misión, confesa o no, es contar, cantando (y ya se sabe... la música amansa a la *fieras*) que no sucede tal cosa, y persuadirnos así, por los

medios más sofisticados que imaginar caben, a sentir y pensar que somos libres. Esto es lo que GB denuncia, en el fondo, con la expresión "mundo artificioso" y "Fábrica": mundo de rango inferior en que cae el artificial cuando lo económico se adueña de él. Tratemos, pues, de estas y otras cuestiones plegándonos a la letra del autor que nos ocupa, tras este desahogo momentáneo.

9.1.2.4. La "Fábrica".

"Fábrica", como se ha venido diciendo en repetidas ocasiones, es el aspecto que, según GB, va presentando, y cada vez más, actualmente Mundo; el que adquiere cuando transformamos todo en un internado a base de enseres para habitar en universo. No es aspecto que siempre haya estado ahí, sino resultado del sentimiento de familiaridad y avenencia consiguiente con lo admanual enseriado.

Su carácter histórico queda manifiesto en las diversas fases que en la historia de los inventos encuentra GB atendiendo al tipo de piezas y el modo de montarlas[19]: la primera, que abarca "desde el comienzo de nuestra civilización" hasta el Renacimiento, caracterizada por que sus artefactos "no pasaban de partes sueltas", las cuales "Se soldaban a veces" (remos, palancas... que daban trirremes...); la renacentista, en que "se inventan nuevas partes, y se sueldan más en uno: polea circular, transmisores de velocidad variable, puentes giratorios (...)"; y la moderna, con su consiguiente peligro: "A la *Fábrica* moderna se llegará por sus pasos contados y medidos, aunque no concienzudamente dados. Al soldarse miles y miles de artefactos en *Fábrica* surge el león. *Garra en un Todo*. Y comienza la posibilidad de que se nos coma la fiera; de que *nos trague la Fábrica*"[20]. De otro modo: el montaje de artefactos en Fábrica está guiado por plan científico, evitando la mera juntura de piezas sueltas, de modo que la eficacia aumenta y, por tanto, el grado de peligrosidad.

Es en el época moderna cuando parece haber mayor peligro, correspondiendo a

---

[19] No parece difícil adivinar tras este criterio historico utilizado por GB en esta ocasion el de reduccion ontica y categorial que presidia el cambio de tipos vitales. Se trataria de una secuela del principio de isomorfia entre tipos de vida y de artefactos.

[20] Cf lo dicho en CNTC, 9. Llama la atencion el hecho de que nuestro autor resalte la faceta negativa del proceso formalizador o de reduccion categorial y ontica de las ciencias y los artefactos, desde los griegos hasta la actualidad (Cf o c. 10-14). Aspecto este, sin embargo, positivamente enfatizado ya en las obras de la decada de los cuarenta y, como se dijo, causa de la eficacia de la tecnica actual. Recuerdese, sin embargo, el cuidado que pone GB, en cualquier dominio de que se trate, por evitar el frenesi inherente de toda tendencia. Cautela, pues, no renuncia.

la técnica la responsabilidad inicial de la situación generada: "tal vez no hayamos caido en cuenta de la [peligrosidad] muchísimo mayor [que la del león], y más disimulada, de la *Fábrica*. Y de la *técnica* que es la que la ha hecho posible y real" (CNTC, 9).

Es importante notar que esta peligrosidad concierne no sólo a artefactos materiales, sino también a los de naturaleza teórica o no inmediatamente materiales, tales como formas de organización social, publicidad, propaganda, religión, ciencia..., que son, dice GB, "otros tantos productos técnicos, verdaderas fábricas de productos en serie, que nos vuelven materia prima, en bruto y aun brutos, hombrea-cosa a servicio de máquinas *perfectas*" (o.c. 10). Por ello, advierte: "Nos equivocaríamos lamentablemente si creyéramos que la invasión de lo artificial, de la estructura general de *Máquina*, y de su síntesis en *Fábrica* queda reducida y confinada a lo material. Las ciencias modernas, la estructura de la sociedad, del derecho, de la vida, del pensamiento... todo va adquiriendo contextura de *máquina* y aspecto de *fábrica*. Y nosotros; cara, actos, comportamientos, ser, de *uno de tantos*" (o.c. 13).

La "estructura general de *Máquina*, y su síntesis en *Fábrica*" (o.c. 13), es decir, la transformación de universo en mundo que sea "fábrica", ir 'uye constitutivamente la operación y finalidad que persigue toda fábrica: producir en serie, haciendo de cada producto uno de tantos, lo mismo que lo son las piezas que componen su maquinaria. El problema surge cuando lo enseriado resulta ser la vida y sus creaciones, incluida la vida humana, que dejarían de serlo al perder su carácter de novedades. El término "perfecto" posee, pues, otro aspecto complementario al del funcionamiento maquinal de un artefacto, anteriormente analizado: el de enseriación.

Cada vez más, los productos o creaciones técnicas van siendo isomorfos con esa forma empresarial o industrial (que no emprendedora e industriosa) de tratar la vida que elimina la creatividad y la sorpresa en pos de la inercia productiva, es decir, del mecanicismo determinista aplicado a la producción: la enseriación:

> "No funcionaría ninguna de las industrias actuales si no hubiera un suficiente número de individuos de los mismos gustos, más o menos de la misma talla, o altura, de iguales aficiones a ciertos colores .. porque, en tal caso, la producción en serie y al por mayor no sería económicamente posible" (AFC, 85)
>
> "El submarino de Leonardo es un *juguete*; los nuestros son *en serio*. *En serio* y *en serie*. Y cosas hechas *en serie* no funcionan sino cuando los que van a utilizarlas son *uno-de-tantos*. La categoría de *en serie*, prez de la industria moderna, -prez o

> condenación-, terminará con que los hombres no sólo nos reproduzcamos en serie, sino pensemos en serie, queramos en serie, marchemos en serie Como hormigas ¿Dónde surgirán los primeros hormigueros, por obra y desgracia de la *Fábrica* y de la *Técnica*?" (CNTC, 11)[21]

Por todo ello, pide GB: "que nos dejen algo de nuestras vidas religiosa, social... sin legislación, a la espontaneidad individual, a la conciencia personal, aunque el Código sea menos perfecto, y sobren unos cuantos legisladores, y se sientan, los que quedaren, un poco *capitidiminuídos*, un poco menos cabeza, para los demás; y el poder ejecutivo se note algún tanto impotente, y fastidiado en su funcionamiento, frente a la gana y libertad de los individuos" (AHM, 21).

Contrasta, pues, el tipo de ser o caos (cualquierismo) generado por la industria moderna con el presente en el fondo del Universo físico y la vida (Creatividad). Dos tipos de caos.

9.1.2.5. El olvido y la caída.

Según GB, cuando los inventos se vuelven cotidianos, surge el peligro de no advertir lo que de don, gracia o novedad, encierran la técnica y cualquier otra invención de la vida, lo cual equivale a olvidar su carácter creador o de Ser ("surtidor de novedades"), así como el del hombre y, por tanto, su condición de sujeto "trágico" o tensionado, en constante "esfuerzo" (temple esforzado), por elevarse sobre lo finito: hombre como transfinito transfinitante. Por ello, dirá GB:

> "La ciencia y la técnica no son *productos naturales* que nazcan como los arboles y que se asimilen como la fruta Pero a ratos tengo la impresión de que creemos en otra cosa más inverosímil que ciencia y técnica son *cosas caídas del cielo* ( ), nos vienen hechos y derechos de distantes regiones, por el procedimiento mágico de desembolsar unos billetes -los que los tengan- Los aparatos caen del cielo No nos queda más que usarlos, y cuando se estropeen cambiarlos por el último modelo, caído también del cielo, hecho y derecho La ciencia nos viene del Cielo, volando en las hojas de los libros, ( ) Si por el título del libro o la marca de fábrica sabemos que alguien compuso el libro o fabricó el artefacto, tal saber no suele alcanzar a darnos conciencia del grado en que es preciso un autor, un genio, para que esos productos de tan fácil adquisición en el mercado o en las librerías surjan y se mantengan en vida, en uso" (CNTC, 1-2)

El uso de ciencia y artefactos sin otro criterio que la "fe del carbonero", sin saber nada del esfuerzo humano que hay detrás, resulta desastroso para la vida humana, que va

---

[21] La imagen de las hormigas aparece también en AFC, 17. La metáfora se la sugiere el escrito de J. Huxley, *The Anty* (CfCNTC, 10).

viendo cómo se atrofian progresivamente sus órganos correspondientes (cerebro, pies...)[22].

Parece clara la relación del tema con la "ingratitud" orteguiana, mas una ingratitud que en GB se reorienta hacia el hombre como ser transcedente en que la vida ensaya sus mejores galas y trucos de seducción para asistir a la fiesta de la Intimidad. Por otra parte, hay un evidente trasfondo heideggeriano (cotidianidad) en todo ello, y de ahí que nuestro autor, respecto de la elevación de universo a mundo admanual, afirme:

> "primero el hombre se encuentra con su circunstancia, el mundo le es dado, le es propuesto como hecho. Pero luego sucede que ese hombre inventa un mundo, un otro mundo según su proyecto previo y dentro del cual se refunda íntegro el mundo, acomodándolo todo a este "nuevo mundo" que no estaba sobre la tierra, sino que es obra del hombre *propiedad suya*, en el más profundo sentido de las dos palabras. En seguida viene un tercer momento cuando este "otro mundo" inventado por el hombre desciende ("caída" en Heidegger) -en un plano sociológico- de la pequeñísima minoría inventora hasta llegar a convertirse en mundo doméstico, en el mundo del hombre "común y corriente". De modo que este hombre medio, que no ha realizado ningún esfuerzo en el invento de ese "otro mundo", lo recibe como algo ya hecho, que está en la circunstancia social." (DFGB, 698)

Pues bien, y en esto radica el riesgo: "sucede que la humanidad puede estancarse en el "mundo cuotidiano" y contentarse con las cosas que ya están ahí, sin tratar de inventarse algo que no está ahí, con el propósito de realizar ese proyecto de creación. Es cuando el Universo queda como suspendido en una figura de mundo inventada de tiempo atrás que ahora ya no es ningún invento, por la fácil razón de que es algo que está dado, ahí, en la circunstancia, sin que nadie haga ningún esfuerzo" (ibid.). En definitiva: "todo les parece caído del cielo, *sin historia*, cosas de ayer mismo, y se les hace tan natural el que vuelen por el cielo aves como aviones" (ET, 110). Por eso GB propone, como se dijo en su momento, una urgente "humanización histórica" del universo[23].

Por otra parte, la fabricación en serie de inventos, seguida de un uso masivo de los mismos por un *don nadie*, acaba con lo novedoso de los inventos, con su carácter de creación, cayendo en la cotidianidad o cualquierismo mediocre: "El número de hombres ha hecho imposible que la ciencia sea propia de un *particular*, que sea realmente miembro viviente de ella; y el número de hombres la ha rebajado al nivel de ser ciencia hecha para *uno de* tantos, que se recibe como recibimos un producto hecho, y empleamos como una

---

[22] Cf. CNTC, 10-11. La misma idea aparece en MM, 197.

[23] Cf. ET, 106-113.

máquina, maquinalmente también"; "El momento en que la ciencia se pone al alcance de *todo el mundo*, de millones, y centenares de millones, no creamos que la ciencia, en cuanto organismo viviente, se ponga realmente a disposición de tal número; lo que en realidad se les da es un conjunto de técnicas, de recetas, de formularios, de tablas, tratables, en principio, por máquinas -o por un cualquiera, para uno-de-tantos" (AFC, 90)[24]. La vida en cambio se caracteriza por ser surtidor de novedades; variedad frente a repetición. La repetición es la muerte de la vida.

Frente a este carácter creador de la vida, la naturaleza presenta otra faceta contrapuesta, pues si bien genera nuevas especies vivientes, destruye la variedad diluyéndola en el cualquierismo de sus producciones: especies compuestas de innumerables individuos, pues es característico de la naturaleza la reproducción, la reedición.

En cambio, por parte de la técnica, existe, como en la vida, una creación de novedades. Por eso si la técnica actual, la procedente de la revolución industrial, tiende a la repetición, es por contagio de "la incontinencia aritmética de la naturaleza", pecando por ello de naturalismo[25]. Y peca, porque tal naturalización, según GB, no es una "tendencia" intrínseca de la técnica, sino una "tentación", y de ahí que proponga como remedio algo que ahora tan sólo apuntamos, a tratar con mayor detalle luego: aguantar "durante un momento, durante un presente histórico, tales ganas numéricas" (ET, 147) o, en fórmula de su etapa más explícitamente cautelosa: "espíritu" y "voto" de pobreza.

Detrás de todo ello, pues, está la ley de los grandes números infiltrándose por lo que de físico haya aún en el dominio humano y logrando, en la medida en que se imponga, la victoria de la tendencia descendente del universo sobre la creatividad de la vida y de la base del universo. La idea, pues, se remonta a tiempos atrás. Así, dirá: ""el número de objetos que haya en un orden no es detalle neutral, indiferente, inoperante"; no lo es

---

[24] Contrasta esta afirmación con la exaltación de Einstein como genio a servicio del Pueblo, al poner sus teorías en manos de otros (republicanismo intelectual), para que se sirvan de ellas. No hay contradicción, sin embargo: el inventor ha de poner en manos del Pueblo sus inventos teóricos o materiales, pues, como se vio, son productos objetivos que, por ley ontológica de creación, nacen colectivos. El Pueblo o Sociedad, por su parte, debe inventar modos de hacer algo con ellos (nuevos usos) sin quedarse "mirándolos" o simplemente estancado en un uso repetitivo. Solo así puede evitarse que los inventos y los inventores "cunjan", y el mundo construido quede "estabilizado" y en estado "inercial". En cualquier caso, inventor del artefacto, e inventor de nuevos usos del artefacto, son dos grados de "inventor", superior el primero, inferior el segundo, como se dijo en su momento.

[25] CFET 143-147.

respecto de la especie humana, como no lo es en el orden físico. Por igual motivo: es decir, por ley matemática, hay que tener muy buen cuidado de que ciertas ideas, programas de vida interior, bien acariciados y queridos, si queremos vivirlos plenamente, con autenticidad, no se difundan demasiado; hay que cuidarse del número, en favor de la autenticidad. No por envidia, celos, esoterismo; sino por una razón mucho más básica y potente: por una ley matemática y natural a la vez, del cálculo de probabilidades" (AFC, 97-98); "Notemos el peligro real: cuando el número de hombres crece, y comienza a entrar en funciones esa ley tremenda de la estadística que se llama *ley de los grandes números*, surge una *mayoría de medianos*" (o.c. 88)[26]. De otro modo: cosificar o cuantificar la vida, hacerla número, es decir, "elevar la categoría del número por sobre la de cualidad; anegar el alma en cuerpos" (ET, 145).

Sin embargo, si bien "Hay cosas que no pueden evadirse de ser objetos, de tener que dejarse ver, oír, pensar, desear; son **necesariamente objeto**", es decir, son "cosas **expósito**", hay otras en cambio "más señoras de sí, y dueñas de lo que son, aun de su existir; y se hacen libremente, voluntariamente, objeto (...) . Tal la conciencia, tal Dios", que se "revelan" o aparecen "por gracia", es decir, "**si ellas quieren**" (GFVM, 10). A estas realidades, así como a sus creaciones, la cosificación les es ónticamente fatal, por lo que se pregunta GB: "¿Y no estaremos en nuestros malhadados días, de preferencia querida y planificada por cosas que **se dejan objetivar** sin resistencia, afanados desmesurada e inconscientemente por hacer **objetivas** -contables, medibles, propaganderiles, cotizables en política, éxitos, fama, ostentación... nuestras interioridades, -religiosas, familiares, sentimentales..., no estaremos, digo, alzando la mano derecha/ hasta ocultar la mirada?; y por eso ¿quedará la nada hecha?, la nada de la persona?" (GFVM, 12).

Adviértase que la ley de los grandes números actúa igualmente cuando los seres humanos se reproducen o juntan, aumentando así el numero de individuos del grupo; pero las cosas artificiales se reproducen en serie, fabril y febrilmente. Doble dominio del número: en lo natural y en lo artificial. Doble ataque a la vida, pues, por parte del número cosificante: desde lo natural y desde lo artificial enseriado. Complicada situación para la vida. Ante ella, GB propone buscar "una posible solución, propia de nuestra época,

---

[26] Considera GB que sería un sabio envidiable quien conociera el límite, a fin de evitar la degeneración (Cf AFC, 88-89).

solución que no tapone ni el planteamiento de nuevos problemas ni otras soluciones futuras, mejores que las nuestras" (AFC, 82) Sobre este particular se verá más adelante, ahora solo interesa mostrar los peligros

9 1 3 El peligro político

En todo lo que se lleva dicho existe también un peligro político claro "Por una especie de participación discreta de la omnipotencia divina cambiamos, por técnica material, luz en materia y materia en luz, verdadera y auténtica transustanciación Pero ¿en quién reside tal poder, y cuál es el grado de benevolencia , y aun de inteligencia a cuyo servicio se ponga tal poder?" (AFC, 63) En definitiva:

> "No olvidemos ( ) que ciencia y técnica modernas son arma de dos filos ( ) "llave de uso ambiguo" ( )
>
> "Si un gran técnico en energía atómica, dueño y señor de los secretos secretísimos de su teoría y práctica, no siente en su conciencia este nuevo y jamás sentido imperativo "Nobleza de Señor del Universo", y no se siente obligado -más que cualquier reyecito, presidente, papa en sus delimitados dominios terrestres-, por *nuevos* valores, por *nuevas* normas, la consecuencia será, y no remota, que los hombres descendamos a una esclavitud nunca vista ni sentida, más degradante y más inevitable que la griega, romana y medieval -en ciencia, en arte, en política, en religión, en filosofía ( ). ¿qué esclavitud será comparable con la que nos caerá en suerte o en desgracia frente a un Señor y Dueño de la Energía atómica, a quien semejante nobleza, casi divina, no obligue, o no se obligue el, por nuevos valores, por nuevas normas?" (AFC, 81) [7]

El político, junto con los otros peligros expuestos, coincide en ser una forma de desactivación de la bomba o espoleta metafísica que es la transfinitud humana (especialmente, en su estado *actual*).

Para GB, la desaparición de la vida, humana o no; el estancamiento en la cotidianidad sin posibilidad de proseguir el ascenso de la Personalidad hacia Dios o Intimidad Absoluta; la ignorancia de las dosis de creatividad contenidas en el universo y la vida, así como de lo que de esfuerzo hay en la invención de lo artificial o el caer en un tipo esclavitud nunca antes vista, son casos de caída de la transfinitud humana que resulta gravemente lesionada, y en esto radica, como se verá, el peligro que para GB puede encerrar la técnica para la vida, pero no en la eliminación del estado natural (*estabilizado*) de lo real Todos ellos, además, son peligros cuya causa no se encuentra directamente en la técnica; no pertenecen a su esencia, sino que ésta resulta, por así decirlo, contagiada

---

[7] Cf también AFC, 83/95

de males externos que, eso sí, por su eficacia, amplifica y agrava.

9.1.4. Técnica, actitudes y responsabilidad.

9.1.4.1 Frenesí técnico y deber

Al tratar del concepto primero de ser, se vio cómo para Heidegger la interpretación admanual del universo, o del ser como enser, era la propia y exclusiva del hombre moderno pero no de otras épocas anteriores, en que estaba ausente. GB coincidía básicamente con el autor alemán en la caracterización de la estructura de lo admanual pero no sucedía lo mismo ni con su valoración ni en la consideración del enser como "dato", sino como "hecho", de modo que la interpretación instrumental, si bien es la predominante en la actualidad también estaba presente en otras épocas, aunque no en primer plano. La interpretación instrumental del ser es algo que para GB define al hombre frente a otros seres, de modo que no puede faltarle nunca. Otra cosa son las actitudes y la valoración que de la técnica haga el hombre y el grado de presencia y lugar que lo artificial ocupe en su mundo-vida.

Atendiendo a lo anterior, dirá GB: "Desde el Renacimiento hasta nuestros días todos nacemos, por una especie de predestinación *ante praevisa merita aut peccata*, en un mundo ordenado por ciencia y técnica" (AHM, 19), de ahí que hagamos una interpretación admanual del ser, siendo el de ser instrumental o *enser* nuestro concepto primero (histórico o epocal) de ser.

Pues bien, esta situación de "hecho" es tal que GB afirmará: "desde el Renacimiento, y gran parte por culpa y ejemplo suyos, el hombre occidental *tiene que* y *debe* ser rico en ciencia y técnica" (ibid.); "La cantidad y calidad de ciencia y técnica asciende ya a tal monto que el hombre occidental no tan sólo es *rico de hecho*, de facto, sino que hasta la contextura misma del universo se halla impregnada de ciencia y técnica. Una concepción del universo impone una cierta necesidad (un *tener que*) y un determinado *deber* sobre los que respiran, espiritual y aun materialmente, tal ambiente" (ibid.). Y concluye: *"Tenemos que servirnos y debemos ser ricos en ciencia y técnica, por virtud e imposición ineludibles del tipo de concepción del universo y del hombre en que hemos caído"* (o.c. 23).

Tal forma de estar en el mundo no es considerada por GB negativamente, contra Heidegger, sino adecuada al tipo de transcendencia humana distanciadora del animal "Y podemos preguntarnos si todo hombre no *tiene que*, y *no debe* trabajar y transformar técnicamente el mundo físico, el político, si no quiere quedarse en simple animal, indefenso frente al universo, y casi como una cosa entre tantas" (o c 17), "Si el hombre es animal racional, tal vez tenga que y deba mostrar, realmente, al mundo que es capaz de hacer cosas que la naturaleza ni hace ni puede hacer, y capaz de hacer sentir realmente al mundo su superioridad, por la técnica" (o c 18)

Por otra parte, si toda cosmovisión comporta una cierta necesidad y un deber, ambos aspectos, sin embargo, no se identifican en absoluto pues "tener que" es situación impuesta sin remisión, aunque sea accidentalmente, mientras que "deber" hace referencia a una "necesidad moral" frente al "tener que" o "necesidad física", la cual presenta aspecto de fuerza mayor: "Ser de hecho, de facto" (AHM, 17).

Pues bien, el problema consiste en que una vez descubierta la racionalidad y, por tanto, su necesidad y hasta deber, sufrió, sin embargo, del natural "frenesí" de toda tendencia[28]: "al griego clásico le entraron ganas y aun la conciencia de *deber ser* científico, por lo pronto, y se le abrió el apetito de dominar urgentemente por la técnica al mundo, la *humanización* real de lo físico" (o c. 17); "Digamos pues, que el griego clásico notó que *tenía que* (necesidad física) y *debía* (necesidad moral) ser rico en ciencia (...) y en técnica, y comenzó efectivamente, siéndolo y haciéndolo con e*spíritu de riqueza*, con ansia de cumplimiento, de éxito, de goce" (ibid)

Como consecuencia, el griego "Se dio sin más requilorios y averiguaciones a la ciencia-, y venga lo que viniere" (o c 18) Por ello, en vista del desarrollo científico alejandrino, dice GB: "hubiera convenido un Sócrates que se preguntara: somos cada vez más ricos en ciencia ¿pero debemos y tenemos que serlo y hacernos, así, sin límite, y con ese frenesí que da el serlo con espíritu de riqueza, con desaforado amor al saber por saber?" (ibid.).

---

[28] "Frenesí" es tendencia intrínseca natural a una cosa cuando no se le pone límite y se la deja correr naturalmente hasta agotarse "Bergson habla de ello en cierta ocasión del *frenesí de la tendencia*. Y advertía que hasta que una tendencia no ha agotado íntegramente su potencia sus ímpetus o hasta que no se ha estrellado contra un obstáculo no vuelve atrás" (CNTC 14)

Se trata de una dinámica que viene de los griegos, pero que otras tradiciones, como vg la hebrea, no poseen, lo cual no las libera de sus peculiares frenesis, en este caso el de tener que y deber ser rico en liturgia[29]. La necesidad y deber que el griego clásico descubre encuentra eco en el Renacimiento, del que el hombre actual hereda el tema, pero "lo peor es que cree, sin hacerse nadie cuestión de ello, que tiene y debe serlo (necesidad conjugada con virtud) con *espíritu de riqueza,* regodeándose y gloriándose de ello" (o c 19-20); "frenesi de la técnica en todos los órdenes" (o c 20)

9 1 4 2 Técnica, complejo de superioridad y cautela

Según GB, el éxito o eficacia creciente de ciencia y técnica para dominar lo real es la causa de un peculiar sentimiento metafísico que ha degenerado en complejo "el sentimiento de que estamos en un universo, transformado por nosotros activa y realmente en mundo -por la técnica, por la ciencia-, nos ha creado el complejo de superioridad, inverso al anterior, y no menos perjudicial, exagerados, el uno que el otro" (AFC, 66)[30]; "desde el Renacimiento nos va entrando el opuesto complejo el de superioridad, de megalomanía, de *Seréis como Dioses* -casi de *sois ya dioses*-" (AFC, 82), y de ahí que lo califique de *soberbia*: "La delectación morosa en la ciencia y en la técnica engendra una peculiar soberbia y sentimiento de seguridad" (AHM, 21). Y En otro escrito: "La vida mental, aun la científica, y sobre todo la filosófica padece enfermedad inversa: complejos de superioridad, megalomanías" (E, 18)

Esta actitud de soberbia es matizada posteriormente por GB, que reserva para ella el término "vanidad", entendiendo por tal una soberbia sin mesura: "La soberbia, sin este fundamento continuo de humildad o de tirón de hechos o de datos, no es sentida como soberbia, sino como *vanidad*, cual globo suelto, y a merced del viento, sin consistencia, sin conciencia de su misma supremacía o transcendencia" (ECOFS, 90). El tema no es nuevo pues ya en 1947 denomina "veleidad" a la no concienciación de la componente de finitud, siendo ese el significado de la expresión "no hay para tanto", tan querida de

[29] Cf AHM 17-19. Para la ontología griega frente a la teología hebrea Cf E 86-91

[30] Igualmente peligroso resulta el "complejo de inferioridad metafísica" o de "criatura", del que ya se ha dicho suficientemente a lo largo de este estudio: el resultado se concreta en el hombre como realidad oscilante entre los dos polos: "Ciclotimia ontológica, temple dual existencial" (Cf AFC 66 y 82; E 18)

nuestro autor[41]

Pero se hace preciso ahondar más en la fuente del problema, a fin de notar mejor las implicaciones del tema para la técnica

La vanidad es, según GB, una actitud resultante de los sentimientos de seguridad y avenencia ante una situación, de modo que no sólo se está bien en ella, sino que se posee conciencia de seguridad: seguridad en segunda potencia o conquistada. Pero esta seguridad se desboca por un olvido de las condiciones reales externas al sujeto o "ineidad". En resumen, creer ser dioses cuando aún no es así. La soberbia, en cambio, será considerada por GB como sentimiento de superioridad que no llega a complejo[42], pues tal sentimiento de superioridad es legítimo al serlo de quien, luchando esforzadamente contra los límites o la adversidad, vence y se siente transcendente por haber superado dialécticamente a su contrario (tono de *tragedia*), y ello como condición de posibilidad de transfinitación[43]. Como se ve, el tema es recurrente: la "veleidad", ahora bajo otra denominación, a fin de salvar la corriente ascensional impelida por la transfinitud. De nuevo: estrategia para no poner en peligro el objetivo final, nada de renunciar al mismo.

La fuente original de todo lo anterior radica, según GB, en los sentimientos de inquietud y sobresalto que surgen en la intimidad humana al notarse agredida, mal avenida, tratada sin respeto ni consideración para su transcendencia por un universo físico al que le es completamente indiferente; tal estado sentimental "es la tónica fundamental que acompaña a todo lo que la meidad haga en el mundo. Semejante estado engendra la *confusión*, la *perplejidad*, el no saber a qué atenerse" (o.c. 55).

Cuando eso sucede, el hombre reacciona desde su transcendencia en un intento por superar tal situación: "Cavilar, actos del caviloso o precavido, manifestación del estado de cavilación y de precaución que en nuestro estar en el mundo ha tomado y toma, pretende conjurar, reducir a un mínimo las posibilidades de los entes: lo imprevisto, lo

---

[41] CFHT, 121.

[42] Por eso en AFC dice: "Debemos llevar, por unos momentos, de la euforia del sentimiento de superioridad procurando que no se convierta en complejo" (o.c. 80).

[43] CFECOFS, 88-94.

incalculable, los imponderables..., es decir: encierra el proyecto sentido de trocar todo lo más posible los entes en objetos. Y recalco que *mundo* toma a veces, *está avezado* a tomar, el matiz sentimental de "*a campo raso*"" (o.c. 50)

Según GB, toda existencia humana, o estar-en-el-mundo, se siente amenazada, pero en cada época vital inventa un modo diferente de hacer frente a la situación, es decir, de "cavilar", así, al principio recurre a Dios y al destino[41], mas al notar la "ineidad" que Dios no era suficiente seguridad se siente desprotegida, a campo abierto, e inventa "un nuevo tipo de enfrentarse con las cosas -una física matemática-, una nueva astronomía, una nueva política..." (o.c. 52) Esta es la forma propia de *cavilar* desde el Renacimiento "mientras que otras, como la inaugurada y no terminada aún del Renacimiento, intentan dar la batalla en tal campo raso mismo, transformando inventivamente los *ob*jetos en *ab*jetos" (o.c. 53). "Y es característica de las épocas en que la ineidad nota estremecida que el mundo en que *está* es *campo raso*, el que invente el modo de convertir *objetos* en *abjetos* (Entstand), en adelantarse a lo que las cosas sean, mediante *proyectos*, reduciendo así en lo posible el margen de *suerte, azar*. Tal va sucediendo sobre todo desde el Renacimiento, desde el momento en que la ineidad notó que el mundo cristiano era *campo raso*, expuesto a la realidad brutal de los entes dejados a sí mismos, constituidos únicamente en *objetos*" (o.c. 52).

Ahora bien, la cavilosidad puede degenerar en "locura": "*"toda precaución es poca"*, decimos; y la cavilosidad puede crecer hasta la locura, hasta perder la cabeza" (o.c. 51). Nuestra época tiene su peculiar locura o frenesí: "nuestra locura por la ciencia y por la técnica" (AHM, 22); "frenesí de la técnica en todos los órdenes" (AHM, 20).

En un intento por contrarrestar el mal, la ineidad inventa la "cautela" como forma de prevenirse contra semejante locura o frenesí: "La cautela surge precisamente en la ineidad, o la inventa la ineidad, porque la realidad del ente no es íntegra ni necesariamente reductible y amansable en categorías, en objetos de uso, instrumentos, bienes, etc... (...)" (ECOFS, 51)

Ahora bien, que tal cautela no es renuncia, sino estrategia que evite quedar al

---

[41] Cf. ECOFS, 52-53

hombre a merced del universo, mas de modo, y es de lo que se trata, que el afán de seguridad no resulte desmedido, queda patente cuando seguidamente afirma GB "Pero puestas todas las precauciones, tomadas todas las cautelas o prevenciones -*todas* las humanamente posibles, es decir con conciencia conmovida de que es imposible tomarlas todas absolutamente frente al ente-, la ineidad queda *preparada*, predispuesta, preservada, hasta cierto punto, asegurada contra riesgos evitables; queda deslindado el campo entre los previsibles y la *suerte*, que hay que dejar correr (*dejar correr algo a su suerte*), lo irremediable, lo imprevisible... (...). Pero, una vez preparado y prevenido, puede uno *adelantarse* ya a los acontecimientos, salirles al paso, ganarlos por la mano ( ), de *cautela* a *incautarse*, de incauto a cauto y a incautador" (ECOFS, 51-52)

La cautela posee un componente de "admiración" (el *respeto al misterio*, dirá en otras ocasiones); sentimiento que la ineidad inventa como forma de asumir o *digerir* lo incontrolable de la existencia, es decir, aquello de universo que no es incardinable en mundo; sin embargo, lo admirable o milagroso del misterio sólo es posible sentirlo como tal desde mundo, no desde universo[35].

Pero lo admirable es diferente de lo asombroso, pues el primero surge por la sorpresa ante lo inesperado o súbito y lo hace con matiz de amenaza (caso vg., de la raíz cuadrada de dos para el griego); lo asombroso, en cambio, se descubre como tal ante una invención, por tanto ante algo que surge de la ineidad misma, no advenido externamente, y de ahí que no le acompañe el sentimiento de amenaza (caso por ejemplo de la operación paso al límite)[36]. Por otra parte, si lo admirable y asombroso no provocan transformaciones en mundo, sí lo consiguen lo pasmoso y sorprendente[37]. *Pasmo* es sentimiento de sorpresa ante la irrupción en mundo, pero interior[38].

En cualquier caso, desde esta perspectiva, ciencia y técnica funcionan como invento de la ineidad para asegurarse y tranquilizarse: "Cuando uno se ha adelantado

---

[35] CFI COFS, 56-57

[36] CFI COFS, 58-59

[37] CFI COFS, 64

[38] CFI COFS, 59-60

efectivamente a los acontecimientos y salido de tales encuentros felizmente -por ejemplo cuando Galileo salió felizmente de sus intentos de estudiar la gravitación, adelántandose por un plan (*Entwurf*, cf. Kant, *Kritik d.r. Vern.* Pról. a la 2ª edic.) al acontecimiento de la caída, *observada* hasta entonces...-, se llega a estar en el mundo, a pesar de la conciencia sentida de estar a *campo raso*, con el estado sentido de experimentado, ducho (dux), mañoso, expedito, y con una seguridad, sosiego, tranquilidad de segunda potencia, bien diferente de las naturales al estar en mundo no sentido como campo raso" (ECOFS, 52-53).

Pues bien, el frenesí o desbocamiento surge cuando la ineidad, mediante técnica y ciencia, gana en seguridad pero pierde la conciencia de estar a campo raso. Como resultado, el hombre cree ser ya Dios olvidando que hay en el ente una parte incontrolable por la racionalidad científico-técnica. Por tanto, la "prisa" por ser Dios típica, según se vio que decía GB, de todos los místicos que hasta ahora han sido (*divina impaciencia*), es ahora patrimonio de la tecno-ciencia.

Es claro que tras lo afirmado por GB se encierra lo siguiente: creerse el hombre ser Dios antes de tiempo (de serlo realmente) sólo es posible como consecuencia del olvido del ser, es decir, de la existencia de inagotables posibilidades y, por tanto, de límites a transfinitar hasta hacerlas reales; por tanto, la vanidad tecno-científica pone en peligro, por olvido, la condición transfinita de lo real y, en particular, la transfinita y transfinitante del hombre. Resultado: la locura, en este caso creerse ser Dios sin serlo. La vanidad tecnoracionalista, pues, resulta ser la raíz *actual* de los principales males o pecados transteológicos contra la transfinitud vital y humana[89].

Descubierta la causa del problema, hora es de tratar de la "propuesta" (AHM, 17) bacquiana de solución; remedio que resume así:

> "Resumo pues mi tesis, es decir mi posicion y proposición. El hombre moderno, del viejo y del nuevo mundo, tiene que ser y deber ser, en virtud del tipo de concepción del universo en que le ha tocado vivir, científico y técnico, tiene que, y debe, aceptar tal riqueza, mas usarla y disfrutarla no sólo con espíritu de pobreza, sino con voto de pobreza, renunciando lo más que pueda a la técnica, no por ilícita ni por ineficaz, sino por el frenesí ilimitado que terminaría con una especie de suicidio colectivo sin precedentes, y sin garantías de resurrección, ni cultural ni biológica. Y sería suicidio colectivo sin precedentes, pues acabaría con el estrato

[89] Se trata de una nueva secularización de temas religiosos (Cf. AHM, 15).

> de la naturaleza misma sobre el que vivimos, y sobre el que tendrían que vivir nuestros normales sucesores, ya que implica la aniquilación del género "cuerpo", base para plantas, animales y hombres" (AHM, 22)

Explicitemos dicha tesis, en lo que aún no ha sido tratado

Frente a la "delectación morosa en la ciencia y en la técnica", GB aconseja, evidenciando en ello una nueva secularización de un tema cristiano, *espíritu de pobreza*: "El espíritu de pobreza frente a ciencia y técnica incluye, como componente fundamental, el gustarlas sin llegar a regodearse, deleitarse en ellas, más sin delectación morosa" (AHM, 21). Ahora bien, en la actualidad "La cosa no es tan fácil" (ibid.), pues por no haber mantenido antes dicha actitud ahora "ya no basta con serlo con espíritu de pobreza, debemos reforzarlo con voto de pobreza, social e individual, es decir, con la máxima y menos dispensable de las maneras de obligarse" (AHM, 20)[40]; "¡Ignorar el propio poder, aceptar que otros lo ignoren, y pasen por alto! Parte integral del programa de *voto de pobreza de espíritu* frente a ciencia y técnica" (o.c. 22); *"debemos ser ricos en ciencia con espíritu de pobreza; y debemos ser ricos en técnica, con voto solemne de pobreza"* (o.c. 23).

La propuesta anterior, dado su tono crítico para con la ciencia y la técnica, resulta punto de máxima delicadeza, pues si se sostiene, como venimos haciendo y demostrando nosotros en este trabajo, que para GB ciencia y técnica son creaciones de la vida de las cuales ésta se sirve para potenciar su poder, frente a la tendencia descendente del universo, con vistas imponerse bajo forma de Dios, esa crítica deberá presentar matices importantes que la eviten entrar en flagrante contradicción con la idea de transfinitud expuesta en el capítulo séptimo del presente estudio, afectando tal cosa, en consecuencia, al tipo de conexión descubierta en él entre transfinitud y técnica; conexión esencial que se resolvía en lo que dimos en denominar tecno-mística.

Pero si se sostiene que no hay contradicción, entonces es necesario admitir una de estas dos posibilidades: o que GB renuncia, o al menos modifica sustancialmente, el elemento más característico de su pensamiento: la transfinitud, lo cual no sólo afectaría

---

[40] Considera GB a San Francisco de Asís como el último que protestó contra el frenesí de un mundo dominado científica y técnicamente y en su habitual línea secularizadora imagina lo que hubiera dicho un Savonarola: necesidad de ser ricos en ciencia y técnica por necesidad de la época, pero con espíritu de pobreza, pues de otro modo el frenesí obligaría a los descendientes de esos hombres a reforzar el espíritu con el voto de pobreza (Cf. AHM, 20).

a su concepción de la técnica, sino que sería síntoma de un giro radical en su proyecto filosófico (o incluso su cambio); o que la propuesta de GB posee aspectos que, debidamente analizados, han de permitir su incardinación coherente en el proyecto original.

Puesto que sostenemos que hay continuidad y progreso incesantes en su proyecto filosófico, el cual mantiene como pieza clave la transfinitud tal como ha sido expuesta hasta aquí, y, en consecuencia, no cambia sustancialmente su valoración de la técnica ni la conexión de ésta con la transfinitud, no nos queda otro camino que demostrar que tal crítica es contextualizable debidamente, por lo que deberemos proceder a la búsqueda de los aspectos aludidos. De conseguirlo, quedará eliminada la otra alternativa, solucionándose el dilema a favor de la tesis sostenida en el presente estudio, saliendo así reforzada por la superación de esta dificultad.

Por tanto, ¿No será la renuncia a ciencia y técnica una castración de la transfinitud habida cuenta de que, como se vio, la técnica y la ciencia son las expresiones superiores de la vida y de su imposición a las cosas? El propio autor reconoce la delicadeza de la situación generada por esta propuesta si desea mantener intacto su proyecto fundamental, pero también la necesidad de dicha propuesta, cuando dice: "Mucho me temo que, respecto de la Ciencia y de la Técnica, tal y tanto como se hallan en nuestra concepción de Universo, hayamos de recurrir a ese tratamiento y actitud, un tanto ambiguo, y no nada fáciles" (o.c. 15). Por eso "La resistencia que notemos a renunciar a ciertas técnicas y tácticas (...) revelará el grado de virulencia de nuestra locura por la ciencia y por la técnica" (o.c. 21).

Todo ello deja bien a las claras la valoración positiva de la posesión de ciencia y técnica como riquezas conquistadas legítimamente por la transfinitud humana en su intento de Intimidad, y de ahí que diga: "No se trata de condenar ni la ciencia ni la técnica, ni de discutir su licitud; es lícito producir autos y códigos" (ibid.), pero, a la vez, reclama: "que nos dejen algo de nuestras vidas religiosa, social... sin legislación, a la espontaneidad individual, a la conciencia personal (...) a la gana y libertad de los individuos (ibid.)

Y no sólo no *debemos* condenarlas, sino que no *podemos*, en virtud de la estructura misma de la vida, que está imposibilitada para volver sobre sus pasos debiendo

avanzar siempre hacia delante conservando siempre algo y abandonando otro tanto. En este sentido debe entenderse lo que dice GB cuando afirma: "Claro que el voto de pobreza no obliga a morirse de hambre; no se nos pide renunciar a toda ciencia y técnica. (...) no se trata de revertir al estado primitivo, allá al siglo VI antes de Cristo. No podemos hacerlo, por razón análoga a la que nos impide retrotraernos al estado de célula indiferenciada. Somos, en todos los órdenes, vertebrados superiores, con irreversibilidad de desarrollo" (o c. 22). La mejor manera de no poder ser otra vez una cosa es, suele decir GB, haberla sido.

El posible remedio viene, pues, nótese bien, del dominio moral, no del técnico ni del científico: "Espíritu de pobreza y voto de pobreza en el uso y disfrute de la ciencia y de la técnica no son remedios ni técnicos ni científicos; sino morales. Algo así como la "resistencia pasiva" de Gandhi, ahora frente a ciencia y técnica" (o c. 22). Actitud que no desaparece en décadas posteriores: "si nos aguantamos un momento, la tentación pierde sus fuerzas. La fuerza de la tentación está en su urgencia. La naturaleza es la tentación de la técnica. (...) Si nos aguantamos durante un momentos, durante un presente histórico, tales ganas numéricas -en religión, industria, comercio, política, en genética-, las tentaciones, el falso prestigio de los grandes números (...) se desvanecerá o desvirtuara" (ET, 147).

Propuesta moral de solución, acorde al tono de la preocupación, también moral: "Los hombres no somos, evidentemente, omnipotentes; pero somos, en verdad ya, *potentados ontológicos*. (...) No es posible que el hombre descubra que es fermentario de posibilidades, material de portentosos e inagotables recursos; no puede llegar a descubrir y caer en cuenta de que se compone de *ser* y *ente*, sin que se le plantee, con nunca visto sentimiento de responsabilidad, si esta nuestra omnipotencia -en matemáticas, física, lógica, técnica...- deberá estar sometida a una bondad, imitación ya mas cercana de la divina. La cuestión de la estructura del hombre, como *ente* y como *ser*, nos ha conducido nada menos que a la energía atómica y a un replanteamiento de nuestras responsabilidades: a una nueva moral. Del tema de *ser*, al tema del *deber*" (AFC, 63).

En efecto, al descubrirse el hombre como nuevo creador y dueño de nuevo mundo, una nueva exigencia y responsabilidad sin precedentes se le imponen, pues ya no

puede esperar que los valores le sean dados, y así dirá: "tenemos y *debemos* inventar, crear *valores nuestros, normas nuestras* -normas y valores de *señores*. (...) *"la nobleza obliga"*"(AFC, 80)[41].

Todo ello, pues, indica que GB no renuncia a la condición transfinita del hombre, sino que, muy al contrario, se trata de una precaución con valor estratégico: concienciar los límites para notar, justamente, que el hombre es transfinito, no infinito, lo cual es tanto como saberse y sentirse seres "potentados", es decir, ni omnipotentes, ni irremediablemente condenados, caídos, o finitos.

Para que haya auténtica libertad, debe haber límites. Ellos son la raíz de la libertad entendida al modo bacquiano. La *humildad*, según GB, no equivale a *simplicidad*, que es esta última un sentimiento de confianza infantil o en primera potencia[42], es decir, simplismo que desemboca en el complejo contrario al de superioridad: el *"complejo de inferioridad metafísica"*, de siervo o creatura, es decir: "el sufrido por el hombre, cuando se creía ser cosa *definida* y confinada a un universo que él no había hecho ni podía transformar en mundo o casa suya" (AFC, 66); "Que el hombre es un *ser definido* significa que es un ser confinado a una parte del universo, respecto de la cual y dentro de la cual no hace nada; todo lo recibe, y, entre lo recibido, está el complejo de *inferioridad ontológica"* (AFC, 81). Tal complejo, del que se ha tratado ya en la crítica de GB a la ontología y, en general, a todo *naturalismo*, religioso o no, es también fatal para la transfinitud, aunque por el motivo opuesto[43].

Por la humildad la soberbia no degenera en vanidad; a su vez, la soberbia evita que la humildad decaiga hasta resultar complejo de inferioridad. Con ello se consigue que la existencia humana no oscile ciclotímicamente entre dos extremos: "mal lo pasaríamos oscilando del uno al otro; entre el temor de Dios y el temor a la bomba atómica. Entre Cristo y Oppenheimer, entre el infierno o una nube radiactiva" (AFC, 82), lo cual es nefasto para la transfinitud entendida como tensión óntico-metafísica. La transfinitud no

---

[41] El transfondo nietzscheano es claro: la muerte de Dios a manos de hombre y la transformación de este de Dios. Es explícito en AFC 22-25.

[42] Cf ECOES, 89.

[43] En alguna ocasión, GB utiliza la expresión "espíritu de pobreza" para referirse al complejo de inferioridad ontológica (Cf ISF, 74). También se observa cambio de significado en la expresión "voto de pobreza" respecto de su utilización en ISF (Cf pp. 50-51).

es oscilación o sucesión de bandazos incontrolados, sino tensión perpetua que debe evitar la "oscilación característica de nuestra época. *Ciclotimia ontológica; temple dual existencial*" (AFC, 66).

Para afianzar aún más nuestra tesis de la cautela como estrategia de la vida superior, a su servicio, y nunca como renuncia a la transfinitud durante la década de los cincuenta, dos textos resultan fundamentales.

En 1950 aparece "El plan de filosofar medieval y el plan moderno de filosofar", artículo en el que destaca la idea del filosofar moderno como apropiación del plan de vida personal de Cristo. El legado cristiano al pensamiento occidental se concreta, según GB, en varios aspectos, aunque sólo una *filosofía española* sea capaz de dar sentido adecuado a esta herencia consiguiendo sacarle mayores posibilidades filosóficas, tal como tuvimos ocasión de comprobar oportunamente. En este momento interesa únicamente notar la continuidad del espíritu prometeico en el pensamiento de GB o, mejor aun, su conservación-superación por el cristico en este punto.

Según GB, la sentencia "Yo soy el camino, la verdad y la vida", encuentra en el griego su precedente histórico-vital: el griego conectó camino, verdad y vida, aunque lo interpretaron de forma impersonal: el camino es el método, que lleva a la verdad, cuya fuente, como la de la vida, es el Absoluto; el Sinsupuestos o Ser[44]

En el antiguo Testamento Dios dice "Yo soy", lo cual resulta inconcebible para la mentalidad helena, pues el Absoluto se personaliza (Yo). Cristo riza el rizo cuando en el Nuevo Testamento aparece diciendo: "Yo soy la verdad, el camino y la vida", pues Cristo es para el cristiano la encarnación de Dios, de modo que es el mismo Dios el que se anuncia por su medio. Con ello el cristianismo deja en occidente unas ganas irresistibles de ser Dios al mostrar cómo uno de sus miembros lo consigue hipostáticamente

Pues bien, la filosofía moderna recoge el plan-programa latente en la sentencia de Cristo de modo que también tenga por plan el "yo soy el camino la verdad y la vida", pero de tal modo que el yo sea el yo individual; la verdad, como verdades humanas que poder reelaborar; la vida como conciencia a solas o vida sentida. La vida sobrenatural

---

[44] CTPEMPMI

vendrá, pues, no por hipóstasis, sino por elevación del yo empírico a transcendental, mediante diversos métodos (abstracción, abstención, duda...).

Con ello GB considera que el programa de la filosofía moderna es llegar a conseguir que cada individuo diga de sí lo que Cristo dijo, apropiándose así de su plan, y ello con independencia de si quien emprende semejante tarea resulta ser un yo colectivo, social o individual. En definitiva: intentar toda suerte de ascensiones hacia Dios y realizar el programa de Cristo, mas al modo racionalista (transcendental) y no por transustanciación "real-de-verdad" (transcendente o meta-física).

Tales intentos no están garantizados en su resultado, de modo que se puede ganar o perder, por lo que habrá que estar dispuesto a aceptar el resultado: o que seamos Dios, en cuyo caso no hará falta pedir perdón, pues ya lo seremos y él no existirá por lo que no habrá nadie a quien pedírselo; o que no se consiga, resultando entonces fracaso nuestro y honra para Dios, debiendo acatarle con humildad pidiendo perdón[45].

Y en el pensamiento de GB la situación no puede ser diferente, pues, como ya se explicó suficientemente, se trata de una tragedia o condena vital: la de ser endemoniado o transfinito, y no pecado de vanidad. Por tanto, humildad, espíritu de pobreza, cautela, no pueden entenderse en la filosofía de GB de manera que afecten negativamente a la transfinitud, por lo que podemos concluir que el autor no renuncia ni un ápice a sus posturas iniciales ante la transfinitud ni, en consecuencia, ante la técnica. Por el contrario en la técnica ve nuestro autor una forma secularizada de transustanciación, de sacramento eucarístico o medio instrumental por el que quizá pueda conseguirse la divinización del hombre. La cautela lo será, pues, ante los peligros que la técnica y la ciencia exacervadas por vanidad de la razón conlleven y que, en el fondo, se condensan en esto: aniquilación del ser, es decir, de la vida y de la base del universo en cuanto surtidor la una, y depósito el otro, de novedades o creaciones.

La técnica, en sí, por tanto, no es el problema pues, como se va a ver, GB considera que aquélla no posee límites de por sí a consecuencia de no tenerlos la transfinitud, que es lo que de transcendente tiene el ser humano. Por esta razón GB no

---

[45] Cf todo ello en PEMPME. Se trata, exactamente, del mismo conjunto de ideas que aparece cinco años antes, en el prólogo a II-I, y cinco años más tarde, en AI C (Cf pp. 22-25).

puede, en tanto mantenga su concepción de la transfinitud humana, renunciar al poder de la técnica y a su carácter instrumental (sacramental) transustanciador (eucarístico) y, por tanto, dialéctico real-de-verdad (tecno-místico).

El peligro proviene de cuestiones externas, aunque no ajenas, a la técnica: el aumento del número, las actitudes humanas... Por eso, en la medida en que sea posible corregir o neutralizar estos problemas, la técnica y la ciencia permitirán, desde la perspectiva bacquiana, transformar universo en mundo, en lugar habitable para la transcendencia humana, y de ahí su consideración como tesoros irrenunciables.

En efecto, "Mundo -dice GB- es, pues, en todos los órdenes universo reformado a imagen y semejanza, planes y dominio señorial del hombre" (AFC, 73). Ahora bien, tal como se vio, la elevación de universo a mundo no presentaba carácter unitario: hay una elevación "de universo de los sentido a mundo de los sentidos"; otra "de universo humano a mundo humano", también la hay "de universo del tiempo a mundo temporal", de modo que el universo se hace habitable por Historia, memoria y cálculo. El hombre rasga el velo del universo (irrupción metafísica), escindiéndolo en dos dominios que tratará de suturar, y la técnica aparece ante GB como el instrumento vital (sindéresis) más adecuado para reparar la unidad o identidad perdida, mas por superación dialéctica, histórica[40].

Pues bien, si recordamos, habitar con Historia era para GB poner las cosas a servicio humano, hacerlas entrar en la historia, de modo que los inventos hacían historia. Habitar temporalmente consistía en convertir el futuro en porvenir, abrir las cosas a posibilidades y, en este sentido, la elevación a mundo permite al hombre dejar de ser creatura, de ahí el interés de GB ya en AFC por distinguir explícitamente entre "servir para" y "estar hecho para", de modo que sólo de las cosas hechas por y para el hombre puede éste sentirse dueño (llamarlas *suyas*), mientras que de las que se sirve sin haberlas hechos sólo se nota depositario provisional, usufructuario.

Si esta distinción pasa desapercibida al hombre, éste no concienciará su papel transformador ni el carácter de *efecto* que tiene mundo, de modo que todo resultará siervo,

---

[40] Esta identidad ontológica nueva no será ya como la ontológica primitiva "el hombre es hombre", sino de tipo dialéctico conseguida por historia "el hombre es humanamente hombre" y, correlativamente, el mundo es mundo humanizado (CFEL, 76 y 113). También ACC, 98-99: de nuevo, *mismidad*, no *identidad*.

él incluido, a servicio de otro Señor, que sí lo hizo y se lo dio en usufructo[47]. Tal concepción hace que la ciencia se limite a ser mera contemplación del ser, y la técnica se tenga por regalo divino a servicio de los órganos naturales del hombre, tal como sucedía en tiempos de los griegos a causa de su plan categorial-vital[48].

La técnica moderna, en cambio, es otra cosa, pues por ella lo natural es rehecho según planes, y designios humanos, elevándose así el hombre de siervo a señor, de modo que de ella dice GB: "es, esencialmente, desconcertante y prodigioso instrumento, y documento fehaciente cual ninguno, para convertir universo en mundo" (AFC, 78)[49], y es que a la eficacia que le viene de la matemática actual, se le añade la disponibilidad de nuevas fuentes de energía, en especial la atómica, que abre el camino hacia lo infinito, afirmando por tal razón GB que "La técnica moderna no tiene límites; ni en espacio, ni en tiempo, ni hacia lo pasado, ni hacia lo futuro; no se limita a la tierra; pronto vamos a poder viajar por el universo. Nos hemos desbocado técnicamente hacia la infinidad" (o.c. 22); "nuestra técnica puede crecer indefinidamente. (...), no hay límite para el hombre. Vamos apuntando hacia infinidad" (o.c. 18); "La palabra "imposible" no es palabra de la ciencia y técnica modernas. Todo es, en principio, posible" (o.c. 80). En este sentido, GB plantea la posibilidad de un cambio de cuerpo, tal como se verá en breve.

La posibilidad óptima de la técnica para GB, como ya se ha venido diciendo reiteradamente, consiste en ser Dios, por lo que resulta lógico preguntarse, como hace nuestro autor: "Dónde terminará semejante transformación del universo en mundo; y del hombre, de siervo y criado, en dueño y señor?" (AFC, 79).

Queda, pues, demostrado que GB no renuncia ni a técnica ni a ciencia ni, por tanto, a mundo como creación que es crecientemente resultado de un hombre Señor o Creador, términos que aún no parece diferenciar en AFC, aunque sí lo haga entre "servir para" y "hecho para servir para". En cualquier caso, como se ha ido indicando, se trata de ideas que estarán presentes en décadas posteriores nada sospechosas de continencia tecno-

---

[47] Cf todo ello en AFC, 75-79. Lo mismo en FT, 86-88.

[48] Cf AFC, 11-15. Lo mismo en FT: "hombre primero" y "técnica natural".

[49] Cf más extensamente AFC, 76-79. Se trata de la misma idea de fondo que desarrollará con mayor sistematicidad en décadas posteriores.

científica, por lo que afirmamos que el tono de cautela mantenido por GB durante los años cincuenta es tan sólo consecuencia de una urgencia epocal por resaltar temáticamente la estrategia que evite poner en peligro el proyecto fundamental del transfinito humano transustanciarse en Dios (Infinito), y ello por transformación tecno-científica dialéctica de lo natural, de modo que todo el proceso sea real por contar con los medios "eucarísticos" apropiados, y no puro intento idealista ineficaz y, en consecuencia, fallido. Algo así como un misticismo materialista, si tal cosa fuera posible.

En los años posteriores, como ya ha quedado indicado a lo largo de este estudio en varias ocasiones, y es fácil de comprobar por los textos reproducidos pertenecientes a obras de los años sesenta y setenta, GB no dedica tantas consideraciones al tema de la cautela, sino a su elogio más ferviente. Esto no significa que la cautela haya desaparecido como elemento del proyecto filosófico bacquiano, sino que está menos resaltada, y no podría ser de otro modo dado el importantísimo papel que, como se ha demostrado, desempeña como estrategia transfinitadora. Así, pues, si ni en la etapa más cautelosa, GB renuncia a su concepción fundamental de la técnica y su conexión con la transfinitud, menos lo hará aún en los momentos de elogio, lo cual no significa que los peligros expuestos ya no le interesen o los considere inexistentes, pudiendo por ello bajar la guardia.

9.2. Límites de la técnica.

Se acaba de ver cómo en texto de los años cincuenta, década marcada en lo que respecta a la técnica por serlo de cautela puesta en resalte con solución de "renuncia", GB afirma que la técnica no conoce la palabra "imposible", es decir, no conoce límites; y es afirmación que hace no sólo constatando lo que hay sino, además, y es lo principal ahora, con avenencia o beneplácito sentimental de que eso sea así. Es claro, por tanto, que para nuestro autor la técnica, en sí, no encierra peligro alguno, siendo todo mal exógeno a la misma, de ahí que no resulte extraño que años más tarde, ya en la etapa marxista, reitere: "La técnica, ¿peligrosa?, *¿para quién*? No para el ser, o para la realidad, que "el ser es ser y no puede no ser" (...). En física, o realidad física, manda el principio de conservación" (ET, 140).

GB considera que a la técnica los límites le vienen: a) de la estructura misma del

universo, que se ha dado a sí mismo unos límites en los que descansar: "la naturaleza ha puesto límites en las cosas (...): límites ontológicamente infranqueables" (ET, 127); "límites intrínsecos, de los que ni pasa ni tiende a franquear; en ellos se establece y reposa" (ibid.); b) de la actitud del hombre ante lo natural: "Lo natural, lo esencial, es inmutable, eterno... porque hemos comenzado por definir lo natural y esencial como inmutable y eterno" (o.c. 128)[50]. Sin embargo, "Es la técnica la que no reconoce límites naturales, y menos aún fronteras políticas, sociales, económicas, religiosas... No las reconoce ni respeta -ni de palabra ni de obra, ni de éxito-" (o.c. 127), pues "La técnica es, por intención y programa, superación de tales límites" (o.c. 128). Así, "La técnica, a diferencia de la sencilla artesanía, no reconoce límites en nada; ni entre especies, con diferencia esencial natural; ni entre géneros, naturalmente diversos; ni entre categorías, naturalmente dispares" (ET, 126).

Ahora bien, como resulta ya claro a estas alturas de nuestro estudio, decir "técnica" es decir "trasfinitud", lo cual significa, en rigor, que es la transfinitud de la vida, en especial la humana (transfinitud transfinitante), la que no reconoce nada como límite esencial, tal como se explicó en el capítulo séptimo. Por esta razón, si la naturaleza, según GB, se ha dado a sí misma ciertos límites que ella no osa traspasar: las constantes físicas (vg. la velocidad de la luz en el vacío), esto no debe ser motivo de renuncia a transfinitar dichos límites sino, justamente, de puesta a prueba de la transfinitud: "Saber donde hay una frontera o tope resulta, para el hombre actual, ocasión no de saltarlo de frente, sino de hallarle la vuelta", pues "Si no se pone el hombre a tantear todo..., no daremos con lo inesperado - e inesperable, según las leyes naturales: con lo nuevo" (ET, 129). Así, "El hombre en cuanto actual se caracteriza por la empresa -desaforada, aventurada y peligrosa- de poner a parir toda la realidad: física, moral, religiosa, matemática, económica..., con tanteos, experimentos, subversiones..." (o.c. 130). En definitiva: para el hombre actual "Todo lo hecho es campo de probabilidades" (ET, 132).

Esta concepción del hombre *actual*, que GB presenta en este escrito perteneciente a la década de los sesenta, resulta acorde, evidentemente, con la del hombre como transfinito transfinitante sentada en la de los cuarenta, pues, si se recuerda lo dicho acerca

---

[50] Recuérdese lo que en 1948 decía a este respecto en DCOF al hablar de "límites infranqueables"

de este aspecto en su momento, se deducirá meridianemante que el hombre *actual* es, justamente, el tipo humano más respetuoso o a tono, surgido hasta le fecha, con el tipo de transfinitud definidora de la vida en cuanto humana o transfinitud transfinitante. Pero no hará falta recurrir a la memoria ni a escritos del autor tan lejanos en el tiempo nótese lo que dice GB en referencia a ese hombre *actual*: "Por ser el hombre "el explosivo de sí", es "conscientemente explosivo", o se sabe ser explosivo, lo que aumenta su peligrosidad, y su responsabilidad -no tanto la peligrosidad "jurídica" y la responsabilidad "moral", cuanto la ontológica" (ET, 133). La prueba de lo afirmado no puede ser más rotunda.

En consecuencia, la postura de GB respecto de los límites de la técnica es secuela de su concepción del hombre como transfinito transfinitante y de la conexión y lugar esencial de la técnica con ella (cf. capítulo séptimo). En virtud de lo dicho, se comprende la forma argumental siguiente: "(a) la *técnica* (...) es la apertura misma de la realidad a *novedades*"; "(b) la *técnica* es apertura a novedades, retrospectivamente coherentes en *estela* -con racionalidad *retrospectiva*, sin racionalidad prospectiva. La técnica es historia, o es el ser, la realidad, en estado *histórico*"; "(c) La técnica por ser apertura a novedades, coherentes retrospectivamente, o en estela, *no puede toparse con fronteras*, límites, definiciones, esencias, propios o intrínsecos que la taponen el porvenir"; "la técnica no tiene, por constitución, límites; no intentemos ponérselos, que sería como poner puertas al campo -ridícula e inoperante pretensión" (ET, 138-139).

9.2.1. Límites y fronteras humanas: cuerpo y técnica.

Dado el significado "actual" que el término "cuerpo" posee en GB, hablar de límites y fronteras del hombre es hacerlo, en sentido estricto, de su "cuerpo". Veámoslo y notemos, a la par, cómo implica este tema a la técnica.

Recordemos algo ya advertido con anterioridad, y escrito por GB en 1940: "Y si contraponemos alma y cuerpo, por delimitarse ambos mutuamente, el hombre no es ni tiene alma y cuerpo, es transespiritual y transcorporal" (IVF, I, 13); "El hombre no pierde con el contacto místico su estructura transfinita; al menos no la pierde por ciertos tipos de contacto transitorio, cual se verifican en este mundo" (IVF, I, 119).

Pues bien, un lugar privilegiado para demostrar lo que afirmando acerca de la

cautela como estrategia, y nunca como renuncia, en el proyecto filosófico de GB es el de la relación que establece entre "cuerpo" (que es uno más de los límites *actuales* de la transfinitud humana, si el concepto es tomado en su acepción habitual, o el único, si se toma en sentido transcendental) y "filosofía atómica", la cual implica de lleno a la técnica, aspecto por el cual se regresa al tema que abría este capítulo: la inquietud ante las consecuencias y posibilidades abiertas por la realización real-de-verdad, mediante ciencia y técnica, de la prefiguración litúrgica del milagro eucarístico de la transustanciación.

El término "cuerpo" indica en GB un tipo de realidad peculiar definida por su función limitante, de tal modo que nuestro autor da a este vocablo un sentido transcendental. Partamos de este punto para llegar a lo que interesa directamente a nuestro tema.

Dice GB: "cuerpo no es de suyo un componente material, sino todos aquellos entes, sean los que fueren, -pudieran ser eidos en sí, si esto tuviera sentido; pudieran ser otros vivientes y esto es más verosímil-, con la condición de que la conciencia (superior) los anule de modo que no presenten nada aparencial, que nada de ellos se trueque en aparencial, en lo otro, en objeto. Se da, pues, la doble anulación: óntica y fenoménica. Definición transcendental de cuerpo. Lo que, en principio, haría posible (formalmente, abstractamente) que la conciencia pudiese estar siendo en cuerpo de aire, de gases nobles, de paquete de ondas (fantasma)" (EPFSC, 832).

En lo anterior, hay al menos dos cuestiones conexas que deben ser notadas: que el cuerpo es necesario para sentirnos reales; que no es preciso para ello, sin embargo, el tipo de cuerpo que poseemos en el estado actual de vivientes, de modo que puede cambiarse.

En cuanto a la primera cuestión, se trata de la concepción "actual" de cuerpo[51]: "¿Qué es lo que se nos da y *es* propiamente el cuerpo según la concepción actual? *El cuerpo se nos ha dado para que nos sintamos reales: ni más ni menos que para eso. El cuerpo es el sentimiento de nuestra realidad*" (AFC, 117); "este cuerpo es "nuestro" cuerpo en la medida en que es la condición que hace posible que el alma se sienta real,

[51] "Actual" en GB significa lo último que surge en un dominio (v.g., en el filosófico (CTISE, 8). Es una concepción acorde al carácter dialéctico de su pensamiento y de su concepción de lo real.

como el aire es la condición que hace posible que el ave pueda realmente volar, y sienta que realmente vuela -y no sueña que vuela" (o.c. 119).

El cuerpo, pues, es "el" obstáculo necesario, el único y genérico, que ha de tener en todo momento el ser humano para ser y sentirse transfinito. Otra cosa es que tipo de cuerpo esté en cada caso haciendo de límite "actual" o último (transitoriamente) para un transfinito, pues al ser la definición transcendental de cuerpo acorde con el concepto de transfinitud, puede decirse que, si bien es necesario tener un cuerpo para notarse real, no lo será tener tal o cual, y que la necesidad absoluta de cuerpo que tenga el hombre lo será en tanto que transfinitos, pero no si se hace Infinito. Este será el motivo profundo por el que GB, desde la transfinitud humana, planteará la posibilidad de superar el límite "cuerpo", absolutamente hablando[52].

Si se restringe la atención al cuerpo como límite biológico, el problema radica en lo mucho que el cuerpo biológico tiene de *ente* (cosificado) y poco de *ser* (cambiante) de modo que funciona como una *encerrona biológica* de la transfinitud a la que arrastra hacia la finitud (caída) en dicho nivel. Desde esta perspectiva, la técnica material funge, para GB, como elemento de salvación (sindéresis) o repotenciación de la transfinitud en peligro. Vayamos por partes.

La "encerrona biológica" (AFC, 43) consiste en la entificación o cosificación de la transfinitud por lo biológico, que es mayor, según GB, que la sufrida por la vida mental con el suyo (ideas), de modo que el hombre es un *invertebrado espiritual* (naturaleza amiboide de la vida superior), tal como lo demuestra el cambio de planes categorial-vitales, de verdad y de ciencias a lo largo de la historia, frente a la mayor cosificación o vertebración de su cuerpo biológico, que no ha sufrido tan espectaculares cambios en el mismo periodo de tiempo, razón por la cual el hombre lo ha considerado secularmente como *límite infranqueable* o *frontera definitiva*, acobardándose en consecuencia ante la mera posibilidad de emprender planificada, artificialmente, a modo de empresa, cambios corporales, en lo cual demuestra sentir mayor respeto por su cuerpo que por su alma [53]

---

[52] Sobre qué realidades funcionan como límite o "cuerpo" en el estado "actual" de la transfinitud humana CI IVI, I. 13, 21-25 I. LXXIII-LXXXVII

[53] CI AFC, 48-55, FL 134-136

El cuerpo humano se sostiene sobre un "bloque", el constituido por universo, que le da realidad, quedando asi vinculado por su medio fisica y realmente a la estructura del cosmos, pues se compone de los mismos elementos y es afectado por las mismas leyes que rigen en él[54]. A esto se refiere GB cuando utiliza la expresión "sumergido en Universo" (AFC, 138). Por tanto el cuerpo humano es "En-ser" o realidad campal, acampada y expuesta o *expósita*. Cuerpo como *nudo relacional* o *recorte* en el Ser.

Si por técnica fuera posible cambiar de cuerpo, es decir, transfinitar la "encerrona biológica" ello seria la prueba de que el que ahora tiene el ser humano no le es esencial, contra lo que parece, por lo que la mejor cura para el mal (caida) de ser animales seria cambiar de cuerpo, de ahi que GB diga: "¿Será posible, y la pregunta adquiere sentido actual, que la técnica de nuestro siglo o de los siguientes nos cambie el tipo de cuerpo, que el hombre deje de ser vertebrado mamífero, y nos haga un cuerpo viviente de otra manera y tipo?" (AFC, 43).

Tal posibilidad se fundamenta en lo conseguido por la transustanciación atómica: "Si la técnica moderna ha conseguido ya cosas que para los antiguos serian más graves que cambiar el tipo taxonómico de cuerpo del hombre, podemos preguntarnos, y tal vez desearnos (...) que la técnica llegue a cambiarnos el tipo de cuerpo. (...) ¿Podrá la técnica llegar alguna vez a cambiar el tipo de cuerpo del hombre, como ha conseguido cambiar la luz en materia y materia en luz? Este cambio ha comenzado en forma de *bomba atómica*" (AFC, 43-44). Así, pues, "La técnica moderna no tiene, en principio, limites. La técnica puede, en principio acometer la empresa de transformar -y puede que no esté lejos el dia de obtenerlo-, el cuerpo del hombre" (AFC, 44).

Esta ausencia de limites afecta también a lo genético: "(...) ante la actualidad, deslumbrante en radiaciones y hecatómbica en poder, de la teoria atómica moderna, y ante la actualidad, sobrecogedora en más vitales promesas, de la genética de nuestros dias" (DNC, XXXVI)[55]

Pues bien, lo anterior es exactamente lo mismo que afirmará años más tarde: "La

---

[54] Cf AFC, 119, 124-125

[55] El escrito esta fechado en Caracas, el 19 de enero de 1957

técnica actual ha perturbado la "genética" de los cuerpos que llamamos inanimados; y ahí está, en bombas y reactores atómicos, el resultado, (...) Y la técnica está perturbando la genética de plantas, animales y microorganismos. (..) Así es como la ciencia a servicio de la técnica actual está haciéndose (...) creadora o productora de vida Y por el mismo general procedimiento advendrá que el hombre llegue a *hacerse genéticamente diverso* de los animales, dejando de ser en este punto notablemente *diferente* de algunos y levemente *diferente* de otros. Llegados a este punto, la técnica no reconoce límites" (ET, 137).

Pues bien, lo anterior iba encaminado a lo siguiente, y con ello volvemos al *mismo* tema con que abríamos el capítulo: "El cambio de tipo del cuerpo del hombre sería, en principio, algo así como bomba fisiológica; un acontecimiento transcendental, del que no tenemos idea concreta, aunque sea, en el fondo, la continuación de este prodigio, naturalísimo ya para nosotros, que es la transformación de materia en luz. (...) Tal transformación daría realmente lugar a una filosofía, a una concepción del Universo, propia de la era atómica Que no es *era* atómica, o nueva, porque hayamos convertido materia en luz y luz en materia (...). Nada misterioso, algo simplemente material y numérico. Más si la técnica consiguiera transformar el cuerpo del hombre, entonces sí que vendría una época, absolutamente imprevisible, desconcertante, nueva" (AFC, 44-45). En tal época *atómica*, el cuerpo estaría a la altura de la vida mental en estado *actual*: "la técnica (...) habrá conseguido lo que nuestro hibridismo de naturaleza corporal y alma supernatural no han alcanzado aún: dejar de parecernos a los monos, por haber inventado la manera de *hacernos diversos* de ellos, a costa de lo muy semejantes, sólo *diferentes*, que naturalmente somos" (ET, 137)

Sobre el tipo de cuerpo que podría sobrevenirle al hombre por tal filosofía *atómica*, lo posible y lo probable parecen converger, en opinión de GB,en uno de tipo luminico o *cuerpo fantasmal*, de modo que por esta concepción se dan cita en su pensamiento al menos dos concepciones tradicionales del cuerpo: la griega y la de la teología católica, y una científica: la de la física atómica. Veámoslo.

Según los griegos el hombre tenía dos cuerpos, uno sensible y otro fantasmal o de luz débil. Con la muerte, ambos cuerpos se separaban y el alma iba con el cuerpo

fantasmal; así mismo, durante el sueño, el cuerpo de luz (cuerpo astral) podía viajar por el universo mientras el sensible permanecía inmóvil en el sitio[56].

Por otra parte, hoy se sabe que entre los átomos del cuerpo hay distancias o huecos; se sabe igualmente que entre esos huecos, en ellos, hay energías en estado campal, y por ello se pregunta nuestro autor si el alma informará los átomos o también los espacios entre energías, es decir, uno o los dos tipos de realidad (materia y/o luz)[57].

Pues bien, en virtud de lo anterior dice GB: "¿Al informar nuestra alma un cuerpo hecho de luz y materia, de átomos y paquetes de ondas, no tendremos por la parte de nuestro cuerpo radiatorio, ondulatorio, campal, una cierta naturaleza *espiritual*?" (AFC, 121)[58].

Con ello, GB introduce en el tema la tradición cristiana, pues de ella toma el termino "espiritual" y como tal lo usa: "Sólo a partir de Santo Tomás (...) se impone en la Iglesia la opinión, levantada pontificialmente a dogma, de que los espíritus angélicos son espíritus puros, sin ninguna clase de materia" (AFC, 121).

Esta tradición, al igual que la griega, habla de cuerpos luminosos o "vida fantasmal", pero con matices diferentes, pues, en el catolicismo, el cuerpo lumínico o "glorioso" surge como consecuencia de una transustanciación del material al morir, conservando, además, la individualidad de la conciencia conquistada durante la vida[59], lo cual es un detalle importante en una filosofía de la conciencia en cuanto intimidad, como es la de GB[60].

---

[56] Cf AFC, 120.

[57] Cf AFC, 120-121.

[58] Este mismo planteamiento aparece en IFAM, 203-204.

[59] Cf BM, 119; AFC, 45.

[60] Para más detalles sobre todo esto Cf BM cap. II, donde GB expone la curiosa teoría de su amigo Emilio Herrera quien, sobre base físico-matemática, concibe la posibilidad de una existencia tras la muerte. Según GB, con esta teoría se abre campo explicativo para los fenómenos paranormales (Cf o c. 120). Sobre esto mismo insiste en AFC, 121, y en "Nuestro cuerpo (su pasado, presente y porvenir)", publicado en 1957, y también como capítulo sexto de AIC con alguna que otra corrección de estilo y un pequeño añadido final de gran interés: "¿Y la vida eterna, la inmortal, el otro mundo, no bajaran, desde este punto de vista y planteamiento concreto, del nivel de megalomanías metafísicas -la metafísica sólo es posible, decía Kant, como megalomanía de la Razón-, al nivel de "experiencia posible", proclive a real, y, pronto o tarde, *real*?" (o c. 121). Más allá va aún cuando plantea la posibilidad, mediante dispositivos técnicos adecuados, de comunicación con fantasmas: "¿No habría en realidad de verdad un mundo de *fantasmas*, de "idos" a mundo de luz, de vivientes en luz y de luz, para descubrir el cual mundo, y ponernos en comunicación regular con él, no haría falta más que un nuevo Maxwell-Hertz, con un Geiger más sutil, ingenioso y atrevido?" (ibid.). Lo mismo dirá en IFAM, donde utiliza el término "hombres nucleares" (Cf o c. 207-208). También MM, 197-198.

En todo ello debe advertirse que lo planteado por GB, a pesar de que el origen de la posibilidad parece estar en la transustanciación atómica propiciada por la ciencia y la técnica actuales, no es tanto que el cuerpo humano material se transmute en cuerpo lumínico, como el hecho de que ya en este mundo posea un doble cuerpo (o un cuerpo en dos estados).

Según ésto, la técnica no haría sino aprovechar dicha situación de facto potenciándola a fin de transustanciar la naturaleza corporal actual del hombre, excesivamente cosificada o entificada, y así dirá GB: "Y eso, tal vez sea la *muerte: constituirse el cuerpo propísimo de la vida*, haciendo sobrante, caedizo y escoria al cuerpo macroscópico, propio de la vida corriente" (IFAM, 204-205). Y desde ahí, en referencia a las creencias tradicionales de cuerpos lumínicos, resulta que "Todo eso no es smo prefiguración, cual la de alfombra mágica, de lo que poco a poco, con bien ganados éxitos, nos comienza a enseñar la ciencia, mas bien como hipótesis de trabajo que cual dogma fijo, taponador de progreso" (o.c. 205).

De otro modo: la vida ya está haciendo estas cosas en su "hondón", comenzando a surgir una ciencia y técnica isomorfas con ella. La filosofía, en tal caso, resultara *atómica*, en tanto que reflexión (trato explícito) sobre dicho trato implícito. Como consecuencia, se podrá volver a potenciar el proceso, esta vez de forma artificial, es decir, planificadamente, cual *empresa*.

Por último, una condición resulta indispensable para que cualquier realidad, la que fuere, se convierta auténticamente en "cuerpo" que sea doblemente anulada por la conciencia[61]. Con ello, la conciencia se hace manifiesta como condición de posibilidad de todo lo dicho. Pero no se olvide que todo ello tiene su razón de ser en el dominio de lo transfinito, debiendo desaparecer para ser el hombre Infinito, de ahí que GB anhele, dramática y vehementemente, perder su cuerpo material actual, e incluso todo cuerpo posible, en esa especie de profesión de fe o credo invertido con que finaliza el primer capítulo del primer volumen de *Invitación a filosofar*[62].

---

[61] CTCC, 15

[62] CTIVF, I, 27-29

Por otra parte, sin llegar a tales extremos, el cuerpo y alma del hombre actual ya han cambiado, según GB, pues su entendimiento es matemático y sus sentidos se sirven de instrumentos o, como se dijo en otro lugar, *sentido científicos*, de modo que sabe y conoce cosas muy diferentes que los hombres anteriores, vg., con el nuevo entendimiento "piensa" que la materia es luz y viceversa, y con un cosmotrón, un Geiger, una pila atómica, "ve" que la materia es luz o la luz es materia, por lo que dirá: "Si todo esto no se puede calificar como un haber *cambiado* el hombre, por sus inventiva, de cuerpo y alma, con cambio supraespecífico y supragenérico no sabría a qué llamar "cambio sustancial", o a qué aplicar, con real y no sólo *creído* sentido, la palabra "transustanciación""; y seguidamente: "Tal cambio, o transustanciación, del hombre natural es de temer, o de esperar, llegue a afectar a lo que de estado natural le queda aún al hombre en el cuerpo y alma" (ET, 66-67).

Desde esta esperanza, GB critica la cobardía *ontológica* del hombre ante el reto de cambiar su cuerpo, y contentarse con usar instrumentos sin integrarlos en su cuerpo biológico, y así dirá: "Telescopio o microscopio para los ojos; mas nada de que los ojos *sean* microscopio o telescopio, o prisma, o interferómetro; nada de intentar, atentar o aventurarse a que los ojos *sean* ojos científicos" (ET, 136).

En definitiva, se trata, según GB, "de una aventura del ser mismo, íntegro, del hombre; de la gran jugada, echar a dados, a probabilidad, el serse o no serse natural, ser o no ser vertebrado, mamífero, primate; jugarse el ser distinto específicamente de los animales brutos -distinción que ya de antemano a todo se halla hecha- a ver si resulta diverso en especie y género de todos ellos" (ET, 136).

9.3. Conclusiones.

La conclusión, después de todo lo dicho, y ya repetidamente expuesta, es que en GB la cautela y la audacia esperanzada, van de la mano como elementos irrenunciables de su proyecto filosófico. A lo largo de los años, GB insiste constantemente sobre los peligros y límites de la técnica, pero desde una peculiar perspectiva, pues no se trata de peligros ni límites que tengan su origen en la técnica, sino de los que ésta se contagia y, en virtud de su eficacia constitutiva, transmite amplificados y agravados.

Los peligros denunciados por GB son siempre los mismos: determinismo matematicista y mecanicismo (máquina), enseriación (fábrica) y activación de la ley de los grandes números, y todos proceden de dos causas diferentes: la tendencia de lo natural a repetición y el frenesí racionalista de una intimidad que, incómoda ante lo incontrolable del universo en lugar de asumirlo pretende hacerlo desaparecer mediante cálculo. La peligrosidad de todo ello reside en que supone un ataque frontal al poder creador de la Vida. Este aspecto crítico jamás será abandonado por el autor, pero en la década de los años cincuenta resulta especialmente evidenciado, mas de tal modo que una comprensión superficial de los escritos de GB puede llevar a engaño respecto de su auténtica intencionalidad y, en consecuencia, a interpretar incorrectamente todo su pensamiento

El énfasis de GB en los peligros durante esta época tiene una causa histórica o epocal: el poder manifestado por la ciencia y la técnica para liberar la energía de la materia, haciendo real-de-verdad la transustanciación. Ante este hecho, GB considera urgente llamar la atención sobre el peligro que supone que una ciencia y técnica tan poderosas (transustanciadoras) y que un proceso tan esperanzador para la tranlimtud humana como el transustanciador se contagien de los peligros citados resultando estos potenciados en la medida de tal poder, pues aumenta la posibilidad de acabar con el Ser, es decir, con el poder creador tanto del universo (poder inferior) como de la Vida (poder superior). El temor, pues, acompaña a la esperanza

La solución propuesta por GB pasa por una acción moral, no por una de tipo técnico: la renuncia voluntaria a ciencia y técnica. Esta propuesta es delicada hecha por un autor que tiene la transfinitud como fundamento de su proyecto filosófico. Por eso, el hecho de que se observe una mayor cautela ante la técnica no significa cambio radical ni renuncias a posiciones básicas en tal proyecto, que ahora, eso sí, se ve urgido a incorporar, por la situación histórica, una cierta "renuncia" como estrategia para mejor alcanzar el límite del transfinito humano: Dios

En rigor, y aunque en ocasiones su autor parezca expresar lo contrario, no se trata de una renuncia real ni a la ciencia ni a la técnica, lo cual sería incompatible con los postulados fundamentales e inalterados de su teoría filosófica y de su concepción y valoración de la técnica, sino al naturalismo que supone la repetición (ley de los grandes

números) y al frenesí racionalista que se infiltran en ellas haciéndolas *caedizas*.

Mientras estas tendencias no queden refrenadas, habrá que controlar la técnica y ciencia por ellas contaminadas, lo cual no supone renunciar totalmente a la racionalidad científica ni a la técnica de ella surgida, que GB valora como imprescindibles para potenciar el poder de la transfinitud humana. Por esta razón, GB deberá mantener una postura de precaución y sostener, simultáneamente, que la técnica no tiene, ni deben ponérsele, límites, lo cual parece contradictorio.

Debido a que la técnica funciona en el sistema de GB como aliada de la transfinitud humana, si ésta no tiene límites, aquélla tampoco, pues la técnica es creación de la transfinitud para ayudarse a sí misma en su faena vital de salir de su condenación, ya que hasta su misma transfinitud le resulta insoportable al anhelar el Infinito.

Por lo mismo, los peligros que amenazan a la transfinitud son también los que acechan a la técnica, y viceversa, y siempre lo son de carácter exógeno. La técnica, en cuanto tal y en principio, no alberga, según GB, peligro alguno para la vida humana, sino que siempre es su aliada en la lucha contra lo natural (determinismo) en cualquier dominio; únicamente cuando es afectada por males externos a su ser (aumento del número, frenesí racionalista o vanidad), y dada su potencia dialéctica, hace las veces de amplificador de tales males o peligros para la transfinitud. Se entiende, pues, que la ausencia de límites sea, según GB, consustancial a la técnica en virtud de su conexión esencial con la transfinitud transfinitante que es el hombre y de la teoría de la polimorfía óntica o del ser-que-está.

En consecuencia, y a la vez que propone cautela en el trato con la técnica, GB puede defender la no imposición de límites para ella, pues no los tiene por esencia. Resultan llamativas y altamente significativas de la postura bacquiana al respecto sus consideraciones sobre la necesidad de transfinitar, absolutamente si puede ser, la necesidad de tener materia funcionando como límite o "cuerpo" y, por tanto, el cuerpo biológico.

Así, pues, según GB todo es posible y está permitido mientras la meta consista en ser "Dios en Persona", lo cual, como se vio, exige un tipo de ética peculiar a tono con

el reto y que, al menos en principio, tome forma de ética popular y de "voto de pobreza". Luego, en rigor, no todo está permitido, actuando como criterio moral el Hombre como Supersujeto, mas nunca entendido, según GB, al modo del superhombre nietzschiano.

En definitiva, si todo está permitido contra el aspecto determinista de lo natural, no lo está contra la Vida, o aspecto creador de lo natural (Madre), que es la realidad radical o Absoluto superior (el inferior sería la materia física en cuanto radiactividad) que en la filosofía de GB actúa siempre como instancia última a la que la técnica, y todo lo demás, debe someterse, y desde la que se establece lo que está permitido y lo que no, lo que es peligroso y lo que no.

La vida humana es vida superior por su poder para encauzar y controlar, insertando dirección, vectorialidad (aspecto rector o cibernético), en el poder creador de la Vida mediante ciencia con formalismo matemático y técnica científica, de modo que la dialéctica natural quede potenciada por otra de carácter artificial (tecno-científico) que cual torbellino artefactual impulse todo lo real, realmente, hacia "Dios en Persona". Por ello, si la Vida demanda respeto, la humana es merecedora de doble respeto: en cuanto vida o creatividad y en cuanto humana o transfinitud transfinitante.

CAPITULO 10

ULTIMAS REFLEXIONES DE GB SOBRE LA TECNICA.

10.0. Introducción.

En el presente capítulo se sistematiza la reflexión bacquiana sobre la técnica en las obras publicadas a partir de 1980[1], mostrando que éstas constituyen la culminación del pensamiento bacquiano sobre la técnica, pues en ellas el autor pone en juego en poco más de una década las claves elaboradas durante su vida intelectual con la intención de transfinitar su propia reflexión una vez más; en esta ocasión, llenándolas de un *sentido* "a altura de la ciencia y técnica actuales", es decir, tecno-científico o "actual"[2].

---

[1] Para la elaboración del presente capítulo nos hemos servido de los escritos de GB publicados desde 1980, excluyendo los recitados durante dicho periodo de tiempo, tales como CTHEA, AEC, ACC, ILAM, ET, NGIC y *Humanismo teórico, práctico y positivo*.

[2] En GB la ciencia y técnica actuales funcionan, desde el comienzo de su andadura intelectual como marco de comprensión de lo real o "atmósfera" interpretativa peculiar de los tiempos actuales, tal como ha mostrado nuestro estudio. En este sentido, "ciencia" y "técnica" son "nombres" que definen una época histórica, como en su momento lo fueron "mitología", "teogonía", "teología" o "filosofía" (cf. PPPGN, I, 11). Sin embargo, durante la época de su pensamiento que ahora nos ocupa, tal aspecto es puesto explícitamente de manifiesto por el autor con una frecuencia inusual, sirviéndose para ello de la expresión citada (Cf. vg. SVV, 9, 47, HELFD, 55, SQM, 25, 224, HELFLM, 129, 134, 135, FM, 627...). Este hecho es indicativo de la transformación que la ciencia y técnica experimentan en la filosofía de GB a medida que ésta madura. El propio GB es explícito sobre el papel de "atmósfera" o *sentido* que lo científico-técnico juega en su pensamiento (cf. prólogo de GB al libro de Izuzquiza, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*). GB considera, además, que tal interpretación es de lo mejor que le ha sucedido al universo y, con probabilidad, en grado superlativo (cf. PPPGN, I, 13). Por otra parte, ciencia y técnica actuales sirven también como paradigma para otros dominios por su carácter de "empresa" (cf. FM, 653-654).

10.1. Lo artificial como irrupción del Universo a través del hombre: radioantropología.

Considera GB que la antropología filosófica, para ser "actual", debe asumir los avances tecno-científicos y servirse de ellos para explorar la condición humana en todas sus manifestaciones[3]. Desde esta perspectiva, nuestro autor interpreta los inventos humanos en cualquier orden como emisiones radiactivas propias de su forma de estar siendo viviente: sus chispazos peculiares de libertad creadora. Esta concepción, que como ya sabemos no es nueva en nuestro autor, recibe ahora el nombre de "antropología radiactiva" o "radioantropología"[4], que a menudo ilustra con una sentencia de Marsilio Ficino atribuida a Zaratustra: "¡Oh Hombre! eres artefacto de naturaleza atrevidísima"[5], la cual GB "modula" (interpreta) así:

> "*Primera* La naturaleza humana, en un acto de atrevimiento superlativo, se dio a sí misma la forma y funciones de artefacto Inventó la técnica y sus aparatos e instrumentos Atrevimiento, casi suicidio Que lo técnico es, progresivamente, asesino de lo natural ( ) *Segunda* La naturaleza universal -La Naturaleza la Mayúscula- en un acto de atrevimiento superlativo -¿intento y atentado de supremo suicidio?- inventó -para sí, para Ella misma- un artefacto especial y especializado para atreverse a y ensayar el ser supernaturalmente serse artificialmente Tal artefacto especial y especializado para tal intento y atentado óntico y ontológico es *el Hombre* Por él, y a costa de su naturaleza, irrumpió la Naturaleza que, en lo más profundo, es Artificial, Artefacto *Tercera* La Naturaleza, la *Natura naturans*, se nace en especie, género, familia reinos definidos y definitivos, pertinazmente repetidos según generación de igual por igual Fijeza de especies ( ) Nada de "atrevimiento" ni filogenéticos ni ontogenéticos "La Naturaleza ya no ama ni prefiere ocultarse", ¿lo percibió y lo dijo, indirectamente, Heráclito? Al cabo de unos dos mil años, ¿estará prefiriendo la Naturaleza descubrir lo que en lo profundo *era*, lo nuevo, antinatural, preter y supernatural que profundamente *era*? ¿E inventó para declararlo un "altavoz"? ( ) Desde el Renacimiento, y eso es el Renacimiento, el hombre es "altavoz" del universo" (TELFM 99-101)

Pues bien, se haya dado a sí mismo el hombre tal función, o se la haya dado la naturaleza, el resultado es el mismo: hombre en funciones de "altavoz" del universo y, a

---

[3] En el epígrafe titulado "Adventure de ontología o ontología adventura", GB explicita las premisas que, formuladas en lenguaje de ciencia y técnica actuales, considera como fundamento para un tratamiento "actual" de la antropología y de la cosmología (cf. PPGN, II, 121 ss).

[4] Cf. vg. II, 30, 45, 83-84. La radiactividad ontológica humana, según GB, es tanto corporal como anímica o mental (cf. VMI, 87; QD, 411-412), correspondiendo la mayor dosis de *radiactividad* humana a la vida mental, que comienza en estado natural y pasa progresivamente a estado artificial (cf. INTRAEL, 158-161). Dentro de esta interpretación antropológica, la conciencia es concebida como "instrumento de radio-ontología o contador geiger ontológico" (cf. VMI, 86). Pues bien, si en física la fuerza impelente actual es la atómica, la fuerza que impele a transfinitud es, según GB, la radioantropología radiactividad mental que se ha transformado no sólo en ciencia sino también en técnica transustanciadora de la que vivimos los hombres actuales, a su vez, "que la transfinitud sea *fuerza* le proviene -dice GB- del componente radioontológico" (cf. II, 84-87). La "antropología radiactiva" o "radioantropología" posee "tres categoriales propios" (FM, 599) que son "Creatividad" (primer categorial), "Infinito-Transfinito-Finito" o "categorial de Infinidad" (segundo categorial), "Totalidad" (tercer categorial). A su tratamiento dedica GB la sección segunda del capítulo X de FM (pp. 567-697). La radioantropología es la "radio-onto-logía" centrada en el hombre como medium o lugar de irrupción de lo divino del universo, resultando por ello el hombre un ser "endiosado" (Cf. QD, 411).

[5] Cf. vg. FM, 482, 705-708.

partir de nuestro siglo o en cuanto "actual", "espoleta" que lo hace reventar creadora y controladamente en nuevas realidades artificiales más potentes y atrevidas[6].

La potencia explosiva o liberadora definidora de la transfinitud humana, encuentra su origen remoto en la base física del universo, y el próximo en la Vida: "La Vida, el Vivir, es surtidor: provee de agua, la lanza hacia arriba, en chorro. La Vida es algo así cual *surtidor de novedades*: provee al hombre de novedades, y a la vez las lanza hacia arriba, hacia lo *transcendente*" (SVV, 31); "La vida, decía Schrödinger, es la negación real, positiva, de la entropía. Es saber aprovechar, *es* el aprovechamiento mismo de, las excepciones, por más o por menos, que entran en todo cálculo de probabilidades; y, por tanto, en la base masivo-energética del universo en que consta -teórica, técnica y experimentalmente- que rigen las estadísticas probabilísticas de Bose-Einstein, Fermi-Dirac..." (FM, 526).[7]

Por su parte, los inventos técnicos procede de la vida humana, de su estructura y necesidades, como de *fondo propio*: "Un invento -v.gr. el teléfono, el automóvil, el televisor...- tiene por fondo propio, *necesario*, la vida natural: vista, y lo que ella ve; oído, y lo que el oye; piernas, y lo que ellas recorren de ordinario en espacio y tiempo. Y no es fondo propio de sorpresa el que, jugando a dados, salga el esquema de teléfono, o el as de oros... O parecidamente: que ante la admiración de televisor surja el seis de un dado" (SVV, 35).

GB considera que la capacidad inventora del hombre es el origen de su libertad y que ésta, a su vez, tiene grados, perteneciendo el superior a la que emerge de la invención técnica y, en consecuencia, el tipo de hombre que la cultive, pues dice:

> "LIBERTAD es, pues la forma superior, eminente, superlativa de Vida, respecto de esos "estados" inferiores de ella que son franquía y gana. En virtud del tirón continuo, de la atracción persistente -necesarios tirón y atracción- de la base de leyes necesarias, la mayoría de los humanos -extensible dosificadamante tal afirmación a todo tipo de vivientes- viven la libertad en estado de gana", mas "El auténticamente LIBRE lo es por la predominancia de "originalidad", perceptibles subordinadamente espontaneidad y novedad. "Originalidad", es decir, inventiva de algo jamás visto, imaginado, pensado, dicho, hecho ... en religión, arte, ciencia, técnica, moral, economía, letras, música, trato, sociedad ... No se puede decir con corrección ni verbal ni mental que se es LIBRE para inventar ( ) El invento en

[6] Cf. IEFM, 102-104.

[7] Durante la etapa que nos ocupa, además de en VMI, GB reflexiona sobre la Vida con especial meticulosidad en PPIGN, I, 326-331.

> cuanto tal no preexiste a su realización. Su realización, su acto de presencia, es una sorpresa para su único inventor. No es posible antes de ser real, o la realidad precede a su posibilidad ( ) Ser, sentirse ser LIBRE se lo es y se lo siente después de haberse sorprendido por haber hecho algo original, haberlo hecho espontáneamente (no empujado por causas necesarias y suficientes) y haberlo hecho con el tono de novedad (no de novelería, repetición, imitación). El LIBRE es el primer sorprendido de serlo, de encontrarse siéndolo ( ) Los LIBRES son, pues, una minoría, respecto de la mayoría integrada de ganosos y desganados, y de autónomos o francos. Pero todos estos mantienen la nota de originalidad" (PMNA, 126-127)

Se entiende, por tanto, que GB afirme: "lo artificial es irrupción de algo en lo natural, divino o no; y es lo artificial (y los artefactos) algo raro en calidad e infrecuente en número" (FM, 589). Y de lo artificial técnico: "ha irrumpido, ha roto el decurso natural. Es, pues, sobrenatural. (...). La sentencia dice: "la naturaleza ama (*philei*, le gusta) ocultarse (*krýptesthai*)". Mas si descubre sus secretos la técnica, si el hombre transnaturalizándose, los descubre, la naturaleza ya no los ocultará. Se somete a tal tratamiento artificial en los instrumentos" (DMT, 110-111)[8]

Todo invento es, a su vez, fuente de esos otros chispazos radioantropológicos que según GB son los sentimientos: "No hay algo así como pura, mera, "sorpresa". Es sorprendente un "invento" (concreto), que a su vez no es mero "invento", sino "ocurrencia", "súbito" de un sujeto, acto de espontaneidad. A su vez, no hay mera, pura, "espontaneidad", sino espontáneamente se sintió el sujeto "admirado" (componente de novedad) por lo "imprevisto" (novedad) de un "invento" (componente de originalidad), "pasmado" ante un invento, ante tal novedad (componente de transcendentalidad). En general: no hay *novedad* que no esté conexa con *originalidad* y que no se la sienta como "espontaneidad"" (SVV, 36)[9].

La concepción bacquiana del hombre como realidad dialéctica integrada de azar y necesidad o "radioantropología", imposibilita que cualquier ocurrencia, pensamiento, creación técnica o de otra índole, por sorprendente y sugerente que resulte, acabe con Ocurrencia, Pensamiento o Creatividad[10].

---

[8] Resulta especialmente interesante y clarificadora la relación por comparación que entre natural-artificial establece GB en FM, 710-711.

[9] Para una exposición práctica de la conexión entre sentimientos y técnica cf. FM, 558 y ss. Hay sentimientos en estado natural y artificial (cf. QD, 258-262). Sobre las características de todo sentimiento cf. FM, 391 ss; QD, 239. Para mayores detalles el capítulo VII de FM que GB dedica íntegramente a estas cuestiones, así como PPPGN, II, 187 ss.

[10] Cf. PMNA, 130-131. "Creatividad" es denominada por GB "categorial primero" (Cf. FM, 567-600). Según GB, Necesidad y Azar es un problema que en técnica, como en política y otros ámbitos, se plantea secundariamente mientras que de forma primaria lo hace en otros siete niveles (cf. PMNA, 15). Sobre los conceptos *cosmológico* y *cosmogónico* de "Creación" cf. QD, 567 ss. En cualquier caso, para GB, vivir

Otra secuela de la tensión dialéctica entre necesidad y azar en el hombre es el hecho de que entre el núcleo de lo real, o "qué" mostrado por las fórmulas, y el trato admanual con lo real no existe conexión necesaria, pues de las fórmulas no se deduce el aspecto de "pragma" de nada: "H_2O declara que el fondo de Agua; lo que ella tiene que tener para *ser* Agua, es "H_2O", garantizado por las leyes físico-matemáticas del Universo. Tal es su esencia. Mas que agua resulte realmente bebible para boca, aplacadora de sed, incompresible en el puño, espejo para ojos, lavandera, navegable... es indeducible de H_2O, aun poniendo por premisa todas las leyes físicomatemáticas; y precisamente al ponerlas se nota, resalta, tal indeducibilidad. (...). *Realmente* el agua es bebible, aunque no lo sea necesariamente, por esencia... Esta rara, mas real conexión, *en una* realidad, entre núcleo necesario y calidad de usos y tratos -*reales*- delata que lo necesario, puede ser, es, insuficiente, para determinar su calidad" (VMI, 99); "Independientemente de lo que una cosa tenga de usable, de cómoda, de servicial (de práctica, *pragma*), una cosa tiene, posee tanto y tal de ser, de *ente* (de *ón*), cuanto y cual tuviere de inmutable, necesario, eterno, idéntico: de *ella*: de propiedad inalienable, privada (*ousía*)" (INTRAFI, 40).

Pero la radiactividad humana, su capacidad inventora, debidamente *montada* (artificializada, por tanto) posibilita, y es labor de la técnica, el advenimiento de un nuevo ser (estado) de la realidad: "el hombre, en estado natural, emite a ratos, actos, oficios... esa inmensa, casi infinita, riqueza de recursos vivenciales y radioantropológicos (...). Todo ello desaprovechado, por siglos y milenios. Pero el hombre técnico, a la altura de la ciencia y técnica *actuales*, ha inventado, más modestamente dicho, intenta aprovechar esa cantidad y calidad de recursos para metas y empresas jamás imaginables por el hombre dejado a su naturaleza. Los transfinitadores humanos son la potencia motora de una explosión que se verifica en el hombre mismo; y los refrenadores humanos son los instrumentos que ensillan, dominan, la potencia -en principio desaforada, tendiente al infinito- de los transfinitadores. (...). Sentirse transfinitador y refrenador de sí mismo. Y por ello, de una Humanidad nueva, espontánea, original y transcendental" (SVV, 52).

Por todo lo dicho, y como se verá con mayor detenimiento más adelante, resulta comprensible que GB interprete la técnica como irrupción novedosa del fondo del

---

consciente, pensamental y sentimentalmente la realidad como surtidor de novedades, como regida por el cálculo de probabilidades, es vivir la realidad, el universo a la altura de la ciencia y técnica actuales (cf. PPPGN, II, 277).

Universo y de la Vida, del azar y de la necesidad constitutivos de ambos; como cosmofania o, mejor, "epifania" de "lo divino" del Universo a través del hombre, de manera que éste resulte "médium" suyo[11].

Tal epifania y mediumnidad tecnocientificas significan que el Universo no sólo se "tenga" sino que se "posea", es decir, adquiera estado artificial, sin fusión ni confusion (estado natural), pues "Lo artificial *posee* justamente esa virtud: desfundir y desconfundir realmente tales fusiones y confusiones reales y presentar real y eficientemente una propiedad y sólo una" (FM, 463)[12]. En este sentido dirá, y es el sentido de la técnica, que "En última instancia lo que el hombre supernatural -científico-técnico instrumentalmente- hace en favor del universo real de verdad, a costa del solamente real, es en favor del hombre sobrenatural, así que en favor de sí mismo, a costa también de sí mismo en lo que *tiene* de natural; en favor de que llegue a *poseerlo.* A serlo óntica y ontológicamente. El hombre supernatural pretende, intenta y atenta llegar a ser *poseedor* del universo, dejando de ser lo que es de buenas a primeras: *tenedor*, altavoz, del mundo, de la realidad en estado natural" (FM, 477).

Pero a pesar de su grado de sobrenaturalidad, los hombres actuales son "híbridos aún de natural y sobrenatural: de naturaleza y arte" (FM, 697), mas con creciente "potencia obedencial sobre lo natural"[13], de ahí que GB contemple el advenimiento de un tipo de hombre superior al actual y a todos los anteriores: un "sujeto nuclear" que funja como sujeto técnico u hombre en funciones de manantial y sumidero de todo y para el que todo haya sido inventado cual causa final, sin quedar residuo: todo transustanciado por él, para él y en él[14].

Volviendo sobre la citada hibridez del hombre actual, nótese la siguiente puntualización de GB: "Aun el hombre más primitivo -sometido casi íntegramente (en un 0,80) a la filogenia: en anatomía y en fisiología- tienen una dosis de singular (vgr. 0,05),

---

[11] Cf. epígrafe "Técnica y Dios"

[12] Para más detalles sobre la diferencia entre "tener" y "poseer" cf. FM, 463-464. Por otra parte, des-fundir es acción propia de artefactos inventados desde el siglo XIX; los anteriores, hasta el Renacimiento, des-confundían (cf. QD, 187-192).

[13] Cf. FM, 692-695

[14] Cf. FM, 532-538, 548

por aparatos inventados -físicos y mentales-, prolongación de los órganos naturales; y una dosis imperdible, aunque nula a ratos, de persona -por su dosis de espontaneidad; menor en cuanto a originalidad y novedad, por repetir actos de la especie. E inversamente: el hombre más actual -más a la altura de ciencia y técnica- tiene una dosis imperdible de particular, por sometido aún a filogenia en tantos y tantos actos, ratos y obras físicos, fisiológicos y mentales dictados, sin evasión posible, total, por las necesidades naturales -de comer, beber, sexear... mas su dosis de persona es la más alta (vgr. o,40), pues su poder de creatividad se manifiesta más en los componentes de originalidad y novedad, y menos en el de espontaneidad" (QD, 397).

Para comprender lo dicho por nuestro autor, debe advertirse que durante la etapa que nos ocupa GB mantiene básicamente la "tipología humana" (QD, 376), tan característica en su pensamiento de "individuo", "particular", "singular" y "persona"[15]. En este momento nos interesa únicamente advertir a qué estado humano corresponde cada: "Tanto particular como individuo pueden ser denominados y considerados como estados naturales (de hombre). (...). Los dos estados siguientes, los de singular y persona, no son estados naturales; así que son incomparables con los dos anteriores. Llamemos estado "preternatural" al de singular; y estado "sobrenatural", al de persona" (QD, 384).[16]

Lo anterior equivale a afirmar que el hombre hecho "persona" es producto de sí mismo, luego "artefacto", pues dice GB: "Lo de sobrenatural se restringe al acto de producción; y aun así quien lo pone o quienes lo presencian y sienten, lo son y sienten a lo más por tal acto y durante él. (...) lo único sobrenatural, de que consta (1) que no puede surgir de lo natural, aun con todas sus potencias no explotadas, y (2) que deja testimonio entitativo (en obras) de su sobrenaturalidad, (3) que deja técnica, métodos, procedimientos eficaces de repetición, reparación de las obras; (4) que no permite monopolios (de personas o derechos de autor o patentes), es lo *artificial*. (...) las cuatro condiciones definidoras de lo *artificial* (...) son las mismas que definen lo positivo, nuevo, original de

---

[15] Aunque con matices respecto de etapas anteriores y algún cambio nominal, estos tipos vitales coinciden en intención básicamente con los ya analizados en otros capítulos, por lo que no insistiremos al respecto. Para mayor detalle sobre esta tipología en la etapa que ahora nos ocupa cf. QD, 376-397, 413-421; PPPGN, II, 560-659. También resulta ilustrativa la caracterización del hombre en función de la evolución de su poder transfinitador que trae en IHEA, 262 ss. En rigor, tal evolución forma parte de una más amplia a la que GB denomina "procesión cósmica" (o.c. 270).

[16] Sobre el significado general de los términos "natural", "preternatural" y "supernatural", cf. PPPGN, II, 396-407.

"sobrenatural". Son pues, milagros -realidades milagrosas que repiten garantizadamente las obras milagrosas- televisor... geometría de Gauss .. obras musicales. Son todas ellas supernaturales no sólo "negativamente" por no naturales, sino positivamente" (QD, 385-386). Sobre todo ello se volverá más tarde.

10.2. Lo artificial y la técnica.

Si todo lo artificial posee carácter de creación (efecto-creatura), lo artificial técnico lo es, como se vio oportunamente, en grado superior, especialmente a partir del Renacimiento pues, desde entonces, dirá GB: "hacer algo "según número, peso y medida" quedará de norma. La ciencia y la técnica nos invitan a presenciar la creación, el surgimiento mismo, de un mundo que ellas han hecho y están haciendo "según número, peso y medida". Y resulta que es el mundo en que nosotros "nos somos, nos movemos y nos vivimos". El filósofo no tendría perdón de nadie si no cayera en cuenta de que está presenciando la creación del mundo; y que ciencia y técnica lo invitan -desde hace siglos, insistentemente desde el Renacimiento- a presenciar la creación del mundo actual en que el filósofo actual "se es, se mueve y se vive"" (TELFD, 66).[17]

El *renacimiento* del mundo es isomorfo con el del hombre: "*Hombre natural*, nacido según generación natural, filogenética: anatómica y fisiológica, lo fueron los neandertalenses, los cromagnones... Parménides, Platón, Aristóteles... Teeteto, Euclides, Arquimedes... Agustín de Hipona, Tomás de Aquino .. y aún queda una buena dosis de hombre natural en tantos y tantos posteriores al Renacimiento quienes no se han enterado de que han venido al mundo Galileo, Newton, Leibniz, Gauss, Riemann, Cántor, Russell, Einstein, Godel, Fermi... Han venido al mundo y han creado mundos nuevos, o un Renacimiento del Mundo mismo. Mundo algebraico, analítico, infinitesimal... física matemática, lógica simbólica, álgebra de la lógica... telescopios, microscopios, telstar, televisor, teléfono, telégrafo, radar, sonar, sondas cósmicas, avión, motores, calculadores, algoritmos, máquina Turing... Renacidos tales hombres, y renacido el mundo, se notaron encerrados por la naturaleza: la propia del hombre primitivo, natural" (TI, 15-16)

---

[17] Sobre el concepto de "Mundo", dice ahora "universo rehecho reformado, según Plan de un Tecnarca de tecnologos-tecnocrata causante de la novedad ontica y valoral impuesta por El eficazmente a la realidad basica del universo, impuesta por El para otros hombres que estaran siendo va con conciencia explicita o implicita, nueva y real, en "Mundo"" (PPGN, II, 70). Para mayores detalles cf. o.c. II, 564-580.

La clave por la que el técnico actual consigue "enartificializar la base del universo" (PPPGN, II, 169), haciendo que lo natural *renazca* en forma de "universo tecno-científico" (PMNA, 130) o "Mundo"[18], reside en un "truco" peculiar, definidor, de la acción artificializadora técnica. Tal "truco", que no, "trampa", consiste en anular, sin aniquilar, las leyes naturales las cuales, dice GB con significativa expresión, el hombre técnico "se salta a la torera, quiero decir a la técnica" (TELFLM, 138)[19], de ahí que afirme: "Técnica y técnico -artesano, artífice, artefactos, Artefacto- están, pues, vinculados con un tipo nuevo de "principio, origen, primacía" -de ἀρχή, "arca"- que reduce lo natural a condición necesaria, mas no suficiente de principio, origen, causa. Oculta, pues, anula y anonada lo natural -sin aniquilarlo, manteniéndolo más bien de base- fondo: de sujeto, de *subjectum* o sùb-dito para las metas, moldes, motores y masas que el Tecn-arca se proponga y las técnica y ergatas (operarios) ejecuten y usen" (PPPGN, II, 553).

Transformación creciente, pues, mediante truco técnico, del universo en Tecnocosmos y del hombre natural en "Tecnita" y "Tecnarca"[20].

Pues bien, según el "realismo integral e integérrimo" profesado por GB, todo lo real lo es por su tanto comprobable, al menos en principio, de masa o energía[21]. Por lo

---

[18] Por todo ello, y más que se verá, GB no puede estar de acuerdo con la valoración que Heidegger hace de la técnica, tal como se estudia detenidamente en otro capítulo. Para GB, frente a Heidegger, la técnica es el medio para hacer realidad los sueños humanos. "La Técnica invierte en real lo soñado, convierte en real de verdad lo imaginado, transforma al dormido en despierto, al inconsciente en consciente" (cf. TELFA, 255-257). "Los temas de lectura (...) están sustituidos, sublimados, por ideas fijas (...) Lo que fuera mera ficción en *Las mil y una noches* (...), transformarlo -por una mutación, salto de género a género- en idea científico-técnica realizable, rectora y directora de teorías científicas y de montaje de instrumentos" (DMT, 29).

[19] "En física, en matemáticas, en dominios de necesidad, no hay ni se pueden hacer trampas. Lo que sí hay -y patentemente manifiestos y escandalosamente eficientes- *trucos*. Gran truco -por no emplear el superlativo- es un avión. Es truco de miles y miles de pequeños trucos conjugados entre sí y reajustados cibernéticamente (por *feedback*). Truco por el que algo artificial, miles y miles de veces más pesado que el aire, no sólo no cae estrepitosamente en tierra, cual parecería exigirlo y calcularlo la ley de gravitación terrestre (...) sino marcha, por el aire y cielo, más veloz que la más veloz de los pájaros, y más desembarazadamente que ellos -sin, para volar, tener que ser ave, cargar con su fisiología- anatomía y estructura celular. Cómodamente sentados, entretenidos, el Gran Truco, sin trampas vuela, y volamos en casa volante, casi ya "ciudad volante". La ley de gravitación universal queda anulada, no, aniquilada (...) Haber descubierto, y aprovechado el descubrimiento, que el ser, o algunos seres por de pronto, son *anulables*, y anulables mediante *trucos* -algunos, Grandes Trucos- define la época de la humanidad que se inicia, estrepitosa, y escandalosamente con el Renacimiento -con Galileo, Torricelli. Y en matemáticas, con Viete, Cardano" (PMNA, 47-48).

[20] Cf. PPPGN, II, 169, 175-183.

[21] Afirma GB: "Lo que una cosa tiene de real lo tiene por su masa, expresable en gramos (peso) o en ergios (energía) y comprobable en instrumentos" (TELFLM, 98), de modo que todo lo que exista, material o mental (dioses, hombres...), tiene como base común el mismo universo o "material masivo-energético" (QD, 534). Comprobarlo solo depende, según GB, del invento de instrumental suficientemente sensible. Así, vg., J. Jeans cuantifica en 24 cienmilésimas de vatio el *quantum* de energía de la voz humana conversacional (cf. FM, 558). A esto denomina "realismo integral e integérrimo" o "materialismo plusvaliadialéctico" (Cf. vg. TELFD 15-17, TELFA, 188-190, 236-242, TELFLM, 89-90, FM, 104-105, FM, 557-558, PPPGN, I, 30-33). Puesto que lo "real" definido a la "altura de ciencia y técnica actuales" es la base material del universo físico y sus leyes (cf. TELFLM, 87 y 129-130), GB considera que por su carácter dialéctico merecería llamarse "multiverso" (TELFLM, 112). Es claro por ello, que solo mentalmente sobrenatural servida de instrumentos de medición, actuales o futuros, actuando como "sentidos artificiales", y no la mente ni los sentidos naturales, actuaría como juez que decida sobre la realidad o no, y su grado, de algo. Todo ello hace que GB proponga *combiar* la palabra "materialismo" por la más actual de "realismo", a fin de evitar connotaciones y prejuicios históricos unidos a aquel (cf. PPPMM, 28-29).

tanto, para que el mundo artificial creado por la técnica (en especial por la "actual") sea real deberá echar sus fundamentos sobre la base materio-energética del universo. Advertir esto, dirá GB, "es tomar en serio, *en real*, con realismo integral e integérrimo, la física y técnica actuales" (QD, 105). Ahora bien, si dicha base es condición necesaria para que la técnica y lo artificial-artefactual sean reales, no es suficiente por sí sola, pues también es necesaria la inventiva mental humana, de modo que lo artificial, en cuanto "efecto", participa de la doble naturaleza del hombre en tanto que ser dialéctico de azar o inventiva (vida mental creadora de ideas, planes...) y necesidad o naturaleza (base física)[22]. Esto explica que en ocasiones GB afirme que en lo artificial ciertas "materias" quedan "enracionalizadas"[23].

Por esa doble constitución apuntada, el hombre es creador y causa a la vez y, derivadamente, Gran Señor, es decir: "super-yecto" (QD, 212); correlativamente, sus creaturas artificiales resultarán creaciones (novedades), efectos y, por secuela, siervos, tal como se vio en su momento[24]. Por otra parte, si se considera que el tipo de invención o artificialidad más inmediata u originalmente humana según GB es la generada por la vida mental o superior, y que luego sus creaciones o "sueños", mediante la técnica, se plasman en artefactos materiales o no, se comprende que éstos sean denominados también por el autor "inventos", aunque derivada o analógicamente.

En cualquier caso, mental o material, lo artificial, y por extensión lo tecno-

---

[22] Cf. PMNA 130. En este sentido, GB dirá: "Plazcamos o no, el dominio atómico es la base real y eficiente de todos y de todo lo incluido, de todos los internados, en universo: "es el mismo para hombres y dioses." (Heraclito). Plazca y complázcanse los "materialistas", desagrade a los "espiritualistas" -teólogos o filósofos, poetas o estetas. Lo atómico es campos-dominio, es lo primero, pues en él y de él se componen todos: macromoléculas, macrocélulas, macromoléculas... DRN... los hombres por nacimiento, los dioses, por el mero hecho de encarnarse o entrometerse, hacerse, con hombres... lo segundo, porque las leyes físico-matemáticas son leyes dominantes en todos: dioses y hombres..." (TELFD, 85-86). A la vez, forman parte de las leyes físicas las constantes, como la de Planck o la de la velocidad de la luz, a las que GB denomina "dato" (VML 30), y así dirá: "tales datos -perfectamente *descriptibles* en calidad y en cantidad- entran en las fórmulas matemáticas y, al ser estas leyes del universo real, hacen de premisas de secuelas, cual causas de efectos, hasta que el Lector vea con luz artificial y vea lo escrito o impreso aquí" (VML 30). Y advierte: "Hagamos, de buena o mala gana, de tal necesidad virtud (...). En este Ejercicio se ha hecho y terminará haciéndose, de buena gana -¿de buena gracia?- reconocimiento de que lo atómico y sus leyes son campos-dominio, entes/ente y eficiente de todo lo *natural*. Mas de lo *artificial*, es lo atómico condición solo necesaria, pero no suficiente" (TELFD, 85-86). Como secuela de todo ello podrá afirmar: "Ha bastado con inventar la luz eléctrica para que amanezca antes, para no depender del dios Sol, y anular la separación entre día y noche. Las leyes que rigen tales inventos son las mismas, están siendo las mismas, que rigen nuestras vidas. Son las leyes acerca del *qué es*" (TELFD, 12).

[23] Cf. PPPGN, II, 171.

[24] Sobre este punto no insistiremos más en este capítulo, pues resulta suficiente lo dicho al respecto en el segundo. Para la etapa que nos ocupa el lector puede consultar vg. TELFD 13, 32-33; FM; QD, 212; PPPGN.

artefactual, es o consiste en un atentado exitoso o "matricidio" contra lo natural[25]. Tal matricidio aumenta su gravedad a partir del Renacimiento, y resulta superior aún desde el siglo XIX. La consumación de dicho "matricidio" sitúa al hombre en ventaja frente al universo en proporción directa a su virulencia: "Al entendimiento acudió -por ocurrencia genial extra y contra especifica de si mismo, antinatural respecto de si mismo en cuanto natural- hacer experimentos, tanteos, con cosas o fenómenos naturales; hablar de ellos con lenguaje inventado -artificial: el de matemáticas inventadas, antinaturales también-; sacar consecuencias no solamente abstractas o formales sino "experimentales"; y, a pesar de tal matricidio de la madre Naturaleza, propia y ajena, lo natural artificializado actuaba de manera antinatural y eficiente y para finalidades antinaturales. Telegrafía inalámbrica, radio, televisores, radar, microscopios electrónicos, dinamos, luz eléctrica... son, entre miles y miles, inventos antinaturales de un entendimiento y manos actuando antinaturalmente: contra la propia naturaleza, definida, del hombre: el natural que fue desde -50.000 a + 1800" (INTRAFI, 89-90)[26].

Por otra parte, si, como se verá oportunamente, ya las fórmulas físico-matemáticas poseen eficiencia propia al hacer posible que las funciones puedan ser aisladas del compuesto natural en que acontecen sin por ello destruirse[27], tal poder queda potenciado por la acción artificializadora técnica mediante la cual quedan "inscritas" en lo natural transformándolo así en "material", pues dice GB: "el estado *artificial* se presta a un uso *técnico*; el de la *eficiencia especializada* y, por especializada, más potente y segura que el uso corriente de lo natural" (TELFLM, 44). Así, utilizando "fórmulas y técnica adjunta" el hombre puede dominar lo natural con menor esfuerzo, como sucede en el caso de las células fotoeléctricas ajustadas con mecanismos de accionamiento automático resultando, más que hombre racional, "tecnólogo y tecnócrata"[28]. Por otro lado,

---

[25] Cf. TELFA, 105. GB sigue definiendo lo natural sirviéndose de Aristóteles para contraponerlo a lo artificial (Cf. v.g. INTRAFI, 66, QD, 258). Recuérdese también lo indicado en nota anterior sobre la comparación natural-artificial.

[26] "Experimento" es para GB acción generadora de "experiencia", la cual a su vez, admite un sentido popular, ya tratado en capítulo anterior. "Por experiencia se entiende aquí no la experiencia sacada de experimentos, cual la que se estaba iniciando en Italia- Galileo, Torricelli - o en Alemania -Orientada - sino la experiencia cotidiana, popular, de "nuestros antiguos sabios" -cual si dijera, respecto de los griegos, "los Siete Sabios". Experiencia de escarmentados por la realidad, que "de los escarmentados nacen los avisados", no la experiencia de experimentos -que lleva a la ciencia renacentista y posterior" (SQM, 64).

[27] Cf. TELFLM, 83-86, 122.

[28] Cf. TL, 36-37.

si la falta de conexión necesaria entre el trato admanual y la esencia de lo real hacia posible los "atentados" contra lo natural, las fórmulas posibilitan, además, su recuperación mediante fabricación en caso de necesidad[29].

Así, pues, por ciencia y técnica con eficiencia físico-matemática[30] el hombre humaniza "realmente" lo real (crea un mundo real-de-verdad *por* y *para* él) y, correlativamente, se humaniza a sí mismo haciéndose "realmente" Creador y Señor. En este sentido, y desde el transfondo del "realismo integral e integérrimo", GB considera que son los físicos y los matemáticos, no los filósofos, los auténticos metafísicos de este siglo[31].

Pero dicho lo anterior, hay que advertir que para GB lo artificial y la técnica no son tan sólo invenciones *contra* o *anti*, sino, sobre todo, "trans" lo natural, de modo que por ellas el hombre se libera de lo natural en forma y modo trans-finitador y no, simplemente, des-definidor. En este sentido, dirá: "Es el hombre en cuanto inventor, contra el hombre natural (que aún lo está en actos sueltos, a ratos, siendo) quien se ha resentido,

---

[29] "Podría acabarse la provisión de agua en la tierra *lo que está siendo* para nosotros -plantas, animales, microorganismos, puentes de agua en ciertas hélices ...-, mas la fórmula "H-O-H" y las que la rodean legal e instrumentalmente, permitirían, o harían factible, fabricar agua mientras hubiera oxígeno e hidrógeno, chispas eléctricas. Agua con partida de nacimiento científico, independiente del natural (...) Podría acabarse el azúcar *lo que está siendo* para nosotros. Mas la fórmula "C6H12O6" indica la forma de reproducirla artificialmente" (VMI, 68-69). "¿Quien lo dijera! -pero de tal dicho al hecho de afirmar que se dan ondas electromagnéticas, que se las puede producir, que se las produjo y produce y que el lector se sirve de ellas en el televisor, telégrafo, telex ... hay pocos pasos, unos matemáticos, otros, técnicos, algunos comerciales y comercializados. De la definición aristotélica de luz, de su pretendida definición "esencial" nada real se sigue y con ella, de guía, nada se puede producir, no se puede hacer luz" (INTRAH, 138).

[30] Cf. SVV, 43-44 y TELEM, 87.

[31] Cf. TELEM, 91. En realidad, GB no aboga por la desaparición de la filosofía sino por su transfinitación mediante una estrecha colaboración entre científicos (especialmente físicos y matemáticos) y filósofos. Que esto es así lo demuestran sin más estas palabras del autor: "que la filosofía -profesión y vocación del Autor, tal vez su tema vital durante más de medio siglo, irremediable como tema e irremediable en cuanto a edad- deje de ser coto, dominio de propiedad privada de filósofos, y pase a ser dominio común de literatos, músicos, poetas, matemáticos, físicos y técnicos, quienes puedan ayudar a los filósofos de profesión y vocación a solventar -si cuando menos a plantear de manera nueva, a la altura de los tiempos- problemas, cuestiones, teorías filosóficas, sacándolas -cueste lo que costare de honra, de propiedad privada, de tarima histórica- de la fase mágica, ideas, fórmulas, gestos mágicos, a la fase de palestra, campo de experimentación, mundo de aventura -mala aventura o buenaventura. E inversamente, que la filosofía (de los temas de la otra) se aventure -valiente, decididamente, *humildemente*- a ser enseñada, refutada, reformada -o confirmada, ¡oh dichosa ventura!- por música, literatura, física, matemática, técnica" (DMI, 12). En función de dicha colaboración, GB considerará planteamiento "actual" de cualquier tema y problema aquel que se realice "desde el estado filosófico científico actual" (QD, 268). Tal colaboración no parece, sin embargo, cosa fácil ni exenta de riesgos a juzgar por lo sucedido a Sócrates y a tenor de las actitudes de los sabios actuales. "Por haber pensado Sócrates su vida poniendo a prueba de palabra -de "diálogo"- a políticos, poetas, sofistas, artesanos, murió a manos de la Justicia que dio la razón a políticos, poetas, sofistas y artesanos, resentidos de que Sócrates, hablando, dialogando con ellos, les demostrara que nada, en realidad de verdad, sabían de cuanto pretenciosamente decían y oficialmente profesaban saber y hacer (...). ¿Qué, tal vez, no es ya "necesario filosofar, ni necesario ponerse a prueba a sí mismo y a los demás"?, -a políticos, poetas, artesanos, sofistas, tecnócratas, científicos y filósofos. ¿Que los "actuales" políticos, poetas, sabios, artesanos, técnicos, tecnócratas, filósofos, saben, en realidad de verdad, lo que públicamente dicen, y oficialmente profesan saber, hacer y ser? En tan bien aventurado caso y bienhadada aventura, Sócrates y Platón fueran, al dialogar con ellos, cual en los Diálogos, unos importunos, impertinentes e insolentes examinadores" (POC, I, 8-9). El caso evidentemente, no parece ser ese, situación tanto más grave si se tiene en cuenta que en los tiempos actuales el filósofo no sólo está mal visto por ejercitar su función demostrar la ignorancia de los demás, sino que se le exige no ser ni tan siquiera sabio en eso tan peculiarmente suyo que consiste en ser consciente de su propia ignorancia (cf. o.c., 10). Según GB, todos los intelectuales y científicos, y no sólo los filósofos deben perder "la vergüenza de filosofar", "de declarar las sugerencias, vislumbres, atisbos ... filosóficos que en sus dominios les surgen" (PPPGN, I, 35).

después de haber notado la encerrona que la naturaleza le impone desde nacimiento. Y se ha salido, evadido de ella, no rompiéndola, horadando la muralla, sino por una dimensión que no es lo natural. *La de lo artificial*. El hombre no es, esencialmente, finito y, por tanto, definible y delimitable. El hombre es transfinito (...)" (TI 25-26).

En conexión con lo anterior, y sobre la razón antropológica profunda de la sobrenaturalidad de la técnica, especialmente de la actual, cabe señalar lo siguiente:

> "Lo artificial está más allá, *trans*, de todo lo natural -pasado, presente, futuro Con un *trans* que no es de estilo natural, esencial, cual tierra, continente que esté *trans*-atlántico; más allá del mar Atlántico, al que se llega por transporte, por translación Todo ello queda esencialmente dentro de lo Natural
>
> Por muchas fases que la evolución natural -darwiniana o no- recorra desde las formas más elementales de peces hasta, digamos, la del delfín, nunca, jamás, llagará a hacer submarinos El submarino está más allá, *trans*, con un allá inaccesible a toda especie de pez natural -pasado, presente, futuro
>
> Lo artificial está *más allá*, *trans*, de todo lo natural Lo transciende Es un *trans*-finito
>
> Sean cuantas fueren las fases del hombre -desde el Pithecánthropos al Homo sapiens, que no creemos ser y haberlo llegado a ser por evolución darwiniana o no- jamás, nunca jamás nacerán estatua de la Venus de Milo o un robot de la última factura
>
> "Mas es de importancia decisiva advertir que entre cada serie ascendente de cosas naturales y lo transcendente, cada una se da una conexión propia, original, no natural, cual la percibimos sin mayores sutilezas entre pez y submarino, entre ave y avión, en Venus y su estatua, entre hombre y robot Robot no es el transfinito de pez, ni $\sqrt{-1}$ es el transfinito de hombre. Aceptemos, pues, la frase: "lo artificial es *trans*-finito respecto de lo natural" -definido cual pez, ave, hombre naturales" (VMI 136-137)

Formulado brevemente, y como ya se ha dicho: "la fuerza que impele a transfinitud es la radioantropología" (TI, 86). Tal "salida" o transfinitación tiende, además, a lo que GB denomina *universalización real del hombre*: "El hombre se ha evadido de la tierra, del mar, del aire y salido al Universo" (TI, 72)[32]. Tal victoria la ha conseguido actualmente inventando artefactos *enchufados* "en el material masivo-energético del fondo del universo, que hacen realmente posible nuevas empresas: viajes a la luna, sondas cósmicas, motores nucleares, isótopos radiactivos medicinales, para así demostrar su dominio del universo (...) comenzando por dominar la tierra" (QD, 534), de ahí que afirme con seguridad que el hombre actual "Es, respecto de ella, *el* único transfinitador"; "*el* transfinitador de la tierra" y, con probabilidad, "uno de los transfinitadores del universo"[33].

---

[32] Para diferentes tipos de transfinitación o "salida" de la finitud natural cf. vg. TI, 20-42 También, INTRAFI, ITELFA, PPPGN I-II

[33] Cf. QD, 534, PPPGN, II, 407-414

Como consecuencia, y condensando todo lo anterior, diremos que lo artificial técnico es concebido por GB como un nuevo estado del ser definido por una *estructura* que *resalta* y *contrasta* frente a la de lo natural: "Lo artificial (lo formal) no sólo destruye y tiene precisamente que destruir lo natural -la llamada esencia o naturaleza-, sino aportar algo nuevo en materia, forma, actividad, fines. Digamos, sin mayor explicación por el momento: algo nuevo en masa, motor, meta, molde. *Masa* (sustituto nuevo de materia o de causa material), *molde* (sustituto de causa formal o forma), *meta* (sustituto de fin o causa final), *motor* (sustituto de causa eficiente)" (FM, 191)[44].

Por otra parte, cada tipo de hombre surge en función del grado de contraste y resalte de lo artificial con-contra lo natural: "Los grados de artesano, artífice, tecnócrata y tecnólogo definen las fases del proceso histórico del paso de hombre natural a hombre singular, a través del particular e individuo" (QD, 388). Así, a lo dicho anteriormente sobre la "tipología humana", ha de añadirse lo que se dirá a continuación.

Afirma GB que "Lo artificial: televisor... geometría de Gauss... *Novena Sinfonía* de Beethoven... es *in-natural* por no nacer, por no haber nacido, aun después de miles y miles de años de "generación" natural: de dejado lo natural a sí mismo y a sus leyes; es *anti-natural*, pues va contra los límites naturales de lo natural: franja finita de ver, oír, pesar, manejar...; es *extra-natural*, pues los datos de un artefacto suelen servir y se los hace servir para algo diverso (...); es *preter-natural*, pues prefiere o ignora lo natural: los datos que ofrecen sus inmediatos aparenciales, el estado de sus posiciones, velocidades: de todo lo que es "pasto" -objeto formal *que* y objeto formal *por el que* y objeto material de sentidos y potencias naturales" (QD, 387).

Pues bien, en función de lo anterior, dice: ""Singular" es un hombre, o es el estado de hombre, que ha inventado realidades artificiales en todos los órdenes: realidades *anti*naturales, *extra*naturales, *preter*naturales: innaturales. (...) al hombre artificial -artesano, artífice, técnico- le es accidental el ser "animal racional": animal vertebrado, mamífero, primate, binocular, biaural, bimano, bípedo... A veces le estorba; otras, le sirve todo eso; a veces condescendiendo. Así, lo que la pantalla del televisor presenta a los ojos

---

[44] Cf. también PPGN, II, 286-304. Sobre la transformación en lo artificial de materia en material y de forma en estructura ya se vio en un capítulo anterior. En esta nueva etapa GB profundiza distinguiendo forma-estructura (fórmula)-superestructura, materia-material-soma/instrumentos (cf. FM, 209-212, 319-324).

naturales y mente ojeante natural, mas lo en ella ojeado no es lo que sirve al físico clásico (Newton) o actual (Bohr, Born, Fermi, Dirac...). (...). Puédese por tanto, definir al "singular" con "singular" es, está siendo, un hombre a quien le es indiferente, accidental (su) cuerpo y alma naturales, sus funciones y órganos, desde marchar a hablar. Componente *negativo* y *negador*, aunque real" (QD, 386-388).

Pero si lo anterior es el componente "negativo y negador", del "positivo" dice: ""singular" es un hombre que se sirve de instrumentos inventados *ya*, acoplados, enchufados en la base del universo -en electrones, protones, iones, campos electromagnético...- e instruidos *ya* para que hagan ellos las funciones que el singular se proponga: dejar de ser causa eficiente con sus miembros naturales; dejar de tener que servirse de la forma y funciones naturales suyas; dejar de ser causa final sus necesidades naturales, a satisfacer por medios naturales; emplear, pues, motores en lugar de sus brazos, manos, pies; que trabajen las máquinas, desde arado... a computadora; conseguir los fines naturales por medios artificiales; que las máquinas satisfagan necesidades inventadas: bebidas nuevas, comidas nuevas.. materiales nuevos... hasta plásticos... Y todo ello seipsirregulado (*feedback*) por termostatos, reguladores centrífugos, flotadores, de presión, de temperatura, densidad, velocidad" (QD, 388).

En la enumeración anterior, GB muestra la "Tendencia progresiva de pasar de ser agente y paciente natural a Gobernador (κυβερνήτης). Cibernética. Sentados, no en silla de madera o banco rústico sino arrellenados ante tablero de señales y disponiendo con un dedo de fábricas enteras de productos nuevos, o vuelo de avión...", por lo que concluye: "Singular es, pues, un hombre que tiende a ser gobernador de un mundo nuevo de artefactos, inventados por él -y por tanto él usuario de ellos-; instruidos *ya* para que le sirvan a una señal suya, y enchufados en la base del universo para que su condición de servicio le rinda al máximo en eficiencia y seguridad" (QD, 388).

Respecto de "persona", dice: ""persona" es el estado de un hombre que des-define y des-finita su cuerpo y su alma, no sólo lo de particular e individuo, sino lo de singular. *Componente negativo*, negador, real. Persona es realidad transfinitante de todo y seipsitransfinitadora en todo. *Componente positivo*. Persona es un hombre -o estado de un hombre- que o en que la creatividad -originalidad, novedad, espontaneidad- de la fase y

trance de actos sueltos, se transforma en *inventos* de estructura fija, de actuación garantizada y de efectos permanentes" (QD, 389).

Frente a "particular" e "individuo", que toman su cuerpo y alma por esenciales, y al "singular", que los toma por accidentales (indiferencia), trasladando asi la importancia al dominio de lo artificial (artefactos sensibles o no), mas sin poder superar lo natural a pesar de desearlo dado que sus inventos no tienen alcance universal, "persona" es el hombre en estado de inventor de artefactos que superar realmente lo natural (sea lo que fuere), atentando contra ello des-definiéndolo y des-finitándolo con éxito, resultando sus instrumentos sentidos cientificos[35]. Asi, dirá: "Plan desdefinidor propio de persona - definidor y facedor de ella- contra definiciones y finitudes definidas por potestades e individuos religiosos, morales, sociales; y aun a pesar de la delimitación de recursos - matemáticos, fisicos e instrumentales- del singular" (QD, 392).

Por todo ello, se entiende que la tecno-ciencia y lo artificial estructurado según ella, en virtud de su peculiar poder transfinitador de lo natural, sea calificado por GB como "milagro comprobable": "milagros técnicos" (PPPGN, II, 648), mas, en rigor, son "maravilla", que es categoria superior a la de "milagro": "Los "milagros" quedan transcendidos en "maravillas" de la ciencia tecnifacta y de la técnica cientifacta. Ciencia tecnifacta y técnica cientifacta son el revulsivo, el subversivo (*Auf-hebung*), el transustanciativo (*Auf-hebung*) del estado natural (esencial) de todo; y resulta verdad, verdad real, lo de Heráclito: "este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ninguno de los dioses ni ninguno de los hombres, sino que fue desde siempre, es y será Fuego siemprevivo, que se enciende medidamente y medidamente se apaga" (fragm. 30)" (QD, 405).

Tampoco extrañará, y sobre ello se ha tratado oportunamente en este estudio, que GB pretenda restringir el término "artificial" al de lo artificial tecno-cientifico, si es que lo artificial debe tener sentido "actual", reservando para otros tipos históricamente anteriores el de "artificioso": ""Artificioso" o "formalista" no designará, contra su sentido y uso corriente, una degeneración de "artificial" o "formal". Degeneración por pedanteria, escrupulosidad, manierismo, noveleria, detallismo... En este sentido, "artificioso",

---

[35] Cf QD, 391-393.

"formalista", sigue, suele seguir a artificial; artilugio, a artificio. Aquí se invierte la valoración histórica: artificioso precede o puede preceder a artificial; formalista a formal. Artilugio, a artificio. Y, con cierta coincidencia histórico-valoral, precede artesano a artífice. Artificial... incluye instrumentos (aparatos, instructos, enseres) de contextura, manejo y efectos estabilizados, consagrados, por técnica científicamente fundada y dirigida" (FM, 183).

10.3. Invento y hallazgo.

El término "invento" en GB designa de forma genérica una miscelánea de realidades, tanto mentales o espirituales como materiales o físicas,[36] que ordena según su grado de creatividad en "nivel ascendente": truco, ocurrencia, invento; y "descendente": receta, figura y cálculo[37].

Sin embargo, dicho término posee un significado estricto que resalta por su comparación con el de "hallazgo". Sobre tal distinción, detalladamente analizada en un capítulo anterior, insiste GB explícita y frecuentemente durante la etapa final de su pensamiento, lo que indica la importancia que la concede. Así, dirá: "*Hallazgo* es, pues, descubrimiento de que lo natural no sólo sirve para la *especie* propia, sino para la humana y sus naturales necesidades: comer, beber, vestirse, marchar..." (TELFD, 52), en cambio "son *inventos*, algo nuevo, original, resaltante frente a *hallazgos* y a lo *natural*" (TELFD, 52).

En rigor, sólo los inventos merecen el epíteto "artificial": "El término (...) de "artificial" casi no es aplicable a *hallazgos*: fruta, bastón, remo, cabalgadura, harina...

---

[36] Así, por ejemplo, dice GB: "los *inventos* -creaciones, ocurrencias, atisbos, genialidades, ingeniosidades, trucos, mañas, artimañas, los tarasihos, aparatos, instrumentos, enseres de toda clase- mentales, técnicos, políticos, lógicos, jurídicos, ontológicos, literarios, aritméticos" (INTRAFI, 154). "ese *invento* (...) que es la recolección, (...) siembra, rotación de cosechas, abonos" (TELFE, 47). "Del hombre en cuanto radiactivamente viviente, surgen inventos, ocurrencias, atisbos, gracias, chistes, trucos, mañas, evasivas, ingeniosidades (...), no precisamente electrones, fotones. Y son inventos no solamente los predominantemente materiales: remo, cuchara, barca, trirreme, lanza (...) avión, radar, televisor (...), sino los predominantemente mentales: cual lenguajes, literaturas, obras de arte, coordenadas, trucos de integración, chistes, gracias, donaires, ocurrencias en el trato social (...) atisbos científicos..." (VMI, 23). Cf. también VMI 39, INTRAFI 22, TELFD 51-52, 88. Adviértase, una vez más, que el término "mental" en GB debe interpretarse desde el "realismo integral e integérrimo", de modo que si lo mental es real debe poder ser medido, al menos en principio, en ergios o gramos. Por otra parte, en su conexión a sentidos, recuerda a la inteligencia sentiente zubiriana, como cuando dice: "Todo ello con ojos, oídos, lengua, no de gato, ratón, sino humanos, *mentales*: de mente embebida, intrincada en ojos, oídos (...). *Mental* no indica, pues, algo puramente imaginativo, intelectual" (SQM, 202). A los inventos que entran en la categoría de trucos, mañas, artimañas, ardides, estratagemas -denomina "tecnicalidades", los hay de otras categorías: "sentimentalidades, "conversacionalidades" (cf. FM, 556-558). Ver también QD, 385-386.

[37] Cf. TELFLM, 22. También FM, 599. En TELFD también establece grados de superioridad entre inventos, aunque tomando como criterio el carácter mental y social de los mismos (cf. pp. 51-52).

Predominio de lo natural, a pesar del nuevo servicio: el humano. Reservemos, pues, el término "artificial" para designar el carácter de los *inventos*" (TELFD, 53). Por tanto, "Se notará sin más finuras -extemporáneas- que los *hallazgos* están, a pesar del componente de novedad y originalidad, muy cerca, y grandemente dependientes, de lo natural: de las cosas y del hombre natural" (TELFD, 52), de modo que ""Artificial" es, pues, calificativo meliorativo, de orden superior, nuevo, a "hallazgo" y, por ello, superior a natural - depuesto, rebajado a simple material" (TELFD, 54).

En general, mientras que un invento es algo "hecho para servir para", el hallazgo tan sólo "sirve para"[38], por lo que GB dirá que, en rigor, con lo natural uno "se halla", pero con lo artificial "se encuentra"[39].

Otra condición: "Los inventos -en sentido riguroso de la palabra- no sólo requieren inventor que invente su montaje (plano, plan, proyecto) sino inventar, que se invente, el uso. Los usuarios de un artefacto tienen que aprender a usarlo; y tal aprendizaje es él mismo un invento" (TELFD, 54). Lo anterior implica, como se verá al hablar de "Sociedad", distinguir entre inventores de primera categoría y de segunda y, por eso, con derechos diferentes. En efecto, si "de la originalidad, novedad, supraespecificidad del yo provienen los "inventos" -lo artificial" (TELFE, 51), entonces, a mayor dosis de "yo" superior artificialidad de los inventos, y de ahí que diga de los inventos "grandiosos"[40] que "son efectos, concreciones, creaturas de actos de "yo" -geniales en actos sueltos, a ratos", mientras que "Los demás los usan como uno-de-tantos, cual un cualquiera: por ser solamente individuos de la misma especie, con las necesidades de la especie" (TELFE, 52).

Por último, para que un invento resulte propiamente "artificial" debe funcionar,

---

[38] Cf. TELFE, 49-50. También DMI, 78-79. Esta formulación no debe llevar a equívocos. A tal efecto, recuérdese lo dicho en otro capítulo sobre las condiciones que debe cumplir una realidad "hecha para servir para" de modo que resulte artificial de segundo grado en sentido estricto.

[39] Cf. FM, 552-553.

[40] Dice GB: "hay descubrimientos (inventos, hallazgos) de magnitud diferente. Los hay grandiosos por primordiales: cual rueda, palanca, plomada, polea, resortes, brújula, conductores, condensadores, retroajustes (feedback). Los hay grandiosos por complejos de estructura y sencillos de resultado: cual motores, avión, televisor, teléfono, telescopio, radar, calculadoras digitales, microscopios electrónicos. (...) Un gran invento resulta grandioso por beneficiarse de inventos previos haciendo de ellos "partes" del total" (TELFE, 52). Para tipos de inventos y hallazgos cf. vg. TELFD 51-54. También diferencia GB entre "hallazgo" y "hallazgullo", "invento" e "inventillo", "inventor" e "inventorcillo" (Cf. TELFE, 53-65).

es decir, tener éxito o ser eficiente, distinguiéndose así de un invento "artificioso": "Lo propiamente artificial se distingue, y lo distinguimos aquí, de "artificioso" porque lo artificial es eficiente en su orden: auto que marcha, computadora que calcula, (...) Rey que gobierna, (...). Lo artificioso no es eficiente: Reina de carnaval; Emperador de Trapo-bana; Papa, de personaje de drama; (...) todos los juguetes o lo convertido en juguete" (TELFD, 53). En definitiva: "Con lo acabado de decir se pretende otorgar a "artificial" -mejor, restituirle- su carácter de invento real: de original manera de ser y obrar, a costa de lo natural, y potenciando sus naturales, definidos y limitados poderes" (TELFD, 53)[41].

10.4. Taxonomía de lo artificial.

Durante la época del pensamiento de GB que nos ocupa, la profundización en la distinción entre invento y hallazgo lleva a nuestro autor a establecer un "instrumentario"[42] compuesto de cinco categorías básicas de "sirvientes": "utensilio", "trebejo", "aparato", "instrumento" y "enseres"[43].

a- *Utensilio*: "Por "utensilio" se entiende aquí cualquier cosa natural -hombre inclusive: sus manos, sus pies, ojos...- de que se *sirva* el hombre *para* sus finalidades naturales (subvenir a sus necesidades, conveniencias), empleando lo que él no ha producido, sino preexiste antes, durante, después de su uso -cual la naturaleza. La única novedad se reduce a inventar "uso" -agua *para* beber, lavarse...; sol, *para* calentarse,

---

[41] Como se vio en su momento, de la figura del montaje o ensamble de "piezas" depende la eficacia del artefacto. Pues bien, "ensamble" en GB es término que remite al de Heraclito "armonía". "Heraclito -en conocido fragmento, mejor, íntegra sentencia- se refiere a la "multitensa armonía, cual la de la lira y del arco" (...) El ensamble -que eso significa "armonía", ἁρμα ensamble de piezas en carro, ἁρμα, de piezas en mesa-" (PMNA, 128). Y en otro lugar: "lo que surge y procede de técnica, de artefacto, se integra por modo de *ensamble* (ἁρμα), de *armonía*, cual la de la lira, como la del arco" (EM, 706). La transmutación de lo natural o "compuesto" de "partes" en "armonizado" de "piezas" o artefacto es una de las consecuencias del *matricidio* de lo natural por la técnica: "Lo compuesto se integra de *partes*, dando un todo (ὅλον), mientras que un armonizado se hace de *piezas*, dando por resultado un artefacto" (EM, 47).

[42] En rigor, el término "instrumentario", tal como lo emplea GB, hace referencia a los "sirvientes" de tipo aparato, instrumento o instructo y enseres, frente al de "utillería" útiles, utensilios y trebejos (cf. EM, 105, 110). Nos permitimos, sin embargo, la licencia de utilizarlo para denominar con él al conjunto, que bien podría ser también llamado *artificiario*. Por otra parte, el término "instrumentario" en GB también aparece untado de implicaciones epistemológicas muy significativas de su modo de entender la conexión teoría-praxis, que no deben ser pasadas por alto: ""Instrumentario" indica que todo problema tiene que llevar adjunta la indicación de qué enseres ha de servirse el "actual" filosofo-tecnarca para acometer la aventura que le enfrente al problema, preparado a la eventualidad de que el resultado sea "+, -, 0", y preparado a que el resultado sea un simple dato. Por tanto, no responda con un "por qué" tal o cual", y a esto lo califica de "empresa ontológica" (PPPGN, II, 316).

[43] En II se refiere a ellas como "cinco tipos de "sirvientes"", y dice: "Tres de ellos naturales, testimonios de la finitud del hombre (unados por definición y finitud. Y dos propios de transfinitud" (II, 37). La caracterización que hace en esta obra de tales términos (cf. pp. 36-41) es literalmente la misma que hace en INTRAFI, y aunque ambas obras se publicaron en 1984, de INTRAFI consta que fue escrita en 1981 (cf. p. 65). Sobre esta clasificación, advierte GB que no es histórica, que hace violencia del significado habitual de los términos empleados, y que no implica imposibilidad de pasar de un tipo a otro de instrumento o que no puedan darse varios tipos simultáneamente en uno solo (cf. EM, 105-106). En TELFD menciona el término "aperto" (p. 87) junto con los de instrumento, aparato y enseres. También puede encontrarse la distinción entre instrumentos, aparatos y enseres en la traducción de las obras completas de Platón, de 1980, en el tomo I, pp. 70-71 y en el II, p. 377 (nota).

alumbrar...; fuego *para* calentarse, calentar, secarse...; hombres, *para* hacer de padre, madre, hermanos...; tronco, *para* leña...; frutos, para fruta...; animales salvajes, *para* comida... Se descubre el hombre a sí mismo haciendo de recolector, cazador, padre... Le es sorpresa -emplee o no tal palabra- descubrir que ciertas cosas, animales... le sirven, sin ser productor de ellas. Sorpresa agradable; a veces desagradable -quemarse, ahogarse, indigestarse..." (INTRAFI, 123-125).[44]

b- *Trebejo:* ""Trebejo" se definirá por cosa transformada para subvenir a las necesidades, conveniencias, apetencias naturales, cuando la naturaleza no llega a poder satisfacerlas" (INTRAFI 125). Sobre este particular, debe señalarse que "las necesidades o conveniencias naturales dan el límite del arte y artefactos. (...). Lo natural perfecto pone siempre límites a la expansión y funciones del arte. Apetencias, conveniencias, necesidades "naturales". Nada de inventarse nuevas, lujo, exacerbarlas" (INTRAFI, 125-126)[45].

c- *Aparato*: ""Aparato" se denominará todo artefacto que 3.1) potencie los sentidos o facultades naturales del hombre o de las cosas; 3.2) mas para que tal artefacto obre hará falta el que el hombre (natural) lo maneje -actúe de causa eficiente continua" (INTRAFI, 126). Y advierte: "Y aun aparatos entran, más o menos reajustados, en los tipos modernos de instrumentos y enseres (...). Pero siempre los criterio 3.1, 2) determinarán lo que éstos tienen de aparatos" (INTRAFI, 127)[46]. Según esto, los aparatos fungen como "Especie de cuerpo suplementario, dotado de órganos en "circuito externo"" (INTRAFI 126), así vg. "los ojos naturales -ayudados de esos otros ojos científicos que son

---

[44] En ocasiones, GB no hace distinción entre útil y utensilio "Tanto inventos cuanto hallazgos convienen en lo de ser "útiles" utensilios -*ser para* el hombre" ( ). "Para mayor comodidad del lenguaje llamemos a todos ellos -útiles enseres- "sirvientes". Sirven al hombre. Le son útiles" (EM, 106). En otras, sin embargo, sí lo hace, lo cual conlleva el desplazamiento en el significado de las categorías de lo artificial, tal como se verá.

[45] Recurre GB a la definición aristotélica de arte "Ya Aristoteles definió "arte" por imitación de la naturaleza cuando esta va perfecta cuando esta no lo esta, el arte inventa, "es", la manera de que llegue a su propia perfección. Si la cueva no esta segura, cómoda el arte inventa -o es la invención- de cabaña, choza Si no hay fuego naturalmente producido, el arte inventa maneras de hacerlo por frotamiento, golpe de sílice-hierro-yesca, estopa , si no puede cazar a mano, el arte inventa, es, arco, flecha , si no puede comer, beber, guardar segura, cómodamente alimentos inventa cacharros, fogón " (INTRAFI, 125)

[46] Entran en la categoría de aparatos "Arco-flechas-lanza, honda, remos, balsa, barca, palanca, cuña, torno, pala, pico, azada todo ello -y muchos mas que el lector, completándolo, añadirá-", pues "elevan la potencia de brazos, pies, manos hacen que se extienda el alcance o radio de acción, naturalmente fruto de ellos, en espacio, tiempo, fuerza ( ) Con el tiempo se añadirán galeras, carros, catapultas, lupas, anteojos, telescopios, barómetros, termómetros y surgirán conjuntos de aparatos de labranza, pesca, construcción, taller. Son "aparatos" regla, compas, balanza, ábaco " (INTRAFI, 126)

telescopios...-" (VMI, 106)[47].

En los "aparatos" predomina aún lo natural, tanto en su función como por la carencia de formalismo matemático estructurante en su montaje, lo cual les resta poder transfinitador: "A las cosas en que la dosis de "hallazgo" predomine sobre la de "invento" llamamos "aparatos". Son, pues, "aparatos", vgr., vaso, vela, remo..." (TELFE, 50); "los "aparatos" o enseres de cocina, de taller que, por no estar matematizados, solamente descubren propiedades de lo natural y las aprovechan para las necesidades y conveniencias naturales del hombre natural" (QD, 254).[48]

En cambio, en PPPGN, dice: "Aparato es un enser que ha tenido que ser previa y expresamente hecho -inventado- para que pueda servir para un fin o tarea prefijada. El servir para... es secuela de haber sido hecho para..." (PPPGN, I, 17).[49]

- *Instrumento*: inspirándose para su significado en P. Jordan[50], dice GB: "Entendamos por "instrumento" el artefacto que, a los caracteres de trebejo y aparato

---

[47] Sobre la concepción bacquiana de los sentidos científicos como "circuito externo", atendiendo a la sugerencia del biólogo R. Ruyer, cf. INTRAFI, 92. Los artefactos electrónicos merecen especial consideración para GB, pues entiende que por ellos el hombre se universaliza mejor que con otros como vg. el avión, haciéndolo además de forma no solo concreta sino también técnica. Sobre esta cuestión cf. vg., TI, 67-74; DMI, 169-170. GB emplea el término "integración" para la posibilidad de implantar en los sensorios humanos filogenéticos artefactos nuinaturizados que transfiniten o "expandan" sus límites naturales (cf. DMI, 194). Esta "nuinaturización progresiva, previa fase a prótesis intraorgánica" es una forma de morir el hombre a su cuerpo natural para vivir en nueva vida con nuevos espectáculos y dimensiones de lo real, y no se sabrían los límites de esta apertura de la "supermente reabsorbida en cuerpo básico" hasta poner a prueba sus posibilidades (cf. TELFA, 196-199). Se trata, en cualquier caso, de que mediante enseres físicos y mentales, en forma de prótesis intraorgánica o no, el hombre consiga que la base del universo se presente ante él de modo que cada cosa manifieste tanto su "qué es" como su "que es", que las cosas naturales hagan acto nuevo (sobrenatural) de presencia y eficiencia ante y para un nuevo (sobrenatural) tipo de hombre: el "Icenaraca", sujeto de nuevos "sensibles e inteligibles", "sentibles y pensibles", como ya le sucede, por ejemplo, con la presentación de su cuerpo natural convertido en "cuerpo fenoergético" mediante radiografía ("fenoergético" hecho (*ergo*) aparecer (*feno*) por energías radiatorias o corpusculares (*ergon*)) (cf. PPPGN, II, 203-208, 243, 285, 323).

[48] A pesar de lo afirmado, dentro de la categoría de "aparato" GB distingue, al menos, entre "actuales" (televisor, teléfono, radar, contadores, aceleradores...) y "fenomenológicos" (termómetro, barómetro, balanza, cuña, rueda...) (cf. VMI, 155). Considera que de estos últimos, que son "lugares apropiados para simples apariciones", debieran tomar modelo los fenomenólogos (cf. TELFLM, 83). Estos artefactos "fuerzan" a lo real a aparecer bajo ciertas condiciones impuestas por el sujeto (cf. TELFA, 114). En cualquier caso, "El instrumentario de tipo fenomenológico delata solamente lo que de aparencial ofrece, macroscópicamente presenta, el mundo profundo, lo que este da a conocer a los sentidos vivientes y a los instrumentos sensibles a variables fenomenológicas (macroscópica y globalmente aparecientes en ellos)" (FM, 200). Matizando más, GB dirá que desde el Renacimiento hay artefactos que desconfunden lo real provocando una "purificación fenomenológica" o "fenomenología pura" ("devocional"), pero que a partir del siglo XIX los hay que des-funden, lo cual es una "purificación óntica" o "fenomenología energética" o "sacrificial", siendo ambos tipos de inventos los que hacen al hombre "actual" por sentirse y vivirse en ellos (cf. QD, 187-191). Sobre el significado y función peculiar del invento "pantalla", en cualquier orden, consiste en desconectar en un ente su verdad (potencia) de su realidad (entidad) en favor de la potencia de otra cosa (cf. FM, 306-307). La primera y gran pantalla auténtica, no metafórica, es para GB la base o fondo físico del universo (cf. FM, 460-461), de ahí que en su momento hablaramos de "mundo" como *gran simbólica cósmica*. En cualquier caso, la intención de GB cal emplear el término "aparato" parece clara: reservar dicho término para los inventos que, comparados con los "instrumentos", poseen un poder transfinitador inmediatamente inferior (pasividad) por su mayor implicación con lo natural (usos, estructura...).

[49] Cf. tipos de aparatos así definidos en PPPGN, I, 17-19.

[50] Toma GB la intención significativa del término de Jordan: "El afamado físico cuántico P. Jordan introdujo el término de (aparatos) "instruidos", que aquí, aprovechando el parentesco castellano verbal, se han denominado "instrumentos"" (INTRAFI, 127), "el primer calificativo pertenece a Jordan, el segundo al autor" (TELFE, 49). Cf. también, PPPGN I, 287, obra donde GB apela a Born para lo mismo (o c. I, 19).

añada lo de "instruido" por el hombre para que él realice automáticamente, cual motor (*auto*, de por si), lo que el hombre tiene o tendria que hacer cual causa eficiente y directiva continua, sin cuya intervención constante los utensilios, trebejos y aparatos no actúan; son pasivos" (INTRAFI, 127), por lo que afirma: "Los instrumentos liberan al hombre -o el hombre los ha inventado para librarse- de ser causa eficiente, motor fisico -para hacerse a si mismo distinto del buey, mulo, caballo..., además de ser naturalmente distinto de ellos. (...). Ellos "trabajan"; el hombre no es, al usarlos, "trabajador" -causa eficiente, de intervención constante necesaria: de esclavo de tales inventos suyos. Le queda aún la esclavitud de tener que ser causa final, directiva, de ellos; serlo de sus propios inventos. No es trabajador; mas es aún "programador" de trabajo" (ibid.); "Son inventos "automotores", seipsedinámicos, avión, auto, computadora, televisor... la intervención activa del hombre se reduce a un minimo, cada vez a menos. Son (están) estos artefactos "instruidos" -son "*instr*umentos"" (TELFE, 49)[51].

Esa *instrucción* posee forma matemática, de ahi su superioridad frente a los "aparatos": "los instrumentos que, matematizados, dominarán el universo y sus bases mismas. (...). Los "instrumentos" -termómetro barómetro, reloj, telescopio, televisor, teléfono, telégrafo, telestar... avión, sonda cósmica, centrifugadora, calculadoras...- todos ellos, enmatematizados. Con matemática inscrita, intrinseca, hacen realmente -no imaginativa o desideralmente o novelisticamente, a lo "Mil y una noches"- posible, realizable y realizado dominar la realidad, desde su base misma. Ser Señores de ella" (QD, 254)[52].

- *Enseres*: "se entenderá por "enseres", artefactos que liberen al hombre -o el hombre los haya inventado para librarse- de tener que ser causa final directiva inmediata

---

[51] Respecto al tipo de artefactos que entran en tal categoria, dice GB: "Son, pues, "instrumentos" camion, auto, grua, nevera, telescopios, teléfono, avion, tanque, barco de vela, de vapor, de propulsion electrica. Toda clase de maquinas, motores" (INTRAFI, 127). En PMNA, GB trata de lo que denomina "instrumentos poematicos-musicales" y distingue tres tipos: "Instrumentos de *Azar*: dados, pluma". "Instrumentos de *Voz* humana, demoniaca (celestial)" e "Instrumentos de *Necesidad*: Numeros, circunstancias" (Cf. o. c. 82-90). Pero tambien dice: "Ojos son organos, instrumentos, astronomicos naturales. Y lo seran mientras una genetica audaz y avanzada no modifique su constitucion" (FM, 408).

[52] El cuidado de GB por distinguir entre aparatos e instrumentos puede apreciarse incluso en sus traducciones de los clasicos. Asi, en nota a la traduccion de la obra platónica *El Politico*, dice: ""instrumento de algo", *ὄργανον τινός*. La palabra *ὄργανον* no encierra tan solo, como la nuestra de "instrumento", el componente de "aparato", sino el de aparato "activo" (*ὄργανον, ἔργον*) o productor y esta vinculado con potencias (*δύναμις*) como se dice a continuacion en le texto, y no con "aparatos" o "enseres" que solo "conservan" lo producido. -cual vasos. Igual sucede con la palabra "artesano", no resuena al componente activo, *δημι-ούργός productor*, de *οὐργός*" (POC, II, 377).

y constante de instrumentos, aparatos, trebejos" (INTRAFI, 127-128)[53].

Por lo dicho, afirma GB que "A los enseres podría denominárselos artefactos "cibernéticos"" (INTRAFI 128), de manera que tales artefactos permiten concebir al hombre que los inventa y se sirve de ellos como "ciberneta" o realidad con actividad puramente mental, sin trabajo físico, dedicada a crear nuevos proyectos, planes, ideas.. Hombre en tendencia a Espíritu Absoluto: "La seipsirregulación (de un aparato, instrumento...) hace de él medio potenciado en su carácter de medio para el fin que es el Hombre. Este ha traspasado real, originalmente, su condición de causa final que tiene aún que vigilar, ajustar los *medios*" (INTRAFI, 128)[54].

Todos los tipos de artefactos apuntados entran en la categoría de "sirvientes", pues "Sirven al hombre. Le son útiles. (...). Explícitamente: la cosa (*a*) sirve para el Hombre (*H*) para una necesidad (*n*) de él. Él es la causa final de (*a*), y (*a*) es medio para obtener tal fin. R [*a*; *H*, *h*, (*n*)]" (FM, 106).

En FM, los "sirvientes" son ordenados por GB en "dos grandes clases: (1) *Naturifactos* y (2) *artefactos*" (ibid.). Tal clasificación provoca un desplazamiento en el significado de la categoría "artefacto" y, dentro de ésta, en las de "aparato", "instrumento" y "enseres". Veámoslo.

De los naturifactos dice: "En general: útiles, utensilios, trebejos, son, por

---

[53] En cuanto a los tipos concretos de artefactos pertenecientes a esta categoría: "Temperatura, presión, corriente, velocidad, radiación altura - seipsirreajustados por termostatos, regulador centrífugo, piloto automático - son artefactos a servicio directo inmediato del hombre en cuanto *causa final* (...) artefactos que se reajustan ellos a sí mismos según el programa inserto -escrito, impreso en cintas, tarjetas - por el hombre y para el hombre, elevado a sí mismo a Gobernador" (INTRAFI 128-129). Hay enseres materiales y mentales (cf. FM, 110).

[54] El epíteto "cibernéticos" conviene a "enseres" por sus implicaciones novedosas para el problema de la causalidad, en contraste con los otros tipos de artificiales: "No hace falta recalcar en que utensilios, trebejos, aparatos e instrumentos han sido inventados *por* el hombre cual causa eficiente, y *para* el hombre cual causa final última. Pero tales medios eficientes (motores) y tales medios dirigibles exigen del hombre -así que aun de su inventor- gobernación constante, información y, según ella, reajuste de su eficiencia y de su dirigibilidad. Su causa eficiente final y última está aun dependiente -en favor de ella misma, sin duda- de sus propias creaturas. El hombre ha inventado "enseres", o sea, artefactos que se reajustan a sí mismos, empleando parte -la menor posible, cada vez menor- de sus eficiencias como dirigibilidades a los deseos, proyectos, programas, planes del hombre. Traduzcamos "*feedback*" por "seipsirreajuste"" (INTRAFI 128). Cf. tipos de instrumentos "seipsirreguladores" en TELFA, 243-244, donde da una "formulación metafísica" de los mismos (cf. o.c. 244-245). Por lo dicho, los "enseres" hacen del Hombre "Ciberneta" o "Gobernador". "Restituyamos para ello a "gobernador" (*gubernator*) su parentesco verbal inmediato con "*cybernétes*" (griego)" (...). "Gobernador" es, pues, hombre en estado -dado a sí mismo, inventado por él, creado, surgido en él- de trans-finito *Trans*, más allá, supercausa eficiente y final naturales. Por una presión de un botón, tecla (...), por un simple gesto, hace que se haga luz (eléctrica), eche a andar un motor, se abra una puerta, se oriente un vehículo. El "Gobernador" -el Ciberneta- manda con un "*fiat*", con un "*hágase*", sobre un mundo real montado por él y para él, ajustado, reajustado y seipsirreajustado para Gobernador. Algo superior y nuevo frente a "Creador" natural de naturaleza -aun de la suya inicial, filogenética" (INTRAFI 128-129). Cf. también DMT, 75-76; FM 106-111, 692-695. "Ciberneta" es condición humana de tipo "técnico" (cf. TELFA, 249). En FM, GB considera los enseres como artefactos "de transmisión" (cf. FM, 458), lo cual nos lleva a la distinción entre "suavienseres" o "enseres-programa", términos con los que GB traduce "software", frente a "durienseres" o "hardware", que incluye "enseres-pragma", "enseres fenómeno" y "enseres cibernéticos" (cf. QD, 253; PPPGN, I, 287).

constitución, predominantemente *naturales*, en cuanto a materia, forma, designio o diseño. Utiles, utensilios, trebejos, están conexos con estratos superficiales del universo; superficiales en cuanto a materia, forma, eficiencia y finalidades. (...). Son naturifactos los útiles, utensilios, trebejos. Predominan en ellos la materia natural, la forma natural, las eficiencias naturales, los fines y los medios naturales. Es decir: predominan las cuatro causas naturales. E inversamente: las cosas, tengan la apariencia que tuvieren, si en ellas predominan las cuatro causas naturales, son naturifactas" (FM, 106-107). En esta obra, GB sí distingue entre "útil" y "utensilio", a la vez que los pone en relación con "trebejo", resultando tal precisión sumamente valiosa para fijar la taxonomía de lo artificial. Así, dirá:

> "Vgr el agua (natural) es un *útil:* es útil, para ciertas necesidades naturales del hombre -vgr beber-, mas no es un útil para la finalidad de nadar. una vasija neolítica es un *utensilio*, pues sirve para guardar el agua (natural) y poder servirse del agua (de tal útil) cuando el hombre lo necesite *Trebejos* son, respecto del agua, asas, tapadera, cuchara para beberla proporcionalmente se diría respecto de sol, luz natural, fuego, frutos, animales
>
> En todos ellos, la materia de que están hechos es la natural con la que nacen o se engendran, en el caso de *útiles*, lo nuevo es el uso que les inventa el hombre, uso que no altera la naturaleza del agua, de calor solar, luz solar, frutos La función de utensilios que a los útiles se da altera en grado inofensivo la forma y propiedades del agua ... la adición de trebejos, la forma de utensilio, el uso del útil contribuyen a hacer de todos ellos medios para una finalidad Mas no alteran ni sus fines naturales ni sus naturales eficiencias -fuera del acto de servirse de ellos, cual sirvientes, el hombre
>
> Aun hoy en día, agua, aire, sol, luz, fuego, frutos sirven al hombre, como útiles, en utensilios y trebejos de su vida cotidiana Sólo la forma externa de utensilios y trebejos se ha cambiado Mas siempre predomina la de *útiles* para las necesidades básicas que, por naturales, predominan, a la hora de la verdad, en el hombre" (FM, 107)[55]

En cuanto a los "artefactos", dice: "Son aquellos sirvientes que sirven al hombre respecto de necesidades inventadas por él" (FM, 108); "Aparatos, instrumentos y enseres son, por constitución o plan, artefactos, artificiales en cuanto a material, molde, meta y motores. Por libertar al hombre de tener que ser y hacer de causa eficiente, motora de utensilios, trebejos y aparatos, y por liberarlo de estar siendo causa final, es decir: de servir fines naturales y vigilar los medios para que se realice el fin natural, el hombre está siendo *ya*, se ha elevado *ya* a Creador y Gobernador (κυβερνήτης) de un Mundo hecho por él para él" (FM, 106); "*Artefactos* son, pues, realidades constituidas por metas, motores,

---

[55] Reserva GB el término "fin" ("fines") para los naturales, y el de "meta" para los inventados por el o artificiales. Sobre este particular así como para tipos de "metas", cf. vg. FM, 108

moldes y material nuevos, innascibles" (FM, 109)[56].

En esta obra, el carácter cibernético de los enseres se traslada a los instrumentos o "instructos", pasando aquéllos a ser término con el que poner de relieve la interacción y amplitud de acción de ciertos artefactos con la base física del universo[57].

Como consecuencia, la categoría "aparato" resulta modificada pasando a ocupar el lugar del instrumento: "Los *aparatos* están montados para relevar al hombre de ser y actuar de causa eficiente, de motor, de utensilios y trebejos. Los *instrumentos* relevan al hombre de ser y hacer de causa final: de preocuparse de los medios, reajustándolos ellos a las metas que él se haya inventado. Así, con *feedback* o retrorreajuste automático. Los enseres son artefactos de amplitud cósmica, y de enchufe en la base energético-masiva del universo" (FM, 106); "Los útiles, utensilios, trebejos físicos, matemáticos y lógicos no liberan al hombre de tener que gastar energía vital en ellos; al revés, la consumen. Designemos con la palabra "instructos" los artefactos que liberen al hombre de tener que hacer de causa final de útiles, utensilios, trebejos, y aun de aparatos. Todos los componentes de los mecanismos con *feedback* -con retroajuste, con regulación automática- sirven para que el instructo mismo adapte su funcionamiento ajustando *medios* a la *meta* que el hombre ha inventado y se le ha propuesto. (...). Los *instrumentos* son artefactos instruidos por el hombre para que le suplan en sus faenas naturales de causa eficiente y final de los naturifactos. Por fin, *enseres*; son artefactos de amplitud de acción cósmica. Telescopios, radiotelescopios, sondas cósmicas... descubren -según el montaje que el hombre les ha inventado, inscrito e instrinsecado- las profundidades del universo: masivas y energéticas. Y ellos dan los datos; sólo le queda al hombre la interpretación en teorías e hipótesis. No tiene que gastar energía ocular en observaciones con ojos, útiles y

---

[56] En INTRAFI, además de los aparatos, instrumentos y enseres, entran en la categoría de "artefactos" también los trebejos (cf. o.c. 126-127). En cualquier caso, lo importante para GB es mostrar el creciente poder transfinitador de los artefactos y, por ello, de la historia en ellos fundada (cf. casos concretos en DMT, 172-175). Sobre tipos de "artefactos" físicos y mentales cf. FM, 109-110; QD, 204. Es de tener en cuenta también la siguiente apreciación histórica sobre "artefactos": "El tipo de artefactos -aparatos, instructos, enseres- se inaugura históricamente con aparatos que incluyen intrínsecos y eficientes los números enteros. Son la inventiva e industria humanas las que han intrinsecado los números enteros en material previamente natural -más reformado, en cuanto a materia y forma, artificialmente" (FM, 126). La relación entre el nivel masivo-energético del universo, lo matemático y lo artefactual aparece expuesta gráficamente con gran claridad, mediante un esquema que GB denomina "PARTITURA de partituras", en FM, 127.

[57] Justifica GB tal uso del término "enseres", diciendo: "Empleamos aquí la conexión verbal entre "en-seres" y "ser". "Ser" es el máximo universal" (FM, 106).

trebejos astronómicos *naturales*" (FM, 109-110,.[58]

El "enchufe"[59] de instrumentos y enseres al fondo del universo hace también de criterio de distinción entre artefactos: "Los instrumentos y enseres que la mente ha inventado para vivirse científicamente -con universalidad espacial y temporal- están enchufados directamente en los elementos básicos del universo, en los electrones sobre todo, y en toda clase de fotones adscritos a diversos campos: electromagnético y gravitatorio. *Pues bien*, el fondo del cuerpo de la mente está también enchufado en ese mismo nivel ínfimo y básico. Recordemos la distinción entre tipos de *servientes*. Los utensilios, trebejos y aparatos no están enchufados en la base del universo porque el cuerpo de viviente natural tampoco lo está directa e inmediatamente" (TI, 47).

La razón para ello radica en el superior grado de sobrenaturalidad con el que, por tal tipo de conexión, sirven instrumentos y enseres al cuerpo y alma humanos: "los aparatos actuales -cámara Millikan, contador Geiger... ciclotrón, syncrociclotrón, CERN... granulaciones especiales... televisores, teléfonos, radares, sonares, calculadoras...- están en contacto *inmediato* con la base del Universo, que está siendo la base de cada uno de nosotros: electrones, protones, neutrones... y sus campos. Tales aparatos han transcendido, transfinitado todo umbral natural del cuerpo, y por tanto, del alma natural, transcendencia alcanzada gradualmente: rayos violeta → rayos ultravioleta → rayos X → rayos gamma → rayos cósmicos → (?); rayos rojos → infrarrojos → ... FM → AM → (?). Tales son las comunicaciones subterráneas -profundas- de cuerpo y alma con la base, común, del

---

[58] En IPPGN, afirma que con los aparatos el hombre resulta ciberneta y motor, y con los instrumentos sólo ciberneta (cf. o.c. I, 19). En esta obra, el término "enseres" incluye órganos, instrumentos y aparatos (cf. o.c. I, 17-19), distinguiendo, en rigor, entre "enseres-programa" ("enseres recta" y "enseres regla"), "enseres-pragma" ("instrumentos" y "aparatos"), "enseres fenomeno" ("enseres fenopaticos" o "faino-paticos", *dejan* aparecer en ellos algo, y "enseres fainoergicos" o "fenoergicos", *hacen* aparecer algo anulándose ellos), "enseres cibernéticos" (cf. o.c. 286-291).

[59] Hay un tipo especial de conexión de ciertos artefactos con el fondo del universo que GB denomina "estar enchufado". Los artefactos pueden estar "enchufados" de dos modos: a la base probabilística del universo físico, o a la determinista, presentando una mayor dosis de conexión de su ser con uno u otro dominio. En la actualidad, según GB, predominan los artefactos conectados, en mayor o menor grado, al componente estadístico-probabilístico del universo, pero sólo los científicos y técnicos saben aprovechar esta circunstancia, no así los usuarios cotidianos de esos inventos que acaban poniéndolos a servicio de sentidos naturales (cf. todo ello en FM, 470-471). Por otra parte: "Los instrumentos físicos sacan ya su realidad y su eficiencia de los elementos básicos del universo: bariones, mesones, leptones, protones, electrones, fotones, campos... y sus formas resultan de ensayuste de piezas, ensayuste de piezas "inventadas". ¿No nos sorprende la disparidad de formas entre un televisor y una flor, entre televisor y ojos? Los instrumentos mentales (...) echan cada vez, cada fase histórica, más y más profundas raíces en la base del universo a través de instrumentos físicos científicamente planeados y realizados. Nuevos sentidos" (QD, 204). Por estar "enchufada" al fondo del universo y permitir que éste aparezca a sentidos naturales de formas diversas mediante artefactos adecuados, GB afirma que la técnica actual "hace y no hace saltos" de tipo "multinivelar", y en ello consiste en cuanto tipo peculiar de técnica. Sobre esta cuestión fundamenta GB la afirmación según la cual el cuerpo natural no le es necesario a la mente humana, sino el que en cada momento se vaya dando por ciencia y técnica o "cuerpo planificado", en el cual la vida se viva en nuevas dimensiones de lo real a las que accedería incluso por miniaturización e implante de artefactos a modo de prótesis en el (cf. TELFA, 145-148, 214, 197-199).

Universo, por las que antemuro, muro y ciudadela quedan rebajadas a superficial cerradura y encierro" (VMI, 144)[60].

Tomando como fundamento lo anterior, GB inquiere sobre la posibilidad de ciertos artefactos peculiares: "¿Será realmente posible -por invento de instrumentos y de enseres mentales que le hablen al yo en tal lenguaje- ir haciendo conscientes *míos*, paso a paso, esos datos archivados en la base de nuestra realidad: órganos, macromoléculas, átomos, nucleones... campos gravitatorio, electromagnético, nucleónico, y fotones, gravitones de ellos?" (INTRAFI, 86). Tras lo dicho se encierra la diferencia entre "tener" y "poseer", resultando posible para el hombre, por los artefactos, "poseer" lo que antes sólo se "tenia" (vg. protones...) de modo que resulta factible su empleo a voluntad, es decir: su dominio técnico con plan de creador[61].

En virtud de la diferencia apuntada, GB propone: "Llamemos pues, cuerpo a la realidad física percibida, vivida, por la mente, consciente, natural. Y denominemos soma a la realidad física ocultada, simplificada por la mente natural, por el alma; y vivida así por ella, sin conciencia natural de tal simplificación de la realidad de verdad ella misma" (TI, 48). Y justamente por esta circunstancia, propiciada por la existencia de instrumentos y enseres, el hombre en su totalidad se vive escindidamente entre dos dominios: el de lo real en sí (micro) y el de la apariencias (macro): "La mente natural -alma, vida...- se vive macoscópicamente y vive todo en el mismo tono de simplificación global y burda mas la mente supernatural, ella misma en cuanto inventora y usuaria de instrumentos y enseres, vive la base del universo, que es la misma suya, microscópicamente. Nuestra vida está, pues, se vive, escindidamente; cuerpo en doble escisión macro y micro; órganos en doble escisión: sensorios con utensilios, trebejos y aparatos, y sentidos artificiales, con instrumentos y enseres. Y los conceptos, definiciones, axiomas, teorías... de la mente están también escindidos: conceptos, definiciones... -globales, simplificados, simplismos; y conceptos científico-técnicos, servidos de instrumentos y enseres" (TI, 48-49).

Por otra parte, y para finalizar este apartado, diremos que durante esta etapa GB

---

[60] Cf. también IFLEA, 48; IMNA, 50-56, donde GB expone la función filosófica peculiar y aleccionadora de instrumentos "actuales" como el sismógrafo y el contador Geiger-Müller-Marsden

[61] Cf. IM, 466-467; QD, 212

aún emplea el término "tecnema" como sinónimo de artefacto[62].

10.5. Historia "actual" de los artefactos.

Hasta el Renacimiento, el prestigio-eficacia de lo artificial-técnico, frente al de lo natural, era prácticamente nulo, invirtiéndose progresiva y aceleradamente tal valoración desde entonces[63]. Desde esta perspectiva, la obra *De Magia a Técnica*, resulta básica pues el objetivo de GB en ella es ordenar "los inventos que han conducido desde la fase mágica a la fase científico-técnica" durante los últimos mil años mas, como advierte el propio autor, "sin pretensiones de historiador de ciencia y de técnica durante ese período" (DMT, 11).

No le interesa, pues, a nuestro autor elaborar una enciclopedia de inventos, sino analizar la estructura y eficacia de los artefactos actuales y mostrar su condición de precipitado histórico, de secuenciación o vertebración de ocurrencias de la vida humana debidamente montadas a lo largo de siglos, y no cual simple "llovizna" de invenciones unidas sin más. Se trata, por tanto, de la historia de la estructura de los inventos actuales, de "qué" y "cómo" han llegado a ser lo que son[64], atendiendo para ello a la evolución de la vida intelectual con la que son isomorfos. Se trata, por tanto, de la historia de lo artefactual en clave vital-y-científico-técnica o "actual".

Tal historia constituye, según GB, el paso de la magia a la técnica y es, en rigor, una antropología: "es muestra del paso de genio a Hombre. Ocaso de la magia y surgimiento de la antropología, de una antropología a la altura de ciencia y técnica actuales" (DMT, 161). Presenta cinco fases: mágica, matemático-física general, especial y técnica, y la sociológica[65], formando todas ellas "una secuencia históricamente constituida, pasos que ha dado la humanidad" en su "acercamiento al mundo de aparatos técnicos" (DMT, 107).

---

[62] Cf. vg. FM, 706; QD, 233-234; PPPGN, II, 553.

[63] Cf. PPPGN, I, 40.

[64] Cf. DMT, 51.

[65] Cf. DMT, 17.

- El "primer paso" (DMT, 107), lo constituye el tránsito de la fase mágica (primera) a la de fórmulas matemático-físicas generales (segunda). Mientras que en la fase mágica "Toda fórmula mágica es de estructura gramatical absolutamente rigida" (DMT, 96), y "Por lo de mágica está más allá de toda ley física" (DMT, 52), luego cualquier invento basado en ella, vg. alfombra mágica, no tendrá ni eficiencia ni eficacia real, física, alguna, en cambio, "Las ecuaciones físico-matemáticas generales (...) (fase B)- acercan un primer grado al final que es un *avión*. Y descartan toda clase de alfombras mágicas" (DMT, 58).

Otro caso: puertas de apertura automática frente a "Sésamo ábrete": "Que las fórmulas matemático-físicas *generales* sean de estilo trans-mágico, que se abren y cierran por constitución de su estructura matemática misma y que sean eficientes porque se hallan intrínsecas, inscritas, en todo el universo -y, por tanto, en aparatos de funcionamiento automático, ese de abre-cierra- señala el primer paso, inevitable, de acercamiento al mundo de aparatos técnicos, en especial al de puertas automáticas" (DMT, 107).

- El segundo paso (fase tercera) es "la consideración de las fórmulas matemático físicas *especiales*" (DMT, 107). Así, vg., en el caso de avión, "las ecuaciones físico-matemáticas *especiales* (fase C) indican las condiciones para que algo así cual avión pueda volar en nuestra atmósfera, *en aire*, y aun en la estratosfera. En este segundo grado o nivel de acercamiento a avión real, en que poder volar nosotros los hombres, entran nociones o características como poder ascensional, fuerza de ascensión y asunción (*lift*) de una realidad, inmersa en campo magnético, eléctrico y gravitacional" (DMT, 58); "La fase matemático-física especial (C) señala el conjunto de fórmulas según las cuales hay que construir, y según las cuales han de guiar en cada momento el avión, los pilotos: piloto y copiloto" (DMT, 62).

Ahora bien, las condiciones o fases B y C, si bien necesarias, no son suficientes para la existencia del artefacto en cuestión: "Si no hubiera realmente tal campo universal, ni sondas cósmicas ni aviones podrían mantenerse en y volar por el Cielo. Pero, aun con él, y con las sutilísimas secuelas matemáticas y físicas generales, no se puede deducir que *existan* aviones, aunque sí se puede deducir qué trayectoria, velocidad, aceleración... *podrían* llevar. En total, con todo ello, no hemos salido del dominio *hipotético. Si hay*

aviones. Los hay. Es el gran hecho y la gran *azaña y aventura humanas*" (DMT, 58).

- Fase matemático-físico técnica: aquella en la que se intrinsecan realmente las leyes matemáticas especiales y generales en materiales, y se pone a prueba su funcionamiento, es decir, si tal intrinsecamiento es seguido de su control y, por tanto, el artefacto funciona según lo previsto. Es la fase práctico-experimental. Así, en el caso del avión: "los instrumentos típicos, inventados para guiar y asegurar la marcha y la vida de piloto y pasajeros de avión. (...). Para elevarse a una altura sobre tierra, mar... tal y tanta que no se estrelle el avión contra ellas, dispone el piloto de dos clases de altímetros, corriente el uno y con radar el otro (...). Para conocer en cada momento la dirección en que se mueve o en que quiere hacer que se mueva el avión, tiene a mano un giroscopio (...); y para aterrizar, el aparato visible en la figura 6. Pero para mayor y máxima seguridad, a un modelo de avión a escala reducida, algo así cual maqueta, se lo ha sometido a pruebas en un aparato especial: en un túnel aerodinámico" (DMT, 65).

La complementariedad de la fase puramente teórica con la técnica o ingenieril resulta evidente: "Nadie subiría a avión, y por supuesto no existirían aviones, si las fórmulas matemáticas generales y las especiales (B, C) no estuvieran intrínsecas, inscritas, en el avión y en sus instrumentos" (DMT, 65). Por esa intrinsecación los artefactos quedan "enchufados" al fondo del universo resultando eficientes-y-eficaces[66] y, correlativamente, la ciencia resulta "ciencia-técnica, ciencia tecnifacta y técnica cientifizada" (FM, 536).

Respecto de las fórmulas, dada la importancia que, como se mostró en su momento, el proceso de formalización tiene en el pensamiento bacquiano sobre la técnica, es preciso reparar en las diferencias reseñadas por el autor, entre fórmulas científicas y mágicas:

Las mágicas poseen estructura gramatical rígida, mientras que las científicas constan de variables, constantes determinadas, indeterminadas y todo ello unido por funciones, estando abiertas a innumerables casos y cerrándose con un resultado fijo[67]; las

[66] Cf. DMT, 66; FM, 98, 535-536; QD, 534-535. Son "fórmulas", es decir, estructura relacionales, y no números, las que están intrinsecadas en lo real, y por eso funcionan con los instrumentos, fungiendo ambos de prismas actuales (cf. TELFA, 101-104). Sobre el significado de "prisma" cf. o.c. 77 ss.

[67] Cf. DMT, 96-98.

fórmulas mágicas no están impresas en la realidad a la que se refieren, en cambio las físico-matemáticas lo están en material adecuado[68].

Las mágicas son fórmulas secretas, propiedad privada, sin valor social, mientras que las científicas generan sociedad, son de uso público y hasta se recogen en manuales de instrucciones[69]. Tal diferencia, además, ha surgido por historia, no de la nada: "fórmula mágica verbal y fórmula matemática (...) forman una secuencia históricamente constituida, pasos que ha dado la humanidad" (DMT, 106-107). Todo ello es lo que significa, y está implicado, cuando quien pronuncia una fórmula "ha montado, inventado, el aparato con proyecto asegurado por leyes, no verbales, sino reales", de modo que no ha obrado por magia, por eficacia de unas palabras, sino como vulgar artífice o técnico" (DMT, 105).

Las "fórmulas no son "hablables"; son "decibles"" (TELFA, 27), pues ellas *dicen* lo que son las cosas con "lenguaje" (artificial), sin recurrir a la "lengua" (natural)[70], "Por eso el matemático prefiere escribirlas; evita el pronunciarlas" (TELFA, 27).

En definitiva: "Por las fórmulas, por tal lenguaje, el hombre se ha evadido de la anatomía y fisiología del cuerpo natural filogenético en que nace, perdura y al que revierten la lengua y el lenguaje naturales" (TELFA, 47), y así, mientras que "Por las proposiciones *habladas, lenguadas*, el hombre actúa, sin duda de "altavoz" del universo *macroscópico*", por las fórmulas en cambio "El hombre es "altavoz" de lo profundo: base y fondo, del *universo*; y, por ser el hombre, parte de él, parte intrínseca, resulta ser el Hombre "altavoz" de la base y fondo de *sí mismo*" (TELFA, 47); "El hombre natural es *locutor* de lo macroscópico o macroscopizado de sí y del universo -lo es por insertado en él. El hombre -según su dosis creciente de anti-extra-supernatural- es *altavoz* triplemente acorde de sí y del universo -por estar enchufado en lo nuclear del universo y de sí mismo. El hombre es *locutor* del universo y de sí mismo. El hombre es *altavoz* del universo y de

---

[68] Cf. DMT, 103

[69] Cf. DMT, 122-123

[70] Cf. TELFA, 25-30. Si bien la lengua natural, según GB, está, desde los griegos, por su tipo vital, a servicio principalmente de ojos, nuestro autor se plantea la posibilidad de ponerla a servicio de oídos, manos o corazón, con sus espectros correspondientes (cf. TELFA, 30-33). Así, las manos de la lengua son los instrumentos musicales (cf. TELFA 35-40).

si mismo" (TELFA, 66-67)[71].

Por todo ello, GB considera que frente al lenguaje artificial formular "El lenguaje natural resultará degradado a "comodin" - a comodidad del *animal* racional, por animal, por anatómica-fisiológicamente condicionado o regulado" (TELFA, 46), de ahi que a fin de evitar la existencia de "cinco mil millones de hibridos humanos, de esquizofrénicos mentales-linguales-prácticos" (TELFA, 50), es decir, de hombres con praxis sobrenatural mas con lenguaje natural, nuestro autor prefiera la progresiva eliminación del lenguaje natural en aras de una pedagogia a la altura de la técnica y la ciencia actuales, pues dice:

> "Matemáticos, fisico-matemáticos, fisico-matemáticos instrumentifactores son "altavoces" de lo nuclear del universo, y de lo nuclear de ellos mismos, por ser partes reales del universo Ellos *dicen* en fórmulas lo que el universo nuclear *esta siendo* según formulas, las mismas las están siendo ellos y el Y ellos *dicen* en fórmulas lo que los sentidos artificiales -instrumentos artefactos "instruidos", inventados por ellos para enchufar directamente en lo nuclear- están siendo por contacto, acción y reacción Ellos -los matemáticos, los fisico-matemáticos - son "altavoces" de *pensamiento, palabra y obra* En acorde bien sonante y sonante las tres Y ellos acordes con unidad de persona Y no son ya hibridos de "mudez" de palabra y de "tontez" de pensamiento, y de "listeza" de obra de práctica diaria Las fórmulas son las *mismas: inscritas, intrinsecadas* en lo nuclear 1) en los instrumentos enchufados en el, 2) en la mente de matematicos, fisico-matemáticos 3) y en las manos artificiales o naturales artificialmente reeducadas que las *escriban*, impriman en papel, cinta magnetofónica Eliminación progresiva del lenguaje doblemente hibrido, en favor del lenguaje "acorde" triplemente Reeducación del hombre "natural" Meta de una pedagogia "actual"" (TELFA, 49-50)

El lenguaje formular es *vivido* por GB como lengua o "palabra divina" con poder real, transustanciador, sobre lo real, siendo los cientificos que se sirven de ellas "oráculos de dios", el cual no "habla", sino que "dice", siendo los artefactos, en lo que tienen de concreción de fórmulas, medio expresivo simbólico de la divinidad pues en ellos el fondo fisico-matemático-lógico de lo real se revela mejor que en lo natural, de modo que no podrá extrañar el hecho de que GB emplee la expresión "lenguaje artefactorial" para referirse a ellos.[72]

También considera GB que, de existir otros transfinitadores en el universo, seria muy probable que éstos emplearan, como el transfinito humano de la Tierra, el lenguaje matemático dado su carácter universal, de ahi que sea posible pensar en el matemático

---

[71] Cf. tambien PPPGN, II, 218. Distingue GB cuatro tipos de lenguajes: natural, natural artificializado, tecnico-estatico y tecnico cinetico y dinamico, con los cuales el hombre "habla de" la realidad de forma diversa (cf. FM 350-357). Advierte ademas GB que en el dominio del lenguaje, como en todos los demas, "Lo artificial no hace la competencia a lo natural. Lo deporte, transforma y transustancia" (PPPGN, I, 36).

[72] Cf. lo dicho en QD, 87-88, 233-234, 503, 510-511.

como el lenguaje más adecuado para establecer contacto y comunicación con ellos[73].

- Para finalizar el presente epigrafe, abordemos la quinta fase histórica, o fase sociológica. Insiste GB en que los inventos "no han caido del Cielo, regalo de dioses o de Dios alguno, y menos aún como premio de lotería cósmica. (...) son invento humano; su realización y funcionamiento son empresa humana; y las *pruebas* y *repruebas* a que hay que someterlos, (...) indican el margen de aventura, de éxito o fracaso de tal empresa. No precisamente de empresa económica" (DMT, 67), sino social: "sociedad de inventores, ingenieros, operarios y usuarios" (DMT, 71), que es nueva forma, artificial, de relación humana acorde con un supersujeto que no es ya el individuo natural y sus formas de arrejuntamiento: "es una reunión de hombres unificados por una *empresa* común, no por vínculos de genealogía: raza, familia, parentesco" (DMT, 71).

Dicha empresa incluye los elementos típicos que presenta la estructura de lo artificial en GB: "*Empresa* coimplica proyecto, designio, decisión y resultado: todo ello nuevo, original, espontáneo. Imposible de proceder, de nacer de lo natural" (DMT, 71)[74]. Pues bien, tal imposibilidad es, justamente, la "Idea" de dicha empresa: "la sociedad constituida por inventores, ingenieros, operarios y usuarios (...), está guiada por una "Idea": mostrar que a la técnica le es posible, y realizable, lo que es imposible para la naturaleza" (DMT, 77); "Lo que es imposible a la naturaleza es posible al *arte*, y hecho en lo artificial. Hacer posible, y real, lo imposible a la naturaleza caracteriza al Arte. Tal es la *Empresa* del arte. Y constituye el ideal de los *empresarios:* del hombre en cuanto *empresario*, no en cuanto animal racional, con naturaleza y esencia" (DMT, 72)[75].

---

[73] Sobre esta cuestión cf. TELFA, 51-66; EM, 534

[74] Para mayores detalles sobre cada componente de empresa cf. DMT, 74-77

[75] La empresa de la técnica, según GB, consiste en "hacer posible, y real, lo imposible a la naturaleza", de ahí que la denomine "Metafísica de las metafísicas" (cf. DMT, 72-73). Sobre la empresa del hombre actual en general, GB considera que es tanto pública como privada, y en tono de sugerencia dice: "Que la mayoría de los hombres se comporte de pensamiento, palabra y obra como *racionalmente* animales, *racionalmente* religiosos, políticos, sociales, morales, técnicos, científicos... es la empresa -el ideal, norma y programa- definidora de Renacimiento e Ilustración. Fue empresa pública -*Res publica*- acometida y progresivamente cumplida. Mas no es *res media*, pues solamente tenía que vencer la natural pendividad y frecuente caída en el estado (Ar) de *animalmente* racional, *animalmente* religioso, moral, estético, social... de la mayoría de los hombres gobernantes, subditos, y contrarrestar la frecuentísima, por naturalísima, caída en el estado de hombre primitivo (Ap). "Medio" no tiene sentido ni conceptual ni real ni verbal sino respecto de dos extremos. *Res nostra* -nuestra empresa- es *res media* (...). Los dos extremos tiran de nosotros. Hacia primitivismo (Ap), animalidad (Ar) e inoperante racionalidad (Ra), y hacia racionalización efectiva (Pr) y transfinitación de sí y del universo (Esp) (...). Norma de Pedagogía para nuestra época -1700-2000-, que coincidan *Res publica-Res nostra-Res media*. Si salimos de esa franja media "tendremos que explicar" lo pasado, presente y porvenir desde -20 000 000 000 hasta +20 000 000 000 de años, o bien desde -6 000 hasta +6 000. En lo primero está empeñada, urgida y ocupada la Cosmogonía y la Cosmología actuales. En lo segundo, lo está la Historia. De las tres somos parte pasiva y activa cada uno de nosotros" (TELFA, 271-273). Para una exposición detallada de cosmogonía, cosmología y escatología "actuales" cf. PPIGN, II, 439-540

La mostración de lo anterior es, para GB, obra de Sociedad o, lo que es lo mismo, de "inventos", ya que de "hallazgos" no surge Sociedad "pues no hay empresa común entre labradores, pescadores, caseros... Coinciden nada más en que todos sirven al Hombre" (DMT, 80). De su unión, a lo sumo, surge "colectividad"[76], pero no Sociedad, pero "Por contraste: inventores, ingenieros, operarios y usuarios de avión -parecidamente se diría de auto, teléfono, radar, carretera, supermercado, cinema, restaurante, iglesia, parlamento - constituyen sociedad, por la parte sujetiva, y, por la objetiva, avión, auto, radar... supermercado, parlamento. La unión de todos ello: de lo sujetivo y lo objetivo, de hombres e inventos, posee carácter de *empresa*" (DMT, 81); "entre inventores, ingenieros, operarios y usuarios de puertas automáticas se establece una sociedad, en contraste con el arrejuntamiento o simple *colectividad* que surge entre creyentes en fórmulas mágicas para abrir y cerrar puertas u otras necesidades y conveniencias de la vida material; y que, teniendo que vivir en nuestro mundo actual servirse de puertas automáticas -como caso ejemplar de mecanismo autorregulador y a disposición de todo hombre (...) ha de reformar su mentalidad, maneras y modales para tratar tales inventos y creaciones del hombre como les es debido a su nueva condición. Transformar colectividad en Sociedad" (DMT, 107). En definitiva: hombre en camino "hacia socialismo"[77].

La empresa social no es algo que siempre haya formado parte de ciencia y técnica: "Desde el Renacimiento cada ciencia -y partes de ella, si las tuviera- se integra de dos conjuntos de componentes: 1) un conjunto de conceptos; 2) un conjunto de instrumentos, con la doble función; 2.1) la de proporcionar a los conceptos (al conjunto conceptual) contenido real (datos) a la altura de los conceptos; y 2.2) proporcionarles comprobación de su realidad, de su enrealización. (...). Actualmente -y es una de las características más resaltantes de nuestra época- la ciencia (algo en estado y con pretensiones de científico) se integra de un conjunto más: 3) el social. (...) estado social, (...) praxis social" (PPPMM, 49-50).

Por ello, dirá: "Lo históricamente importante y decisivo se reconcentra en que lo inicialmente individual se transforma en social. (...). Lo que Marx dijo respecto.

---

[76] Cf. DMT, 80

[77] Cf. DMT, 124-126

explícitamente, de ciencia, amplíeselo respecto de técnica, filosofía o teología, economía, sociología... que pretendan ser "actuales" (TELFA, 50)[78].

Por otra parte, la "Idea" propia de Empresa es neutral: "El proyecto o montaje, el designio, la decisión y el resultado de avión, el de volar, no es ni teológico ni antiteológico; es simplemente, meramente, a-teológico: teológicamente neutral. Y tal neutralidad depone a Cielo (religiosa región) a laico; lo desamortiza. (...). Avión bien montado, es, además, neutralmente moral. Ni bueno ni malo. Pero tales neutralidades, teológica y moral, pueden ser violadas, y utilizar avión para bien o para mal, para beneficios o maleficios humanos, para glorificar a dios o dioses (...) o para insultarlo o insultarlos de inexistentes o impotentes. Decidirse a subir en avión no es ni acto religioso o moral, ni irreligioso o inmoral. Avión neutraliza todo ello. Tal neutralización es una de las características de nuestros tiempos. Y no es meramente verbal o jurídica, sino técnica. No hace falta añadir que avión es políticamente neutral. Así que la religiosidad o irreligiosidad, moralidad o inmoralidad, política o antipolítica de los inventores, ingenieros, operarios, usuarios (...) no pasan a ser constitutivos, propiedades adquiridas, partes intrínsecas del avión. Se quedan, a lo más, impresas en su fuselaje o alas" (DMT, 83-85).

Por último, la consideración bacquiana de la técnica y de lo artefactual como bien público queda de manifiesto cuando, preguntándose por el "motivo" o "para qué"[79] de la técnica, de los esfuerzos científico-técnicos del hombre, dice GB: "*Respuesta*: para dominio efectivo, público -*verdadero*, según verdad definida por "patencia"- de la realidad", y advierte: "Mas para dominarla -domesticarla, domiciliarla- ha sido preciso

---

[78] Merece la pena, para mostrar la deuda de GB con Marx, traer *in extenso* el texto donde lo cita y lo remeda: "'La ciencia, que es tarea universal, puede realizarla un individuo suelto, y son siempre los individuos sueltos quienes la hacen. Empero tal realización no será real y verdaderamente universal sino cuando deje de ser asunto de individuos, y lo sea de sociedad. Al serlo de la sociedad, cambia la ciencia no solo de forma sino de contenido'. La ciencia físico-matemática técnica e instrumental nuclear (actual) la han realizado, y pueden aun realizarla, individuos sueltos: Rutherford, Fermi..., y son siempre individuos sueltos quienes la hacen, o laboratorios sueltos de empresas sueltas. Empero tal realización no será real y verdaderamente universal sino cuando deje de ser asunto de sueltos, de individuos que sean ya triplemente acordes de "pensamiento-palabra y obra" de lo nuclear, y lo sean ya de una sociedad cuyos miembros sean, por mayoría predominante y triplemente, acordes de lo nuclear del universo y de ellos mismos. Al estar siendose así, el hibridismo mayoritario humano (contemporáneo, no coetáneo con los triplemente acordes) cambiarán tales forma y contenido de todo: ciencia, técnica, filosofía, teología, economía, sociología, arte... Los "de pensamiento-palabra" naturales, más "de obra" nuclear, se cambiarán en los de "pensamiento-palabra-obra" nucleares, es decir en *universal*". "Altavoces", todos en Sociedad, de la base fondo del universo" (TELFA, 50-51). Sobre la "universalización del hombre", pueden consultarse algunos ejemplos de lo dicho en PPPMM, 50.

[79] Cf. TELFM, 68-69. Motivos (*para que*, causa final o componente *volicional*) y razones (*por qué* o componente *racional*). Los motivos, en cuanto causas finales deben estar guiados por *Ideas*, es decir, por fines-guía a modo de etapas, nunca de meta definitiva (cf. SQM, 46 ss, 69).

destruir la unidad natural, inmediata y cotidiana de agua, luz... vividas así, en unidad, en global, por ojos, lengua, pies... Reducir la materia natural a masa; y la forma natural, a fórmula matemática; e inscribir tal fórmula en la masa, resultando un "instrumento"" (TELFLM, 69)[80].

Con lo dicho ahora sobre la fase sociológica de la Empresa del hombre actual, será posible abordar posteriormente con mayor detenimiento y provecho la relación entre técnica, sociedad y economía en esta última etapa del pensamiento bacquiano; aspecto importante para nuestro auto por la función *totificadora* o "re-unificadora" que posee dentro de su proyecto-empresa filosóficos de transustanciar (o al menos contribuir a ello) al hombre "natural" en hombre "actual": en hombre transfinitador científico-técnico del universo y de sí mismo.

10.6. Tipos de técnica.

Conviene comenzar advirtiendo la oposición básica o general que GB establece entre dos tipos o fases (estados) de la técnica. Fase primera, o "técnica artesanal-artística": la "técnica artesanal" se caracteriza por su función imitativa de lo natural, al que toma como fin-final definitivo o límite infranqueable (naturalismo integral), el designio le es accidental y está sometida a la praxis (experiencia, recetas, pericia...), no concibiendo la posibilidad de intrinsecar componente teórico-científico alguno (lógica, matemática...) en sus creaciones. Si a la técnica artesanal le acompaña el elemento "belleza", entonces surge la "técnicas artística": "técnicas artísticas resaltantes frente a las artesanales" (FM, 283). Fase segunda (estado actual) de la técnica: "técnica tecnológica y tecnocrática", fase creativa, regida por "Plan de Ciencia" intrinsecado en los artefactos.[81]

Y en otro lugar: "La técnica "actual" se distingue, más y mejor, de la artesanía antigua y moderna (1) por el invento y uso de enseres mentales que separan lo escalar y lo vectorial; (2) los enrealizan en enseres físicos apropiados; y (3) los unen por coajuste

---

[80] Sobre los tipos de verdad-falsedad cf. PPPGN, I, 291-297.

[81] Cf. todo ello en PPPGN, I, 332-336. Esta oposición básica entre técnica artesanal-artística y técnica tecnológica es el resultado de un proceso histórico del que GB, como ya se ha mostrado largamente en este estudio, da cuenta a lo largo de su trayectoria filosófica. Sobre este particular, cabe señalar que en la etapa que ahora nos ocupa el autor navarro parece encontrar en la exposición cuantitativa y gráfica que hace Meldale de dicho proceso-progreso la confirmación de sus propias posiciones, llegando a ensayar una aproximación entre las categorías de ambas concepciones (cf. PPPGN, I, 337-342).

-montaje, desmontaje, sustitución de fuerzas, reparación..." (PPPGN, II, 608).

A la oposición radical precedente se llega históricamente a través de la distinción entre técnica artesanal y moderna, estando la diferencia en el componente teórico-científico presente en la técnica moderna, del que carece la técnica artesanal conexa con la praxis fabricativa: "Se desfunde circunferencia de rueda señalando la definición de circunferencia: "curva plana, cerrada, cuyos puntos equidistan de uno interior". Y de madera se daría otra definición. Y, definidas aparte circunferencia y madera, ya no se confundirán ellas en una apariencia. Y podrá surgir aparte ciencia geométrica y artesanal o carpinteril. Se confunde o están con-fundidos en hilo tirante recta e hilo tirante. Y confundidos en una apariencia total típica. Mas la definición de recta: "línea que descansa uniformemente en sus puntos" y la definición que de hilo tirante daría un artesano, separan recta de hilo y será factible construir o hacer entrar recta en geometría científica, e hilo en artesanía" (TI, 83-84).

En este sentido dirá: "Que los bisturíes actuales -sean o no tan finos cual cuchilla de diamante- corten mejor que el prehistórico cuchillo de sílice, proviene de su fabricación por técnica, bien distinta de la artesanal arcaica de golpe y roce: la de nuestros remotos antepasados a los que casi casi no reconocemos cual progenitores nuestros" (INTRAFI 57).

La técnica moderna deja paso a la técnica "actual" o, propiamente, "tecnología", dotada, en virtud de su peculiar formalismo o "Plan" científico[82], de un grado de poder transfinitador inexistente en las otras dos: "Aun sin morirse, sin haber de derribar ni de haber derribado umbrales, niveles, diferencias específicas, conceptos... el viviente ha inventado exitosamente aparatos de comunicaciones subterráneas, subcorporales -*sub*, respecto del propio cuerpo macro- para serse, vivirse ya en lo nuclear; aparatos ellos mismos operantes dentro y según las leyes de lo nuclear, no restringidas por lo macro. La técnica actual -y sus aparatos típicos- son la mostración de la conexión entre transfinitud ya atomística, ya durante la vida natural, premortal" (VMI, 163).

Correlativamente, a cada tipo de técnica corresponde un tipo de hombre: a) "Artesano", "Artista": "llamamos "artesanos" a los hombres diestros, hábiles, expertos,

---

[82] Sobre la conexión entre la técnica y diferentes ciencias: matemáticas, lógica, física, biología, y su transformación en tecnología cf. PPPGN, I, 354-585

duchos en cualquier orden por haber inventado maneras de aprovechar una fuerza natural (...); y designaremos por la frase "artesano-artista" al artesano que en sus obras ponga algún componente de belleza: algo que no sirve propiamente para el fin y uso de lo inventado" (PPPGN, I, 339); b) "Artífice": "El artesano se sirve de tanteos, trucos, trazas, mañas, artimañas, expedientes, ensayos; el artífice se sirve de experimentos, procedimientos, procesos, métodos. Aunque preceda históricamente, casi siempre artesano a artífice, tanteos... a experiencia..., la evolución dialéctica eleva algunos artesanos a artífices y artistas; y eleva tanteos, algunos, a experimentos. El orden histórico de engendramiento puede tender y tiende a orden esencial. El *ordo originis* a *ordo essentialis*" (FM, 184). Artefactos que posee: recetas y aparatos. "Artífice" es categoría englobante de: b.1.) "Ingeniero" (técnica moderna): ""ingeniero" es un nuevo tipo, un nuevo estado, del hombre inventado por él y para cosas hechas, de intento -aunque sin Plan cósmico- para él: para que hagan acto (original) de presencia *ante El: El Ingeniero*" (PPPGN, I, 340). Artefactos que posee: recetas, aparatos y enseres fenopáticos; b.2.) "Tecnita" (tecnología): hombre que posee: libretos, manuales, planos, diagramas... científico-técnicos, instrumentos, enseres faino-érgicos y, propisimamente, enseres cibernéticos de todo tipo. Frente al ingeniero, el tecnita resulta "hombre adventurero" pues se propone, por plan, serse integra, inmediata y únicamente en la base nuclear del universo.[83]

Todo lo anterior viene a decirnos que, en definitiva: "en el Ingeniero se conserva, más o menos -tendiendo a menos- el Artesano; y en el Tecnita perviven, tendiendo también aceleradamente a desaparecer, el Ingeniero y el Artesano" (PPPGN, I, 340-341). En cada fase, los artefactos son reunificados (montados) de manera más potente y compleja que en la anterior, según la secuencia: "Taller-Máquina-Fábrica-Tecnocosmos"[84].

Considera GB un cuarto tipo de técnica: "técnica nuclear directa y transfinita" (VMI, 156). Se trata de una técnica isomorfa con la vida en estado postmortem y, por ello,

---

[83] Para mayor detalle sobre la correlación entre tipos de artefactos y de hombre, cf. PPPGN, I, 340. Los artefactos propios de cada tipo humano deben entenderse desde la definición que de ellos hace en la citada obra (cf. pp. 286-291). En cuanto al "tecnita" como "hombre adventurero", cf. PPPGN, II, 219-220. Lo denomina así por su condición de hombre con advenimiento probable o "adventuro", es decir, con "futuro aventurado, esto con resultado positivo (éxito), negativo (fracaso) o nulo (PPPGN, II, 316).

[84] Cf. PPPGN, I, 341-342.

tan enigmática por su carácter novedoso como ella. Sobre este tipo de técnica se verá en relación al tema de la inmortalidad. Baste por el momento advertir de su presencia en el pensamiento de GB y de la posibilidad de ser denominada isomórficamente *técnica positiva* pues, como se verá, es a la que apunta ya en esta vida el hombre anhelante de transustanciación total en hombre "positivo" o "Persona".

En TELFA, nuestro autor distingue explícitamente tres tipos de técnica atendiendo a los siguientes criterios: a) T^1: la "*preter*natural", "*macros*cópica" o "técnica fenomenológica simple", es decir, simplemente descubridora; b) T^2: la "técnica fenomenológica activa" o "*anti*-natural", pues aprovecha "la colindancia entre lo macro y lo micro de lo natural", y permite "convertir una clase de energía natural en otra natural (...). Convertir un estado natural en otro natural: (...) conversiones que la naturaleza no hace o al menos no lo hace a disposición de la libertad del hombre" de modo que no es preciso para ello inventar nuevos instrumentos respecto de los típicos de la técnica macroscópica. Esta técnica engloba a la anterior aunque la supera; c) T^3: "Técnica super-natural": aquélla cuyos artefactos, "enchufados directamente con la base del universo (...) Hacen aparecer, desencubren, la base del universo y la aprovechan para finalidades *super*naturales". Tal técnica es *super*-natural porque resulta "límite -*por ahora*- superior en extensión y eficiencia (universalidad y necesidad reales) a las técnicas *anti* y *preter* naturales", aunque las incluye.[85]

Pues bien, advierte GB: "Todo lo anterior es premisa para poder afirmar: los límites impuestos al entendimiento: mente categorializada e instrumentada (esquemas), son desplazables -extendibles eficazmente- según T^1, T^2, T^3. El dominio del entendimiento aumenta en universalidad y eficiencia" (TELFA, 124).

d) T^4 es la forma en que GB designa un tipo de técnica isomorfa con "emprendederas transnaturales o plusultranaturales" (o.c. 136). La clave de la cuestión radica en notar la diferencia que establece entre "instrumentos peculiares de la Razón -a diferencia de los propios del entendimiento y aun de los de funciones de sensibilidad"

---

[85] Cf. lo dicho en TELFA, 122-124. Advierte que dicha tipología "encaja, recortada, dentro del marco de "ejercicio"", pero que "Podiera completarsela señalando los tipos de matematica empleados, insertos, en tales instrumentos o técnicas" (o.c. 124). Lo dicho por GB es secuela del proceso de formalización de la vida mental que observa así como del correspondiente aumento en el grado de operacionalidad de cada tipo de técnica (cf. cap. 3 del presente trabajo). Un lugar en que GB es explícito en lo tocante a la relación formalismo-operacionalismo (técnica) en la etapa que ahora nos ocupa es QD, p. 528, mediante el ejemplo de la recta-regla-regla de cálculo.

(TELFA, 132). En este sentido advierte: "T^1, T^2, T^3 son triple enrealización de categoria" (o.c. 130).

La T^4 se integra de los "instrumentos peculiares de la Razón", es decir, aquellos que son "efecto de la mente puesta a serse Razón", de modo que deshace la confusión vector-vehículo y logra "enrealizar a cada uno en instrumento propio", es decir, que "separen, sin romper, vector (dirección) de vehículo (realidad)" o, si se prefiere, hagan real el "coajuste entre vector-vehículo, entre director y dirigido" (vg. volante y motor en automóvil). Por lo dicho, pertenecen a Técnica plusultranatural todos los artefactos de dirección automática, transistorizados, amplificadores y de *feedback*; artefactos propios de un hombre puesto a serse motor racional del universo: "hombre en cuanto *Racional*" o "Gobernador", y a cuyo servicio entran los artefactos de los otros tipos de técnica: artefactos y técnica capaces de "enrealizar" lo que GB denomina "Idea" a la altura de ciencia y técnica actuales, esto es: "vector cósmico" que dirige las realidades (su vehículo) "hacia universo, dándole estado de totalidad", y lo hace "progresivamente, no de golpe, sino dia-lécticamente".[86]

En total, técnicas de conocimiento, rectoras y de explosión. Tres tipos de técnica que hacen referencia a otros tantos niveles integrantes de la empresa del hombre actual de transustanciarse junto con el universo; niveles que debe atender y articular convenientemente si quiere tener éxito: conocer-transformar-dirigir/organizar, y todo ello como condiciones necesarias, aunque no suficientes, para el advenimiento de una nueva forma de serse y vivirse la fuerza transfinitadora del cosmos que, en su concreción vital terrestre superior actual, es el ser humano o transfinito transfinitante, según GB.

10.7. Técnica e historia.

Entiende GB que el término "técnica", como cualquier otro, no tiene un significado único a lo largo del tiempo. De forma genérica afirma: "el sentido de las palabras (...) está sometido y varia según las dimensiones del tiempo: según pasado,

---

[86] Para mayores precisiones sobre esta cuestión cf. TELFA, 124-136. A la "Totalidad", denomina GB "tercer categorial" (cf. FM, 658-697).

presente y futuro. Está sometido a *historia*" (PPPMM, 15)[87]. Pero si "técnica" es término con "historia", en GB es, además, su origen.

En efecto: en función de los tipos de tiempo[88], GB distingue dos tipos generales de historia: "La historia cronológica está temporalizada según pasado-presente-futuro. La historia dialéctica está temporalizada según obsoleto-presencial-porvenir" (PPPMM, 57), y sentencia: "La historia cronológica ha de ser transformada en historia dialéctica" (ibid.).[89]

Ambos aspectos de la historia, sin embargo, lejos de resultar antagónicos son complementarios, pues la inversa (caida, reabsorción por lo natural, de historia dialéctica) también resulta cierta, mas con el agravante de serlo de modo necesario; necesidad que, en cambio, no se contempla en el caso anterior al estar abierto al empuje de la voluntad ("ha de ser transformada") y al azar (sorpresa: éxito-fracaso). Por ello, dice GB: "La *vida* histórica, o la historia *viviente*, está integrada, o se va integrando, rellenando de inventos -cuyos caracteres son novedad, originalidad, irrupción- que una vez surgidos, estrenados, irrumpidos pasen a "obsoletos", usados, desmodados, antiguos o antiguallas, formando, no obstante, *estela* con sus novedades, originalidades, espontaneidades. (...). El inventor está, de suyo, patente, abierto al porvenir. (...). En rigor de terminología: La historia se hace desde el porvenir; o inventor e inventos *hacen* historia. La historia *hecha* queda localizada, enmusealizada en pasado, en presente sin futuro, sin porvenir" (TELFD, 97-98)[90]. Más audazmente: "Historia es, por tanto, disposición cronológica de la aparición y avatares de fósiles y momias de todos los órdenes" (SQM, 380).

El término "Historia" está implicando el de "progreso", siendo interpretados

---

[87] PPPMM, es la obra en que GB trata de forma específica el caso del término "marxismo" (cf o c p 15-16) Para otros ejemplos, cf o c 14-15 Por su parte, PPPGN no es sino la mostración en profundidad de la idea de que la historia enseña "el cambio del significado de los nombres" (PPPMM, 13) En cuanto al término "historicismo", GB lo usa como equivalente a "discontinuidad histórica", siendo éste el problema a evitar cuando se estudia el cambio de lo real (cf PPPMM, 16)

[88] Cf PPPMM, 55-56

[89] Sobre los tipos de tiempo, cf especialmente PPPGN, I, 301-326

[90] Esto sucede tanto con los inventos materiales como con los mentales: "aparecida "barca" pasa a obsoleta -o a constituirse la *estela* de barca -la balsa, irrumpida galeta, pasan a obsoletas, a *estela* de ella, barcas, balsas, almadías...; estrenado buque de hélice, pasan a *su estela* Aparecido $\sqrt{2}$, los números enteros naturales pasan a "racionales"; irrumpido $\sqrt{-1}$, pasan a su estela los racionales, algebraicos por ser simplemente "reales" tal sería la "historia" de la ciencia de Número" (TELFD, 97-98) Para mayores finuras terminológicas y teóricas sobre la decadencia de los inventos en obsoletos cf FM, 559 ss También cabe señalar la clasificación que de los inventos hace GB, en función del tiempo, en "simultaneos" o "contemporaneos" y "coetáneos", a la vez que afirma que en lo "obsoleto" el hombre actual se vive como "turista" (cf FM, 318-319, 585)

ambos por GB "a la altura de ciencia y técnica actuales". De este modo, y "en tono de sugerencia e incitación a pensar", dice: "Entendamos por "progreso": contextura montada con "motor de explosión" (M) y volante cibernético (V); cual un auto, avión, barco... moderno" (TELFD, 99). Y más precisamente: "Motor de explosión regulada (Mr) y con retroajuste, retroseipsirreajustante (feedback) y mandos automáticos (V_a): con simples gestos de Ciberneta o Gobernador" (ibid., 99), y luego: "El progreso parte, lo inician, "inventores" (con sus inventos de tipo Mr y V_a; (...)" (TELFD, 100).

Por lo dicho, es claro que, una vez más, el "motor"[91] funge como paradigma de lo auténtica, transfinitadora y actualmente artefactual, y así lo afirma de modo explícito GB: "Lo propiamente artificial se realiza y condensa en motor de explosión" (FM, 404). Como secuela, también lo será del progreso histórico, tal como ha quedado caracterizado, aunque ahora resaltando simultáneamente tanto su operación interna: aspecto explosivo (escalar), como la posibilidad que ofrece de dirigibilidad (aspecto vectorializable); síntesis que GB condensa y delata en la expresión "artefacto total" o verdaderamente "eficiente" (VMI, 136).

En efecto: la técnica sabe, o consiste, en aprovechar los "atentados frustrados" contra lo natural: ""Freno de agua"- de un líquido cualquiera- es un atentado planificado de comprimirla. Y no siempre se la ha puesto a tal prueba. Y cuando se la ha puesto ha salido incólume de ella. Y bien que la técnica aprovecha, ha inventado aprovechar, el fracaso de tal atentado" (VMI, 53-54). Pues bien, un motor, del tipo que sea, está regido por "la ley, o correlación, de Transfinitadores-y-refrenadores" (SVV, 83). En este sentido, dirá GB: "En un vulgar auto -y en otros aparatos- se ha introducido el portentoso y comodísimo invento de separar dirección y fuerza incorporándolas, enrealizándolas en dos artefactos: volante y motor. *Volante*: vehículo y órgano de la dirección -a servicio inmediato de mano; ésta a servicio más inmediato de vista y voluntad. *Motor*: instrumento o vehículo de fuerza, capaz de arrastrar toneladas de peso a velocidades inasequibles, casi

---

[91] Dice GB: "por una ocurrencia, el Hombre técnico fabrica centrales de energía atómica y reactores capaces de mover submarinos trasatlánticos, hasta cohetes ... y producir nuevos cuerpos de radiactividad ensillada, o dominada, en favor de la salud. Casos de *transfinitadores* por la potencias motora de las explosiones atómicas, casos de, simultáneos o coordinados, *refrenadores* que dominan, ensillan, la potencia motora de los transfinitadores para que no revienten y contaminen con sus radiaciones el mundo humano, reformación del natural. ( ) Lo que hacen las paredes de cemento respecto de las radiaciones y reacciones atómicas, lo que hacen las paredes metálicas respecto de la fuerza explosiva de la gasolina en motor -en cualquier automóvil, avión ...-, eso mismo, en su orden y a su manera, hacen los refrenadores en el hombre ( ) Pero en un automóvil, camión, avión .. los frenos, y más lo de potencia, son una pieza secundaria, a usar sólo en caso de necesidad, son las explosiones del motor las que producen movimientos, progresivos, hacia la meta o finalidades del Hombre" (SVV, 51-54). Cf. también VMI, 135; FM, 401-404.

inimaginables para pies, alas, de hombres y de águilas. (...). Volante y motor, dirección y fuerza, separados por invento; no por naturaleza o nacimiento; incorporados cada uno en aparato (vehiculo) propio; y reajustados, a pesar de tal distinción, -estructural o artificial- en una realidad, aparato, artefacto total -eficiente- a servicio de hombre (...)" (VMI, 135-136). Tal separación se ha hecho sin escisión, lo que permite al hombre adoptar la función de "gobernador" o "motor racional" de lo fisico[92].

Ahora bien, para que "motor" ascienda a paradigma de lo auténticamente artificial, tal como lo presenta GB, su funcionamiento debe ser transfinito, es decir: la dirección que se imprima a su fuerza escalar debe apuntar a Infinitud, tal como se ha dicho más arriba, y ya se vio en otro capitulo: "Lo artificial está más allá, *trans*, de todo lo natural -pasado, presente, futuro. (...) Lo artificial está *más allá, trans*, de todo lo natural. Lo transciende. Es un *trans-finito*. (...). "Lo artificial es *trans*-finito respecto de lo natural"" (VMI, 136-137).

Por todo ello dirá:

> "El que, por ahora, sólo en un rincón del universo, en la tierra, y dentro de ella en aparatos sueltos y pequeños, se haya llegado a distinguir dirección de vehiculo, volante y motor, coajustados y seipsirregulados, vuelve irremediablemente falsa la proposición universal -evidente a ojos fisiológicos y a mente asomada a ellos- "todo lo natural tiene esencia constituida por cuatro causas: eficiente, final, formal y material, irreformables en número y funcionamiento de potencia". O dicho de otra manera: lo artificial no podria reformar lo natural. Hacer de causa eficiente, *motor* y fuerza bruta; de causa final, simple *meta*; de causa material, *material* en bruto, de causa formal, *molde*. Todo lo cual, no obstante, lo hace y es invento de la técnica y factura de la técnica. Preguntémonos con pregunta más determinada ya ¿no será posible y factible el que toda realidad- dios, dioses, dios enhumanado, hombre endiosado, héroe... hombre- se ponga a disyungir dentro de si o ponga a disyungir a si en dirección y vehiculo, volante y motor, la su voluntad, apetito, mente, sentimientos, acciones externas...; des-hacer, pues, des-confundir sus causas naturales; des-montar su esencia; hacer cambiar el estado de sus ideas -conceptos, recordatorios, apariciones sensibles, contactos con realidades? Ante lo artificial, real y eficiente de nueva manera, el *onus probandi* corresponde a lo natural: a la esencia y esencialidades" (QD, 103-104)

Por otra parte, es evidente que detrás del criterio bacquiano de progreso se encuentra la diferencia entre "distinguirse" y "hacerse distinto"; distinción causada por la técnica[93] y a la que nuestro autor quiere contribuir con su filosofar (carácter práctico del mismo), como queda patente cuando confiesa que con él "intentar pretenciosamente algo

---

[92] Cf QD, 92-93, 101-102

[93] Distinción que GB toma de Marx, y sobre la que ya se ha comentado suficientemente en este estudio. Para ver dicha idea durante esta última etapa cf. INTRAFI, 28 ss

asi cual un segundo Renacimiento, seguido el primero con el nacimiento de la Ciencia y Técnica actuales, colaborando en que el segundo fuera inauguración de Ciencia y Técnica a la altura de "porvenir": el de algunos siglos, al menos, posteriores al veinte" (PMNA, 17). Tres Renacimientos, por tanto: el pasado, el presente y el aún por-venir, a manos de ciencia y técnica novedosas, incluso desde la perspectiva actual.

La idea de progreso histórico propuesta por GB presenta otro aspecto relevante que tiñe esta etapa de su pensamiento: el de aceleración o crecimiento exponencial del ritmo inventor y, por tanto, de la misma historia por ellos fundada y sostenida (historia en estado histórico o sobrenatural). Tal tema lo encuentra GB ejemplarmente tratado y expuesto por McHale y Ramsauer[94], de cuyos estudios y gráficos afirma: "Ellos indican claramente los tipos de desdefinición y las fases de desfinitación, en relación al tiempo histórico" (TI, 67). Desde esta perspectiva dirá: "Lo que hasta aquí se ha dicho acerca de *aceleración* de instrumentos y enseres físicos, químicos, comunicativos, puede aplicarse a instrumentos y enseres lógicos, geométricos, aritméticos, lingüísticos (...) y a instrumentos y enseres, aparatos y trebejos de los órdenes religioso, estético, social, económico, moral, político, partiendo de la fase o estado suyo *natural*: religión natural, política natural..." (TI, 74).

Esta aceleración de la historia es considerada en sí misma por GB como síntoma de la artificialidad de la propia historia en estado "histórico", frente a la inercia de las cosas en estado natural y de la historia misma en estado "prehistórico", y por ello dirá: "lo natural en todos los órdenes -físico, astronómico, político, moral, religioso, económico, estético...- inercial: tiende a seguir la línea de menor resistencia y cambio: la recta -la ortodoxa, la ortodoxia, lo dogmático- y a no cambiar la velocidad con que procede:

---

[94] Es frecuente durante esta etapa la recurrencia de GB a McHale y Ramsauer, especialmente a sus cuadros-gráficos, para mostrar el crecimiento acelerado del número de inventos y el desarrollo técnico de la humanidad en los últimos siglos, así como los distintos estadios de la técnica (cf. vg. INTRAFI, PMNA, TELFA, TI, DMT, TELFE, FM, PPPGN). Una de las peculiaridades que presentan las obras correspondientes a la etapa final del pensamiento bacquiano es el aumento del empleo de expresiones formulares de tipo lógico-matemático para traducir proposiciones del lenguaje natural, así como el uso de gráficos y tablas, los cuales, dice poseen un valor "cuantitativo-cualitativo, incitante también y sugerente" (DMT, 11). Cabe señalar, por su audacia y novedad, el análisis que hace nuestro autor del *Quijote* cervantino por este método en SQM, obra donde GB desea "presentar el *Quijote* a la altura de la ciencia y técnica actuales" (o.c. 25). Esta peculiaridad se explica, a nuestro juicio, por un intento del autor de *actualizar* el filosofar mediante su formalización matemática y, por ello, aumentar su operacionalidad. En este sentido debe interpretarse lo que afirma cuando dice: "los gráficos son un lenguaje *actual* que habla a los ojos sin pasar por las orejas y sin someterse a la sintaxis o gramática de lenguas naturales, mire el Lector el gráfico adjunto, sin hablarlo con sustantivos, adjetivos, adverbios, verbos..., sin hacer caso a Wittgenstein o a filósofos analíticos, que de lenguaje gráfico no se preocupan -¿o lo ignoran por ignorarlo?" (TELFLM, 14). Y en otro lugar, en referencia a los "lenguajes especiales: algebraico, geométrico, esquemático, figural...", dice: "Todos ellos presuponen o exigen tratarse *con* los objetos (números, figuras... coordenadas, fórmulas...)" (FM, 15). Cf. también PPPGN I, 35-37. En definitiva, exigencia de "actualización" científico-técnica, de formalismo y operacionalidad, también para la filosofía y el filosofar.

uniformidad del proceso; repetición de lo mismo, año tras año, siglo tras siglo, milenio tras milenio... (...). Lo natural es incapaz de inventar algo diferente y más potente, y sobre todo, nuevo, original; su inventiva se reduce al hallazgo y perfeccionamiento de utensilios, trebejos y aparatos. Aceleración, intervención de fuerza y sus manifestaciones en instrumentos y sus manifestaciones en instrumentos y enseres son antinaturales" (TI, 75).

Ahora bien, la concepción bacquiana de progreso implica, además del concepto de aceleración (fuerza escalar), el de transfinitud actuando como fuerza vectorial orientadora de esa aceleración. Por ella, la historia poseerá racionalidad retrospectiva, pero no prospectiva, quedando abierta a Infinitud como porvenir, no como meta segura o futuro: aproximación creciente al límite Infinito, mas sin éxito asegurado. Desde esta perspectiva, la historia, en cuanto actual, viene caracterizada, según GB, por la tranfinitud: "Transfinitud como tonalidad actual del universo y del hombre", reza el título del capítulo tercero de INTRAFI.

En relación con lo anterior, los diferentes tipos de artefactos mostrarían la siguiente dirección (transfinitud como fuerza vectorial) de la historia: "la dosis de utensilios, trebejos, aparatos, instrumentos y enseres en cada época, varía -y la define. La actual, la nuestra -la que el hombre se propone y pone a que sea "nuestra"- se caracteriza por el proyecto, decisión y éxito creciente espectacularmente de *transformar* el mundo natural en mundo de "enseres", reduciendo cada vez a menor -y en el límite a cero o a un mínimo- la dosis de utensilios, trebejos... instrumentos" (INTRAFI, 129). Más aún: que "La *transfinitud* del hombre se manifiesta, y comienza, con la invención de instrumentos y enseres. Ellos caracterizan por mayoría el mundo actual en que vive el hombre" (TI, 41).

El tipo de vectorialidad propio de la transfinitud histórica es puesto de manifiesto por GB mediante la distinción entre "estela"[95] o "huella" y "secuela". Así, dirá: "La transfinitud es un *vector* de este tipo. Sin camino preexistente; sin meta prefijada. El camino se hace al andar; lo hacen los *inventos* (...). Ellos son la *huellas* que constituyen, van constituyendo o construyendo el Camino, camino que se hace al andar, y se hace de huellas (...). Estela es el camino inverso, posterior, retrospectivo de barco, de avión, que

[95] El término "estela" en GB, además del matiz histórico aquí resaltado, posee también conexo otro social: "Retrospectivamente todos esos inventos, originalidades, hacen estela, pasan a ser haber, herencia, recursos de la humanidad. Adoptan racionalidad retrospectiva, frente a racionalidad prospectiva y retrospectiva de la física, o de las creencias y verdades" (PPPMM, 59).

avanzan, aunque no vayan a ninguna parte; y, si van a alguna, no tiene asegurado, infalible, el llegar a término. Estela es camino inverso, sin directo. Surge con necesidad retrospectiva; sin necesidad prospectiva. (...). *Azar como secuela de Necesidad*" (INTRAFI 154-156); "un invento posterior anula los inventos anteriores; los depone al nivel de *obsoletos*, piezas de museo, antiguallas, desmodados. Y presto, sea el plazo un año, una estación de él, cien años, un millón... decaen a "chatarra", reabsorbidos por lo natural Nivel al que jamás descienden las consecuencias de principios, los teoremas de axiomas, lo demostrado por principios o axiomas" (INTRAFI, 159).

Pero si todo invento hace "estela", cuando lo es de tipo "natural" genera también "secuela", lo cual significa clausurar el porvenir en futuro previsible y, por tanto, imposibilitar la existencia de la historia dialéctica, transfinita y transfinitante, a la altura del hombre actual. En este sentido, dirá GB: "Utensilios naturales, geometria natural [$g^o(m)$, $g^o(p)$]; aritmética natural [$a^o(p)$, $a^o(m)$]; lógica natural $L^o(N)$; Etica natural (M_0, M_1); Técnica (T_n); Politica natural (P_0); ontología natural (...) son casos de caminos, rutas, carreteras mentales y reales con punto de partida, estaciones intermedias y fines determinados. No dejan solamente estelas; dejan secuelas que son consecuencias de principios, de fines preexistentes, prefijados. No producen turbulencia, azar, sino claridad, determinismo, estabilidad" (INTRAFI 157). En cambio, cuando se trata de geometrias, éticas, políticas, ontologías, técnicas... de tipo aparato, instrumento o enser, entonces, dice GB, "son estelas. (...) no dejan o producen consecuencias, conclusión, sino estelas..." (INTRAFI, 157-158).

En definitiva: "La mente humana -dejemos de lado la cuestión de si hay otras mentes, y la de si, en caso de haberlas, se parecen o no a la nuestra: a la surgente de, o sólo, en filogenia de animal vertebrado, mamífero, primate...- parte de lo natural, cual punto de partida *de hecho* -primero, mas no primario- de lo natural, sea utensilios, geometria, aritmética... ontología" (INTRAFI 158-159), pero el camino que va desde lo natural a invento "no preexiste cual carretera; se hace al andar, al inventar. (...). Los pasos de utensilios a aparatos; de éstos, a instrumentos...; (...) son huellas, improntas, que deja y hace "inventiva"; son, pues, saltos, *trans*. Improntas, huellas difuminadas, disipadas, por la invenciones posteriores, por la trans-finitud que es *trans*-definición, *trans*-finitación que des-define y des-finita lo anterior. Es, pues, transfinitud tipo originalisimo de invento;

originalísimo por secuela e invenciones. La infinidad es un vector cuyo vehículo o portador inicial es lo natural; y los vehículos siguientes son inventos, cada vez, cada paso, o *salto*, más remotos de lo natural; y cada paso, o *salto*, a costa de lo natural inmediato: de lo natural nacido" (INTRAFI 159-160).

Es claro, por tanto, que la historia fundada por inventos: la "historia artifactual" o "historia ontológica", frente a la "historia natural"[96], cumple con la definición de "aventura".

Por otra parte, si bien los inventos hacen "estela", no es cosa que deba suceder necesariamente ni de forma inmediata; cabe la posibilidad de que nunca la tengan. Hacer historia, o tener estela, es, en sí mismo, una novedad, nada garantizado para un invento: "Hay, y en mayoría de casos, atisbos, sospechas, trucos, artimañas que no conducen a nada. No tienen estela. No poseen racionalidad retrospectiva" (TI, 85); "dada ya galera, ¿es posible demostrar que se inventará otro tipo de navegación marítima, cuándo, dónde, por quién, según que plan...?" (SQM, 57)[97].

Desde esta perspectiva, el progreso histórico se medirá por el grado cuantitativo-cualitativo del salto y, por tanto, por el de la estela dejada, de modo que puede ir hacia delante (progreso) o hacia atrás (peligro de caída) dependiendo del predominio de la inventiva o de la repetición: "El paso del eje horizontal positivo (afirmación) al negativo o negador no se opera sin más; lo hacen la inventiva, las ocurrencias, los trucos que son casos de "creatividad" discontinuos prospectivamente, mas retrospectivamente conexos. Hacen "estelas" = hacen "historia". La Historia no es sino esa serie de *saltos* cualitativos-cuantitativos, mentales-físicos, cada uno de los cuales presupone y engloba en unidad superior transcendente los anteriores, expuesta ella a ulteriores transcendencias que, a su turno, presuponía y englobaba lo anterior -¿hacia un Término final? Salto de natural (0) a truco (c'); salto mayor de truco (c') a ocurrencia (c''); salto mayor aún de ocurrencia (c'') a invento (c''')... O inversamente: descenso, por salto-caída de natural (0) a receta (r'); de

---

[96] Tales son las fórmulas que emplea GB en FM (cf. pp. 37-41) para referirse a lo que en la etapa anterior denominaba historia en estado "histórico" e historia en estado "prehistórico", respectivamente. También emplea la expresión de "historia ontológica" para designar el cambio (reabsorción) que se produce en una realidad artificial de su cuerpo a soma y de alma a estructura, mediante otros inventos (cf. FM, 311-312).

[97] Véanse ejemplos de lo dicho en TI, 85-86, SQM, 57.

ésta, a figural (r''); de éste a cálculo (r''')..." (TELFLM, 22-23).

Todo lo anterior es secuela de la conexión que, como Marx, GB establece entre la industria y la esencia humana[98]; relación esencial por la que la historia resulta fenomenología del hombre supernatural, quedando de esta forma articuladas de manera irrompible historia, antropología, técnica, trabajo y conocimiento. Merece la pena citar íntegramente el comentario de GB al texto marxiano, a pesar de su extensión, en virtud del poder clarificador de su propia postura, así como de algunas claves ya tratadas en este estudio:

> "El Verbo, la segunda persona de la Trinidad, se hizo carne se hizo hombre Caso de fenomenología teológica, bien conocido por Hegel y por Marx Explotado largamente por el primero, pretendido por el segundo
>
> El Espíritu absoluto se hizo sensible se espacializó, se temporalizó, se hizo un yo
>
> Ambos: Verbo y Espíritu *habitaron entre nosotros*, comenzando el primero por hacerse niño, y el segundo por hacerse sensible Mas el hombre -en cuanto psicosomático, en cuanto compuesto de cuerpo y alma- comenzo por hacerse industrioso O la industria-la que conoció y vio prosperar Marx en Alemania, Francia y sobre todo Inglaterra -era hombre encarnado, hombre hecho productor sensible de realidades inventadas por el, para él, por ser y haber sido producidas para encarnaciones suyas
>
> Los instrumentos *industriales* y los productos *industriales* son la fenomenología real, original, del Hombre Fenomenología que el hombre ha inventado para si
>
> Con la ventaja en favor de Marx En la fenomenología de Hegel la encarnación la encarnación del Espíritu absoluto se verifica en espacio, tiempo, individualidad sensibles, dadas, naturales
>
> En Marx la fenomenología se inicia con los inventos industriales del Hombre trabajador.
>
> En lugar de la fenomenología del Espíritu en lo natural (Hegel), fenomenología del hombre en eso supernatural que es la industria (Marx) La fenomenología del Espíritu no es comprobable ( ) En Marx -joven aún, recien bautizado y confirmado hegeliano-, la fenomenología del hombre, la aparición primera del hombre, no es la sensible, la natural, según la especie o definición de "animal racional", sino la aparición, fenómeno, del industrioso, del inventor, creador de una supernaturaleza
>
> "Es insuperablemente diverso *ser distinto* y *hacerse distinto de* Lo primero es natural; lo segundo, supernatural Lo primero es dado por la naturaleza, lo segundo, por lo artificial, por los inventos Lo primero se halla siéndolo el hombre, lo segundo lo inventa él para si Lo segundo lo inventa él para si Lo segundo es doble potencia de distinción, lo primero, primera potencia
>
> El hombre, en su estado primero, inmediato, -en fenomenología natural- se halla siendo distinto del animal, v gr., del mono, por tener religión, o conciencia, y este por no tenerlas Empero esta distinción especifica, natural, no tiene para Marx importancia, aún sigue siendo real, natural, especifica Lo decisivamente importante es la distinción del animal que el hombre haya inventado para si El que el se haga a si mismo distinto del animal Lo cual, dice Marx, se verifica cuando el hombre produce sus medios de vida inventa medios para vivirse

[98] La relacion aparece clara al citar GB los *Manuscritos economico-filosoficos*, de Marx (cf PSPMM, 19-20)

> "*Secuela*: La fenomenología del hombre comienza propiamente por la fenomenología de la industria y del industrioso.
>
> "De madera no saldrá, no nacerá, galera (...) De natural, artificial. En lo artificial, lo natural queda rebajado a simple material en bruto, aunque esté perfectamente especificado con especificación natural. Lo artificial es la negación real, positiva y original de natural: de especie, de género, de esencia. Así que su ontología es superior a la ontología natural. Y por esto mismo Marx no otorgó importancia alguna a Darwin, cuyo evolucionismo queda confinado al orden natural: a cambios, cuando más, de variedad a variedad, de especie a especie... naturales. Por igual razón: la naturaleza no tiene dialéctica, aun cuando pueda darse evolución con mutaciones por evolución continua y por selección" (PPPMM, 20-24).

Pero todo ello, que GB considera fundamental comprender, es tomado por él como mero "punto de partida", pues ya se vio cómo el propio autor pretende contribuir con su filosofar al progreso de la historia dialéctica, lo cual conlleva implícitamente la superación de todo sistema filosófico y, por tanto, los de Hegel y Marx[99].

Por otra parte, si la transfinitud humana opera en todos los órdenes en que nota la existencia de límites: "la transfinitud, en todas sus formas (...) *des-define* graduadamente, a paso de inventos; especies nuevas de seres, y gradualmente, a pasos de tiempo histórico; *des-finitan* graduadamente por desplazamiento de límites según ley o función y *gradualmente*, según fases de historia" (TI, 67) cabe preguntarse entonces, por ello mismo, como hace GB, si "La *transfinitud* misma ¿será causa, seipsicausa, de un encierro colmo de los colmos, de segunda potencia?" (TI, 61). Evidentemente, de la respuesta a semejante cuestión dependerán múltiples consecuencias para el tema de la historia, tal como es concebida por GB.

En cualquier caso, desde la perspectiva histórica "actual" expuesta, la transfinitud presenta para GB cinco características básicas o "categoriales": 1- "Aceleración. Fuerza": frente a la inercia de lo natural y sus creaciones, la inventiva humana, y el número de inventos antinaturales de todo orden en que se plasma, crece aceleradamente de modo exponencial a partir de su fase o estado natural[100]; 2- "Racionalidad retrospectiva": en la

---

[99] Esto resulta claro cuando dice: "Todo punto de partida está, por definición, condenado a ser pasado, a quedar atrás, superado por el desarrollo, por el resultado final sobre todo ( ) Todo inicio tiene que pasar a prehistoria, a paleografía y paleontología. No se antiquila, entra en museo, si se admite la comparación. Así que tanto el inicio de la fenomenología de Hegel como la de Marx pertenecen al pasado ( ) Lo natural está presente, mas no hace acto de presencia ( ) Sólo los inventos ( ) hacen acto de presencia ( ) ¿Cuáles son, pues, los inventos que hacen acto de presencia, que irrumpen y rompen lo natural -punto de punto primero, y que, punto segundo, trascienden, impelen más allá de la rotura inicial entre natural y artificial y, punto tercero, van más allá aun que la bifurcación entre fenomenología natural (Hegel) y fenomenología laboral (Marx)?" (PPPMM, 24-25).

[100] Afirma GB: "estamos inmersos en, empapados de, impregnados por un campo de *fuerza* universal, lo que constituye "la coyuntura más crítica en la historia íntegra de los asuntos humanos". ¿Cuál es, pues, la *Fuerza* de la que son manifestaciones parciales, aunque componentes de ella, la fuerza gravitatoria, universal; la electromagnética, universal, la nucleónica, universal más íntima que ninguna, pues su campo está en el núcleo mismo de todos los elementos del universo, de todos y de cada uno?" (DMT, 199). La respuesta a esta cuestión la ensaya GB en el epígrafe "Fin", de la citada obra. Por otra parte, el crecimiento exponencial de lo artificial, frente a lo natural, es indetenible, según GB (y en esto

inventiva humana sólo hay racionalidad *a posteriori* nunca *a priori*, pues todo invento es novedad; 3- "transustanciadora": se trata de una racionalidad "creadora de estelas", no de "secuelas", es decir, "reabsorbente" o "dialéctica", "trans-formadora" y "trans-materiadora", pues los inventos posteriores repercuten en la forma y material de los anteriores; 4- "Discontinuadora": aunque el crecimiento de inventiva, inventores e inventos sea exponencial, es, sin embargo, discontinuo, lo cual demuestra para GB que se trata de reventones y rebeliones de libertad contra los límites sentidos como tales en cualquier orden; 5- "Radioantropológico": si hay aceleración es porque hay una fuerza, mas en el terreno de la invención generadora de estelas no puede ser del mismo tipo que en el dominio físico (fuerza atómica). Pues bien, tomando como ejemplo las emisiones radiactivas de ciertos cuerpos, GB propone de forma real, no metafórica, que la fuerza equivalente en el hombre es su capacidad de invención, de modo que al sentirse encerrado chisporrotea en forma de trucos, artimañas, novedades... de manera imprevisible. A esto denomina "Radioantropología", que es la fuerza equivalente en el hombre a la atómica en el universo físico, pues tal fuerza le impele, aceleradamente además, hacia transfinitud; es su "radiactividad mental", la cual además de haberse trocado en ciencia "se ha transmutado en técnica". Tal es la interpretación del hombre *a la altura de ciencia y técnica actuales* en función de la cual GB definirá la "transfinitud" y, en consecuencia, la "historia" como movimiento acelerado, racional retrospectivamente, transustanciador, discontinuo y radiontológico.[101]

Por otra parte, en función del grado de potencia transfinitadora de los inventos, GB establece distintos niveles de artificialidad que implican de lleno a la historia en tanto que constituida por aquéllos: "Por muchos que sean dentro del orden artificial mismo los inventos progresivos entre barca de remo y galera (trirreme, cuatrirreme...), nunca, jamás, se llegará a barco de vapor. Este modelo es *transfinito* respecto del precedente, que no es ni premisa ni condición previa necesaria. Y sean cuantos hayan sido-sean-serán los

---

sigue a Born), en virtud de su ley matemática rectora y de que toda detención requiere de frenos adecuados. Este proceso, a su vez, está posibilitado por el hecho (actualmente descubierto) de que la base del universo es "explosiva" (creadora), y de que el hombre es manantial de invenciones ("radioantropología") que activa y acelera el proceso explosivo físico o creador del universo (hombre como condensador de probabilidades). Según GB, esto sucede especialmente con el hombre occidental quien, frente al contemplativo oriental, prefiere vivir en el riesgo de la aventura, la cual desde el Renacimiento toma forma científico-técnica (cf DMT, 175-199, 206). A todo ello se refiere GB en TELFA (cf. pp. 245-251) con la expresión "hombre como material *explotado*"

[101] Cf. todo lo dicho en TI, 72-87. Véase también PPPGN, I, 343-354, donde trata el tema bajo el epígrafe titulado "Categorías temporales filosóficas hechas "nuestras" por técnica", y son: Instante, Ahora, Momento, Simultaneamente, Actual y Uniformidad-aceleración

modelos progresivos de barcos de vapor, nunca jamás surgirá dentro del plan de barco, el barco de propulsión atómica; ni dentro de éstos, progresivamente ordenados, el barco dirigido por piloto automático: barco ciberméticamente dirigido, por autovolante de motor -atómico, de gasolina, carbón, electricidad. Es decir: dentro de los *transfinitos* mismos los hay de segunda potencia. Nada de Infinitos que aneguen, disuelvan, des-definan, des-determinen los anteriores, y menos aún los artefactos transfinitos, respecto de lo natural -físico, matemático, biotico" (VMI, 138)[102]

Todo lo dicho hasta aquí sobre el progreso plantea la cuestión del finalismo de la historia y del universo. En este sentido, GB dirá: a) que se observa cómo la Vida, que es surtidor de novedades, lo es por antonomasia bajo forma de vida mental (humana) y en especial a partir del Renacimiento, pasando la vida natural a ser super-natural o, lo que es lo mismo, paso de naturaleza a técnica; b) que tal fase tiende al Infinito mediante transfinitud (explosión-refrenador)[103]

Para comprender el sentido de la trayectoria (retrospectiva) de la historia es preciso distinguir, como hace GB, entre fin-final-finalidad. "Finalidad" es el "fin" que se propone el agente; "final", el término al que llega la acción, su acabamiento, con independencia de que se hubiese alcanzado o no la finalidad. La finalidad, por su parte, implica valoración (moral, estética, económica, social...). En la técnica hay "fines" (v.g., aumentar el poder explosivo de una realidad para ver qué da de sí), mas su conexión con la "finalidad" de matar será algo distinto. Por otra parte, la actividad técnica señalada puede llegar a un "final": a un límite[104]

Pues bien, dice GB: "El fin de los procesos y procedimientos (inventados) exponenciales (...) es transustanciar y transfinitar lo natural (finito, sustancial) aceleradamente según una ley o función matemática que, realizada físicamente en aparatos inventados, no los reviente desenfrenadamente, sino los haga actuar frenadamente. Haya

---

[102] En VMI, GB distingue tres potencias de transfinitud: "primera" o estática, cual la de los números cantorianos; "segunda" o dinámica, cual la de la vida en su estado actual y, por lo tanto, también la del tipo de inventos creados por ella para desencerrarse; la "tercera", alcanzable al morir el cuerpo macroscópico y propia también de los inventos y artefactos que la vida cree en tal estado, y de cuyo carácter ya nos hacen un adelanto algunos artefactos actuales creados durante la presente (cf. todo ello en VMI, 153-156).

[103] Cf. DMI, 201-203.

[104] Cf. DMI, 204-205.

o no haya hombres, aquí en la Tierra o en otra parte del universo. *Ver* lo que dan tales procesos. En actitud desinteresada. Cual, sin apostar nada, ver cómo se desarrolla una partida de juego" (DMT, 205)[105].

Ahora bien, "la finalidad introduce finales y recorta fines" (DMT, 205), de modo que "la coincidencia entre máximo (componente cuantitativo) -y- óptimo (componente cualitativo) no es necesaria" (DMT, 207). Así, vg., "el avión técnicamente máximo no es sin más humanamente óptimo -óptimo, social, económica, estéticamente. Técnicamente máximo en velocidad, en altura (atmósfera, estratosfera...); humanamente bueno y optimo en atmósfera, ya no en estratosfera...; bueno técnicamente para 30 pasajeros; malo para 300... El carácter de "óptimo" lo determina en sus grados -bueno, mejor, mucho mejor- la *finalidad* que el hombre, el nuevo hombre, se proponga. El *fin* de avión lo determinan la ciencia y la técnica. Y el *final* de avión -la cantidad de sus fracasos- lo determinan las leyes físico-matemáticas del universo -del inmediato: la atmósfera o estratosfera" (DMT, 207).

Es claro, por tanto, desde esta perspectiva, que si bien el fin de la trayectoria histórica con crecimiento exponencial resulta conocido: transfinitar, no lo es su finalidad, que dependerá de la capacidad del hombre para inventar valores con los que refrenar la fuerza transfinitadora, y del tipo de valores inventados. En cuanto a su final, estará en función de la capacidad de la vida para remontar la entropía, así como de los procesos físicos que se verifican en el universo y que afectan a todo los seres, vivientes o no, naturales o artificiales, que hay en él[106]. Por todo ello, GB dirá: "Puesto que la vida humana -por tipo especial de Vida- es manantial de novedades, estreno de originalidades, improvisación de espontaneidades, puede ella dar origen y probabilidad especial a catástrofes y apocalipsis diferentes de los que son realmente posibles, o sea probables, según las estadísticas probabilísticas que están ya rigiendo intrínseca, inscritamente, en el universo -las estadísticas probabilísticas de Maxwell-Gibbs-Boltzmann, Fermi-Dirac, Bose-Einstein. Tales catástrofes y apocalipsis producidas por la intervención de la vida humana con *inventos* en todos los órdenes: físico, biótico, psicofísico, técnico,

---

[105] Considera GB que "antes de que la Tierra se vuelva inhabitable, probablemente mucho antes hayan inventado los hombres procedimientos para irse a vivir a otro planeta o estrella" (SVV, 84).

[106] Cf. DMT, 207-211.

matemático, religioso, moral, político, social, estético... pueden resultar buenos o malos, mejores o peores, y aun máximos y óptimos. O simple y meramente insignificantes, cuando provienen de hombres enredadores, revoltosos, rebeldes; y no de *revolucionarios*" (DMT, 211).

En cualquier caso, GB constata un sentimiento "actual" de encierro peculiar al hombre: la angustia de sentirse confinado en el planeta Tierra, como consecuencia de su anhelo de universalidad. Según nuestro autor, la historia de la técnica y de los inventos, retrospectivamente analizada, muestra la tendencia de la humanidad a salir hacia el Universo, tanto hacia lo micro como hacia lo macro, y a esto denomina "universalización del hombre" como sentido de la historia, de la técnica y de la vida humana en estado actual o de transfinitud transfinitante científico-técnica.[107]

Dentro del horizonte histórico abierto por tal tendencia a universalización deben contextualizarse las consideraciones de GB acerca del cambio de cuerpo natural del hombre por otro artificial o "planificado" y, consecuentemente, la aparición de nuevos "intracuerpo" y "extracuerpo"[108].

En definitiva: lo artificial y la técnica, intrinsecan en el estado natural de lo real negaciones originales produciendo en él transustanciaciones (transformación + transmateriación) reales-de-verdad, que lo realzan (transmutan o transfiguran) al humanizarlo o historizarlo en una especie de proceso alquímico o eucarístico "actuales" que afecta al ser del universo en todas sus dimensiones.[109]

---

[107] Cf todo ello en TI, 69-73. Encuentra GB al menos seis tipos de "angustia", causadas por otras tantas clases de límites, a las que corresponden otros tantos tipos de inventos como forma de desencierro: psicofísica (ahogamiento en filogenia y umbrales sensoriales), psicológica (angustia por el encierro en geometría y aritmética naturales), física (notarse encerrado por los utensilios, trebejos y aparatos), lógica (proveniente de la lengua materna sentida como límite), ontológica (la sentida por la propia finitud en trance de desdefinición ante un indefinido), metafísica (sentir la propia finitud acosada por un infinito dinámico) (cf todo ello en TI, 62-67). Respecto de la angustia provocada por el encierro en trebejos, utensilios y aparatos, dice GB: "En caso de haber encajado ellos tan perfecta, natural, sentible y sentidamente entre los órganos naturales, no le acudiera al hombre inventar instrumentos y enseres que son la negación positiva, original, eficiente de utensilios, trebejos, aparatos y de *sentidos* naturales" (TI, 63). Sobre la mayor capacidad universalizadora, transfinitadora y liberadora de los inventos y técnica basados en el electromagnetismo, respecto de otros y, por tanto, de su superior poder generador de historia, cf DMT, 168-175. En los artefactos electrónicos la vida se vive más íntimamente y en proximidad al estrato básico del universo (cf. VMI, 155).

[108] Sobre esta cuestión cf principalmente TELFA, 148 ss; DMT, 168 ss; FM, 466-468; PPPGN, II, 193-198, 316 ss.

[109] Cf tales términos e ideas en TELFLM, 53, 27-28, 71, 74, 94; SQM, 70, 264. El fondo alquímico del filosofar buequiano queda especialmente al descubierto en la estructura del método dialéctico que defiende (cf TELFD, 7-8). En cualquier caso, lo importante para GB es que el hombre ponga todo lo natural en "estado transnatural", y a esto llama "grandeza" (cf FM, 169).

10.8. Técnica y conocimiento.

Como ya sabemos, para GB la técnica científica o "actual" funge como horizonte de sentido desde el que reinterpretar la realidad teórica y práctica en su totalidad. Tal significa la expresión "a la altura de ciencia y técnica actuales', que tan profusamente emplea durante esta época.

Desde esta perspectiva, GB redimensiona los términos "definir" y "describir" ""Describir" una realidad, a diferencia de "definirla", consiste, dice Hegel, en que la descripción deja la cosa tal cual era antes de describirla. Describir es operación mental -valga el adjetivo- inofensiva" (VMI, 13). En cambio, "Para "definir" Agua con H_2O ha sido necesario emplear electrólisis: descomponerla en oxígeno e hidrógeno operación "ofensiva"" (ibid)

"Describir" consiste en saber *que es* algo: "Lo que una cosa *es* es lo que *está siendo*, lo que tiene de hecho: lo que de ella se ha hecho, sedimentado, cuajado" (VMI, 6), y es función de hombre en estado natural o cotidiano: "Si al hombre corriente, y a todos en estado cotidiano no se nos pregunta *qué es* vino, azúcar... sabemos *lo que es* -lo que está siendo- vino, azúcar; y lo sabemos por lengua, olfato, tacto, vista... Organos naturales" (VMI, 7). Así, ""Describir" agua se hace con esas palabras enconceptuadas de líquido, inoloro, insípido, inasible, incoloro, disolvente... palabras que la dejan tal cual; y así se presenta a órganos naturalmente inofensivos cual ojos, manos, lengua, pies... Y así se ha presentado hace, tal vez, un millón de años a la humanidad. (...). Ojos, manos, lengua describen el agua a la mente asomada a ojos, amorrada en lengua, encajada en mano..., así se "objetiva", se hace presente, agua a mente asomada a ojos...; y la mente, así asomada, amorrada, hará decir a la lengua lo que la mente se siente ser al estar siendo, palpando, viendo, caminando..." (ibid.).

"Definir" una cosa es, en cambio, "conocerla tal cual es, conocer su "qué es"" (TELFE, 11); "conocer *qué es*, esencia, definición. (...). Lo de "qué es" indica *de qué* está hecha, *cómo y en qué* se deshace o descompone, cómo se la compone o recompone o pone a ser otra (se la transforma), *con qué* se verifican tales mutaciones o mudanzas" (VMI,

6)[110].

Según GB, el hombre comenzó a definir las cosas desde la admanualidad o cotidianidad: "del "qué es " se comenzó, naturalmente, a hablar según el "para qué" de "para quién". (...) se comenzó, naturalmente, a hablar -según la cuenta-y-razón (logos) de "para": de utilidad, servicio, uso, humanos" (TELFA, 23). De tal "Narcisismo inconsciente, inocente, cándido e infantil", propio de hombre nacido y siéndose aún natural, nos sacan los científicos y los filósofos: "Sólo los científicos y, en principio y por plan, los filósofos -y todos los hombres en cuanto o por la dosis que tienen de científicos y filósofos- comienzan por *sospechar* que hay un transfondo del *para*: algo profundo, misterioso, arcano, secreto, tremebundo y oculto; siguen bastantes por distinguir entre en sí y para otro (para ellos); sustancias y apariencias; y terminan unos pocos por *definir qué es* tal en sí, aunque no tuviera un "para"; no hubiera "quién" para el que tal en sí se hace para él, o para otro: un "para" a costa del "en sí" (TELFA, 24).

Actualmente, definir ha pasado a ser acción sobrenatural de hombre supernatural servido de instrumentos: "Al químico moderno (...) si le preguntan qué es el agua, sabrá responder: "H_2O"; y declarar con qué instrumentos y métodos, según fórmulas físico-matemáticas sabe que Agua es "H_2O", cómo se la hace, deshace, transforma..." (VMI, 6-7). Recuérdese que tal era el sentido epistemológico de "instrumentario".

Definir es descubrir lo real de un modo más profundo: "H_2O declara que el fondo de agua, lo que ella tiene que tener para ser Agua, es "H_2O", garantizado por la leyes físico-matemáticas del Universo. Tal es su esencia" (VMI, 99). Definir "a la altura de la ciencia y técnica actuales" (VMI, 113) equivale, pues, a *desencubrir*: "Sólo y por primera vez, el pensamiento matemático con aparatos tan finos y precisos como el cálculo infinitesimal, de probabilidades, matricial, es capaz de desencubrir las leyes cuantitativas y cualitativas encubiertas por el pensamiento macroscópico, global, confuso de la mente natural y de la matemática natural -Euclides, Arquímedes... Y aun por la clásica, Newton,

---

[110] Respecto del significado de "esencia", dice GB: "Empleemos la palabra enconceptuada "esencia" para designar el conjunto o tejido de condiciones necesarias para que algo sea lo que es. Lo demás que en el se hallare serán accidentes, cual, v.gr. 60 kg de peso, 1,65 m de altura, respecto del "animal racional" que es esencia del hombre, según la conceptuación clásica. Mas aquí se contrapone "esencia" cual conjunto de condiciones necesarias al conjunto de suficientes, es decir: condiciones de libertad frente a necesidad" (VMI, 51). En este sentido, las leyes físico-matemáticas del universo actúan como esencia de lo real: "las leyes matemático-lógicas del universo imponen un determinismo absoluto "estructural", pero, ellas mismas, dejan campo *libre* extensionalmente" (PMNA, 119). Junto con ellas se encuentran formando la "esencia" de lo real los elementos básicos del universo físico: protones ... (cf. PMNA, 113-132; QD, 27 ss).

Laplace, Hamilton" (VMI, 112-113).

Tal modo de definir resulta paradójico pues, en rigor, consiste en "des-definir lo definido, desfinitar lo finito; maltratar o destrozar lo natural a golpes de "técnica": de instrumentos inventados" (INTRAFI, 20), frente al tradicional que, para GB, es "trampa racional" de la que el hombre sólo a partir del Renacimiento comenzó a salir abriéndose a un mundo incognoscible e inconcebible por sentidos y mente naturales[111], mas "real de verdad"; "realidad de verdad"[112]. De este mundo real de verdad, o "qué es", dice que "no se parece en nada *a lo que está siendo* para nosotros: para nuestros sentidos fisiológicos y para la mente asomada, amorrada, intrinsecada en ellos" (QD, 28).

En efecto, con la actitud renacentista el hombre aprende una lección fundamental:

> "Al Renacimiento se lo ha caracterizado de mil maneras tal vez, algunas menos de mil Pero una de ellas, y que viene a propósito, sea la de que en él -y eso es él- se dejó de creer en lo que no se ve, computado como mérito para ver en otro mundo lo que en éste no se ve, y se acabó eso de creer contra lo que se ve Mas se creyó en lo que se ve en aparatos, en sentidos artificiales cual telescopio, termometro, péndulo . y se creyó -contra lo que ven los sentidos que está escrito en colores, pesos, calor, presión - que lo real está escrito en caracteres matemáticos, que es lo que los sentidos naturales no ven, e insiste la mente en creer en que ni ella ni ellos lo pueden ver El Renacimiento -Galileo, Torricelli, Huygens - afirma que lo que aparece ya en este mundo legible en aparatos inventados y matemáticamente graduados, aunque no lo vean los ojos naturales y la mente insista en que ella no lo ve, es lo que de realidad, científica, experimentalmente, comprobado y matematizado, tiene el universo *Este* universo, "el mismo y común a todos, dioses y hombres" -diría Heráclito" (TELFM, 15-16)

En consecuencia, "los sentidos del viviente macroscópicamente aún (...) han dejado de ser, por inventos de la vida, de la mente misma, criterios de valor científico real en física, astronomía, química..." (VMI, 126). De otro modo: "a partir del Renacimiento la mente ha cambiado, hase transmutado, de especie y aun de género. De órgano a prisma" (TELFA, 95). Esto significa que, mientras que los sentidos naturales presentan lo real a modo de "globales": confundida y confusamente, los sensorios artificiales están "instruidos" para des-confundir: para presentar o responder a una sola cuestión: presión,

---

[111] Cf INTRAFI, 19-21 Desde esta perspectiva, dice GB que "Renacimiento" se caracteriza por a) ampliación de los sentidos naturales, por des-definirlos (...), b) por el creciente número de hombres inventores por ampliación de la mente natural, por des-definir sus naturales conceptos, teorías naturales sobre ellos (...) c) por la ampliación del número y eficacia de aparatos, a servicio del hombre de sus sentidos naturales y de su mente natural (...) Triple, entera, *transfinitud*" (DMT, 198)

[112] Cf FM, 101

temperatura...[113]

Lo anterior indica que la mente ha mutado de especie, transformándose en transcendental, pues la que reunifica lo múltiple en nueva realidad "es, hácelo, la mente reformada en matemática y servida de "sensorios nuevos y eficientes" (instrumentos)" (TELFA, 92). Una mente que está ella misma ya des-confundida: "una mente que se ha, ella misma, por si misma -por "*Spontaneität*" (Kant)- refundido y desconfundido de sus fusiones y confusiones naturales; y, pura: desfundida y desconfundida de lo natural, actúa de "transcendental" -estado tan nuevo como, y mejor y más eficiente, que el de aluminio, acero inoxidable y gasolina de alto octanaje... Es el estado nuevo mental que hace realmente posible la ciencia física matemática y la técnica coajustada a ella; y el mundo de aparatos de que nos servimos y sin los que la vida actual sería imposible" (TELFA, 106)[114]. En definitiva: "Yo transcendental, condición real que hace posible la ciencia y técnica actuales" (QD, 303).

Pero lección aprendida, tal como presenta GB las cosas, es sólo el comienzo, pues interpretar "actualmente" la definición como "desencubrimiento" implica no sólo que los sentidos naturales o macroscópicos no son de fiar sino, además, que los artefactos denominados por GB "macroscópicos" (VMI, 76) o, propiamente, "aparatos", tampoco son fuente de conocimiento real-de-verdad, pasando a serlo los "instrumentos": "de lo microscópico (...) nos enteramos mediante instrumentos que no son miembros ni órganos de cada uno" (PMNA, 53-54).

En rigor, los artefactos que sirven a la mente en estado transcendental o "entendimiento" (TELFA, 118), no realizan transformación "real de verdad" alguna en la cosa, ya que sólo la "fuerzan", y no a toda, sino a una parte de ella, a manifestarse como "objeto", para lo cual deberá, como primera condición, renunciar a los sentido naturales[115].

---

[113] Cf. TELFA, 92-103. Presentar lo real físico: radiaciones, longitudes de onda... bajo forma de "globales" típicos: colores, sonidos, sensaciones... es invento, creación, de la vida (cf. vg. FM, 243). A esta forma de percepción denomina GB "macroscópica": "la vida natural sensible vive, y se vive, global, simplificadamente la base de su realidad (...). Empleemos para designar estos caracteres de la percepción sensible la palabra "macro". La vida sensible con sus sentidos naturales y con los artificiales (utensilios, trabejos, aparatos, prolongación de ella) se vive *macroscópicamente* en mundo *macroscópicamente* presente. Y el mundo real de verdad está reducido por ella a globales, simplificados típicos que delatan la originalidad de la vida" (TI, 47-48).

[114] En base a lo dicho, afirma GB: "Entre hombre vidente... y físico servido de microscopios, telescopios, espectrometro, contadores Geiger, cámara de Millikan... hay diferencia transcendente. Cual entre natural e invento, natural y artificial" (FM, 673).

[115] Cf. TELFA, 114 y 117-120.

En tal sentido dirá GB:

> "El creador para serlo realmente y notar que ha creado algo real tiene que dejar, renunciar a la pretensión de trocar lo creado en creaturas en algo totalmente para él, sin nada para sí, en sí ( ) Pues bien la mente en estado de "entendimiento" servida de sentidos entendientes -barómetro, pendulo radar, telefono coordenadas - no puede y no intenta transmutar en "objeto" todo lo de las cosas, tal cual son dadas en la experiencia natural, inmediata La experiencia real - categorizante e instrumentante- se impone límites para ser y poder ser real ( ) Toda creación categorializada instrumentalmente ha de ser finitada, definida, limitada para ser *real* La ocurrencia y plan "objetivador" tienen que ser finitos para ser *reales* ( ) Pues bien, la Razón (*Vernunft*), o la mente en estado de Razon, tiende a desdefinir y deslimitar los límites o definiciones impuestas a la objetivacion por el entendimiento (*Verstand*), que es detenida (*stand*) en los límites, tomandolos por insuperables -y por "definidos" definitivamente, la finitud impuesta por las *categorias* -órganos del entendimiento- tiende la Razon a superarla por *Ideas* -organos de la Razon Y la Razon tiende a superar el plural de ideas en una sola Idea la de Totalidad absoluta ( ) Las limitaciones que a la mente categorializada (entendimiento) imponen los sentidos que ella ha inventado, a saber los instrumentos cientificos (esquemas reales), dependen, en cuanto a su alcance y eficiencia (universalidad y necesidad), del estado de la tecnica" (TELFA, 119-122)

Según lo anterior, puede afirmarse que "Los instrumentos de Galileo, Torricelli, Stahl... Tales... son del tipo de descubridores, o sea: desconfundentes de propiedades de lo natural fundidas y confundidas en un bloque típico, dado así: en "bloque". Su alcance y eficiencia están definidos y delimitados: *a*) por su construcción o montaje; *b*) por el plan que es sólo descubrir: desconfundir un todo natural dado; y *c*) por su resultado: descubrir desconfundiendo una propiedad: hacer resaltar sólo calor, altura, ángulos internos, presión... Denominémoslos "instrumentos fenomenológicos simples"" (TELFA, 122-123). "Los aparatos que están a servicio de las matemáticas del Renacimiento son simplemente *fenoménicos*: hacen aparecer matematizadas las apariencias naturales (aire, presión, altura, caida...naturales)" (FM, 535); "Según instrumento, Galileo divide, sin romper, la gravedad terrestre con el plano inclinado según grados numerables; y Torricelli divide la unitaria presión atmosférica, vivida como unidad, según grados fijados por él en instrumento barómetro... En ambos casos la división es real, sin llegar ni poder llegar a rompimiento" (FM, 152)[116].

Si tal sucede desde el Renacimiento, con mayor razon aún podrá decir GB que "la mente del hombre *actual* no basa sus juicios en lo que los ojos ven y continúan viendo con constancia filogenéticamente digna de mejor causa científica, sino juzgan según lo que

---

[116] Frente a ellos se encuentran los "instrumentos transformadores" o "fenergéticos", y los "enseres *explotadores, explotadores* y *aprovechadores* del nucleo masivo-energetico del universo" (cf. FM, 535).

ven, miran, apuntan e imprimen esos ojos inventados que son los instrumentos. Estos definen; dan definiciones de lo que las cosas realmente son: definen lo que es finito y su grado de finitud. Y, por necesaria correlación, a lo indefinido, a lo vagamente infinito, lo redefinen en definidamente infinito. En lo in-de-finido o vago global, en lo "a bulto", se mueven, viven y son las cosas finitas; mas no definidamente finitas" (INTRAFI, 36).

En cualquier caso, es claro que GB sostiene la interpretación isomórfica entre tipos de vida mental y de inventos o artefactos, de ahí que a vida superior en estado supernatural o transfinito (mente formal-operacionalista de estructura científico-matemática), correspondan "sentidos artificiales" o "sobrenaturales" con los que transfinitar los límites cognocitivos del hombre natural al deshacer los "globales" típicos en los que quedaba encerrado su conocimiento natural[117]. Así, dirá: "La mente servida de instrumentos inventados por ella -que son realmente sentidos sobrenaturales: microscopio, telescopio, rayos X, contador Geiger, cámara Millikan espectroscopio... (...) ha deshecho tales globales; y los del género viviente -lo común globalmente a plantas, animales, hombres, dioses encarnados- es ahora "estructura celular"; y dentro de ésta, nucleótidos, ácidos nucleicos, RNA, DNA... genes y sus leyes, no sólo físicas sino estadísticas... C, H, O, Fe, N... (...). Ahora, la mente, servida de instrumentos inventados por ella, con función de sentidos científicos, ha descubierto que cuerpo -séalo de hombre, bestia... planta, estrella, universo- se descompone y se compone de átomos; y éstos, de nucleones...: todo ello regido por leyes matemáticas intrinsecadas" (VMI, 33-34); "Tal percepción la obtiene una mente que se sirva de instrumentos inventados por ella: instrumentos físicos (de ciencia física) y mentales (de ciencia matemática) que desbordan -o desdefinen y desfinitan- los límites impuestos a los sentidos y a la mente asomada a ellos por el estado global macroscópico de lo que está siendo" (VMI, 49).

En definitiva: "dominios microscópicos desencubiertos por sentidos científico-técnicos que son los instrumentos de la ciencia y técnica actuales" (VMI, 125); "Los sentidos y la mente asomada a ellos, presa de ellos, está rodeada de in-de-finidos, de vaguedades, de globales: de "bosque" que no deja ver los árboles. Sólo la mente en estado y actos de transfinita y pensando mediante instrumentos inventados no está rodeada de

[117] Cf. v.g. VMI, 32-33, 76, PMNA, 53-54

vaguedades, de in-de-finidos" (INTRAFI, 100).

Por lo dicho, es evidente que cuando GB habla de "sentidos artificiales" no lo hace en sentido metafórico, y así lo afirma expresamente: "El hombre es transfinito, ya en el orden sensible. Y sus sentidos son ya los instrumentos" (TI, 28). Tal es la interpretación de sentidos y mente acorde a los tiempos actuales: "Vivir, interpretar los sentidos naturales, y sus datos, desde el enfoque de la ciencia y técnica postrenacentista, es estar a la altura de hombre transfinito" (TI, 28); "El hombre actual -el desde el Renacimiento- ha descubierto la encerrona natural de los ojos (...) y de las orejas (...). Pero tal descubrimiento no se ha quedado en su fase negativa, sino que la mente, por si y ante si, ha inventado nuevos sentidos: *instrumentos* y *enseres* con que evadirse de tal encerrona sin destruir lo natural. (...). *Luego* secuela inmediata: la mente-alma, vida, conciencia, espíritu -elija el lector la palabra y conceptos que más le agrade o le moleste menos- ha desbordado ya su cuerpo. Lo ha desbordado y ella está viviendo ya en cuerpo nuevo a la altura y nivel científico-técnico" (TI 46)[118].

Puede afirmarse, por tanto, y así lo hace GB, que los sentido tecno-científicos o "ultra, supra y trans-sentidos que son los instrumentos y la ciencia físico-matemática postrenacentista" (FM, 473), en contraste con los naturales, poseen alcance extrasensorial, y que los datos que aportan son fundamentales para una mente transfinitadora no natural: "Los datos aportados por los sentidos científicos, por los instrumentos de alcance extrasensorial -barómetro, telescopio, televisores, balanzas, termómetro, radiografías, radar, radiotelescopios, ciclotrón...- son material en bruto para una mente transcendental, des-definidora y des-finitadora" (INTRAFI, 95); "La mente actual vive, se vive, en sentidos nuevos que ella misma se ha proporcionado. Y que le aportan datos sobre la estructura del universo; sobre cosmología y cosmogonía. Es decir: *científicos*: trans-espaciales y trans-temporales, respecto de los datos restringidos espacial y temporalmente, y sin valor científico, que le proporcionan sus sentidos naturales" (VMI, 47).

En definitiva, y es lo fundamental:

> "el hecho es que el hombre inventó para si sentidos nuevos -ocultando, anulando, anonadando los naturales, sin aniquilarlos-, e inventó su mente entendederas

[118] Para mayor extensión y ejemplos sobre formas de salir la mente y sentidos naturales de la encerrona fisiológica mediante artefactos cf. vg. TI, 25, VMI, 142-143, INTRAFI 75-94, FM, 168.

> nuevas -ocultando, anulando y anonadando sin aniquilar, las naturales Inventó instrumentos físicos -sentidos artificiales, e inventó instrumentos mentales -entendederas artificiales. Y por ello pudo 1) evadirse de la natural anatomía y fisiología de sus sentidos y potencias, 2) insertar su mente directa e inmediatamente en lo básico del universo, 3) descubrir entonces lo qué es y cómo lo es, 4) desencubrirse lo básico cubierto por lo macroscópico, dominar lo básico descubierto con "manos" inventadas, no superlativamente finas, sino de otro orden, 5) y hablar -decir- de todo ello mediante lenguaje nuevo, no anatómico y fisiológico condicionado y delimitado por umbrales, y por anatomía y fisiología dentales, labiales vocales y consonantes (bucal todo ello), sino nueva *negativamente* tal, por no componerse de dentales , así que sin "palabras" y sin sintaxis gramatical de ellas *Positivamente* nueva, según sintaxis relacional o estructural" (TELFA, 45-46)[119]

En referencia a la fiabilidad de los sentidos científicos, o de cualquier artefacto científico, su garantía reside para GB en la estructuración matemática de su montaje y las propiedades que ello le confiere: "lo matemático intrinsecado, enrealizado, es la garantía de nuestra confianza (...) en todos los instrumentos actuales", ya que "Las leyes matemáticas no están solamente en la mente, y solamente escritas en lo real (...). Están siendo componentes de lo real. Lo matemático -algunas fórmulas reales inmediatamente, todas las demás posiblemente, probablemente reales o enrealizables- está siendo *idénticamente* en mente, en papel y en realidad física. "Idénticamente", no *mismamente* (...) pues lo matemático no cambia por estar siendo en tales realidades. Su identidad no está puesta a prueba, cual lo está la del hombre por los cambios humanos de niño a joven... a viejo" (VMI, 31-32).

Que tales leyes están "inscritas", y no sólo "escritas" significa que están "intrinsecadas", de modo que no sólo están "presentes" sino que son "eficientes", pues dicha intrinsecación de lo matemático no es otra cosa que "enchufarlos" a la base material del universo, lo que genera en nosotros sentimientos "artificiales" de confianza y seguridad en su funcionamiento[120].

Como secuela de lo anterior, la realidad conocida por los sentidos naturales queda relegada a la categoría de "defecto" a subsanar por los instrumentos inventados por "mente

---

[119] La teoría de los umbrales fisiológicos de Fechner-Weber, de la que se sirve frecuentemente GB, puede encontrarse expuesta con especial complejidad y claridad en TELFA, 82 ss.

[120] Cf. vg. II, 51-52, TELFLM, 83-86, 122-123, TELFA, 86-87, 142, 204-205. La "inserpción" de las leyes físico-matemáticas en la base física del universo, su intrinsecación y eficiencia, es lo que hace "perennemente posible" y "continuamente disponible" el surgimiento de realidades y acontecimientos en él. Como consecuencia del realismo integral e integérrimo, tales sucesos, incluido el mundo artificial, no pueden escapar a dichas leyes, siendo tal sujeción forzosa lo que los hace reales y eficaces (cf. FM, 200, TELFA, 205-206, 188-193).

transnatural"[121] o "mente científico-técnica" (TI, 30), fungiendo el hombre "actual" como "altavoz" o "médium"[122] de la realidad básica del universo, con la que se encuentra esencialmente conectado: "Y el aprender matemáticas modernas y usar aparatos físicos es ya, de por sí, testimonio real de que el individuo está haciendo de altavoz, o de "médium", de tal base suya y del universo" (VMI, 51)[123]. Este tipo humano vivencia lo real de forma diversa y más verdadera o real que el natural, que vive conscientemente las cosas mas de forma global, macroscópicamente: el hombre con mente actual sabe "qué son", de modo que además de vivirlas conscientemente las es, por lo que el matemático y el físico son "actualmente" mejores ontólogos que el filósofo[124].

Lo novedoso de la experiencia producida por los sentidos científicos, frente a los naturales, es puesto de manifiesto por GB mediante la distinción de dos significados

---

[121] Cf. VMI, 50, 142-144. Frente a lo sensorial, la realidad física, que GB define como bloque de masa-energía en movimiento, es para nuestro autor la verdadera realidad o, como se dirá, lo divino del universo: "el concreto supremo, eficiente su contenido (físico-matemático) sobre su extensión (físico-matemática)" (cf. TELFA, 86-87, 188-189).

[122] GB decide servirse del término "medium", más provocador y ajustado a sus intenciones que el de "altavoz", para designar la función del "hombre a la altura y a tono con la ciencia y técnica actuales", a pesar (o quizá por ello) de ser consciente de su escaso prestigio (cf. FM, 17). Los mediums de que habla GB dan "informes", no "mensajes" (cf. 471-472). Físicos, matemáticos, poetas, músicos ... son mediums entre lo profundo del universo y el viviente humano "actual" (cf. FM, 17, 234-235). Sobre la relación entre técnica y hombre desde esta perspectiva resulta elocuente GB cuando dice: "todo *médium* -instrumental o humano- es lugar adecuado para que se ostente y muestre su potencia la base del universo según ecuaciones parciales, al modo que un termómetro es *medium* para que en el se delate eficazmente -subida o bajada de la columna de mercurio- el grado de temperatura del universo. Tanto termómetro, barómetro, balanza, cámara Millikan, interferómetro de Michelson ... vienen a la realidad por la inventiva del hombre, y no es posible surjan por evolución natural (...) Aquí la manifestación de una característica del universo depende de un previo de la inventiva del hombre. Esta no puja o empuja a lo real del universo -componentes másico-energéticos y sus leyes matemáticas intrínsecas y eficientes- sino, al revés, es el universo el que puja en tales inventos y los empuja, y lo manifestado en ellos es efecto real de tales pujos y empujes" (FM, 137). En definitiva, dos tipos de "mediums": los *mediums* instrumentales o humanales" (FM, 200). Todo medium (humano o instrumental) está "enchufado" al universo, aunque actúa como aislante que interfiere con el fondo real y así lo veríamos de existir un "supermicroscopio" o "superradiografía" adecuados. A esto denomina nuestro autor "integralidad" (cf. FM, 324-325). En definitiva: "Entendamos, pues, por *medium* una realidad, un ente, que además de ser -por condición necesaria, previa y consecuente- término medio intermediario e interprete, sea, característicamente, órgano de *real*e (Auf-hebung) de lo transmitido por término medio, intermediario e interprete. Lo transmitido, lo _atermediado, lo interpretado hace -sea dicho con ayuda de algo actual- de pantalla de cinema- de lugar apropiado de aparición de algo original, indeducible, in-precalculable, in-previsible, in-predecible por la pantalla, invisible esta, lisa, invisible, inaudible durante su funcionamiento y para su funcionamiento" (FM, 460). Sobre las condiciones a cumplir por una realidad para ser "medium", cf. FM, 457 y ss. En cualquier caso, lo que algo es (su "esencia") y lo que esta siendo para nosotros, por muy diversos que sean, se complementan, y conocer, según GB, no es otra cosa que la acción de un "Quien" dispuesto a medium del "que es" o, por la inversa, un "que es" irrumpiendo por un "Quien" (cf. QD, 344-345). El hombre actual (híbrido de singular y persona) es medium no de un dios transcendente al universo, sino de lo divino de este, de su poder (cf. QD, 513).

[123] Para mayor detalle cf. v.g. VMI, 50-51, 73-75. Sobre si primero es el trato implícito o explícito, GB habla de "doble proceso" que al apóstrofe, tiene el mismo resultado. Con ello parece aliviar, o quizá superar por "sobresedimento", la tensión generada desde bien temprano en su teoría por esta distinción.

[124] Cf. v.g. VMI, 35-37, 74, 118-119; FM, 473-477. De los técnicos, como vimos en otro lugar, decía GB que son "ontólogos practicantes", frente a los demás que son "ontólogos especulativos". En consonancia con lo anterior, de la técnica actual afirma que resulta "ontología real de verdad" (ET, 104), siendo su empresa "divina" por consistir en la "progresiva epifanía o revelación de la constitución "divina" de las realidades básicas" (o.c. 68). Pues bien, que el físico y el técnico son "ontólogos practicantes" significa, atendiendo a la distinción que GB trae en FM, que además de "tratar de" lo real (ontología), se "tratan con" ello (ónticа), no cayendo en mera palabrería (cf. FM, 15). De otro modo físicos y técnicos "actuales" "definen" lo real. En FM afirma que, además de los físicos y los técnicos actuales, también los músicos actuales son mediums de lo profundo del universo (cf. FM, 254, 265 y, extensamente, cap. VIII). GB considera ahora a Whitehead el "único físico matemático-lógico, filosofante a la altura de ciencia y técnica actuales" (TELFA, 88).

"sensible": "El término *sensible* pretende indicar dos significados: *sensible* (lo dado a los sentidos filogenéticos) y lo *sensorial* (lo dado a los sentidos artificiales, que son los instrumentos que los corrigen y amplían)" (SQM, 201).[125]

Los instrumentos ontológicos altavocean la *mismidad*[126], y son propios de un tipo de conciencia diversa de la natural: la científica: "conciencia mental científica (matemático-física), servida de instrumentos adecuados para percibir tales entidades (ónto) y para decirlas (lógos) en lengua adecuada, infinitesimalmente fina y matemáticamente exacta" (VMI, 39). Pero la vida misma no se da por enterada de todo ello: "Nuestro serse o ser consciente es *ónticamente* ingrato (...). Y lo es *óntológicamente*, pues el hablar (λόγος) de la necesidad de tales causas no trae por secuela el que, en adelante, el *serse* se dé por enterado, y nos recuerde constantemente la constante necesidad -demostrada, creída- de tales causas. (...) ni aun después de teorías atómicas, de fotografías y radiografías, de psicología y teologías, hechas por la mente del viviente; y ni aun después de reconocer por ciencia y experimentos que son causas necesarias, la vida se da por enterada; y en adelante haga sobrantes ciencia y experimentos, pues ya es ella, se es, teóloga, matemática, fisióloga anatómica, física nuclear" (VMI , 25)[127].

Paradójicamente, sin embargo, disfrutamos de la técnica gracias a eso de lo que

---

[125] Sobre la implicación de ciencia y técnica posrenacentistas en el descubrimiento de la existencia de alucinaciones, y la complicación del tema por la existencia actualmente de sentidos artificiales, y no solo naturales, cf. SQM, 214-221.

[126] "Los tipos de cronometros son instrumentos ontologicos que han hecho (ontos) y declaran (lógos) en numeros encantados la eternidad *misma* de lo real, o la necesidad en cuanto *misma* ( ). Todas las formulas en que la variable *t* se presente en potencia par ( ), ademas de ser leyes reales del universo, declaran y son "altavoces" en que las diferencias o cambios de tiempo y segun pasado y futuro (+t, -t) no tienen realidad ni efectos físicos. Y los instrumentos físicos que se rigen de hecho (onto) por tal independencia frente a pasado y futuro y que la dicen (lógos) en medidas (v.g.r. de segundos, milesimas, millonesimas de seg., horas, dias, años, siglos) muestran la mismidad de la ley frente a tales cambios. Es decir, muestran que su eternidad es *misma*, que tiene sentido real, comprobable por el funcionamiento de sentidos adecuados. La frase "duracion absoluta" la misma duracion" (VMI, 38-39). Otros ejemplos de instrumentos ontologicos, segun GB, son los dados (cf. VMI, 82; LM, 300), el altavoz, el contador Geiger, la calculadora, y todo en lenguaje sobrenatural (matematico) (cf. TELFM 101-102). En relacion con lo anterior, es interesante notar que GB considera la muerte macroscópica como un acontecimiento de ontofenomenologia, como el ingreso en un estado prístino del conocimiento y de las potencias cognoscitivas: "La muerte a todo lo aparencial, a lo vegetativo y sensitivo, es justamente apertura a lo esencial puro, limpio, paradisiaco. Y verlo a una luz que es luz pura, desdefinidora y desdefinitante ( ). Modulando la sentencia de Leibniz diriamos a proposito: "la muerte es un acontecimiento de fenomenologia pura, de *onto*fenomenologia, que le advierte a un alma que, entonces justamente, esta viendo y sabiendo que esta siendo y haciendo *onto*fenomenologia pura". Por la muerte asi entendida, ¿y sida?, el hombre queda en estado de inocencia superior al tradicional Paraiso, colocado en Mesopotamia ( ). La inocencia ontica y ontologica se adquiere por la muerte al cuerpo. Y goza de ella el soma y el alma ensomatizada" (VMI, 96-97). Ahora bien, dado lo novedoso de esta experiencia, dice GB: "Cual sea el matiz original de tal "transvision", "vision beatifica", es punto incomprensible, inimaginable, invivible por alma metida aún en cuerpo macroscopico en ojos, oidos filogeneticos" (VMI, 129). En cualquier caso, GB considera que tal vision lo sera de la infinidad (cf. TELFM, 37), y que en ningun caso tal vision de vida eterna sera a modo de "pasmo" sin fin, fundamentando tal afirmacion en las leyes que rigen el universo y lo que los artefactos actuales inventados por "plusultramente humana con manos de "tecnica"" y "enchufados" al fondo físico del universo muestran con y por su funcionamiento exitoso (cf. TELFA, 207-218).

[127] Sobre esta cuestion cf. tambien v.g. VMI, 25-26, 32-33.

la vida no se da por enterada, es decir, "por lo que las cosas (...) son o tengan de inmutable e incorruptible, de sometido a leyes geométricas y aritméticas. No es otro el convencimiento y la práctica del físico atómico actual. Y de los éxitos de tal convencimiento y práctica vivimos, ¡desagradecidos, tantos y tantos! ¿por ignorancia invencible?; vivimos tantos y tantos al usar la electricidad para ver, y no fiarnos del Sol o de teas; y al confiarnos al auto, en lugar de piernas o a caballos; y calcular con computadoras (de bolsillo, ya) en vez de calcular con cabeza y dedos; y hacer geometría con números (geometría analítica), en lugar de hacerla con figuras..." (INTRAFI, 42-43) [128]

Para GB, tanto la libertad que posee naturalmente el hombre, como la conquistada por su técnica, en especial por la actual, tienen su fundamento, aunque prefiera ignorarlo, en la base física del universo y las leyes que lo rigen, las cuales han sido conocidas mediante ciertos instrumentos, luego según GB la técnica científica ha hecho posible actualmente conocer, y hasta medir, las auténticas condiciones de posibilidad de la libertad humana. Así, en clave de "realismo integral e integérrimo" y "a la altura de ciencia y técnica actuales", afirma: "la base necesaria e *inmediata* de espontaneidad (vital) es la existencia física de realidades reguladas estadística-probabilísticamente. O sea: espontaneidad, originalidad y novedad vitales son *realmente* posibles y se hacen *real* acto de presencia, porque la base física del universo -y del cuerpo y alma de viviente- son protones, electrones, fotones, moléculas regidas según estadística de Boltzmann... Fermi... Bose. Tales realidades, comprobadas por sentidos científicos (instrumentos), son la condición necesaria *inmediata*, mas no suficiente de vida -y de libertad. Y las realidades regidas por leyes de campo, acampadas y de conservación son causa, razón y condiciones necesarias *remotas;* mas insuficientes para vivir en lo que vida tiene de espontáneo, original, novedoso" (PMNA, 124).

Por lo dicho hasta aquí, se entiende fácilmente que para GB renunciar a la técnica actual equivalga a renunciar al conocimiento (verdad) y a la transfinitud (libertad), en

---

[128] Como se vio en otro capítulo, los hombres actuales nos encontramos habitando ya en lo artificial, para bien o para mal necesariamente y sin posibilidad de evitarlo. Por ello dirá GB: "En una ciudad actual no se puede ir ni en carreta de bueyes ni a caballo ni en diligencia ni en carroza real, se tiene que ir -y se debe ir según las leyes de tránsito urbanos- en automóvil o motocicleta, para casi todos los menesteres de la vida privada y pública. Ir a pie se guarda para pasear y en lugares destinados, por excepción, para ello. A resguardo del tráfico urbano, de sus negocios y oficios, de los que, con todo, vivimos y somos ciudadanos. Sea dicho sin mas valor que el superficial en la ciudad científico-técnica en la que todos vivimos a gusto o a disgusto y de cuyos enseres nos servimos hábil y fructuosamente o inhábil e infructuosamente" (FM, 653).

favor de la esclavitud en la prisión de lo natural (mental y/o corporal). Por esta razón, nuestro autor considera que en la actualidad sólo se puede ser esclavo de tal clase "por decisión voluntaria, por renuncia a libertad: a transfinitud, al modo que actualmente nadie es esclavo de sus ojos -de lo que ellos ven de natural y dentro de las naturales distancias y luz- sino por renuncia a televisor y luz eléctrica" (INTRAFI 108).

Por otra parte, y para finalizar este apartado, reparemos en tres afirmaciones que hace GB, las cuales ayudan a comprender cómo interpreta la función del conocimiento dentro del entramado de la transfinitud, a la vez que su relación con la técnica:

> "*Primera*. El hombre es, en realidad, barril de pólvora, material explosivo, ontica y ontológicamente explosivo, que "explota" el mismo y puede ser "explotado" el mismo por sí mismo.
>
> *Segunda*. La fuerza que produce tal "explosión" y que puede regularla -"explotarla"- no es de estilo fuerza mecánica, newtoniana o einsteiniana. Es de estilo estadístico- exponencial, semejante al sugerido por Born.
>
> *Tercera*. El proceso de ir reuniendo y reunificando toda clase de *conocimientos* míticos, religiosos, teológicos, filosóficos, científicos, morales, políticos, sociales, económicos, estéticos... y el proceso de ir *aplicándolos* a todos los órdenes mediante aparatos (enseres seminaturales) e instrumentos (enseres artificiales) físicos, mentales, institucionales, propaganda, comercialización, fabricación en serie... es ahora no solamente proceso *acumulativo* proseguido ya tal vez a lo largo de un millón de años, sino *empresa* (plan, designio, decisión y resultado: éxito o fracaso) de la humanidad íntegra. Tales empresa y acumulación se verifican según una cierta fórmula estadística, de crecimiento exponencial. Tal fórmula es *ley real* de verdad.
>
> Las tres afirmaciones indican tres componentes de la función de "espoleta transfinitante" del hombre -respecto de sí mismo y del universo" (TELFA, 220-221)[129]

10.9. Técnica, sociedad y economía

Dice GB:

> "Sociedad humanizada es reunificación de hombres: 1) que transforman *cosas naturales* en *bienes* -o sea: en realidades para las apetencias, deseos, anhelos del hombre-, 2) transforman los *bienes* en realidades cuya (natural) *cantidad* se eleva a *precio*, sus *calidades*, a *valores de uso*, sus *disponibilidades*, a *valores de cambio*, la *disponibilidad* misma, a *dinero* (disponibilidad amonedada), 3) todo ello cual propiedad de hombres sometidos y unificados por la correlación "Señor-siervos" que los divide en dos clases: la de inventores y la de usuarios, complementarias en un círculo cerrado, estructurado y dinámico, siendo el dinero peculio de los inventores, y siendo propiedad de ellos y de los usuarios los bienes con sus precios, valores de uso y valores de cambio, 4) todo ello -1), 2), 3)- sometido, unificado y restringido por la correlación "Superior-inferiores" que a todos -inventores y usuarios *por igual*- los incluye en un círculo cerrado, estructurado y estático, el Rango, dividiéndolos en dos clases: *Superiores*, con derecho a *honores* por el cargo y con derecho a bienes con sus precios, valores de

[129] Para el desarrollo argumentado de las tres afirmaciones, cf. TELFA, 221ss.

> uso y de cambio, mas no, al Dinero *Inferiores*, con derecho a *honra* por sus cargos, y con derecho a bienes con sus precios, valores de uso y de cambio, mas no, al Dinero Y para superiores e inferiores, igualdad en *dignidad* -o en indignidad Desigualdad entre honores y honra" (TELFD, 95-96)

Se trata de una definición "actual" de "Sociedad"; del "tercer estado de sociedad", "estado social planificado o unificado", es decir, artificial, ya que "existe y es eficiente por coajuste programático, por seipsicoajuste (*feed-back*)"[130]

En tal propuesta GB integra un modelo o estructura económico-social en la que se intenta compatibilizar el terreno público de lo económico (trocar por) con el individual de la inventiva y el poder creador del hombre, regido por la ley ontológica de la creación, de forma que los hombre puedan cubrir sus necesidades mediante inventos producidos e intercambiados sin explotación: humanamente[131]. A esto denomina GB "democracia económica" (TELFD, 97); una democracia que es "estado de Derecho, estado social, para todos" (o.c 36), y no sólo política. Según GB, esta era la "empresa" de cambio social en que se afanó Marx con *El Capital*, y a la que él quiere contribuir pues, a su juicio, tal empresa quedó inacabada y abierta a novedades, como sucede con todo auténtico invento[132].

Pero lo interesante desde el punto de vista de nuestro estudio radica en que tal propuesta reivindica sin concesiones el valor de lo artificial como constitutivo esencial de Sociedad al emplearlo como criterio de organización social, a la vez que lo social, como se vio con anterioridad, es dimensión artificializadora ella misma. Para GB, una sociedad auténticamente democrática no puede fundamentarse únicamente sobre lo económico, sino que debe respetar, integrar y potenciar el poder transfinitante y creador de la acción artificializadora (trocar en) cuando ésta resulta trabajo productor al quedar contextualizada en los procesos económicos de producción e intercambio (trocar por) y, correlativamente, respetar al hombre creador como merece, de ahí que tal democracia haya de poseer un

---

[130] Cf. QD, 203-204. En PPMN, como se verá, GB pone cuatro estados al distinguir entre "Sociedad" y "Asociación"

[131] En todo hegeliano, dice GB que el trabajo del siervo está alienado, pues si bien por el reforma la materia, sin embargo el producto lo goza el señor, resultando la causalidad escindida en dos sujetos: el señor o causa final y el siervo o causa eficiente: escisión violenta tanto ontológica como socialmente (cf. PPPMM, 17-18). Sobre la ley ontológica de creación en esta etapa, cf. vg. SQM, 377; FM, 465, 521; QD, 212. La "economía social" propuesta por GB respeta dicha ley, pues permite que los inventos, entre los que se encuentran los instrumentos de producción, sean de "Humanidad", de modo que dicho modelo económico resulta más humano, por benevolo, que el capitalista (cf. TELFD, 85-89).

[132] Cf. PPPMM, 30-31, 68-69.

carácter *heuretocrático*: "Empero frente a tal democracia resalta la posición privilegiada de los "inventores". Empalabrar tal privilegio en la palabra "aristocracia" sería punto de justicia lingüística, si tal palabra no estuviera ya, tal vez irreversiblemente, distribuida y otorgada políticamente. La de "plutocracia" fuera parecidamente inadecuada, y aun tal vez ofensiva. La de "tecnocracia" está ya progresiva, peligrosamente aopada de política. La de "heuretocracia" -εὑρετής, εὕρημα, εὕρηκα: inventar, invento -fuera neologismo -no por tardío, menos conveniente" (TELFD, 97).[133]

Por su talante heuretocrático, la democracia económica bacquiana se estructura en dos clases sociales: inventores y usuarios. Y debe advertirse que tales clases sociales son una "división", no una "escisión", del hombre, siendo el criterio divisor el grado de novedad y progreso aportados a Sociedad por cada individuo humano: su tanto de "personalidad" o poder humanizador del universo. Según esto, cada individuo y clase posee mayor o menor "rango social". Del "rango", dice GB que es "el gran artificio social; o el gran artefacto social. (...) es un artefacto productor de servicios. No, productor de bienes" (TELFD, 54-55).

Sin rango, según GB, no habría modo de *montar* el invento denominado "sociedad", pero la ordenación por rangos no es ni primera ni primariamente económica o dineraria ("honorarios"), como en cambio sucede en el capitalismo, que contempla el dinero como el estado ideal de la realidad, y hacia el que tiende desaforadamente transformando toda cualidad en cantidad cuantificable económicamente, sometiendo para ello a lo artificial, inventos, técnica... a la condición de producir mercancías premiando con dinero al creador (más al inventor, y menos al usuario)[134].

En la economía social de corte heuretocrático, por contra, el valor del hombre creador queda de manifiesto mediante "honores", a los que, derivadamente, seguirán los "honorarios". Así, mientras al inventor corresponde mayor rango , pues es el verdadero

---

[133] Argumentar y vertebrar su propuesta económico-social de corte *heuretocrático* es el objetivo de TELFD.

[134] Una vez más habría que echar mano aquí de la distinción que hace GB entre valor y precio del trabajo (cf. vg. SVV, 24, TELFD, 65-91). Respecto del dinero, dice GB: "dinero no es cosa alguna determinada y definible por sí, cual diamante, agua, sol... es un estado de los bienes: es el estado "líquido" de ellos. (...) Dinero, o sea: bien en estado de líquido ideal hace de "límite" de esos pasos graduales de riqueza, mercancía, moneda. Y si al lector le place, podríase decir: Dinero es bien en estado gaseoso. Bien evaporable y evaporado. Y no fuera íntegramente metafórica, sino frecuentemente experimentada -padecida o gozada- contingencia" (TELFE, 62-63). Y así, "Llegaría un bien al estado de líquido ideal -de gas ideal- cuando su base de realidad fuera mínima o casi cero. Su valor de uso fuera nulo. El de cambio, máximo" (TELFE, 64).

humanizador del universo, el usuario lo es derivadamente, mereciendo en consecuencia menores consideraciones, pero siempre de forma que en nada afecten ni afrenten a su cualidad o "dignidad" de "humano" ""Dar más valía" es dar preeminencia y predominio A lo de "más", llamándolo "honorarios" Y al "yo", al individuo en acto de "yo" -no en actos de un cualquiera- atribuyéndole "dignidad" A la dignidad se deben y pertenecen honorarios y honores" (TELFE, 53-54)[135].

Con lo dicho, se hace evidente también que la "economía social" heuretocrática es modelo económico-social[136] acorde con el criterio de progreso histórico bacquiano expuesto con anterioridad, de ahí que abogue explícitamente por él como modelo de progreso en el trato humano[137], y que lo denomine "democracia antropológica" (TELFE, 79) Así, dirá: "el inventor está, de suyo, patente, abierto al porvenir. (...) Al contrario respecto de usuarios. (...). La historia se hace desde el porvenir, o inventor e inventos *hacen* historia" (TELFD, 98); "El progreso parte, lo inician, los "inventores" (con sus inventos de tipo M_r y V_a); lo ensocializa la contextura Señor-siervo, que por lo que tiene de "siervos" (...) pueden y tienen que servirse de inventos de tipo M_r y V_a, y de los (precedentes u obsoletos) -m_r y -v_a" (TELFD, 100)[138].

El objetivo de GB consiste, pues, en transformar la relación señor-siervo capitalista por otra nueva de tipo "economía social" acorde con la calidad de inventor o

---

[135] Cf. argumentación en TELFD, 86-91. La fuerza es criterio divisor del trabajo propio de hombres naturales próximos a la animalidad, en cambio la invención de distinguirse los hombres en profesiones, funciones (división social del trabajo) "es un *invento*, algo nuevo y original del hombre en cuanto superior al animal, superior a sí mismo en cuanto *animal* (racional) o *animalmente* racional", y de tales distinciones nace, según GB, la "dignidad" o invento de hacer cada cual su quehacer sin meterse en el del otro (cf. TELE, 48-51). Mantiene GB en esta etapa las categorías históricas de *tarea, faena y hazaña* (cf. SQM, 250, 259, también PPPGN, II, 560-659). Los usuarios son considerados por GB como inventores de segunda categoría pues participan de la cualidad de creadores al inventar el uso del artefacto, pero no son los verdaderos adelantados del poder transformador, de ahí que diga: "Cada vez, casi cada año, crece la mayoría de hombres que de "obra" enchufan su vida cotidiana *directamente* en el estrato nuclear, al usar teléfono, televisor, corriente eléctrica, motores eléctricos ... más "de pensamiento y palabra" viven insertados en lo natural precientífico y pretécnico" (TELEA, 48-49).

[136] Para mayores detalles sobre su estructura y objetivos, cf. TELE, 75-83. Puede verse resumidamente en o.c. 84-85 y 105. Encuentra GB tres "modelos" económicos, unidos retrospectivamente por "estela", pero en virtud de la estructura de la historia ni el comunismo ni el humanismo positivo garantizan la imposibilidad de reversión al capitalismo (cf. TELE, 94-98, 101; PPPMM, 64). El comunismo es comparado por GB a la telegrafía sin hilos, en electromagnetismo, y a la bomba y reactor atómico, en técnica atomística (cf. PPPMM, 52), mientras que del humanismo positivo poco o nada puede adelantar en virtud de su carácter novedoso, imprevisible (cf. o.c., 55 ss).

[137] Cf. TELE, 106.

[138] Con los signos M_r y V_a, GB designa los inventos con motor de explosión regulada y cibernéticos, respectivamente, con -m_r y -v_a, artefactos con explosiones irregulables y de pilotos trabajadores (cf. TELFD, 99).

creador de transfinito humano, frente al modo capitalista y "caudalista"[139]. Brevemente: "El centramiento de la economía política en la producción, tema del marxismo, no es más que una manifestación localizada del centramiento en el hombre en sí en cuanto creador. Centrarla en el consumo: deseos, satisfacción, oferta para demanda, utilidad, mercado, democracia del mercado... es el equivalente, y una manifestación, de antropología de hombre creatura; y, por contera, al hacerlo en una época de productos e inventos es empeñarse en reducirlo a creatura; en potenciar su esclavitud ontológica natural, redoblándola con una sobrenatural" (PPPMM, 63-64).

Las implicaciones ónto-antropológicas de todo lo anterior con la técnica quedan de manifiesto, de forma paradigmática, cuando GB dice:

> "Definamos Útil (un útil, un utensilio) por "realidad las tres dimensiones de la cual sea uso, trueque, valía" (A definir a continuación) Una realidad es un útil, es un utensilio, en la medida en que sirva para uso, sirva para trueque, sirva para delatar la dosis de creador (inventor, trabajador) del hombre La relación básica y constante -la damos por conocida- que entra en la definición es la de servir para *a* sirve para *b*. Triple o tridimensional servicio, en dosis (cuantitativas) diferentes en principio según los utensilios
>
> "Utensilio, Útil, es lo que sirve, sobre todo para uso
>
> Defínase *mercancía* por "*realidad cuyas tres dimensiones sean plusvalía, cambio, a-uso (despilfarro)*" ( ) Mercancía es lo que, sobre todo, sirve para cambio ( )
>
> Defínase *fin* por "*realidad cuyos tres componentes sean humanismo (supervalía), capitalismo, consumismo*"
>
> "Expliquemos los términos o argumentos de las tres relaciones triargumentales "*Uso, abuso (despilfarro), consumismo*" ( ) *Uso* designa el empleo restringido de los bienes -restringido por naturaleza, costumbres, moral, religión, política *Abuso* designa su empleo despilfarrador *consumismo*, la tendencia desenfrenada, irrestricta del empleo de los bienes Gastar por gastar
>
> "*Valía, plusvalía* (Meherwert), *supervalía*", son tres valores que, a la vez, aunque en dosis diferentes, crecientes también hacia el infinito, (+ ∞) designan la cualidad del hombre como inventor de útiles y mercancías -de *bienes* y *servicios* se diría de ellos con otra frase corriente- inventor de usos nuevos y de abusos nuevos de los aparatos, de procedimientos y métodos de producción En una palabra inventor de industria *Valía* designa la dosis de inventor de bienes (de útiles) *Plusvalía*, la dosis de inventor de mercancías, y *Supervalía*, su dosis de inventor de productos, que son realidades hechas de nuevos materiales, de nuevas formas de ellos, de nuevas funciones y métodos
>
> "Designemos por *individualista* al hombre (singular egoísta o colectivo) que se deje llevar, o se proponga, cual tendencia y límite (fin y final) de ellas el consumismo, reduciendo a menor dosis el componente de la tendencia hacia capitalismo y hacia humanismo *Comerciante* designará al hombre (singular o colectivo) que exagere el componente de capitalismo, a costa de sus otras dos dimensiones, propias del valor de cambio Por *hombre creador* se entenderá aquí el hombre (singular, colectivo) que se deje llevar por la tendencia o se proponga tender (fin y final) hacia el máximo de humanismo Ascender de *homo laborans*

[139] Cf. IEEE, 48-57, 84-65

> a *homo faber*, a *homo creator*. Pase de servirse de los utensilios (utiles) hechos por el hombre trabajador a hacerlos rendir más y mas (Mehrwert) (plus-valia) y a inventar nuevos (superiores, super-valia).
>
> Tal es el plan del hombre creador-productor, industrial, industrioso, en sentido amplio y abierto de estos terminos.
>
> "*Bien* (un bien, algo bueno) es realmente vector. Su base real, su escalar, su vehiculo son utensilios y mercancias, su componente vectorial es la direccion hacia humanismo y/o capitalismo y/o comunismo. Fin social. De Hombre social. ( ) *Bien* es función de nueve variables. Funcion relacional compleja, tan compleja que no ha sido estudiada por lógica alguna, aun la actual" (PPPMM, 38-42).

En definitiva: la libertad es, según GB, el don más preciado del hombre, su "radiactividad entitativa", y puede encontrarse en estado natural o sobrenatural (inventiva), perfeccionándose esta última por el invento de proyecto, decisión, designio y éxito[140]. Por tanto, al ser encarnación y potenciación viviente de la libertad, el inventor es superior como creador, no como ser humano, al simple usuario: "los inventores, experimentadores, tanteadores de lo nuevo, espontáneo, original y transcendente. Son los "revolucionarios" en todo: material-inmaterial, terreno-celestial... Ellos delimitan los poderes del Estado: espiritual o material, religioso o laico... mantienen patente el ámbito de la libertad" (SVV, 75)[141].

Por lo dicho, los inventores merecen el "rango" de "superior-Señor", y los demás (usuarios) el de "inferior-siervo"[142], mas siempre dentro de "democracia", la cual GB define así: "estado interrelacional en que los *señores* -o el Señor- se proponen y ponen a ser *señor*; sin renegar de, aceptando más bien, el ser *siervos* de sus siervos; y, a la una o en uno, los *siervos* -o el siervo- se proponen y ponen a ser *siervos*, mas no renuncian a, asumen más bien, lo de ser *señores* de su señor" (TELFD, 20-21). Y añade: "Semejante contexto de relaciones da un universo: un circulo, cerrado, estructurado y *explosible*" (TELFD, 21).

En cualquier caso, en GB siempre la libertad y dignidad humanas funcionan como

---

[140] Cf. PPPMM, 61-63.

[141] Para nuestro autor, la inventiva en cualquier campo, incluido el de la tecnica, es una calidad regida por leyes probabilisticas (cf. eg. SVV, 44-46, 75).

[142] El "Ingeniero" ocupa para GB rango superior, pues a la rutina de la "profesion" une la "vocacion" inventiva. "Profesion: Conjunto de medios para dar al contenido de la vocacion realidad en el mundo externo. Medios con actuacion y eficacia casi mecanica. ( ) Vocacion: ( ) no cae en rutina" (SQM, 358-359). Tal union de profesion y vocacion es una de las caracteristica de la "persona", tal como la define en SQM (cf. pp. 370 ss.), por lo que, en rigor, el rango supremo corresponde, como se vera, al "Teonarca".

criterios sobre los que elevar una sociedad[143], y no el trabajo alienado ni el consumismo esclavizante, aunque "motor" funcione como paradigma de eficiencia-eficacia según el cual "montar" el artefacto "Siociedad" como realidad transfinitante "a la altura de ciencia y técnica actuales". Desde esta perspectiva hay que entender la interpretación bacquiana de las relaciones siervo-señor/inferior-superior/rango-dignidad/valor-precio, sobre las que articula su proyecto social: "Gasolina y uranio son ya, por invento, -aleccionador para filósofos, psicólogos, sociólogos, economistas...- explosivos domesticados, bien encasillados en "motores" de explosión. Pólvora y TNT son aún destrozones. ¿Será posible un coajuste entre Señor y siervo, tal que sociedad -civil, religiosa; económica, literaria - actúe según modelo "motor de explosión" -discreto caso ejemplar el vulgar auto; o caso ejemplar, y envidiable, el de reactor atómico?" (TELFD, 29-30).[144]

Esforzándose en responder a esta cuestión, GB da un paso más allá de si mismo y en PPPGN[145] desplaza el término "Sociedad" en favor de "Asociación". Para comprender y valorar lo que esto significa en relación a la técnica, será preciso hacer referencia a los cuatro tipos de "comunidad" o "Nos" que establece en dicha obra, a saber: "Ayuntamiento", "Colectividad", "Sociedad" y "Asociación".

- *Ayuntamiento*: Corresponde a la comunidad formada por hombres en estado de "animalmente racional" o "individuo", en cuyas relaciones mútuas predomina el componente de cosa física y fisiológica, es decir, su "cuerpo" (PPPGN, II, 587). Son relaciones basadas en el "reconocimiento" (Nos) filogenético, siendo la básica la de macho-hembra, sobre la que se elevan la familiar y de parentesco. La relación principal es, pues, el "afecto" (o.c. 656), de ahí que las denomine "relaciones humanas" (o.c. 585). Correlativamente, las cosas son ya "enseres" que le sirven, aunque como prolongación de sus órganos naturales. La economía pivota sobre la satisfacción de las necesidades naturales básicas. El trabajo o "conjunto de acciones artificializadas unificadas por *un* fin y con *un* final inventado" (o.c. 595), se encuentra en esta fase dividido en "faenas", siendo

---

[143] Criterio que GB advierte en Don Quijote (cf. SQM, 344).

[144] Sobre el motor de explosión como caso ejemplar de transfinitación y transfinito cf. PPPGN, II, 162 ss.

[145] PPPGN, junto con QD, constituye lo que a nuestro juicio podría considerarse el *testamento filosófico* de GB.

el trabajador "artesano", y el efecto del trabajo, "bienes": "valor enmaterializado o materia valorada" (o.c. 595). El comportamiento entre hombre o con las cosas está regido por el patrón "hábito-costumbre", mas tendiendo continuamente a decaer en "rutina" y, con las cosas, incluso a "receta". El tono sentimental característico es el de "comodonería", y si bien por técnica y enseres se satisfacen las necesidades, éstas crecen al ritmo y proporción de los inventos: "El mundo se va haciendo -se lo va haciendo por inventos- cada vez más cómodo; a cada uno se le van evitando cada vez más molestias (del universo) y lo exige urgente y apresuradamente" (o.c. 580).[146]

- *Colectividad:* comunidad de hombres en estado de "particular" o "racionalmente animal". Fase en que los hombres se tratan habiendo des-objetivado y des-cosificado sus cuerpos y almas naturales: "hombres des-corporalizados". Nuevo tipo de relación ocultante de las naturales (funciones filogenéticas y sus derivadas) propias del "individuo", de ahí que GB las denomine "relaciones humanitarias". El fundamento axiomático de dichas relaciones es el "honor" (o.c. 656). Según GB, surgen los "universales concretos" o "nuestros". Tal es la "Ley", que es siempre "Ley nuestra": "Ley es un universal "nuestro" del que cada uno se hace a *sí mismo* "parte" por *cumplidor* de lo "nuestro" -y es universal "nuestro" que hace que cada uno sea parte suya universal: ejecutar de lo "nuestro"" (o.c. 600). Resulta imposible, por tanto, que un individuo haga suya la "Ley" convirtiéndola en "mi ley", lo cual sería contradicción manifiesta. Además, la "Ley" implica esencialmente violencia en el sentido de "forzadura que se hace a una fuerza natural" (o.c. 600), resultando así incómoda para quien se encuentra en fase de "individuo". La división del trabajo en colectividad se realiza en "tareas", siendo el trabajador "artesano" y los efectos de las tareas "servicios": "realidad transeúntemente valorada o valor transeúntemente realizado" (o.c. 595). En definitiva: "El igualitarismo de *todos* los particulares ante la ley y la aritmética ordinal entre los oficios, cargos o funciones repartidos según Ley están matizados, él y ellos, por los valores de "honor-honra"" (o.c. 598). Por todo ello, el sentimiento peculiar de este tipo de comunidad es el de "seguridad" (o.c. 658), aunque a costa de resultar cada particular uno-de-tantos ante el universalismo de la Ley.[147]

---

[146] Cf. detalladamente todo lo dicho en PPIyN, II, 564-580.

[147] Cf. todo lo dicho en PPIyN, II, 580-601.

- *Sociedad*: definida como "comunidad de singulares" (o.c. 605), surge conexamente de dos modos: "por modo de *Ejemplo; Ejemplaridad*, cual valor y norma" y "Una partitura", cual "contexto de direcciones indicativas" para músicos y Director (o.c. 606-607). Por tanto, "Sociedad es -o surge- de un conjunto de direcciones de hombres que actúan según un contexto de direcciones indicativas; cada uno es ejemplar para los otros por cumplir una norma" (o.c. 607). El modelo rector de esas "direcciones indicativas" es el "cibernético vectorial" (o.c. 627). Por todo ello, GB denomina a tales relaciones "humanísticas" (o.c. 607). En "Sociedad" todo lo artificial es "nuestro" por ley o "constitución ontológica" (o.c. 617) de todo invento, pues Sociedad "surge y es comunidad de inventores cuyos inventos se les objetivan y alienan al individuo y particular quien, cual condición necesaria -no suficiente- tiene que ser el inventor" (o.c. 616). Esto afecta, también a los inventos mentales o pensamientos: ""Actualmente" la cantidad y grado de "enracionalización" de pensamientos -matemáticos, lógicos, físicos...- en enseres físicos es tanta y tal que el estado de "nuestro", contra pretensiones de yo, tu... es el predominante" (o.c. 617). En Sociedad, en principio, no hace falta ley de ningún tipo (moral, civil, religiosa...), pero actualmente la base de Sociedad están siendo Ayuntamiento y Colectividad; y la del singular, individuo y particular. La división del trabajo se hace según "Plan" (proyecto-designio-decisión-resultado). El resultado es la transformación de universo en mundo artificial; un mundo en el que el singular "transfigura" su cuerpo y "recrea" su alma filogenéticos en sus nuevos inventos. El valor rector en el trato humano o "reconocimiento", en cualquier ámbito, es el "respeto" (o.c. 656) o "relación uni-plurívoca entre Gobernante y gobernados". El trato en "Sociedad" debe procurar separar lo vectorial de lo escalar en cada hombre, mediante inventos; confinar lo vegetativo natural de él a lo escalar, desconectándolo de lo sensitivo natural y reducir lo vectorial a signos, gestos, indicaciones, sugerencias, ejemplaridad...; por fin, que la Ley sea sustituida por inventos de convencimiento, exhortación..., sin que la violencia se reserve como recurso final. El sentimiento predominante en Sociedad es "Paz" (o.c. 658).[148]

- *Asociación*: Tal tipo especial de comunidad tiene como fundamento antropológico a la "persona", es decir, lo que de único tiene todo hombre o, de otro modo:

---

[148] Cf. todo lo dicho en PPPGN, II, 605-632.

"El hombre es *necesariamente* divino, mas es dios a actos, ratos sueltos, es *libremente* (libertalmente) dios; y se libra de ser necesariamente dios" (o.c. 640), de ahí que el tipo de trato humano peculiar del que surge el "Nos" de tipo "Asociación" sea el de reconocernos como "con-creadores" o "con-dioses" (o.c. 643), basado en la relación de "reverencia", la cual "conecta dignatarios con personas, mediante regulaciones" (o.c. 656). Ser persona implica ser y asumir la condición de transfinitador (creador) en cualquier orden, incluso de lo conseguido tecno-artificialmente para alma y cuerpo humanos en "Sociedad": "Para elevarse a "persona" es preciso des-definir y des-finitar aun tal anatomía y fisiología "transfiguradas", "gloriosas". Primero: introduciendo en ellas enseres seipsirreguladores que liberen el alma -ya recogida- de la remanente exteriorización interna de ser causa vectorial. Se recoja, pues, de ser piloto interior, transfiriendo tal función a los órganos -gloriosos ya- por reformados mediante enseres seipsirreguladores adecuados. Lo cual implicará cambios de figura: transfiguración de segunda potencia y cambios de función (energética)" (o.c. 650). "Tal es -dice GB- la Empresa, original, invento, osadía de Persona" (o.c. 651), y Empresa "Única": "La Empresa" de desfinitarlo "expansivamente" todo. Sobre como suceda y resulte tal Empresa nada puede decirse por ahora, pues es porvenir. "Empresa" es, además, el criterio de división del trabajo en "Asociación", siendo TECNICO: "quien (...) haya aprendido (inventado para sí) el *uso* de enseres [del tipo "programa" y "cibernéticos"]; pero sin coajustar tal uso a la Empresa o por ignorancia o por decisión en contra" (o.c. 655); TECNO-LOGO: "quien asuma conscientemente en sus inventos (físicos, físico-mentales, mentales) el *intento* (proyecto) de des-definir y des-finitar expansivamente todo" (ibid.); TECNO-CRATA: "quien acometa osadamente con los enseres el atentado (decisión) de des-definir y des-finitar" (ibid.); TECN-ARCA: "quien sea a la vez, en unidad de Persona, Tecnólogo y Tecnócrata -en un dominio o en varios; y siempre que en uno o varios actúe la potencia transfinitante expansivamente de La Empresa" (o.c. 655-656). El sentimiento y actitud propio del hombre viviendo en Asociación es "osadía".[148]

10.10. Técnica e inmortalidad

Distingue GB tres estados o "edades de la vida humana", siendo la muerte el paso

[148] Cf. todo lo dicho en PPINS 532-659.

a uno nuevo: el "postmortal"[149]. La Vida, definida por su condición de "surtidor de novedades, estreno de originalidades, irrupción de espontaneidades" (TELFD, 97), innova una vez más, de ahí que GB afirme: "Morir es, pues, la *gran* ocasión, la *gran* oportunidad" (VMI, 124). En definitiva: "La llamada muerte (...), reinterpretada como "reversión" al estado nuclear, es decir: por punto de partida hacia serse inmortal con inmortalidad real, positiva, original" (VMI, 159). Muerte, pues, como condición "para estrenar una nueva edad de vida" (VMI 64); "edad "novísima" o "nuclear"" (VMI, 16), que hace pasar a obsoleta, a estela, la vejez. Nueva fase, pues, para que la vida estrene inventos y haga historia.

La concepción bacquiana de la vida, de la muerte y de la inmortalidad, es consecuencia de su teoría de la transfinitud, desde la cual aquéllas adquieren "un sentido actualmente aceptable y vivible por quienes se notan y están siendo transfinitos en todos los órdenes" (TI, 42). A su vez, la transfinitud queda caracterizada por su tendencia hacia vida eterna o inmortalidad, de ahí que sentencie: "Inmortalidad cual finalidad de transfinitud" (TI 42). En este orden de cosas que hemos presentado, la técnica queda implicada fundamentalmente en la filosofía de GB, tal como se va a mostrar.

Según GB, la muerte es reversión o recogimiento en el estrato nuclear del universo: "La muerte a lo macroscópico (...) no es muerte a lo microscópico, a lo físico-matemáticamente inscrito, intrínseco, eficiente de nuestra realidad, y de toda realidad de verdad de las realidades del universo. (...); el hombre *nuclear* vive de la muerte del viejo. *Nuclear* es la edad del hombre en su estado de inmediación directa, eficiente, con la base *nuclear* físico-matemática del universo; y, de él, por ser parte suya, desde el nacimiento. Morir al *cuerpo*, morir el alma a *cuerpo*, es recogerse a vivir en la base del universo. En su *núcleo*" (TI, 51-52)[150].

Ahora bien, según GB, hay distintas vías de acceso al estrato nuclear no siendo la única la muerte natural:

---

[149] Los tres estados son "prenatal", "nacida" y "postmortal" (cf. VMI, 157-161). En PPIGN, el tema es abordado bajo la fórmula "nacimiento" y "perecimiento" (cf. o.c. II, 352 ss).

[150] De forma genérica, dice GB: "Un sujeto nuclear (N) sería aquel que fuera capaz de hacer surgir propiedades de lo profundo de las cosas, a pesar y en contra de sus propiedades "patenciales", φαινόμενα, y de lo noumenico (νοούμενον) hacer surgir algo más y nuevo de lo que de ellos, ecdolos, sombra, imagen se halla descubierto ya en las cosas naturales" (FM, 532).

> "Tal vivencia -inmediata, exclusiva- en lo basico, en lo atomico -particulas, fotones y campos de ellos- se alcanza en tres fases (1) por muerte natural a lo natural macroscopico, (2) durante la vida morible, la mente ha inventado *ya* aparatos para vivirse mentalmente en lo basico, microcopico suyo y del Universo *Muerte mental* transnatural a lo macroscopico, suyo y del Universo *Muerte mental* Las teorias, dogmas, fundamentadas en y alimentadas de lo macroscopico dejan de ser intelectual, volicional, sentimentalmente vivibles creibles, persuasorias, evidentes Intelectual, volicional, sentimentalmente, *técnicamente*, la mente se esta siendo y viviendo *ya* en lo microcopico "De pensamiento y de palabra" se suele vivir aún en lo macro "De obra" se vive en telefono, televisor, radar, satelites artificiales, microcopios, caluladoras todo ello electronico, micro Se está prácticamente viviendo ya en el mismo cuerpo (estado de el) que el superviviente a la muerte natural (3) Se trata, pues, de que "pensamiento y palabra" se coajusten con "obra", con "praxis", ya en esta vida Estan ya coajustados en teoria -relatividad, cuantica -, lo estan en aparatos, los estamos usando" (VMI 144-145)[151]

Y afirma: "Que la vida -la humana por de pronto- es de suyo y ya inmortal se demuestra de manera concreta, y actual, por teoria (relativista, cuántica); por aparatos, por praxis y trato con ellos mejor que conceptos vagos y dogmas, más vagos aún, de "vida, muerte, inmortalidad" prerrenacentistas. Vaguedad que resalta frente a la concreción teórica y experimental actual de tratar tales temas" (VMI, 145); "*Ensayo* -y no es metafora lo que se va a decir- del estado de la vida, alma, espiritu... de vivirse en inmediación, directamente, únicamente en su base cósmica, real de verdad, es ya durante la vida natural estar viviendo en instrumentos y enseres. La vida científico-técnica es ya vida real de verdad" (TI, 52)

Lo afirmado por GB tiene como transfondo de comprensión el hecho de que para nuestro autor la vida, la muerte y la inmortalidad deben ser abordados "a la altura de la ciencia y técnica actuales" (VMI 113), lo cual significa advertir, con "advertencia, a resonar constantemente" que "el viviente está, necesariamente, integrado de átomos, y según sus leyes físico-matemáticas Vive los átomos y sus leyes como *suyos*; los hace *realmente vivientes* -con diversos tipos de vida, más o menos diversos y profundos segun grados de ella" (VMI, 113) Esta afirmacion en tono de "realismo integral e integérrimo" es el fundamento que permite a GB considerar la muerte natural como tránsito a un nuevo estado de la vida[152], pero puesto que tal interpretación solo puede ser confirmada

---

[151] Tal síntesis teórico-práctica está posibilitada por la física matemática, de la que dice nuestro autor "La física-matemática -a partir del Renacimiento, deslumbrantemente en Newton- ha cumplido el plan aristotelico de "filosofía" primaria -sin proponérselo, mas haciéndolo De pensamiento, palabra y obra De pensamiento y palabra "matemática" y de obra "instrumental"" (TEHM, 81) No es de extrañar, pues, la estima que la profesa

[152] Cf sg VMI 113 ss

experimentalmente en la actualidad gracias a la existencia de artefactos adecuados[151], la técnica, lo artificial-artefactual, aparecen en su filosofía como elemento clave para hablar con sentido científico de la muerte y de la inmortalidad; algo vedado hasta ahora para el hombre con mente y sentidos naturales, que sólo lo hacía mediante mitos y religión.

Por otra parte, como se ha dicho, si la transfinitud humana muestra para GB que morir es condición de inmortalidad, hacerlo naturalmente no es la única forma, pues transfinitar sería otro modo, tan válido y real como el morir natural, de ser inmortales:

> "la transfinitud tal cual ha surgido -en diversos órdenes- ya durante esta vida natural, a costa de ella, en resalte frente a ella, nos sugiere -en forma concreta, no simplemente desiderativa o imaginaria- que la vida o la muerte naturales y que la evolución natural darwiniana o lamarckiana, continua o mutacional, dure cuanto dure y prolonguese cuanto dé la natural vida media -son *trans*-cendibles: nos abren a un nuevo dominio, a un campo de posibilidades, abierto, también: el de lo *trans-finito*. La inmortalidad es real, positiva y originalmente, por modo de transfinitud. La transfinitud experimentada ya en esta vida, la mortal, y experimentada por haberla inventado y estar viviéndola el hombre a costa de lo naturalmente suyo y de lo natural de lo natural, es la garantía real, la prueba real, de que vida es inmortal ya. O dicho en forma inversa: que la muerte natural, por escandalosa que sea, es simple ocasión, no condición necesaria, de vivirse transfinitamente, y dentro del campo de lo transfinito ascender a potencias superiores de transfinitud, de inmortalidad" (VMI, 139).

La técnica actual, por su poder transfinitador superior, es lugar privilegiado para conseguir la inmortalidad por transfinitación, y así dirá GB: "Supongamos que existe, y que tiene que existir, tal punto de discontinuidad entre vida (mortal, moridera) y vida (inmortal). Tal punto es *corrible*. Enfermedades -digamos maneras naturales de morir- que hasta hace pocos años eran mortales; y por tanto familia, Iglesia, Estado, médicos..."daban por muerto por ellas a un hombre"- son ahora curables, o al menos prolongable la vida. Es decir: el presunto punto necesario -la muerte al matar morideramente- es desplazable temporal y vivencialmente, por técnica. (...). Además: la vida media de los hombres va haciéndose mayor que la anterior duración media" (VMI, 59); "La técnica actual -y sus aparatos típicos- son la mostración de la conexión entre transfinitud y atomística, ya

---

[151] "El atomismo de Demócrito es pensado, definido pensamentalmente, no matemáticamente, y los sentidos, lo que ellos descubren, encubren realmente lo atómico. Solo, y por primera vez, los instrumentos (sentidos científicos, o sentidos a la altura de la ciencia) -cual lo están la cámara de Millikan, o contador Geiger, espectrómetro de masas de Aston... bomba y reactor atómicos- son capaces de desencubrir lo que encubren los sentidos: desencubrir lo microscópico encubierto por lo macroscópico. Solo, y por primera vez, el pensamiento matemático con aparatos tan finos y precisos como el cálculo infinitesimal, de probabilidades, matricial, es capaz de desencubrir las leyes cuantitativas y cualitativas encubiertas por el pensamiento macroscópico, global, confuso de la mente natural y de la matemática natural -Euclides, Arquímedes... Y aun por la clásica, Newton, Laplace, Hamilton..." (VMI, 112-113). "No es menester fingir tal microscopio transelectrónico para percibir el cuerpo de un individuo en su campo, de un individuo en universal concreto. Tal percepción la obtiene una mente que se sirva de instrumentos inventados por ella: instrumentos físicos (de ciencia física) y mentales (de ciencia matemática)" (VMI, 49). Por este hecho, el cuerpo humano es "cuerpo cósmico" sin individualidad real, quedando afectado por todo el universo y afectando el causalmente, a la vez, a éste (cf. vg. VMI, 43 ss).

durante la vida natural, premortal. La muerte no es ya condición necesaria, y única posible, para el advenimiento de vida inmortal: de lo inmortal soterrado, refrenado, "represado" por lo macro. La muerte es una manera. Pudieran inventarse procedimientos para ampliar los límites de la vida media, tanto que el punto de la muerte (...) resultara improbabilísima dentro de ellos. (...). El éxito de la técnica actual es la mostración original y nueva -jamas imaginada, inconcebible en tiempos anteriores- de que el plazo entre nacimiento y muerte macroscópicas (T'_0 - T_1) es simplemente, de facto. Su finitud impresionante a sentidos y mente -tanta que llegó a ser proposición tenida por verdadera y evidente "todo hombre es mortal"- dependía de la fase de impotencia de la ciencia y técnica: ineficacia de los medicamentos, ignorancia de la química, inaccesibilidad de lo nuclear" (VMI, 163-164)

En definitiva: los artefactos actuales son la prueba "actual", según GB, de la inmortalidad humana: "*El soma* es *in-mortal, in-espacial, in-temporal.* No por demostraciones teóricas -o dones religiosos de dioses más potentes que nuestros médicos, medicinas o brujerías- sino por esas mostraciones que el alma ha inventado en instrumentos y enseres que, justamente, declaran visible, tangiblemente, lo que de *soma* tenemos cada uno. Lo que le pase a nuestro cuerpo, al de cada uno, le está siendo indiferente al *soma* de cada uno. (...). Mas la transfinitud concreta y comprobable del *soma* tiene órganos propios: los instrumentos y enseres, y ellos demuestran de original y nueva manera que el soma y el alma que en él está viviendo y siéndose real de verdad -este o no en cuerpo, durante un tramo temporal o en un segmento espacial- está ya siendo universal por masa, por distancia y por temporalidad" (TI, 55)[154]; "La existencia: invención y éxito de tales aparatos (...) es demostración real de que yo soy ya inmortal, por estar cumpliéndose ya en mi las condiciones necesarias para serlo. Y que no lleguen a suficientes es, precisamente, tal deficiencia la condición para que pueda vivirme" (VMI, 155).

Por otra parte, puesto que GB considera que es posible hablar con sentido de la muerte y de la inmortalidad, dado que su ontología de "realismo integral e integérrimo"

---

[154] Por ciencia y técnica actuales el hombre se vive ya en cuerpo actual diverso del natural, como sucede con su voz en magnetofono (cf. TI, 46-47) No deben identificarse "soma" y "cuerpo glorioso", pues al viviente en cuerpo glorioso le falta "inocencia" (cf. TI, 98-99). Por otra parte, aunque el estado natural del hombre sea el de impenetrabilidad, el universo es realmente el cuerpo de cada hombre pero de modo que aunque se produce una universalización de lo singular no hay confusión entre unos y otros, pues si bien se produce una compenetración por interferencia de las ondas, del mismo modo que hay aparatos (vg. el televisor) que las seleccionan actuando como filtros, cada ser humano es un filtro del universo. Por la conexión cosmico-campal de todas las entidades todo influye en todo (cf. TELEH 78-80; INTRAEH 83-86).

evitaría la existencia de proposiciones sin referentes reales, la cuestión de la vida postmortem adquiere en su filosofía planteamientos más avanzados e inquietantes. En este sentido, dirá: "¿resultará, le resultará al aún no muerto, inmortalidad *apetecible*, con apetito despertado por el estado actual de ciencia y técnica, y filosofía pretendiente y tendiente a la altura de ciencia y técnica" (VMI, 172).

Además, si la vida en su estado actual o "de solamente segunda potencia de transfinitud" ha podido inventar y hacer artefactos "enchufados" a la base del cosmos con los que ya está dando muestras fehacientes de inmortalidad[155], cabe plantearse qué no será capaz de inventar y hacer en estado nuclear:

> "la estancia de yo en inmediación exclusiva en y de la base nuclear -que es la misma entonces y ya- será lugar propicio, y más probable, de surgimiento de "novísimos" aparatos, originalísimos, internos y externos O surgimiento de novísimas maneras de vivirse (yo) en los aparatos actuales -televisor, teléfono, radar contadores, aceleradores Porque en éstos se vive el yo reduciéndose y revirtiendo, en última instancia, a ojos, oídos, tacto, imaginación, voluntad, pensamientos "naturales" ( ) Técnica nuclear directa y transfinita Invenciones e inventos de Vida transfinita ¿Cuántos, cuáles serán? Imprevisible, impredicable, imprecalculable, por suerte Sorpresas, admiraciones, desconciertos nuevos superiores en originalidad y novedad respecto de las sorpresas, admiraciones y desconciertos experimentados ya por la vida natural ante televisor, teléfono, radio, auto, avión, radar, telescopios, calculadoras, CERN, geometría analítica, cálculo infinitesimal, geometrías no euclídeas, teoría relativista y cuántica, física matemática, arte griego, música electrónica " (VMI, 155-156)[156]

10.11. Técnica y Dios

Modulando una sentencia de Goethe, dice GB: "Quien tiene ciencia o arte o técnica, ya tiene religión, fundada sobre el *qué es* dios o la "esencia" divina. Quien no tiene ni ciencia ni arte ni técnica, tenga religión, fundada sobre *"quién es Dios"*, sobre Dios como persona" (QD, 73).

Tomando como punto de partida la diferencia entre "qué es" o "esencia" a la "altura de ciencia y técnica actuales", y "que es" o lo que las cosas "están siendo" para sentidos y mente naturales (apariencias), dice nuestro autor: "*Pues bien, "qué es Dios"* pudiera ser, en realidad de verdad, tan distinto, diverso y divergente de lo que dios *está siendo* respecto del hombre -de sus sentidos y mente en estado natural, fisiológico- como

---

[155] Cf. IIETA, 207-218

[156] La música es para GB un lenguaje artificial, tanto como lo es el algebraico (cf. TI, 35). Sobre la música "electrónica" o "nuclear" (cf. EM, 327, 330) como música propia de somma cf. TI, 99-100. Se pregunta GB si estos cambios de cuerpo del sonido son fases hacia idealismo (cf. TI 95-96)

diversa es agua, de H_2O; vino, de CH_3CH_2OH, etc. *Qué es* Dios en sí mismo: "es un ser tal que puede ser lo que le dé su gana, divina, de ser". *Lo que está siendo* Dios para nosotros los hombres naturales, fisiológicos, es Padre y/o Maestro y/o Salvador y/o Condenador y/o Bienaventurador y/o Juez y/o Señor de los Ejércitos y/o hombre endiosado y/o dios enhumanado y/o Legislador según fuerza y/o Selector de un pueblo y/o fundador de una Iglesia y/o aspirador del olor de suavidad de holocaustos de ganados y aves" (QD, 28-29). Tal es el punto de partida de una teología "actual" o "novísima teología mística"; teología "a la altura y nivel de ciencia y técnica *actuales*"[157].

Desde la perspectiva anterior, GB afirma que Dios es "el omniseipsitransustanciador. (...). Proteo maravilla de las maravillas ontológicas" (QD, 23). Tal es la "esencia", el "qué es" o "estado natural de Dios", cual base disponible para toda transformación y manifestación posterior[158], por lo que nuestro autor sostendrá que Dios se encuentra originalmente siendo "lo divino", cuyas características coinciden con las del fondo creador del universo físico o base masivo-energética de lo real[159], de ahí que afirme "*Este mundo* -elementos- es dios hecho mundo; es la esencia divina hecha esencia del mundo" (QD, 406). En definitiva, y con David de Dinant, GB afirma que "Dios es la materia prima" (QD, 410), y por ello, entre otras cosas, ciertos hombres pueden ser "médium" de lo divino: "Recordemos una vez más que lo divino del universo -el "cuerpo" real de verdad (de dios)- hace de base continua, permanente y eficiente de todo lo divino; que por ello irrumpen necesidad, universalidad, infinidad eficientes y distendientes, en pujos, en y dentro de cada ente. Son cada uno según su capacidad *médium* de lo divino, pues por ellos irrumpen universalidad, infinidad *dinámicas*. Lo divino irrumpe por los divinos, por los endiosados en actos, ratos, obras" (QD, 416).

Por lo dicho, es evidente que para GB el *nombre* "Dios" ha cambiado de significado en la actualidad como consecuencia del avance científico-técnico: "Apenas se

---

[157] Cf. QD, 28-29, 179. Justamente, el objetivo de GB en QD es examinar las creencias en Dios y plantear la cuestión desde la perspectiva tecnocientífica actual (cf. QD, 538). En definitiva: teología en "castellano" y para "castellanos" (cf. o.c. 40).

[158] Cf. QD, 265-266.

[159] En la tercera parte de QD, GB intenta demostrar que el universo actual posee los atributos tradicionalmente tenidos por exclusivos de Dios (cf. esp. pp. 77-171). En rigor, GB distingue entre "lo divino" o "El Total" (de los cinco atributos: necesario, universal, infinito, simple y único) y "la esencia" o "Lo Total" (cf. o.c. 400-401), y afirma: "Lo divino del universo proviene -en sus caracteres, modos o todo- de necesidad, universalidad, infinidad- de la presencia eficiente de leyes algebraicas -no escritas, sino inscritas, intrínsecas, eficientes" (o.c. 516).

inventen lenguajes cuyas palabras y conceptos no estén sometidos a la fisiología y anatomía humanas naturales, y las manos naturales asciendan a manos de artesanos, artífices y técnicos, y produzcan instrumentos de ver, oír, manipular, calcular..., desaparece o no puede ya aparecer ese "dios fantasma" hablante, vidente, en lengua natural y con ojos naturales" (QD, 515).

Desde la perspectiva tecnocientífica o "actual", el "qué es" constitutivo del universo físico actúa como fondo-pantalla necesario, aunque no suficiente, para el surgimiento de un "quien" único, original, nuevo, irrepetible y resaltante sobre lo común[160]. Según esto, Dios se manifiesta como "Quien" en algunos hombres: los genios creadores en cualquier dominio: músicos, matemáticos, físicos, técnicos..., que hacen de "médiums", o "instrumentos endiosados", en los que "lo divino" se revela a los hombres tal cual es o se haya hecho, por su medio o no[161].

Pero no satisfecho aún, GB inquiere sobre la posibilidad de que Dios enhumanado pueda transfinitarse nuevamente, quedando potenciado por superación tras ponerse su ser a prueba con peligro real[162]. En este sentido, dirá: "Y lo que nos importa -cual algo así de con egoismo transcendental- es determinar si somos cada uno de los hombres "persona" y, de serlo, qué nos sucedería a cada uno en el caso o acaecimiento -bienaventurado, malaventurado- de que Dios (persona) nos asumiera en unidad de persona con él" (QD, 375). La respuesta pasará indefectiblemente por notar lo peculiar de los tipos vitales humano, y así lo dice expresamente GB[163], de modo que en función de tal tipología resultará factible abordar la cuestión con algún sentido. Desde esta perspectiva dirá:

> "el hombre-dios o dios-hombre en que hombre esté siendo o poniéndose a ser -a estar sido- "singular", habrá de mostrar por obras especiales -diferentes de las del hombre particular e individuo naturales- que es realmente hombre, y correlativa y complementariamente, Dios habrá de dejar que tal hombre singular ponga especiales obras -inventos- para que conste que es hombre y que Dios se encarnó, se enrealizó en hombre "singular" -cual si dijéramos se encarnó en Arquímedes,

---

[160] Cf. QD, 32-33. Ser "yo" implica, según GB, ser "ateo", mas no es suficiente para ser "quien" serlo por modo de "individuo", se precisa al menos serlo en grado de "persona". Sin embargo, ni siquiera Dios puede serse en acto continuado "persona", sino "a ratos", y eso requiere que el hombre-dios muera (cf. QD, 315, 330, 340, 493-494).

[161] Cf. QD, 226-228, 245-248, 256, 263, 302-303, 344. Es evidente que GB toma "en serio", "en real", la encarnación de Dios en Hombre, la Buena Nueva (Evangelio) (cf. QD, 207, 327), por lo que analiza las condiciones de posibilidad de tal acontecimiento (cf. esp. QD, 361-397).

[162] Cf. QD, 367-368.

[163] Cf. QD, 375-376.

> Leonardo da Vinci, Edison, Hertz, Marconi en cuanto singulares, inventores, ingenieros
>
> Problema teológico y teándrico distinto de encarnación de Dios en Moises, Josué, David, Salomón, Daniel, Apolonio, Jesús, Pedro, Pablo, Tomás de Aquino -todos ellos hombres en estado de particular o individuo
>
> Así que la supositalidad, o inseismo, del hombre que se está siendo singular - tendiendo a Gobernador del universo- es de otro orden y grado del de encarnado, de inseipsisistente, estilo superior y nuevo respecto de hombre que se este siendo particular o individuo
>
> No tiene, pues, nada de sorprendente -sea dicho incidentalmente- el que a partir del siglo I no se hable -y no tan sólo se lo sospeche- de encarnaciones de Dios -de haber habido o poder haber hombre-dios o dios-hombre
>
> Tal ausencia resulta explicable (1) por impotencia de un Dios que se halle el mismo en estado natural -así que en estado de particular o de individuo-, (2) o por resistencia del tipo nuevo y superior frente a Dios, por parte del hombre en estado de singular de tendientes y en parte inventores con éxito del plan y recursos de Gobernador del universo que enchufa y saca sus fuerzas de la base misma de la realidad" (QD, 388-389)

Con lo dicho, no puede en modo alguno sorprender que GB, como se dijo en un capítulo anterior y ahora conviene recordar, interprete la técnica actual como tarea divina y divinizadora propia de un nuevo creador; como novísimo tipo de epifanía: "la sustancia básica del universo *es* divina -con *es* de *ser*, y con *es* propio, no prestado, ni participado ni metafórico. (...): la teoría atómica *actual* es la teología real de verdad del universo (.) Que es, por otra parte, lo que tenía que ser y suceder, apenas hombres inteligentes y videntes con mente y sentidos "super-naturales" se enfrentaran o enfocaran la base "atómica" o "divina" de la realidad, y dijeran en lenguaje adaptado a su altura el lógico y matemático actual, lo que veían y pensaban La empresa "divina", definidora de la técnica, en cuanto actual, es realizable por la progresiva epifanía o revelación de la constitución "divina" de las realidades básicas" (ET, 68).

En definitiva: "La ciencia le sorbe los sesos a la teología; la técnica le drena el poder a Júpiter, dios, o a sus antecesores. Tal es el pasado de grandes Nombres -el de uno de ellos: Teología" (PPPGN, I, 10).

10.12. Técnica: peligros y problemas

Si GB interpreta la técnica y los inventos técnicos como una forma de transfinitud privilegiada, no por eso la considera óptima, debiendo ser transfinitada ella misma, de ahí que si bien a menudo realiza afirmaciones, como la siguiente, en favor de lo artificial técnico: "El hombre ha inventado, está inventando, las maneras y procedimientos de hacerse infinito por el único medio determinado y eficaz que es trans-finitarse: superar por

leyes de paso graduables y graduados (función) su natural finitud y definición. (...) ha inventado y usado eficazmente instrumentos para tales trans-gresiones: algo así cual sentidos nuevos, trans-sentidos, trans-llaves, no ganzúas, para salir y entrar de la trampa" (INTRAFI, 91-92), también en esta etapa final de su pensamiento lanza llamadas de advertencia ante el peligro de quedar encerrados en la trampa científico-tecnológica o artificialista: "El hombre actual -hagámoslo datar de 15000- se va desencerrando por inventos suyos él mismo a sí mismo por sí mismo; (...) El creador de tantas ingeniosidades, genialidades, trampas y trucos técnicos y científicos en que ha caído lo natural (...) ¿no correrá él mismo el peligro, nueva y nunca visto y sido, de caer en la propia trampa: de quedar atrapado en sus inventos?" (INTRAFI, 17). Tal sería, según GB, la paradoja suprema: "Pero el colmo de los colmos es quedar y sentirse encerrado por truco, trampa, ratonera, caja fuerte que uno inventó para encerrar algo o a alguien y, al probarlos, por descuido o tanteo resultó encerrado el mismo inventor" (TI, 15).

La razón de lo dicho radica en la misma esencia de la transfinitud, que por su misma definición exige que lo artificial, lo técnico, sea transfinitado evitándose así que funcione como prisión definitiva de la "aventura" que es la transfinitud humana[164]: "Continúe resonando en nuestros oídos mentales la frase: "transfinitud des-define y des-finita toda clase de finitudes, mal habidas científica, técnica, filosóficamente" (TI, 17). Desde esta perspectiva, se comprende la preocupación de GB ante el nuevo tipo de peligros que pueden acechar a la transfinitud humana como consecuencia de no saber emplear correctamente el poder de la ciencia y técnica actuales: "Las encerronas de creador, de Inventor, de Artífice, y los peligros de seipsiencierro han de ser -tal puede preverse, temerse o barruntarse- diferentes de los y de las del hombre "natural". Hasta en esto el hombre actual se distinguiría del troglodita. Y en trogloditas sociales, políticos, filosóficos, científicos, religiosos, morales... entran los hombres anteriores a 1500: al Renacimiento. Y algunos, muchos, muchísimos quedan aún entre los contemporáneos" (INTRAFI, 17).

---

[164] "Aventura" equivale a transfinitud, y es aplicable a todo dominio, pues dice GB: "Aburrimiento, hastío, fastidio de la vida cotidiana política, religiosa, social, económica, teológica, filosófica, técnica. Tal es el lugar o punto de partida, de inicio, de in-itu, del itinerario de aventureros" (SQM, 51). "Aventura no es calidad de innata ni adquirida ni adquirible por una realidad. Le es una calidad *supernatural* -mejor *extranatural*- que no se naturaliza ( ) Aventura es creación original, nueva espontánea de alguien que está siendose supernatural, mas sobre una base necesaria y constante de naturaleza" (o c, 55).

Son varias las maneras denunciadas por GB de quedar el hombre atrapado en lo artificial técnico.

a- Puesto que la historia supernatural surge de inventos y tiene como fondo común con toda otra realidad los elementos constitutivos y las leyes rectoras del universo físico, resultará también ella misma síntesis de azar y necesidad y, por tanto, dominio de tipo dialéctico entre la tendencia natural (caída) hacia determinismo (imposición de la entropía) y el azar o creatividad. El probabilismo de las leyes no asegura "un" estado final, definitivo, del universo[165], lo que juega en favor de la Historia Dialéctica (historia en estado histórico o artificial) como dominio de posibilidades de la vida o apertura a porvenir, a novedad, mediante inventos o creaciones artificiales. Ahora bien, al hombre le es posible renunciar voluntariamente a su libertad, a su capacidad inventora y, en consecuencia, a la Historia, al no querer asumir el poder transfinitador que le brinda la técnica actual, de modo que actualmente no se puede ser esclavo, según GB, "sino por decisión voluntaria, por renuncia a la libertad: a transfinitud, al modo que actualmente nadie es esclavo de sus ojos -de lo que ellos ven de natural y dentro de las naturales distancias y luz- sino es por renuncia a televisor y luz eléctrica" (INTRAFI, 108).

b- Otra posibilidad consiste en que, sin renunciar a ciencia y técnica, éstas decaigan sin embargo en esa especie de olvido que es la cotidianidad, atentando así contra la transfinitud: "Pero la necesidad de previos -causas, ambientes, leyes-, por su actuación continua, produce una decadencia o caída hacia diariez, rutina, copia, que son maneras como el componente de necesidad se manifiesta e impone. Lo sorprendente, pasada la sorpresa, deja de serlo, y pasa a cosa de diario. Nadie se sorprende ya de ver volar aviones por el cielo, aunque la primera vez fue sorpresa sorprendente" (SQM, 233); "cada invento tiende a quedar anclado en el presente, a dárselo por definitivo, por perfecto; y montar sobre él -para así afirmarlo- industria, economía, vida cotidiana, religiosa, estética. La carroza de fuego de un profeta, la alfombra mágica... el avión de propulsión según hélice..., cada uno de dichos tipos *tiende* a establecerse y se lo establece -por religión, creencia en magia, estado de técnica matemática-física- como perfecto, definitivo. Caso de "*intereses creados*"" (SQM, 57).

---

[165] Cf. PMNA, 15, 46, 61 ss.

Con todo, dice GB: "Quedan refutados en tal pretensión por la aparición imprevista, imprecalculable, impreprovidenciable, del invento posterior que rebaja y descalifica los anteriores a obsoletos, a piezas de museo -mental, sentimental, técnico, religioso..." (SQM, 57).

c- Mecanización de la vida: la "fábrica" y el "mercado". Dice GB: "Nuestros molinos de viento lo son las fábricas de toda clase de productos: religiosos, políticos, sociales, económicos. No muelen solamente trigo; también lo muelen, y hacen grandes negocios por eso del "pan nuestro de cada dia". Muelen ideas, conceptos y pensamientos, que en su estado natural son variopintos e inconexos, y los truecan en dogmas, consigna, tesis, sistemas. Gigantes son realmente (...) las Iglesias, Naciones, Partidos, Empresas... *actuales*. (...). Gigantes por su desaforada megalomanía y monopolismo" (SQM, 340-341).

Por "actuales", entiende GB esas realidades en cuanto servidas de ciencia y técnica actuales, es decir, sumamente eficientes y eficaces y, por tanto, convertidas en peligrosas: "*Megalomanía*: manía por los grandes números" (SQM, 341) y "*monopolio*: una sola (*monos*) Cabeza individual, o colectiva en forma de *un* Presidium, *un* Concilio, *una* Asamblea de accionistas..." (o.c. 342), en cualquier ámbito[166]. En definitiva: "En lugar de molinos de *viento*, Gigantes movidos ahora por electricidad: por propaganda de hojas volantes, de diarios, de televisiones y de toda clase de instrumentos de información, transmitido todo, no por ondas de aire, sino electromagnéticas. estas son el *viento* que sopla cuando y como lo decide el Gigante cabezudo" (SQM, 342).

Es claro, por tanto, que para GB la megalomanía (cualquierismo) y el monopolio (dictadura) no sólo arruinan el poder transfinitador de la técnica, sino que la prostituyen cuando ponen su eficacia y eficiencia al servicio de intereses contrarios a los del ser humano en tanto que transfinito transfinitante; y será "Quijote" quien pretenda enfrentarse a estos "gigantes" actuales que son las "empresas" degeneradas en industrias desaforadas o "fábricas": "Quijote actual es un individuo que se proponga, cual don Quijote de la Mancha, "quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra"; que así juzga a las Empresas gigantescas, megalomaniacas y monopolisticas de religión, política, sociedad, economía, filosofía, teología. A la primera lanzada que contra una cualquiera de ellas

---

[166] Cf. SQM, 341-342.

arremeta, y dé en un aspa, el viento -electricidad y propaganda- soplará "[...] con tanta furia, que hizo la lanza pedazos, llevándose tras si al caballo y al caballero, que fue rodando muy maltrecho por el campo. [...]"" (SQM, 342). "En definitiva, El fracaso de esta primera aventura nuestra, como la de don Quijote de la Mancha, proviene de enfrentarnos con *mercaderes*. Con la economía de mercado, él, con la economía de producción-mercado-consumo, nosotros" (SQM, 338).

Lo que en el fondo está denunciando nuestro autor con todo ello es el hecho, cada vez más evidente e incontestable, de que los criterios económicos, en particular los de tipo capitalistas, se han adueñado de todos los aspectos de la vida humana sometiéndola a sus leyes propias: reduccionismo economicista de la pluridimensionalidad humana. Tal es la idea básica contenida y denunciada en el término "caudalismo" empleado por GB, es decir, la caida de "mundo artificial" a "mundo artificioso" o "mercado" surtido por "fábrica", de modo que lo que de creador hay en el hombre resulta devaluado y diluido en la esfera de la producción y consumo desaforados[167]

Lo anterior no significa que GB pretenda hacer desaparecer las actividades industrial y comercial, sino evitar su desarrollo en el seno de una economía en estado natural donde un individuo con ganas finitas siente como inagotable (infinito) un bien natural, dedicándose a comerciar en estado natural, es decir: guiado por la pretensión de "mihifacer" todo y a todos. La importancia que GB concede a la economía y al comercio queda patente cuando afirma que "servir para comerciar" es invento o descubrimiento de importancia superior a otros de tipo material, cual flecha o barco, y que al inventar "mercancía" el hombre inventó para si ser comerciante, lo cual le distancia del animal. El peligro sobreviene cuando se desata la infinidad y la actividad decae en el campo numérico tomando cual meta de la misma la transformación de toda cualidad (valor de uso) en valor de cambio (cantidad).[168]

Por otra parte, si la ley de los grandes números y el determinismo inyectan en los artefactos mecanicismo, y ello los hace seguros y eficaces en su funcionamiento, no

---

[167] Cf. TELTL, 53-65 y PPMM, 63-64.

[168] Cf. lo dicho en TELTL, 20-21, 26-28, 44-46.

sucede los mismo con la vida: "Improvisar necesariamente no es improvisar; es no haber improvisado. Tal, una máquina. No hace nada de imprevisto, de improviso. (...) un ser que sea en si, y en todo lo suyo, "necesariamente" -o en que necesidad sea el tono o modo de él y de todo lo suyo: sea la necesidad la nota esencial- no cabe espontaneidad; le falta tal componente de vida. No es viviente. Es supermáquina. *La Supermáquina*. Una máquina es admirable y es sorpresa para su inventor, solamente al acudirle y al ver que marcha. Que son novedades. Le es novedad. Chispazo del primer momento. Después para él recae en cosa de todos los días, encomendable a producción en serie, en *offset*, en copias automáticas. (...) La nota o tono de originalidad impide que la vida recaiga al dominio de la máquina. A mecánica. (...) vida hecha máquina" (QD, 482-483).[169]

Por tanto, tampoco serán buenos para el advenimiento de un nuevo tipo de hombre pues, "En cuanto al porvenir del Humanismo: el del hombre positivo -el del ser social- el margen de aventura no puede ser eliminado por ninguna clase de "*Sociedad de seguros*"" (PPPMM, 66).

Lo anterior resulta especialmente aplicable en nuestra época histórica tecno-científica, lo que no deja se resultar paradójico: "Al revés, tal margen de aventura crece constantemente ahora. "*Ser o no ser*" -aventura de la bomba atómica, inventada por el hombre mismo actual. Jugar su ser y el del universo a "*ser o no ser*" (ibid.). Tal hombre actual ha sustituido, conscientemente o no, su definición de animal racional por la neoplatónica renacentista de "artefacto osadísimo" (M. Ficino), como lo demuestra su atrevimiento en y por ciencia y técnica actuales. Esto resulta tanto más inquietante al considerar que también el hombre se ha tenido, al menos desde Protágoras, por medida de todo. Desde esta perspectiva, dice GB: "Si la medida, la mesura, se des-mesura, ¿qué será de todas las cosas? Si el sismógrafo salta destrozado, ¿no delatará tal destrozo el de él mismo y el destrozo de todo?", mas a renglón seguido advierte: "No saquemos las consecuencias de una hipótesis: de un *si*. Aunque los hechos de nuestro tiempo parecen confirmar la tesis: la medida está desmesurada; el sismógrafo político, moral, religioso, social, técnico está saltando en trozos" (ibid.).

d- No olvida GB los peligros que sobrevienen como consecuencia de la actividad

---

[169] Sobre la estructura de máquina y mecanicismo en esta etapa, cf. FM, 741, 762-763

inventora e industrial, pero llama la atención la expresión que acuña para designarlos: "desaprovechables inventados", y que, en rigor, encierra toda una concepción del problema medio-ambiental a tono con su forma de entender la técnica, lo artificial y el progreso tecnológico: "Que se produzcan desperdicios, chatarra, basura... -clases de desaprovechables (según la finalidad)- no es natural. Son desaprovechables *inventados*, son el reverso valoral del anverso que es auto, radar, teléfono, antibiótico, avión, plancha eléctrica, dinamo, bombilla... En contraste con los inaprovechables naturales -fruta pasada, carne podrida, excrementos, cenizas, aguas estancadas...- y con los inaprovechados naturales: rayos, cascadas, vientos... petróleo, bauxita... aprovechados inventivamente por inventos especiales que no han procedido de la naturaleza, a pesar de estar evolucionando desde tal vez cuatro mil millones de años. Las leyes naturales no proceden según funciones exponenciales; proceden o evolucionan según ley inercial" (DMT, 205)

Pues bien, la producción de los "desaprovechables *inventados*" secuelas y reverso de los aprovechables inventados (...) se rige también según ley matemática exponencial (...). Hay muertes, enfermedades... naturales; mas se han inventado -son eficiencias, efectos- nuevos casos y tipos de muerte, de enfermedades, peligros supernaturales. Hospitales, cárceles, manicomios... actuales incluyen las dos clases de desaprovechables -social, económicamente... humanamente. Digamos, con respeto verbal: hay hombres en tales establecimientos que son *des-perfectos*; a la vez y en el mismo establecimiento hay hombres que son, están, sencillamente inhabilitados. "Desperfectos", "inhabilitados" son, en cuanto hombres, igualmente *perfectos*. *La dignidad del hombre* se mantiene incólume, a pesar de que su *valor* económico, su *servicio* social, sus *actividades* políticas, religiosas, estéticas... hayan disminuido o, finalmente, se hayan anulado. Lo cual exige tratamiento y trato distintos" (o.c. 206).

La posición de GB sobre los peligros de la técnica y lo artificial-artefactual o, como vimos que decía cuando tratamos de su concepción del progreso histórico, las "catástrofes y apocalipsis producidos por la intervención de la vida humana con inventos en todos los órdenes", es, digámoslo una vez más, y como allí se indicó, la de considerarlos exógenos a dicho dominio, de ahí que si bien recomienda una estrategia de cautela, ésta no se exija en el trato y actitud admanual con el ser sino en aspectos colaterales al mismo, aunque fundamentales, y siempre en tono sentimental de filosofar

"español", como es claro por su carácter:

- Respetuoso con otros sentidos vitales: "Antonio Machado, poeta y filósofo, introdujo un descuento en la sentencia de Protágoras. "*El hombre es la medida de todas las cosas; menos de los hombres y de los pueblos*". El hombre, a partir sobre todo del Renacimiento, ha introducido e impuesto la medida: ese gran sistema métrico que es la matemática; introducido e impuesto en todo: en cielos y tierra, en cuerpos y en luz, en masa y energía, en figuras y en números, en instrumentos colosales y mensurados y aun infinitesimalmente calibrados, cual acelerador de 300 GeV del CERN con sus ocho kilómetros de circunferencia; y ha impuesto el hombre su medida en instrumentos manuales como vulgar regla de cálculo que cabe cómodamente en el bolsillo. Meditemos, consideremos y ponderemos -todo verbo afín a éstos es poco -antes de introducir e imponer ese gran sistema métrico que es la matemática actual en el hombre y en los pueblos" (PPPMM, 67-68).

- Vital y transustanciador; ya que GB no se resigna y propone emplear la razón vital contra la megalomanía y el mecanicismo: "No, renó, recontranó son palabras que forman reguero explosivo, aprovechable para decir "no" a tantas afirmaciones (sies) corrientes; para decir "renó" a afirmaciones pretenciosas (de resies): consignas, teorías, dogmas; y poder disparar cual bala verbal la de "recontranó" a sistemas y credos, mandamientos de mandamases políticos, religiosos, científicos y técnicos. Disparar "recontranó", contra "requetesies"" (TELFLM, 14). En definitiva: transustanciación de lo real por dialéctica o inventos[170]; y transustanciación, además, social, pues, siguiendo a Marx, GB considera que cualquier realidad tratada socialmente altera no sólo su forma sino también su contenido[171].

- Teológico; pues el impulso transustanciadora tiene como meta de su dinamismo ser Dios, aunque tal intención debe acompañarse de una actitud de cordura que funcionando como "refrenador" evite caer en la "vanidad". En este sentido, GB dirá: "No

---

[170] "No, renó, recontranó", "sí, resi, requetesi" pertenecen a la "lógica de la razón vital". Mi maestro don José Ortega y Gasset lo aceptaría, pero, dado su señorío y señorial talante, emplearía nada más "no" y "sí", dejando lo de "renó-resi, recontranó-recontrasí" para Unamuno quien sabría aplicarlos a que y a quienes, oportuna o inoportunamente" (TELFLM, 15). Así, por ejemplo: "La relatividad generalizada *transustancia* la mecánica de Newton. Es el *requetesí* de ella" (o.c. 28).

[171] Cf. PPPMM, 68-69.

poner límites a la imaginación, entendiendo por esta palabra "inventiva". La originalidad, la inventiva, es uno de los recursos humanos inagotables (...). Los límites a la "inventiva" los señalan, por una parte, los transfinitadores y, por otra, sus refrenadores. (...) No abdiquemos de ser dioses, aunque no estemos ya en Paraíso alguno. Y asumamos las consecuencias: buenas, malas, peligrosas. Éxito o fracaso. (...) suprema empresa: el Hombre como parte pasiva y activa de la constitución y evolución del Universo. ¿Actitud digna de "semi*dioses*"?" (SVV, 9)[172].

La ambigüedad o, mejor, equilibrio típico del posicionamiento bacquiano entre la esperanza y el temor, queda patente cuando dice: "¿Cuánto de lo natural -hombre inclusive, y mayormente él- va quedando hoy en día en estado natural -frente a la invasión en superficie y profundidad de la técnica, y frente a la prepotencia creciente desmesurada de técnicos, tecnólogos y tecnócratas? ¿A qué no se atreven técnicos: tecnólogos y tecnócratas? ¿A qué -en física, matemáticas, política, sociología, genética, economía, religión, arte...?" (SVV, 99).

La liberación artificial de la energía encerrada en el átomo y las posibilidades abiertas por la ingeniería genética son dos de los aspectos considerados por GB paradigmáticos en cuanto al poder de la técnica actual y la obligación que ello conlleva para el hombre actual de reflexionar acerca de su poder sobre su ser y el del Universo y, por ello, sobre sus nuevas, artificiales, responsabilidades y deberes ontológicos y morales[173]. La importancia y urgencia de lo dicho queda patente al advertir que el plan vital definidor de "persona" es, paradójicamente, el de des-definir y des-finitarlo todo: "Plan desdefinidor propio de persona -definidor y facedor de ella- contra definiciones y

---

[172] Nótese en lo dicho el talante "español" o "castellano" del filosofar bacquiano (condición que el autor vuelve a reivindicar explícitamente en esta etapa final de su andadura filosófico-vital, del mismo modo y con la misma fuerza con que lo hiciera en la década de los cuarenta. Así dirá "Hombre endiosado. Español castizo" (SQM, 26). Cf. también o.c. 7, 14, 448; IELEA, 18; DML, 13, 47, 129; PPPGN, I, 35; QD, 10.

[173] "Durante miles de miles de años -tal vez nueve mil millones- el uranio estuvo desintegrándose, desaprovechadamente ineficazmente, en sus minas. Ahora, para bien o para mal, se lo aprovecha para bombas atómicas -bien eficientes por desgracia-, y para reactores eficientes también, por gracia o por suerte" (IELEM, 14). "el empleo programado de la desintegración lleva fecha -de exito científico-técnico, pero de maldición (¿inevitable?) moral y humana- la de mitad de *nuestro* siglo" (IELEA, 144). "Nos hallamos actualmente -y por virtud de los inventos de tales personas- ante el problema de des-definir y des-finitar la vida -todos los tipos de ella- mediante los recursos, físicos y técnicos, de ingeniería genética" (QD, 392). "Quede como alusión por la ingeniería genética actual y sus experimentos futuros la Tierra tiene aún miles de miles de años disponibles para la humanidad y para los ingenieros. Se ensayen ya procedimientos para concepciones sin coito, sin matrimonio pretendido, por insignificantes, las distinciones entre virginidad, celibato y, por vacuas, sus alabanzas. Así que, por obra de la ingeniería genética se consigue que los individuos de la especie humana resultantes nazcan con inocencia original (...) El bautismo es ya superfluo. Y, por tanto, son realmente, lógicamente, superfluas todas las Iglesias: católica, protestante, ortodoxa, oriental..." (SVV, 18-19).

finitudes definidas por potestades e individuos religiosos, morales, sociales; y aun a pesar de la delimitación de recursos -matemáticos, físicos e instrumentales- del singular" (QD, 392).

Ante este replanteamiento a la luz de la tecno-ciencia actual de conceptos, temas, creencias, dogmas... tradicionales, tenidos por definitivos y, por tanto, intocables e inamovibles: sagrados, la técnica es vivida con sentido de sacrilegio o, si se prefiere, como milagrosa, mas nunca, y esto sería lo peligroso, como "enigma"[174].

De tales sacrilegios "actuales"[175], o "Caso de máxima novedad, de máxima espontaneidad, de máxima originalidad, de máxima transcendentalidad", no pueden esperarse, según GB "más castigos que los fracasos, que, por ser instructivos, serán superados por los caracteres de la Vida que son novedad, espontaneidad, originalidad y transcendentalidad, Imperdibles; siempre renacientes. Y renacientes son los vivenciales de "atrevimiento", "audacia", "osadía" humanas" (SVV, 37). Nada, pues, de temer condenas divinas cual las de Adán o Prometeo[176]. Y no hay nada que temer porque lo único rector y a respetar son las leyes físico-matemáticas del universo, hecho que GB califica de "coyuntura privilegiada": "privilegiada coyuntura de que las leyes, las mismas para el microcosmos y el macrocosmos: átomos, células... hombres, sean las que determinen la estructura básica de todo: lo material-espiritual, religioso-laico, ético-estético..., que es la estructura de MAYORIA + dos minorías: una de "extra"; otra de

---

[174] "La transcendencia suprema a que el hombre puede aspirar fuera la de ascender a los Cielos lugar propio y exclusivo de dioses Dios, angeles Ya la Torre de Babel fue un caso de tal atrevimiento Y bien se sabe la reacción de Elohim Ascender un hombre a los Cielos - aunque no fuera sino como anhelo, tentación, a fortiori como atentado- sería sacrilegio Pues bien el hombre actual lo ha cometido, y de maneras, a veces, desaforadas y desvergonzadas -casi provocativas- con aviones, cohetes, sondas cósmicas Voyagers, que viajaran por los Cielos durante miles de años (40.000 según el plan del Voyager de Carl Sagan ( ) Sacrilegios progresivos, audaces, espontaneos, originales del Hombre actual" (SVV, 36-37). "pasearse por el [cielo] deja de ser privilegio de dioses, de dios-hombre milagro Ahora, en 1981, es una vulgaridad ( ) Y si ascender al Cielo es mostrar ser Dios fuéramos ya dioses todos nosotros desde este siglo Lo fuéramos por invento y conquista nuestra de unos fines, medios a transfinitos o en exito" (INTRAEL 65) Por lo dicho, GB considera que "Regalo sin instrumentos, sin regalo de técnica, es enigma O incitación a inventar Quien llegue a inventar técnica vuelve sobrante lo de regalo Y solo tiene que agradecer, cuando mas la superencia, incitación o excitación de apertivo, de ganas, urgencias de inventar" (QD, 253) Según esto, no caben agradecimientos a Dios pues lo que el hombre tiene lo adquiere por mérito y esfuerzo propios, por técnica e inventiva

[175] "Si nos atenemos, reverente o resignadamente, a la norma "lo que Dios unió, el hombre que no lo separe", "Lo que la Naturaleza presenta unido, el hombre no lo separe", deshacer el agua en oxigeno e hidrogeno -lo líquido en dos gases- es deshacer su unión natural o legemetica ( ) A dividirla se llamo "análisis químico", "electrolisis" Y es ya operación vulgar de vulgar laboratorio Desobediencia a Dios o a Naturaleza Atentado de tipo sacrilegio o matricidio atentado consumado Y la fórmula H_2O es real blasfemia Y no insulto verbal Son blasfemias ejemplares y reales las fórmulas aducidas Son sacrilegios o matricidios ejemplares y reales los cometidos por los instrumentos físico-químicos en laboratorios Y son sacrilegios y matricidios repetidos morbosamente por los usuarios de tales instrumentos, comercialmente repartidos y cotidianamente usados" (TELFLM, 69-70)

[176] En esta etapa, como en anteriores, GB recurre a la figura rebelde de Prometeo como "maestro de técnicas" (cf FM, 705, QD, 253-254), que contrasta con la sumisa de Jesucristo (cf SVV, 67-73) Apela ahora también, a la tradición egipcia de "Teut" (Thot) (cf SQM, 374, FM, 692)

"infra"" (SVV, 82).

Por lo dicho, GB afirmará que ser hombre "a la altura de ciencia y técnica *actuales*" es ser "pagano", pues "paganismo" es el tono sentimental y la actitud vital del hombre en cuanto "actual"; tono a la altura de ciencia y técnica físico-matemáticas actuales, transustanciadoras, nacido con el Renacimiento[177]. La técnica, según esto, resulta "osadía superlativa" o "quintuple atentado contra lo natural"; y el técnico, "quintuplemente sacrílego" o "matrílego" y "a-teo"[178].

Lo afirmado por GB no es sino otra forma de decir, como se vio oportunamente, que la condición inventora del hombre, su ser esencial de inventor o "radiactivo", es decir, transfinito transfinitante, es su peculiar condena vital como "endemoniado". El hombre, excepto por renuncia expresa, no tiene más remedio que ser transfinitud transfinitante, inventor: "*Transfinitud* es atentado consumado; pues los inventos -geométricos, aritméticos, morales, políticos, técnicos, ontológicos...- hacen acto de presencia con su novedad, espontaneidad, originalidad. Son creaciones, y creaturas, de hombre *transfinito*" (INTRAFI, 166). Ser Inventor es, por tanto, ser *pagano* y *paganizador*[179].

Ahora bien, si, según GB, el ser humano, por ser transfinito, *debe ser* "pagano", ello no significa que haya de adueñarse de él, y de todo lo demás por su medio, la locura o frenesí tendencial de la técnica. Sin embargo, GB considera que los valores morales tradicionales son insuficientes para evitarlo, pues si bien su función es ser "zapata", su poder como inventos refrenadores sólo alcanza para reconducir excesos y defectos propios de un tipo de hombre que siendo "racionalmente animal" se puso a controlar lo que aún tenía de "animalmente racional". Mas desde el Renacimiento el hombre es "altavoz", y desde nuestro siglo "espoleta" del universo y de sí. Por esta razón, el hombre actual precisa valores con poder refrenador y orientador a la altura de sus nuevos, isomorfos y, por tanto, más peligrosos defectos y excesos; frenos que sean, en su dominio, el equivalente a los frenos de "potencia" que controlan la energía de los poderosos motores actuales, evitando

---

[177] Cf. SVV, 47, 82-87.

[178] Cf. FM, 705-707. Distingue GB "tres clases de actitudes respecto de Dios": teísta, antiteísta y neutralmente atea (cf. QD, 517-518).

[179] No fue Dios, sino algunos hombres, los que no perdonaron a Galileo, Giordano Bruno y otros sus osadías y atrevimientos transfinitantes (cf. vg. II, 21-22; INTRAFI, 65), y es que, dice GB, "conocedamos que es el hombre quien ha inventado eso de pecado, de malicia teológica" (INTRAFI, 32).

que los artefactos que de ellos se sirven se autodestruyan. Pero fuera de esta sugerencia, el autor confiesa no tener respuesta satisfactoria, lo cual es aún más inquietante si se considera que para GB la mesura entendida al modo clásico tampoco es refrenador suficiente de la "bomba atómica entitativa" que está siendo ya el hombre actual.[180] Y no lo es porque:

> "Lo artificial no coincide con lo natural -sea divino, sagrado- ni en especie ni en género próximo ni aun en remoto, sino en el remotísimo de "ser algo, real"
>
> En lo natural rigen las gradaciones de positivo, comparativo, superlativo que es, a la vez y a la una, "máximo y óptimo". Bueno-mejor-óptimo, sabio-más sabio-sapientísimo, potente-más potente-omnipotente, durable-perdurable-eterno, locado-colocado-inmenso, propiedad-atributo-esencia
>
> Mas en lo artificial, avión no es superlativo no comparativo de ave, ni submarino es pez en superlativo, ni máquina de escribir es superlativo de mano escribiente, ni piano es superlativo de lira, cítara, así sean las de Apolo
>
> Lo artificial no es ni positivo ni comparativo ni superlativo de natural, por muy perfecto que sea éste en su orden
>
> Lo natural tiene por constitución un límite superior, supremo ya, un máximo que es, a la vez, a la una, óptimo. Esencia es lo *máximo* y lo *óptimo* que un ente puede tener. Lo máximo es ser (ὄν), lo óptimo en estar siendo (ἀγαθόν) lo que es de la mejor manera.
>
> Lo natural está definido, definitivamente definido
>
> Lo artificial no tiene, dentro de su orden, un máximo y óptimo insuperables, un límite superior. La galera depone a obsoleta (sin aniquilarla) a la barca, y, a la vez, la galera más perfecta no hace imposible el barco de vela, ni el mejor barco de vela hace imposible el de vapor, y éste no hace imposible el de propulsión atómica. Lo artificial no tiene límite superior, está abierto a lo infinito, a lo *tras-finito*
>
> Lo esencial es in-transcendible
>
> Lo artificial es transcendente
>
> Lo esencial no es inventable. Se halla siendo tal o cual *hallazgo*.
>
> Lo artificial es *invento*: novedad, espontaneidad, originalidad
>
> Lo natural esta siendo lo que es, "está siendo lo que desde siempre ha sido" -tal es la fórmula aristotélica
>
> Lo artificial no es continuación de lo natural: es *atentado* contra y a costa de lo natural. Atentado consumado lo es cada instrumento" (FM, 710-711)

Si, pues, "Todo lo artificial, físico o no, depone, descalifica y descompone lo natural; mas produce un coajuste nuevo, original; no recompuesto, "rehecho"" (QD, 258), entonces es claro que los valores morales clásicos, por naturales refrenadores de naturales situaciones y problemas, no estarán a la altura de los generados por la tecno-ciencia actual, de ahí que GB diga: "¿Tomaremos los hombres -actuales, sobre todo y urgentemente necesitados de ello- el ejemplo y modales de "Gran Señor", haciendo nueva moral, regida

---

[180] Cf. todo lo dicho en SVV, 102-105

por y en tonalidad de las virtudes sobrenaturales de magnanimidad, magnificencia y munificencia?" (QD, 255).

Cómo sea tal nueva moral es algo, ya se ha dicho, sobre lo que GB confiesa su ignorancia. Y no puede ser de otra forma, pues se trata de "no 'edad" por-venir; de ética o moral "actual" por inventar. No obstante, GB considera que deberá sustentarse sobre sugerencias, indicaciones... como corresponde al tipo vital "persona" viviendo en "Asociación", y aun al "singular" en "Sociedad", tal como se dijo anteriormente, y nunca en imposiciones dogmáticas: "En Etica transfinita entran solamente actos ejemplares, edificante, admirables, sublimes, heroicos... chispazos, centelleos, relámpagos de libertad, valentia, inteligencia, constancia, delicadeza, continencia, justicia, bondad; y varones (vir, virtus, areté, árren), cual Solón, Aristides...; por actos, no por hábitos, o rutina Nada de ello es de-finible, finito, se lo podria llamar "sublime", supernatural, heroico. (...). Bien y Mal absolutos (Optimo, Pésimo), caen fuera de Etica. Lo de "absoluto", rigurosamente tomado, no sólo des-define y des-finita, sino a todo a lo que se aplica tal denominación, y se lo somete a su intención significativa, lo des-dibuja y envaguece" (INTRAFI, 119-120).

A lo dicho debe añadirse que en una concepción "actual" (probabilista) de la realidad, como lo es la de GB, resulta dificil regular éticamente la inve:ción y empleo de artefactos y técnicas y, por tanto, delimitar y establecer responsabilidad moral alguna de los inventores y usuarios pues, según GB, todo invento, por lo que de ocurrencia o novedad tiene, resulta imprevisible en sus consecuencias o efectos (buenos o malos) "Cada tipo de invento (...) tiene ámbito propio de azar: de resultados óptimos-buenos-mediocres-malos-pésimos. A veces, saldrán, resaltarán los buenos; otras, los malos; más frecuentemente, los mediocres (en mayoria); alguna vez, los óptimos; otra, los pésimos" (o c 435)

En definitiva: "En rigor de terminologia y conceptuación, un invento de cualquier orden (fisico o mental) no tiene ni puede tener secuelas; y si, solamente "estelas"" (PPPGN, II, 433). Por esta razón, que el usuario o el inventor empleen un invento con intención de producir "un sólo" efecto (bueno o malo) es desconocimiento por su parte de la "calidad ontológica" de todo invento, de ahi que "Al inventor y usuario no le son imputables -en favor o en contra, indulgencia- ni el resultado bueno ni el malo ni el

mediocre, cual si fuera él, y la actuación del "enser", causa necesaria-y-suficiente. Le es imputable por la ignorancia, actualmente, afectada, de las leyes estadístico-probabilísticas que rigen el universo -no solamente en su Base-Fondo, sino, por secuela más o menos remota, en economía, biología y sociología" (o.c. 434).

Todo ello resulta especialmente preocupante cuando se trata de técnica e inventos "actuales", pues dice GB: "los inventos "actuales" se caracterizan porque el margen de azar: de neutralidad respecto de bueno y/o mediocre y/o malo es tan amplio y potente que afecta a la humanidad entera y a la Tierra entera -por de pronto" (o.c. 435). Así, por ejemplo, "Bomba atómica trae inevitablemente, constitutivamente, en su "estela" efectos buenos-mediocres-malos, óptimos-mediocres-pésimos para todo: hombre y Tierra. La distribución de la probabilidad -el número de veces- dentro del ámbito: óptimo-bueno-mediocre-malo-pésimo tiene que sernos dada *a posteriori*, ya que *a priori*, respecto de la originalidad y novedad de un invento en cuanto tal, no pueden señalarse ni hay causas (razones) necesarias-y-suficientes que produzcan "secuelas"" (o.c. 435).

Ante este difícil panorama, GB nota la necesidad de concretar el tono de sugerencia que debe presidir la nueva moral "a la altura de ciencia y técnica actuales", y así, en PPPGN, esboza una ética-moral mínima de carácter transfinito ("transética", "transmoral") integrada por cuatro grupos de "axiomas metaéticos o transmorales", algunos de los cuales implican de lleno a la técnica y lo artificial, como no puede por menos que suceder dado su carácter "actual". Así: "Todo hombre -que sea íntegramente singular o que lo esté siendo en algún grado o dosis- tiene el deber de tratarse y de tratar respetuosamente a cualquier otro singular, con el respeto debido a su condición de cogobernador de un universo reformado cibernéticamente para él" (o.c. II, 690); "El hombre en estado de singular, y los singulares en comunidad y Sociedad deben ponerse e imponer transformar todo lo natural en enseres de funcionamiento automático-cibernético" (o.c., II, 691); "Quien se esté siendo singular, por estar siéndolo en "Sociedad", tiene el deber: ha de imponerse-y-proponerse el que la conciencia natural del hombre (...) ascienda, darle la oportunidad de que ascienda a conciencia de "singular": a la de cogobernador de un universo natural transformado por él y para él en universo de funcionamiento automático-

cibernético" (o.c., II, 692).[181]

10.13. Conclusiones.

A lo largo de este último capitulo, hemos rastreado y sistematizado la presencia, el significado y las implicaciones de la técnica y de lo artefactual en las obras de GB publicadas a partir de 1980. Como resultado, podemos afirmar que durante este periodo de tiempo, que constituye la última etapa de su pensamiento, nuestro autor no introduce cambios sustanciales en su concepción de la técnica y de lo artificial, en su conexión con la historia, en la estructura de lo artificial, etc., respecto de la etapa anterior, aunque si avanza sobre ellos abriéndolos (transfinitándolos) en dirección a la tecno-ciencia, es decir, haciendo de ciencia y técnica actuales horizonte vital e intelectual de comprensión de cualquier tema o problema; algo para lo cual el propio autor acuña una expresión formular: "a la altura de ciencia y técnica actuales". Algunas consecuencia de ello son vg la división del trabajo según "Empresa", el énfasis en el carácter heuretocrático de la "economia social", el transfinito humano como tecnita y tecnarca, la importancia que cobra la idea de aceleración (Mellale-Ramsauer) en su concepción del progreso histórico, el esbozo de una "ética transfinita", el formalismo creciente (empleo de gráficos, fórmulas...) que impregna el filosofar baquiano...

Desde la perspectiva de nuestro estudio, llama la atención el peso especifico que durante la postrer andadura intelectual y vital de GB adquieren las cuestiones escatológicas: muerte, inmortalidad, Dios..., pues si bien son temas y problemas a los que GB ha hecho referencia en sus escritos en las diferentes etapas de su pensamiento, no recibieron nunca un tratamiento tan insistente y ámplio, ni con tal hondura intelectual e implicación vital. Así, al interés que ya de por si despiertan en el ser humano tales cuestiones de ultimidad, se une el añadido por GB con su enfoque tecno-científico, de modo que ante el lector surge un panorama cuando menos inquietante, tanto desde la

---

[181] Para mayores detalles, así como para otros axiomas de esta "transetica" y "transmoral", cf. PPRGN, II, 673-700. En relación con lo anterior, GB analiza las "negatividades" típicas de cada tipo vital, y así, son propias del "Individuo" en "Ayuntamiento" *animalidades, brutalidades* y *barbaridades*, pues las relaciones humanas se fundamentan sobre un componente grande de fuerza; de "Particular" en "Colectividad" *fallos, delitos, crimenes*, pues rige la ley; de "Singular" en "Sociedad" *errores, desputes, des-atinos, des-aciertos*, pues lo vivo es dinar (cibernetar) y, por tanto, toda negatividad peculiar a su estado procederá siempre de "marrar una "meta"" (o.c., II, 722); de "Persona" en "Asociación", dado que lo vivo es transfinitar todo expansivamente en un perenne intento de ser dios, serán *fracasos, chapucerias, mamarrachadas, mamotretos* y *esperpentos* (Cf. o.c. 701-755). Cf. también "Balance de éxitos y fracasos (de responsabilidades metaéticas o transmorales)" (o.c., II, 755-796).

consideración existencial como para la intelectual. La sorpresa y la controversia están garantizadas por el planteamiento novedoso de estos problemas clásicos de la filosofía y la teología.

Por otra parte, si bien la presencia de Marx y de lo social en el pensamiento de GB durante esta etapa sigue siendo importante (concepción de la historia y su progreso, la sociedad, la economía, la ciencia-técnica en tanto que empresa social y bien público...), el hecho de que el honor de "filósofo actual" recaiga ahora sobre Whitehead[182] pone de manifiesto el peso que la ontología y la metafísica tratadas en clave de tecnociencia cobra en esta época.

Hay que llamar también la atención sobre la figura del transfinito humano, caracterizado explícitamente ya en esta etapa como "médium" o "catalizador" de lo divino del Universo, y a cuya transformación en Dios colabora activamente sirviéndose de unas peculiares herramientas: la ciencia y técnica actuales unidas sintéticamente. La tecno-ciencia, pues, posee para GB poder y función teogénica y sacramental. La concepción bacquiana del hombre como tema y tarea de Infinito culmina en esta etapa en la figura del hombre como "mediador", "catalizador" o "sal terrae"; funciones tenidas tradicionalmente por sagradas y que GB reinterpreta en clave de "paganismo" tecno-científico. En relación con ello, GB advierte sobre las transformaciones mentales y físicas que los instrumentos actuales ("enchufados" al sustrato nuclear del universo) producen en el ser humano al permitirle transfinitar sus límites sensoriales y mentales naturales. En este sentido, el progreso tecno-científico cruza los límites de la evolución natural y dispara al hombre hacia formas de ser y existir super-naturales (artificiales)[183]. También cobra fuerza la idea de que el hombre no sea el único transfinitador del universo.

Por otra parte, a pesar de su optimismo pro-tecnológico, GB no desatiende en esta etapa la cuestión relativa a los peligros y problemas relacionados con la técnica y la artificialización del universo y del hombre aunque, eso sí, desde posiciones que no atenten contra la Vida y salvaguarden el poder transfinitante del ser humano.

---

[182] Cf. PIPPIN, I, 35

[183] La postura de GB sobre el progreso ilimitado del ser humano mediante la tecno-ciencia podría encajar en lo que se ha dado en llamar "extropia" (cf. *Muy Interesante*, nº 187 (1996), p. 106).

Por todo ello, podemos finalizar afirmando que la figura filosófica de GB es cuando menos, inquietante o "atómica", pues lo que en el fondo plantea es: "¿No estaremos los filósofos de la era, época, o lo que sea, atómica en la obligación o paso honroso de preparar el terreno con una metafísica del ser que está, del estar siendo el ente en diversos y en los más diversos estados para transustanciaciones, transentificaciones que dejen los más radicales cambios sustanciales en el plano bien vulgar del agua que de sólida pasa a líquida con unos grados de calor?" (TELFLM, 144-145).

Lo anterior nos pone sobre la pista del anhelo filosófico-vital de GB: ser *pedagogo actual* o, mejor, portador de una "buena nueva", es decir, ser él mismo *evangelista filosófico*, "catalizador" y "sal terrae", del advenimiento de un nuevo tipo de hombre diverso del natural filogenético, como consecuencia de la tecno-ciencia[184]. En definitiva: ser filósofo "actual": "a la altura de la ciencia y técnica actuales", y serlo, además, con la "esperanza" de ser el primero: "Querríamos tal vez que terminara [la concepción moderna del Universo] viviendo aún nosotros, para ver el comienzo de nueva era; por ejemplo, de la era *atómica*, no sin la secreta intención de que no solamente comenzara con nosotros materialmente, sino que fuésemos el primer Adán, el primer hombre de semejante concepción; que fuera yo, por ejemplo, el filósofo y el primer filósofo de la era atómica", mas "No depende de nuestra voluntad ni terminar ni comenzar una época" (AFC, 30).

---

[184] "Vos, *Marie* Borda, habéis descubierto en el intérprete -el propio GB- propensión, vocación, peligro, de ser *pedagogo*. Y creo que lo ha demostrado el mismo en sus intervenciones anteriores. Pero en esta última creo que ha descubierto su propensión, vocación y peligro de ser *evangelista*: difusor de una buena (*eu*) nueva (*anguelia*), de un nuevo mensaje para la Humanidad. Deseémosle buena suerte. Que de resultar buena, saldremos ganando todos" (DMT, 88). La intención de tal *evangelización*: "**Para que** (...) NADIE viaje, ni este pensando, ni alumbrando**se corporalmente según técnica pero mentalmente según magia.** ASÍ SE CELEBRARÁ DECOROSAMENTE EL AÑO "DOS MIL"" (contraportada de DMT), pues "si un loco en ideas, fórmulas y gestos despierta, incita, inspira a cuerdos -cuerdos por asentados en la realidad y tanteando sus poderes ocultos, es decir solemnemente cuerdos por *onto*-logos-, tales sensatos o cuerdos hacen millones de usuarios de señores reales del universo. *De Cibernetas* (...) "Cada loco, con su tema", cada cuerdo, con sus instrumentos. ¿Consegura el autor- J D G B -, loco por trato con tres locos, que por tres retablos científico-técnicos el número de los *lectores* y *videntes* ascienda a millones, a millones de *ontologos* de ocupados, preocupados, por la *realidad* por un *Humanismo integral e integérrimo*?" (DMT, 33). "Lo históricamente importante y decisivo se reconcentra en que lo inicialmente individual se transforme en social. Los pocos, en "catalizadores", dicho en lenguaje, o metáfora actual. O, en "sal de la tierra", con frase clásica evangélica" (TELFA, 59).

CONCLUSIONES GENERALES.

En referencia a la última parte de cierta obra suya, dice GB: "sea el último recuerdo que de ella nos llevemos autor y lectores"[1]. Lo mismo cabe decir de este apartado conclusivo del presente estudio.

Ya en la "Introducción General" advertíamos al lector sobre nuestro propósito de convertir este estudio en algo transitorio: obra a superar una vez acabada su lectura (obra abierta, sin *futuro* mas con *porvenir*). La verdad, como afirma Hegel, está al final: en el Todo; mas una verdad que sirva de fundamento para otra dialécticamente superior.

Por ello, y a fin de mantener la coherencia con lo expresado en dicha introducción, este apartado final se divide en dos secciones: A) un breve resumen-recordatorio de las principales conclusiones obtenidas en cada capítulo; B) una colección de propuestas que, fundamentadas en los resultados del estudio, interpretan la filosofía de la técnica de GB en consonancia con el tono sentimental que empapa su obra[2].

Desde estas coordenadas puede afrontarse con provecho la lectura de los escritos de nuestro autor y captar lo que, en rigor y en el fondo, GB pretende con su filosofar: ser una llamada de atención sobre el advenimiento de una nueva fase en la historia de la humanidad; fase en que la técnica resulta decisiva por diversas *razones* y *motivos;* una etapa desconcertante (*atómica*) en que el Hombre va resultando "persona" y la realidad integra (física y mental), *material* para sus inventos. Desde la perspectiva bacquiana, tomar conciencia de esta circunstancia permite enfrentar con actitud más adecuada tanto las posibilidades que se abren ante la tecnociencia actual como los peligros que encierra. Este aspecto es fundamental para el problema de la toma de decisiones sobre ciencia, tecnología y sociedad, las cuales se hacen ya ineludibles ante las situaciones generadas por los avances científico-técnicos.

El talante *precursor* de la filosofía de la técnica de GB, cuyas dimensiones

---

[1] IEAM, 119

[2] Tiemple que, sin merma del rigor racional, científico, con que nuestro autor desarrolla los temas que trata, los abre a dimensiones *poéticas*, *metafóricas* o *parabólicas* (Cf II.F, 17). En definitiva, de lógica de la identidad a lógica dialéctica, a creación o *por-venir*. Tono de incitación a pensar que llega, en ocasiones, a provocación calculada o insulto (Cf vg., prólogo a ET) para mentes atrapadas en el juego de la lógica formal donde la negación en potencia por deja las cosas tal cual, es decir, sin historia

antropológicas y cósmicas resultan ahora evidentes, permite comprender mejor su carácter innovador en cuanto síntesis de tradiciones diferentes y hasta opuestas de la filosofía de la técnica, tal como se dijo en el primer capítulo; síntesis que, por integrar aspectos tan diversos, puede reivindicar para sí con derecho la condición de filosofía (*trato explícito*, reflexivo) de la técnica a la altura de las *actuales* circunstancias históricas, a la vez que servir de base para nuevos avances (aspecto práctico de su filosofía de la técnica, o *trato implícito*)[3].

A) Conclusiones-recordatorio.

Tras realizar una breve, pero suficiente para nuestro propósito, exposición del panorama de la filosofía de la técnica en el presente siglo, afirmamos que el pensamiento o reflexión de GB sobre la técnica presentaba tales características que constituía una *filosofía de la técnica*, quedando así justificado el título de la tesis que presentamos, a la vez que se ponían las base para concluir que la filosofía de la técnica de GB es una aportación original a dicho panorama.

Esta originalidad se concreta, tal y como propusimos, en su carácter de síntesis peculiar del espíritu definidor y distintivo de todas y cada una de las tradiciones de la filosofía de la tecnología: ingenieril, de las humanidades y de la Teoría Crítica de la sociedad, de cuyas figuras más representativas, además, expusimos las ideas básicas. El resto del estudio ha pretendido demostrar la verdad de esta tesis, a la vez que ofrecer sistematizado el amplio espectro de temas y cuestiones involucrados en la reflexión de GB sobre la técnica; una reflexión difícil y poco sistemática, apenas conocida en nuestro país y, en cualquier caso, sólo fragmentariamente como consecuencia de las circunstancias expuestas en su momento. Esta falta de sistematización y desconocimiento resulta carencia tanto más lamentable por cuanto que, como argumentamos, la filosofía bacquiana de la técnica es quizá el primer paso (en cualquier caso aportación inestimable) para dar

---

[3] Preferimos emplear el término "precursor" antes que el de "fundador", según se apuntó ya en la Introducción General, atendiendo a una observación que GB hacía respecto del pensamiento de Marx y tal como se vio durante el estudio, al advertir que este no condena a la humanidad a ser comunista, tal como pretenden algunos de sus intérpretes y seguidores. Observación, por otra parte, de la que C. Beorlegui se hace eco y que da pie a nuestro distingo: "García Baeza es plenamente consciente de que con Marx no está dicha la última palabra. (...) Marx era bien consciente de sus limitaciones históricas. Los que parecen no tenerlo en cuenta son muchos de sus seguidores que lo convierten de precursor (única cosa a la que aspiraba Marx) en fundador, haciendo del mismo un dogma y no un método dialéctico de investigación y praxis" (BEORLEGUI, C.: "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". *Príncipe de Viana*. Año VI, nº 6 (1986), p. 237). Lo mismo puede aplicarse al filosofar de nuestro autor.

cumplimiento a lo que, según Carl Mitcham, es la tarea pendiente de la filosofía de la tecnología en su estado actual.

En consecuencia el trabajo que ahora presentamos constituye una contribución original tanto a la historia de la filosofía en lengua castellana, como a los estudios sobre filosofía de la técnica.

Para lograr nuestro objetivo comenzamos demostrando cómo la filosofía de la técnica de GB se sostiene sobre una *metafísica general del ser* de tipo *polimorfía óntica*. Dicha metafísica se fundamenta en los descubrimientos realizados por la ciencia física, en particular la cuántica, acerca de la naturaleza del substrato materio-energético que es, según GB, la base de toda la realidad. Pues bien, GB sostiene, tomando como fundamento la citada metafísica, que el dominio artificial es el único en que rige, en sentido riguroso de la expresión, el principio de causalidad. El hombre, en virtud de su diferencia específica (racionalidad) y ontológica (existencia auténtica) frente a los demas animales, aparece ante GB como la única fuente de racionalidad del universo, con capacidad, además, para imponerla o transferirla mediante una acción artificializadora de carácter técnico.

Mostramos, en una primera aproximación, cómo en virtud de su peculiar estructura la acción artificializadora técnica, por su implicación simultánea de los dominios transcendental (vida intelectual o humana superior) y físico, era la más adecuada, según GB, para producir transformaciones reales en el ser real desde patrones humanos. Al ser esto así, la técnica quedaba definida como eficacia (acción eficaz) a servicio del hombre (guiada por el valor de utilidad, entendiendo éste en sentido antropocéntrico), frente a la artística que, al no reconectar causalmente la obra de arte y subordinar el valor utilidad al de belleza, funda un dominio artificial con menor grado de realidad que el generado por la acción técnica. El tipo de transformación que sobre lo natural produce la acción técnica permite concebir en el hombre, tal como lo entiende GB, la esperanza de transustanciar el universo en *creatura* suya, es decir, en un ser hecho por él y, como secuela, a su servicio; correlativamente, transustanciar al hombre en Creador que sea a la vez Dueño y Señor de su Obra. Y todo ello en pugna con la tendencia descendente (entropía) de un universo que aparece, a la luz de la física actual, con una

constitución de paradójicos contrastes, es decir, dialéctica, pero que, por ello mismo, permite al hombre servirse de él para imponerse a él por dialéctica artificial ascendente potenciadora de la natural, también ascendente, de la Vida. En ello la técnica muestra su condición de aliada de la Vida.

Por otra parte, el tipo de verdad dominante en una época histórica depende, según GB, del tipo de sentimientos peculiares que le surjan a la vida humana en su contacto con lo real. Esto, a su vez, está en función de la consistencia con que se note existiendo la intimidad vital. Distingue GB varias formas de trato con lo real en función del tipo de verdad y descubre en ello un proceso de intimación o compactación creciente del yo inversamente proporcional al que sufren las *cosas*, que pierden consistencia. Dicho proceso viene posibilitado por el creciente formalismo en la actividad de la vida intelectual y lo que GB denomina *reducción óntica* y *categorial*. Cada tipo de verdad vital es origen de un tipo de técnica ("trato implícito" o práctico con lo real) y de ciencia ("trato explícito" o teórico), siendo la propia del momento histórico actual la verdad entendida como eficacia o verdad como "invento". Tal tipo de verdad es consecuencia del grado de constructivismo y operacionalidad conseguidos por la vida intelectual en virtud de los dos procesos citados.

Lo peculiar de la técnica actual, la propia del tipo vital "persona", es que en su estructura quedan unidas sintética, inseparablemente, la transcendentalidad humana, que en su grado superior de manifestación es el formalismo científico (cuyo grado supremo, a su vez, es el matemático), y el poder real (causal) del universo físico. Por este hecho, la técnica occidental actual encuentra su origen histórico en la romana, y su continuación en la renacentista y moderna pero, por ello mismo, resulta diversa de cualquier tipo de técnica anterior.

Como secuela de lo dicho, GB considera que la técnica griega y medieval no forman parte de la tradición que culmina en la técnica actual. En cualquier caso, con independencia del tipo de técnica de que se trate, ésta es siempre para GB manifestación de la vida humana y, por tanto, de la Vida. La técnica es concebida por nuestro autor como medio u órgano-instrumento creado por la Vida para servirse de él en su lucha contra la entropía. Recuérdese la sentencia bacquiana que, a modo de frontispicio, abre y resume

explicitamente la idea fundamental de su pensamiento sobre la técnica, la cual el presente estudio ha querido explicitar: "la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva".

Con independencia del tipo de técnica histórica de que se trate, es decir, del tipo de verdad que tenga en su base, el análisis que en su etapa heideggeriana realiza GB de la estructura de "mundo admanual" muestra que éste encuentra su condición de posibilidad en la estructura transcendental de "Mundo" que el filósofo alemán pone de relieve. Pero, contra éste, GB considera que la actitud o interpretación instrumental del universo no es algo privativo de la época histórica actual, aunque si dominante, sino que forma parte consustancial de la condición humana, y de tal modo que dicho trato instrumental no será considerado forma infima (caida y recaida) de estar siendo el yo su transcendencia sino, contrariamente, la única que la elevará sobre el universo real, eficaz y eficientemente. Por esta razón, frente a Heidegger, que pretende tal superación por sobreseimiento o transcendencia en el Ser entendido como Posibilidad-Pensamiento, es decir, por transcendentalidad, GB propone potenciar la acción técnica o interpretación instrumental del universo y, en consecuencia, la expansión cualitativa y cuantitativa del mundo resultante: el artificial técnico, y todo ello en aras de una transcendencia por transustanciación práctica del universo en Mundo Artificial y, correlativamente, del ser humano en Dios.

Según GB, la actitud instrumental es, además de constitutiva del ser humano, la única que a la altura de su condición de transfinito transfinitante debe potenciar si desea albergar alguna esperanza de cumplimiento para su anhelo básico de ser Infinito. Desde esta perspectiva, la técnica actual seria un momento privilegiado en el reencuentro (concienciación) del hombre con su propia "esencia" y por tanto, en la medida en que ella misma resulte potenciada artificialmente, una momento de realización (liberación) por sometimiento del universo.

El análisis bacquiano de la estructura de "Mundo" se complementa durante los años sesenta y setenta desde un enfoque marxista al enfatizar el aspecto práctico, es decir, al insistir en la necesidad de su realización práctica o encarnación creciente en artefactos. Esto implica tomar conciencia de que la citada estructura y, en consecuencia, los

artefactos en que se materializa, resultan tanto más eficaces en su dominio del universo cuanto mayor sea su carácter *tecnemático*, es decir, cuanto mayor grado de planificación o artificialización (segundo grado) posea su estructura. GB realiza un esfuerzo teórico por mostrar cómo la estructura transcendental "Mundo", si es dotada de potencia dialéctica artificial, puede generar "Mundo Artificial" o "Tecnocosmos". El desajuste significacional que descubrimos en algunos términos fundamentales de la teoría bacquiana sobre la estructura de lo artificial (enseres, artefacto, aparato...), encuentra su explicación en la radicalización que, con el paso de los años, sufre el pensamiento de GB en su exigencia de condiciones para que una creación humana merezca ser llamada artificial o artefacto y, por tanto, a la acción de la que surge "técnica". Todo ello condensa, y es, el término "tecnema", el cual resulta elevado por GB en esta etapa de su pensamiento a la categoría de modelo paradigmático de lo artificial-artefactual.

Distingue GB entre "historia transcendental" e "historia real", y muestra cómo la técnica es el origen de la historia real, siendo el "hecho fundamental" para su fundación la concienciación por parte del hombre de la inesencialidad de lo real, así como de su condición de creador. El factum de la técnica consiste, justamente, en que su existencia es la mostración de dicha inesencialidad, de manera que la técnica resulta clave del proceso humanizador de universo y hombre, es decir, de la "historia real". Pero GB considera que, si bien la técnica es clave, ello no debe entenderse en el sentido de que sea posible definir completamente al hombre en términos de "homo faber". No niega GB que el hombre posea tal condición, pero ésta debe quedar integrada con aquello que, según él, constituye lo propiamente humano: ser el transfinito transfinitante. Pensar otra cosa sería caer en reduccionismos peligrosos y, en cualquier caso, ignorar lo que de ser en realidad-de-verdad tiene o es la técnica.

Desde la perspectiva bacquiana, la técnica no consiste simplemente en la fabricación y uso de artefactos con el fin de cubrir las necesidades humanas naturales o artificiales, es decir, en el modo típicamente humano de solucionar problemas y satisfacer necesidades sino, además y sobre todo, en ser *la* acción que convenientemente potenciada transustanciará al hombre en Dios y el universo en creatura suya. Por tanto, si el hombre es "faber", lo será secundaria o derivadamente por serlo primero y ante todo "inventor". Recuérdese, además, que GB distingue entre "homo laborans", "homo faber" y "homo

creator".

Por el carácter de auténticos "efectos" de las creaciones artefactuales humanas, éstas resultan realidades simbólicas lo cual es aprovechado por GB para elaborar también, además de una historia de la técnica, una historia de los artefactos en consonancia con el principio de isomorfía entre tipos de vida y de técnica

En cualquier caso, la "técnica" queda caracterizada por GB, de forma mínima o básica, con independencia de su estado histórico, como "hallazgo básico", es decir: resulta técnica cualquier acción instrumental (A sirve para B) de la que se adquiera conciencia explícita de su servir para (poner en estado conciencial el carácter admanual de una realidad). Tal técnica mínima es la definidora del "primer hombre" frente a los animales, de los que naturalmente ya se diferencia. A partir de este origen, la técnica misma devendrá histórica llegando a entrar en la categoría de "invento", especialmente en su forma actual de tecnociencia o, en lenguaje bacquiano, "tecnica supernatural" o "técnica de explosivos".

Se ha mostrado, también, la concepción bacquiana de la filosofía como fuerza vectorial hacia el infinito necesitada de una magnitud escalar en la que encarnar. A partir de ello, han sido puestos de manifiesto los presupuestos filosófico-antropológicos de la filosofía bacquiana de la técnica que completan los advertidos en el capítulo 2, resultando que si el hombre es específicamente distinto de los animales por su racionalidad, y ontológicamente por ser "existencia", también lo es onto-metafísicamente por su condición de transfinito transfinitante. Por lo mismo, la técnica revela su papel de mediador entre el universo y Dios o, lo que es lo mismo, como ayuda intrínseca de la vida humana en cuanto transfinitud transfinitante con "tema y tarea de infinito". Con ello, la técnica queda enraizada en la dimensión onto-metafísica de la vida humana, siendo ésta la causa profunda del papel desempeñado por aquélla en el proceso de humanización, tal como lo concibe GB. Pero este privilegio humano es también drama o, mejor, tragedia íntima pues por su causa queda el hombre convertido en "endemoniado" o anfibio ontológico.

En efecto, según GB, el hombre media entre la base real del universo físico de la que procede, llena de poder creador pero carente de transcendentalidad (racionalidad, imaginación, conciencia, entendimiento...), y Dios entendido como esfera o dominio

donde la trancendentalidad humana se proyecta u objetiva bajo la categoria de perfección suprema (argumento pseudo-anselmiano) pero cuya realidad es sólo de tipo *aparencial* y, en consecuencia, sin poder real (causal) sobre lo real. El hombre es el transfinito transfinitante, es decir, capaz de tomar conciencia de lo que es ser limite, y por ello mismo la acción técnica le es consustancial estructuralmiente pues, en cuanto transfinitud consciente de serlo, al hombre todo le *sirve para* ensayar su condicion onto-metafisica en un intento de aproximación creciente al Infinito, luego en virtud de la definición de técnica, ésta resulta ser el *medio* adecuado y propisimo del hombre para dar alguna posibilidad de cumplimiento a su in-tención vital constitutiva y definidora ser Infinito Se comprende ahora, desde otra perspectiva, la razón por la cual la técnica es valorada por GB como aliada de la tendencia ascendente del Universo: la Vida, así como el papel de mediador del hombre entre lo finito y lo Infinito (*endemoniado, maroma*).

El hombre, que es creatura del poder creador superior (la creatividad de la Vida) debe hacer que lo divino del universo, su poder creador en bruto y anónimo (poder inferior o radiactividad), adquiera rostro de Persona: se materialice o encarne, es decir, se *apersone* en un tipo de hombre adecuado, de modo que en él Dios se haga real quedando los poderes creadores superior e inferior sintetizados dialécticamente en poder supremo. Todo ello conforma y confirma el carácter mistico-eucaristico de la técnica en la filosofia de GB Sin este talante mistico, la técnica en GB no pasaria de representar un esfuerzo que, en el mejor de los casos, es decir, guiada por una *ética popular* o de bienes (práctica) fuese redimensionada socialmente pero dejase al hombre en estado natural aún.

La ética popular no sobrenaturaliza al hombre, aunque venza al formalismo kantiano universalista y destructor del poder creador de la vida, el cual sólo consigue parcialmente su objetivo de elevar la transcendencia humana sobre la animalidad al hacerlo de un modo que amenaza su poder transfinitador tal como lo demuestra, según GB, el tipo de técnica que resulta isomorfo con ella: la "técnica societaria", es decir, anti-vital, arrasadora o uniformadora de la variedad de pueblos humanos en que se expresa el poder creador de la vida (variedad-novedad). Pero tal victoria ético-popular, sin embargo, no resulta suficiente para quien se descubre con vocación de ser Dios en Persona, es decir, hombre sobrenatural, y descubre, a la vez, que su anhelo no es pecado de soberbia sino condenación por su condición vital de transfinitud transfinitante o "demonio erótico".

Por todo ello, la técnica, tal como la concibe GB, hunde su raíz en la transfinitud humana, quedando así antropológicamente centrada desde un fundamento óntico-vital, mostrando que su verdadera *función* o *eficacia* consiste en ayudar a la transfinitud humana en su meta hacia Dios.

La influencia de Marx en la filosofía bacquiana de la técnica queda de manifiesto cuando, tomando como base la ley ontológica del acto creador, GB critica el capitalismo en tanto que sistema socio-económico fundamentado sobre una antropología naturalista e idealista justificadora de la cuantificación que sufre la cualidad del acto de creación y del creador, es decir, de la alienación que soporta el hombre en su condición de creador y de la enajenación de sus creaciones, aunque sea a cambio de dinero. Según GB, el comunismo, entendido como antropología, y sólo derivadamente como sistema socio-económico, respeta la dignidad y el significado profundo del acto de creación (trabajo) y del creador (trabajador) al entender al hombre como sujeto colectico real-viviente que toma posesión (mihiface) de lo real artificialmente.

Según GB, si capitalismo y comunismo coinciden en su proyecto de hacer del hombre Dios, lo que explicaría tanto el ateísmo teórico de ambos (humanismo teórico) así como su valoración positiva de la técnica en tanto que medio para conseguir hacer del hombre Dios (humanismo práctico), divergen, sin embargo, en el designio. En el capitalismo, "hombre" es un universal abstracto (especie humana como humanidad) siendo real únicamente el individuo. El capitalista no encuentra razón por la que, imitando a Dios, no pueda despojar a los demás hombres de su calidad y derechos de creadores, de los medios de creación y de sus creaciones (productos). Por la acción de "mihifacer" el capitalista pretende hacer todo (hombres y cosas) suyo, es decir, de uno solo, pero GB nota que se trata de una acción natural propia de un hombre en estado aún natural, aunque su técnica sea supernatural. Por todo ello el capitalismo no pasa de ser humanismo práctico "híbrido", es decir, fallido: su éxito económico es su fracaso antropológico.

El comunismo, en cambio, concibe la especie humana como todo real viviente u Hombre. La cuestión consiste, entonces, en lograr que ese Todo humano no quede escindido en clases (creador-siervos) por una acción natural. Cuando eso se consiga la especie humana será *Sociedad* o *Supersujeto*, es decir, Todo humano sujeto de artificiales

acciones que, mediante el trabajo (acción creadora) técnica y socialmente organizado, funcione con la eficacia de la máquina sin por ello mermar un ápice el poder creador de la vida humana en particular y el de la Vida en general. Sociedad, por tanto, como "artefacto viviente" o viviente artefactual.

En Sociedad, la eficacia queda al servicio de la transfinitud humana de todos y cada uno de los seres humanos que la integran, de modo que no sean ya piezas sino órganos, cada uno con su función específica pero colaborando todos en la misma dirección: hacerse Dios en Persona (humanismo práctico con apertura a humanismo positivo). Por tanto, la eficacia de la técnica actual, en tanto que instrumento de transustanciación, sólo rendirá al máximo dentro de un sistema antropológico, económico y social que posibilite la existencia de un hombre artificial (causa de sí, creatura o efecto de sí mismo) sujeto de artificiales acciones (*artefacto viviente*) resultando, en consecuencia, sujeto más eficaz que en su estado natural para conseguir realizar la tendencia esencial de la transfinitud transfinitante definidora del hombre, es decir, ser Dios en Persona o Infinito.

Desde esta perspectiva, se entiende que el capitalismo, en la medida en que mantenga una concepción antropológica idealista y un sistema socio-económico acorde con un sujeto natural en su forma de adueñarse y usar los artefactos y técnica sobrenaturales, sea considerado por GB *pecado transteológico*. El capitalismo es un híbrido natural-sobrenatural: lo segundo, por el tipo de técnica de que se sirve (supernatural); lo primero, por su forma de adueñarse y usar de tal técnica y sus productos. El comunismo, en cambio, por su concepción del hombre como creador social dueño y señor de sus creaturas, será para GB el contexto antropológico y socio-económico adecuado, por su artificialidad, al proyecto, plan o empresa, de ser Dios, y de ahí su bondad transteológica o antropológica, y no pura ni principalmente económica o política.

Por otra parte, según GB, la técnica, de por sí, no tiene límites, por lo que es inútil ponérselos. Si hay algún límite infranqueable en el universo (vg. la velocidad de la luz), éste no ha de ser freno para la transfinitud humana, sino oportunidad para su lucimiento al brindarle ocasión de encontrar el modo de burlarlo, mostrando así su superioridad no sólo específica y ontológica sino también metafísica. Esta consideración bacquiana de la

técnica como carente de límites es coherente con su concepción del hombre como transfinito transfinitante, y dada la conexión estructural entre técnica y transfinitud humana, lógicamente los peligros que acechan a la transfinitud humana serán los mismos que amenacen a la técnica.

La técnica, como se dijo, es la acción propia, consustancial y a la altura del hombre como transfinito en cualquier época histórica, aunque la técnica actual lo sea en grado superior. Ningún peligro, según GB, proviene de la técnica, como ninguno conlleva la transfinitud humana de por sí, excepto para las realidades que son "cosa". Todos los peligros que señala GB tienen como origen la eficacia de la ley de los grandes números y el frenesí racionalista, por lo que son exógenos a la técnica. En rigor, no es la técnica la que amenaza a lo natural, sino el naturalismo el que pone en peligro a la técnica; y no es la técnica la que pone en peligro la vida pues, como se ha demostrado, para GB es su mejor aliado, sino ciertas actitudes vitales, a caballo entre la vanidad y el olvido del ser, y el determinismo natural los que hacen peligrar la técnica y la vida al acabar con su poder creador por mecanización cegando toda *esperanza en lo inesperado*, poniendo así en peligro la transfinitud humana. Tal sucede cuando el "mundo artificial" adquiere estructura de "mundo artificioso" o de "máquina" con aspecto de "fábrica"

Por todo ello, la propuesta baquiana de solución pasa por evitar la naturalización y mecanización de la técnica y sus procesos, a la vez que concienciar (educar) a la sociedad de su papel creador y, por tanto, de la gravedad de sus responsabilidades. Con lo anterior, GB pretende embridar (montar provechosamente, es decir, en *motor*) el poder del universo físico (radiactividad), el de la transfinitud del hombre actual (*explosivo* viviente) y el de su técnica isomorfa (*técnica de explosivos*) de manera que, sin comprometerlos irreversiblemente en su ser básico, queden orientados en dirección al límite Infinito con forma de Dios. Para ello, se trataría de renunciar a ciertas actitudes que pervierten el valor de la técnica al volver su poder contra la vida, en lugar de hacerlo contra la naturaleza.

Ninguna propuesta de solución en alguna de las direcciones indicadas supondrá en GB el rechazo de la técnica ni su limitación, que sería tanto como renunciar a la propia transfinitud humana. En este sentido, hasta las propuestas más radicales de GB (años

cincuenta) deben ser entendidas como una estrategia que evite poner en peligro el proyecto definidor del hombre: ser Dios[4]. En este empeño, la técnica es instrumento esencial de la Vida, por lo que el proyecto filosófico de GB no podrá renunciar a ella en la medida en que se sostenga la definición del ser humano como transfinitud transfinitante; aspecto éste por el que la vida humana siente todo como límite o "cuerpo" (incluida su propia transfinitud) comenzando por el cuerpo biológico notado actualmente como "encerrona", y de la cual, como de las demás, intenta evadirse, por superación transustanciadora, mediante una técnica supernatural, *atómica* y *actual*, que no entiende, como él, de límites.

B) Conclusiones-propuesta.

1- La reflexión bacquiana sobre la técnica carece de temas tabú. Cualquier tema, como lo demuestran sus obras, es susceptible de ser puesto en relación con la técnica. Nuestra sistematización del pensamiento de GB sobre la técnica demuestra que el amplio abánico de temas involucrado posee una coherencia indiscutible que responde a un proyecto, más o menos explícito en función de la etapa de su pensamiento, pero siempre presente y actuante. Desde esta perspectiva, y teniendo presente lo expuesto en el capítulo 1 de este estudio, es claro que en la obra y pensamiento de GB existe una reflexión que puede denominarse con pleno derecho "filosofía de la técnica"[5].

La filosofía bacquiana de la técnica parece concebida a modo de sinfonía inacabada por inacabable, pues siempre resulta posible añadirle algún nuevo movimiento o instrumento así como re-tocar lo ya compuesto a la luz de nuevas inspiraciones, de manera que cada interpretación lo será a título de novedad o riguroso estreno de la *misma*, que no *idéntica*, sinfonía.

---

[4] Por este aspecto estratégico, el radicalismo pro-tecnológico de GB es, por lo que se ha dicho en el capítulo dedicado a peligros y límites de la técnica, perfectamente compatible con lo que afirma Winner cuando dice: "Estoy convencido de que cualquier filosofía que se precie de ese nombre alguna vez debe preguntar ¿Cómo podemos limitar la tecnología moderna de manera que se equipare con nuestro sentido de quienes somos y qué clase de mundo nos gustaría construir?" (WINNER, L. *La ballena y el reactor*. Barcelona 1987, Gedisa, p. 13).

[5] "La filosofía de la tecnología como disciplina es el resultado de una progresiva toma de conciencia sobre la dimensión central de la tecnología como nueva realidad ontológica, como base del mundo en el que vivimos, y como estructura de dicho mundo: nos encontramos ya sumergidos en una realidad tecnológica" (TEZANOS TORTAJADA, J. F., LOPEZ PELAEZ, A. (eds.) *Ciencia, tecnología y sociedad*. Madrid 1997, Sistema, p. 278). Según esto, la filosofía de GB no solo sería "de la tecnología", sino, como se argumentó en su momento, "de la técnica", pues su reflexión no solo se ocupa de la nueva situación ontológica (recuérdese la tesis de Ramón Fernández-Lomana apuntada al comienzo de nuestro estudio: técnica científica como horizonte para una nueva visión del ser) a la que aboca la tecnología actual, sino del papel de la técnica en la historia (génesis y progreso) del hombre y mundo, frente a los animales y el universo.

GB, con su vida y obra, demuestra que la filosofía de la técnica no debe excluir tema alguno, siendo apropiado reflexionar combinando armoniosa, pero audazmente, intelecto y sentimiento; ciencia y esperanza, es decir, hechos, datos y planes (proyectos, designios...). Este aspecto muestra claramente, como ha quedado patente con nuestro estudio, el talante integrador de tradiciones de la filosofía de la tecnología (mejor, de la técnica) que implícitamente presenta el pensamiento bacquiano sobre la técnica. Desde esta perspectiva puede comprenderse el viaje de nuestro autor por diferentes sistemas-etapa filosóficos a lo largo de su intensa vida intelectual, de cada uno de los cuales guarda simiente valiosa que cultivará y hará fructificar con nuevas categorías filosóficas en el siguiente.

Por tanto, y sea esta la primera conclusión-propuesta: la reflexión de GB sobre la técnica no sólo constituye una "filosofía de la técnica" sino que, además, lo es de un tipo que sabe armonizar razones y motivos (sentimientos). Su filosofía de la técnica es, por ello, una filosofía **integradora**, o **sintética**, de la técnica.

2- Nuestra sistematización del pensamiento de GB sobre la técnica ha procurado combinar diacronía y sincronía. El resultado de este esfuerzo histórico-sistemático es el presente estudio. Con él creemos haber demostrado, entre otras cosas, que el pensamiento de GB no sólo contiene una "filosofía de la técnica", sino que la maduración de su filosofar constituye en realidad una transformación progresiva de la técnica en centro de analogía de los demás temas con los que se relaciona, y hacia el que van dirigidos sus desarrollos, de manera que puede afirmarse que su pensamiento se transustancia íntegramente en una filosofía de la técnica.

En efecto, en el pensamiento y obra de GB la técnica pasa paulatinamente, de ser un tema entre otros, a convertirse no sólo en "el" tema de su filosofar sino también, y sobre todo, en categoría desde la que reinterpretar los demás temas peculiares de su filosofar. En este sentido, con el paso de los años la técnica en el pensamiento de GB se transforma progresivamente en vértice de un cono en cuyo desarrollo o periferia abarca todas las demás cuestiones, y en el que todas ellas convergen.

El pensamiento de GB sobre la técnica es o contiene, cuando menos:

a) Una fenomenología del hecho artificial-técnico, pues establece la estructura de la acción técnica, así como la de los artefactos y la del dominio por ellos fundado (mundo artificial);

b) Un análisis transcendental de la técnica, es decir, de las condiciones de posibilidad del hecho artificial-técnico, a saber: el carácter dialéctico del universo materio-energético; la Vida como poder creador de auténticas novedades; la inesencialidad de lo real (material o mental); la doble transcendencia del hombre en tanto que viviente peculiar frente al universo físico: transcendencia transcendental y transfinitante, la posibilidad de separar vida de naturaleza y transferir, de manera creciente además, la vida a cuerpos artificiales de modo que no sólo no muera sino que en ellos realice con mayor eficacia sus funciones que en los naturales;

c) Un análisis transcendente de la técnica: de las implicaciones y consecuencias metafísicas que sobre lo real, humano (antropología) o no, tiene el hecho técnico;

d) Un análisis histórico-filosófico del hecho técnico que descubre en la técnica un poder por el que la libertad y el poder creador constitutivos de la *vida* humana se imponen crecientemente al componente de necesidad o determinismo del universo físico;

e) Todo ello redimensionado prácticamente por la propuesta de potenciar a) mediante la intervención activa en b) de manera que se consiga conectar c) con d) culminando todo ello en la transustanciación del Hombre en Dios creador y, correlativamente, del Universo en creatura o *efecto* suyo de tipo Tecnocosmos.

Por lo dicho, es posible afirmar que: el pensamiento filosófico de GB pasa, de contener una filosofía de la técnica, a convertirse él mismo en una filosofía de la técnica Brevemente: la filosofía de GB se transforma íntegramente (transustancia) en una filosofía de la técnica. Luego la filosofía de GB constituye una filosofía **íntegra** de la técnica.[6]

3- Según GB, el auténtico filosofar se distingue por su poder dialéctico, es decir, por su capacidad para impulsar aquello que toca en dirección al Absoluto. GB concibe el auténtico filosofar y su resultado, la filosofía, como fuerza vectorial orientada hacia lo

[6] La verdad de lo afirmado se hace especialmente patente en los escritos pertenecientes a la última etapa de su pensamiento (1980-1992)

Absoluto. En este sentido, es claro que un pensar sobre la técnica sólo podrá calificarse de *filosofía* de la técnica si impulsa su objeto específico, en este caso la técnica, en tal dirección. Pues bien, el pensamiento de GB sobre la técnica, como se ha demostrado en este estudio, tiene su culminación en lo Absoluto en estado de "Dios en Persona", por lo que no sólo resulta "filosofía de la técnica" al uso sino además, y sobre todo, una filosofía *rigurosa* de la técnica.

Sea, pues, la siguiente, otra conclusión-propuesta: la filosofía de la técnica de GB es una filosofía **rigurosa,** o dialéctica, de la técnica.

4- La marcha ascensional del hombre hacia Dios es concebida por GB como un viaje hacia un ideal; como la realización posible, no segura, de una utopía. La idea de Dios funge como causa final transcendente orientadora de los procesos transfinitadores que la Vida despliega y potencia de manera especial en su estado humano: hombre como transfinito transfinitante en dirección a un Infinito caracterizado fenoménica o transcendentalmente como "Dios". Dios no es para GB un mero concepto abstracto gravitante hacia material empírico alguno del que proceda, sino concepto elevado a funciones categoriales (re-flejo, imagen especular o aparencial con funcionamiento transcendental). Nada real empíricamente, pero tampoco irrealidad plena. Dios es para GB idea con función vectorial o cibernética.

En cuanto concepto, el de Dios tiene como contenido, según GB, las perfecciones que el hombre anhela pero aún no posee (prefiguración, aparencial). El sentimiento anhelante de Infinito procedente de la estructura transfinita humana es, para GB, la base real de la que la idea "Dios" absorbe la fuerza que precisa para su elevación a categoría o paradigma de sentido. Para GB, Dios actúa como modelo de la acción transfinitante humana; el único a la altura, en cuanto causa final y formal, del tipo de dinamismo que la define: el transfinitador dialéctico o transustanciador. Por esta razón, "Dios" no gravita hacia nada empíreo, sino que tira de ello y lo eleva hacia sí (poder dialéctico o antigravitatorio de lo ideal en estado transcendental). Pues bien, si existe alguna posibilidad de que el hombre *realice* ese ideal, sólo la acción técnica, en virtud de su estructura peculiar, será, según GB, el medio adecuado para conseguirlo.

En rigor, es la existencia humana el lugar en que los dominios vital y físico se

juntan y repelen antonomásticamente; el paradigma de la lucha entre las tendencias ascendente y descendente del universo. La técnica, en cuanto realidad que es efecto (creación) del hombre (a imagen y semejanza suya) posee esta doble naturaleza resultando, de entre las acciones humanas, aquella en que convergen ambas tendencias de forma tan peculiar que resulta acción con poder para luchar eficaz, realmente, contra la entropía sirviéndose de ésta para remontarla creando novedades. Luego la técnica es acción humana que colabora con el poder creador de la Vida, de ahí que GB la conciba como ayuda o arma de salvación (sindéresis) de la Vida y de la transfinitud humana.

Pues bien, si el poder remontador de la técnica queda orientado y a servicio de la Vida en la realización del ideal Dios y, correlativamente, hacerse Dios conlleva la creación de un mundo nuevo, entonces es claro que estamos ante una concepción de la técnica como fenómeno netamente vital ("la Vida, de quien Inteligencia procede y la técnica deriva") de dimensiones antropo, cosmo y teogónicas[7].

En virtud de lo dicho, formulemos ya otra propuesta: si la técnica es concebida por GB como instrumento a servicio de la Vida, la filosofía de la técnica, en cuanto trato explícito o teórico con la técnica, también lo será (función vital de las ideas). Por tanto: la filosofía de la técnica de GB es un órgano con el que se dota la Vida en su estado superior y del que se retira (formalización) para servirse de él como *máquina* con que ayudar a salir de apuros a la transfinitud.

Así, pues: la filosofía de la técnica de GB es órgano esclerotizado de la vida mental o superior y, por ello, susceptible de intrumentalización por ella misma convirtiéndola así en máquina a su servicio, es decir, con la que ayudarse a salir de las dificultades que le sobrevienen en su lucha contra su contrario esencial: el universo físico. O bien, GB concibe implícitamente la filosofía o reflexión dialéctica sobre la técnica como *artefacto* de tipo *biomáquina* a servicio del poder creador de la Vida; una biomáquina inventada para hacer frente a las dificultades que afectan a la Vida como consecuencia del poder alcanzado por la técnica actual, y de los sentimientos y actitudes humanos que surgen hacia ella. Filosofía de la técnica, pues, y no sólo la técnica, como

---

[7] Decimos "genéticas" y no "genéticas", porque tal nacimiento no se hace sin esfuerzo titánico o lucha (agonía), en que algo debe perderse (morir) para renacer en nuevo y más poderoso, exaltado o sublimado, estado (categoría hegeliana de *rejuvenecimiento*, clave de la tradición hermética y esoterico-salvífica occidental)

sindéresis o **arma bioartefactual** de salvación de la Vida.

5- La dimensión práctico-vital de la filosofía dialéctica bacquiana de la técnica se complementa con otra de carácter práctico-social (marxista), que adopta como clave donadora de sentido el trabajo. En esto, GB está a tono con las tendencias modernas de pensamiento que no ven en el trabajo condenación alguna, sino instrumento de salvación del hombre por cuyo medio éste se apropia o participa de la acción divina a fin de hacerse un nuevo ser para sí y para el mundo. Esta dimensión es observable en la triple tarea que, como se verá seguidamente, nuestro autor demandaría más o menos implícitamente de una filosofía de la técnica.

En efecto, la reflexión filosófica de GB sobre de la técnica, en cuanto trabajo intelectual o espiritual productor de teoría, debería funcionar como artefacto-herramienta de la vida superior a servicio de la transfinitud vital. Con tal aspecto instrumental del filosofar, GB pretendería superar el defecto idealista o transcendentalista que, según él, arrastra el pensamiento occidental impidiéndole crear una filosofía a la altura de la técnica *actual*, es decir, capaz de advertir no sólo sus condiciones de posibilidad y su potencial sino también, y de forma *temerosamente urgente*, capaz de actuar como fuerza vectorial que oriente y corrija el rumbo de la transfinitud hacia su verdadera meta.

Para ser eficiente-eficaz, la filosofía, como toda fuerza vectorial, deberá encarnarse en una magnitud escalar adecuada, que en este caso resulta ser cierto tipo de artefactos (instituciones, valores, democracia, formas de trabajo dignas...) cuya función es mantener el rumbo del dinamismo de la transfinitud transfinitante, o corregirlo automáticamente si los diferentes peligros que acechan su viaje hacia el límite Dios lo desvían, evitando así su fracaso. Profundicemos ahora en las tres tareas aludidas de la filosofía de la técnica como labor práctica a la altura de los tiempos (actual):

a) Labor descubridora: descubrir la condición creadora del hombre; correlativamente, la inesencialidad de lo real y, por secuela, su grado de transformabilidad. Descubrírselo, además, advirtiendo que es la acción técnica, a causa de su hibridismo constitutivo (acción regida por causalidad física y guiada por modelos transcendentales) la única adecuada, en última instancia, para afrontar eficazmente la transformación de lo real: técnica como único instrumento capaz de suturar la escisión que sufre el universo en

dos dominios (transcendental y empírico) ante la presencia del hombre, y hacerlo con ganancia para el tipo de transcendencia que lo constituye y define: la transfinitud transfinitante.

Sencillamente: filosofía de la técnica como instrumento de humanización del universo, puesto que su tarea descubridora prepara y contribuye a la toma de conciencia por parte del hombre de sus posibilidades como transfinito transfinitante y, en consecuencia, del papel de la técnica como única acción instrumental a la altura de semejante sujeto. Esta labor descubridora incluye necesariamente denunciar los diferentes peligros que amenazan el viaje-empresa hacia el límite Infinito-Dios.

b) Tarea cibernética: que los resultados de la filosofía de la técnica funjan como fuerza vectorial o rectora de las fuerzas reales que *hacen* "historia real". Esto es: que los resultados de la filosofía de la técnica sirvan para orientar y asistir al hombre en los problemas, debates y decisiones políticas, económicas, éticas..., que sobre ciencia, tecnología y sociedad, y como consecuencia del estado actual de ciencia y técnica, se le plantean urgente e ineludiblemente, permitiendo así a la filosofía participar de forma práctica (real-vectorial) en la producción de historia real. Poder orientador de las ideas: ideas como fuerza vectorial o ideas-guía (y de ser posible, ideas-fuerza[8]), tanto más necesarias en la actualidad por cuanto que, según GB, el hombre "actual" se juega su ser y el de todo lo demás de forma insólita en la historia como consecuencia del grado de eficacia y omnipresencia alcanzado ya por la tecnociencia. La ganancia de la apuesta: transustanciarse el hombre a sí mismo en Dios (humanizarse *positivamente*) y al universo en Tecnocosmos; de perder, la aniquilación de su ser y el de todo lo real. Así, pues, urge descubrir tanto las posibilidades como los peligros a fin de crear condiciones humanas en todo los dominios (vida material y espiritual, trabajo, economía...), que potencien y orienten adecuadamente, en lugar de comprometer, la marcha ascensional del transfinito humano.

c) Labor pedagógico-democrática o político-concienciadora: que los descubrimientos de la filosofía de la técnica sean el material con el que llenar la

[8] Este aspecto explicaría el hecho de que en algunas obras de GB, en especial entre las pertenecientes a su última etapa (1980-1992) aparezcan los intentos de su autor por dar formulación matemática a conceptos e ideas filosóficas, aumentando así su formalismo y, por tanto su operacionalidad o eficacia para el dominio de lo real-natural

conciencia social e individual de las nuevas generaciones y de los que aún permanecen ignorantes en los tiempos actuales. Ello contribuiría, desde la perspectiva de GB, a que los miembros de la sociedad dejaran de sentirse alienados en un mundo tecnológico repleto de artefactos ante los cuales se siente amenazados sin ser capaces de valorar lo que de creatura *suyas* y a su servicio tienen.

Por todo lo dicho, el pensar bacquiano sobre la técnica es una filosofía rigurosa y *práctica* de la técnica: un factor generador de "historia real", resultando así meta-física o filosofía de transformación pues, no se olvide que, como se vio oportunamente, "el hecho fundamental" para la existencia de "historia real" es, según GB, la concienciación por parte del hombre de la inesencialidad de lo real, a la vez que la de su condición de creador.

Además, como se dijo en su momento, GB considera que la técnica, actualmente, sólo puede ser entendida como meta-física, y ésta como técnica.

Luego la filosofía de la técnica de GB, en cuanto **actual**, es: a) una filosofía de la metafísica o meta-metafísica[9]; b) una técnica ella misma y, por tanto, una metafísica, a la que denominaremos *tecno-metafísica* o *tecno-filosofía*. En cuanto *tecnofilosofía*, la filosofía de la técnica bacquiana es: b.1) *acción estratégica* (logos práctico: descubrir, concienciar y orientar) o *tecno-logía metafísica;* b.2) *artefacto espiritual co-productor* de efectos metafísicos: en este caso de historia real o metafísica.

Por tanto, como se dijo, la filosofía bacquiana de la técnica constituye una biomáquina creada por la vida superior (carácter artefactual), con que la Vida se dota para mantener firme el rumbo (aspecto estratégico o tecno-lógico de carácter cibernético o vectorial) de su transfinitud hacia el Infinito (aspecto metafísico-dialéctico).

6- A decir de Hegel, la verdad sólo está al final. Es ésta una afirmación común a todo pensar dialéctico, con independencia del matiz que presente. Lo abstracto es lo separado del todo, mientras que en conexión con la totalidad resulta concreto (concrescente, creciente), recibiendo de ella su sentido. Por tanto, si la verdad de la parte

---

[9] Preferimos este término al de "meta-técnica", a fin de no interferir con el sentido que éste vocablo posee en Mayz Vallenilla, sentido cargado de inquietantes posibilidades tras las que no es difícil adivinar su deuda para con GB (Mayz Vallenilla, E: *Fundamentos de la meta-técnica* Barcelona 1993, Cedisa.)

reside en el todo, pero hasta llegar al final no es posible saber la verdad, será imposible a priori estar seguro de la verdad de la parte. Por eso, como buen dialéctico, GB afirmará que sólo retrospectivamente es posible hallar el sentido, la verdad del proceso dialéctico. La filosofía, desde esta perspectiva idealista, resulta ave que levanta el vuelo al caer la noche.

Pero advierte GB que, desde categorías marxistas y pragmatistas, la verdad se descubre a si misma *actualmente* como eficacia transustanciadora. Esto implica, correlativamente, descubrir lo real (humano o no) bajo la categoría de "material". Sin embargo, tal forma de desvelar lo real (verdad) es, como cualquier otra, y a pesar de su mayor capacidad transformadora del ser o eficacia, una interpretación o sentido emergido de sentimientos. Ahora bien, puede ensayarse poner dicha eficacia al servicio de la enmaterialización o realización de la idea "Dios". Para ello, el hombre deberá, con deber de necesidad impuesta por ley de creación ontológica, transustanciar toda la realidad en estado natural (la suya y la del universo físico) en riguroso "efecto": en "producto" o "tecnema", convirtiéndose él en Dueño y Señor de si mismo y de todo lo demás como secuela de su condición de Creador. Ahora bien, si la verdad está al final, esto resulta especialmente cierto en el caso de que el hombre se proponga ser Dios, pues es posibilidad, según GB, que no admite pruebas racionales, ni a favor ni en contra (cuestión abierta), sino que por su condición de decisión metafísica únicamente admite solución experimental. Sólo poniendo a prueba tal decisión podrá saberse su verdad (éxito) o falsedad (fracaso).

Desde esta perspectiva, la filosofía de la técnica de GB posee racionalidad retrospectiva, nunca prospectiva (oracular, profética), de ahí que funcione como hermenéutica a posteriori. Tal hermenéutica extrae su clave interpretativa de los datos y teorías de la ciencia (especialmente de la física) en tanto que actividad intelectual ocupada en el *significado*, y de la filosofía como actividad intelectual que lo está en el *sentido*. Al someter lo empírico a la acción transcendental de ciencia y filosofía, tal compuesto exuda conceptos que posteriormente deben destilarse en categorías que actúen como propuestas de sentido.

En la hermenéutica bacquiana ciencia y poética, determinismo y esperanza, se

dan cita dialéctica: lo físico aparece bajo la categoría de disponibilidad y transformabilidad; la transcendentalidad, bajo la de historia del espíritu como vida intelectual (creciente formalismo); por último, la vida consigue unir en el hombre los poderes de los dominios causal-físico y transcendental-mental en virtud de la conexión que se descubre entre formalismo, constructivismo y operacionalidad. Además, el hombre se descubre como transfinito transfinitante que, por su esencia, tiende irremediablemente al límite Infinito. Nada tiene de extraño, por tanto, que una vez creada la idea "Dios" decida encauzar todas sus energías y poderes doblemente transcendentes hacia la enmaterialización de tal idea, y que lo intente mediante la acción técnica en virtud de las especiales circunstancias que concurren en ésta, tal como tuvimos oportunidad de mostrar en el capítulo 2 de nuestro estudio.

Por ello, la filosofía de la técnica de GB resulta ser una hermenéutica del sentido de la vida humana y del universo, en la cual tecnociencia y mística quedan unidas sintéticamente en una visión *alquímica* de la realidad: un sentido o interpretación de lo real con efectos causales, tal que permite al hombre actuar eficazmente en la "transmutación" del universo y de sí[10].

La hermenéutica concebida al modo bacquiano tendría como ventaja, frente a otras de carácter puramente transcendental, su eficacia para la transformación de lo real (carácter meta-físico tecno-lógico), resultando por ello operacionalmente verdadera mientras la razón vital (sentimientos, deseos, anhelos...) y la razón teórica (datos, teorías científicas...) no entren en flagrante contradicción, de ahí el interés de nuestro autor por compatibilizar ciencia y esperanza. Mas de su verdad definitiva, de la verdad total del proceso dialéctico así interpretado, sólo habrá constancia al final, es decir: cuando deje de ser interpretación vital o sentido surgido de sentimientos por haberse convertido en *hecho artificial*, esto es: en realidad objetiva de carácter artefactual *exitoso* por *transustanciación* del *sentido* en *significado*.

Se entiende, por tanto, que GB afirme de su propuesta que sólo es verificable o

---

[10] La expresión "transmutación total" empleada por GB equivale a la de "transubstanciación" (Cf NGFC, 410-411) y es, a nuestro juicio, la fórmula que mejor evidencia y condensa el carácter *alquímico* del pensamiento de nuestro autor, al que se ha hecho alusión en diferentes momentos del presente estudio. Recuérdese, además, la afirmación de GB, según la cual, "Toda la realidad se está transustanciando a manos y por virtud del hombre, el gran agente catalizador y autocatalizador del universo" (PPPMM, 123).

falsable por experimentación, por lo que su realidad, caso de tener éxito, precederá a su posibilidad, es decir, será auténtica creación o *posición* y, puesto que de algo que sea auténtica novedad nada puede saberse con certeza a priori, el primer sorprendido de lo que resulte será el propio hombre. Sólo si el hombre espera lo inesperado y contribuye en la medida de sus posibilidades a ese ansiado final podrá (con *poder* de posibilidad-probabilidad) sorprenderse a si mismo en un estado del que únicamente puede decirse, en virtud de la fuerza de la dialéctica, que será estado inescindido, o re-ligado con su esencia; estado superior al primitivo u original.

Por otra parte, el pensamiento de GB sobre la técnica, en lo que de historia de la técnica tiene, no es un mero quehacer descriptivo, sino que pone en conexión los fenómenos o manifestaciones superficiales (tipos de técnica y artefactos) con la corriente profunda desde la que se explican (tipos de vida mental, actitudes y sentimientos), de modo que puede afirmarse que la filosofía de la técnica de GB es una *filosofía de la historia de la técnica* antropológicamente centrada, porque aunque es la Vida el sujeto último de acciones y pasiones (corriente profunda), sólo bajo forma humana se fenomeniza recibiendo su potenciación superior y adquiriendo autoconciencia. Universo-Vida y Dios como alfa y omega de un viaje de salvación que tiene como mediador al Hombre. Desde esta clave hay que entender la constante secularización de categorías teológicas que hace GB, tal como se ha ido advirtiendo a lo largo del estudio. Por tanto: la filosofía de la técnica de GB es una filosofía de la historia de la técnica de tipo hermenéutico-soteriológica. Y como se trata por su medio de contribuir al éxito de la empresa de ser Dios, a la vez que explicar-comprender el camino recorrido hasta llegar a esa re-conciliación o re-ligación del Hombre con Dios, tal filosofía de la técnica resulta ser una tecno-religión o, si se prefiere, tecno-mística.

Puede afirmarse, también, que si GB concibe la técnica como teogonía "actual" o momento de sobreparto divino *causado* artificialmente (sobrenaturalización de Dios), lo cual es evidente a estas alturas de nuestro estudio y, como afirma nuestro autor, sólo de lo artificial puede el hombre dar razón completa, nunca de lo natural, entonces la filosofía de la técnica de GB tendría carácter de teodicea o, cuando menos, de preludio de una teodicea "real-de-verdad" a surgir una vez que el hombre se encuentre siendo Dios y el universo Creación suya (Tecnocosmos).

La filosofía de la técnica de GB, pues, se nos descubre ahora, también, como una filosofía de la historia entendida como **hermenéutica tecno-mística** y hasta **teodicea *actual*** por haber sido la técnica, previamente, teogonía o teogénesis artificial.

7- El pensamiento de GB sobre la técnica debe quedar abierto a *porvenir*: su exposición no puede, por imposibilidad lógico-dialéctica, culminar en unas cuantas conclusiones con pretensiones de dogma. Todo lo dicho hasta aquí, desde la primera página, es ya pensamiento desvitalizado: vida intelectual cosificada y, por tanto, instrumentalizable. Y así pretendemos que sea nuestro estudio: huella fosilizada en letra de lo que una vez fue pensamiento viviente y, por ello, *instrumento* de incitación y orientación para que el del lector se anime a transitar por nuevos caminos en su reflexión sobre la técnica. Con ello, el instrumento queda a servicio de la vida intelectual, en lugar de oponerse a ella cosificándola en dogma y condenándola a tener sólo *futuro*. En este sentido, es posible afirmar que el pensamiento de GB sobre la técnica, por su dinámica interna, aleja de sí todo futuro y anhela vehementemente porvenir.

Desde esta perspectiva, la cuestión de la verdad en nuestro estudio, al igual que sucede en el filosofar de nuestro autor, pasa a segundo plano. Las afirmaciones y negaciones contenidas en él, tanto si son resultado de un exactísimo rigor lógico y, por ello, racionalmente demostrables, como si son de origen sentimental y, por tanto, sólo emotivamente verificables o falsables, todas ellas poseen la misma función dinamogénica: mover a pensar y, posteriormente, a actuar (teoría-praxis).

Por todo ello, nos sentiríamos satisfechos si con el presente estudio hubiésemos contribuido a considerar el pensamiento de GB sobre la técnica, con independencia del acuerdo o desacuerdo que suscite, como fuente viva de problemas, sorpresas, sugerencias, enfoques, relaciones, alternativas, provocaciones..., con los que fecundar el panorama filosófico nacional e internacional del filosofar sobre la técnica.

Así, pues, la filosofía de la técnica de GB, por estar a la altura de los tiempos (ser actual), resulta manantial de cuestiones y problemas actuales y desconcertantes, pudiendo ser calificada por ello de filosofía ***atómica.***

8- Sin duda, la mejor manera de notar lo que de fermentario de ideas o apertura

a *posibilidades* hay en la filosofía de la técnica de GB es confrontarla con otras ideas y categorías a fin de superarla evitando así su muerte por repetición. Nuestra exposición histórico-sistemática del pensamiento de GB sobre la técnica hasta la época marxista pretende ser una aportación inicial seria, de carácter básico, que contribuya, entre otras cosas, a posibilitar la citada labor crítica y a que ésta se lleve a cabo de forma rigurosa. **La filosofía de la técnica de GB ha de ser objeto de una labor crítica**. Con esta intención traemos las siguientes cuestiones[11].

Advierte bien GB que *fábrica* y *mercado* no sólo se han convertido actualmente en el principal centro productor de bienes y de acceso a ellos respectivamente sino, sobre todo, en el plan rector con que, de forma predominante, se ha dotado desde el Renacimiento esa empresa-aventura que es el transfinito humano puesto a ser Dios. Se trata de un plan rector cuya racionalidad estructural se ha erigido en paradigma organizativo de todas las demás actividades humanas (política, sociedad. .) en un intento por unir a la transformación de todo en dinero la eficacia en conseguirlo.

Si bien GB admite que la creación de un auténtico tecnocosmos no es posible bajo condiciones artesanales de producción sino de división del trabajo del tipo especialización industrial, denuncia en cambio al capitalismo por cuanto que siendo ya un modo de producción de tipo industrial lo es de forma que *perdividiendo* el trabajo descuartiza al trabajador en favor del producto, sirviéndose para ello de la tecnociencia (tecnología). Añádase a lo anterior que ni la eficacia de los procesos productivos tecnológicos (racionalización de la producción) ni sus productos son puestos al servicio de la humanidad sino de capitalista y del capital, es decir, del dinero y de su poseedor.

Al considerar el beneficio social desde esta única perspectiva, la humanidad queda descubierta a los ojos del capitalista como un recurso más a explotar eficazmente para que el sistema económico funcione, ampliando así su dominio de lo "mihifacto". Este trato cosificante o deshumanizante también afecta al capitalista, pues aunque por la acción *mihifactiva* haga suyas las creaciones sobrenaturales del hombre en cambio, por lo que de natural tiene tal acción apropiativa, permanece en estado de hombre natural.

[11] Nuestro intento se suma a los que en este mismo sentido tanto C. Beorlegui como I. Izuzquiza realizan al final de sus obras *García Bacca. La audacia de un pensar*, y *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, respectivamente.

Por este hecho, la disponibilidad de la humanidad (Hombre) para ser Dios en virtud de su potencia de transfinitud suprema, al quedar apropiada por el capitalista y reducida a mera capacidad para generar dinero, condena al genero humano al estado de mero material económico en sus manos, es decir, a ser masa o rebaño a la que se compra-anula su condición creadora a cambio de dinero (forma legitimada de alienación antropológica antes que económica) con el que acceder al disfrute de todo un mundo de artefactos que, hechos por y para el mercado con afán de mercancia antes que como valores de uso, oculta la auténtica dimensión transcendente de la técnica y del dominio por ella fundado[12].

El "mundo artificial" queda rebajado asi a "mundo artificioso" y los artefactos, por sofisticados que sean, descienden a la categoria de cacharreria para comerciar, quedando la especie humana escindida en dos tipos de hombre (clases): los poseedores y los desposeidos, mas en ambos casos alienados en su condición de sujetos creadores plenamente sobrenaturales.

Para evitar que eso suceda, GB propone como única solución el trabajo técnica y socialmente organizado pues, como se vio oportunamente, según nuestro autor para el advenimiento de Sociedad basta trabajar en condiciones *humanas*, es decir, respetuosas con la condición creadora y transfinitante del hombre creador-trabajador[13]. Pero la exclusiva confianza en la acción instrumental, aun siendo ésta de tipo transustanciador, y aconteciendo en un contexto antropológico y socio-económico respetuoso con la dignidad del hombre creador, nos parece excesiva e injustificada.

Si la concepción bacquiana de la acción instrumental en tanto que acción

---

[12] Siguiendo a J. L. Aranguren, J. Conill dice que el peor mal de la crisis moral actual "consiste en la desmoralización producida a cambio del bienestar material, logrado por la cultura tecnológica", "la civilización tecnológica ha favorecido la desmoralización al sofocar el sentido moral bajo los impulsos por el consumo, el exito y la imagen" (CONILL, J.: "El enigma del animal fantástico. Bases para una antropología y etica de la tecnica" *Revista de Filosofia* (México) nº 67 (1990) pp. 120-121). Una cultura o civilización tecnológica cuya caracteristica, segun Ortega, es la de ser una "sociedad de consumo y del bienestar, donde se educa para la producción y el consumo" (o.c. 120).

[13] Tras esta postura bacquiana parecen atisbarse las sombras de varios filósofos que la técnica sea la primera fuerza productiva en las sociedades desarrolladas y que aunque regida por leyes propias que amenazan con dominar al hombre es posible controlarla poniendola al servicio de la humanización y emancipación social evitando asi su destrucción inevitable cuando la técnica desarrolla su actividad bajo condiciones capitalistas (Marx), que la sociedad comunista no es sino una sociedad tecnocrática avanzada que advendra necesariamente como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas bajo el sistema capitalista, y de ahí el empeño típico del comunismo en considerar el desarrollo industrial y tecnológico como preludio del socialismo, de modo que hipostatizando la metodología de las ciencias naturales llega a equipararse al socialismo con la planificación tecnológica de la sociedad (Engels), que una nueva etapa histórica no puede comenzar antes de haber madurado completamente la anterior (Hegel). Para más detalles sobre este punto y su crítica desde la Teoría Crítica de la Sociedad, Cf. ESTRADA, J. A.: "Crítica a la sociedad tecnocrática" *Estudios Filosóficos* (Valladolid) nº 101 (1987) pp. 115-119, 124-140.

transustanciadora de toda la especie humana parece evitar el *pecado transteológico* de ponerla a servicio de una clase dominante con las consecuencias antropológicas que ello conlleva, consideramos sin embargo que la filosofía de la técnica de GB no contempla suficientemente la acción comunicativa o dimensión dialógica como mecanismo de control democrático sobre una técnica potencialmente negativa para el proceso transfinitador[14]. Tal dimensión no aparece nitidamente en la filosofía bacquiana de la técnica, por lo que no se plantea explícitamente en ella la participación del individuo (social o no) en el debate sobre ciencia, tecnología y sociedad en tanto que usuario de tecno-ciencia y sujeto paciente de sus efectos a todos los niveles. Este hecho queda especialmente de manifiesto en su forma de concebir el nuevo tipo de conciencia social que demanda el mundo artificial actual, así como el tipo de pedagogía acorde al caso.

En efecto, dicha conciencia social parece cumplir en su filosofía una función meramente adaptativa carente de cualquier dimensión crítica para con la técnica y lo artificial, produciendo la impresión de que el encauzamiento social de la técnica actuase como mecanismo corrector automático suficiente ante cualquier problema relacionado con la creación, uso y expansión de la técnica.

Al hilo de lo anterior, sorprende igualmente que en el proyecto pedagógico bacquiano la enseñanza de las matemáticas ocupe un lugar de privilegio en el advenimiento de dicha conciencia, mientras que la historia, la única disciplina humanística y, por tanto, con función básicamente crítica, vea reducida dicha tarea a mantener la guardia ante el naturalismo en cualquiera de sus manifestaciones (antropológica, económica, religiosa, laboral...), debiendo consistir su principal labor, en cuanto disciplina, en mostrar al hombre su condición histórica de técnico o inventor, la de lo real-natural como material para sus inventos y el carácter simbólico de sus artefactos, en los que debe aprender a verse reflejado como lo que es: creador.

Este hecho, sin embargo, resulta tanto más paradójico si se considera la importancia que nuestro autor concede al advenimiento de una nueva moral capaz de regular correctamente los procesos tecnológicos actuales, así como la llamada a la

---

[14] Esta ausencia de una auténtica dimensión dialógica en la filosofía de GB ha sido puesta de manifiesto por C. Beorlegui, aunque desde una perspectiva comunicativa interpersonal que incluye el trato con Dios (CFBEORLEGUI, C. "El panteísmo antropológico de J. D. García Bacca". *Religión y cultura*, XXXIX (1993) 551-552 y 554-555).

responsabilidad social y política y su defensa de la democracia, todo ello con fundamento en la libertad de pensamiento.

La propuesta bacquiana de colaboración usuario-creador, o emprendedor-colaborador, se encuadrada dentro de su apelación al diálogo como parte de la condición ontológica del hombre como ser colectivo (hablar*nos*, oir*nos*, ver*nos*...) y siempre dentro del contexto de la acción instrumental: diálogo práctico o hacer-*nos* frente al mero decir-*nos* (idealismo). Tal propuesta, sin embargo, nos parece excesivamente rígida, poco desarrollada y menos vertebrada, por lo que no puede aspirar a erigirse en solución viable al tema que nos ocupa, aunque bien pudiera serlo como referencia para la apertura de su pensamiento a la dimensión dialógica a condición de profundizar en ella desde nuevas categorías, evitando así en lo posible la sospecha de tecnocracia o tecno-despotismo ilustrado que pudiera planear sobre su filosofía de la técnica (aspecto ingenieril radical de la misma)[15].

Ante preguntas como: quién decide qué se investiga y qué no; qué inventos sacar al mercado y qué patentes se archivan; con qué intenciones se hace todo ello y qué efectos tiene tal actuación sobre la sociedad, nada parece aportar explícitamente la filosofía de la

---

[15] En *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica*, obra publicada en 1983, pero prologada en Quito, en Marzo de 1980, es posible encontrar un intento de vertebración, desde categorías dialécticas y en orden a su proyecto transustanciador de la especie humana natural en supersujeto biourtificial o Sociedad, de los conceptos sociológicos de rol, posición y estatus y, por tanto, de las relaciones sociales. Con este escrito se refuerza nuestra impresión de que el orden social en el sistema bacquiano se establece preferentemente mediante criterios tecnocráticos de racionalización de la producción, aunque entendiendo por "producción" la capacidad creadora o inventora acompañada del funcionamiento o éxito de los inventos (criterio cualitativo), frente a una concepción meramente cuantitativa o fabril. Esto es acorde con la idea marxista, y comunista en general, de un orden estricto que toma como base la labor de cada individuo dentro del todo social atendiendo a sus capacidades. También sería compatible con el modelo artefactual de subordinación de piezas al total que es la máquina, y con el organicista de subordinación de las partes u órganos al todo que es el viviente. Si esto es así, resulta evidente que la dimensión dialógica puede quedar eliminada de entrada por el punto de partida que el individuo ocupe en el diálogo como consecuencia de su función cotidiana en la sociedad (su especialización), cuando tal aspecto funciona como criterio de verdad con el que juzgar lo que el individuo dice con independencia de otras consideraciones. En este caso, se corre el riesgo de caer en una fórmula moderna, tecnocrática, de argumento de autoridad al invalidar cualquier intervención de cualquier interlocutor no especialista por el mero hecho de no serlo. Con ello, las condiciones ideales de diálogo, ya de por sí difíciles de establecer, resultan radicalmente afectadas verticalizando el debate social y haciendo imposible la participación real y, en consecuencia, el entendimiento y consenso perseguidos con la participación de todas las partes. En tal caso, no solo se habría extrapolado el modelo profesional (entre especialistas) de debate al ámbito de la *vida* social (ámbito no especializado, por principio, pero no por ello menos afectado por las decisiones de los especialistas), sino que incluso se habrían establecido para éste condiciones que ni siquiera se exigen plenamente en aquel, dando toda la impresión de que la intención última perseguida con tal proceder es hurtar el debate a la sociedad para dejar las decisiones en manos de los tecnicos y, por tanto, a merced de los intereses que ellos representen, que pueden coincidir o no con los sociales, cayendo así en lo que alguien ha denominado "síndrome Nemo", es decir, resultando tal coincidencia algo fortuito, no racional, y ello como consecuencia de la tendencia del tecnócrata a separar tajantemente en la acción tecnológica entre fines y medios pensando que es posible lograr una imagen racional del desarrollo técnico sin atender a problemas relativos a los fines, que no son sino un impedimento para la eficacia deseada (CFLIZ, M., VAZQUEZ, M. "El síndrome Nemo y otros problemas de la Filosofía de la Tecnología". *Arbor* (Madrid) nº 533 (1990) pp. 31-47). La tendencia ingenieril de esta postura queda clara en algo que denuncia Horkheimer en su crítica a la razón instrumental y que GB también detecta aunque para integrarla como parte de su sistema en un intento de superación dialéctica: el antihumanismo o cosificación del hombre que provoca tal racionalidad en virtud de su predilección por las máquinas y las matemáticas, considerando que es posible discutir sobre los medios sin tener que preguntarse sobre los fines, de modo que es la sociedad la que ha de someterse a los requerimientos de la ciencia y de la técnica y no a la inversa, lo cual produce un efecto legitimador de las ideologías conservadoras en virtud del positivismo dominante tras dicha postura, pues como todo lo inverificable carece de sentido la dimensión ético-utópica debe desaparecer en favor del pragmatismo característico del tecnócrata, que glorifica la actividad, la planificación y la eficacia (CFESTRADA, J. A., o. c. pp. 110-113).

técnica de GB, que carece de propuestas concretas en lo que respecta a la necesidad de elaborar códigos morales y legales, deontologías y derechos humanos de tercera generación, es decir, demandados por las novísimas situaciones generadas para la dignidad humana por la tecnociencia, y de las que los medios de comunicación sociales se hacen eco a diario en virtud de la rapidez con que se producen las noticias en este terreno, nada sobre si esas regulaciones deben quedar en manos del sector privado, de instancias políticas estatales, parlamentarias o sociales de algún tipo.

Esta carencia se mitiga en parte si se considera la importante función que GB otorga a su reflexión sobre la técnica como llamada de atención sobre la complejidad y profundidad del fenómeno técnico y sobre la condición creadora y transfinitante del hombre, pues considera que con ello contribuye a su concienciación (talante ilustrado) y, por su medio, decisivamente a la construcción de la "historia real", es decir, de manera básica o estructural, ayudando a reorientar *eficazmente* la lucha por la dignidad del hombre creador o técnico. Desde esta perspectiva hay que valorar la ética concreta o de bienes (popular) propuesta por GB en cierto momento de su andadura filosófico-vital, posteriormente repensada bajo categorías de pragmatismo marxista. Pero esta postura no consiste tanto en propuestas concretas como en un marco general para la acción (praxis), aunque sin caer en formalismos (o al menos eso pretende nuestro autor).

Si por una parte GB considera que la tecnociencia actual, dada la magnitud de su proyecto y designio (tanto en general: transustanciación del hombre en Dios y del universo en Tecnocosmos; como en particular: viajes espaciales, transmutaciones atómicas, ingeniería genética...), posee carácter de *empresa* planificada que sólo es posible sacar adelante colectivamente, tal idea en cambio no aparece suficientemente vertebrada y desarrollada en su pensamiento, a pesar de sus esfuerzos por definir Sociedad. Esto se debe, a nuestro juicio, a la carencia de una auténtica dimensión dialogal o interpersonal en su proyecto filosófico, lo cual resulta punto de gravedad a tenor de la magnitud de las pretensiones y, por tanto, de los posibles riesgos, de semejante empresa.

Con todo, esta carencia encontraría cierta razón de ser si se considera que ante la situación de la tecnociencia actual GB parece considerar más urgente dar forma a la llamada de atención o labor concienciadora sobre ciertos aspectos metafísicos y

antropológicos involucrados en y por aquélla antes que detenerse en consideraciones de otra índole.

En relación con la cuestión precedente, surge esta otra: si bien GB se muestra respetuoso con los *sentidos* que otros pueblos y culturas dan a lo real, criticando en consecuencia toda idea y técnica societarias, uniformistas y arrasadoras de las diferencias culturales, por su nocividad para la Vida en tanto que destructoras de la variedad y novedad con que ésta expresa su poder creador bajo forma humana, debiera mostrar, por lo mismo, igual respeto por los tipos de vida mental y técnicas isomorfas con esa variedad de culturas y pueblos humanos. Tal cosa, sin embargo, no parece suceder en realidad o, cuando menos, no aparece suficientemente encajada con el hecho de que para nuestro autor sólo la técnica tecnemática o sobrenatural merezca ser investigada, difundida y aplicada, de manera que llegue el momento en que nadie se sienta extraño y extrañado en Tecnocosmos.

La postura bacquiana tiene aspecto cientifista, toda vez que nuestro autor parece considerar el modelo tecno-científico actual como la forma superior de expresión universal de las potencialidades humanas y, por tanto, también universalmente deseable y extensible como paradigma de la acción humana transformadora. Es ésta una consideración en la que parecen coincidir tanto el capitalismo o neoliberalismo como el marxismo, que ven en la tecnociencia actual la plasmación de un proceso evolutivo de carácter universal que actúa, además, como variable independiente. El problema aparece, y es lo que ya no admite GB, cuando tecnociencia y economía se aunan de tal modo que la sabiduría del experto y la legitimación del gobernante son juzgadas exclusivamente por su capacidad para potenciar, o al menos sostener, el crecimiento económico dentro de ciertos parámetros considerados aceptables. Esto sería la consecuencia de considerar que dicho crecimiento económico es lo único capaz de producir beneficio social, que lo produce de forma automática y que dicho beneficio social sólo existe cuando puede cuantificarse de algún modo en dinero. Con esta idea como trasfondo no debe resultar fácil considerar en serio que el beneficio resida en la transustanciación del hombre en Dios, excepto para vender artefactos, como lo demuestran ciertos eslóganes publicitarios que han proliferado en los últimos años.

Para quien defienda el reduccionismo ilimitado de la calidad a la cantidad y el sometimiento de la ciencia y técnica a la economia, cualquier cuestionamiento de la validez del modelo tecnocientifico actual como fuente de progreso humano será indeseable y pernicioso. Asi, en la medida en que el cientifico (cientifismo) y el politico (economicismo) rechacen tal cuestionamiento calificándolo de intromisión inaceptable por parte de dominios ajenos al debate especializado en tecnociencia y economia, tales como el religioso, el antropológico, el ético..., estarán ambos evidenciando su oposición a una filosofia de la técnica de corte humanista o critico para con la tecnologia y, por tanto, su adscripción a otra de talante ingenieril donde ciencia y economia quedan co-implicadas no sólo por razones de intereses dinerarios comunes (tecnociencia desarrolla economia-economia impulsa investigación tecnocientifica) sino, fundamentalmente, por compartir una base operativa común de la que surge su eficacia: la cuantificación o formalización matemática de toda cualidad, resultando derivado el que dicho cuantificacionismo tome forma suprema en la reducción potenciada de carácter economicista o dinerario

Pues bien, en virtud del carácter sintético o integrador que, como hemos demostrado, posee la filosofia de la técnica de GB (básicamente: ingenieril y de las humanidades), la tensión que la constituye se resuelve en una filosofia de la técnica de corte critico social en el que la critica al capitalismo forma parte de otra más amplia contra cualquier forma de naturalismo e idealismo, pero mantiene la idea de que la tecnociencia es el único camino para el progreso humano. Por esta razón, bastaria con cambiar las condiciones antropológicas y económico-sociales del trabajo para que éste pudiera dar de si todo su poder en cuanto actividad creadora. Tal es la postura de GB. En ella se pone de manifiesto algo apuntado con anterioridad: la consideración de la tecnociencia como variable independiente respecto de cualquier otro proceso, incluido el económico, tanto en el comunismo como en el capitalismo o neoliberalismo, y de ahi la posibilidad que advierte GB de su instrumentalización o uso herramental en cuanto proyecto común a ambos sistemas (hacer del hombre Dios) pero divergente en el designio, el cual depende de una decisión metafisica de origen sentimental y, derivadamente, racional. Es este un tema en el que la filosofia de la técnica de GB pone de manifiesto con nitidez su vertiente ingenieril (aspecto cuantificacional) de eficacia y de racionalidad y la humanista (decisiones metafisicas a partir de motivos o sentimientos, en especial los de divinización

o contacto con lo sagrado).

Pues bien, teniendo en cuenta lo anterior, la pregunta es: ¿cómo evitar que la estructura de la técnica supernatural o transustanciadora no sea también arrasadora de la diversidad cultural humana en aras de la transformación universal del Hombre en Dios y del universo en tecnocosmos? ¿Es suficientemente respetuosa la idea bacquiana de construir un Supersujeto artificial humano (Sociedad) dotado de técnica supernatural con la decisión de algún grupo humano de reconquistar su identidad escindida mediante la potenciación de técnicas menos beligerantes y más amorosas con lo natural, en lugar de afanarse en la separación de vida y naturaleza mediante artefactos y actitudes violentas, belicosas, contra lo natural? De otro modo: ¿es suficiente reconducir socialmente (comunismo) lo que GB denomina "colosalismo" de la técnica moderna para evitar el efecto "megamáquina" denunciado por Mumford y, en consecuencia, la deshumanización del hombre y la destrucción de su variedad cultural por una técnica que con designio capitalista o neoliberal parece perseguir conscientemente o no? ¿Es método único o, por el contrario, cabe alguna otra alternativa al comunismo como acción liberadora de la tentación o "pecado transteológico" que es el capitalismo? Más aún: ¿no será el comunismo propuesto por GB como solución más de lo mismo bajo aspecto diferente?

A nuestro juicio, la postura de GB, asi como su contradicción interna apuntada, son el resultado necesario de tener que optar obligatoriamente ante el dilema que se le plantea sin remedio en su pensamiento como consecuencia de un par de ideas básicas que forman parte de su sistema filosófico desde el principio, tal como descubrimos en su momento: por un lado el universo presiona al hombre desde múltiples frentes; por otro, la técnica, surgida como defensa eficaz contra esa presión, avanza imparable como consecuencia de su conexión esencial con transfinitud humana.

Ante la situación generada por esta perspectiva, tan inútil será oponerse a la técnica (conservacionismo o ecologismo radical) como intentar ignorarla (Heidegger, misticismos tradicionales, orientalismo...), pues en ambos casos el hombre haría dejación de su peculiar esencia en favor de la tendencia descendente del universo. No menos

imposible resultaría intentar armonizar técnica y naturaleza [16], alternativa insostenible para GB por cuanto que la naturaleza tiende a infiltrarse en la técnica bajo formas sutiles (ley de los grandes números, repetición...) logrando imponerse a la corriente ascendente del universo en su forma suprema: la transcendencia humana, acabando en última instancia con la Vida.

Tampoco sería viable dejar la técnica en manos exclusivamente de la racionalidad científica, pues la tendencia racionalista atacada por su peculiar frenesí acaba favoreciendo, tal como se vio, al determinismo del universo físico en contra del poder creador de la Vida. Por tanto, no queda sino hacer de la necesidad virtud y afrontando el hecho de lo implacable de la técnica, al par que su imprescindibilidad como escudo-arma de la Vida con que evitar la agresión del universo, utilizar su poder desespecificador, y por tanto deshominizador, para hacer que el hombre deje de ser hombre, mas hombre natural y, a la vez, usar su poder creador, y por tanto humanizador, para crear un nuevo tipo de ser a partir del hombre natural, es decir, para sobrenaturalizar o re-crear al hombre sobrenaturalmente (artificializarlo). No quedaría más remedio, por tanto, que acabar con lo natural para salvar a la Vida, rompiendo su cordón umbilical con el universo e insertándola (cambio de cuerpo) en un dominio artificial-artefactual o mundo técnico de tipo Tecnocosmos. Desde esta perspectiva, que es la de GB, cualquier otra alternativa a este posicionamiento significaría, de un modo u otro, la muerte del hombre y de la Vida a manos del universo.

En consecuencia, el respeto por las diferentes culturas y técnicas no pasará de ser un gesto magnífico de democracia pero, en rigor, puramente estético, es decir, ineficaz como instrumento de salvación de la Vida y, por tanto, falso por avocar a la transfinitud humana, por acción u omisión, irremediablemente a la muerte. En este sentido, podría afirmarse que tal alternativa entraría en la categoría bacquiana de "pecado transteológico".

Así, pues, la mundialización del proceso tecnológico occidental con exclusión de cualquier otra forma tecnológica, a pesar de la reconducción social de su designio, resulta

---

[16] Esta es la actitud que, adoptada mayoritariamente en la actualidad por diferentes discursos (político, comercial, pedagógico, científico, religioso...), resulta fácil de transmitir y entender a la sociedad, pero lo es en tanto que reacción sentimental provocada ante catástrofes puntuales generadas por los procesos tecnológicos modernos, mas que como propuesta sincera de actuación. Así lo demuestra el hecho de que su eficacia sea puesta en entredicho por todas las partes cuando se hace alusión a la posibilidad de que tal aceptación implique rebaja o renuncia en el grado de comodidad y en la generación de beneficios económicos.

consustancial a la filosofía de la técnica de GB y ello no por afán imperialista del autor, sino por necesidad o imperativo ontológico que ha de transmutarse en virtud. Advertimos cierto fatalismo en el planteamiento bacquiano al otorgar a la categoría de porvenir, tan cara por otra parte a su sistema filosófico, las siguiente posibilidades: vencer por tecnociencia antinatural socialmente reorientada; sucumbir ante el avance de lo natural (en esta posibilidad se encontraría el *híbrido* tecnociencia-capitalismo); sucumbir de forma irreversible por fracaso o sorpresa negativa en el proceso de tecnificación a pesar de estar bien encauzado su designio. Dos contra uno a favor de la tendencia descendente del universo.

Lo dicho nos permite comprender mejor la insistencia de GB en los aspectos metafísico y antropológico de la técnica antes que en otros, así como en la necesidad de construir un tecnocosmos o mundo artificial donde la vida humana, para morar a la altura de su dignidad específica, ontológica y metafísica, deba hacer que todo rastro del ser en estado natural desaparezca. Tal planteamiento fuerza implícita y necesariamente a GB, en contra de su voluntad expresa de respeto a la diversidad vital de culturas, a hacer de la tecnociencia el modelo universal, único (exclusivista) y actual de interpretación o donación de sentido vital a lo real, y ello como consecuencia de su mayor eficacia para imponerse a lo natural en favor de la Vida. El tono vital de las obras que constituyen la última etapa del pensamiento bacquiano (1980-1992), caracterizada por su arrebatada defensa de la tecnociencia, es la consecuencia lógica de lo que se acaba de decir[17].

Pues bien, si esto es así, entonces ¿hasta qué punto admite esta postura bacquiana un debate abierto a todos los agentes sociales (y esto incluye tanto a individuos como sociedades y culturas) implicados en la producción y uso de una técnica cuya presencia

---

[17] En esta etapa final del pensamiento bacquiano sobre la técnica, la dimensión dialogal parece definitivamente arrinconada en favor de la eficacia de los procesos tecnocientíficos socialmente organizados. En este sentido, podría rastrearse en su postura algo de lo que F. Duque dice cuando afirma que "La institución (...) de sociedades tecnocientíficas dentro del propio aparato estatal (ya sea un estado de clases o de castas) diluye toda posibilidad de encuentros de hombres con otros hombres en el ambiente en el que, y desde el que, podrían realizar su vida cotidiana, apacigua los deseos en nombre de la personiana *affective neutrality* e impide el acaecer propicio (*Er-eignis*) del diálogo. Encuentros, deseos, diálogo son, de nuevo, restos (*Ubfälle*) de la naturaleza, ahora considerada como *interior*" (DUQUE, F.: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986, Tecnos, p. 13). El diálogo que, como se vio oportunamente, era considerado por GB invento del naciente tipo vital encarnado por Sócrates, y que valora como pilar fundamental en la construcción de Sociedad, parece quedar relegado a una dimensión racionalista, autolegitimadora del discurso científico-técnico, suprimiendo del mismo el aspecto sentimental presente en todo encuentro profundamente humano. Así, pues, más que ausencia de dimensión dialogal, lo que hay en GB es un énfasis, cada vez más pronunciado, en el aspecto comunicativo meramente racional, y así, con F. Duque podríamos afirmar que se "exige ahora del individuo que aplaste (*zerquetschf*) sus pulsiones internas, su "animalidad primitiva", su pasado *natural*, en suma, en nombre de la sociedad civil" (id. sup.). Por lo dicho, Duque adopta una posición crítica "estamos hartos de grandes palabras, de tantas vacías mayúsculas derrochadas, en el Este como en el Oeste. Pues también en occidente se nos augura un futuro del hombre como realización (*Verwirklichung*: acción efectiva, y eficiente) de la libertad. Y también aquí encontramos dominación y opresión (*Herrschaft*)" (o.c. 12-13).

y consecuencias en todos los órdenes se extienden creciente y aceleradamente por todo el planeta? ¿restringe la crítica social a poner en solfa el modelo capitalista en cuanto contexto inadecuado para la acción creadora técnica sin admitirla, en cambio, cuando se trata de cuestionar los problemas derivados exclusivamente de la aplicación del modelo tecnocientífico? O, caso de admitirla, ¿la labor crítica habría de quedar en manos de los especialistas, técnicos e ingenieros? ¿Contempla la existencia de tecnologías alternativas respetuosas con el medio ambiente como una fase del proceso de transustanciación, o ve en ellas la claudicación de la transfinitud humana ante los límites de lo natural en lugar de un reto para su poder? En definitiva, ¿hasta qué punto es compatible la concepción bacquiana de la técnica con un *ethos ecológico*[18]?

Cuestiones abiertas todas ellas, y algunas más que se dirán, que son otros tantos retos lanzados a y por la filosofía de la técnica de GB; retos que claman por desembocar en una *filosofía crítica* de carácter integral u *holista* (crítica económica, cultural, social, epistemológica, psicológica, ética...) *de la técnica*.

En relación con lo anterior, hay que notar que la filosofía de la técnica de GB, si bien respetuosa con la vida, carece sin embargo de cualquier sensibilidad para los problemas medio ambientales generados por el progreso tecnológico, si por respeto al medio ambiente se entiende respeto a lo natural o conservacionismo. Podría parecer que nuestro autor ignorase algo por otra parte evidente: que capitalismo y comunismo coinciden en su capacidad para deteriorar el medio ambiente en grados y formas alarmantes (*colapso ecológico*) por las consecuencias que en diversos órdenes ello

---

[18] Tomamos la expresión de Fernando Velasco. Se trata de un planteamiento que pretende sintetizar el respeto por la naturaleza con el progreso científico-técnico de modo que tomando al hombre como apice axiológico éste debe comportarse responsablemente con su entorno medio-ambiental natural y humano, físico y psíquico (carácter holístico), a fin de no perecer el mismo. Para ello propone una praxis dialógica regida por valores y actitudes tales como la tolerancia, coraje cívico, solidaridad, autocrítica, participación, racionalidad, pacifismo, preparación, realismo, coherencia, de modo que se evite caer tanto en ecologismos radicales de corte apocalíptico predicadores de la vuelta al pasado como en tecnocratismos racionalistas antihumanistas aficionados a huir del doloroso presente hacia futuros fascinantes donde todo será solucionado por la técnica. Sobre esto Cf VELASCO, F., "Aproximación al ethos ecológico" *Diálogo Filosófico* nº 9 (1987) pp. 308-323. En esta línea puede consultarse con provecho obras como *La responsabilidad del hombre ante la naturaleza (Ecología y tradiciones en Occidente)*, de John Passmore, *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (Felix Duque), *Luchar por la esperanza* (Petra Kelly), *Lo pequeño es hermoso* (Schumacher), *Tecnología alternativa* (David Dickson), *La ballena y el reactor* (Langdon Winner), *Los nuevos redentores* (Jose Sanmartín), *El principio de responsabilidad* (Hans Jonas), o artículos como "El enigma del animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica", de Jesús Conill Sancho, "De la razón ecologista y los derechos de los pueblos", de Nicolás M. Sosa. Para la referencia bibliográfica completa de estas y otras obras sobre la misma problemática, fácilmente identificables por sus títulos, véase la bibliografía consultada durante la elaboración del presente estudio, que traemos al final del mismo.

comporta, incluso desde la perspectiva antropológica transfinitadora[19].

No creemos, sin embargo, que esta ausencia deba atribuirse a la ignorancia por parte del autor de datos y sucesos en relación al tema, sino a una cuestión interna a su sistema: la separación radical entre vida y naturaleza, de modo que GB acierta muy bien a ver que capitalismo y comunismo coinciden en el *proyecto* transustanciador, debiendo alterar profundamente para ello el estado natural de cualquier realidad, por lo que, en este sentido, ambos sirven a la transfinitud aunque el comunismo lo haga mejor por su *designio*, opuesto al del capitalismo, ya que siendo respetuoso con la vida permite, sin embargo, reducir la dosis de naturalismo.

Pero, una vez más, ¿es suficiente orientar (designio) la sobrenaturalidad y el colosalismo de la técnica actual desde un sistema antropológico y socioeconómico comunista para evitar los problemas indicados? ¿Cómo los evita, si es que puede hacerlo, una técnica propia del Hombre que lo sea ya de forma *práctica* y tienda a serlo aún *positivamente*? Nada dice GB a este respecto en sus escritos, limitándose a constatar y potenciar la posibilidad, y es factum de la técnica, de que la vida no necesita cuerpos naturales para realizar sus funciones, pudiendo ejecutarlas de manera incluso más eficaz en cuerpos artificiales[20].

Consideramos que es el carácter dialéctico del pensamiento bacquiano lo que permite a nuestro autor proponer como solución, en coherencia y respeto con su proyecto transustanciador de universo y hombre, una síntesis de dos posturas aparentemente irreconciliables: una, de corte ingenieril: la de huida hacia delante confiando en que la

---

[19] Consideramos adecuada la observación de F. Duque, cuando dice: "Si atendemos al producto elaborado como dotado de un valor *nuevo* (mercancía), olvidando el trabajo humano en el incardinado, caemos en el fetichismo de la mercancía. Pero, y esto parecen no haberlo visto ni Hegel ni Marx, si olvidamos que tanto el trabajo humano como la supuesta caseara material que lo envuelve (producto) son posibilitados por el proceso de invención (*división natural*), que expresa, no la libertad o el arbitrio del Hombre, sino la *necesidad* natural de restañar un desequilibrio, caemos entonces en el fetichismo del Espíritu o del Hombre Nuevo. Y la *naturaleza*, es decir, *el delicado juego de interacción entre palancas naturales (satisfacción individual y reproducción), recursos y riquezas (distribución de los productos)* se desequilibra, y conduce a la extinción, a la vez, del medio físico y del grupo social (colapso ecológico)" (DUQUE, F. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986, Tecnos, p. 47).

[20] Paradójicamente, hay quien ha tachado esta postura de idealista: "Lo que el pensamiento occidental parece haber olvidado (incluido el marxismo, a pesar de tantas protestas de "materialismo") es que sociedad y naturaleza se sostienen *a la* vez, y que el advenimiento de una sociedad más justa (si acaso lo fuera una sociedad sin clases, p. e.), no puede hacerse a costa de la naturaleza, como si esta fuera algo externo al hombre y sin valor *de suyo*. Es profundamente *idealista* (en el peor sentido de la expresión) considerar las cosas, o como meros productos de la acción del hombre (y cuyo único *valor* consistiría en esa encapsulación), o como reserva *material* disponible para el trabajo futuro" (DUQUE, F. o.c. 47-48). En este sentido, Duque cita expresamente a Heidegger y GB, a los que catalogaba dentro de aquellos que, por separar radicalmente naturaleza y hombre, caminan "en derechura al elogio de la técnica, e. d. al elogio de la lucha del Hombre *contra* la naturaleza", al "Triunfo absoluto de una técnica tan voluntariosa como antinatural", lo cual no es sino "una continuación anacrónica de la creencia en el Progreso", que califica de "ingenuidad" (Cf. o.c. 22-23).

técnica será capaz de resolver con más técnica los problemas que ella misma genera; la otra, de marcado talante humanista: precaución como actitud, aunque no tanto frente a la técnica en sí como ante ésta por amplificadora de males exógenos. He aquí una nueva fuente de problemas y posibilidades suscitados por la paradójica filosofía bacquiana de la técnica, que explícitamente advierte de la insuficiencia de las meras soluciones técnicas para los problemas generados por la técnica actual[21].

Otro aspecto interesante consistiría en confrontar la filosofía de la técnica bacquiana con una sociología del conocimiento y actividad científicos a fin de corregir lo que parece una concepción ingenua de GB acerca de la actividad científica y de las actitudes de los científicos, a los que llega a calificar como santos del siglo XX; concepción que contrasta, sin embargo, con sus profundísimos conocimientos epistemológicos y su gran preocupación por la dimensión social de ciencia y técnica, la cual desemboca en una crítica feroz al capitalismo. Demasiada ingenuidad, a nuestro juicio, para un sistema con tantas pretensiones como el bacquiano.

Otra cuestión: si bien en la etapa marxista GB destaca el papel que el naciente capitalismo juega desde el Renacimiento en el impulso científico y técnico, y su incremento a raíz de la Revolución Industrial, la perspectiva onto-antropológica desde la que nuestro autor realiza sus análisis relega a un segundo plano la dimensión político-económica, de manera que desde el marxismo ortodoxo su filosofía de la técnica podría ser vista con recelo y llegar a ser tachada de idealista, en especial si se considera el énfasis que pone en todas las etapas de su pensamiento sobre la conexión causal entre el proceso creciente de formalización de la vida mental y el progreso científico-técnico (aumento de la eficacia).

A nuestro juicio, este hecho se debe al interés de GB por el aspecto transustanciador de la filosofía de Marx y las posibilidades que en ella ve nuestro autor desde su condición de filósofo sentimentalmente llamado a una transcendencia mística de

---

[21] Como se vio en su momento, GB considera que los problemas actuales generados por el abuso de ciencia y técnica no se solucionan con más técnica. En este sentido propone una solución moral en la línea de la que J. Ellul aconsejara con posterioridad, como se demostró en el capítulo I. Desde múltiples tradiciones se llama la atención sobre el hecho de que los problemas generados por el *corazón del hombre* (E. Fromm) no se solucionan simplemente con técnica. "No se trata de una cuestión puramente política o tecnológica. Es más bien de esencia espiritual, en el sentido de que deberíamos ser más sensibles a nuestra común condición humana" (TENZIN GYATSO (XIV Dalai Lama). "La Paz Mundial". *Integral* (Barcelona) nº 83 (1986), p. 4).

carácter actual o tecnocientífico o, en término por él empleado en cierto momento puntual de su trayectoria intelectual, sentido *español*, aunque actualizado (principalmente, con el pragmatismo, el existencialismo, el vitalismo, la ciencia (en especial la física cuántica) y el marxismo) de su filosofar. Desde esta clave se entiende, como se vio en su momento, que GB se distancie, incluso explícitamente, de los enfoques marxistas que de la filosofía de Marx suelen hacerse por considerarlos afectados de reduccionismo economicista empobrecedor del semillero de posibilidades que en punto a la dimensión creadora del hombre constituye la filosofía del autor de Tréveris.

Desde esta perspectiva, se explica la relectura crítica del filósofo alemán que realiza nuestro autor lejos de enfoques de corte protestante o luteranos más o menos larvados; GB entronca, en cambio, con la tradición católica, tal como ha quedado demostrado en numerosas ocasiones a lo largo de nuestro estudio. Así, la reducción de la condición creadora del hombre (cualidad) a la de productor de mercancías-dinero (cantidad) encuentra su origen, según GB, en el deslumbramiento (envanecimiento) que sufre la razón a raíz de la constatación galileana de que lo natural (cualidad) está escrito en caracteres matemáticos (cantidad) y de la eficacia que se sigue de este descubrimiento para la acción instrumental.

Este hecho, por el frenesí de las tendencias, desemboca en una crisis de sentido para la cultura occidental al quedar separado lo que en la Ilustración iba unido, al menos en intenciones: *razón teórica* (ciencia), *razón instrumental* (eficacia) y *razón práctica* o *sustantiva* (la vida humana como bien común a cuyo servicio quedaban la razón teórica e instrumental). El racionalismo, o frenesí de la razón, considera como cúspide de la vida humana al individuo natural (yo), el cual se embriaga con el poder que revela la cuantificación de lo real, viviente o no. GB, consciente del peligro que supone para la vida que el poder técnico, en especial el que posee el hombre actualmente en virtud de la ciencia-racionalidad que le sirve de base, pueda albergar proyectos transustanciadores sin un designio a la altura de los mismos (designios naturalistas para proyectos que son ya sobrenaturales), propone uno en que se unan sintéticamente el tirón o atracción que lo sagrado posee para la esencia humana (sobrenaturalidad) con el factum de la técnica actual, es decir, con la mostración de que lo real no tiene esencia y la eficacia del formalismo matemático para dominarlo. Nada, pues, de cifrar el éxito de la tecnociencia

en el beneficio y progreso económicos, sino en la sobrenaturalización del hombre y del universo (aspecto tecno-mistico).

En relación con lo anterior, otra cuestión a debate es también, sin duda, la problemática caracterización positiva que GB hace del concepto-categoría "Dios" en tanto que Designio del proyecto transustanciador humano ¿Qué sucedería si alguien considerase como paradigma de perfección o anhelo máximo humano una idea-categoría que fuese el antivalor de "Dios" elevándolo en consecuencia a causa final y formal del dinamismo transfinitador? Por otra parte, su concepción de una mística *actual* frente a la tradicional, así como su crítica a la teología al uso no podrán por menos que suscitar la controversia en determinados sectores que encontrarán, sin duda, material más que suficiente en la obra bacquiana para ensayar su capacidad crítica.

Otro problema suscitado por su filosofía de la técnica es el concerniente a su concepción de la historia de la técnica. GB observa, a la luz de su hermenéutica, una ruptura epistemológico-vital entre el mundo griego y medieval por una parte (epistemología esencialista o naturalista), y el romano, renacentista, moderno y actual por otra (proceso de formalización creciente), en virtud de la cual considerará que la técnica de nuestros tiempos (la supernatural) no puede ser puesta en relación genética con la griega (de la que la medieval sería ápice, es decir, tope histórico, fin y final, de las posibilidades inherentes a la técnica griega empapada de naturalismo) sino, remotamente, con la romana, poseedora de un temple vital *diverso* (*gens romana*). El mundo medieval, sin embargo, habría aportado algo que la filosofía occidental no supo aprovechar debido a su borrachera racionalista: la posibilidad de vida sobrenatural, incluso para Dios mismo, así como el sacramento de la transustanciación eucarística. La tecnociencia actual, si bien no reconoce más límite que el Infinito el cual, como se vio, no resulta en rigor limitación, está sin embargo enferma de racionalismo.

Así, pues, dos líneas evolutivas encuentra GB en la técnica o vida práctico-instrumental surgidas de sendas líneas en la vida intelectual: una sólo con futuro y sin porvenir a causa de su naturalismo constitutivo (greco-medieval); la otra, sin futuro y plena de porvenir a causa de la combinación de formalismo y creatividad que la caracteriza. Esta última, sin embargo, de no remediarse, está abocada a morir

prematuramente antes de dar de sí todo su potencial a causa de su afección racionalista. Lo que GB pretende es potenciar las posibilidades de la tecnociencia actual desde la aportación católico-escolástica-medieval convenientemente actualizada (secularizada) a la luz de la física y biología actuales, de manera que se abra una tercera vía en que mística y tecnociencia se unan sintéticamente; vía que surge como reconducción de la segunda[22].

Pues bien, ¿hasta qué punto es sostenible la ordenación o sistematización que hace GB de la evolución de la historia de la técnica con los conocimientos actuales que desde otras perspectivas existen en este campo?

Por último, ¿es la vía propuesta por nuestro autor, en definitiva: su filosofía de la técnica, el producto de una locura o exceso de imaginación resultado de alguna manía personal y de tal calibre que, tiñendo todo su quehacer filosófico, hace de él algo impropio de la consideración rigurosa del mundo académico, o resulta por contra vislumbre preclaro, precursor, de lo que será (o ya está siendo) la dinámica de la tecnociencia y, por tanto, cuestión a considerar seriamente por dicho ámbito oficial debiendo para ello, si fuese preciso, introducir cambios en su estructura y propósitos a fin de ponerse a la altura de las *actuales* circunstancias? En definitiva, temas, todos ellos y más que puedan encontrarse, con los que la filosofía de la técnica de GB debe confrontarse; cuestiones abiertas que retan a una filosofía que desea presentarse ante nosotros con las notas distintivas de *actual* y *atómica* (desconcertante).

9- A modo de *síntesis* conclusiva de este trabajo podría afirmarse lo siguiente:

Si GB concibe la técnica *actual* exclusivamente en términos de metafísica y viceversa, y si, como afirmamos, su pensar sobre la técnica constituye una filosofía rigurosa (dialéctica), íntegra e integradora de la técnica, entonces su filosofía de la técnica será una reflexión rigurosa, íntegra e integradora sobre metafísica. Tal filosofía de la técnica viene caracterizada:

a) Por su condición metafísico-artefactual o instrumental-transustanciadora de carácter biocibernético;

---

[22] A este respecto véase vg. "Física moderna y misticismo", de K. Woorward y G. Lubenow, en *Ecofilosofías*; *El Tao de la física*, de Fritjof Capra, *Cuestiones cuánticas (escritos místicos de los físicos más famosos del mundo)*, recopilación de K. Wilber. Para referencias completas consultar la bibliografía que traemos al final del presente estudio

b) Por su condición hermenéutico-salvífica o tecno-mística desde la que adquiere sentido definido y definitivo la dimensión biocibernética;

c) Por su carácter heurístico o investigador-explicativo de lo que su autor considera proceso histórico de antropo-teogénesis (o antropo-teogonía) artificial y, por tanto, de tecno-antropología y tecno-teodicea, es decir: de tecnofilosofía de la historia.

Todo ello hace del pensamiento bacquiano sobre la técnica una filosofía de la técnica cuya peculiaridad radica en ser **síntesis** original de distintos elementos pertenecientes a las diferentes, y hasta opuestas, tradiciones de la filosofía de la tecnología. Por ello, la filosofía bacquiana de la técnica:

a) Es aspirante de pleno derecho al título de "precursora";

b) Puede ser propuesta como filosofía *actual* de la técnica, pero siempre de forma dialéctica, nunca dogmática, esto es: b.1.) tética o positivamente, como aporte original de ideas y dimensiones; b.2.) antitética o negativamente, como conjunto de problemas suscitados por ciertas ausencias, debilidades y tensiones internas de su sistema los cuales, lejos de invalidarlo, invitan a su superación.

Por todo lo expuesto, es posible afirmar que la reflexión de García Bacca sobre la técnica constituye una síntesis de las tradiciones occidentales de la filosofía de la técnica pues:

1°- Coincide con la tradición humanista de la filosofía de la técnica en su carácter de hermenéutica del sentido de la técnica desde una perspectiva transtecnológica, la cual considera imprescindible como vía de acceso a dimensiones fundamentales constitutivas del carácter enigmático de la pregunta por el hombre. También en la búsqueda de vínculos entre la técnica, lo humano y lo extrahumano; entre la técnica y el arte, la literatura, la religión, la ética o la política a fin de resaltar la importancia de lo no tecnológico.

Se distancia de ella, en cambio, por considerar que la relación del sentido común con el conocimiento tecnológico no es base suficiente para comprender el sentido de la técnica, precisándose uno de tipo científico e ingenieril, y que ocuparse en los complejos y diversos detalles de la técnica y sus procesos no oscurece su conexión con temas y

problemas humanos sino que, al contrario, permite el redimensionamiento de éstos desde una perspectiva actual.

2º- Coincide con la tradición ingenieril en considerar la estructura de lo tecno-artificial como paradigma vertebrador de la estructura de otras acciones humanas con el que dotarlas de poder transformador causal sobre lo real mental o físico. Coincide también en su tendencia a traducir los diferentes lenguajes en que se expresan las distintas disciplinas humanistas a otro de carácter formal y artefactualista más próximo al ingenieril y, por último, en defender y promover el incremento y extensión de la conciencia tecnológica.

Discrepa con ella, sin embargo, al considerar que el sentido de la técnica es un problema correctamente planteado, no resultando perturbadoras ni incongruentes las cuestiones formuladas por los humanistas sino que, por el contrario, éstas recogen aspectos fundamentales de la existencia humana que evidencian la dimensión transcendente de la técnica.

3º- La reflexión bacquiana sobre la técnica comparte con la tradición de la Teoría Crítica de corte marxista su preocupación por el contexto socioeconómico en que acontece la acción técnica, acometiendo su crítica con el propósito de evitar que el progreso histórico, basado en ella, se resienta.

Se distancia de ella en la medida en que su pensamiento escapa intencionadamente de adscripción a escuela alguna y reivindica una lectura crítica, renovada y heterodoxa, del pensamiento de Marx.

En definitiva, la reflexión de García Bacca sobre la técnica incluye análisis relativos a la estructura de lo artificial técnico; diferencias entre lo técnico y lo artístico; distinciones conceptuales entre tipos de artefactos, instrumentos y máquinas; historia de la técnica; reflexiones sobre la invención, el diseño y la producción; cuestiones epistemológicas; consideraciones ontológicas de los entes naturales frente a los artificiales; aspectos éticos, políticos, antropológicos, teológicos, hermenéuticos, etc., así como una reflexión sobre los peligros y límites de la técnica. Tal labor tiene lugar, además, en una atmósfera crítica, incluso provocadora, esencial en el filosofar bacquiano;

filosofar interesado, antes que en soluciones, en su apertura a dimensiones actuales y, por ello, novedosas y desconcertantes.

Por todo lo anterior, concluimos que la reflexión bacquiana sobre la técnica posee un neto carácter filosófico, a la vez que contiene todos los elementos necesarios para su consideración como síntesis original de las tres tradiciones de la filosofía de la técnica, razón por la cual dicha reflexión constituye una contribución relevante a la tarea pendiente de la filosofía de la técnica. Así, pues, podemos afirmar que la filosofía de la técnica de Juan David García Bacca merece el calificativo de "precursora" y su autor, quizá, el de "primer filósofo de la era atómica".

BIBLIOGRAFIA

En este apartado se recogen todas las obras consultadas para la elaboración del presente estudio, agrupadas en tres bloques: A) escritos de Garcia Bacca; B) escritos sobre García Bacca; C) otras obras. El bloque A) se ordena cronológicamente atendiendo al año de publicación de las obras, apareciendo dentro de cada año en primer lugar las obras-libro, luego las obras-articulo, en tercer lugar las traducciones, introducciones y comentarios a obras de otros autores y, por último, las recensiones. Los bloques B) y C) están ordenados alfabéticamente.

Por lo demás, se han tomado como referencia las normas establecidas por la Universidad de Deusto.

A) Bibliografía de García Bacca.

1930-1939

1- "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales". *Ilustración del Clero* (Madrid) 24 (1930) 342-347, 371-376; 25 (1931) 11-12, 19-22.

2- "Caracteres distintivos de la concepción tomista del universo". *Ilustración del Clero* (Madrid) 25 (1931) 99-102; 147-150; 170-172; 198-204; 213-217; 245-251.

3- "Orlas filosóficas para algunos temas teológicos. Orla primera: la creación". *Ilustración del Clero* (Madrid) 25 (1931) 368-376.

4- "Las nociones de causa, efecto y causalidad en las ciencias físicas y modernas". *Analecta Sacra Tarraconensia* (Barcelona) 7 (1931) 287-338.

5- "El tratamiento axiomático, aritmético y relacional del cálculo de probabilidades. Relaciones con el determinismo". *Criterion* (Barcelona) 8 (1932) 245-258.

6- "Tres orlas filosóficas al misterio de la Santisima Trinidad". *Ilustración del Clero* (Madrid) 26 (1932) 117-120; 132-135; 184-187.

7- *Ensayo sobre las consecuencia físico-matemáticas de la teoría tomista de la materia y forma.* Barcelona 1933, Biblioteca Balmes.

8- "Las ideas de paz y cooperación internacional en la Escolástica (Desde el punto de vista de la Filosofía de la Historia.)". *Ilustración del Clero* (Madrid) 29 (1935) 497-502, 539-549; 30 (1936) 9-11.

9- *Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias).* Tucumán (Argentina) 1939, Universidad Nacional de Tucumán, Imprenta Miguel Violetto.

10- "¿Qué es la moderna filosofía de las ciencias? Su estructura, sus métodos, sus

resultados". *Revista de la Universidad de Antioquia* (Colombia) nº 34-35 (1939) 183-207

1940-1949

11- *Invitación a filosofar (La forma del conocer filosófico).* México 1940, Fondo de Cultura Económica, vol. I.

12- *Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad.* México 1941, Séneca

13- *Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant.* Tucumán (Argentina) 1941, Universidad Nacional de Tucumán, Imprenta Miguel Violetto

14- *Invitación a filosofar (El conocimiento científico).* México 1942, Fondo de Cultura Económica, vol II.

15- Parménides, *El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital)* (trad. y comentarios). México 1942, Imprenta Universitaria

16- Plotino, *Presencia y experiencia de Dios* (selec., trad. y notas). México 1942, Seneca

17- *Sobre estética griega.* México 1943, UNAM.

18- "Plan científico de la física en Galileo". *Cuadernos Americanos* (México) nº 1 (1943) 89-110.

19- "Las flores y la Flor; la Filosofía y las filosofías". *Cuadernos Americanos* (México) nº 1 (1944) 77-85.

20- "La concepción poética del universo físico". *Cuadernos Americanos* (México) nº 3 (1944) 69-81.

21- "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 San Juan de la Cruz". *Cuadernos Americanos* (México) nº 6 (1944) 87-100.

22- "El problema filosófico de la fenomenología literaria" *Filosofía y Letras* (México) 8 (1944) 121-132.

23- Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía (seguida de "La esencia del fundamento")* (pról., trad. y notas). México 1944, Séneca.

24- Cicerón, *Cuestiones académicas* (prólogo a la versión de Agustín Millares Carlo) México 1944, El Colegio de México.

25- Euclides, *Elementos de geometría (precedido de "Los fundamentos de la geometría" de D. Hilbert).* México 1944, UNAM.

26- Marco Aurelio, *Soliloquios* (introd., selec., trad. y notas). México 1944, Secretaría de Educación Pública.

27- Platón, *Banquete. Ion* (introd., trad. y notas; edición bilingüe). México 1944, UNAM

28- Platón, *Eutifrón. Apología. Critón* (trad., introd. y notas; edición bilingüe). México 1944, UNAM.

29- Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 8 (1944) 77-82.

30- *Filosofía en metáforas y en parábolas. Introducción literaria a la filosofía.* México 1945, Editora Central. (Citado por *Introducción literaria a la filosofía, 1964*)

31- "Sentido sobrenatural de la filosofía medieval". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 50 (1945) 38-52.

32- "Algunos conceptos históricos de Verdad y su significación vital". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 52 (1945) 33-46.

33- "La concepción probabilística del universo en Mallarmé". *Orbe* (México) 1 (1945) 35-38.

34- "Sobre el sentido de 'conciencia' en la Celestina". *Revista de Guatemala* (1945) 52-56. (Citado por ed. *Humanitas, 1973*).

35- "Filosofar en universal y filosofar en español". *Revista de Indias* (Bogotá) 25 (1945) 59-72.

36- "La filosofía de Husserl y el poema 'Herodiade' de Marllarmé". *Cuadernos Americanos* (México) nº 4 (1945) 77-99.

37- "Conceptos y problemas propios de Preontología, Ontología, Ontica, Ontología Fundamental y Metafísica". *Filosofía y Letras* (México) 9 (1945) 147-180.

38- "Dos cuestiones de Preontología (Sobre el concepto 'natural' de ser y sobre la forma del 'primer' concepto de ser)". *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 11-41.

39- "Sobre el concepto formal y objetivo de ser". *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 187-201.

40- Aristóteles, *Poética* (trad., introd., y notas). México 1945, UNAM.

41- Boecio, *Consolación por la filosofía* (prólogo y selección). México 1945, Secretaría de Educación Pública.

42- Cicerón, *De los deberes* (prólogo a la versión de Agustín Millares Carlo). México 1945, El Colegio de México.

43- Jenofonte, *Memorables (recuerdos de Sócrates)*(prólogo, traducción y notas). México 1945, Secretaría de Educación Pública.

44- Teofrasto, *caracteres morales*; Epicteto, *Enchiridion o manual de máximas* (introd., trad. y notas). México 1945, Secretaría de educación Pública.

45- Platón, *Hipias mayor. Fedro* (trad., introd. y notas; edición bilingüe). México 1945, UNAM.

46- Plutarco, *Vidas paralelas* (prólogo y selección). México 1945, Secretaría de Educación Pública.

47- Tucídides, *Guerra del Peloponeso* (trad., selección y notas). México 1945, Secretaría de Educación pública.

48- García Maynez, E., *Ética* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 97-98.

49- Dilthey, W., *Vida y poesía* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 275-277.

50- "Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 59 (1946) 93-119. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

51- "Bergson o el tiempo creador". *Cuadernos Americanos* (México) nº 2 (1946) 89-128.

52- "Existencialismo en dosis inofensivas. 1: El teclado filosófico clásico y el teclado existencialista". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 3-11-1946. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

53- "Existencialismo en dosis inofensivas. 2: La importancia metafísica de 'Don-uno-de-tantos'". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 10-11-1946. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

54- "La posición histórica de Leibniz en la fundamentación filosófica y científica del cálculo infinitesimal". *Filosofía y letras* (México) 12 (1946) 11-44.

55- Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (prólogo y selección). México 1946. Secretaría de Educación pública.

56- Esquilo, *Prometeo encadenado* (prólogo, selección y notas). México 1946, Secretaría de Educación Pública.

57- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología* (introd., traducción y notas) México 1946, UNAM.

58- Franck, Ph., *Entre la física y la filosofía* (recensión). *Filosofía y letras* (México) 12 (1946) 323-326.

59- Romero, F., *Papeles para una filosofía* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 12 (1946) 327-329.

60- *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Caracas 1947, Imprenta Nacional, 2 vol. (Citado por edición Anthropos 1990).

61- "Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger" *Revista de la Universidad Nacional de Colombia* (Bogotá) nº 8 (1947) 57-96. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

62- "Las cuatro postrimerías heideggerianas: muerte, metafísica, angustia y libertad". *Revista de las Indias* (Bogotá) nº 99 (1947) 341-463. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

63- "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)". *Cuadernos Americanos* (México) nº 4 (1947) 87-117.

64- "Existencialismo en dosis inofensivas. 3: Universo y mundo: estar en el mundo". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) (1947). (Citado por *Existencialismo, 1962*).

65- "Existencialismo en dosis inofensivas. 4: Significado y sentido. Razón y sentimientos". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 1947. (Citado por *Existencialismo, 1962*)

66- "Existencialismo en dosis inofensivas. 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 30-3-1947. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

67- "Filosofía de la gramática y gramática universal según Andrés Bello". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 9 (1947) 7-23.

68- "Heráclito y el indeterminismo". *Asomante* (Puerto Rico) 3 (1947) 5-8.

69- "La mala fe y la mentira, según J. P. Sartre". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 63 (1947) 97-104.

70- *La correspondencia de Leibniz con Arnauld* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 14 (1947) 346-349.

71- Destouches, J. L., *Physique collective (Principes fondamentaux de physique théorique)* (recensión). *Filosofía y letras* (México) 14 (1947) 343-346.

72- Greenwood, T., *La nature du transfini* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) nº 25 (1947) 131-134.

73- Nicol, E., *La idea del hombre* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) nº 26 (1947) 291-194.

74- Papp, D., *Historia de la Física* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) nº 25 (1947) 128-131.

75- Romanell, P., *La polémica entre Croce y Gentile* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) nº 27 (1947) 163-165.

76- Le Senne, R., *Traité de morale générale* (recensión). *Revista General de Cultura* (Caracas) nº 65 (1947) 203-205.

77- Sartre, J. P., *Esquisse d'une théorie des émotions. Actualités scientifiques et industrielles* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 14 (1947) 170-172.

78- Sartre, J. P., *L'Etre et le Néant* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 13 (1947) 295-300.

79- Whal, J., *Petite histoire de l'existencialisme* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 65 (1947) 201-203.

80- Young, W. A., *Fines, valor y métodos de la enseñanza matemática* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 65 (1947) 205-206.

81- Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 19 (1947) 165-169.

82- *Introducción general a las Enéadas*. Buenos Aires 1948, Losada. (Edición citada).

83 *Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia, o Condiciones de posibilidad de la locura de Don Quijote* (en "Homenaje a Cervantes", del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, pp. 7-34). México 1948, Imprenta Universitaria.

84- "Heidegger o el modo de filosofar existencial". *Asomante* (Puerto Rico) 4 (1948) 11-32.

85- "La ontologia fenomenológica de Sartre". *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 185-218.

86- "Edmund Husserl y James Joyce. Teoria y práctica de la actitud fenomenológica". *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 53-60.

87- "Los puntos sobre la ies. La importancia de ser filósofo". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 26-6-1948/ 11-7-1948/ 8-8-1948. (Citado por ed. *Filosofía y Letras, 1950*).

88- "Los puntos sobre las ies. De Israel a Fanuel: de luchador con Dios a vidente de Dios". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 13-10-1948. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

89- "Potencias, posibilidades e historia". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 5 (1948) 23-33. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

90- "Deux catégories ontiques fondamentales de la philosophie de l'histoire". *Actas del X Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas, 11-18 de agosto de 1948*. Vol. II, pp. 973-975.

91- Bello, A., *Filosofía del entendimiento* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 70 (1948) 207-208.

92- Chestov, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 70 (1948) 209-210.

93- Destouches, J. L., *Physique de solitaire (Principes fondamentaux de physique*

théorique) (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 340-345.

94- Destouches, J. L., *Principes fondamentaux de physique théorique. Orientation préalable* (recensión) *Ibid.*, id., pp. 345-348.

95- De Lionais, F., *Les grandes courants de la pensée mathématique* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 71 (1948) 168-170.

96- Finance, J. de, *Cogito cartésien et réflexion thomiste* (recensión). *Ibid.*, nº 66 (1948) 150-152.

97- Gigon, O., *Der Ursprung der Griechischen Philosophie* (recensión). *Ibid.*, nº 67 (1948) 185-186.

98- Hartmann, N., *Les principes d'une Métaphysique de la connaissance* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 141-147.

99- Le Senne, R., *Traité de Morale générale* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 65 (1948) 203-205.

100- Marías, J., *Introducción a la filosofía* (recensión). *Ibid.*, nº 66 (1948) 149-150.

101- O'Gorman, E., *Crisis y porvenir de la ciencia "histórica"* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 144-146.

102- Platón, *Fedro* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 71 (1948) 170-171.

103- Reichenbach, H., *Philosophic foundations of quantum mechanics* (recensión). *Ibid.*, nº 68 (1948) 181-182.

104- Reininger, R., *Wert- philosophie und Ethik* (recensión). *Ibid.*, id., pp. 183-184.

105- Spann, O. *Religions-philosophie auf geschichlicher Grundlage* (recensión). *Ibid.*, id., pp. 186-187.

106- Wherli, F., *Die Schule des Aristoteles* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 132-133.

107- Whitehead, A. N., *Essays in science and Philosophy* (recensión). *Ibid.*, id., 133-134.

108- "Historia y tiempo". *Anales del Instituto Pedagógico* (Caracas) nº 4 (1949) 125-150. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

109- Jenofonte, *Socráticas. Ciropedia. Economía.* (trad., y estudio preliminar). Buenos Aires 1949, W. M. Jackson .

110- Allende-Lezama, L., *Los elementos. Epistemología y metodología de las ciencias* (recensión). Revista Nacional de Cultura (Caracas) nº 73 (1949) 234-235.

111- Babink, B., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (recensión). *Ibid.*, nº 74, pp. 170-171.

112- Botelho, Pero de, *Da filosofia. I: Tratado da mente grega* (recensión). *Ibid.*, nº 77 (1949) 122-123.

113- Brunschwieg, L., *L'expérience humaine et la causalité physique* (recensión). *Ibid.*, id., pp. 124-126.

114- Butler, E. M., *The myth of the magus* (recensión). *Ibid.*, nº 74 (1949) p. 169.

115- Eddington, A., *The Philosophy of physical science* (recensión). *Ibid.*, nº 75 (1949)

199-200.

116- Gregoire, F., *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach* (recensión), *Ibid.*, nº 76 pp. 169-170.

117- Heidegger, M., *De l'essence de la verité* (recensión). *Ibid.*, nº 72 (1949) 181-184.

118- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik* (recensión). *Ibid.*, nº 77 (1949) 127-128.

119- Raven, J. E., *Pythagoreans and Eleatics* (recensión). *Ibid.*, id., pp 126-127.

120- Landgrebe, L., *Phänomenologie und Metaphysik* (recensión). *Ibid.*, id., pp. 123-124.

121- Loisy, A., *El nacimiento del cristianismo* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 73 (1949) 237-238.

122- Millas, J., *Goethe y el espíritu de Fausto* (recensión). *Ibid.*, nº 76 (1949) 171-172.

123- Perdomo García, J., *Antropología filosófica pascaliana* (recensión). *Ibid.*, nº 74 (1949) 167.

124- Raeymaeker, L. de, *Philosophie de l'Etre* (recensión). *Ibid.*, nº 75 (1949) 201-202.

125- Reichenbach, H., *Experience and prediction* (recensión). *Ibid.*, id., pp 198-199.

126- Reininger, R., *Metaphysik der Wirklichkeit* (recensión). *Ibid.*, nº 73 (1949) 236-237.

127- Roland-Gosselin, M. D., *De ente et essentia de Sto. Tomás de Aquino* (recensión). *Ibid.*, nº 72 (1949) 186-187.

128- Weyl, H., *Philosophy of mathematics and natural science* (recensión). *Ibid.*, nº 74 (1949) 168.

1950-1959

129- *Siete modelos de filosofar.* Caracas 1950, Universidad Central de Venezuela.

130- "La determinación del ser central en la ontología fundamental, según Descartes". *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile) 1 (1950) 509-522.

131- "El plan de filosofar medieval y el plan moderno de filosofar". *Asomante* (Puerto Rico) 6 (1950) 47-48.

132- "La importancia de ser filósofo". *Filosofía y Letras* (México) 19 (1950) 63-85.

133- "Sobre una interpretación de los números complejos por medio de la propiedad asociativa". *Acta Científica Venezolana* (Caracas) 1 (1950) 47-48.

134- "Teoría filosófica del lenguaje en Bello y en la semiótica moderna". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 19 (1950) 33-49.

135- Aristóteles, *Metaphysik XII* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 82-83 (1950) 194.

136- Bacon, F., *Novum Organum* (recensión). *Ibid.*, nº 81 (1950) 184-185.

137- Buber, M., *¿Qué es el hombre?* (recensión). *Ibid.*, nº 78-79 (1950) 213-214.

138- Gaos, J., *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo* (recensión). *Ibid.*, id., pp. 215-217.

139- Marías, J., *El método histórico de las generaciones* (recensión). *Ibid.*, id., 214-215.

140- Szilasi, W., *¿Qué es la ciencia?* (recensión). *Ibid.*, nº 81 (1950) 185-186.

141- "Condillac-Berkeley y Bello". *Revista nacional de Cultura* (Caracas) 12 (1951) 218-223.

142- "Unas palabras sobre el espiritualismo de A. Bello". *Ibid.*, nº 85 (1951) 122-126.

143- Bello, A., *Filosofía. Filosofía del entendimiento y otros escritos filosóficos* (prólogo). Caracas 1951, Ministerio de Educación. Obras completas de Andrés Bello, vol III.

144- "Actitud del hombre moderno frente a ciencia y técnica". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 30 (1952) 15-23.

145- "En conmemoración bicentenaria de la publicación de Opera Theologica". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 90-93 (1952) 281-296.

146- "Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 33 (1952) 64-74. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

147- "Las ideas de ser y estar, de posibilidad y realidad de la idea de hombre en la filosofía actual". *Filosofía y Letras* (México) 24 (1952) 9-39. (Citado por ed. *Laye, 1955*).

148- "Programa esquemático para una historia filosófica de la idea de 'Hombre'". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 94 (1952) 113-120.

149- Los puntos sobre la ies. Valor vital de las ideas. Fe, razón, misterio". *Asomante* (Puerto Rico) nº 4 (1952) 7-11.

150- "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática". *Theoría* (Madrid) nº 3-4 (1952) 113-120.

151- "Precio, Valor y estima". *La Nueva Democracia* (Nueva York) 32 (1952) 42-47. (Citado por *Ensayos y estudios, 1975*).

152- "Sobre el concepto de ser y de ente en Aristóteles". *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas, 20-26 de agosto de 1953*. Vol. XII, pp. 101-106.

153- "Dos ambiguos regalos de Prometeo (Ciencia del futuro; ignorancia del porvenir). *Espiral* (Bogotá nº 48 (1953) 3-4.

154- "Filosofía de la mano". *Anales de la Universidad Central del Ecuador* (Quito) 81 (1953) 115-120.

155- "Sobre la analogía del ser". *Filosofía, Letras y Educación* (Quito) 6 (1953) 7-26.

156- *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (introducción y traducción). Caracas 1954, Ministerio de Educación, vol. I.

157- "Estructuras; características de un modelo 'Principal' de ciencia". *Ideas y Valores* (Bogotá) 3 (1954) 60-87.

158- "Sobre el conocimiento y sus clases (ensayo fenomenológico matemático)". *Ibid.*, nº 9-10 (1954) 7-29.

159- "Monos y máquinas (Casualidad y Sentido)". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 41 (1954) 68-72.

160- "Vargas, traductor de Comenius (1592-1670)". *Ibid.*, nº 44 (1954) 57-61.

161- "Los puntos sobre las ies. Función o uso de las verdades concretas". *Asomante* (Puerto

Rico) 10 (1954) 13-17.

162- "El Doctor José Ignacio Mixares Solórzano y Tovar". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 16 (1954) 107-109.

163- *Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre según la filosofía actual.* Barcelona 1955, Laye.

164- "Los conceptos de naturaleza, técnica y ciencia en el Renacimiento y en nuestros días". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 50 (1955) separata.

165- "Einstein (1879-1955)". *Revista Shell* (Caracas) 4 (1955) 15-20.

166- Las nociones de hecho y dato en la física clásica y moderna". *Theoría* (Madrid) nº 9 (1955) 17-24.

167- Briceño, A., *Disputaciones metafísicas (1638)* (introducción y traducción). Caracas 1955, Universidad Central de Venezuela.

168- "Comentarios a la 'Esencia de la poesía' de Heidegger". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) I: nº 114 (1956); II: nº 115 (1956) separata; nº 117-118 (1956) 147-153.

169- "Ensayo de planteamiento fenomenológico-simbólico del conocimiento". *Anales del Congreso Internacional de Filosofía de Sao Paulo.* Instituto Brasileiro de Filosofía (Sao Paulo) 1957, pp. 825- 832.

170- *Filosofía y Teoría de la Relatividad.* Quito 1956, Casa de la Cultura Ecuatoriana. (Citado por ed. *Teorema, 1979*).

171- "Sobre algunas fórmulas filosóficas de Platón y Aristóteles". *Libro Jubilar de Alfonso Reyes*, UNAM (México) 1956, pp. 175-181.

172- "Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1638-1800)". *Revista Shell* (Caracas) 5 (1956) 25-33.

173- "El estilo filosófico de José Ortega y Gasset". Revista Nacional de Cultura (Venezuela) nº 114 (1956) 27-36.

174- *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias).* Caracas 1957, Universidad Central de Venezuela. Instituto de Filosofía. (Citada por ed. *Anthropos, 1982*).

175- "Gnoseología y ontología en Aristóteles". *Anuario de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación* (Caracas) Universidad Central de Venezuela (1957) separata.

176- "Sobre el conocimiento físico". *Dianoia* (México) nº 3 (1957) 276-302.

177- "De la grande importancia de filosofar. De la menor de la filosofía. De la mínima de los filósofos". Ciencia y Cultura (Caracas) nº 7 (1957). (Citado por *Ensayos, 1970*).

178- "Einstein y la ciencia del siglo XX". Revista Nacional de Cultura (Caracas) nº 124 (1957) 184-188. (Citado por *Ensayos, 1970*).

179- "Nuestro cuerpo (su pasado, presente y porvenir)". *Cuadernos Americanos* (México) mayo-junio (1957) 107-121.

180- Mayz Vallenilla, E., *Fenomenología del conocimiento* (recensión). *Episteme* (Caracas) nº 1 (1957) 505-510.

181- "Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro" (En *Homenaje a Ortega y Gasset*). Caracas 1958, Universidad Central de Venezuela.

182- "Los alumnos preguntan y los profesores responden. García Bacca. la virtud que más admira: la decencia en la docencia". *Boletín Informativo de la Universidad Central de Venezuela* (Caracas) 3 (1958) 2.

183- "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos" *Episteme* (Caracas) nº 2 (1958) 5-118.

184- "Planes de lógica jurídica". *Studia Iuridica* (Caracas) nº 13 (1958) 11-90.

185- Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas* (introd., traducción y notas. edición bilingüe). Caracas 1958, Ministerio de Educación.

186- *Elementos de filosofía*. Caracas 1959, manuales universitarios, nº 3, Universidad Central de Venezuela. (Citado por la *5ª ed., 1975*).

187- *Refranero. Poemas. Sentenciario de los primeros filósofos griegos (Refranes presocráticos)*. Caracas-Madrid 1959, Mediterráneo.

188- "Glosas filosóficas a unos versos de Antonio Machado". *Revista de la Universidad de Antioquia* (Colombia) nº 13 extraordinario (1959) separata.

189- "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica". *Episteme* (Caracas) nº 60 (1959) 1-64.

190- "El espíritu de los libros". *Boletín de la Biblioteca Nacional* (Caracas) nº 2-3 (1959) 5.

1960-1969

191- *Antropología y ciencia contemporáneas (Curso de diez lecciones)*. Caracas 1961. Instituto Pedagógico. (Citado por ed. *Anthropos, 1983*).

192- *Textos clásicos para la historia de las ciencias*. Caracas 1961, Universidad Central de Venezuela, vol. I.

193- "El camino del pensar". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 23 (1961) 6-13 (Citado por *Existencialismo, 1962*).

194- "Democracia según un texto juvenil de Marx". *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 6 (1961) 5-6. (Citado por *Ensayos, 1970*).

195- "Dictadura: Glosas inspiradas en un texto del antiguo testamento". *Ibid.* nº 5 (1961) p. 7. (Citado por *Ensayos, 1970*).

196- "Estudios sobre la filosofía de Andrés Bello (introducción a su filosofía y a la filosofía). *Episteme* (Caracas) (1961-1963) pp. 41-170.

197- *Existencialismo*. Xalapa (México) 1962, Universidad Veracruzana.

198- *Filosofía de las Ciencias. La Física*. Caracas 1962, Instituto Pedagógico.

199- "Filosofía y Economía". *Indice* (Barcelona) nº 166 (1962) 36-38. (Citado por *Ensayos, 1970*).

200- "Creación y producción". Glosas a unas coplas de Antonio Machado". *Cuadernos Americanos* (México) septiembre-octubre (1962) 119-124. (Citado por *Ensayos, 1970*).

201- "Glosa a un proverbio y cantar de Antonio Machado". *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 8 (1962) 5. (Citado por *Ibid.*)

202- "Sobre la decadencia del diablo". *Ibid.*, nº 7 (1962) 3-4. (Citado por *Ibid.*).

203- "Máquina y mente". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 154 (1962) 7-13. (Citado por *Ibid.*).

204- *Historia filosófica de la ciencia*. México 1963, Universidad Nacional Autónoma de México.

205- *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. México 1963, F.C.E.

206- "La negación. Sus potencias y poderes". *Humanitas* (México) nº 411 (1963) 115-122.

207- "Doctor al órgano: Lutero". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 160 (1963) 31-38.

208- "Las virtudes morales en Platón y en Cicerón". *Gaceta de Pedagogía* (Caracas) nº 11 (1963) 9-13.

209- *Introducción literaria a la filosofía*. Caracas 1964, Universidad Central de Venezuela.

210- "Espíritu científico". *Universalia* (Caracas) 3 (1964) 75-76.

211- "Libertad, ¿para qué?". *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 13 (1964) 7. (Citado por *Ensayos, 1970*).

212- "No defiendo su opinión porque no me parece verdadera, mas defenderé a toda costa su derecho a decirla (Voltaire a un adversario. Glosa)". *Ibid.*, nº 12 (1964) 4.

213- *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (introducción y traducción). Caracas 1964, Ministerio de Educación, vol. II y III.

214- *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. México 1965, F.C.E. (Citado por *Presente, Pasado y Porvenir de Marx y del marxismo, 1985*).

215- "Libertad y miedo a errar". *Universalia* (Caracas) nº 3 (1965) 82-83. (Citado por *Ensayos, 1970*).

216- "El maestro en filosofía". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 28 (1965) 46-50.

217- "El pan de mañana y planificación". *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 14 (1965) 5. (Citado por *Ensayos, 1970*).

218- "La mejor definición de capitalismo". *La Gaceta del F.C.E* (México) julio (1966) (Citado por *Ibid.*)

219- "Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo". *Boletín informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas* 1 (1966) 9-23.

220- "Dignidad y rango". *Papeles. Revista del Ateneo de Caracas* (Caracas) nº 1 (1966) 25-28. (Citado por *Ensayos, 1970*).

221- "Filosofía y ciencia". *El Nacional* (Caracas) 31-7-1966. (Citado por *Ibid.*).

222- "Heroísmo y vida normal". *Ibid.*, 22-5-1966. (Citado por *Ibid.*).

223- "Una vez más acerca de libertad e historia". *Cuadernos Americanos* (México) nº 3 (1966) 99-105.

224- "Opiniones de algunos colaboradores de Cuadernos Americanos al celebrar la revista 25 años de su vida". *Ibid.*, noviembre-diciembre (1966) 267-268.

225- *Elementos de filosofía de las ciencias*. Caracas 1967, Universidad Central de

Venezuela.

226- *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Mérida (Venezuela) 1967, Universidad de los Andes. (Citada por ed. *Anthropos, 1984*).

227- "Cultura, valor y precio". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 180 (1967) 25.

228- "Libertad de pensamiento y libertad de expresión". *Universalia* (Caracas) 4 (1967) 32-36.

229- "Razones y motivos". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 6-8-1967.

230- "Un saque de dados jamás abolirá el azar (Poesía y azar. Mallarmé)". *Papeles* (Caracas) nº 5 (1967) 17-22. (Citado por *Ensayos, 1970*).

231- Elogio de la técnica. Caracas 1968, Monte Avila. (Citado por ed. *Anthropos, 1987*).

232- *Textos clásicos para la historia de las ciencias*. Caracas 1968, Universidad Central de Venezuela, vol II.

233- "Ciencia y técnica actuales". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 184 (1968) 34-41. (Citado por *Ensayos, 1970*).

234- "El gigante Atlas y la filosofía". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 98-99 (1968) 9-15. (Citado por *Ibid.*).

235- Heidegger, M., *Hölderlin y la esencia de la poesía* (traducción y comentarios). Mérida (Venezuela) 1968, Universidad de los Andes.

236- *Curso sistemático de filosofía actual (filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*. Caracas 1969, Universidad Central de Venezuela.

237- *Los clásicos griegos de Miranda; autobiografía*. Caracas 1969, Universidad Central de Venezuela.

1970-1979

238- *Ensayos*. Barcelona 1970, Peninsula.

239- "Lógica dialéctica (L.D.) y lógica formal (L.F.)". *Dianoia* (México) nº 16 (1970) separata.

240- *Lecciones de historia de la filosofía*. Caracas 1972, Universidad Central de Venezuela, vol. I.

241- *Lecturas de historia de la filosofía*. Caracas 1972, Síntesis Dosmil.

242- "Dos tipos de caos (desorden) y dos tipos de orden". *Desorden* (Caracas) 1 (1972) 11-15.

243- "Ensayo de una historia metafísicamente neutral del espíritu en el mundo " *Dianoia* (México) nº 18 (1972) 129-137.

244- *Lecturas de historia de la filosofía*. Caracas 1973, Universidad Central de Venezuela, vol. II.

245- "Sobre el sentido de 'conciencia" en la 'Celestina'". *Humanitas* (México) nº 14 (1973) 106-117.

246- Hegel, G. W. F., *Scripta latina minora. Dos discursos latinos* (traducción). *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 100 (1973) 109-125.

247- Marx, K., *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (traducción y prólogo). Caracas 1973, Universidad Central de Venezuela.

248- "Líneas generales de una reconstrucción racional de los conceptos físicos fundamentales". *Teorema* (Valencia) 4 (1974) 319-334.

249- "¿Qué es Sociedad? (Ensayo de 'definirla' científica y ontológicamente)". *Sistema* (Madrid) nº 4 (1974) 7-22.

250- "Tres demonios de nuestra época (Diagnóstico y pronóstico)". *Cuadernos Americanos* (México) 195 (1974) 73-83.

251- Kant, E., *Disertaciones latinas de Kant* (traducción). Caracas 1974, Universidad Central de Venezuela.

252- Aquino, Tomas de, *Del Ente y de la Esencia (con comentarios de Cayetano, O.P.)* (traducción). Caracas 1974, Universidad Central de Venezuela.

253- *Elementos de filosofía.* Caracas 1975, Universidad Central de Venezuela.

254- *Ensayos y estudios.* Milan 1975, Vanni Scheiwiller.

255- "Abel Vallmitjana y 'Sócrates'". *Cultura Universitaria* (Caracas), nº 101 (1975) 172-178.

256- "Antonio Machado (Lenguaje y Hombre)". *Cuadernos Americanos* (México) 203 (1975) 55-63.

257- Porras Rengel, J. F., *Metafísica del conocimiento y de la acción* (presentación). Caracas 1976, Universidad Central de Venezuela.

258- *Cosas y personas.* México 1977, F. C. E.

259- *Teoría y metateoría de la ciencia. Curso sistemático.* Caracas 1977, Universidad central de Venezuela, vol I.

260- Gangotena A., *Poesía completa* (prólogo). Guayaquil (Ecuador) 1978, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

261- *Filosofía y teoría de la relatividad.* Valencia 1979, Teorema.

1980-1989

262- Platón. *Obras completas.* (pról., trad., clave hermenéutica y notas). Caracas 1980, Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela. vol. I y II.

263- *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias).* Barcelona 1982, Anthropos.

264- "Autobiografía intelectual". *Anthropos* (Barcelona) nº 9 (1982) 4-10.

265- *Antropología y ciencia contemporáneas (Curso de diez lecciones).* Barcelona 1983, Anthropos.

266- *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica.* Barcelona 1983, Anthropos.

267- *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía.* Barcelona 1983, Anthropos.

268- *Vida, muerte, inmortalidad.* Caracas 1983, Universidad Central de Venezuela.

269- *Infinito, transfinito, finito.* Barcelona 1984, Anthropos.

270- *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado.* Barcelona 1984, Anthropos.

271- *Parménides (s. V a.C.) - Mallarmé (s. XIX d.C.). Necesidad y Azar.* Barcelona 1984, Anthropos.

272- *Transfinitud e inmortalidad.* Caracas 1984, Josefina Bigott editora.

273- *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología.* Barcelona 1984, Anthropos

274- *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral.* Barcelona 1984, Anthropos.

275- *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo.* México 1985, F.C.E.

276- *Qué es dios y Quién es Dios.* Barcelona 1986, Anthropos.

277- *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica.* Barcelona 1986, Anthropos.

278- *Elogio de la técnica.* Barcelona 1987, Anthropos.

279- *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres (mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica).* México 1988 (vol. I)/1989 (vol. II), F.C.E.

280- *De magia a técnica (Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico).* Barcelona 1989, Anthropos.

1990-1993

281- *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas.* Barcelona 1990, Anthropos

282- *Filosofía de la música.* Barcelona 1990, Anthropos.

283- *Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha (Ejercicios literario-filosóficos)* Barcelona-Pamplona 1991, Anthropos-Gobierno de Navarra.

284- *Sobre virtudes y vicios (Tres ejercicios literario-filosóficos).* Barcelona 1993, Anthropos.

B) Bibliografía sobre García Bacca.

ABELLAN, J. L.: *Filosofía española en América (1936-1966).* Madrid 1967, Guadarrama. (Incluye el artículo "Juan D. García Bacca: Prolegómenos a una "Crítica de la razón económica"", pp. 191-228, publicado con anterioridad en *Cuadernos Americanos* (México) 146 (1966) nº 3 pp. 106-132)

- "Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939", en *El exilio español de 1939.* Madrid 1976, Taurus.

- *El pensamiento español de Séneca a Zubiri.* Madrid 1977, U.N.E.D.

- *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa.* Madrid 1978, Espasa-Calpe.

ANTHROPOS. Revista de Documentación Científica de la Cultura. Barcelona, nº 9 (1982)

monográfico dedicado a García Bacca. Nueva edición, en 1991.

BEORLEGUI, C.: *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca*. Bilbao 1983, Universidad de Deusto (Tesis doctoral).

- "El carácter vectorial del alma y el sentido procesual de las relaciones alma-cuerpo en la antropología de J. D. García Bacca". *Letras de Deusto*, 14 (1984) nº 30, 5-26.

- "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". *Príncipe de Viana* (Pamplona) 6 (1986) nº 6, 213-240.

- *García Bacca. La audacia de un pensar*. Bilbao 1988, Universidad de Deusto.

- "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca". *Letras de Deusto*, 18 (1988) nº 40, 93-117.

- "El panteísmo antropológico de J. D. García Bacca". *Religión y Cultura*, 34 (1993) 525-555.

- "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca". *Mundaiz*, nº 47 (1994) 145-186.

FERRATER MORA, J.: "García Bacca, Juan David", en *Diccionario de Filosofía*. Madrid 1984, Alianza Editorial, 5ª ed., vol. 2, 1322-1324.

GAOS, José: "Filosofía y literatura, según un filósofo español". *Cuadernos americanos* nº 6 (1945) 109-118.

IZUZQUIZA, I.: *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. Barcelona 1984, Anthropos.

MARTINO, F.: "Presentación" (prólogo a *Ensayos* de J. D. G. B). Barcelona 1970, Península.

MUÑOZ DELGADO, V.: "Ortega y Gasset y la lógica de la razón vital", en *Actas del III Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca 1983, Ediciones Universidad de Salamanca (el tercer punto del artículo es "La lógica de la razón vital en J. D. García Bacca").

OROZ EZCURRA, J.: "Juan David García Bacca o el Elogio de la técnica", en *Horizontes de sentido, reflexiones sobre unas y otras filosofías*. Bilbao 1992, Universidad de Deusto, pp. 130-208.

PALACIOS GAROZ, M. A.: *Filosofía en música y filosofía de la música*. Valladolid 1990, Universidad de Valladolid (Tesis doctoral).

PERDOMO, M.: *Bibliografía de Juan David García Bacca*. Caracas 1981, Universidad Central de Venezuela.

PUCCIARELLI, E.: "Advertencia" (prólogo a *Introducción al filosofar* de J. D. García Bacca). Tucumán (Argentina) 1939, Universidad Nacional de Tucumán.

SANTO JUAN, A.: "Una constante en el pensamiento de J. D. García Bacca: el diálogo ciencia-filosofía", en *Actas del IV Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca 1986, Ediciones Universidad de Salamanca.

TRENDALL, A.: "Diálogo filosófico con el profesor García Bacca". *Bolívar* (Bogotá) nº 34 (1954) 693-703.

C) Otros.

ALVAREZ PALACIOS, F.; FERNANDEZ-POSSE OTERO, G.; RISTORI GARCIA, T.: *Ciencia, Tecnología y Sociedad.* Madrid 1996, Ediciones del Laberinto

ANTHROPOS. Revista de Documentación Científica de la Cultura. Barcelona, nº 82-83 (1988) monográfico dedicado a la filosofía de la ciencia.

- *Ibid.*,id., nº 94-95 (1989) monográfico dedicado a la filosofía de la tecnología (INVESCIT).

ARETXAGA BURGOS, Roberto: "Acción técnica y acción humana", en *XI Congreso de Estudios Vascos* (Actas). San Sebastián 1992, Eusko-Ikaskuntza Sociedad de Estudios Vascos .

AUZIAS, J. M.: *La filosofía y las técnicas.* Barcelona 1968, Oikos-Tau.

AXELOS, Kostas: *Introducción a un pensar futuro (sobre Marx y Heidegger).* Buenos Aires 1973, Amorrortu editores.

BACON, F.: *Novum organum.* Madrid 1984, Sarpe.

BACHELARD, G.: *La formación del espíritu científico.* México 1987, Siglo XXI editores, 14ª ed.

BERGSON, E.: *La evolución creadora.* Barcelona 1985, Planeta-De Agostini

BERMUDO, J. M.: *El McLuhanismo: ideología de la tecnocracia.* Barcelona 1972, Picazo.

BLONDEL, M.: *El punto de partida de la investigación filosófica.* Barcelona 1967, Herder.

BOHM, D.; PEAT, D.: *Ciencia, orden y creatividad (Las raíces creativas de la ciencia y la vida).* Barcelona 1988, Kairós.

BRONOWSKI, J.: *Ciencia y valores humanos (edición revisada con la adición del nuevo diálogo el ábaco y la rosa).* Barcelona 1968, Lumen.

BUNGE, M.: *Epistemología.* Barcelona 1980, Ariel.

CALVO HERNANDO, M.: *La crisis de la tecnología.* Barcelona 1980, Bruguera

CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento.* Barcelona 1987, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A.

CANTO LOBATO del, F.: *Vida y técnica en el Renacimiento. Manuscrito que escribió en el siglo XVI Francisco Lobato, Vecino de Medina del Campo.* Valladolid 1987, Universidad de Valladolid.

CAPRA, F.: *El tao de la física (Una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental).* Madrid 1984, Luis Cárcamo, editor.

CEREZO GALAN, Pedro: "Filosofía, Literatura y Mística". *Actas del II Seminario de Historia de la filosofía española.* Salamanca 1982, Ediciones Universidad de Salamanca, tomo I pp. 27-51.

CONILL SANCHO, J.: "EL enigma del animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica". *Revista de Filosofía* (México) nº 67 (1990) pp. 111-131

CORTINA ORTS, A.: "Legitimación del estado y tecnología social". *Estudios Filosóficos*

(Valladolid) 36 (1987) nº 102, 355-368.

CHAMIZO DOMINGUEZ, P. J.: "El ensayo como método en filosofía". *Actas del II Seminario de Historia de la filosofía española.* Salamanca 1982, Ediciones Universidad de Salamanca, tomo 2 pp. 173-183.

DAVIES, P.: *El universo desbocado (Del Big Bang a la catástrofe final).* Barcelona 1988, Salvat Editores.

DESCARTES, R.: *Discurso del método.* Madrid 1987.

DIAZ, C.: *Sabiduría y locura (El cristianismo como lúcida ingenuidad).* Santander 1982, Sal Terrae.

- *Hegel, filósofo romántico.* Madrid 1991, Cincel, reimp.

DIAZ MARTIN, L. V., y otros: *Ciencia y técnica en la Edad Media.* Valladolid 1985, ICE de la Universidad de Valladolid.

DICKSON, D.: *Tecnología alternativa.* Barcelona 1986, Orbis.

DUQUE, F. *Filosofía de la técnica de la naturaleza.* Madrid 1986, Tecnos.

DÜRCKHEIM, Graaf, K.: *Hacia la vida iniciática. MEDITAR. Por qué y cómo.* Bilbao 1987, Mensajero, 2ª ed.

ELSTER, J.: *El cambio tecnológico (Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social).* Barcelona 1990, Gedisa.

ESTRADA, J. A.: "Crítica a la sociedad tecnocrática". *Estudios Filosóficos* (Valladolid) 36 (1987) nº 101, 109-140.

FERNANDEZ-LOMANA DEL RIO, R.: "La técnica científica como horizonte histórico para una nueva visión del ser". *Letras de Deusto* 1 (1971) nº 1, 47- 62.

FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía.* Madrid 1984, Alianza Editorial, 5ª ed., 4 vols.

FULCANELLI: *Las moradas filosofales (y el simbolismo hermético en sus relaciones con el Arte Sagrado y el esoterismo de la Gran Obra).* Barcelona 1977, Plaza y Janés Editores, 5ª ed.

GARAGORRI, P.: *Introducción a Ortega.* Madrid 1970, Alianza Editorial.

GARCIA FONT, J.: *Historia de la alquimia en España.* Barcelona 1993, mra, Creación y Realización Editorial.

GARCIA MORENTE, M.: *La filosofía de Henri Bergson.* Madrid 1972, Espasa-Calpe.

HABBAKKUK, H. J.: *Tecnología americana y británica en el siglo XIX. En busca de inventos ahorradores de trabajo.* Madrid 1977, Tecnos.

HABERMAS, J.: *Ciencia y tecnología como "ideología".* Madrid 1986, Tecnos, 1ª reimp.

HARNECKER, M.: *Los conceptos elementales del materialismo histórico.* Madrid 1983, Siglo XXI Editores, 50ª ed. (13ª en España).

HARTNACK, J.: *La teoría del conocimiento de Kant.* Madrid 1983, Cátedra, 4ª ed.

HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid 1986, Alianza Editorial, 3ª reimp.

HEIDEGGER, M.: "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*. Madrid 1980, Alianza Editorial, 3ª ed., pp. 130-152.

- *El Ser y el Tiempo*. Madrid 1993, F.C.E., 9ª reimp.

- *Introducción a la metafísica*. Barcelona 1993, Gedisa.

HEISENBERG, W.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona 1988, Orbis.

HOTTOIS, Gilbert: "La inflación del lenguaje y la disociación del sentido en la filosofía contemporánea". *Diálogo Filosófico* nº 10 (1988) pp. 41-44.

HUXLEY, A.: *Nueva visita a un mundo feliz*. Barcelona 1889, Edhasa.

HUXLEY, A.; BUCKE, R.; MASLOW, A. H.; WATTS, A.; WILBER, K. y otros: *La experiencia mística*. Barcelona 1992, Kairós, 5ª ed.

INVESCIT: *Jornadas sobre tecnología, ciencia, sociedad y gestión pública*. (Actas mecanografiadas. Contiene bibliografía y documentos de prensa, de las jornadas organizadas por INVESCIT-Universidad Politécnica de Valencia, en junio de 1989, facilitadas por D. Nicanor Ursúa).

JONAS, H.: *El principio de responsabilidad (Ensayo de una ética para la civilización tecnológica)*. Barcelona 1994, Círculo de Lectores.

JUAN PABLO II: *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Barcelona 1994, Plaza y Janes Editores 5ª ed.

KELLY, Petra K.: *Luchar por la esperanza (Sin violencia hacia un futuro verde)*. Madrid-Barcelona 1993, Debate-Círculo.

KLINCKOWSTROEM, Carl von: *Historia de la técnica. Del descubrimiento del fuego a la conquista del espacio*. Barcelona 1980, Labor.

LAO TSE: *Tao Te Ching*. Barcelona 1983, Orbis.

LATOUR, B.: *Ciencia en acción (Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad)*. Barcelona 1992, Labor.

LIZ, M.; VAZQUEZ, M.: "El sindrome Nemo y otros problemas de Filosofía de la tecnología". *Arbor* (Madrid) nº 533 (1990) pp. 31-47.

LOPEZ PIÑERO, J. M.: *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona 1979, Labor.

LOPEZ PIÑERO, J. M.; NAVARRO, V.; PORTELA, E.: *La revolución científica*. Madrid 1989, Historia 16.

LUCIA, P. J.: "Bosquejo de una filosofía de la técnica". *Revista de Occidente* (Madrid) 40 (1933) nº 118, 38-57.

MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada)*. Barcelona 1987, Ariel, 2ª ed.

MARDONES, J. M.: *Dialéctica y sociedad irracional (la Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer)*. Bilbao 1979, Mensajero.

MARTIN SOSA, Nicolás; "De la razón ecologista y los derechos de los pueblos". *Mundo Hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica (Actas del VIII Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana)*. Salamanca 1995, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 555-566.

MAYZ VALLENILLA, E.: *Fundamentos de la meta-técnica.* Barcelona 1993, Gedisa.

MEDINA, M.: *De la techne a la tecnología (I: techne y theoria: los orígenes y la época clásica).* Valencia 1985, Tirant Lo Blanch.

MEDINA, M.; SANMARTIN, J. eds.: *Ciencia, tecnología y sociedad (Estudios interdisciplinares en la universidad, en la educación y en la gestión pública).* Barcelona-Leioa 1990, Anthropos-Servicio Editorial de la U.P.V.

MENDEZ, Roberto: "La filosofía de la tecnología del siglo XX". *Anthropos* (Barcelona) nº 94-95 (1989) 27-34.

MILLAS VALLICROSA, J. M.: "La ciencia antigua y la ciencia medieval europea". *Atlántida* 3 (1965) nº 13, 27-41.

MITCHAM, Carl: *¿Qué es la filosofía de la tecnología?.* Barcelona 1989, Anthropos.

MONOD, J.: *El azar y la necesidad (Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna).* Barcelona 1970, Orbis.

MUMFORD, L.: *Técnica y civilización.* Madrid 1987, Alianza Editorial, 4ª reimp.

MUY ESPECIAL: Especial monográfico nº 23 de *Muy Interesante,* dedicado a la historia de la tecnología (Madrid) 1995.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Ensimismamiento y alteración.* Madrid 1983, Alianza-Revista de Occidente, obras completas, tomo V, pp. 289-315.

- *Meditación de la técnica.* Madrid 1983, Alianza-Revista de Occidente, obras completas, tomo V, pp. 317-375.

- *El mito del hombre allende la técnica.* Madrid 1983, Alianza-Revista de Occidente, obras completas, tomo IX, pp. 617-624.

- *Ideas y creencias.* Madrid 1986, Espasa-Calpe, 9ª ed.

OTTO, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Madrid 1980, Alianza Editorial.

PARIS, C.: *Mundo técnico y existencia auténtica.* Madrid 1973, Selecta de Revista de Occidente.

PASSMORE, J.: *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza.* Madrid 1978, Alianza Editorial.

QUINTANILLA, M. A.: "Problemas conceptuales y políticos de desarrollo tecnológico". *Crítica* (México) nº 64 (1990) 23-40.

RADVANYI, P.; BORDRY, M.: *La radiactividad artificial.* Barcelona 1987, Salvat Editores.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española.* Madrid 1992, Espasa Calpe, 21ª ed, 2 vols.

REEVES, H.: *La hora de embriagarse (¿Tiene sentido el universo?).* Barcelona 1988, Kairós.

RESCHER, N.: *La primacía de la práctica (Ensayos en torno a una teoría pragmático kantiana del conocimiento empírico).* Madrid 1980, Tecnos.

RILKE, R. M.: *Antología poética.* Madrid 1982, Espasa Calpe, 4ª ed.

RODRIGUEZ GARCIA, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna.* Madrid 1988, Cincel.

ROSS ANDERSON, A. (ed.): *Controversia sobre mentes y máquinas.* Barcelona 1985, Orbis.

ROSZAK, Theodore: *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil.* Barcelona 1973, Kairós, 4ª ed.

SANMARTIN, J.: *Los nuevos redentores (Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen).* Barcelona-Leioa 1987, Anthropos-Servicio Editorial de la U.P.V.

- *Tecnología y futuro humano.* Barcelona 1990, Anthropos

SANTA TERESA: *Las Moradas.* Madrid 1982, Espasa Calpe, 12ª ed.

SCHERER, E.; LOTHAR KELKEL, A.: *Heidegger (o la experiencia del pensamiento).* Madrid 1981, EDAF.

SCHUMACHER, E. F.: *Lo pequeño es hermoso.* Madrid 1990, Hermann Blume

SEBASTIAN YARZA, Florencio: *Diccionario griego-español.* Barcelona 1984, Ramón Sopena.

SHERRINGTON, Ch.: *Hombre versus naturaleza (Ciclo de conferencias Gifford, Edimburgo, 1937-1938).* Barcelona 1985, Orbis

STENT GUNTHER, S.: *Las paradojas del progreso.* Barcelona 1987, Salvat Editores

TEILHARD de CHARDIN, P.: *El medio divino (Ensayo de vida interior).* Madrid 1962, Taurus, 2ª ed.

- *El fenómeno humano.* Barcelona 1984, Orbis

TENZIN GYATSO (XIV Dalai Lama): "La Paz Mundial". *Integral* (Barcelona), nº 83 (1986) 4-8.

TEZANOS TORTAJADA, J. F.; LOPEZ PELAEZ, A. (eds.): *Ciencia, tecnología y sociedad.* Madrid 1997, Sistema.

TIMM, Albrecht: *Pequeña historia de la tecnología.* Madrid 1971, Guadarrama.

VARIOS autores: *Ecofilosofías. Diseñando nuevas formas de vida.* Barcelona 1984, Integral.

VARIOS autores: *Ciencia y tecnología (Nº especial de la Monthly Review, julio-agosto de 1986).* Madrid 1990, Editorial Revolución.

VAYA MENENDEZ, J.: "La cuestión de la técnica en una doble 'meditación': Ortega y Heidegger". *Convivium* (Barcelona) 10 (1960) nº 9-10, 71-97

VEGETTI, M.: *Los orígenes de la racionalidad científica.* Barcelona 1981, Península.

VELASCO, F.: "Aproximación al ethos ecológico". *Diálogo Filosófico*, nº 9 (1987) pp. 308-323.

WILBER, K. (ed.): *Cuestiones cuánticas (Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo).* Barcelona 1994, Kairós, 4ª ed.

WILLIAMS, Trevor, I.: *Historia de la tecnología.* Madrid 1987, Siglo XXI.

resultados". *Revista de la Universidad de Antioquia* (Colombia) nº 34-35 (1939) 183-207

1940-1949

11- *Invitación a filosofar (La forma del conocer filosófico).* Mexico 1940, Fondo de Cultura Económica, vol. I.

12- *Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad.* México 1941, Séneca.

13- *Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant.* Tucumán (Argentina) 1941, Universidad Nacional de Tucumán, Imprenta Miguel Violetto.

14- *Invitación a filosofar (El conocimiento científico).* México 1942, Fondo de Cultura Económica, vol II.

15- Parménides, *El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital)* (trad. y comentarios). México 1942, Imprenta Universitaria.

16- Plotino, *Presencia y experiencia de Dios* (selec., trad. y notas). México 1942, Seneca.

17- *Sobre estética griega.* México 1943, UNAM.

18- "Plan científico de la física en Galileo". *Cuadernos Americanos* (México) nº 1 (1943) 89-110.

19- "Las flores y la Flor; la Filosofía y las filosofías". *Cuadernos Americanos* (México) nº 1 (1944) 77-85.

20- "La concepción poética del universo físico". *Cuadernos Americanos* (México) nº 3 (1944) 69-81.

21- "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 San Juan de la Cruz". *Cuadernos Americanos* (México) nº 6 (1944) 87-100.

22- "El problema filosófico de la fenomenología literaria". *Filosofía y Letras* (México) 8 (1944) 121-132.

23- Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía (seguida de "La esencia del fundamento")* (pról., trad. y notas). México 1944, Séneca.

24- Cicerón, *Cuestiones académicas* (prólogo a la versión de Agustín Millares Carlo). México 1944, El Colegio de México.

25- Euclides, *Elementos de geometría (precedido de "Los fundamentos de la geometría" de D. Hilbert).* México 1944, UNAM.

26- Marco Aurelio, *Soliloquios* (introd., selec., trad. y notas). México 1944, Secretaría de Educación Pública.

27- Platón, *Banquete. Ion* (introd., trad. y notas; edición bilingüe). México 1944, UNAM.

28- Platón, *Eutifrón. Apología. Critón* (trad., introd. y notas; edición bilingüe). México 1944, UNAM.

29- Dilthey, W., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 8 (1944) 77-82.

30- *Filosofía en metáforas y en parábolas. Introducción literaria a la filosofía.* México 1945, Editora Central. (Citado por *Introducción literaria a la filosofía, 1964*).

31- "Sentido sobrenatural de la filosofía medieval" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 50 (1945) 38-52

32- "Algunos conceptos históricos de Verdad y su significación vital" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 52 (1945) 33-46

33- "La concepción probabilística del universo en Mallarmé" *Orbe* (México) 1 (1945) 35-38

34- "Sobre el sentido de 'conciencia' en la Celestina" *Revista de Guatemala* (1945) 52-56 (Citado por ed. *Humanitas, 1973*)

35- "Filosofar en universal y filosofar en español" *Revista de Indias* (Bogotá) 25 (1945) 59-72

36- "La filosofía de Husserl y el poema 'Herodiade' de Mallarmé" *Cuadernos Americanos* (México) nº 4 (1945) 77-99

37- "Conceptos y problemas propios de Preontología, Ontología, Óntica, Ontología Fundamental y Metafísica". *Filosofía y Letras* (México) 9 (1945) 147-180

38- "Dos cuestiones de Preontología (Sobre el concepto 'natural' de ser y sobre la forma del 'primer' concepto de ser)" *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 11-41

39- "Sobre el concepto formal y objetivo de ser" *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 187-201

40- Aristóteles, *Poética* (trad., introd., y notas). México 1945, UNAM

41- Boecio, *Consolación por la filosofía* (prólogo y selección) México 1945, Secretaría de Educación Pública

42- Cicerón, *De los deberes* (prólogo a la versión de Agustín Millares Carlo) México 1945, El Colegio de México

43- Jenofonte, *Memorables (recuerdos de Sócrates)*(prólogo, traducción y notas) México 1945, Secretaría de Educación Pública

44- Teofrasto, *caracteres morales*; Epicteto, *Enchiridion o manual de máximas* (introd., trad. y notas). México 1945. Secretaría de educación Pública

45- Platón, *Hipias mayor, Fedro* (trad., introd. y notas; edición bilingüe) México 1945, UNAM

46- Plutarco, *Vidas paralelas* (prólogo y selección) México 1945, Secretaría de Educación Pública.

47- Tucídides, *Guerra del Peloponeso* (trad., selección y notas). México 1945, Secretaría de Educación pública

48- García Maynez, E., *Ética* (recensión) *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 97-98

49- Dilthey, W., *Vida y poesía* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 10 (1945) 275-277

50- "Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 59 (1946) 93-119 (Citado por *Existencialismo, 1962*)

51- "Bergson o el tiempo creador" *Cuadernos Americanos* (México) nº 2 (1946) 89-128

52- "Existencialismo en dosis inofensivas. I: El teclado filosófico clásico y el teclado existencialista" *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 3-11-1946 (Citado por *Existencialismo, 1962*)

53- "Existencialismo en dosis inofensivas. 2: La importancia metafísica de 'Don-uno-de-tantos'". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 10-11-1946. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

54- "La posición histórica de Leibniz en la fundamentacion filosófica y científica del cálculo infinitesimal". *Filosofía y letras* (México) 12 (1946) 11-44

55- Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu* (prólogo y selección). México 1946, Secretaría de Educación pública

56- Esquilo, *Prometeo encadenado* (prólogo, selección y notas). México 1946, Secretaría de Educación Pública

57- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Banquete. Apología* (introd., traducción y notas) Mexico 1946, UNAM

58- Franck, Ph., *Entre la física y la filosofía* (recensión). *Filosofía y letras* (México) 12 (1946) 323-326

59- Romero, F., *Papeles para una filosofía* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 12 (1946) 327-329

60- *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. Caracas 1947, Imprenta Nacional, 2 vol. (Citado por edición Anthropos 1990)

61- "Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger". *Revista de la Universidad Nacional de Colombia* (Bogotá) nº 8 (1947) 57-96. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

62- "Las cuatro postrimerías heideggerianas: muerte, metafísica, angustia y libertad". *Revista de las Indias* (Bogotá) nº 99 (1947) 341-463. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

63- "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)". *Cuadernos Americanos* (México) nº 4 (1947) 87-117.

64- "Existencialismo en dosis inofensivas. 3: Universo y mundo: estar en el mundo". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) (1947). (Citado por *Existencialismo, 1962*).

65- "Existencialismo en dosis inofensivas. 4: Significado y sentido. Razón y sentimientos". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 1947. (Citado por *Existencialismo, 1962*)

66- "Existencialismo en dosis inofensivas. 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz". *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 30-3-1947. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

67- "Filosofía de la gramática y gramática universal según Andrés Bello". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 9 (1947) 7-23.

68- "Heráclito y el indeterminismo". *Asomante* (Puerto Rico) 3 (1947) 5-8.

69- "La mala fe y la mentira, según J. P. Sartre". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 63 (1947) 97-104

70- *La correspondencia de Leibniz con Arnauld* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 14 (1947) 346-349.

71- Destouches, J. L., *Physique collective (Principes fondamentaux de physique théorique)* (recensión). *Filosofía y letras* (México) 14 (1947) 343-346.

72- Greenwood, T., *La nature du transfini* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) nº 25 (1947) 131-134.

73- Nicol, E., *La idea del hombre* (recensión) *Filosofía y Letras* (Mexico) nº 26 (1947) 291-194

74- Papp, D., *Historia de la Física* (recensión) *Filosofía y Letras* (Mexico) nº 25 (1947) 128-131

75- Romanell, P., *La polémica entre Croce y Gentile* (recensión) *Filosofía y Letras* (Mexico) nº 27 (1947) 163-165

76- Le Senne, R., *Traité de morale générale* (recensión) *Revista General de Cultura* (Caracas) nº 65 (1947) 203-205

77- Sartre, J. P., *Esquisse d'une théorie des émotions. Actualités scientifiques et industrielles* (recensión). *Filosofía y Letras* (Mexico) 14 (1947) 170-172

78- Sartre, J. P., *L'Etre et le Néant* (recensión). *Filosofía y Letras* (México) 13 (1947) 295-300

79- Whal, J., *Petite histoire de l'existencialisme* (recensión) *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 65 (1947) 201-203.

80- Young, W. A., *Fines, valor y métodos de la enseñanza matemática* (recensión) *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 65 (1947) 205-206

81- Zubiri, X., *Naturaleza, historia, Dios* (recensión) *Filosofía y Letras* (México) 19 (1947) 165-169.

82- *Introducción general a las Enéadas*. Buenos Aires 1948, Losada (Edición citada)

83 *Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia, o Condiciones de posibilidad de la locura de Don Quijote* (en "Homenaje a Cervantes", del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM, pp. 7-34). México 1948, Imprenta Universitaria.

84- "Heidegger o el modo de filosofar existencial". *Asomante* (Puerto Rico) 4 (1948) 11-32

85- "La ontología fenomenológica de Sartre". *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 185-218.

86- "Edmund Husserl y James Joyce. Teoría y práctica de la actitud fenomenológica" *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 53-60.

87- "Los puntos sobre la íes. La importancia de ser filósofo" *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 26-6-1948/ 11-7-1948/ 8-8-1948. (Citado por ed. *Filosofía y Letras, 1950*)

88- "Los puntos sobre las íes. De Israel a Fanuel, de luchador con Dios a vidente de Dios" *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 13-10-1948. (Citado por *Existencialismo, 1962*)

89- "Potencias, posibilidades e historia". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 5 (1948) 23-33. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

90- "Deux catégories ontiques fondamentales de la philosophie de l'histoire". *Actas del X Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas, 11-18 de agosto de 1948*. Vol. II, pp. 973-975

91- Bello, A., *Filosofía del entendimiento* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 70 (1948) 207-208.

92- Chestov, L., *Kierkegaard et la philosophie existentielle* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 70 (1948) 209-210.

93- Destouches, J. L., *Physique de solitaire (Principes fondamentaux de physique*

théorique) (recensión) *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 340-345

94- Destouches, J. L., *Principes fondamentaux de physique théorique. Orientation préalable* (recensión) *Ibid.*, id., pp. 345-348

95- De Lionais, F., *Les grandes courants de la pensée mathématique* (recensión) *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 71 (1948) 168-170.

96- Finance, J. de, *Cogito cartésien et réflexion thomiste* (recensión) *Ibid.*, nº 66 (1948) 150-152.

97- Gigon, O., *Der Ursprung der Griechischen Philosophie* (recensión) *Ibid.*, nº 67 (1948) 185-186.

98- Hartmann, N., *Les principes d'une Métaphysique de la connaissance* (recensión) *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 141-147

99- Le Senne, R., *Traité de Morale générale* (recensión) *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 65 (1948) 203-205

100- Marías, J., *Introducción a la filosofía* (recensión) *Ibid.*, nº 66 (1948) 149-150

101- O Gorman, E., *Crisis y porvenir de la ciencia "histórica"* (recensión) *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 144-146

102- Platón, *Fedro* (recensión) *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 71 (1948) 170-171

103- Reichenbach, H., *Philosophic foundations of quantum mechanics* (recensión) *Ibid.*, nº 68 (1948) 181-182

104- Reininger, R., *Wert- philosophie und Ethik* (recensión) *Ibid.*, id., pp. 183-184

105- Spann, O. *Religions-philosophie auf geschichlicher Grundlage* (recensión) *Ibid.*, id., pp. 186-187

106- Wherli, F., *Die Schule des Aristoteles* (recensión) *Filosofía y Letras* (México) 15 (1948) 132-133

107- Whitehead, A. N., *Essays in science and Philosophy* (recensión) *Ibid.*, id., 133-134

108- "Historia y tiempo". *Anales del Instituto Pedagógico* (Caracas) nº 4 (1949) 125-150 (Citado por *Existencialismo, 1962*)

109- Jenofonte, *Socráticas. Ciropedia. Ecomomía.* (trad., y estudio preliminar) Buenos Aires 1949, W. M. Jackson

110- Allende-Lezama, L., *Los elementos. Epistemología y metodología de las ciencias* (recensión) Revista Nacional de Cultura (Caracas) nº 73 (1949) 234-235

111- Babink, B., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften* (recensión) *Ibid.*, nº 74, pp. 170-171

112- Botelho, Pero de, *Da filosofía. I: Tratado da mente grega* (recensión) *Ibid.*, nº 77 (1949) 122-123

113- Brunschwieg, L., *L'expérience humaine et la causalité physique* (recensión) *Ibid.*, id., pp. 124-126

114- Butler, E. M., *The myth of the magus* (recensión) *Ibid.*, nº 74 (1949) p. 169

115- Eddington, A., *The Philosophy of physical science* (recensión). *Ibid.*, nº 75 (1949)

199-200

116- Gregoire, F., *Aux sources de la pensée de Marx. Hegel. Feuerbach* (recensión). *Ibid.*, nº 76 pp 169-170

117- Heidegger, M., *De l'essence de la vérité* (recensión) *Ibid.*, nº 72 (1949) 181-184

118- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik* (recensión) *Ibid.*, nº 77 (1949) 127-128

119- Raven, J. E., *Pythagoreans and Eleatics* (recensión) *Ibid.*, id., pp 126-127

120- Landgrebe, L., *Phanomenologie und Metaphysik* (recensión) *ibid.*, id., pp 123-124

121- Loisy, A., *El nacimiento del cristianismo* (recensión) *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 73 (1949) 237-238

122- Millas, J., *Goethe y el espíritu de Fausto* (recensión) *Ibid.*, nº 76 (1949) 171-172

123- Perdomo García, J., *Antropología filosófica pascaliana* (recensión) *Ibid.*, nº 74 (1949) 167

124- Raeymacker, L. de, *Philosophie de l'Etre* (recensión) *Ibid.*, nº 75 (1949) 201-202

125- Reichenbach, H., *Experience and prediction* (recensión) *Ibid.*, id., pp 198-199

126- Reininger, R., *Metaphysik der Wirklichkeit* (recensión). *Ibid.*, nº 73 (1949) 236-237

127- Roland-Gosselin, M. D., *De ente et essentia de Sto. Tomás de Aquino* (recensión) *Ibid.*, nº 72 (1949) 186-187

128- Weyl, H., *Philosophy of mathematics and natural science* (recensión) *Ibid.*, nº 74 (1949) 168.

1950-1959

129- *Siete modelos de filosofar*. Caracas 1950, Universidad Central de Venezuela

130- "La determinación del ser central en la ontología fundamental, según Descartes" *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile) 1 (1950) 509-522

131- "El plan de filosofar medieval y el plan moderno de filosofar" *Asomante* (Puerto Rico) 6 (1950) 47-48

132- "La importancia de ser filósofo". *Filosofía y Letras* (México) 19 (1950) 63-85

133- "Sobre una interpretación de los números complejos por medio de la propiedad asociativa". *Acta Científica Venezolana* (Caracas) 1 (1950) 47-48

134- "Teoría filosófica del lenguaje en Bello y en la semiótica moderna" *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 19 (1950) 33-49.

135- Aristóteles, *Metaphysik XII* (recensión). *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 82-83 (1950) 194.

136- Bacon, F., *Novum Organum* (recensión) *Ibid.*, nº 81 (1950) 184-185

137- Buber, M., *¿Qué es el hombre?* (recensión). *Ibid.*, nº 78-79 (1950) 213-214

138- Gaos, J., *Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo* (recensión) *Ibid.*, id., pp 215-217

139- Marías, J., *El método histórico de las generaciones* (recensión). *Ibid.*, id., 214-215.

140- Szilasi, W., *¿Qué es la ciencia?* (recensión). *Ibid.*, nº 81 (1950) 185-186.

141- "Condillac-Berkeley y Bello". *Revista nacional de Cultura* (Caracas) 12 (1951) 218-223.

142- "Unas palabras sobre el espiritualismo de A. Bello". *Ibid.*, nº 85 (1951) 122-126.

143- Bello, A., *Filosofía. Filosofía del entendimiento y otros escritos filosóficos* (prólogo). Caracas 1951, Ministerio de Educación. Obras completas de Andrés Bello, vol III.

144- "Actitud del hombre moderno frente a ciencia y tecnica". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 30 (1952) 15-23.

145- "En conmemoración bicentenaria de la publicación de Opera Theologica". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 90-93 (1952) 281-296.

146- "Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 33 (1952) 64-74. (Citado por *Existencialismo, 1962*).

147- "Las ideas de ser y estar, de posibilidad y realidad de la idea de hombre en la filosofía actual". *Filosofía y Letras* (México) 24 (1952) 9-39. (Citado por ed. *Laye, 1955*).

148- "Programa esquemático para una historia filosófica de la idea de 'Hombre'". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 94 (1952) 113-120.

149- Los puntos sobre la ies. Valor vital de las ideas. Fe, razón, misterio". *Asomante* (Puerto Rico) nº 4 (1952) 7-11.

150- "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática". *Theoría* (Madrid) nº 3-4 (1952) 113-120.

151- "Precio, Valor y estima". *La Nueva Democracia* (Nueva York) 32 (1952) 42-47. (Citado por *Ensayos y estudios, 1975*).

152- "Sobre el concepto de ser y de ente en Aristóteles". *Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas, 20-26 de agosto de 1953*. Vol. XII, pp. 101-106.

153- "Dos ambiguos regalos de Prometeo (Ciencia del futuro; ignorancia del porvenir) *Espiral* (Bogotá nº 48 (1953) 3-4.

154- "Filosofía de la mano". *Anales de la Universidad Central del Ecuador* (Quito) 81 (1953) 115-120.

155- "Sobre la analogía del ser". *Filosofía, Letras y Educación* (Quito) 6 (1953) 7-26.

156- *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (introducción y traducción). Caracas 1954, Ministerio de Educación, vol. I.

157- "Estructuras: características de un modelo 'Principal' de ciencia". *Ideas y Valores* (Bogotá) 3 (1954) 60-87.

158- "Sobre el conocimiento y sus clases (ensayo fenomenológico matemático)". *Ibid.*, nº 9-10 (1954) 7-29.

159- "Monos y máquinas (Casualidad y Sentido)". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 41 (1954) 68-72.

160- "Vargas, traductor de Comenius (1592-1670)". *Ibid.*, nº 44 (1954) 57-61.

161- "Los puntos sobre las ies. Función o uso de las verdades concretas". *Asomante* (Puerto

Rico) 10 (1954) 13-17

162- "El Doctor Jose Ignacio Mixares Solorzano y Tovar" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 16 (1954) 107-109

163- *Las ideas de ser y estar: de posibilidad y realidad en la idea de hombre según la filosofía actual.* Barcelona 1955, Laye

164- "Los conceptos de naturaleza, técnica y ciencia en el Renacimiento y en nuestros días". *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 50 (1955) separata

165- "Einstein (1879-1955)" *Revista Shell* (Caracas) 4 (1955) 15-20

166- Las nociones de hecho y dato en la física clásica y moderna" *Theoria* (Madrid) nº 9 (1955) 17-24

167- Briceño, A., *Disputaciones metafísicas (1638)* (introducción y traducción) Caracas 1955, Universidad Central de Venezuela

168- "Comentarios a la 'Esencia de la poesía' de Heidegger" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) I: nº 114 (1956), II: nº 115 (1956) separata; nº 117-118 (1956) 147-153

169- "Ensayo de planteamiento fenomenológico-simbólico del conocimiento" *Anales del Congreso Internacional de Filosofía de Sao Paulo.* Instituto Brasileiro de Filosofía (Sao Paulo) 1957, pp 825- 832

170- *Filosofía y Teoría de la Relatividad.* Quito 1956, Casa de la Cultura Ecuatoriana (Citado por ed. *Teorema, 1979*).

171- "Sobre algunas fórmulas filosóficas de Platon y Aristóteles" *Libro Jubilar de Alfonso Reyes*, UNAM (México) 1956, pp. 175-181

172- "Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1638-1800)" *Revista Shell* (Caracas) 5 (1956) 25-33.

173- "El estilo filosófico de José Ortega y Gasset" Revista Nacional de Cultura (Venezuela) nº 114 (1956) 27-36

174- *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias)* Caracas 1957, Universidad Central de Venezuela. Instituto de Filosofía (Citada por ed. *Anthropos, 1982*)

175- "Gnoseología y ontología en Aristóteles" *Anuario de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación* (Caracas) Universidad Central de Venezuela (1957) separata

176- "Sobre el conocimiento físico". *Diánoia* (Mexico) nº 3 (1957) 276-302

177- "De la grande importancia de filosofar. De la menor de la filosofía. De la mínima de los filósofos". Ciencia y Cultura (Caracas) nº 7 (1957) (Citado por *Ensayos, 1970*)

178- "Einstein y la ciencia del siglo XX". Revista Nacional de Cultura (Caracas) nº 124 (1957) 184-188 (Citado por *Ensayos, 1970*)

179- "Nuestro cuerpo (su pasado, presente y porvenir)". *Cuadernos Americanos* (México) mayo-junio (1957) 107-121

180- Mayz Vallenilla, E., *Fenomenología del conocimiento* (recensión) *Episteme* (Caracas) nº 1 (1957) 505-510

181- "Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro" (En *Homenaje a Ortega y Gasset*) Caracas 1958, Universidad Central de Venezuela

182- "Los alumnos preguntan y los profesores responden. García Bacca: la virtud que más admira, la decencia en la docencia" *Boletín Informativo de la Universidad Central de Venezuela* (Caracas) 3 (1958) 2

183- "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos". *Episteme* (Caracas) nº 2 (1958) 5-118

184- "Planes de lógica jurídica". *Studia Iuridica* (Caracas) nº 13 (1958) 11-90

185- Tito Lucrecio Caro, *De la naturaleza de las cosas* (introd., traducción y notas, edición bilingüe). Caracas 1958, Ministerio de Educación.

186- *Elementos de filosofía*. Caracas 1959, manuales universitarios, nº 3, Universidad Central de Venezuela. (Citado por la *5ª ed., 1975*).

187- *Refranero, Poemas, Sentenciario de los primeros filósofos griegos (Refranes presocráticos)* Caracas-Madrid 1959, Mediterráneo.

188- "Glosas filosóficas a unos versos de Antonio Machado". *Revista de la Universidad de Antioquia* (Colombia) nº 13 extraordinario (1959) separata

189- "La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica". *Episteme* (Caracas) nº 60 (1959) 1-64

190- "El espíritu de los libros" *Boletín de la Biblioteca Nacional* (Caracas) nº 2-3 (1959) 5

1960-1969

191- *Antropología y ciencia contemporáneas (Curso de diez lecciones)*. Caracas 1961, Instituto Pedagógico. (Citado por ed. *Anthropos, 1983*).

192- *Textos clásicos para la historia de las ciencias* Caracas 1961, Universidad Central de Venezuela, vol. I

193- "El camino del pensar" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 23 (1961) 6-13 (Citado por *Existencialismo, 1962*)

194- "Democracia según un texto juvenil de Marx". *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 6 (1961) 5-6. (Citado por *Ensayos, 1970*)

195- "Dictadura: Glosas inspiradas en un texto del antiguo testamento". *Ibid.* nº 5 (1961) p. 7. (Citado por *Ensayos, 1970*).

196- "Estudios sobre la filosofía de Andrés Bello (introducción a su filosofía y a la filosofía). *Episteme* (Caracas) (1961-1963) pp. 41-170.

197- *Existencialismo*. Xalapa (México) 1962, Universidad Veracruzana.

198- *Filosofía de las Ciencias. La Física*. Caracas 1962, Instituto Pedagógico.

199- "Filosofía y Economía". *Índice* (Barcelona) nº 166 (1962) 36-38. (Citado por *Ensayos, 1970*).

200- "Creación y producción". Glosas a unas coplas de Antonio Machado". *Cuadernos Americanos* (México) septiembre-octubre (1962) 119-124. (Citado por *Ensayos, 1970*).

201- "Glosa a un proverbio y cantar de Antonio Machado". *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 8 (1962) 5. (Citado por *Ibid.*)

202- "Sobre la decadencia del diablo". *Ibid.*, nº 7 (1962) 3-4. (Citado por *Ibid.*).

203- "Máquina y mente" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 154 (1962) 7-13 (Citado por *Ibid.*)

204- *Historia filosófica de la ciencia* México 1963, Universidad Nacional Autonoma de Mexico

205- *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* Mexico 1963, F C E

206- "La negación. Sus potencias y poderes". *Humanitas* (México) nº 411 (1963) 115-122

207- "Doctor al organo Lutero" *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 160 (1963) 31-38

208- "Las virtudes morales en Platón y en Cicerón" *Gaceta de Pedagogía* (Caracas) nº 11 (1963) 9-13.

209- *Introducción literaria a la filosofía* Caracas 1964, Universidad Central de Venezuela

210- "Espíritu científico" *Universalia* (Caracas) 3 (1964) 75-76

211- "Libertad, ¿para qué?" *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 13 (1964) 7 (Citado por *Ensayos, 1970*)

212- "No defiendo su opinión porque no me parece verdadera, mas defendere a toda costa su derecho a decirla (Voltaire a un adversario. Glosa)". *Ibid*., nº 12 (1964) 4

213- *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (introducción y traducción) Caracas 1964, Ministerio de Educación, vol. II y III

214- *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* México 1965, F C E (Citado por *Presente, Pasado y Porvenir de Marx y del marxismo, 1985*).

215- "Libertad y miedo a errar". *Universalia* (Caracas) nº 3 (1965) 82-83 (Citado por *Ensayos, 1970*)

216- "El maestro en filosofía". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) 28 (1965) 46-50

217- "El pan de mañana y planificación". *Crítica Contemporánea* (Caracas) nº 14 (1965) 5. (Citado por *Ensayos, 1970*)

218- "La mejor definición de capitalismo". *La Gaceta del F.C.E* (Mexico) julio (1966) (Citado por *Ibid.*)

219- "Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo" *Boletín informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas* 1 (1966) 9-23

220- "Dignidad y rango". *Papeles. Revista del Ateneo de Caracas* (Caracas) nº 1 (1966) 25-28. (Citado por *Ensayos, 1970*)

221- "Filosofía y ciencia". *El Nacional* (Caracas) 31-7-1966 (Citado por *Ibid.*)

222- "Heroísmo y vida normal". *Ibid.*, 22-5-1966 (Citado por *Ibid.*)

223- "Una vez más acerca de libertad e historia". *Cuadernos Americanos* (México) nº 3 (1966) 99-105.

224- "Opiniones de algunos colaboradores de Cuadernos Americanos al celebrar la revista 25 años de su vida". *Ibid.*, noviembre-diciembre (1966) 267-268

225- *Elementos de filosofía de las ciencias*. Caracas 1967, Universidad Central de

Venezuela

226- *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Mérida (Venezuela) 1967, Universidad de los Andes (Citada por ed. *Anthropos, 1984*)

227- "Cultura, valor y precio". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 180 (1967) 25

228- "Libertad de pensamiento y libertad de expresión". *Universalia* (Caracas) 4 (1967) 32-36

229- "Razones y motivos" *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 6-8-1967

230- "Un saque de dados jamás abolirá el azar (Poesía y azar Mallarmé)" *Papeles* (Caracas) nº 5 (1967) 17-22 (Citado por *Ensayos, 1970*)

231- Elogio de la técnica Caracas 1968, Monte Avila (Citado por ed. *Anthropos, 1987*)

232- *Textos clásicos para la historia de las ciencias*. Caracas 1968, Universidad Central de Venezuela, vol II

233- "Ciencia y técnica actuales". *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) nº 184 (1968) 34-41 (Citado por *Ensayos, 1970*)

234- "El gigante Atlas y la Filosofía" *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 98-99 (1968) 9-15 (Citado por *Ibid.*)

235- Heidegger, M., *Holderlin y la esencia de la poesía* (traducción y comentarios) Mérida (Venezuela) 1968, Universidad de los Andes

236- *Curso sistemático de filosofía actual (filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)* Caracas 1969, Universidad Central de Venezuela

237- *Los clásicos griegos de Miranda; autobiografía* Caracas 1969, Universidad Central de Venezuela

1970-1979

238- *Ensayos*. Barcelona 1970, Península

239- "Lógica dialéctica (L.D.) y lógica formal (L.F.)". *Diánoia* (México) nº 16 (1970) separata

240- *Lecciones de historia de la filosofía* Caracas 1972, Universidad Central de Venezuela, vol I

241- *Lecturas de historia de la filosofía*. Caracas 1972, Síntesis Dosmil

242- "Dos tipos de caos (desorden) y dos tipos de orden". *Desorden* (Caracas) 1 (1972) 11-15

243- "Ensayo de una historia metafísicamente neutral del espíritu en el mundo" *Diánoia* (México) nº 18 (1972) 129-137

244- *Lecturas de historia de la filosofía*. Caracas 1973, Universidad Central de Venezuela, vol II

245- "Sobre el sentido de 'concienecia" en la 'Celestina'". *Humanitas* (México) nº 14 (1973) 106-117.

246- Hegel, G.W.F., *Scripta latina minora. Dos discursos latinos* (traducción). *Cultura Universitaria* (Caracas) nº 100 (1973) 109-125.

247- Marx, K., *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (traduccion y prologo) Caracas 1973, Universidad Central de Venezuela

248- "Lineas generales de una reconstruccion racional de los conceptos fisicos fundamentales" *Teorema* (Valencia) 4 (1974) 319-334

249- "¿Que es Sociedad? (Ensayo de 'definirla' cientifica y ontologicamente)" *Sistema* (Madrid) nº 4 (1974) 7-22

250- "Tres demonios de nuestra época (Diagnóstico y pronostico)" *Cuadernos Americanos* (Mexico) 195 (1974) 73-83

251- Kant, E., *Disertaciones latinas de Kant* (traduccion) Caracas 1974, Universidad Central de Venezuela

252- Aquino, Tomas de, *Del Ente y de la Esencia (con comentarios de Cayetano, O.P.)* (traduccion) Caracas 1974, Universidad Central de Venezuela

253- *Elementos de filosofía.* Caracas 1975, Universidad Central de Venezuela

254- *Ensayos y estudios* Milan 1975, Vanni Scheiwiller

255- "Abel Vallmitjana y 'Sócrates'" *Cultura Universitaria* (Caracas), nº 101 (1975) 172-178

256- "Antonio Machado (Lenguaje y Hombre)" *Cuadernos Americanos* (Mexico) 203 (1975) 55-63

257- Porras Rengel, J. F., *Metafísica del conocimiento y de la acción* (presentacion) Caracas 1976, Universidad Central de Venezuela

258- *Cosas y personas* Mexico 1977, F. C. E.

259- *Teoría y metateoría de la ciencia. Curso sistemático.* Caracas 1977, Universidad central de Venezuela, vol I

260- Gangotena A., *Poesía completa* (prologo) Guayaquil (Ecuador) 1978, Casa de la Cultura Ecuatoriana

261- *Filosofía y teoría de la relatividad.* Valencia 1979, Teorema

1980-1989

262- Platon *Obras completas* (pról., trad., clave hermeneutica y notas) Caracas 1980, Coedicion de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela vol I y II

263- *Antropología filosófica contemporanea (Diez conferencias).* Barcelona 1982, Anthropos

264- "Autobiografía intelectual" *Anthropos* (Barcelona) nº 9 (1982) 4-10

265- *Antropología y ciencia contemporáneas (Curso de diez lecciones)* Barcelona 1983, Anthropos

266- *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica* Barcelona 1983, Anthropos

267- *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía.* Barcelona 1983, Anthropos

268- *Vida, muerte, inmortalidad.* Caracas 1983, Universidad Central de Venezuela

269- *Infinito, transfinito, finito.* Barcelona 1984, Anthropos.

270- *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado.* Barcelona 1984, Anthropos.

271- *Parménides (s. V a.C.) - Mallarmé (s. XIX d.C.). Necesidad y Azar.* Barcelona 1984, Anthropos.

272- *Transfinitud e inmortalidad.* Caracas 1984, Josefina Bigott editora.

273- *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología.* Barcelona 1984, Anthropos

274- *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral.* Barcelona 1984, Anthropos.

275- *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo.* México 1985, F.C.E.

276- *Qué es dios y Quién es Dios.* Barcelona 1986, Anthropos.

277- *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica.* Barcelona 1986, Anthropos

278- *Elogio de la técnica.* Barcelona 1987, Anthropos.

279- *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres (ontología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica).* México 1988 (vol. I)/1989 (vol. II), F.C.E.

280- *De magia a técnica (Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico).* Barcelona 1989, Anthropos

1990-1993

281- *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas.* Barcelona 1990, Anthropos.

282- *Filosofía de la música.* Barcelona 1990, Anthropos

283- *Sobre el Quijote y Don Quijote de la Mancha (Ejercicios literario-filosóficos).* Barcelona-Pamplona 1991, Anthropos-Gobierno de Navarra.

284- *Sobre virtudes y vicios (Tres ejercicios literario-filosóficos).* Barcelona 1993, Anthropos

B) Bibliografía sobre García Bacca

ABELLAN, J. L.: *Filosofía española en América (1936-1966).* Madrid 1967, Guadarrama (Incluye el artículo "Juan D. García Bacca: Prolegómenos a una "Crítica de la razón económica"", pp. 191-228, publicado con anterioridad en *Cuadernos Americanos* (México) 146 (1966) nº 3 pp. 106-132).

- "Filosofía y pensamiento: su función en el exilio de 1939", en *El exilio español de 1939.* Madrid 1976, Taurus.

- *El pensamiento español de Séneca a Zubiri.* Madrid 1977, U.N.E.D.

- *Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa.* Madrid 1978, Espasa-Calpe.

ANTHROPOS. Revista de Documentación Científica de la Cultura. Barcelona, nº 9 (1982)

monográfico dedicado a García Bacca. Nueva edición, en 1991.

BEORLEGUI, C.: *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca*. Bilbao 1983, Universidad de Deusto (Tesis doctoral).

- "El carácter vectorial del alma y el sentido procesual de las relaciones alma-cuerpo en la antropología de J. D. García Bacca". *Letras de Deusto*, 14 (1984) nº 30, 5-26.

- "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido" *Príncipe de Viana* (Pamplona) 6 (1986) nº 6, 213-240.

- *García Bacca. La audacia de un pensar*. Bilbao 1988, Universidad de Deusto.

- "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca". *Letras de Deusto*, 18 (1988) nº 40, 93-117.

- "El panteísmo antropológico de J. D. García Bacca". *Religión y Cultura*, 34 (1993) 525-555.

- "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca". *Mundaiz*, nº 47 (1994) 145-186.

FERRATER MORA, J.: "García Bacca, Juan David", en *Diccionario de Filosofía*, Madrid 1984, Alianza Editorial, 5ª ed., vol. 2, 1322-1324.

GAOS, José: "Filosofía y literatura, según un filósofo español". *Cuadernos americanos* nº 6 (1945) 109-118.

IZUZQUIZA, I.: *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. Barcelona 1984, Anthropos.

MARTINO, F.: "Presentación" (prólogo a *Ensayos* de J. D. G. B.) Barcelona 1970, Península.

MUÑOZ DELGADO, V.: "Ortega y Gasset y la lógica de la razón vital", en *Actas del III Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca 1983, Ediciones Universidad de Salamanca (el tercer punto del artículo es "La lógica de la razón vital en J. D. García Bacca").

OROZ EZCURRA, J.: "Juan David García Bacca o el Elogio de la técnica", en *Horizontes de sentido, reflexiones sobre unas y otras filosofías*. Bilbao 1992, Universidad de Deusto, pp. 130-208.

PALACIOS GAROZ, M. A.: *Filosofía en música y filosofía de la música*. Valladolid 1990, Universidad de Valladolid (Tesis doctoral).

PERDOMO, M.: *Bibliografía de Juan David García Bacca*. Caracas 1981, Universidad Central de Venezuela.

PUCCIARELLI, E.: "Advertencia" (prólogo a *Introducción al filosofar* de J. D. García Bacca). Tucumán (Argentina) 1939, Universidad Nacional de Tucumán.

SANTO JUAN, A.: "Una constante en el pensamiento de J. D. García Bacca: el diálogo ciencia-filosofía", en *Actas del IV Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca 1986, Ediciones Universidad de Salamanca.

TRENDALL, A.: "Diálogo filosófico con el profesor García Bacca". *Bolívar* (Bogotá) nº 34 (1954) 693-703.

C) Otros.

ALVAREZ PALACIOS, F.; FERNANDEZ-POSSE OTERO, G.; RISTORI GARCIA, T.: *Ciencia, Tecnología y Sociedad.* Madrid 1996, Ediciones del Laberinto.

ANTHROPOS. Revista de Documentación Científica de la Cultura. Barcelona, nº 82-83 (1988) monográfico dedicado a la filosofía de la ciencia.

- *Ibid.*, id., nº 94-95 (1989) monográfico dedicado a la filosofía de la tecnología (INVESCIT).

ARETXAGA BURGOS, Roberto: "Acción técnica y acción humana", en *XI Congreso de Estudios Vascos* (Actas). San Sebastián 1992, Eusko-Ikaskuntza/Sociedad de Estudios Vascos .

AUZIAS, J. M.: *La filosofía y las técnicas.* Barcelona 1968, Oikos-Tau.

AXELOS, Kostas: *Introducción a un pensar futuro (sobre Marx y Heidegger).* Buenos Aires 1973, Amorrortu editores.

BACON, F.: *Novum organum.* Madrid 1984, Sarpe.

BACHELARD, G.: *La formación del espíritu científico.* México 1987, Siglo XXI editores, 14ª ed.

BERGSON, E.: *La evolución creadora.* Barcelona 1985, Planeta-De Agostini.

BERMUDO, J. M.: *El McLuhanismo: ideología de la tecnocracia.* Barcelona 1972, Picazo.

BLONDEL, M.: *El punto de partida de la investigación filosófica.* Barcelona 1967, Herder.

BOHM, D.; PEAT, D.: *Ciencia, orden y creatividad (Las raíces creativas de la ciencia y la vida).* Barcelona 1988, Kairós.

BRONOWSKI, J.: *Ciencia y valores humanos (edición revisada con la adición del nuevo diálogo el ábaco y la rosa).* Barcelona 1968, Lumen.

BUNGE, M.: *Epistemología.* Barcelona 1980, Ariel.

CALVO HERNANDO, M.: *La crisis de la tecnología.* Barcelona 1980, Bruguera.

CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento.* Barcelona 1987, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A.

CANTO LOBATO del, F.: *Vida y técnica en el Renacimiento. Manuscrito que escribió en el siglo XVI Francisco Lobato, Vecino de Medina del Campo.* Valladolid 1987, Universidad de Valladolid.

CAPRA, F.: *El tao de la física (Una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental).* Madrid 1984, Luis Cárcamo, editor.

CEREZO GALAN, Pedro: "Filosofía, Literatura y Mística". *Actas del II Seminario de Historia de la filosofía española.* Salamanca 1982, Ediciones Universidad de Salamanca, tomo I pp. 27-51.

CONILL SANCHO, J.: "El enigma del animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica". *Revista de Filosofía* (México) nº 67 (1990) pp. 111-131.

CORTINA ORTS, A.: "Legitimación del estado y tecnología social". *Estudios Filosóficos*

(Valladolid) 36 (1987) nº 102, 355-368.

CHAMIZO DOMINGUEZ, P. J.: "El ensayo como método en filosofía". *Actas del II Seminario de Historia de la filosofía española.* Salamanca 1982, Ediciones Universidad de Salamanca, tomo 2 pp. 173-183.

DAVIES, P.: *El universo desbocado (Del Big Bang a la catástrofe final).* Barcelona 1988, Salvat Editores.

DESCARTES, R.: *Discurso del método.* Madrid 1987.

DIAZ, C.: *Sabiduría y locura (El cristianismo como lúcida ingenuidad).* Santander 1982, Sal Terrae.

- *Hegel, filósofo romántico.* Madrid 1991, Cincel, reimp.

DIAZ MARTIN, L. V., y otros: *Ciencia y técnica en la Edad Media.* Valladolid 1985, ICE de la Universidad de Valladolid.

DICKSON, D.: *Tecnología alternativa.* Barcelona 1986, Orbis.

DUQUE, F.: *Filosofía de la técnica de la naturaleza.* Madrid 1986, Tecnos.

DURCKHEIM, Graaf, K.: *Hacia la vida iniciática. MEDITAR. Por qué y cómo.* Bilbao 1987, Mensajero, 2ª ed.

ELSTER, J.: *El cambio tecnológico (Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social).* Barcelona 1990, Gedisa.

ESTRADA, J. A.: "Crítica a la sociedad tecnocrática". *Estudios Filosóficos* (Valladolid) 36 (1987) nº 101, 109-140.

FERNANDEZ-LOMANA DEL RIO, R.: "La técnica científica como horizonte histórico para una nueva visión del ser". *Letras de Deusto* 1 (1971) nº 1, 47- 62.

FERRATER MORA, J.: *Diccionario de filosofía.* Madrid 1984, Alianza Editorial, 5ª ed., 4 vols.

FULCANELLI: *Las moradas filosofales (y el simbolismo hermético en sus relaciones con el Arte Sagrado y el esoterismo de la Gran Obra).* Barcelona 1977, Plaza y Janes Editores, 5ª ed.

GARAGORRI, P.: *Introducción a Ortega.* Madrid 1970, Alianza Editorial.

GARCIA FONT, J.: *Historia de la alquimia en España.* Barcelona 1993, mra. Creación y Realización Editorial.

GARCIA MORENTE, M.: *La filosofía de Henri Bergson.* Madrid 1972, Espasa-Calpe.

HABBAKKUK, H. J.: *Tecnología americana y británica en el siglo XIX. En busca de inventos ahorradores de trabajo.* Madrid 1977, Tecnos.

HABERMAS, J.: *Ciencia y tecnología como "ideología".* Madrid 1986, Tecnos, 1ª reimp.

HARNECKER, M.: *Los conceptos elementales del materialismo histórico.* Madrid 1983, Siglo XXI Editores, 50ª ed. (13ª en España).

HARTNACK, J.: *La teoría del conocimiento de Kant.* Madrid 1983, Cátedra, 4ª ed.

HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid 1986, Alianza Editorial, 3ª reimp.

HEIDEGGER, M.: "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*. Madrid 1980, Alianza Editorial, 3ª ed., pp. 130-152.

- *El Ser y el Tiempo*. Madrid 1993, F.C.E., 9ª reimp.

- *Introducción a la metafísica*. Barcelona 1993, Gedisa.

HEISENBERG, W.: *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Barcelona 1988, Orbis.

HOTTOIS, Gilbert: "La inflación del lenguaje y la disociación del sentido en la filosofía contemporánea". *Diálogo Filosófico* nº 10 (1988) pp. 41-44.

HUXLEY, A.: *Nueva visita a un mundo feliz*. Barcelona 1889, Edhasa.

HUXLEY, A.; BUCKE, R.; MASLOW, A. H.; WATTS, A.; WILBER, K. y otros: *La experiencia mística*. Barcelona 1992, Kairós, 5ª ed.

INVESCIT: *Jornadas sobre tecnología, ciencia, sociedad y gestión pública*. (Actas mecanografiadas. Contiene bibliografía y documentos de prensa, de las jornadas organizadas por INVESCIT-Universidad Politécnica de Valencia, en junio de 1989, facilitadas por D. Nicanor Ursúa).

JONAS, H.: *El principio de responsabilidad (Ensayo de una ética para la civilización tecnológica)*. Barcelona 1994, Círculo de Lectores.

JUAN PABLO II: *Cruzando el umbral de la Esperanza*. Barcelona 1994, Plaza y Janes Editores 5ª ed.

KELLY, Petra K.: *Luchar por la esperanza (Sin violencia hacia un futuro verde)*. Madrid-Barcelona 1993, Debate-Círculo.

KLINCKOWSTROEM, Carl von: *Historia de la técnica. Del descubrimiento del fuego a la conquista del espacio*. Barcelona 1980, Labor.

LAO TSE: *Tao Te Ching*. Barcelona 1983, Orbis.

LATOUR, B.: *Ciencia en acción (Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad)*. Barcelona 1992, Labor.

LIZ, M.; VAZQUEZ, M.: "El síndrome Nemo y otros problemas de Filosofía de la tecnología". *Arbor* (Madrid) nº 533 (1990) pp. 31-47.

LOPEZ PIÑERO, J. M.: *Ciencia y Técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*. Barcelona 1979, Labor.

LOPEZ PIÑERO, J. M.; NAVARRO, V.; PORTELA, E.: *La revolución científica*. Madrid 1989, Historia 16.

LUCIA, P. J.: "Bosquejo de una filosofía de la técnica". *Revista de Occidente* (Madrid) 40 (1933) nº 118, 38-57.

MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada)*. Barcelona 1987, Ariel, 2ª ed.

MARDONES, J. M.: *Dialéctica y sociedad irracional (la Teoría Crítica de la Sociedad de M. Horkheimer)*. Bilbao 1979, Mensajero.

MARTIN SOSA, Nicolás; "De la razón ecologista y los derechos de los pueblos". *Mundo Hispánico-Nuevo Mundo: visión filosófica (Actas del VIII Seminario de Historia de la filosofía española e iberoamericana)*. Salamanca 1995, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 555-566.

MAYZ VALLENILLA, E.: *Fundamentos de la meta-técnica.* Barcelona 1993, Gedisa.

MEDINA, M.: *De la techne a la tecnología (I: techne y theoria: los orígenes y la época clásica).* Valencia 1985, Tirant Lo Blanch.

MEDINA, M.; SANMARTIN, J. eds.: *Ciencia, tecnología y sociedad (Estudios interdisciplinares en la universidad, en la educación y en la gestión pública).* Barcelona-Leioa 1990, Anthropos-Servicio Editorial de la U.P.V.

MENDEZ, Roberto: "La filosofía de la tecnología del siglo XX". *Anthropos* (Barcelona) nº 94-95 (1989) 27-34.

MILLAS VALLICROSA, J. M.: "La ciencia antigua y la ciencia medieval europea" *Atlántida* 3 (1965) nº 13, 27-41.

MITCHAM, Carl: *¿Qué es la filosofía de la tecnología?.* Barcelona 1989, Anthropos.

MONOD, J.: *El azar y la necesidad (Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna).* Barcelona 1970, Orbis.

MUMFORD, L.: *Técnica y civilización.* Madrid 1987, Alianza Editorial, 4ª reimp.

MUY ESPECIAL: Especial monográfico nº 23 de *Muy Interesante*, dedicado a la historia de la tecnología (Madrid) 1995.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Ensimismamiento y alteración.* Madrid 1983, Alianza-Revista de Occidente, obras completas, tomo V, pp. 289-315.

- *Meditación de la técnica.* Madrid 1983, Alianza-Revista de Occidente, obras completas, tomo V, pp. 317-375.

- *El mito del hombre allende la técnica.* Madrid 1983, Alianza-Revista de Occidente, obras completas, tomo IX, pp. 617-624.

- *Ideas y creencias.* Madrid 1986, Espasa-Calpe, 9ª ed.

OTTO, R.: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios.* Madrid 1980, Alianza Editorial.

PARIS, C.: *Mundo técnico y existencia auténtica.* Madrid 1973, Selecta de Revista de Occidente.

PASSMORE, J.: *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza.* Madrid 1978, Alianza Editorial.

QUINTANILLA, M. A.: "Problemas conceptuales y políticos de desarrollo tecnológico" (*Crítica* (México) nº 64 (1990) 23-40.

RADVANYI, P.; BORDRY, M.: *La radiactividad artificial.* Barcelona 1987, Salvat Editores.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española.* Madrid 1992, Espasa Calpe, 21ª ed., 2 vols.

REEVES, H.: *La hora de embriagarse (¿Tiene sentido el universo?).* Barcelona 1988, Kairós.

RESCHER, N.: *La primacía de la práctica (Ensayos en torno a una teoría pragmática kantiana del conocimiento empírico).* Madrid 1980, Tecnos.

RILKE, R. M.: *Antología poética.* Madrid 1982, Espasa Calpe, 4ª ed.

RODRIGUEZ GARCIA, R.: *Heidegger y la crisis de la época moderna.* Madrid 1988, Cincel.

ROSS ANDERSON, A. (ed.): *Controversia sobre mentes y máquinas.* Barcelona 1985, Orbis.

ROSZAK, Theodore: *El nacimiento de una contracultura. Reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil.* Barcelona 1973, Kairós, 4ª ed.

SANMARTIN, J.: *Los nuevos redentores (Reflexiones sobre la ingeniería genética, la sociobiología y el mundo feliz que nos prometen).* Barcelona-Leioa 1987, Anthropos-Servicio Editorial de la U.P.V.

- *Tecnología y futuro humano.* Barcelona 1990, Anthropos.

SANTA TERESA: *Las Moradas.* Madrid 1982, Espasa Calpe, 12ª ed.

SCHERER, E.; LOTHAR KELKEL, A.: *Heidegger (o la experiencia del pensamiento).* Madrid 1981, EDAF.

SCHUMACHER, E. F.: *Lo pequeño es hermoso.* Madrid 1990, Hermann Blume.

SEBASTIAN YARZA, Florencio: *Diccionario griego-español.* Barcelona 1984, Ramón Sopena.

SHERRINGTON, Ch.: *Hombre versus naturaleza (Ciclo de conferencias Gifford, Edimburgo, 1937-1938).* Barcelona 1985, Orbis.

STENT GUNTHER, S.: *Las paradojas del progreso.* Barcelona 1987, Salvat Editores.

TEILHARD de CHARDIN, P.: *El medio divino (Ensayo de vida interior).* Madrid 1962, Taurus, 2ª ed.

- *El fenómeno humano.* Barcelona 1984, Orbis.

TENZIN GYATSO (XIV Dalai Lama): "La Paz Mundial". *Integral* (Barcelona), nº 83 (1986) 4-8.

TEZANOS TORTAJADA, J. F.; LOPEZ PELAEZ, A. (eds.): *Ciencia, tecnología y sociedad.* Madrid 1997, Sistema.

TIMM, Albrecht: *Pequeña historia de la tecnología.* Madrid 1971, Guadarrama.

VARIOS autores: *Ecofilosofías. Diseñando nuevas formas de vida.* Barcelona 1984, Integral.

VARIOS autores: *Ciencia y tecnología (Nº especial de la Monthly Review, julio-agosto de 1986).* Madrid 1990, Editorial Revolución.

VAYA MENENDEZ, J.: "La cuestión de la técnica en una doble 'meditación': Ortega y Heidegger". *Convivium* (Barcelona) 10 (1960) nº 9-10, 71-97.

VEGETTI, M.: *Los orígenes de la racionalidad científica.* Barcelona 1981, Península.

VELASCO, F.: "Aproximación al ethos ecológico". *Diálogo Filosófico*, nº 9 (1987) pp. 308-323.

WILBER, K. (ed.): *Cuestiones cuánticas (Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo).* Barcelona 1994, Kairós, 4ª ed.

WILLIAMS, Trevor, I.: *Historia de la tecnología.* Madrid 1987, Siglo XXI.

WINNER, L. *La ballena y el reactor (Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología)* Barcelona 1987, Gedisa

WOOLGAR, S.: *Ciencia: abriendo la caja negra* Barcelona 1991, Anthropos