

LA FILOSOFIA DEL HOMBRE
EN J. D. GARCIA BACCA

L. BEORLEGUI RODRIGUEZ



C. GEORLEGUI

LA FILOSOFIA
DEL HOMBRE
EN J. D. GARCIA
BACCA

||

C A P I T U L O 3º

E L H O M B R E E N L A F I L O S O F I A
D E J . D . G A R C I A B A C C A

CAPITULO 3º

EL HOMBRE EN LA FILOSOFIA DE GARCIA BACCA

1.-EL HOMBRE, CENTRO DE LA FILOSOFIA

1.1.-Un nuevo humanista

Si García Bacca, según hemos podido ver en el capítulo 2º, ha ido variando y evolucionando notablemente en sus planteamientos filosóficos, hay un punto en el que se mantiene constante: su antropocentrismo filosófico. La preocupación por el hombre ocupa siempre el centro de sus escritos. Desde la filosofía del hombre articula el resto de los saberes. Esto no significa que abunden en su producción los libros dedicados directamente al tema antropológico. Más bien todos sus libros están impregnados de antropología. De tal modo que a la hora de realizar un estudio, como a continuación nos proponemos, acerca de la filosofía del hombre en la obra de García Bacca, no podremos reducirnos a los escritos cuyo título nos sugiera una temática antropológica. Si así lo hiciéramos nos quedaríamos con una antropología muy restringida y limitada. Hemos de rastrear toda su producción filosófica si queremos llegar a tener una noción completa y exacta de su antropología.

Debido al lugar central que ocupa el problema del hombre en su filosofía, me atrevo a calificar a García Bacca como un nuevo humanista, o un "humanista del siglo XX", entroncado con lo más valioso del humanismo renacentista e

ilustrado.

Tras el ocaso de la Edad Media, aparece en Europa una pléyade de hombres que, desencantados del estilo de vida medieval, vuelven la vista a la cultura grecolatina, anterior a la era cristiana. Son hombres ávidos de saber y de abarcarlo todo. No les gusta someterse a normas, barreras o autoridades establecidas. Frente a las leyes y normas de Dios, prefieren poner al hombre como norma y centro de sus saberes y de sus aspiraciones. Hacen del antropocentrismo su lema. El hombre ocupará poco a poco el lugar de Dios.

El carácter "humanista", que lo emparenta con la época renacentista se advierte claramente en una serie de rasgos que se mantienen a lo largo de su andadura intelectual.

- 1) El primero de ellos es su empeño en abarcar el mayor número posible de saberes. Como en los humanistas de antaño, en García Bacca se advierte un afán desmesurado por abarcar el mayor número posible de capítulos del saber: teología, filosofía, física, matemáticas, lógica, idiomas clásicos y modernos, y, en la cumbre de su vida, economía. Tal cúmulo de saberes está unido a "un sentido de la literatura y el arte que es frecuentemente incompatible con el talento necesario para llegar a poseer saberes como los acabados de mentar". (1)

Hay en este empeño omniabarcador no sólo un reflejo de su insaciable curiosidad intelectual, sino sobre to

do la puesta en práctica de una convicción: la necesidad de luchar contra la parcelación de los saberes (reflejo, entre otras cosas, de la división del trabajo en el capitalismo) y de construir una nueva síntesis, una nueva commovisión, que supere el particularismo de las disciplinas concretas.

Esta es la razón de que aconseje siempre a los que se dedican a la filosofía, que estén al tanto de los avances de las diferentes ciencias. El filósofo, para ser actual, nos dice García Bacca, ha de "mirar un poquito hacia sociólogos, economistas y físicos nucleares"; por ver si de este modo "conseguimos imponernos algún tanto en sociología, economía, física y matemáticas, y que tengan una cierta probabilidad de que, así como mandan en este mundo físicos nucleares, economistas y sociólogos, los filósofos, dando una vuelta por ellos, podríamos influir más". (2)

Se advierte hoy día cada vez más la incapacidad de abarcar los diferentes compartimentos del saber, y, al mismo tiempo, la necesidad de intentar superar la compartimentación de saberes para lograr una síntesis desde un diálogo interdisciplinar. Este empeño compartido por García Bacca, es la razón explicativa de su admiración por Platón, como "manantial de la filosofía" (3)

- 2) El segundo rasgo humanista sería su constante atención a la filosofía clásica greco-latina. Baste recordar sus tra

ducciones durante los años de su estancia en México, los trabajos de su primera época dedicados al estudio de la filosofía griega, analizada desde su método de hermenéutica histórico-vital (4). Y la culminación de todo lo constituye su reciente traducción de las obras completas de Platón, como homenaje de admiración al filósofo que representa la fuente de donde mana todo el saber "Cuando uno consigue, nos dice, una fuente que le proporciona todo simultáneamente, que le provee de filosofía, de matemáticas, de física, de literatura, y además es un señor capaz de escribir de filosofía técnica como "El Parménides" y a la vez escribir "El Banquete" y "El Fedro", semejante unión de tan gran literatura y ciencia, lo que a uno le va entrando conforme va leyendo, es admiración, envidia y ganas de imitarlo" (5). Estas ganas de imitarlo han hecho de guía de todo sus escritos, admirable síntesis de profundidad filosófica y de belleza literaria.

- 3) El tercero de los rasgos lo constituye el afán de emancipación del individuo de toda tutela autoritaria, sea del signo que sea.

Esta búsqueda de emancipación y de independencia del individuo la vierte en la realización del lema ilustrado "Atrévete a pensar", sin miedo a la verdad o al error (6). Esta emancipación no admite ningún tipo de barreras, ya provengan de otros hombres, de la Naturaleza o de Dios mismo. El hombre es la máxima y única autoridad

para sí mismo, por lo que no llega a desarrollar toda su humanidad si no se independiza y transustancia toda instancia que piensa ser superior a él.

De este modo, la tarea de hacerse hombre está constituida por la lucha liberadora contra todas las amarras y esclavitudes. La primera de ellas es la religión, la creencia en un Dios creador del mundo y del hombre. Y la segunda, el capitalismo, injusto repartidor de la riqueza generada por el trabajo creador del hombre. Si en las primeras etapas de su pensamiento García Bacca definía al hombre como anhelo de "ser Dios en persona", viendo reflejado tal deseo en cada individuo humano, con la entrada del marxismo el sujeto del endiosamiento es la Humanidad en su conjunto. No hay más Señor y Creador del mundo que el Hombre. Ser consciente de ello y elevarlo a su realización es la meta de la historia, y a ello se han de dirigir todos los esfuerzos del hombre. Antropocentrismo llevado a su máxima expresión.

1.2.-Diversos enfoques del estudio del hombre

El objetivo de este capítulo es desarrollar la filosofía del hombre, la "antropología filosófica" de García Bacca en sus diferentes etapas intelectuales.

Normalmente se suele equiparar "filosofía del hombre" con "antropología filosófica", aunque es una equiparación no del todo correcta. Ambas expresiones implican dos mo

dos diferentes de estudiar al hombre. La "antropología filosófica", en un sentido estricto, es una disciplina reciente: nace en el primer cuarto de este siglo de la mano de Max Scheler (7). El intento del filósofo múnichés se centrará en constituir una disciplina filosófica autónoma, la "antropología filosófica", que constituya el punto de partida y el fundamento de toda la filosofía (8). Dado el singular puesto del hombre en el conjunto de los demás seres, en la medida en que hayamos dado con la clave de su realidad ontológica, habremos encontrado la clave para resolver el resto de los problemas de la filosofía, ya que, nos dice M. Scheler, "los problemas de la antropología filosófica han llegado actualmente (...) a ocupar el centro de la preocupación filosófica" (9)

En su intento de reorientar la problemática de la antropología, y tras lanzar una mirada a los diferentes modos como se estudia el tema del hombre, Max Scheler considera inaceptables todos los intentos que desde la ciencia, la filosofía y la teología se han realizado. "Esos tres círculos de ideas, dice M. Scheler, carecen entre sí de toda unidad. Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pe-
ro no poseemos una idea unitaria del hombre" (10). El intento suyo consistirá, pues, en construir esa imagen unitaria del hombre, que corrija la parcialidad de los intentos anteriores. El modo correcto de estudiar al hombre consiste en

hacer una síntesis de los saberes científicos acerca del hombre, desde la instancia crítica de la filosofía. Sólo desde esta colaboración sintética se llegará a descubrir la estructura esencial del hombre.

La genialidad de M. Scheler había captado el problema: la necesidad de replantear la antropología. Pero su solución fue criticada desde diferentes posturas y por diversas razones. Heidegger considera injustificada la solución de Scheler por entenderla poco radical. Para el autor de "Ser y tiempo" el problema central de la filosofía no es el hombre sino el "sentido del Ser". La antropología no pasa de ser una "ontología regional" (11). Así, para Max Scheler, "la Antropología es una disciplina filosófica central y la metafísica es una prolongación de ésta, una "metaantropología". Para Heidegger, es la Ontología la disciplina filosófica central y el hombre sólo interesa como capítulo preliminar de esa Ontología, como "preontología". (12)

Desde una postura neomarxista, Horkheimer ha criticado el intento antropológico de M. Scheler, considerándolo inviable intrínsecamente y tachando su teoría del hombre como una ideología burguesa (13). Para el líder de la Teoría Crítica de la Sociedad, el intento de M. Scheller consistente en hallar una estructura esencial del hombre de la que "provienen todos los monopolios, producciones y obras específicas del hombre" (14) es inviable porque "contradice el carácter dialéctico del acontecer con el cual está entretejida

en todo tiempo la estructura fundamental del ser de grupos e individuos" (15). El hombre es una realidad abierta, que se va realizando en el juego dialéctico entre la naturaleza y la sociedad, sin que haya fórmula fija que determine la relación entre individuo, sociedad y naturaleza. Una concepción tan predeterminada de una naturaleza humana, como tiene Scheler, no hace más que servir de apoyo a intereses conservadores que pretenden oponerse a los cambios históricos y sociales, desde una supuesta naturaleza humana fija. "La moderna antropología filosófica, dice M. Horkheimer, forma parte de los últimos intentos de encontrar una norma que otorgue sentido a la vida del individuo en el mundo, tal como ella es ahora". (16)

A pesar de las limitaciones que el intento de Max Scheler lleva consigo, su mérito consiste en haber planteado la necesidad de estudiar al hombre apoyándose en las diferentes ciencias humanas. Con Max Scheler se replantea de nuevo el llamado "problema del hombre".

Tradicionalmente, el hombre ha sido estudiado desde un enfoque puramente especulativo, centrándose sobre todo en su interioridad y dando lugar a lo que se llamaba la "sicolología racional". Pero cada vez es mayor el empuje que van tomando las "ciencias humanas", con la pretensión de abarcar cada vez mayores parcelas de la antropología. De este modo, a la hora de estudiar al hombre nos encontramos con el problema de la relación entre el enfoque filosófico y el enfo-

que científico. La filosofía, al estudiar al hombre, busca dilucidar la estructura esencial, lo que en último término determina que un hombre sea hombre y no otra cosa. Pero en este intento, si quiere abarcar totalmente al hombre, se siente cada vez más necesitada de las ciencias del hombre. La filosofía va profundizando en el conocimiento del "ser" del hombre a medida que echa mano y se va apoyando en los "materiales" que le ofrecen las diferentes ciencias humanas. Por ello, "el problema de la antropología filosófica, en cuanto conocimiento independiente, no consiste primordialmente en la continua modificación de sus principios y conclusiones, sino en la elucidación progresiva de los nuevos datos presentados por las ciencias positivas. No es un conocimiento definitivo y en reposo, sino un saber de ala levantada que no cesa de elevarse hacia nuevas cumbres apoyado en el crecimiento de otros saberes". (17)

La antropología filosófica, en sentido estricto, consiste, pues, en el estudio del hombre desde la ciencia y desde la filosofía. Ninguna de las dos, por sí sola, es suficiente para dar cuenta, de forma completa, de este ser tan problemático y complejo como es el hombre. La resolución del problema de la antropología filosófica, y por tanto, del hombre, pasa por la correcta coordinación de la filosofía y de las ciencias humanas. Ni la filosofía lo puede decir todo, ni las ciencias del hombre nos dan un conocimiento suficientemente radical del mismo.

Las dificultades que conlleva compaginar estos diferentes enfoques, hace que resulten tan dispares y tan plurivalentes los textos que llevan el título de "antropología filosófica".

Los intentos de estudiar al hombre desde la pura reflexión filosófica, desde un enfoque especulativo, sin atenderse explícitamente a los "materiales" que cada vez en mayores cantidades nos ofrecen las "ciencias humanas", sería más correcto darles el título de "filosofía del hombre", en vez de "antropología filosófica". Pero se ha generalizado de tal forma la etiqueta de "antropología filosófica", que hoy día se denomina así a cualquier enfoque filosófico del estudio del hombre.

1.3.-García Bacca y la "antropología filosófica"

El enfoque antropológico de García Bacca es muy peculiar. En sus conferencias sobre el tema del hombre, recopiladas y publicadas con el título de "Antropología filosófica contemporánea" (18), dedica los tres últimos capítulos a presentar las antropologías de Scheler, Heidegger y Sartre. Para esta fecha estaba ya influenciado por la filosofía de Heidegger, y es en la antropología donde más claramente se advierte.

Pero, a pesar de que está al día en los diferentes enfoques antropológicos, en ninguno de sus escritos entra explícitamente a terciar en el problema del estatuto epistemo-

lógico de la antropología filosófica.

Pero, de hecho, su opción está tomada implícitamente. El problema del hombre no representa para García Bacca el centro de la filosofía, sino que constituye un tema secundario. El tema central de la filosofía garciabaquiiana no se mantiene fijo y permanente. Con la influencia de Ortega será la Vida; después, por efecto de Heidegger será el Ser. Y en la época "marxista", podemos considerar que el centro es la sociedad y la evolución histórica, de la que el hombre es su jeto y elemento fundamental.

De ahí que García Bacca, en sentido estricto, no hace "antropología filosófica", sino filosofía del hombre, aunque su estudio filosófico del hombre esté siempre atento a lo que las diferentes ciencias humanas aportan sobre él.

En la primera etapa antropológica, García Bacca sitúa el problema del hombre, por efecto de la influencia orteguiana, en el horizonte de la vida, como "realidad radical" (19). De este modo, el problema del hombre y el problema de la vida coinciden, según la afirmación de Ortega: "Esto es el problema del hombre: el problema de la vida". (20)

Al ser la vida la realidad radical, viene a ser el objeto de la metafísica, con lo cual, la metafísica y la antropología coincidirían. De este modo, Ortega supera la polémica Scheler-Heidegger. No es la antropología secundaria respecto a la metafísica (Heidegger), ni ésta culminación de la

antropología, como una "metaantropología" (Scheler), sino que son una y la misma cosa (21). Pero el problema no es tan sencillo, puesto que esta realidad radical que es la vida, no es algo que pueda ser captada por la razón, como una realidad estática de la que se pueda decir su ser, en sentido eleático. Para dar cuenta de la vida no basta la razón. "El pensamiento es una función vital, como la digestión o circulación de la sangre" (22). Pero tampoco es válida la solución irracionalista, que desecha la razón. Así, "la razón pura, nos dice Ortega, tiene que ceder su imperio a la razón vital". (23)

De esta forma, si la antropología es "la aplicación de un "logos" al hombre como si éste fuese una cosa más, toda antropología es siempre superficial y, en el fondo, falsa al aplicar a una realidad una medida que no le conviene por naturaleza" (24). El hombre no es algo estático sino vida, pro-yecto, acción, pura fluencia. Para dar cuenta de la realidad dinámica del hombre no nos sirven los conceptos de la filosofía tradicional. De ahí que propugne Ortega "la necesidad de buscar unos conceptos capaces de comprender este esencial dinamismo sin detenerlo previamente a la medida de los conceptos lógicos que el griego utilizó para entender la naturaleza". (25)

García Bacca comenzó a constituir su antropología apoyado en el sistema orteguiano, para después ir evolucionando de la forma que hemos ido señalando en el capítulo 2º.

En este capítulo vamos a presentar cronológicamente la filosofía del hombre que nuestro autor ha ido desarrollando a lo largo de su amplio periplo filosófico. Su antropología ha ido pasando por tres etapas claramente diferenciadas:

- 1) La primera, como ya ha sido dicho, estudia al hombre dentro de la cosmovisión raciovitalista de Ortega y Gasset. El hombre queda definido desde la categoría de transfinitud. Como ser transfinito, su condición es vivir en continua tensión entre la naturaleza y el Infinito, Dios.
- 2) La segunda etapa está dominada por el pensamiento de Heidegger. La antropología es un capítulo de la ontología, aunque capítulo fundamental, pues sólo el Da-sein (En-ser, para García Bacca) es capaz, dentro del conjunto de los entes, de hacerse cuestión de su ser y de preguntarse por el sentido del Ser. Hay que hacer antropología como introducción a la ontología general.
- 3) En la tercera etapa se produce un cambio radical de planteamientos antropológicos, por la influencia del marxismo. El hombre es una realidad social, y es desde la sociedad desde donde hay que estudiarlo. La antropología es sociología, y al revés. Pero una sociedad impulsada

por un proceso histórico, que procede dialécticamente, y cuyo factor determinante es la base económica. El hombre es un proceso de autocreación que persigue alcanzar el estado de "hombre positivo" o "Humanidad", situación en la que el hombre, no aisladamente sino como sociedad total, habrá conseguido la superación de todos sus problemas y conseguido la salvación definitiva.

A continuación nos proponemos dar cuenta de modo sintético de los principales elementos que conforman cada una de estas tres etapas antropológicas, siguiendo con nuestro método puramente expositivo.

2.-EL HOMBRE TRANSFINITO

El primer intento de García Bacca de construir una filosofía del hombre queda enmarcado bajo la categoría de "transfinitud", categoría que toma G. Bacca del campo de las matemáticas, y que le servirá para construir una síntesis antropológica y filosófica. Casi podríamos decir que esta categoría le sirve para dar nombre a su peculiar cosmovisión y síntesis filosófica.

La antropología del "hombre transfinito" la presenta en "Invitación a filosofar" (vol. I, 1940). Pero no podemos reducirnos a esta obra, ya que, como hemos apuntado, para dar cuenta completa de la antropología de García Bacca hemos de rastrear y tener en cuenta el resto de las obras, aunque no tengan un directo objetivo antropológico. Estas obras que nos van a ayudar a diseñar la antropología del "hombre transfinito" son, sobre todo, "Introducción al filosofar" (1939), "Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesiódo hasta Kant" (1941), "La concepción poética del universo físico" (1944), "Las flores y la flor..." (1944), e "Introducción literaria a la filosofía" (1945). Este último libro junto con "Invitación a filosofar", son los dos textos que más contenido antropológico poseen, y desde los cuales vamos a pergeñar su filosofía del hombre.

Pero es importante que, antes de entrar directamente en ello, señalemos la base filosófica en que en estos momentos apoya su antropología.

2.1.-El fondo filosófico del "hombre transfinito"

El ámbito filosófico sobre el que se apoya el concepto de transfinitud se halla constituido por dos elementos fundamentales:

- la crisis que el concepto del hombre ha experimentado desde la segunda mitad del siglo XIX,
- y, más en concreto, la filosofía antropológica de Ortega y Gasset.

A partir de estas dos realidades, y en conexión directa con ellas, es posible entender el concepto de "transfinitud humana".

2.1.1.-El hombre como problema

M. Buber señala que, a la hora de estudiar la historia de la antropología filosófica, se observan dos tipos de épocas en que el hombre se autocomprende de muy diferente manera. "Podemos distinguir, nos dice, en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura y, con ella, independencia". (26)

No cabe duda de que la situación antropológica actual, que proviene de la mitad del siglo XIX, ha de ser catalogada como época en que el hombre está particularmente a la intemperie. Si el hombre, en diferentes momentos de su historia se ha vivido a sí mismo como problema (27), la situación actual sobrepasa las cotas de problematicidad. Así lo sentía Max Scheler: "En la historia de más de diez mil años somos nosotros la primera época en que el hombre se ha convertido para sí mismo radical y universalmente en un "ser problemático": el hombre ya no sabe lo que es y se da cuenta de que no lo sabe. Solamente haciendo tabla rasa de todas las tradiciones referentes a este problema, contemplando con sumo rigor metodológico y con extrema maravilla a ese ser que se llama hombre, se podrá llegar nuevamente a unos juicios debidamente fundados". (28)

M. Heidegger se expresa en parecidos términos:

"Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra... Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra" (29). Se diría que el hombre sabe hoy más que nunca acerca de sí mismo, debido al enorme avance que han experimentado las llamadas ciencias humanas y otras ciencias afines. Pero, al mismo tiempo, y como consecuencia de ello, se encuentra necesitado de reajustar la conciencia que tiene de sí mismo. El hombre se pregunta hoy más que nunca por su

ser por el sentido de su vida y por el sentido de todo cuando existe.

La problematicidad del hombre en la que nos hallamos sumergidos proviene de la consciencia de nuestra naturaleza histórica. El hombre no posee una naturaleza estática, sino que su condición es ser proyecto, necesidad de estar haciéndose y tener que elegir continuamente en qué dirección tiene que hacerse. De este modo, el hombre ha pasado de una ~~cosmovisión estática (o de un dinamismo extrínseco)~~ a una cosmovisión dinámica. La realidad, y sobre todo el hombre se realiza y transforma su condición a medida que construye la historia. Pero el hombre se ha ido experimentando como una realidad dinámica muy poco a poco. Según Eugenio Imaz este salto se da entre el siglo XVIII y el XIX. Si al hablar del hombre, dice Imaz, "decimos de él no que es sino que deviene, aunque tengamos alguna dificultad en convertir este verbo en impersonal, habremos dado con aquello que para muchos historicistas hace irreconciliables la actitud mental del siglo XVIII y la del siglo XIX. Ochenta veces habremos leído que el primero de esos siglos, tan racional y tan seguro de sí mismo, creía que el hombre era siempre el mismo y por eso se le podía medir siempre por el mismo rasero, el de la razón, que el siglo de las luces había encendido para que iluminara todos los rincones de la historia, haciendo la distinción entre lo que se debía a la naturaleza invariable del hombre y lo que se debía a la costumbre o a la opinión". (30)

A pesar de ser ésta la mentalidad común, ya Montesquieu y Hume habían sostenido posturas en que se aceptaba un cierto relativismo en la naturaleza del hombre. Así se explica en este último que protegiera a Rousseau, en su retirada a Inglaterra (31). Pero, aunque se admite que el hombre es perfectible, no se llega a la concepción evolutiva del hombre propia del historicismo del siglo XIX. "El siglo XVIII (así, en general) entendía que el hombre es perfectible por medio de la luz de la razón y de la experiencia (...). Es decir, por la historia vista razonablemente, pues, es sabido que para el siglo XVIII el conocimiento del hombre se alcanza en la experiencia de su historia, restaurando de este modo una vieja tradición humanista que podemos hacer remontar hasta Tucídides y que hace un guiño de escepticismo a las generalizaciones de los filósofos". (32)

Pero si hoy día consideramos al hombre sumergido totalmente en la historia, y no sólo su razón, se lo debemos en primer lugar a Rousseau y a la revolución francesa. Los hombres del siglo XVIII tenían "sentido histórico", mientras que los del XIX "conciencia histórica" (33). Es decir, se da un paso de "la nueva comprensión a la afirmación de que el hombre, siendo siempre el mismo, es, sin embargo, diferente, y tiene que serlo, con arreglo al momento histórico" (34). A través de todos los avances que se producen en el siglo XIX en el campo de la ciencia histórica, se llega, pues, de un modo a posteriori a descubrir que el hombre cambia de una época

ca histórica a otra; e igualmente, que la diversidad de los pueblos y de las culturas depende fundamentalmente de los acontecimientos históricos. De ahí las palabras conclusivas de W. Dilthey: "Si la naturaleza humana quiere poseerse a sí mismo en su realidad y poner, en la plenitud de sus posibilidades vivas a la existencia humana, sólo podrá hacerlo dentro de la conciencia histórica, tendrá que cobrar conciencia, de una manera comprensiva, de las manifestaciones máximas de sí misma y sacar de aquí los ideales concretos de un porvenir más bello y concreto. La totalidad de la naturaleza humana sólo se halla en la historia; el individuo cobra conciencia de ella y se regocija cuando conjura en sí los espíritus del pasado". (35)

Ortega ha resumido esta realidad en una de sus conocidas y repetidas frases: "El hombre no tiene naturaleza sino historia" (36). En realidad se trata de una definición meramente negativa, que viene a resaltar un convencimiento de que el hombre tiene que hacerse en las vicisitudes históricas en que le ha tocado moverse. Es un ser circunstancial, como también dejó escrito Ortega. Y en esas circunstancias tiene que construir su vida, puesto que lo que tiene que ser se halla en sus propias manos.

En realidad no es que el pensamiento historicista y vitalista renuncie a definir al hombre; lo que hacen es evitar, a la hora de dar cuenta de la realidad del hombre, toda fórmula sustancialista, definiéndolo en cambio por una

cierta estructura propia en la que se recoge la movilidad progresiva, histórica, como específica de lo humano. En realidad, como advierte Imaz, "una estructura es un modo de ser, pues el ser se dice de muchas maneras, también de una manera heracliteana" (37). Frente a la concepción estática del ser parmenídeo, se vuelve a la movilidad heracliteana ("panta rei").

Este cambio ontológico, de modelo de ser, no se ha producido sólo en el tema del hombre, sino que también se va dando entre los estudiosos de las ciencias naturales. La filosofía de Whitehead, tan influyente en García Bacca, está basada en la concepción procesual de la realidad. La materia no es una realidad que hay que estudiar como cosa, realidad estática, sino como proceso, estructurada en campos de fuerza que está en continuo movimiento y cambio.

Si la realidad se nos muestra de naturaleza no estática sino dinámica, las categorías para captarla tienen que cambiar. Ya no nos sirve una ontología eleática sino histórica. Frente a la razón pura se impone una razón histórica, y mejor, una razón vital.

2.1.2.-La antropología orteguiana

García Bacca experimentó en su propia realidad el cambio cosmovisional de un fondo filosófico estático y no historicista (debido a su formación escolástica) a otro racionovitalista, debido a la influencia de Ortega, antes de ex-

patriarse de España. El encuentro con Ortega y Gasset lo situará en las antípodas de su pensamiento anterior, y constituye la base desde la que va a edificar todo su pensamiento.

Ortega es consciente de la necesidad de replantear de nuevo el tema del hombre, desde nuevos presupuestos filosóficos: desde la categoría de la vida. La vida humana, para Ortega, es el resultado de la relación entre el yo y su circunstancia: "Yo soy yo y mi circunstancia" (38). De este modo, la vida humana no es algo que se dé por hecho, estático, sino que es un proceso abierto. Si las cosas se caracterizan por tener su realidad dada de forma consistente, la vida del hombre "no nos es dada hecha, sino que tenemos que hacérsola nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer". (39)

De esta forma el hombre es el responsable único de su vida, puesto que la tiene en sus manos, constituyéndose en "causa sui" en una doble acepción, ya que no sólo el hombre tiene que hacerse, sino que ha de elegir, desde su libertad, la dirección en la que tiene que construirse. "El hombre, dice Ortega, no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar lo que va a ser". (40)

El hombre es, pues, libre para encaminar la nave de su vida en la dirección que vaya eligiendo. Lo cual no supone abrirse a la total arbitrariedad, puesto que el hombre tiene que atenerse a su circunstancia y hacerse hombre en relación a ella. Sólo si salva su circunstancia podrá salvarse

él, y llegar a constituirse cumplidamente como hombre. Mi vida se va haciendo en diálogo activo con la circunstancia que me rodea y me sostiene.

Este comportarse del hombre de un modo libre y activo frente a la circunstancia (que no sólo es lo otro que él, sino su misma realidad en cuanto corporalidad) le convierte en creador, al estilo de Dios. "El hombre, al ser libre, es creador como Dios; se entiende: es un ente creador de su propia identidad. Pero, a diferencia de Dios, su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión..., el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia... es un Dios de ocasión". (41)

García Bacca, en el capítulo que dedica a la filosofía de Ortega en "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas" (42), recoge la afirmación de Ortega que advierte la necesidad de echar mano, para definir la vida humana, de los conceptos que la filosofía tradicional aplicaba a Dios. El hombre es una realidad que se constituye a medida que se va haciendo y creándose a sí misma, sin que haya pautas que le vayan marcando el camino.

Así, pues, su ser se va mostrando en su historia, en la estela que van dejando sus acciones. De ahí que el instrumento que tiene la razón vital para dar razón de la vida sea la razón histórica. Baste recordar la relación que entre la razón vital y la razón histórica, la una como instrumento de la otra, situada a mayor profundidad, establece Gar

cía Bacca en el citado capítulo sobre la filosofía orteguiana, dejando sentada de esta forma la mayor profundidad y radicalidad de la filosofía de Ortega sobre la de Dilthey, apoyada sobre la razón histórica. (43)

Así, a la hora de estudiar al hombre, lo más que podemos decir es lo que ha sido, su historia, la estela de sus actos. Pero eso no da razón completa del hombre, que es también proyecto, porvenir. Sólo sobre el pasado podemos hacer "antropología", pero no sobre el porvenir que, de por sí, es imprevisible, puesto que depende de la libertad del hombre en juego con su circunstancia.

García Bacca comienza a construir su filosofía del hombre dentro de esta cosmovisión orteguiana, pero sin reducirse a comentar o a completar al maestro.

Es consciente de la radical problematización con que se vive a sí mismo el hombre actual. Donde tematiza esta concepción antropológica, como propia de nuestra época, es en "Antropología filosófica contemporánea" (1955). Aunque esta obra pertenece a su segunda época antropológica, los planteamientos que presenta se encuentran implícitos desde sus primeros escritos del exilio.

En la primera de las conferencias que componen el libro, analiza de modo global la autocomprensión que el hombre de nuestra época tiene de sí mismo. Lo característico de tal comprensión consiste, para nuestro filósofo, en que hoy el hombre se considera problema, frente a épocas anteriores

en que era tema. "Hasta la concepción moderna del universo, dice García Bacca, por tanto, hasta la nuestra, el hombre ha sido tema, a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que es tamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como problema, en todos los órdenes. Nuestra existencia es problemática, y nuestra esencia, problematicidad. Las anteriores: la griega, la medieval son tema: algo bien puesto, firme, estable y permanente". (44)

En la época griega y medieval, el hombre tenía un concepto de sí tranquilo, lo cual no significa que siempre se ha entendido al hombre de la misma forma y manera. García Bacca distingue en estas épocas tres modos diferentes de entenderse el hombre a sí mismo, plasmados en tres definiciones:

- la primera definición del hombre pertenece a la cultura judía y cristiana, y entiende al hombre como "imagen de Dios" (45)
- una segunda definición nos viene de Platón, que en el diálogo "Crátilo" dice que "Ántropos es el remirado, el que mira lo que una vez vio" (46). El hombre además de ver las apariencias, los fenómenos, es capaz de mirar, de captar lo que está al fondo, que para Platón son las ideas. El hombre es, pues, el animal que sabe captar las ideas de las cosas. (47)

- la tercera definición del hombre se la debemos a Aristóteles, el hombre es "animal racional", esto es, animal que tiene "logos", que habla y que tal función locuaz la ejerce como "altavoz del universo". Es función pasiva, definidora de las cosas. En esta situación, el hombre está "condenado a hacer ontología". (48)

Lo común que tienen estas tres concepciones del hombre es que son definiciones; esto es: piensan que el hombre tiene esencia, puede ser de-finido de modo permanente. Pero estas definiciones, que los hombres anteriores a nosotros las vivían como tema, nosotros las vivimos como problema.

Desde la época griega, por consejo del oráculo de Delfos, el hombre ha tratado de conocerse a sí mismo, y esta mos en esta faena igual casi que antes. Pero no, algo vamos avanzando, siquiera en perspicacia y en consciencia de nuestra ignorancia e inseguridad. Somos más complejos de lo que pensábamos.

La nueva visión antropológica, enraizada en la pro blematicidad, tiene su cuna y comienzo para García Bacca en el Renacimiento. Es entonces cuando se desmitifica la idea del hombre como imagen y creatura de Dios, y se empieza a ver al hombre como una realidad natural, enraizado en la tie rra, sometido a una evolución biológica y cultural como el resto de las demás realidades del cosmos. (49)

El hombre moderno, nacido del Renacimiento, se ha emancipado de la tutela de la religión y piensa que no debe nada a los dioses, sino que tiene que realizarse al margen de ellos. El modelo de hombre que nace en la época moderna se suele denominar "hombre prometeico", representado por el mito de "Prometeo y Epimeteo", relatado por Platón en el "Protágoras" (50). Prometeo roba el fuego sagrado y la técnica a los dioses del Olimpo, y se lo entrega a los hombres, para que salga de su triste condición y no dependa tanto de fuerzas extrañas.

Pero el mito de Prometeo para García Bacca no es todavía suficiente. La cosmovisión en que se mueve el mito presupone la existencia de lo divino, enemigo del desarrollo del hombre. El hombre actual prescinde de la realidad de Dios y vive como dueño y fuente de todas sus potencialidades.

"No puede el hombre creer impunemente, dice García Bacca, que no ha recibido, como don de los dioses, el de edificar casas, sin tener que agradecer nada a nadie. Cuando construir casas es un don de los dioses, todo don, por definición, no puede ser ampliado si no es por robo; pero cuando uno cree que lo que tiene lo puede desarrollar por fuerza propia, no está atenido a límite alguno, nuestra técnica puede crecer indefinidamente". (51)

El hombre moderno, en opinión de García Bacca, parte de la afirmación nietzscheana de que "Dios ha muerto", y que no hay instancia superior a su libertad ante la que ten-

ga que dar cuentas.

El hombre es el único dueño de su destino, de modo que "no hay límite para el hombre. Vamos apuntando hacia la infinidad. Efecto de haber cambiado el plan de vivirnos y vivir todos como don de los dioses, a vivirlo todo cual invento y conquista nuestros". (52)

El hombre no tiene ningún límite ante el que doblarse en ninguno de los ámbitos de su acción:

- ni en el campo de la labor transformadora, del universo, a través de la técnica: "Creerse dueño del universo implica el cambio de una ciencia contemplativa a una ciencia activa, a base de matemáticas. De una técnica restringida o artesanal, humanamente administrable, a una técnica industrial, inmensa y pavorosa, en la que estamos sumergidos" (53);

- ni en el ámbito de su propia realización como persona. El hombre, tras su emancipación de Dios queda atendido a su libertad. No tiene más límites y barreras que el infinito, es decir, ninguna. Sólo las que él quiera asignarse.

Este hombre, que ha surgido de la tierra, siendo en su origen un insignificante latido animal, asustado ante las fuerzas de la naturaleza, que en principio no sabe y no puede dominar, va levantando poco a poco su orgullosa cabeza

hasta ser consciente de que él es el único dueño de todo, el único Creador de la realidad. "Ha asumido el hombre sobre sí mismo su propia responsabilidad" (54). En sus manos tiene los resortes y el futuro de sí y del universo. Nadie le pone límites. "Para bien o para mal, el hombre moderno se ha considerado como ser perfectamente natural, que no ha recibido nada de nadie, que está atendido a sus propias fuerzas, y bajo su propia responsabilidad. Y en este plan de un hombre que no debe nada a nadie, que todo lo tiene en su poder, se ha verificado entre otras cosas, voy a hacer alusión a una sola, un desbocamiento hacia lo infinito, sin límite ninguno" (55). De un siervo se ha convertido en un conquistador y aventurero, que apunta a lo más alto, a la infinitud, y su deseo es claramente ser Dios, yendo más allá de la tentación paradisiaca del "ser como Dios". La influencia de Nietzsche en esta primera fase de su antropología parece clara con su alusión al famoso pasaje de Zaratustra, sobre la "muerte de Dios". (56)

Lo que quiere el hombre moderno, en palabras de García Bacca, es llegar a ser Dios en persona. "En el fondo del fondo la humanidad está haciendo un supremo experimento: no el de ser semejante a los dioses que no da para gran cosa, sino ser en el fondo dioses en persona. Experimento, no simple teoría como hasta ahora. Todo eso puede sonar a blasfemia. Probablemente lo es; está dicho todo en lenguaje neutral, filosófico; aparentemente neutral, mas no disimula el

fondo. Se trata de intentar nuestra divinización. En una frase final, que compendia, creo yo, la actitud del hombre moderno: Cuando se intenta ser Dios, puede pasar una de dos cosas: Primero, que no se lo consiga, y es el máximamente real acatamiento que pueda hacerse a Dios; bien puede suceder que se lo consiga, y en semejante caso, ¿qué es lo que podremos temer?". (57)

Para ver si el experimento da resultado o no, hay que intentarlo. Y el hombre no puede dejar de intentarlo, porque le va en ello su ser. El hombre es por naturaleza deseo de ser Dios, como un globo es tendencia a elevarse por los aires. A esta cualidad esencial que define la condición humana, la denomina transfinitud, categoría central de esta primera etapa de su antropología.

2.2.-La transfinitud del hombre

En el empeño de definir la transfinitud humana, parte de dos afirmaciones sobre el hombre, una de Platón y otra de Nietzsche. La de Platón está sacada del Banquete (202, E): "Todo demoníaco es algo intermedio entre lo divino y lo mortal" (58). Y la de Nietzsche: "El hombre es una maroma tendida entre el animal y el superhombre, una maroma sobre un abismo" ("Also sprach Zarathustra", I, 4)" (59). Así, pues, el hombre viene a ser una realidad colocada en continua tensión, entre dos extremos que tiran de él y que no le dejan ser su realidad de modo tranquilo. Debido a esa condi-

ción dinámica, histórica, podemos calificarlo de demonio, que para García Bacca viene a ser un estado de la realidad del hombre, pues, "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". (60)

No se es auténticamente hombre mientras no se esté desarrollando esta capacidad demoníaca de rebeldía contra la situación de facto en que se halla el hombre y contra la idea de que es lo que es de modo definitivo e inevitable. Lo peor que le puede suceder al hombre es convercerse de que no puede ser más que de una manera: la que es actualmente.

Todo lo que existe se encuentra, a nivel de ser, situado entre dos extremos: el ser y la cosa. De un lado, el ser: "El ser es irremediablemente lo que es, sin posibilidad de dejarlo de ser, de ser no ser"; "fuera del ser no queda sino el no ser, la nada"; "el ser en cuanto ser y el ser de cualquier cosa es lo "hecho" por antonomasia". (61)

La mayoría de las cosas que existen no tienen más que un pequeño núcleo de ser, de realidad definitiva, ya hecha. Pero si existe algo cuya realidad es total y absolutamente ser, tal realidad es Dios. "Dios es el hecho definitivo y, por tanto, el ser; así, en unicidad y en puridad". (62)

En el lado opuesto están las cosas, en las que sólo hay un núcleo de realidad de tipo ser, definitivo, y el resto es accidental, variable. Cada cosa es una mezcla de sustancia-accidentes.

Debido a esas dos partes que se dan en cada cosa, ser cosa no es algo definitivo, sino que "oscila (toda cosa, y sobre todo el hombre) por necesidad entre dos términos: cosificarse y entificarse" (63). Sufré el impulso de dos fuerzas que le llevan hacia ser del todo definitivo o ser del todo accidente. Y es que el núcleo que de ser tiene cada cosa no es algo desde siempre y para siempre, sino algo mudable. Sólo hay una sola cosa que es ser definitivamente: Dios.

El hombre, como realidad cósmica, se halla, pues, entre dos extremos: Dios y lo mortal, que viene a ser el nombre que damos a "lo des-hecho y lo des-hacedero, lo in-definido, lo no-ser, lo in-subsistente. Y todo eso no son estados o cosas fijas ni aspectos fijos de cosas fijas, sino pendientes, tendencias, descaecimientos posibles y reales de cada cosa, por ser cosa y por no ser sólo y puro ser" (64). Y como todo es mortal (menos Dios), toda la realidad, y el hombre como una cosa más, está en un doble proceso de direcciones opuestas: entificación (hacia ser) y aniquilación (hacia nada).

Por esta tendencia a entificación, a querer ser de un modo total y definitivo, que viene a ser lo mismo que querer ser Dios, deduce García Bacca que "querer ser Dios no es el mayor de los pecados, sino la mayor de las tragedias íntimas de una "cosa". (65)

Ahora bien, entre las demás realidades cósmica, sólo es el hombre quien es consciente de su tendencia hacia lo

infinito. Por ello, sólo a él le cuadra el calificativo de "trans-finito". Este concepto lo toma García Bacca del mundo de las matemáticas. En el siglo pasado, Cantor descubre la existencia de los números transfinitos. En su "Autobiografía," García Bacca nos habla del impacto que le produjo el encuentro con los transfinitos cantorianos. Tal suceso lo sitúa hacia 1928, cuando sale a estudiar a Europa. (66)

El impacto producido se manifestaría algunos años más tarde en su "invitación a filosofar" y en obras sucesivas. Aunque no es un concepto puramente antropológico, sino aplicado a toda una concepción de la realidad, como el mismo García Bacca lo expresa, sin embargo, donde más directa y ampliamente aprovecha las virtualidades del concepto de "trans-finito" es en la antropología.

La demostración de que el hombre es un transfinito está en que se siente limitado en su condición fáctica. Lo cual nos muestra que ni es infinito (puesto que en tal caso no tendría deseos de ser otra cosa), ni tampoco simple cosa (pues se conformaría, de modo inconsciente, con su realidad). Si el hombre está descontento con su realidad finita será porque es más que eso. "El tropezar con un límite se hace en virtud de una trans-finitud. Y como la potencia expansiva, transfinita del vapor encerrado en los límites de una caldera pone en movimiento esa cosa férreamente aprisionadora y delimitante que es una locomotora, así la multiforme potencia de finitud que hay en cada cosa, sobre todo en el hombre,

tropieza contra las barreras ópticas (este cuerpo, número fijo de sentidos y de estos sentidos, ...)". (66 bis)

"Por entonces, nos dice, cayó en mis manos, en mis ojos, la "Einleitung in die Mengenlehre", de Fränkel (edic. 1928). Y por ella me enteré de los transfinitos de Cantor. Mejor, chocaron entruendosamente con mis nociones de finito e infinito. Para el griego Aristóteles, lo finito definible, llegado a definido (y expresado en definición) está ya en estado perfecto (en-telequía). ~~Lo finito definido es perfecto.~~ Infinito es por ello, in-definido, in-definible, in-determi-nado: imperfecto. Apeiron significaba todo eso. Ningún grie-go consideró como atributo digno de ningún ser lo de infini-to. Tomás de Aquino, provenga de donde proviniera la inver-sión, creará que infinito es atributo supremo: que Infinito es lo máximamente definido: lo máximamente perfecto. Consti-tutivo digno de Dios (...). No cabían mayores inversiones de lo griego. Inversión que es realmente un híbrido aristotéli-co-tomista.

Entre finito e infinito se da lo transfinito, per-fectamente definido por leyes propias determinadas (...). Los transfinitos, cardinales y ordinales, desdefinen lo finito y deshacen la vaguedad de infinito" (Anthropos, o.c., p. 6-7). Y esta lucha en la misma cosa entre finitud y transfi-nitud, entre cosa y ser, pone en movimiento intrínseco y esencial, a la cosa misma hacia lo Infinito, hacia Dios. (67)

El hombre llega a ser consciente de que no está condenado a ser definitivamente finito a través de estos golpes que se da contra sus límites. El instrumento descubridor es la razón. A través de casi toda la historia de la filosofía el hombre parece que se consolaba con ser finito, simple "creatura". Hegel fue uno de los primeros, para García Bacca, que "creyó notar vitalmente que el hombre (y cualquier otra cosa) no es irremediablemente finito". (68)

Lo trágico de la condición humana es que se encuentra entre estas dos realidades: sabe, por un lado, que su condición de finito es provisional y, por tanto, puede superarla y sobrepasarla, pero por otro lado, es también consciente que siempre tiene que estar aprisionado o apoyado en ciertos límites. De ahí que "la tragedia de vivir endemoniado consiste, pues, en tener conciencia de que se tiende a un límite inaccesible, que uno se acerca indefinidamente a él, que no hay barreras concretas infranqueables; pero que siempre surge una nueva, franqueable a su vez. Lo que no es franqueable ni superable es la necesidad de que en cada momento haya una barrera u otra!" (69)

Esta condición de tener que estar siempre encarnado en ciertos límites hace que la meta que persigue, el infinito, sea siempre inaccesible. Es la meta a que está apuntando (y no puede dejar de hacerla, sin renegar de su condición), pero es percibida como inalcanzable. Tal es la condición o el estado de endemoniado, que García Bacca la ve reflejado

en Lucifer, en quien ve más propiamente representado el héroe humano, que en su contrario S. Miguel; interpretación completamente opuesta a la teología católica. Para García Bacca, el digno de admiración es Lucifer, mientras que "el pobre diablo es S. Miguel y compañía; S. Miguel, el espíritu-símbolo de la resignación, teológicamente formulada y fundamentada, a la finitud". (70)

Frente a la resignación con lo que uno es de facto, opta por no conformarse y aspirar a lo máximo, aun consciente de que tal aspiración es imposible, y le sumirá en una "agonía" (lucha) sin término, el vivir con la cárcel, el infierno a costas. Aun así, la condición más alta del hombre es ser demonio, o vivir demoníacamente, sabiendo que tal condición y estado hay que conquistarlo: "No se nace demonio, se hace uno demonio. Demonio es, pues, una manera de ser; ser-en-transfinitud transfinitante". (71)

El obstáculo o límite fundamental contra quien tiene que luchar el hombre es su propio cuerpo, que no es sino "la materia actuando como límite de la transfinitud del hombre auténtico, del hombre interior, el condenado por esencia al ostracismo ontológico, a sentirse radicalmente otro y separado del mundo y de todas las cosas y condenado a separarse violentamente de las que se le han pegado, más o menos pertinazmente, aprovechando traidoramente su condición de tener que ser, en cada momento, finito de una u otra manera". (72)

Esta es una demostración, de las muchas que iremos viendo, de una cierta tendencia al dualismo en la concepción del hombre en García Bacca. El cuerpo viene a ser la envoltura de lo auténticamente humano, cargado de un sentido peyorativo: es la cárcel y el límite que se opone a lo interior. "El auténtico hombre, nos dice, 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 y otros que superar" (73). Lo más auténtico del hombre es esa fuerza demoníaca que tira de él hacia lo infinito; lo demás son estorbos y limitaciones. Tendremos que estar suspirando como S. Pablo: "¿Quién me libraré de este cuerpo de muerte?". No otra cosa dice Heidegger al señalar que la muerte es la máxima posibilidad humana.

El sueño del hombre está en superar toda materia que le aprisiona, "pues la materia en sí no entra en la esencia del hombre, sino en cuanto barrera a superar por la transfinitud, y este aspecto no es químico" (74). Incluso puede llegar el hombre a darse otro tipo de cuerpo, diferente al actual, sin que el hombre deje de ser tal, pues el elemento definidor es su potencia transfinitadora, que lleva en su interior.

Para la filosofía escolástica, el cuerpo era el elemento determinante en la composición del ser humano, debido o que su realidad material era la que individuaba a cada

ser humano ("materia signata quantitate"). En cambio, García Bacca entiende la relación entre cuerpo y alma de forma exactamente al revés: "No "recibe" el cuerpo al alma ni la individúa, ni compone con ella "un" ser; más bien sucede al revés. Es la transfinitud del hombre la que, por exigir límites a superar, hace posible que se le dé un cuerpo, recibir una materia como delimitante, separable; y es la transfinitud del hombre la que individúa la materia convirtiéndola en cuerpo, en cuerpo vivo, en cuerpo trans-lúcido, trans-luciente la transfinitud humana. Y es esta misma transfinitud la que impide que la materia entre a formar parte esencial del hombre, preservando así al hombre de la mortalidad" (75). Así, pues, la transfinitud del hombre supone el ansia de inmortalidad y la posibilidad de llegar a serlo. La muerte sólo entra por la puerta de lo corporal. Pero tal realidad no puede pertenecer a lo esencial del hombre.

Se pregunta García Bacca repetidas veces sobre las enormes posibilidades que se le abren al hombre cuando sea capaz de transformar su propio cuerpo. Es sobre todo en el prólogo a la 1ª edición de "Introducción literaria a la filosofía" (1945) donde más osadamente (en esta primera etapa de su antropología) se plantea tal utopía. "Imaginemos, nos dice, por un momento, lo que sería nuestra vida inferior, si, en vez de tener que vivir todos nuestros placeres y dolores a base de un teclado químico reducidísimo (...), pudiese la vida, por un proceso metabólico desconocido y envidiable,

trocar la sinfonía de sus afectos, deleites y penas sobre el teclado íntegro de la escala periódica de los elementos, o sobre el teclado de los gases nobles, o vivirse con un cuerpo integrado de los elementos radiactivos solos, o, por fin, desenvolver sus virtualidades en un paquete de ondas luminosas, visibles o invisibles" (76). Si nuestra realidad corporal es sólo un límite y una apoyatura, ¿por qué no imaginar un tipo diferente de cuerpo, más sutil y maleable, con el que el hombre se pueda mover con más libertad, y que sea instrumento más dócil en manos de la vida superior?. Para García Bacca tales imaginaciones no son sueños vanos. La técnica actual tiene cada vez más cerca de sí la posibilidad de conseguirlo. Si es capaz de transformar la materia y en energía, y viceversa, según la fórmula de Einstein ($E = mc^2$), ¿será incapaz de hacer lo mismo con su persona?. Por ponerlo a prueba que no quede.

Puede suceder que, tras intentarlo, compruebe que la materia química no es límite y soporte necesario de la realidad del hombre, sino un soporte ocasional, de un estado concreto. Puede suceder, dice García Bacca como conjetura, que "tal vez las ideas sirvan entonces como de límite, de una manera más honda y próxima que en este mundo" (77). Frente a cuerpo químico, cuerpo de ideas, más sutil y más maleable.

2.3.-El proceso de hacerse persona

Si la realidad corporal del hombre admite transformaciones, aunque el hombre, de momento, no se haya atrevido a hacerlas, la vida superior, intelectual y anímica, admite mucha más maleabilidad. La vida interior es, usando la terminología orteguiana, de "naturaleza amiboide". Es capaz, y de hecho así lo hace, de darse a sí misma multitud de formas, para a continuación refundirlas de nuevo.

El hombre, a lo largo de su historia personal, en el camino o proceso de hacerse persona, recorre un largo y costoso camino, del que sólo es consciente a posteriori. Estas etapas que recorre, o tiene que recorrer cada individuo, son las mismas que ha ido recorriendo la humanidad, desde que apareció sobre la tierra. Se da, pues, un paralelismo exacto entre ontogénesis y filogénesis. Dentro de su filosofía vitalista era normal que así sucediera. La vida es la misma en su realidad antropológica (ontogénesis) y en su aspecto histórico-sociológico (filogénesis).

En el cap. 2º expusimos la teoría de García Bacca sobre la vida, y las diferentes etapas históricas que va atravesando en su proceso de interiorización y de maduración. Puesto que se da, como decimos, un casi exacto paralelismo entre las etapas de ontogénesis y filogénesis, las mismas etapas que vimos en el campo de la historia, van a aparecer en la maduración del individuo humano. El hombre, la vida humana, no es una realidad estática sino que admite una inter-

minable progresión. La dirección a la que aboca o apunta ese proceso, ya lo hemos visto: Dios y lo infinito. Si, por un lado, el hombre tiene que vencer la tentación de que sólo puede ser de una manera, también ha de ser consciente de que la tarea o el anhelo demoníaco de ser Dios en persona, no se consigue en una sola jornada.

El hombre comienza por vivirse entre las cosas, como una más, como una de tantas. A medida que va siendo consciente de sí y del mundo, va tomando distancia de las cosas y avanza en interioridad y consciencia de sí. Es el proceso de hacerse singular, individuo y persona. (78)

2.3.1.-El hombre singular

La palabra "singular" tiene en castellano un cierto sentido de realidad única, especial. La acepción que García Bacca da aquí a la palabra "singular" es un tanto distinta. "Singular" se dice de algo que es una de tantas cosas o partes de un todo. Cada uno de los componentes de un conjunto, cada uno de ellos iguales entre sí, es un "singular" (79). Primeramente, conviene darse cuenta de que es un "simplismo, dice García Bacca, pensar que el hombre ha sido siempre tan individuo y tan persona como ahora; y que ser hombre es algo en singular que sólo puede ser de una manera; y ésta, íntegra, perfecta, se recite en el acto natural del nacer. El antropólogo clásico dirá solemnemente: el hombre es una especie última, encarna una esencia; ser persona es algo esen-

cial al hombre y dado indisolublemente con su esencia". (80)

Nada más lejos del pensar de García Bacca y de la antropología contemporánea. El hombre llega a ser una unidad específica de diferente forma a como lo concebía la filosofía tradicional. El principio de individuación para ésta se realizaba a través de la materia corporal. Para García Bacca se hace a través de un proceso de maduración interior en que lo más determinante, como ya hemos dicho antes, no es tanto la individuación de la materia cuanto la cristalización y maduración de la vida interior.

Cuando nuestra unidad y distinción como personas se debe a una separación exterior al estilo de como los volúmenes de aire de dos habitaciones forman unidad diferente porque se hallan separadas por los tabiques intermedios, tal unidad es de tipo singular. Así, pues, "cuando una realidad posee unidad sólo porque hay otra que está separándola de las demás, de manera que si se quita el fundamento de la distinción, separación y pluralidad se funde con las demás, perdiendo así aquélla su unidad primera, diremos que tal cosa es solamente un "singular", o con una frase castellana corriente, es "uno-de-tantos". (81)

Así se vivió el hombre en la época griega y medieval, en que se individuaba por el cuerpo material. En esta época, en opinión de García Bacca, el hombre no es consciente de su individualidad. Eso de "ser individuo era cosa que caía fuera de la esencia" (82). El hombre de esta época, el

griego, sobre todo, no sentía la necesidad de distinguirse de los demás compañeros de especie. Lo importante era ser ciudadano, hombre social, uno más de su "polis", de tal modo que "la ciudadanía, la polis, entraba en la esencia del hombre, determinando las partes del alma, sus oficios y virtudes, el orden de las potencias, las clases y jerarquías de los pueblos". (83)

Y como tal ente social, el diálogo era la función y propiedad de cada individuo y de la colectividad. El hombre es "altavoz de las cosas", declarador de su logos (filosofía=ontología), y tal función se ejercita ante la colectividad. El griego es un hombre de mucha vida pública, desarrollada en la plaza pública, en el ágora.

Sólo con el Renacimiento el hombre accede históricamente al estado de individuo, cuando toma distancia de las cosas y de los demás seres de su especie, y descubre la primacía del yo. Pero esta maduración tiene un proceso intermedio. Tal proceso tiene dos etapas: defensiva y superadora; o bien, definitoria y unificadora. (84)

Para que el individuo llegue a tener entidad frente a la especie, la primera cosa que necesita es rodearse de barreras que le preserven de confundirse con otros, puesto que no tiene su interior suficientemente diferenciado. En palabras de García Bacca "formar la cáscara antes de organizar el viviente" (85). Es la fase definitoria, puesto que definir es poner límites, vallas, para que resalte el elemento

que queda dentro de tales límites. A continuación vendrá la organización del individuo en un proceso de unificación y cristalización de su identidad.

A nivel histórico, la fase defensiva o definitiva, en el paso de singular a individuo, está representada de un modo ejemplar por Sócrates. "Sócrates, dice García Bacca, es el primer hombre griego que tiene conciencia de una misión individual, de una vocación personal a cumplir dentro de la sociedad: se levanta contra la sociedad, sus usos, sus costumbres, hombres, métodos de educación, tradiciones, religión..., para levantar a la sociedad por superación de la forma adquirida, anquilosada ya y petrificada, y absorción sublimadora en otra forma nueva, viva, pujante" (86). La figura de Sócrates la cataloga como de una categoría distinta a la de los demás filósofos griegos. Los demás nacieron con "misión histórica social", mientras que Sócrates, con "misión histórica individual". Su misión consiste en "mostrar por su vida, por sus actos, que el hombre es posible como individuo" (87). Esto no quiere decir que el resto de los filósofos y hombres ilustres griegos no tuvieran una notable talla humana. Pero fueron como figuras ejemplares o representativas del modo común de ser griego. Fueron cada uno de ellos lo que llama García Bacca, y se suele decir, un "clásico", es decir, "individuaciones de la especie, de la sociedad, más bien que individuos señeros" (88). La vocación de Sócrates fue enseñar a la gente a pensar por su cuenta, a no acep

tar sin más las cosas como sabidas, porque así lo dicen los demás; hacer cada uno su quehacer, labor de autoeducación.

Junto a Sócrates, se da en la antigüedad otro brote de individualidad en su fase negativa: los estoicos y escépticos. Con ellos, la vida comienza a interiorizarse y a tomar distancia de toda cosa exterior. El síntoma de ello es el método de abstención y encierro dentro de sí. Los estoicos y escépticos, dice García Bacca, se sentían "sitiados" por las cosas, como consecuencia del carácter vital griego de mirón y de dejarse invadir por las cosas sin oponer resistencia. A ellos, en cambio les entran ganas de poner barreras a la invasión indiscriminada de las cosas para imponer su "verdad". Al abstenerse de aceptar tal verdad, experimentan, tanto escépticos como estoicos, que el yo está por encima de la verdad. Es el síntoma de que la vida está iniciando una etapa nueva.

Cuando culmina la segunda etapa, la superadora o unificadora, nos hallamos con que el singular se ha convertido en individuo.

2.3.2.-El individuo

Aunque hay síntomas aislados de aparición de individuos ya desde Sócrates, no son en realidad más que elementos esporádicos, y en ello comprobamos que la tarea de hacerse individuo es progresiva y por etapas. Además, aunque se vean atisbos en hombres aislados durante la época griega,

faltaba que la vida como tal se diese a sí misma la calidad de individuo. Podrá uno aisladamente madurar su interioridad, pero poco podrá hacer si vive en una época donde la vida social no está a la altura de su personalidad. Es que "el individuo y su individuación no son cosas ni propiedades de cosas (algo hecho) sino faena vital, función del tiempo histórico". Lo cual viene a decir que "ser individuo es, en rigor, hacerse individuo, madurar dentro de la especie ya madura la individualidad" (89)

De nuevo vemos aquí la relación estrecha que en García Bacca se da entre ontogénesis y filogénesis. No sólo se afirma que las etapas de formación de la personalidad de cada hombre concreto son las mismas que las de maduración de la especie, esto es, las etapas vitales de la historia humana. Al mismo tiempo, las palabras últimamente citadas indican que cada etapa histórico-vital establece el techo de maduración humana para todos los hombres que viven en ella. Lo cual no significa que todos lleguen al tope, pero sí que no lo pueden sobrepasar, con excepción de las individualidades precursoras que empujan la historia y anuncian etapas nuevas. Tales son los casos de Sócrates, los estoicos y los escépticos, en la época griega. Muchos no aceptarán esta restricción de García Bacca, aduciendo, no sin razón, que durante la época griega (y anteriores) y el medioevo, ha habido individualidades tan, o más, maduras que los hombres actuales. Y es cierto. Pero es una verdad a medias, pues por muy alta

que fuese la categoría humana a la que, sin lugar a dudas, llegaron muchos hombres de la historia pasada, nunca llegan al nivel mínimo de conocimiento de la realidad de la que partimos los hombres de nuestra época. Nivel mínimo que es fruto y herencia del trabajo y el empuje que a la historia han dado las generaciones anteriores.

El nivel humano medio del hombre del Renacimiento, según este modo de pensar, es mayor que el de los griegos. Con el Renacimiento, la vida comienza a vivirse como individuo. El filósofo español Suárez (90) es quien dio el primer paso, o en quien la vida manifestó su nueva etapa. Frente a los tomistas, para quienes la individuación de cada hombre se produce por efecto de la materia corporal (lo cual, para García Bacca no pasa de ser principio de "singularización" y no de individuación), en Suárez el hombre se individúa por sí mismo: "cada uno es lo que es por sí mismo, no por gracia de la materia o de la cantidad, ni por gracia de Dios" (91). Para Suárez, "ni aun Dios con todo su poder puede hacer que una entidad real, existiendo en realidad de verdad, no sea singular e individual" (92). Esto muestra, como indica repetidas veces García Bacca, que con Suárez las cosas tienen menor "temblequera de ser", puesto que dependen menos en su esencia de la acción extrínseca de Dios. El individuo se siente más seguro de sí, más dueño de su vida y de su libertad. Su interioridad ha alcanzado un mayor grado de cristalización y unidad interior, por la que se distingue de otras,

y no tanto por la envoltura externa. Por eso, definiremos al individuo como "una realidad tal que posee una unidad interior original que es causa de la distinción de los demás".
(93)

Si Suárez es el iniciador de la filosofía renacentista, en quien aparece la filosofía de la individualidad, donde se consigue ya la madurez del yo como individuo es en Descartes y Leibniz. En éste el individuo es una realidad monádica.

Pero el individuo no es el estado de máxima perfección del hombre. Cuando se halla en estado de individuo se parece a un transistor que capta las ondas que se emiten de de emisoras lejanas y se hallan planeando por el ambiente. Pero no llega a ser emisor de ondas. Recibe, pero no emite. Esta función la realiza la persona. (94)

Con Descartes, el yo es consciente de que su realidad es más sólida que la de las cosas. La vida se ha interiorizado y separado de los seres del universo, siguiendo la dirección abstencionista, pero en una mayor medida, que se inició con estoicos y escépticos. Pero lo único que hace es cerrar o abrir la puerta a la invasión externa de las cosas, aceptando libremente su verdad. Pero el yo se muestra pasivo: simple receptor (voluntario, claro está) de lo que las cosas le muestran.

Con la filosofía de Kant, el yo trascendental es activo en la confección de la verdad. El yo está ya en esta-

do de persona. El transistor ya emite, no sólo recibe.

2.3.3.-La persona como realidad única

Cuando la vida sube a la categoría de persona, se produce una mayor interiorización. Ha establecido una mayor distancia de las cosas. Estas ya no aparecen como realidades que están ahí delante, constituidas de antemano, independientemente a mi acción. La persona rebaja las cosas a la categoría de objetos, mezcla de realidad en sí y de envoltura fenomenológica, fruto de las categorías aprióricas del yo trascendental.

Con Kant llegamos a descubrir que "la hazaña propia del hombre no puede cifrarse en el conocimiento del ser (...), sino que consiste y se resume en imponer el orden del deber ser" (95). El hombre en cuanto persona transforma el universo en mundo.

La tendencia de la vida humana, en su empeño por interiorizarse constantemente, persigue la meta de distinguirse de cualquier otra realidad y llegar a ser única, original. Cuando un individuo tiene bien formada su personalidad no actúa movido por condicionamientos externos sino por motivos propios, "personales". Se ha dado ya en él una solidificación de su condición interior, dejando de ser un simple representante de la especie hombre, que no aporta nada nuevo a las notas comunes.

García Bacca, sirviéndose de una frase de Ortega, define a la persona como "capacidad de soledad" (96). En la medida en que soy persona, soy algo único, un ser único en su especie. Para García Bacca, y para Ortega, tal es el deseo íntimo que persigue el hombre en su interior: separarse de la masa aborregada y actuar por cuenta propia.

En el cap. 3º de "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas", dedicado a Unamuno, tiene ocasión, en diferentes momentos, de contrastar este concepto orteguiano de persona con el de Unamuno, un tanto distinta. Para Unamuno hay una relación inversa en la definición de individuo y la de persona. La individualidad es, para Unamuno, "la potencia de distinción y separación de los demás". En cambio, la persona se caracteriza "por su potencia de acrecentamiento universal, de apropiación de todo" (97). Cuanto más individuo se es, más se distingue de los demás, y cuanto más persona, más tendencia a fundirse con los otros, como no temiendo confundirse con los demás y formar un alma común. Entre los dos conceptos ve Unamuno una relación, un tanto difícil: "Debo aquí advertir una vez más, dice Unamuno, cómo opongo la individualidad a la personalidad, aunque se necesiten una a la otra. La individualidad es, si puedo expresarme así, el continente, y la personalidad el contenido (...). Y así puede uno destacarse fuertemente de otros, en cuanto individuo, siendo como un crustáceo espiritual, y ser pobrísimo de contenido diferencial. Y sucede más aún; y es que cuanta mayor

personalidad tiene uno, cuanta mayor riqueza interior, cuanto más sociedad es en sí mismo, más rudamente se divide de los demás". (98)

Para García Bacca, la personalidad es la maduración de la interioridad por la que llega a ser distinto de todos y a aspirar a diferenciarse absolutamente de todos los demás. La "capacidad de soledad" es su nota distintiva en esta primera etapa antropológica. De esta forma, de la mano de Ortega, advertimos un claro matiz elitista en su ideal del hombre. La masa "cualquieriza" y empobrece. Si quieres ser auténticamente hombre, parece que sería la conclusión, diferénciate de los demás, métete en tí mismo, cultiva tu interioridad. Allí está tu tesoro.

La evolución de este planteamiento se producirá años más tarde. Lo iremos viendo.

2.4.-La ascensión dialéctica

Si unimos los dos elementos estudiados hasta ahora: la transfinitud y la tarea de hacerse persona, en ambos se da una especie de dinamismo, de avance de abajo hacia arriba. Como realidad transfinita, el hombre es un ansia y un empeño, que dura toda su vida, de llegar a ser Dios. En este empeño, tiene que ir pasando por diferentes etapas que van de singular a individuo y a persona. La categoría de persona, como ser único y transformador (creador) de la realidad, tiene los caracteres de la divinidad (ser creador de sí y del mun-

do). Por eso, el llegar a ser auténticamente persona es algo que nunca se llega a alcanzar del todo, sino que aparece más bien como una meta inalcanzable, lugar hacia donde la flecha está sin descanso acechando, sin darle nunca alcance.

Pero, aunque sea un empeño interminable, para que sea lo más eficaz posible, tenemos que disponer de un método adecuado. Es que, en el empeño de transfinitar al hombre, "no sólo se exige un ímpetu interior, una dirección en tal transfinitud hacia el Infinito, sino un procedimiento especial de superación (Aufhebung) ordenada de la finitud, de cada clase de límites, para que tal superación conduzca, precisa y derechamente al Infinito, a Dios. Tal procedimiento transcience se llama dialéctica". (99)

El modelo de dialéctica que considera G. Bacca ejemplar en esta subida al Infinito es la dialéctica de Platón (100). Posteriormente verá similitudes a la dialéctica platónica en la ascensión hacia la unión mística con el Uno de Plotino (101), e igualmente en el proceso de acercamiento a la unión mística de que hablan los grandes místicos cristianos como Juan de la Cruz y Teresa de Avila. (102)

Para García Bacca es Platón quien mejor ha captado la profunda realidad humana (ser un proceso de ascensión hacia el Infinito), y quien mejor ha señalado el método o camino de conseguirlo, después de haberlo él mismo en persona experimentado. Maestro en el arte de componer metáforas y mitos, Platón nos habla de la tragedia ontológica del hombre a

través del mito de Eros, hijo de Panía y Poros, en su diálogo El Banquete. Por ser hijo de Penía, es hijo de la finitud y la pobreza de recursos, "del confinamiento dentro de los límites, de lo definitivamente finito y limitado" (103). Pero también es hijo de Poros, por lo que posee capacidad de superar todo límite y confinamiento. El hijo que resulta de tal mezcla es descrito como "el pobre-rico-en-recursos", una "estructura dinámica, unitaria y transfinita". Así que, el hombre, representado en Eros, "es hijo de la Pobreza; pues, por su cualidad de transfinito, tiene la esencial posibilidad y la necesidad actual de tener, en cada momento, unos y otros límites, aunque sean tan sutiles como los axiomas de la lógica o las definiciones iniciales de cualquier ciencia. Pero es un pobre "rico-en-recursos"; es hijo de Poros, el que "se sale de todas" (104). La realidad del hombre se halla en esa franja intermedia entre rico y pobre, franja amplia en constantes alternativas, pero siempre apuntando hacia el Rico, aunque "tal vez jamás llegará a ser el Rico, así en absoluto, cual lo es Dios, el Infinito", pero "tampoco podrá ser nunca pobre de solemnidad, una simple y pura cosa (definible, definitiva, deficiente). Su tragedia es, pues, la misma esencialmente que la del demonio Eros: ser, en unidad dinámica y transfinita, "pobre-rico-en-recursos". (105)

El proceso superador (dialéctico) que sigue el pobre-rico-en-recursos, contiene los siguientes elementos", que desarrolla Platón en La República:

- 1) "Una estructura de orden cinético";
- 2) "Una serie de estadios a superar, dentro de los cuales ca
ben todas las cosas";
- 3) "Un dinamismo o principio motor trascendente".
- 4) "Un sólo término final: transrelacional y negativo".
- 5) "El proceso es absolutamente convergente". (106)

Platón ve que todas las cosas están entrelazadas entre sí y unidas en un proceso ascendente que las lanza y apunta hacia una misma dirección: la idea de Bien. El hombre, apoyándose en ellos, en todas las cosas, va ascendiendo como en escalera hacia la Belleza, el Bien, la Verdad. Cada cosa es un peldaño de la escalera hacia el Infinito, el Bien. Las dos categorías básicas que emplea Platón son: Epíbasis y hormé.

Cada cosa es apoyo (epíbasis), hipótesis, e impulso (hormé) que empuja hacia arriba, en la escala sin término. Las cosas empujan al hombre hacia arriba, y el hombre también someta las cosas al proceso transfinito de empujarlas y ordenarlas hacia lo Infinito. De tal modo que, debido a la transfinitud, el hombre somete a toda la realidad al proceso transfinito. Incluso somete al mismo proceso a todas las ciencias, mostrando que ninguna de ellas es un conjunto de axiomas cerrado y autosuficiente, sino que es una estructura lógica abierta, cuya cerradura se halla en otra ciencia de nivel superior (107). E igualmente somete a la realidad físic

ca al proceso transfinito, al hacer metafísica, al transustanciar la realidad en otra cosa, su realidad de verdad, a través de la técnica.

El modelo de este proceso de transfinitación del hombre y la realidad hacia el límite infinito, es el camino de ascensión mística hacia la unión con Dios. Las diferentes experiencias de unión mística con El Invisible se expresan en parecidos términos. García Bacca, desde las palabras de Platón en El Banquete ("Que si se asciende continua y derechamente a través de lo bello en todos los órdenes, cuando se aproxima uno al final, de repente se le ofrecerá el espectáculo maravilloso de lo por naturaleza bello"), señala dos aspectos significativos en este camino ascendente:

- lo repentino del contacto con lo Bello,
- y la admiración y arrobamiento que produce. (108)

Los dos aspectos hablan de una ruptura con la situación natural en el contacto místico. La visión de "lo por naturaleza bello", en expresión de Platón, se produce como don, algo dado que viene de fuera, por encima del esfuerzo del místico. El esfuerzo ascético es condición necesaria (a veces ni siquiera eso), pero nunca suficiente. Y, al mismo tiempo, la admiración que produce muestra que el espectáculo es algo inesperado, más allá de todo lo previsible. Ambas cosas nos vienen a decir lo mismo: "el abismo entre lo finito y lo Infinito, la absoluta trascendencia de Dios" (109).

De ahí que el hombre, con su proceso dialéctico de acercamiento a lo Infinito, no puede más que poner rumbo hacia él, pero nunca alcanzarlo. El alcanzarlo no depende de sus fuerzas. El Bien está más allá de todo, incluso más allá del ser. La dialéctica termina en una mística.

Dios es, pues, trascendente a todas las causas del universo, por lo que no tienen sentido las pruebas de su existencia, es lo "completamente otro" (110). "Con una metáfora matemática diría que Dios es el límite del mundo, pero que tal límite no pertenece a la sucesión que a él tiende". (111)

El hombre, a lo más que llega es a dispararse hacia el Infinito, con la fuerza transfinita que le impele la dialéctica, esperando y ansiando que ese lanzamiento como desde un trampolín toque lo Infinito. En la búsqueda de Dios, "el entendimiento humano lo más que puede hacer para superar su finitud es terminarse en punta; y en la punta dialéctica termina el entendimiento en cuanto entendimiento, en cuanto ojos" (112). Después ya no cabe el ver sino el tocar, el lanzarse a ojos cerrados en brazos del Bien. Por eso que el místico, tras este contacto, no sabe explicarse sino por metáforas, porque lo experimentado está más allá de la razón. Los nombres que da a las cosas y a su experiencia, en su "dialéctica descendente", son consecuencia de la transformación sufrida por el místico, transformación que le hace ver todo de diferente forma. (113)

Las pruebas de la existencia de Dios, como operaciones del entendimiento, nunca pueden llegar a tocar a Dios, "terminan en punta", apuntan hacia, y nada más. Esto muestra que nunca podemos llegar al conocimiento de la Verdad absoluta; sólo nos queda apuntar hacia ella, asomarnos al más alto monte que haya a la vista y quedarnos en punta, como pararrayos, para ver si nos cae un rayo desde arriba y nos conecta con algo de la sabiduría absoluta.

Esta es la razón de que ninguna filosofía ni ciencia sean absolutas. Todas son parciales, también la teología. La teología que no adopte la forma dialéctica es para García Bacca equivocada, porque "sabe demasiado de Dios, lo vuelve intrascendente y tan pequeño que cabe en la pequeña cabeza del hombre funcionando no transfinita, sino finitamente, definiendo, limitando, deduciendo. Toda teología sin dialéctica es radicalmente falsa, es el tipo más sutil de ateísmo" (114). No cabe ante Dios más que una "teología negativa", formulada ya por el Pseudo Dionisio.

Aunque no la fórmula de esta forma, estas afirmaciones se relacionan con el precepto bíblico de no hacer imágenes de Dios, por lo que llevarían de parcialización y absolutización de algo concreto y limitado (115). La Verdad absoluta es sólo una meta, algo que sólo se atisba en el horizonte, o sobre la cima de las montañas.

García Bacca lo expresa diciendo que no existe la Filosofía, sino las filosofías, aunque es propio de todas

ellas la pretensión de convertirse en la única filosofía, en la Filosofía, con mayúscula (116). Tales ideas las expresa en un bellísimo y sugerente artículo que titula "Las flores y la Flor; la Filosofía y las filosofías" (117). Como ninguna filosofía posee la verdad, sino verdades parciales, "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 la forma de luz, de calor o de electricidad, sino bajo las formas de Bondad, Belleza, Verdad, Unidad, Amor... Y este contacto puntiforme con lo Trascendente (tipo de contacto diverso en Platón, en Platino, en Sto. 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 Platón, copo de unidad en Platino, 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". (118)

Porque el hombre no es Dios, son necesarios multitud de saberes filosóficos y científicos. Pero, porque la tendencia esencial del hombre es la salida de sí hacia el Absoluto, la tendencia de todo saber, de cada hombre y de cada ciencia, es ser un saber absoluto. Cada filósofo quiere ser El Filósofo. Pero todo eso se queda en simples ganas y anhelos. De hecho, "la pluralidad de filosofías es indicio de

que todavía somos puros y simples hombres". Pero también lo contrario: "El problema de la Filosofía o la tendencia de las filosofías hacia la Filosofía es, a su vez, indicio de que podemos dejar de ser hombres, de que "hombre" es algo-de-paso, algo que tiene que ser superado". (119)

En todas estas expresiones late el espíritu fáustico que siempre acompaña a nuestro filósofo de perseguir las mayores metas que puedan alcanzarse. Se sabe aprisionada su condición humana (lo cual es prueba de su transfinitud) y ansía romper las cadenas y ser más que hombre, pues, ser hombre es "algo-de-paso". Dejar de ser hombre parece un deseo claro y hondamente experimentado. Pero, y ahora vienen las preguntas angustiosas: "Dejar de ser hombre, para ser ¿qué?; para ser tal ¿qué?, ¿cómo, cuándo, dónde? Yo no lo sé; que si lo supiera no fuera ya hombre. Una cosa puedo decir: que ser valientemente, plenariamente, desmesuradamente filósofos 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" (120). Ser filósofo es, pues, el más auténticamente modo de ser auténtico hombre, escalando hasta el último monte que la inteligencia humana puede levantar, para estirar allí bien alto el pararrayos: quizás consigamos que "algo" (¿qué, quién?) nos transforme en Dios.

2.5.-Transfinitud por transustanciación

Si tal empeño transfinitador es la condición más auténtica del hombre, quien más hondamente lo ha sentido, y lo siente, es el español. Tal es la tesis de García Bacca, desarrollada ampliamente en la segunda parte de "Introducción literaria a la filosofía", desde el comentario al drama y autosacramental de Calderón, titulados ambos "La vida es sueño". "Al español auténtico, nos dice García Bacca, le piden de consuno el cuerpo y el alma sobreponerse a todo lo dado, a la vida en todos los órdenes, inclusive al tipo de vida individual" (121). El sobreponerse se puede hacer de diferentes formas. Por su fe cristiana, Calderón y la filosofía de su tiempo interpretan el sobreponerse como sobrenaturalizarse, pero no es la única forma, aunque sí ejemplar para las demás.

Calderón establece, a juicio de García Bacca, una serie de gradaciones en el camino de la sobrenaturalización del hombre. El primer paso consiste en pasar de vida natural a vida sobrenatural, a través de la gracia de Dios. El segundo paso se da con la encarnación del hijo de Dios. Pero en este caso sólo se produce la elevación de hombre a Dios en un solo hombre. Para que tal riqueza pase a los demás, está la segunda trascendencia, que alcanza a todos los hombres: la eucaristía, participación de la unión hipostática. De ahí la importancia de los autos sacramentales, con centro en la eucaristía, dentro de la vida española del "siglo de oro".

Así "se nos proponen una pauta de trascendencia y órdenes de sobreponerse que jamás hubiera barruntado la más audaz de las filosofías". (122)

El talante español supera todo racionalismo y toda simple ontología y aspira a trascenderse, a no contentarse con lo que se halla siendo. Por eso, "si es propio de todo hombre ese componente que se ha llamado "trascendencia", toma en el español la forma de "transustanciación" (123). No le basta al español una trascendencia cualquiera, sobreponerse por encima de su naturaleza humana. El más profundo sobreponerse consistirá en transustanciarse en Dios, cosa que el creyente lo hace a través de la eucaristía, consiguiendo todos lo que, de suyo, fue cosa de un hombre: Cristo.

De este modo, piensa García Bacca que lo genuinamente español sobrepasa al resto de las filosofías europeas, que se contentan con aceptar la realidad como algo debido e inamovible. El genuino español no puede ser ni kantiano, ni husserliano, ni heideggeriano, ni ninguna otra cosa por el estilo. Para Heidegger "el sentido final del ser del hombre es la preocupación" (124), la angustia por su ser. A lo más, se pregunta: ¿por qué somos finitos y no más bien infinitos? Pero de ahí, de la pregunta y de quedar con los ojos abiertos mirando a la lejanía, no pasa. Hace ontología pero no metafísica, transustanciación. En cambio, para los místicos españoles, el sentido del hombre no es tanto la preocupación sino "magnificencia gloriosa en la comunicación con Dios".

(125)

El hombre busca ser Dios, transustanciar su realidad en él. Tal es el ímpetu que arrastra al alma española, lugar donde mejor ha encontrado el hombre su más profunda condición. No hay que contentarse, pues, con lo que somos, ni entender la superación como quehacer ético, ni tampoco ver al hombre como búsqueda de la existencia auténtica que se halla al fondo de nuestra realidad cotidiana. Esta filosofía de Heidegger, piensa García Bacca, no da más que para modalidades, pero no admite cambios radicales, ni transustanciaciones. Y esto es precisamente lo que busca y tiene metido en sus entrañas el alma española: querer ser Dios. Y si, como le ocurre a Segismundo en "La vida es sueño", nos tratan de locos, y nos dicen que la vida es sueño, nuestra réplica ha de consistir en ponerlo a prueba. Si nos dicen que es de locos eso de querer ser Dios, "respondamos, dice García Bacca, como Segismundo:

"¿No?,

¡Por Dios!, que lo he de probar".

Que, en efecto, 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 trascendencia), o que lo es (lo cual será a su vez comprobación de que somos nosotros dioses, y entonces nada podrá pasarnos). Y podremos exclamar:

"¡Vive Dios!, que pudo ser".

Y ¿por qué no intentarlo si el fracaso es honra de Dios y el éxito honra para nosotros?". (126)

Y a quienes consideren tales ansias como locura, blasfemia, o ansias de anarquía, García Bacca responde que nada de eso, sino algo más hondo, fundamental: tales ímpetus no son más que simple y llanamente "tragedia ontológica, condenación vital a vivir endemoniado" (127). Y no puede desprenderse de esta tragedia, pues sería tanto como dejar de vivir a tope su condenación de hombre, su transfinitud.

2.6.-La estructura del "hombre transfinito"

Como resumen conclusivo de la primera etapa antropológica advertimos un esquema de fondo relativamente sencillo, que se va repitiendo en casi todas las obras de estos años.

- 1) El hombre es definido como "ser transfinito", realidad situada entre el animal y Dios. No es una simple realidad finita, algo cósmico y estático. Tampoco es el Infinito. Es un ser intermedio, que experimenta esa su condición y sufre por ello.

La tensión que siente dentro de sí de expandirse, ser diferente, tener en sus manos su condición y su vida, hace que sufra por las limitaciones a que se ve sometido por todas partes. Pero este notarse limitado y constreñido es lo que prueba que es trans-finito, llamado a superar toda limitación fáctica.

De la misma manera, el sentirse constreñido en su condición histórica es la prueba de que no es el Infinito, el poseedor de una realidad absoluta. El ansia de superarse es casi infinita, pero las rémoras que lleva a cuestas le tiran continuamente hacia abajo.

Si el hombre sufre de falta de expansión, encerrado en un terreno estrecho, estas barreras no sólo son exteriores a él. También dentro de sí, y sobre todo dentro de sí mismo, se siente aprisionado. Lo específico del hombre, le hemos oído decir, es su interioridad, que es de naturaleza "amiboide", capaz de infinita maleabilidad y plasticidad. Pero lo triste es que tiene que vivir necesariamente aposentado y apoyado en una realidad material: su cuerpo. Este es su principal enemigo y su compañero inseparable.

Podemos, pues, advertir una reducción del hombre a su subjetividad, a su interioridad espiritual. Esta es quien posee fuerza expansiva y transfinitadora. Pero no es nada sin un apoyo que la hace ser real, aunque, como contrapartida, le aprisione. Por eso que, dentro de un sueño utópico que aparece ya desde sus primeras obras, pero que irá tomando cuerpo más adelante, imagina García Bacca la posibilidad de transformar y aligerar el cuerpo humano. De un cuerpo material, carga pesada para las ansias transfinitas del espíritu, puede el hombre transformarlo en un cuerpo más ligero, un cuerpo de ideas, adecua

do a la condición sutil y rápida de la subjetividad (127). Algún tipo de cuerpo, de realidad en que aposentarse la inferioridad, tiene que poseer el hombre para ser real. Pero, dada su condición dinámica, transfinita, tiene capacidad para sobrepasar todo límite. Esta es, pues, la tragedia del "hombre transfinito": sentirse llamado a ser Dios en persona, y experimentar que, al emprender el vuelo hacia su meta, tiene las alas cargadas de plomo.

- 2) Pero a pesar de todo, el hombre consigue entrar en una dinámica ascendente. El método que tiene que seguir es el dialéctico. En Platón y en los místicos encuentra modélicamente ejemplarizado y descrito, al tiempo que experimentado personalmente, el proceso de ascensión superadora hacia la cúspide de todo: Dios, la Verdad, el Bien, lo Bello.

Es el hombre, por su naturaleza transfinita, quien ordena toda la realidad y le comunica la forma de proyectil disparado con fuerza hacia el blanco. Nada de lo que hay queda indiferente ante esta fuerza que, cual torbellino, lo succiona y eleva: el ser de las cosas, los saberes filosóficos, las diferentes ciencias..., todo. De esta forma, el hombre contagia a toda la realidad el ansia de ser Dios, el deseo del Absoluto.

La ascensión dialéctica, al igual que el proceso místico de contacto con Dios, supone dos momentos distin-

tos: 1) una preparación (ascética), que es propiamente el método dialéctico, el esfuerzo del hombre de lanzarse hacia arriba, subir hasta el pico más alto y colocarse en punta, oteando la inmensidad; 2) y el contacto transformador, de unión mística.

A pesar, pues, de todas sus ansias fáusticas, al hombre no le queda más que predisponerse al contacto con Dios. Si se produce, será un don, un regalo, no conquista del hombre. Pero éste no puede por menos que intentarlo, instalar bien alto el pararrayos, por si un rayo lo funde y lo transforma en Dios.

3) Ahora bien, este proceso dialéctico a que somete el hombre a toda la realidad, también se da dentro de sí. Hay también una subida, una ascensión interna, que va transformando la interioridad del hombre, de modo paralelo a la transfinitación del cosmos.

Son dos procesos que no los relaciona demasiado, pero que sí están unidos (128). El hombre se va haciendo hombre en la medida en que va solidificando y cristalizando su interioridad. Para ello ha de pasar de ser un simple "uno-de-tantos" (singular) a un ser individual, separado de todo lo demás por su solidez interior, aspirando a ser totalmente único (persona).

En la comparación de estos dos procesos se advierte una cierta confluencia de metas. Ambos caminos desembo

can en un imposible. Si ser Dios es imposible, algo que a lo más puede tocarte de regalo, el llegar a ser único tampoco está al alcance de la mano del hombre. Sólo en lo espiritual puede el hombre aspirar y alcanzar una cierta unicidad, pero su naturaleza corporal lo someten a lo común y universal. El cuerpo es el portal por donde se cue-la en el hombre el "cualquierismo", el estado de "uno-de-tantos". Pero incluso en su interioridad también se halla el hombre expuesto al cualquierismo. Por el simple hecho de hablar y de expresar sus ideas, universaliza y "cual-quieriza" su interioridad. Sólo encerrado en sí, lo cual es imposible, puede el hombre aspirar a ser único, a ser persona.

Pero a pesar de que la meta perseguida se nos anto-ja y aparece como imposible, no por eso el hombre es "una pasión inútil". Es un proyecto ilimitado, desmesurado, que nunca conoce descanso. En este proceso abierto vive el hombre su historicidad y su libertad.

- 4) Para expresar la radical aspiración del hombre al contac-to con Dios, echa mano no sólo de la mística, sino tam-bién de la teología cristiana.

Su "Introducción literaria a la filosofía" es una mezcla de literatura, filosofía, interpretación del alma española, antropología, utopía... Lo que atribuye al "al-ma española", lo refiere a lo más hondo del hombre, de

quien lo español no sería más que su más alta expresión. Si dentro de la doctrina teológica se refleja el ansia de llegar a ser Dios, a través de comer la eucaristía y contagiarse de Dios, por transustanciación, esto ni más ni menos es lo que el alma española y, en definitiva todo hombre, anhela en su interior: sobreponerse a su simple condición humana y transustanciarse en Dios. En el espíritu más profundo del siglo de oro español ve García Bacca expresado el trasfondo de la transfinitud del hombre, que es ansia de sobreponerse a su condición, para llegar a ser lo que sea, no sabe qué ni cómo lo conseguirá.

Vemos, por tanto, una serie de constantes que conforman el primer modelo antropológico de García Bacca, y que las podríamos encerrar en tres:

- a) Una concepción dinámica, historicista, del hombre. El hombre es un proceso abierto, no marcado por nadie sino por su libre voluntad.
- b) La meta de su dinamismo es ser Dios en persona. Pero, a pesar de hallarse esta afirmación con marcados tintes antirreligiosos, la compatibiliza con la fe en Dios, cuya imagen no es la que la teología conservadora quiere presentar.
- c) Un elemento importante, por el desarrollo que tendrá años después, lo constituye el marcado talante individualista de toda su antropología.

Es la limitación de los historicismos, raciovitalesmos y existencialismos, filosofías de las que se nutre en estos primeros años.

- . El proceso de hacerse hombre es tarea individual, al margen casi de la dimensión social de la persona. Cada hombre se esfuerza, en una especie de gimnasia voluntarista, en perfeccionarse interiormente con vistas a ser únicos.

- . Esto conlleva un marcado ingrediente elitista. Se es más persona en la medida en que se aleja el individuo de la masa, que es mirada con manifiesto desprecio y contagiadora de "cualquierismo", de carácter prosaico. De ahí que en esta primera época el ideal de persona quede definido con la frase de Ortega, "persona es capacidad de soledad". El hombre es, pues, un solitario que busca su perfección en soledad y silencio, cual nuevo Zaratustra, alejado del ruido de la despreciable masa.

- . Si el hombre es búsqueda de ser Dios en persona, lo es cada uno por su cuenta, sin apercibirse de la contradicción que esto lleva consigo. En el caso de lograrse tal propósito, habría tantos dioses como hombres, una colección de seres, ansiosos de ser únicos, los dueños del universo.

En tales desafueros se desemboca cuando se olvida la dimensión social de la persona.

Las coordenadas fundamentales que conforman la antropología de esta primera etapa van a permanecer casi invariables en la segunda, desarrollada al abrigo del existencialismo heideggeriano.

3.-EL HOMBRE COMO EN-SER (REALIDAD-DE-VERDAD)

De un modo casi imperceptible, se produce un cierto cambio de "suelo filosófico" (por emplear la expresión de García Bacca) (129) en el pensamiento de nuestro filósofo, que resulta difícil de datar en un año concreto. Van desapareciendo progresivamente, a fines de los años 40 los temas que conforman la cosmovisión del "vitalismo historicista" para dar paso a las categorías heideggerianas. Hemos tenido ocasión, en el 2º capítulo, de apreciarlo en lo referente al pensamiento general de García Bacca. En lo que respecta a la antropología pensamos que es más fácil realizar la división de etapas.

Si en la fase del "vitalismo historicista" se hacía hincapié en la dimensión histórica del hombre, y se tenía como categoría de fondo la vida humana, en la segunda fase, al hombre se le estudia desde las categorías ontológicas de Heidegger.

En 1951, con motivo del Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Lima (cuarto centenario de la Universidad de S. Marcos), expuso García Bacca el concepto de hombre según la filosofía actual, esto es, cómo se sentía el hombre a sí mismo según la filosofía del momento. La ponencia llevaba por título: "Las ideas de ser y estar, de posibilidad y realidad, en la idea de hombre, según la filosofía actual". (130)

Para García Bacca el adjetivo actual es de una enorme importancia. Viene a significar algo que está a la altura de los tiempos, lo contemporáneo (y no simplemente coetáneo) de nuestra realidad filosófica y cultural. "Eso de actual aplicado a la Filosofía, no implica ni parricidio alguno (...), ni reconocimiento por partida oficial de que la filosofía anterior ha muerto. Dentro de este viviente cultural que es la filosofía, lo actual no es sino lo último que le ha nacido o crecido, para su bien o para su mal". (131)

En el ámbito, pues, de ese "viviente cultural que es la filosofía", el pensamiento vitalista ha pasado a mejor vida, y en los momentos en que pronuncia en Lima su ponencia, la filosofía actual es el existencialismo de Heidegger. "La idea del Hombre -nos dice- en la filosofía actual, y recalco lo de actual, se presenta de manera ejemplar y típica en "Kant y el problema de la Metafísica", de Heidegger". (132)

"Las ideas de ser y estar..." constituye el texto fundamental, junto con otros artículos sobre diversos aspectos de la filosofía de Heidegger, y la "Antropología filosófica contemporánea", para analizar el concepto de hombre de esta segunda época. En realidad, la idea que tiene del hombre no difiere demasiado de la etapa anterior. Lo que ha ocurrido es un cambio de categorías, un cambio de ropaje: la idea del transfinito expresado en categorías ontológicas, deudoras de Heidegger.

3.1.-Visión ontológica del hombre

En "Antropología filosófica contemporánea" (1955), estudia las antropologías de Max Scheler y de Heidegger. Como hemos hecho alusión anteriormente, Max Scheler, el fundador de la Antropología filosófica, en sentido estricto, pretende poder estudiar al hombre desde sí mismo, sin acudir a ninguna disciplina filosófica previa o introductoria, que nos sirva de telón de fondo, desde la cual situar el problema del hombre. La concepción antropocéntrica del universo, plasmada en "El puesto del hombre en el cosmos", sitúa al hombre en el lugar privilegiado de toda la realidad. Todas las cosas tienen lugar, ya que ocupan un espacio entre lo que hay. Sólo el hombre tiene un puesto: "esté donde esté, el mundo aparecerá centrado en él". (133)

El hombre es el centro del Universo, lugar de cruce de las dos realidades fundamentales de que, en opinión de M. Scheler, está compuesta la realidad: naturaleza y espíritu. Debido a que sólo en el hombre se dan cita la naturaleza y el espíritu, viene a ser un "microcosmos", resumen de todo lo que existe, tanto en el mundo de lo natural, como de lo espiritual. Sólo así se puede explicar que el Espíritu, lo más impotente que existe, sea quien canalice y dirija las fuerzas y potencialidades de la vida. "El hombre posee, precisamente sólo él, la llave de dar paso y dirigir hacia el Espíritu la energía del universo" (134). Tal función la realiza por medio de un fuerte ascetismo (El hombre es califica

do por Max Scheler como el "asceta de la vida" (135), que represa y dirige las energías en bruto de la vida, y las pone a disposición del Espíritu, que las canalizará en la dirección que disponga. Esto es, pues, el hombre: "el puesto-clave viviente entre el mundo real y el mundo del Espíritu".

(136)

Esta cosmovisión scheleriana, profundamente antropocéntrica, no es compartida por Heidegger. En "Kant y el problema de la metafísica", al preguntarse sobre la posibilidad y el modo de construir y constituir una antropología filosófica, afirma la imposibilidad de estudiar al hombre al margen de la pregunta por el Ser. La disciplina primera y fundamental es, para Heidegger, la ontología. Sólo dentro de ella, y teniéndola como telón de fondo, es posible construir una antropología filosófica, disciplina secundaria. El hombre no tanto ocupa el centro del universo cuanto el centro del Ser. El hombre es el "pastor del Ser", el único ente que se pregunta por el ser del Ser, y donde el Ser se hace presente y consciente de sí mismo.

De tal modo que la entrada del hombre en el cosmos no es inofensiva, sino que produce una verdadera conmoción dentro del Ser. Esta irrupción del hombre es lo que constituye para Heidegger la metafísica. "La metafísica, dice Heidegger, es precisamente ese acontecimiento, fundamental y fundamentante, que acontece con la existencia fáctica de algo que sea como hombre" (137). La entrada, en forma de irrup-

ción violenta (Einbruch), del hombre realiza una descomposición y reorganización de todo lo que existe. En el capítulo que García Bacca dedica a estudiar la antropología filosófica de Heidegger, en "Antropología filosófica contemporánea", compara esta acción irruptora del hombre a la acción realizada por un prisma de cristal sobre un rayo de luz solar, a la acción de la electrólisis del agua, y a la de un cuerpo opaco, productor de sombra, al interponerse en la trayectoria de la luz.

De igual manera que un prisma de cristal descompone un rayo de luz en un haz de colores diversos, del rojo al violeta, "cuando el hombre irrumpe en el universo (...), viene al mundo precisamente como prisma que hará que las cosas, que son en sí y entre sí perfectamente unidas, por ser todas ni más ni menos que ser, se descompongan en adelante (...) en esencia-existencia, teorías-hechos, especies-géneros...". (138)

Esto desmiente la teoría de que las cosas, independientemente de la presencia y acción cognoscitiva y transformadora del hombre, están ya definitivamente hechas, tienen, por tanto, esencia. Las filosofías anteriores a Kant, que defendían esta visión de las cosas, padecían, en expresión de García Bacca, de "complejo de creaturas", que consiste en "haber sido creados, haber recibido todo, y no poder hacer de nosotros nada (siendo) lo mejor quedarnos en pura contemplación, en humilde agradecimiento". (139)

De igual modo, como la electrólisis del agua la descompone en moléculas de hidrógeno (H) y oxígeno (O), la irrupción del hombre en el universo, descompone la realidad en ser y tiempo. "Cuando el hombre irrumpe o se establece, como corriente ontológica, en este mundo, se descompone la realidad en ser y en tiempo" (140). Acerca del tiempo también padece el hombre complejo de inferioridad, puesto que piensa que no lo crea él, sino que es algo ya dado de antemano, como una cualidad de las cosas. La realidad es muy otra, puesto que la unión que se establece entre ser y tiempo en los diferentes campos de la ontología, no es algo natural si no efecto de la acción del hombre. En realidad, las cosas no tienen tiempo. Es el hombre quien se lo presta. Frente a una visión del tiempo como magnitud homogénea, divisible en partes iguales sucediéndose en continuidad sin sobresaltos, hay tiempo subjetivo, propio de la conciencia humana, y susceptible de acortar y alargar. "Somos nosotros, dice García Bacca, los que introduciéndonos en el atemporal orden del ser físico, lo descomponemos en presente, pasado y futuro, con duraciones determinadas" (141). Pero sólo las cosas tienen pasado, presente y futuro. El hombre, en cambio, tiene pretérito, presencia y porvenir, como señala García Bacca. (142)

Un tercer efecto de la irrupción del hombre en el universo se parece a la producción de sombra por un cuerpo opaco, al interponerse ante la luz. La descomposición que introduce el hombre, parecido a la sombra, es la creación de

la nada. Para la metafísica tradicional desde Parménides, la nada queda fuera de la órbita del ser. Para Heidegger (y Sartre), la nada anida en el interior del ser. El hombre está creando continuamente nadas parciales. Nosotros somos la nada original (conciencia). Sólo por la negación y separación de los otros y de lo otro, el hombre llega a ser yo. Sólo, pues, produciendo nadas, negaciones, puede el hombre llegar a ser él mismo. "El no, dice García Bacca, es una barrera de nada, de nada, que interponemos entre nosotros y los demás; y hacemos, con tal barrera hecha de nada, que yo sea yo, y que yo sea los otros" (143). La realidad no es, pues, algo homogéneo y macizo (el en-sí sartreano), sino que dentro de ella aparecen silencios, huecos, nadas. Lo cual no es una desgracia, sino una absoluta necesidad para que la realidad sea de la forma que la captamos (porque la hemos hecho así) y el hombre pueda existir. De modo que se puede hablar, como lo hace García Bacca, de "dichosa nada, con utilísima realidad, y una potencia real tal y tan particular que no la posee absolutamente ningún ser por ser tal, ni aun Dios, y que no conviene al ser sino porque en el universo ha hecho irrupción original y realísima el Hombre". (144)

Según todo esto, tenemos que afirmar con Heidegger que el hombre es el ente metafísico por excelencia, y que no hay más posibilidad de constituir una antropología filosófica más que como metafísica, poniendo en primer lugar la pregunta por el Ser, la pregunta por el sentido del Ser.

En la pregunta por el ser, Heidegger introduce una serie de novedades respecto a la ontología clásica. Tanto griegos como escolásticos estudian el Ser como realidad que está ahí, ante el hombre, sin caer en la cuenta ni preguntarse si lo que vemos de la realidad, y del mismo hombre, no estará influido por las condiciones subjetivas del conocedor. Si en cambio el Ser está influido por las categorías apriorísticas del sujeto conocedor, la ontología, en sentido estricto, sería una disciplina imposible, siendo necesaria una ontología fundamental, "como interpretación sistemática, genialmente adivinadora, de la correspondiente ontología proyectada o reducida, única dada directa o inmediatamente" (145). La ontología sólo es, por tanto, posible como hermenéutica, como interpretación del ser, como "filosofía proyectiva".

Lo mismo nos tiene que ocurrir cuando tratamos de estudiar la ontología de ese ente que es el hombre. "¿No podría suceder, o sucedernos, se pregunta García Bacca, que el hombre fuera un "ser" multidimensional, pero que "estuviese" proyectado en un número de dimensiones menor que el número de las que en sí "es"?" (146). En caso de respuesta positiva, la ontología del hombre sólo sería posible como ontología fundamental. Esto es, "del logos sobre el ser del hombre tal como se nos presenta en proyección o reducción óptica y, por medio de tal ontología fundamental o proyectiva, interpretar, ponernos a adivinar y reconstruir la ontología íntegra, ni recortada ni proyectada, del hombre". (147)

Para García Bacca, la ontología de Heidegger acerca del hombre afirma fundamentalmente que el hombre es un ente que está como proyectado, que vive su realidad en menor número de dimensiones de las que en realidad es, esto es, "que el hombre íntegro está proyectado y reducido existencialmente" (148). El hombre está como oprimido y embutido en un traje que le está estrecho y le hace vivir continuamente como en agobio. Esta es la razón de la angustia heideggeriana, clave de su ontología. Es que "el hombre no es un ser determinado; así, "ser". Es ser que está (Dasein), es "ser estando" en un estado especial que afecta a todo lo que de ser tenga. Tal es la fuerza de la palabra Dasein, frente a la pretensión clásica de que el hombre es un Seiendes, un ser especial, que por ser ente conoce el Ente (el Ser) y los entes (lo que de ser tengan las cosas, que es todo lo de todas ellas, según la ontología clásica)". (149)

Por ciertos indicios de nuestra vida, experimentamos que nuestra existencia no está a la altura de nuestra esencia, de nuestro ser. Esto nos indica que podemos vivir nuestra realidad esencial en diferentes estados, a diferentes alturas y categorías.

3.2.-El hombre como "ser que está" (En-ser)

"La ontología clásica, dice García Bacca, supuso siempre que cada tipo de ente existe con una existencia adaptada justamente a su tipo de esencia, y así pudo establecer

una unidad verbal entre "qué es" o esencia, y su "que es" existencia; entre ente y ser, entre el ser y lo-ser". (150)

Ya Kant comenzó a darse cuenta de que no toda realidad tiene su existencia a la altura de su ser, como pretendía la filosofía griega al afirmar que "todo ser es". Así interpreta García Bacca la visión de Kant: "Las ideas no nos son dadas en su ser o tipo pretenciosamente aristocrático de existencia; no están dadas o están a lo formal, en estado lógico (estado de sistema, de símbolos o alusiones a "lo ser" auténtico); están además en estado temporal, están esquematizadas (estado de proyección primera y de reducción al tiempo); están, por fin, en estado experimental o sensible entre las cosas y constituyéndolas (estado de segunda proyección y reducción al mundo experimental)" (151). Las ideas están, pues, proyectadas, son "seres que están", ya no "seres que son". Están como caídas en el mundo de lo fáctico.

Esta comprobación de Kant llevó a Heidegger a la sospecha de que, no sólo las ideas, sino todo ser, está proyectado y como caído. El ser del hombre está en la misma situación. "Es falso que "el ser del hombre Es". Es verdad que "el ser del hombre está"; no es siendo, es estando. Y tal estar, estando o estado, se halla muy por debajo del es, ser, siendo". (152)

Para entender esto, nos resulta fundamental que sigamos a Heidegger, y a la interpretación que de sus ideas hace García Bacca, en la pregunta por la dilucidación acerca

del Ser. Sobre este punto se extiende en "La idea de ser y estar" (153). Los griegos fueron los primeros en hacer ontología, preguntándose por el ser de todas las cosas. Desde entonces, el hombre ha intentado responder a la pregunta "qué es el ser". Pero es fundamental para poder responder correctamente, que la pregunta esté correctamente formulada. Heidegger desmonta la incorrección de Aristóteles en la pregunta por el ser, advirtiendo una fatal ambigüedad. A la pregunta "qué es el ente" responde con un ente especial y concreto: la sustancia. De este modo, para Aristóteles el ser es un concepto análogo: hay un ente que es ser de un modo propio, que es la sustancia, ente privilegiado; y el resto son entes, pero sólo de modo análogo, por semejanza. Estos son los accidentes.

Pero si decimos que tanto la sustancia como los accidentes son ser, hay un concepto de ser que lo aplicamos a ambos. García Bacca señala que a la pregunta por el ser del Ser hay que responder con "un contenido en bloque". Cuando hacemos la pregunta por el ser, se nos da como indicando un todo omniabarcador. El Ser es todo lo que hay, y nada en concreto. Es el universal supremo, no existiendo ninguno por encima de él. El error está en que "si en el ente, tomado en bloque y en tal bulto total, busco una definición (*επισήμη*), desplazo la cuestión de el a este" (154). La confusión y ambigüedad en esta cuestión la atribuye García Bacca a la estructura del idioma griego, en el que el artículo (*ἐν τῷ, τοῦ*)

tiene un doble uso: como artículo (el) y como demostrativo (este). Ya Aristóteles se sintió incómodo e insatisfecho con la solución dada a la cuestión del ser, por lo que volvió repetidas veces sobre el tema, sin dar con el quid de la cuestión. "No se puede, apostrofa García Bacca, hablar impunemente en griego ni en ninguna otra lengua". (155)

Todo esto nos lleva a una constatación: cuando hagamos cuestión por el ser, no hay que pensarlo aparte de los entes concretos, pues el ser "es dado atemática e inobjetivamente (unthematisch ungegenstandlich)" (156). Esto es, al ser no hay que considerarlo y buscarlo como tema aparte de los entes, ni como un ente o tipo de ente más, como es la sustancia.

Así, pues, debemos distinguir entre ser y ente. Comencemos por el ser y traigamos las palabras de García Bacca: "A la pregunta: qué es el Ser debe responderse que es ese bloque, todo, bulto, atemática e inobjetivamente visto o pensado (impensable, e invisible temática y objetivamente), hacia el que y dentro del cual todos los entes aparecen como seres, como entes del ser". (157)

En cambio, en la pregunta por el ente habrá que mirar en otra dirección, señalando "lo más definida, clara, temática y objetivamente que sea posible, un ente privilegiado, típico, central, característico, por ejemplo la sustancia (substancia), o ente en estado de sustancia, de en sí; o Dios..." (158)

Con todos estos prolegómenos de tipo ontológico, aterrizamos en el problema del hombre, ¿Qué tiene que ver todo esto con el hombre?.

El Dasein heideggeriano (es decir, el hombre) es el ente clave dentro de la ontología, pues "es precisamente una cosa a la que sucede el encarnar y realizar esa misma dualidad de el ser y este ser que hemos descubierto en la unitaria frase $\tau\acute{o}\ \delta\acute{\nu}$, de Aristóteles. El Dasein se integra de realidad en estado de bloque global, de apertura, de imperdible e inagotable disponibilidad o posibilidad de inagotables posibilidades (tengan o no la estructura de formas "a priori", categorías...) y de singularidad, individualidad" (159). El hombre es pues una "realidad híbrida", compuesta de ser y ente. Su realidad se halla a caballo de tal pareja de componentes y como violentado por fuerzas contrarias que proceden de ambos polos o extremos de su constitución esencial. Por el componente de ser (el ser) somos capaces de abstraernos y separarnos de todo ente, retirarnos de ellos y dejar que las cosas sean. Esta sería la fuente y raíz de toda actividad abstractiva y ontológica, la "capacidad de ideación" que llama M. Scheler (160). A esta dimensión se le llama ex-sistencia, que nos hace quedar expuestos a lo que sea, a lo que viniere, como consecuencia de dejar que las cosas sean.

Pero a la vez que el Dasein es ex-sistente es insistente, debido a que es este ser. "La insistencia, importu

nidad, pegajosidad, le vienen a nuestra realidad por ser este ser, para con los entes en cuanto este, ese, aquel... Este ente nos hace olvidar, oculta, el ente" (161). Ex-sistencia e in-sistencia, el ser y este ser, son dos caras de la misma realidad pero que se ocultan mutuamente. La aparición de una deja en la penumbra a la otra. Cuando el hombre vive apegado a su realidad de ente concreto, centrado en su facticidad, queda oculta la dimensión de ex-sistencia, de tendencia a superar su facticidad en dirección hacia ser. En todo hombre, y en toda realidad, hay una mezcla de verdad y misterio; de patencia y descubrimiento de su realidad (verdad), y de ocultamiento, mera alusión a una realidad más profunda (misterio). Esto lo indica Heidegger al señalar que "toda verdad (Wahrheit) óntica va necesariamente acoplada a una Unwahrheit, un reverso de verdad: la verdad del ser en cuanto ser, la verdad de el ser (cfr. "Kant y el problema de la metafísica", p. 18-21). Y en vez de hablar de reverso de una verdad (óntica, de este ser), podremos emplear la palabra misterio, de entraña cordial, de casa propia". (162)

Una de las intenciones más explícitamente confesadas por García Bacca, y conseguida con no poco éxito, es hacer del castellano un idioma apto para el ejercicio filosófico más específico. Y es con el idioma alemán con quien más empeñado se halla en retraducir sus conceptos al castellano, haciendo uso de palabras del vocabulario popular empapadas de un hondo contenido filosófico. La traducción de la pala-

bra Dasein es un buen ejemplo. García Bacca la traduce por En-ser, singular de la más corriente enseres.

"Enseres" es una palabra que la usamos en múltiples acepciones: enseres de cocina, enseres de taller, etc. "El sentido del ser (Sinn des Seiens), dice García Bacca, de esas cosas que son los "enseres" es la admanualidad (Zuhan-denheit), el estar-a-la-mano y para-la-mano, con coajuste (Bewandtnis) perfecto entre mano-enseres-mundillo (región, taller, cocina...)" (163).

Los "enseres" son seres en mundo, pertenecen a se hallan situados y coajustados en un contexto campal que llamamos mundo, o mundillo. Cada uno de ellos, de los enseres, podría ser llamado en-ser (como singular de enseres). El hombre es un En-ser (= Dasein). "Ser (en la palabra enser) equivale directamente a Sein; y el en acopla con Da" (164). La preposición en, al igual que el Da alemán, no significa sólo situación local, sino que su acepción es más amplia, haciendo referencia a un estar fácticamente proyectado el ser en los entes concretos.

De este modo podemos definir al hombre como En-ser, o lo que es lo mismo, "ser que está". Esto significa que el ser del hombre puede estar en diversos estados; o dicho de otra forma: el hombre puede vivir su ser de diferentes modos, en diferentes niveles o estados. Con el ejemplo tantas veces repetido por García Bacca, diremos que con el hombre pasa lo que con el agua: una misma realidad esencial puede hallarse

en varios estados: sólido, líquido o gaseoso. "Toda la metafísica clásica, dice García Bacca, está guiada por el prejuicio (anterior a todo juicio afirmativo, negativo, dubitativo...) de que todo ser sólo puede hallarse en un estado, dicho con términos nuestros. Y tener esencia es precisamente eso: no poder ser o estar de otra manera, sino de una sola; por tanto, podía impunemente decirse: ser de una sola manera o estar de una sola manera" (165). Esta unicidad de ser y estados de tal ser es lo que definía al ser necesario. En cambio, el ser no-necesario será el que admita diversos estados en su ser. Tal es el caso del En-ser (Dasein), de quien diremos que es un ser contingente, en terminología clásica. "El Enser es el ente contingente por esencia y por necesidad, pues el estar afecta a su íntegro ser. Y su contingencia es más radical e insanable que la que le advenía por distinguirse realmente en él esencia y existencia" (166). Tanto Dios como el ser físico (el en-sí de Sartre) son dos realidades que mayor necesidad implican en su ser, puesto que su realidad es inalterable, llevando implícita necesariamente un solo estado en su ser. En cambio, lo propio de la realidad del hombre (Enser) es hallarse en total disponibilidad para ser muchas cosas, para vivir su ser en múltiples estados.

Actualmente el hombre es cuerpo vertebrado, sometido a una estructura y modo de ser difícilmente cambiabile y fruto de una evolución biológica que termina en él. Esto no significa que el hombre, en cuanto cuerpo, no pueda evolucio

nar y someter su corporalidad a un sinfín de transformaciones diversas. Ya hemos hecho referencia a esta obsesión de García Bacca por la posibilidad de transustanciar el cuerpo del hombre, y tendremos ocasión de ampliar su pensamiento en ocasiones posteriores. Pero donde no puede discutirse la infinidad de posibilidades y de transformaciones que admite el hombre es a nivel anímico. En este terreno el hombre de cada época histórica es diferente, comprobándose el sinfín de cam
bios y posibilidades que admite. "El hombre interior, el espíritu humano, puede mantenerse en estado de indiferencia
ción, amiboide, proteico, y demos a la palabra proteico su primitivo significado: propiedad divina, de un especial y singular dios, de poder tomar todas las formas, sin quedar preso de ninguna, o de no tomar ninguna" (167).

A esta capacidad que tiene el hombre de hallarse en absoluta disposibilidad es a lo que llama García Bacca estado de ser, o hallarse a lo ser. Cuando el hombre cae de tal estado, viviendo como una cosa más entre las cosas, como si no le quedase más remedio que ser para siempre de ese modo, se halla viviendo a lo ente. Es un estado de caída en que a veces se halla viviendo el hombre, y aunque salga de ella, es una más de las posibilidades a las que tiene continuo peligro de revertir. Entre el estado de ente (trivializando su existencia y solidificándola) y el estado de ser (disponibilidad permanente) se está moviendo la existencia del hombre (168). Somos más entes en cuanto cuerpo y más ser

en cuanto al espíritu, pero la mezcla de estado alcanza a ca da uno de los dos componentes del hombre.

Lo propio de la manera como siente su ser el hombre actual es como continua disponibilidad y posibilidad de transformar su ser y su existencia. Se ha dado una profunda ruptura con respecto a la antropología de siglos anteriores. Frente a la afirmación de Bossuet ("Cambiáis, luego no sois la verdad"), se alza la de Dilthey, como símbolo de una nueva época y una nueva cosmovisión (Weltanschauung): "Cambias, luego vives; no cambias, luego estás muerto". (169)

El hombre se mueve entre dos estados extremos: de ser y de ente, pero entre medio hay un cúmulo de posibilidades y estados, que vamos a describir, siguiendo a García Bacca.

3.3.-Los diversos estados del hombre

Heidegger distingue dos estados de la existencia del hombre, del Dasein: autenticidad e inautenticidad. En los dos puede hallarse indistintamente, sin que ninguno de ellos suponga un grado superior o inferior de ser respecto al otro (170). Pero el estado de inautenticidad, o cotidiano, o bien, en expresión de García Bacca, de 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 pudieran tomar la sustancia íntegra del hombre: sus ideas, su entendimiento, su palabra, sus sentimientos". (171). Suce

de lo mismo que en el agua; en condiciones normales, tiende a situarse en estado líquido. El hombre, en estado cotidiano.

Todo hace pensar como si, de hecho, hubiera una especial fuerza gravitatoria que tira del hombre y le hace caer en estado de inautenticidad. Esta es, en realidad, la situación en que se halla el hombre: en estado de caída hacia las cosas, hacia el mundo. García Bacca ve en estas afirmaciones de Heidegger una especie de paralelismo secularizado de las afirmaciones de la teología católica sobre el pecado original. El hombre está como herido interiormente, en decadencia. Y esto simplemente por su condición de ser-en-el-mundo. La mundaneidad es la mancha que arrastra, como consecuencia de la pegajosidad que le transmite su condición de mundaneidad. Así, "mundo y mundano son estados de decadencia que afectan al hombre íntegro, a sus valoraciones, a su tipo de conocimiento, a su naturaleza misma y al universo de las cosas". (172)

Tal situación, con la que de hecho nos encontramos por ser-en-el-mundo, es otro modo de decir que nuestro ser está proyectado, que nuestro ser se halla existiendo en menor número de dimensiones de la que de por sí es, que se halla constreñido en su facticidad. No nos extrañará que se produzca, de modo intermitente e intempestivo, la angustia.

Pero la otra dimensión (tendencia hacia ser) tira de nuestra realidad hacia arriba. Somos, pues, una suma de pro-yecto y de ab-yecto, señala García Bacca; somos "proyec-

tos abyectos, proyectos proyectados" (173). Por el componente de proyecto somos tendencia hacia ser, a elevarnos sobre la situación cotidiana e inauténtica. El componente de abyección nos empuja y tira hacia abajo. La suma de ambas tendencias da como resultado "algo así como una composición de fuerzas en que el "pro" indicaría la dirección a ontología pura, a saber: hacia el ser en sí, hacia la cosa en sí, hacia el ser del ente; el "ab" aludiría a la dirección perpendicular, gravitante: hacia ente que está, hacia ser estando, hacia existir en firme, mas no a la altura de ser, (...). Ob-yecto y objeto, en forma corriente de esta palabra, se constituye como la resultante (en el orden cognoscitivo general) de proyecto en abyecto, cual "ente que está". (174)

Tal es el En-ser humano, en caída, pero con resortes que le empujan a elevarse, pues tal estado de caída es de simple hecho, de facto, un estado más, y no una condición necesaria. La tarea del hombre consistirá en elevarse lo más posible al estado de ser, el más auténtico de nuestros estados, soltándonos de los impedimentos que nos impiden volar sin trabas. Es como si, al estilo del mito de Platón sobre las ideas, nos quedase un recuerdo de nuestra situación anterior, en que éramos ser sin caída, y ahora nos quedase sólo las ganas de volver a recuperar nuestra condición. De ahí que Heidegger diga que "la finitud del ser que está (Dasein), a saber: la comprensión del ser, se halla en estado de olvido" (175). Por tanto, sigue diciendo Heidegger, "el acto de

ontología fundamental que sirve de base a la metafísica del ser que está (Dasein), en cuanto que tal acto lo es de fundación de la metafísica, resulta ser un re-cuerdo (Er-innerung)" (176). García Bacca, parafraseando a Heidegger, señala que "el ser del hombre está por venir; y la metafísica tiene por función propia hacer que venga a nos el nuestro ser, dejando de estar". (177)

Heidegger señala, como ya hemos dicho, sólo estos dos estados del Dasein: autenticidad e inautenticidad. Pero García Bacca señala una serie de estados intermedios, que forman como una escalera por la que el En-ser va progresivamente subiendo, empujado por la fuerza dialéctica de la que en la etapa anterior hacía referencia (dialéctica platónica y plotiniana).

En la época anterior, señalaba como estados posibles del hombre los de singular, individuo y persona. En estos años, sigue manteniendo tales estados, pero añade algunos otros más, y cambia el significado de alguno de los anteriores. Donde más expresamente podemos ver esto es en "Antropología filosófica contemporánea" (178). Las variaciones que experimenta sus anteriores ideas podemos cifrarlas en dos aspectos: 1) ahora los estados del hombre son cinco, y no tres como antes (fundamentalmente en "Introducción al filosofar" y en "Introducción literaria a la filosofía"): uno-de-tantos, particular, individuo, singular y persona; 2) la relación entre singular e individuo hace ver que sus contenidos han va-

riado un tanto, especialmente en el estado de singular. Veamos cómo define cada uno de estos estados.

- 1) El estado de uno-de-tantos, o de cualquiera, nos acontece (tanto a hombres como a cosas) por el hecho de estar viviendo entre muchas cosas como una más. Cuando formamos parte de un grupo reducido de personas, se nos trata como un ser distinto a los demás, con cualidades peculiares y propias. Pero cuando estamos dentro de una gran masa, se diluyen nuestras diferencias: estamos en estado de cualquierismo, en que se imponen las leyes de los grandes números. De ahí que García Bacca señale que el hecho de que seamos en la tierra varios miles de millones no es inofensivo e inoperante. Esta realidad repercute en todos los aspectos de nuestra vida: en lo que vestimos, comemos... y en lo que pensamos. "Toda idea, dice García Bacca, se transforma profunda, radicalmente, según el número de individuos en que se realice. Cambia de estado, y se parece tan poco tan poco de un estado a otro como hielo a nube" (179). Las ideas, cuando se hallan en la cabeza de su descubridor, se encuentran en estado de único, pero van descendiendo de estado, hacia mediocridad y cualquierismo, cuando se convierten en patrimonio de muchos o de todos los ciudadanos. Y lo mismo que de las ideas podemos hablar del concepto de democracia. Se halla en muy diferente estado y forma de realización si se vive entre cien personas que entre quinientos millones. "Creemos inocente-

mente, nos señala García Bacca (con inocencia intelectual, más difícil de perderse que la bautismal), que sería posible una auténtica democracia en tres mil millones de hombres. Es completamente falso, y cándido, pensarlo". (180)

Este estado de uno-de-tantos es el que más encarna (aunque no sólo él) el estado heideggeriano de inautenticidad o cotidianeidad.

- 2) Particular es el segundo estado en que puede estar el yo. "El yo puede estar siendo, y sintiéndose, como particular, como parte de una colectividad viviente (miembro de una iglesia, fiel de un organismo social)" (181). La diferencia que establece García Bacca entre ambos estados depende del número de miembros a componentes de las colectividades en que se halla el yo situado. Se está en estado de particular cuando se pertenece a una colectividad, como nación, iglesia, club, partido, etc., que no pasa de cierto número de miembros, tan amplio que haga descender a los componentes al ínfimo de los estados: uno-de-tantos. Cuando los componentes no pasan de tal límite, se es particular, esto es, "parte viviente de un organismo viviente". (182)

- 3) Estado de individuo. Siguiendo la acepción de la filosofía clásica, el individuo se caracteriza por dos notas:

- estar dividido de los demás

- y tener una indivisión o unidad interna.

Estas dos notas no siempre van juntas. Cuando un yo se distingue de los demás por una realidad externa (1ª nota), se dice que está en estado de individuo. Así, "individuo es un ser que es uno porque se distingue de los demás" (183). En cambio, cuando el yo posee también la segunda nota, se halla en estado de singular: "singular es uno, porque su unidad es base de su distinción". (184)

Cuando el sujeto no tiene su interioridad suficientemente hecha y cristalizada, necesita establecer barreras de distinción respecto a los demás individuos. Tiene que estar continuamente en actitud defensiva. El espíritu de contradicción es frecuentemente una prueba psicológica de la falta de "singularidad", y de que el "individuo" siente su diferenciación amenazada. "Hay en este mundo muchísimos hombres que, a pesar de ser yo y tener que ser por ello algo único en el mundo, no pueden serlo sino en forma negativa, de espíritu de contradicción, diciendo no a todo" (185). Quien tiene su interioridad suficientemente madura y cristalizada, no necesita vivir en actitud defensiva, manejando el espíritu de contradicción, puesto que se siente seguro de sí. Tal es el singular.

- 4) El modelo del estado singular es el diamante, bien duro y cristalino. Para diferenciarse de los demás cuerpos no necesita de aditamentos externos y barreras. Todos los hom-

bres tenemos parte de nuestro yo en estado de singular, porque todos tenemos algo original y único. Y todos tenemos también un fuerte deseo de ser originales, tener ideas propias, etc. "La originalidad en todo es, al menos, programa real, vital, internamente posible para cada uno de nosotros. Podemos ponernos y estar siendo en estado de singulares" (186). En la hipótesis venturosa de que llegáramos a ser absolutamente únicos, no teniendo nada en común con los demás, habríamos conseguido alcanzar el estado de persona.

El concepto de singular ha variado claramente con respecto a la etapa antropológica primera. De considerar el estado de singular similar al de uno-de-tantos y de cualquiera, de los cuales no lo distinguía, ha cambiado a ser considerado como la expresión más madura de la individualidad, en la que el yo se distingue porque ya es interiormente distinto. Esta segunda fase de la individualidad no quedaba anteriormente distinguida o considerada como estado aparte, pero sí aparecía como etapa diferente en los análisis de "Introducción al filosofar". Allí llamaba "fase positiva de la creación del individuo", a lo que aquí denomina estado de singular. En la acepción primera de singular (= uno de tantos) le atribuía la connotación de su significado latino. En "Antropol, filosófica contemporánea", le da la acepción que en el castellano corriente tiene: realidad única, peculiar.

- 5) "Persona", define García Bacca, no es simplemente un individuo; lo es con una plenitud tal que puede tener dentro de sí, de su yo, y a su propia y original manera todo el Universo" (187). García Bacca señala que todos tenemos en nuestro interior una llamada a ser todas las cosas, a abarcarlo todo.

Vuelve de nuevo a recoger la definición orteguiana de personalidad como "la capacidad de soledad" (188), pero uniéndola con el concepto de Unamuno: capacidad de abarcar en sí mismo todo el universo, llegando a ser una especie de microcosmos. Los dos aspectos, aunque a primera vista se contraponen resultan complementarios. La personalidad más auténtica y lograda es aquella que es capaz de aguantar la soledad, que no se asusta de estar solo. Advierte García Bacca la dificultad, cada vez mayor, de nuestro mundo de quedarnos en soledad, y la angustia que nos invade al quedarnos solos. Tal miedo y angustia procede de que nuestra personalidad está vacía. La personalidad fuerte, al quedar en soledad, no se queda vacía sino que lleva consigo toda la realidad.

Para los místicos el punto más álgido de la realización de la persona consiste en quedarse "a solas con el Sólo", en expresión de Plotino ("de quien procede la terminología mística occidental, especialmente cristiana") (189). Tal encuentro con el Solo, Dios, muestra que él es "el único que es capaz de aguantar, y aun gozarse, en ab-

soluta y eterna soledad, porque él solo está lleno y rebosante de infinidad de cosas, reales y posibles, que él puede pensar, hacer, siendo como es omnipotente". (190)

Dios es el modelo de la personalidad auténtica, capaz de aunar los dos caracteres: capaz de soledad y de ser único, y omniabarcabilidad, ser todas las cosas, o alcanzar a todas las cosas. Dios es, pues, la meta del hombre. Querer ser persona, querer alcanzar el estado más perfecto de la realización del ser hombre, implica querer ser Dios. El ser del hombre está acometido interiormente por un impulso que le empuja hacia ser yo, que es lo mismo que estar a lo ser, desvinculado de todo ente. En ese estado se hallará a solas de todo, siendo único e inconfundible. Pero, "porque el ser del hombre no es, sino que está, tal ímpetu ontológico adquiere el matiz de proceso con término inasequible, de proceso con nota trascendente, más allá de todo camino por el que pudiera llegarse hasta él" (191). Siente, pues, el hombre unos impulsos hacia una meta que resulta imposible de alcanzar, a la que sólo puede aspirar a perseguirlo, acercarse cada vez más. Bien sea tal meta llegar a estar a lo ser (estado ontológico, propio de Heidegger), o sea llegar a ser Dios (es el caso de García Bacca), no puede realizarse mientras esté el hombre caído, mientras su ser se halle estando.

Esto es lo mismo que decir que no puede el hombre ser cumplidamente hombre, según Heidegger, es decir, es-

tar a lo ser y apartarse de todo ente concreto, mientras siga encarnado en un cuerpo, porque "mientras se tenga cuerpo, el cuerpo, por definición, es cosa común, pública, propia del universo, lo que, en principio, nos delimita y define de los demás" (192). Por el cuerpo somos uno-de-tantos, somos una cosa más. Así que, sólo la muerte nos abre la puerta a la plena realización personal. Este es el sentido de la muerte, para Heidegger: "es la posibilidad más propia de la existencia humana" (193). Al soltar amarras y dejar de lado nuestro cuerpo, puede el yo cumplir y alcanzar el deseo que le acometía y no le dejaba vivir: ser sólo ser, sin ab-yección (194).

La muerte, para Heidegger, es el acto supremo de la metafísica, de superar lo físico, hacia la región del Ser. Por el sentimiento de tedio que nos acomete de vez en cuando, tomamos conciencia de la realidad en bloque; y por la angustia tomamos conciencia de la contingencia del universo, de que depende su existencia de nosotros. Esto es hacer metafísica. Por la metafísica ponemos las cosas y las ideas en estado de ser puro. Y el intento de hacer metafísica con nosotros mismos, tratando de ser a lo yo puro, nos produce la muerte. De ahí que diga García Bacca, interpretando a Heidegger, que "hacer metafísica es un intento de suicidio". (195)

Y después de la muerte ¿qué? Este es el problema y la limitación de Heidegger, desde el punto de vista de

García Bacca. Si con la muerte el hombre logra su posibilidad más plena, estar a lo ser, se puede decir que es una victoria pírrica, puesto que desaparece. El ser no puede existir más que apoyado en los entes. García Bacca dice plásticamente que la filosofía y antropología de Heidegger termina con los ojos abiertos, mirando a la lejanía, en perplejidad. Se queda corto, en una palabra. Hemos visto en el capítulo anterior que García Bacca pretende en estos momentos superar la visión heideggeriana desde la mística: la meta del hombre es llegar a ser Dios. El fallo de Heidegger es que "no ha llegado a incardinar en su programa el "Sein-zu-Gott", el poder ser dioses" (196). En el programa de Heidegger, "el hombre comienza por hallarse en estado de sistencia cósmica o fáctica, para llegar en el mejor de los casos, a sistencia óptica simple". (197)

Esto trae una clara consecuencia antropológica que se refleja en su filosofía. El componente humano de tendencia hacia lo alto, hacia estado de ser, de autenticidad, queda muy bajo, o no todo lo alto que pudiera, por lo que su antropología queda escorada hacia abajo, hacia la tierra. "Le falta, dice García Bacca, el componente que contrapesa, cuando menos a ratos, el peso y la caída, no teniendo nada de extraño que por falta de fuerza ascendente sienta la existencia humana y la realidad de verdad del hombre (Dasein) como peso y cual carga: "Al hombre se

la manifiesta su ser como carga" ("Sein und Zeit", edic. 1944)" (198). El predominio sentimental de la angustia es patente señal de tal aseveración de García Bacca. Frente a tal sentimiento, en García Bacca predomina el componente opuesto: el optimismo fáustico del querer llegar a ser Dios y de poner todos los medios para conseguirlo. (199)

3.4.-La temporalidad e historicidad del hombre

Con los últimos párrafos entraríamos ya en el análisis de la insuficiencia de la antropología heideggeriana desde la postura de García Bacca. No obstante, antes de abordar este importante aspecto, debemos continuar exponiendo otras dimensiones de la antropología de García Bacca.

Una de las notas fundamentales de la concepción antropológica garciabaquiana es la historicidad. Si el hombre es un En-ser, tendencia a lo ser y a ente, y, por tanto, capacidad de vivir su ser en diferentes estados, lo característico del hombre es su dinamismo, su historicidad.

Si hacemos aquí referencia a esta dimensión de la existencia humana no se debe a que en la etapa anterior la tuviera García Bacca olvidada. Pero no la explicita tan ampliamente como durante estos años, al socaire de la filosofía y antropología existencialista.

El existencialismo renueva la concepción del tiempo, como dimensión fundamental de la realidad, del Ser, y de la existencia humana. García Bacca dedica desde sus primeras

obras amplias reflexiones al problema del tiempo (200), pero bajo la influencia de Heidegger las reflexiones acerca del tiempo comienzan a tener una visión antropológica, centrándose en la temporalidad e historicidad del hombre.

La condición del "ser que está" (Enser) es, como ha quedado dicho, tender hacia ser, liberarse de lo que le ata a los entes. Por el componente de ser estamos abiertos a un montón de posibilidades, hasta que nuestro ser quede plenamente patente, y su verdad resplandezca. Pero en este afán de llegar a tal meta, el hombre está acosado por el tiempo. Eso nos hace andar preocupados por nuestra vida. La preocupación (Sorge) es el sentido que damos a nuestra existencia, dice Heidegger.

La preocupación nos muestra que no somos necesarios, sino contingentes. Si nuestro ser fuera necesario, no tendríamos ese afanoso cuidado y solicitud preocupada por la existencia. "El sentimiento de preocupación, corrobora García Bacca, de cuidado, de solicitud, sólo surge en un ser que en sus profundidades se sabe y se siente como siendo "de hecho", teniendo su ser en un hilo, "de facto". (201)

Porque nuestra realidad no es de tipo "ser necesario", en cualquier momento puede truncarse nuestra existencia, pues somos temporales, tenemos el tiempo contado. "La preocupación procede de nuestra temporalidad finita, de sentir que tenemos los días contados. Los hombres somos unos entes rarísimos a quienes pasa que "no tenemos materialmente

tiempo para ser" (202). Quisiéramos ser eternos, que nos durase indefinidamente la vida, para poder llegar a ser todas las cosas, y tener tiempo para cultivar nuestro ser, elevarlo al estado de autenticidad. Pero sabemos que el tiempo se nos quedará corto.

El hombre es capaz de anticiparse al presente y prever el futuro. Precisamente porque tiene prisa, porque quiere elegir entre las posibilidades que se le presentan en el futuro, querríamos, dice García Bacca, llenar nuestro presente de todo lo que en toda la eternidad ha sucedido y sucederá, rellenar tanto tanto el presente que ya no quede materialmente, realmente, tiempo para nada más; queremos vivir en cada momento hartos; y con preocupación, avaricia, ansias, mayores que las de los astrónomos y físicos, el hombre querría en cada momento prever, pre-ser, la eternidad". (203)

En tal caso se habrían acabado las prisas, porque tendríamos tiempo para todo. Quizás en ningún momento de la historia como en nuestra época haya sentido el hombre tal consciencia de prisas y de finitud, de que el tiempo se va (204), y las ganas de aprovechar el tiempo, de estrujarle todas sus virtualidades. Una de las razones, la más importante, no la única, de tal fenómeno es la conciencia de que nuestro ser es histórico, de que lo que lleguemos a ser depende de nosotros mismos. Y nos entran prisas por realizar con profundidad esa tarea. Aquí radica la fundamental diferencia entre nuestra época y las anteriores. Si contemplamos la historia

de la filosofía, vemos que en la época griega y medieval "no pasa nada". Todo está sometido a un orden, tanto el cosmos como el hombre. El hombre está bajo las leyes naturales. Sabe lo que le va a pasar, y el tiempo le resbala accidentalmente.

Sólo la filosofía actual, piensa García Bacca, ha sido consciente de que el hombre no es un ser necesario sino "de hecho". Y aquí está la raíz de la libertad humana. El hombre no tiene libertad, sino que es libertad, de raíz, por esencia. Y emplea su libertad en hacerse o deshacerse. Porque "estamos por hacer, y nos va nuestro ser según lo que hagamos o no hagamos con tales hechos". (205)

El hombre es un ser enraizado en la realidad, ante el que se abren un sinfín de posibilidades. En este sentido, ve García Bacca un claro avance desde la escolástica a Heidegger, pasando por Kant. Para ello, distingue entre potencia, posibilidad y posibilidades.

a) Para la filosofía tomista, "las potencias están hechas para sus actos y los actos para sus objetos" (206). Así, la potencia de pensar para pensar, y el pensar, para pensar tales objetos. Son éstos los que mandan sobre las potencias. En vez de potencias, sería más correcto, como advierte Pascal, llamarlas "impotencias" (207), porque muestran su impotencia y pasividad frente a la realidad natural.

- b) Kant representa el primer momento del triunfo de la subjetividad sobre la naturaleza. Las potencias escolásticas se convierten ahora en "condiciones de posibilidad de la experiencia" (Crítica de la R. Pura). Para Kant, "los objetos no son posibles sin el sujeto. Los objetos son ahora los especificados por las potencias o formas a priori" (208). Desde Kant, el hombre ha ido perdiendo el miedo a sentirse activo, transformador de las cosas, y a ser congsciente de que los objetos son productos suyos.
- c) El hombre moderno va más allá. No se da una única relación entre la condición de posibilidad y el objeto, sino que el hombre inventa las 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". (209)

El hombre ahora es el constructor de la historia; se convierte en su conductor y sujeto activo cuando adviene a su condición de transformador de la realidad y pierde lo que García Bacca llama su "complejo de creatura" (210). El hombre ha vivido muchos siglos como pordiosero, convencido de que todo estaba hecho por Dios y para Dios y, por tanto, todo era intocable, con leyes casi inmutables. Cuando el hombre se ha despojado de tal complejo, ha sido consciente de que su actividad llega hasta terre-

nos insospechados.

García Bacca señala tres ámbitos en que se hace consciente la "mundanización" (211) que el hombre realiza a partir del universo natural. (212)

- 1) De un universo caótico, el hombre construye un mundo a la medida de sus sentidos. Creíamos que la auténtica realidad de las cosas es lo que se nos aparece. Pero no es cierto. Los sentidos se construyen un mundo que les resulta habitable. "El hombre no ve lo físico en sí mismo: se ha dado él, y ha creado, una imagen visual del universo, producto de su vista" (213). Y lo mismo podemos decir de los demás sentidos. Podemos afirmar que somos "verdaderos poetas del universo". Todo lo que captamos es a imagen y semejanza del hombre. (214)
- 2) No sólo transformamos el universo físico, sino también el universo humano. Las agrupaciones sociales, desde la familia al Estado, no son agrupaciones naturales, sino inventos del hombre. Todos los roles y oficios del hombre, dentro del mundo de los hombres, son inventos suyos.
- 3) La tercera zona de actividad del hombre es el trueque del "universo del tiempo en mundo temporal" (215). Todo ese universo inclemente e inhóspito de siglos de que consta el transcurrir del tiempo, "lo poblamos con Historia, y lo hacemos habitable con la memoria y el cálculo, con las cosmogonías. Historia, memoria y cálculo son maneras como

el tiempo, indefinido y neutral, resulta habitable por el hombre y para el hombre; de ahí nuestros cuidados de rellenarlo cada vez más, de que no se nos quede vacío de humanidad". (216)

Los físicos ya nos han mostrado que el mundo físico es indiferente al tiempo. En él no corre el tiempo. "El tiempo no les pertenece a las cosas, sino por préstamo nuestro, por renuncia de nuestra parte" (217). Sólo al hombre le corresponde el tiempo como duración (Bergson). Las cosas que darán en su justo lugar cuando rescatemos el tiempo de las cosas y lo devolvamos a nosotros mismos.

Tan poca conciencia de sus propiedades tenía el hombre, que bien podemos suscribir la afirmación de García Bacca, parafraseando a Bossuet: "Hubo un tiempo, y no se ha terminado del todo, en que todo era hombre menos el hombre mismo" (218). Todo lo consideraba como natural, propiedad de las cosas, sin darse cuenta de que era obra suya. Entre los ámbitos donde esto ha sucedido está el tiempo. Pensamos que el tiempo es una propiedad de las cosas, pero "la homogeneidad e igualdad estructural del tiempo es uno de los caracteres que nos muestran que no es propiedad de cosa alguna". (219)

Hay un tiempo propio del hombre (el único tiempo auténtico) y un tiempo que prestamos a las cosas. Por eso García Bacca insiste en que hay que distinguir entre las categorías del pasado, presente y futuro (categorías del tiem-

po de las cosas) y pretérito, presencia y porvenir (propias del tiempo humano). La historia se hace con tiempo de pretérito, presencia y porvenir.

En el mundo físico se dan sucesiones de hechos regidos por leyes más o menos fijas. Sabemos que mañana saldrá el sol, que los cuerpos caerán según las leyes de la gravedad, etc. En el mundo físico hay futuro, capacidad de previsión de lo que sucederá con exactitud. Pero perderíamos el tiempo tratando de prever el futuro de la humanidad. Cuando en nuestros días, ante el cercano cambio de siglo con el mágico año 2000, diversas revistas y publicaciones se preguntan e indagan acerca de cómo será el hombre y la sociedad del mañana, no es nada raro encontrarse con artículos titulados así: "El futuro no existe" (220). El futuro del hombre no existe porque hay que inventarlo y crearlo. Llamémosle, pues, porvenir.

Cuando el hombre inventa cosas, en cualquier orden de su realidad, es cuando nace la historia, subiendo de grado la realidad; e igual sucede con el hombre: se eleva de natural a sobrenatural o artificial. En la medida en que el hombre inventa la producción de energía a partir del uranio, o inventa la democracia política, o cualquier otro tipo de organización social, está construyendo la historia. Entonces ya no se producen los sucesos porque sí, porque tenían que ocurrir sin remedio, sino que es el hombre quien, entre un cúmulo de posibilidades, ha elegido y dado vida a unas en

concreto y dejado de lado otras, haciendo que las primeras hagan acto de presencia ante él, siendo reales con una categoría superior a la que tienen por simple presente pasivo. Es el hombre, dentro del tiempo histórico, quien hace que las cosas, los inventos, hagan acto de presencia, estén de presente, de presente activo. Y cuando un nuevo invento entra en la historia, hace acto de presencia por la acción creadora del hombre, los sucesos anteriores pasan a pretérito, se hacen obsoletos, superados de una forma decisiva y para siempre. Cuando se inventó el automóvil, la carreta de bueyes pasó a pretérito, quedó como pieza de museo.

La dirección del tiempo en la historia va en una sola dirección. En el mundo físico, la dirección es indiferente: lo mismo se descompone el agua en H y O (por electrólisis) que vuelven de nuevo estos dos elementos a fusionarse en agua. El hombre transforma y transustancia el tiempo de modo que sólo puede ir de porvenir a pretérito. En el porvenir se hallan situadas todas las posibilidades y potencialidades de las que el hombre puede echar mano. Pero hay que desechar la falsa idea, nos dice García Bacca siguiendo a Bergson (221), de que el porvenir sea algo así como un armario lleno de lo que llamamos posibilidades, quedando en manos del hombre sólo el elegirlas. El hombre no elige las posibilidades; hace algo más: las crea (222). Con lo cual nos resulta patente que las posibilidades son "futuros imprevisibles, originales, sin necesaria conexión con el presente, es

decir: creaciones, novedades. Luego en el mundo, en la vida sobre todo, están acaeciendo cosas absolutamente nuevas, creación de posibilidad" (223). Tales posibilidades, por ser producto de la invención del hombre, son imprevisibles, incalculables. Saltan en el momento más inesperado, quedando sometidas a las leyes estadísticas. El reloj que vale para tal tipo de porvenir sería, como indica García Bacca "una especie de reloj atómico", cuyo segundero sigue las leyes cuánticas de desprendimiento de partículas de una masa de uranio. (224)

El presupuesto para tal tipo de porvenir, creador de sus propios caminos, es la libertad del hombre. Para la filosofía clásica, "lo posible es el reino de las esencias, y las esencias son inmutables y eternas" (225). Sólo Dios podía crear las esencias. Para García Bacca, el creador es el hombre, que va ocupando poco a poco el lugar de Dios. La libertad del hombre no se reduce a elegir entre un elenco de caminos ya trazados, sino que "ser libre encierra esencialmente un elemento de originalidad, de imprevisibilidad, de creación. La vida es esencialmente libre. Y no consiste la libertad en elegir una de las posibilidades, sino en crear la posibilidad misma, en inventar". (226)

Esto supone que aceptamos que no existen esencias fijas, sino que es el hombre quien crea las esencias. Lo posible es lo primero, que llega a convertirse en real si la acción creadora del hombre le hace venir a presencia, le ha-

ce estar en acto de presencia. La historia va de porvenir (cúmulo de caminos a ir creando), a presencia (escaparate de inventos, campo de la realidad), a pretérito (región de la necesidad, donde quedan las cosas y los sucesos de forma definitiva).

Hay historia, con tiempo nuevo, creado por el hombre, de porvenir, presencia y pretérito cuando el hombre deja su complejo de inferioridad y se decide a ser creador.

"Si el hombre no fuera inventor no habría historia, sino mansa o tumultuosa corriente de cosas, de actividades, cual cas cada desaprovechada y sonora, y ser inventor se hace a base de lo natural, pero superando lo imprevisible, libremente; no se inventa igual que se digiere o anda el corazón. El hombre es, pues (mejor, se ha manifestado), como sobrenatural, cual trascendente, como decimos modernamente, para que no se nos confunda con teologías (que también son invenciones humanas, no cosas naturales)". (227)

3.5.-El hombre, mundanizador del universo por medio de la técnica

No existe historia para García Bacca más que cuando se da acción creadora, por manos del hombre. Por tanto, "la invención de la técnica (social, instrumental) es la invención o resurrección de la historia" (228). La técnica es la mano poderosa del hombre por la que cada vez más es capaz de transformar toda la realidad, trocando el universo de lo

que hay, el mundo natural, en un mundo artificial, morada del hombre.

Si esto es así, no podemos menos que bendecir y apreciar la técnica. Pero las posturas respecto a ella no siempre han sido (y son) coincidentes. Heidegger representa la postura típica de rechazo casi frontal de la técnica. Bajo su influencia, García Bacca rebajará en estos años su natural inclinación a ver en la ciencia y la técnica un claro instrumento positivo de humanización. Debido a su profunda y temprana formación en las ciencias físico-matemáticas, nuestro filósofo ha considerado siempre a la técnica como el instrumento a través del cual el hombre se eleva a su más alta dignidad: ser creador de un mundo a la altura del hombre. En esta línea escribía su artículo "La concepción poética del universo físico". (229)

La base de toda la realidad es para García Bacca "poética", creación y transformación (del griego "poieo" = hacer, crear). El hombre es el "poeta del universo", por cuanto tiene cada vez más en sus manos los instrumentos para transformar todo el mundo natural en otro artificial, hecho a su medida. De la técnica podemos decir lo que Ortega y Gasset afirmaba de la metáfora: "es un trebejo de creación que Dios se dejó olvidado en nosotros" (230). El hombre cada vez es más consciente de sus virtualidades transformadoras, tales y tan potentes que producirán en él un complejo de superioridad y las ganas de ocupar el lugar de Dios, puesto que

si el hombre actual tiene en sus manos tales "trebejos de creación", no han sido dejados por la mano de Dios, sino "por la misma naturaleza de las cosas" (231). Y la naturaleza de las cosas nos descubre que la realidad está construida sobre el cálculo de probabilidades. De tal modo que "la realidad fundamental del hombre es ella misma inventora; estamos en un mundo físico antiburgués, en que todo puede pasar, en que un día imprevisible puede una piedra, sin causa alguna externa, hacer lo que ahora llamaríamos milagro de subir hacia arriba, o un muerto vuelve a la vida sin que nadie ni de este mundo ni de otro intervenga para nada en ese "natural" prodigio, que lo es sólo porque es "improbable" relativamente a la probabilidad de que pase espontáneamente sin causa alguna. La probabilidad es la base poética del universo físico" (232)

Más llamativa y osada es la postura del prólogo de "Introducción literaria a la filosofía", escrito en 1945 (233). La técnica nos va "regalando" a los hombres multitud de "artefactos" por medio de los cuales se va sintiendo señor de la naturaleza. Sólo le queda descubrir y atreverse a meterse con su propio cuerpo, construirse un cuerpo incorruptible que sea el adecuado vehículo para la aventura fáustica de ser Dios, creador único de toda novedad que se produzca en el mundo natural.

En los escritos posteriores a 1960, fecha que seña-
lábamos como comienzo de una nueva etapa de su pensamiento,

caracterizado por un acercamiento a la filosofía de Karl Marx, la valoración positiva de la técnica se acrecienta de un modo extraordinario. Aunque tal apreciación la podamos encontrar en casi todas las obras que escribe en estos últimos años, el punto culminante lo constituye su interesante libro "Elogio de la técnica". (1968)

En cambio, en la década de los cincuenta, pensamos que por influjo directo de Heidegger, se da una cierta actitud reticente hacia la técnica. El pesimismo heideggeriano se le contagia. En diferentes artículos y trabajos analiza García Bacca, dentro de un contexto ontológico y antropológico, la idea de la técnica para el filósofo alemán. El lugar donde más significativamente lo trata es en "La idea de ser y estar...". Para Heidegger, el Dasein (o Enser, para García Bacca) es una síntesis de ex-sistencia e in-sistencia, de tendencia hacia ser y hacia ente. Aunque ob-yectado hacia ente, está atravesado por un fuerte impulso que lo lanza y eleva hacia ser, hacia la realización de todas sus posibilidades. En esta situación, y acometido el Dasein de modo esporádico e imprevisible por la angustia de sentir su ser constreñido y encerrado en los estrechos límites de su facticidad, el existencial propio del hombre, sobre el que insiste en sus últimos escritos Heidegger, es el atrevimiento (Wagnis). Así, por ejemplo, en "Holzwege" (234). Para García Bacca, considerar que el existencial del hombre, esto es, el modo como el hombre experimenta y vive su realidad existencial,

sea el atrevimiento, la osadía ante la realidad y ante su realidad, equivale a expresiones ya apuntadas por otros filósofos, como por ejemplo, "que el ser es creación (Bergson), creativity (Whitehead), surtidor de novedades ("jaillissement de nouveauté", Bergson, "Evolution Créatrice", p. 47, edic. 62, 1946), mutación; o lo más viejo, de que nuestro ser es creación continuada" (235). El hombre es "el Atrevido", el que se expone a lo que venga, a la irrupción del Ser en su existencia.

Pero el auténtico protagonista en la vida del hombre en Heidegger, no es tanto el hombre sino el Ser. El es quien nos transforma y nos pone a vivir en autenticidad. Al hombre no le queda, en palabras de García Bacca, más que "ofrecer oportunidades al ser para que se manifiesta, esperar el santo advenimiento de la verdad del ser" (236). Uno de los resquicios o entradas por donde penetra en nosotros el Ser es el pensamiento: "En el pensamiento, el ser se hace palabra, y lo único que hace el pensamiento es dar al ser semejante oportunidad" (237). El hombre queda en situación de espera ante la "iluminación" que le puede venir del Ser, de forma imprevista y repentina. Ante tal situación, señala García Bacca: "no parecen, por cierto, grandes pretensiones por parte del pensamiento" (238). Sólo le queda esperar; pasividad, puesto que el Ser es lo imprevisible, lo inmanipulable e improgramable. Como ocurre con la vida, ante él sólo cabe una racionalidad retrospectiva, pero nunca prospectiva. El

hombre no puede saber y anticipar los caminos del Ser. Lo único que se puede hacer es vivir en ascético ejercicio de soledad, aprender a desprenderse de los entes concretos y quedar limpio a la escucha del acontecimiento salvador, que sólo se produce en la soledad: "soledad metafísica, comenta García Bacca, el solo a solas con el Ser, es un acontecimiento (Geschehen) que hace historia (Geschichte); no pasa a todos, ni cuando se quiere, no hay técnica que una vez aplicada tenga por efecto inevitable tal aparición. Hay que esperar el advenimiento del Ser, como se espera la Vida eterna, es decir: cual gracia, don, de un Absolutamente independiente, para cuya posesión no cabe hacer méritos de ninguna clase". (239)

Esta situación del hombre, abierto y ex-puesto a la acción y entrada improvisada del Ser, queda truncada por la técnica. La técnica es, para Heidegger, el triunfo en el hombre de la tendencia de caída hacia las cosas, la más aberrante in-sistencia. "La insistencia, señala García Bacca expresando el sentir de Heidegger, el darnos a los entes, en su pluralidad, en estado de desconectación del Ser, en estado de número, lleva directamente a la técnica, a tratarlas como simple material, bruto y en bruto (...), al tipo de producción técnica que es "la organización de la despedida" (Holzwege, p. 271); por la técnica, por el trato de los entes en cuanto entes, nos despedimos del Ser, los despedimos del Ser" (240). La técnica maneja los entes como si no tuvie-

sen alma, desprovista de su conexión con el Ser, dentro de cuya realidad campal, en bloque, tienen sentido. La técnica en las manos del hombre es el máximo instrumento de igualación y de producción de "cualquierismo". Todo se convierte en material plástico, adecuado para hacer con él cualquier cosa. Repetidas veces hemos visto que la expresión científica más acabada de tal situación, la ve García Bacca reflejada en la fórmula einsteiniana que relaciona materia y energía ($E = m c^2$). La puesta en práctica de tal formulación teórica, la bomba atómica, nos muestra que es factible convertir cualquier cantidad de masa en energía, y al revés. Pero la técnica no se refiere sólo al campo de lo físico y de la realidad material. También es técnica la transformación de la sociedad. Dentro de ella ve Heidegger que, en lo social, la técnica conduce al estado autoritario. "En el estado total, dice García Bacca, los hombres, son masa, material en bruto, a lo que se puede hacer creer cualquier cosa, y hacer cualquier cosa; de ordinario barbaridades y barrabasadas" (241). Toda imposición autoritaria acarrea un proceso de igualitarismo y masificación que produce una castración del impulso humano hacia su autenticidad, hacia ser yo, persona única y original, aunque en conexión y mutuo enriquecimiento con los demás yo.

Y ante los efectos devastadores y deshumanizadores no caben componendas o medias tintas. Algunos piensan que se puede paliar de algún modo estos efectos negativos del poder manipulador del hombre. Aquí está, en opinión de Heidegger

uno de los mayores errores. "Lo que amenaza al hombre en su ser mismo, nos dice, es la opinión de que puede uno atreverse impunemente, sin peligro, a establecer el dominio de la producción, con sólo tener la precaución de que, subsidiariamente, otros intereses, por ejemplo, los de una fe, continúen en valor" (242). El efecto devastador y deshumanizador de la técnica, parece decir Heidegger, no se corrige con poner la técnica al servicio de un ideal superior. Eso es un contrasentido poner un método incorrecto al servicio de ideales nobles.

La postura de García Bacca no coincide exactamente con la de Heidegger. Primeramente es importante advertir la carga de ironía que rezuman las citas y comentarios que hace a la postura que Heidegger concede al Dasein: pura pasividad ante la irrupción del Ser; irrupción que sólo de vez en cuando se da. Lo normal es que se "abstenga" el Ser. De ahí que Heidegger nos hable del carácter epocal del Ser ("Das epochale Wesen des Seins") (243). Aunque para García Bacca resulte acertado y aprovechable la distinción que Heidegger hace entre el Ser y Dios (244), no deja de resultar ambigua la hipostatización que el filósofo alemán hace del concepto de Ser, como realidad plenipotenciaria ante la que el hombre tiene que estar con la cabeza inclinada. La soledad que pide, como necesidad para el contacto con el Ser, tiene gran parecido a la soledad de la unión mística. "Hay que esperar, dice García Bacca, el advenimiento del Ser, como se espera la Vida

eterna, es decir: cual gracia, don, de un Absolutamente independiente". (245)

A pesar de su no absoluta aceptación de la línea heideggeriana, la filosofía de Heidegger la contagia de un cierto temor y precaución hacia la ambigüedad y los peligros que conlleva la técnica. A partir de su acercamiento al marxismo, se disiparán tales temores y su optimismo frente a la técnica es total y sin paliativos.

García Bacca escribe en la década de los cincuenta una serie de artículos sobre el sentido de la técnica, en los que se advierte este detalle de prevención hacia ella, efecto del contagio de Heidegger. Es el único momento de su producción en que se advierten tales reticencias.

Algunos de estos artículos son conferencias pronunciadas ante grupos de científicos y técnicos (246). Para los antiguos, la ciencia y la técnica era un regalo de Prometeo, robado a los dioses para provecho de los hombres. Así lo entendieron los griegos. A pesar de ello, García Bacca nunca se muestra demasiado devoto del semidios de la mitología griega, que tan buenas disposiciones mostró hacia la especie humana.

En "Los conceptos de naturaleza, técnica y ciencia en el Renacimiento y en nuestros días", analiza el diferente modo de entender tales conceptos a lo largo de la historia del pensamiento. Para los griegos, y más en concreto para Aristóteles, la Naturaleza estaba regida por un conjunto de

leyes, sabiamente dispuestas, que no se podían saltar. La técnica no tenía más misión que completar o imitar a la naturaleza. No otra cosa significa su afirmación, en los "Físicos": "Si la naturaleza fabricara mesas, las haría como nosotros las hacemos; y si nosotros fabricáramos plantas, las haríamos como las hace la Naturaleza". (247)

Esto lo podía afirmar el Estagirita porque la técnica de su tiempo estaba en mantillas. Los programas posteriores han ido mostrando al hombre que la técnica no es un regalo del cielo para completar la Naturaleza, sino un producto de sus manos, con el que puede moldear a su gusto a la Naturaleza y a sí mismo. De tal modo que el hombre actual considera a la naturaleza como "cantera, almacén, depósito de materiales al servicio del hombre y de sus proyectos" (248). Cada vez más el hombre va teniendo en sus manos la posibilidad de borrar de la faz del cosmos cualquier vestigio de lo natural. La técnica, en su estado perfecto, persigue tal designio, según García Bacca. "Para una técnica perfecta, nada puede hallarse ni dejarse en estado natural. La técnica perfecta eliminaría, por definición y por eficiencia, toda la Naturaleza" (249). Por este camino, podría suceder que la técnica redujera el universo natural a simple material radiactivo, en el más puro caos y desorden primigenio. No se daría, pues, una reversión de lo físico a la nada, de donde vendría todo por la acción de Dios, según la Biblia, sino al caos, a la materia en su estado primigenio, de donde procede toda la reali-

dad como ya lo dijo Hesíodo: "En el principio fue Caos" (250). Pero tal perspectiva no deja de ser problemática: "¿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 irremediabilmente reducido y condenado el universo a Fábrica?" (251)

El hombre actual, encandilado por los mágicos poderes que le proporciona la técnica, no es demasiado consciente de los peligros que genera, y del "matricidio de la Madre Naturaleza" (252) que significa la técnica. El paisaje, que un mundo exclusivamente técnico presentaría, sería absolutamente desconocido para cualquiera de nuestros contemporáneos. Nada ostentaría la forma natural que actualmente tienen la mayoría de las cosas. De un mundo habitado por seres que contienen intrínsecamente las cuatro causas y el principio de movimiento y reposo (Aristóteles), pasaríamos a un paisaje constituido por "caos, como material; máquinas como causas eficientes; planes y proyectos como causas formales; designios como causas finales" (253). Es decir, paisaje poblado de artefactos, productos de la técnica, fábrica sin fronteras, en continua vorágine transustanciadora y transformadora.

Somos conscientes de que todavía estamos lejos de vivir en tal paisaje de ciencia ficción, pero caminamos en esa dirección a pasos agigantados. "Y comienza la posibilidad, dice García Bacca, de que nos coma la fiera; de que nos

trague la Fábrica. No ha costado mucho tiempo, ni gran número de escarmientos, el que la humanidad se haya dado cuenta de la peligrosidad del león; tal vez no hayamos aún caído en cuenta de la muchísima mayor, y más disimulada, de la Fábrica. Y de la técnica que es la que la ha hecho posible". (254)

Pero el peligro de la técnica no proviene sólo de que nos transforme el paisaje natural y el mundo físico en que habitamos. Va mucho más allá. Fruto de la técnica son también las transformaciones sociales. Ve García Bacca que estamos construyendo un Estado que dispone de mecanismos capaces de actuar con las personas como si fuéramos material en bruto para cualquier cosa. El poder masificador y "ninguneador" de la propaganda, "esa máquina y fábrica de opiniones" (255), y de la informática, como instrumento de información y manipulación, en manos de quien consiga subirse al podium del poder. Todos estos productos técnicos sociales "nos vuelven materia prima, en bruto y aun brutos, hombres-cosas, a servicio de máquinas perfectas: sociedad perfecta, orden perfecto, estado perfecto, propaganda perfecta, organización perfecta... Temblemos, nos advierte García Bacca, por nuestro ser y personas cuando a algo que nos atañe la convenga eso de perfecto" (256). Incluso llega el riesgo hasta poder ser transformados nuestros cuerpos y almas, aun contra nuestra voluntad. Los riesgos que conlleva la técnica, empujándonos a marchas forzadas por caminos que no sabemos a dónde nos van a llevar, obligan a García Bacca a calificar a la ciencia y técnica actual

de "aventura humana", porque estamos cada vez más cercanos de "jugarnos el todo por el todo. Terminar de esclavos de la Máquina y de la Fábrica, o dominar por máquina y por fábrica todo el universo". (257)

Queda claro que García Bacca no condena la técnica, ni se queda fijado en la crítica a sus aspectos negativos. Es consciente de sus ventajas y de sus peligros, de su radical ambigüedad. De ahí que señale: "El peligro, lo que nos jugamos es la personalidad. Nos la jugamos a perder o a ganar. No solamente a perder". (258)

A pesar de todo, y si tenemos ante los ojos sus escritos de la etapa siguiente, queda bien patente que las reticencias ante la técnica, por el indudable influjo de Heidegger, están notoriamente más patentes en estos años. Y no deja de ser un tanto extraño. Parecería un tanto lógico que el proceso fuera inverso: de una postura optimista ante las posibilidades que ante el hombre se le abren, por medio de la técnica, pasara a una mayor reticencia ante ella, fruto de la edad y de la mayor experiencia que vamos teniendo acerca de las posibilidades y riesgos de la técnica. De hecho, éste parece haber sido el camino que se ha dado en la mayoría de la opinión pública culta, cada vez más preocupada ante este potente "juguete" que tiene en sus manos.

Tendremos ocasión de analizar la idea de la técnica en sus últimos escritos. Mientras tanto, las recomendaciones que daba en un artículo de 1952 ("Actitud del hombre moderno

frente a ciencia y técnica") (259) constituyen una llamada a la moderación y la cautela. El hombre ha vivido, piensa García Bacca, con conciencia de creatura y con un enorme complejo de inferioridad. Pero el hombre actual es consciente de su riqueza, de que es el dueño del universo. Le está entrando un peligroso complejo de superioridad. "Desde el Renacimiento, y gran parte por culpa y ejemplo suyos, el hombre occidental tiene que y debe ser rico en ciencia y técnica; 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". (260)

Los peligros que este complejo de megalomanía puede acarrear al género humano, llevan a García Bacca a señalar la necesidad de que el hombre vive su riqueza con espíritu de pobreza. E incluso más que eso: "Me pregunto, y pregunto al lector paciente, si la tempestad de ciencia (...), y sus respectivas técnicas, que hemos y nos han desatado, no estará reclamando imperiosa e inaplazablemente un voto de pobreza, individual o social, frente a ellas". (261)

Se cuida García Bacca de señalar que "no se trata de condenar ni la ciencia ni la técnica, ni de discutir su licitud" (262). Pero se impone "gustarlas sin llegar a regodearse". Lo cual significa "no recurrir a la propaganda, menos al autobombo" (263). Es decir, ^{no} puede hacerse hoy día (y nunca) técnica sin olvido de la ética. Se necesita imperiosamente una nueva moral, a la altura de la técnica actual. Pero será

una "moral de señores", en la que los valores éticos no sean dictados de un modo heterónomo por ningún tipo de autoridad (sea Dios, sea la Naturaleza) sino por el hombre mismo. (264)

Esta moral evitará el peligro de la megalomanía que contagia la técnica, y enseñará al hombre de hoy y de mañana a vivir su riqueza con espíritu y voto de pobreza. El compendio de esta nueva moral estaría expresada en estas palabras-resumen del pensamiento de García Bacca: "El hombre moderno, del viejo y del nuevo mundo, tiene que ser y debe 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 estado 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 y hombres". (265)

3.6.-La corporeidad del hombre y su relación con el espíritu

3.6.1.-El cuerpo como condición de posibilidad de la existencia

Las últimas palabras de García Bacca nos introducen

en el último apartado de las temas antropológicos que vamos a desarrollar: la realidad corporal del hombre, y los problemas que conlleva: relación cuerpo-espíritu, inmortalidad, etc.

La filosofía existencialista amplió los temas tradicionales de la antropología, introduciendo otros que tradicionalmente caían fuera del estudio del hombre, o enfocando los temas tradicionales de forma distinta. Uno de los temas antropológicos más atendidos por los filósofos existencialistas es el del cuerpo humano, especialmente Sartre. (266)

En su concepción del hombre como ser transfinito, García Bacca, concebía al cuerpo como el límite o impedimento que tiraba del hombre hacia abajo en su empeño por alcanzar la infinitud. Sin este componente corporal, el hombre podría llegar a conseguir su sueño: ser Dios. La conciencia de su corporalidad es la que hace al hombre consciente de su transfinitud.

Con el ropaje ontológico heideggeriano, no hemos adelantado mucho en el sentido del cuerpo. Para el Dasein (En-ser garciabaquiano), la corporalidad es el componente que la obliga a estar abyectado, en caída hacia los entes, y como uno más entre ellos. Por la corporalidad el hombre vive su ser estando.

Desde la filosofía de Heidegger no pasamos de examinar el cuerpo del hombre desde una óptica ontológica. De la mano de Sartre, incidirá García Bacca más directamente en la condición empírica y fáctica de la corporalidad. Son varios

los trabajos de estos años en los que se dedica a estudiar el tema del cuerpo. Sin duda el más interesante y representativo de estos años sea "Nuestro cuerpo (Su pasado, presente y porvenir)" (267). A lo largo del artículo va recorriendo las diferentes concepciones que, durante la historia del pensamiento, el hombre ha tenido sobre su cuerpo, que es tanto como ha ce el recorrido de las diferentes formas como el espíritu del hombre se las ha visto o se ha relacionado con su cuerpo, puesto que toda teoría sobre el cuerpo viene a ser el modo que tiene el espíritu, la inteligencia, de habérselas con su cuerpo. La conciencia o el alma, a lo largo de la historia hu mana, "ha condimentado su cuerpo con numerosas y sorprendentes teorías". (268)

Tal procedimiento es inevitable, puesto que el hombre es incapaz de habérselas con su cuerpo de forma cruda y directa, de tal forma que, nos dice García Bacca, "el hombre, sistemática y pertinazmente, no ha querido nunca, ni quiere, enterarse de lo que es realmente su cuerpo", "porque le resul ta vitalmente indigesto" (269). El hombre está viviendo apoya do y aposentado en su propio cuerpo, pero anonadándolo (no aniquilándolo), y dejando entre paréntesis su auténtica reali dad de verdad. Es uno de los capítulos o áreas donde el hombre está ejerciendo su acción transformadora de universo a mundo, haciéndose consciente de que la realidad que conoce y en la que vive no es algo dado, previo a su actividad, sino que habita en una morada salida de sus manos, en mayor o menor

medida.

Dice García Bacca que el hombre comenzó condimentando su cuerpo con "salsa celestial". Tal ocurre con los neoplatónicos, y Platón mismo, que consideraban al cuerpo como "cárcel del alma". Y luego el cristianismo, como "templo del Espíritu Santo" (270). Pero tales afirmaciones escamotean el problema real de nuestro cuerpo. Aristóteles se acercó más a su objetivo: "el cuerpo es la materia para el alma, su causa material" (271). Pero tampoco sabemos con esto qué es el cuerpo.

A partir de la época medieval se advierten tres fases sucesivas en la "condimentación" del cuerpo:

- 1) "qué es cuerpo frente a espíritus";
- 2) "qué es cuerpo frente a universo";
- 3) "qué es cuerpo por oposición a espíritu" (272)

La primera fase corresponde a Sto. Tomás, para quien el cuerpo es el elemento que nos distingue de los espíritus incorpóreos, los ángeles, convirtiéndose en elemento de individuación. Con Descartes se llega a un marcado dualismo antropológico. Para él, "el cuerpo, en palabras de García Bacca, es máquina constituida de elementos físicos, regida por leyes matemáticas, con funcionamiento de estilo mecánico. Tal es el fondo sobre el que reina nuestra alma; mejor, el espíritu" (273). El problema que acarrea su concepción del hombre será la relación cuerpo-espíritu, del que se ocuparán Leibniz, Malebranche y otros.

Desde la óptica de la filosofía contemporánea, dice García Bacca, "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. No somos cuerpo, estamos siendo cuerpo" (274). No otra cosa decía en la época precedente al considerar al cuerpo como condición de posibilidad de la transfinitud del hombre. Precisamente porque el hombre es cuerpo, es consciente de que su más íntimo ser, la tendencia hacia la infinitud, está limitada, proyectada y lastrada. De modo que por un lado, el cuerpo es límite, impedimento. Pero también es condición de realidad. Como la paloma kantiana, que necesita del aire para volar (aunque siente que le impide ir más veloz), el hombre necesita su cuerpo para ser real y no ser simplemente una idea abstracta, en pura potencialidad. "Si fuésemos pura alma, dice García Bacca, simple espíritu, no sabríamos jamás que somos reales". (275)

Ahora bien, el avance sobre el dualismo cartesiano está en que ya no se considera al cuerpo como una realidad autónoma y separada del espíritu, sino que "necesariamente tenemos que tener cuerpo que sea nuestro, bien nuestro, que seamos él, que lo seamos" (276). ¿Qué significa esto? El cuerpo es nuestro en la medida en que es condición de posibilidad de la realidad del alma.

3.6.2.-El espíritu como fuerza vectorial

Pero ¿qué relación existe entre cuerpo y espíritu?.

O en definitiva: ¿qué es lo que da vida, y vida humana, al cuerpo humano?. ¿Cómo podremos definirlo?.

García Bacca rechaza cualquier dualismo antropológico y cualquier teoría que tienda a exagerar la barrera o distancia entre cuerpo y espíritu. La solución que le parece más plausible para este difícil problema antropológico, la enfoca desde el cálculo vectorial, en un sugerente artículo: "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática" (277). La primera parte de su artículo lo dedica a reseñar, de modo muy escueto, diversas respuestas dadas a la pregunta sobre la vida. Pregunta ineludible pero difícil por lo que de inaprehensible tiene eso que, sin saber definirlo, llamamos espíritu, alma, o simplemente vida. Para Schrödinger, lo que marca la diferencia entre la vida y cualquier otra realidad inanimada lo constituye la capacidad que tiene la vida de "alimentarse de entropía negativa" (278), frente al resto de seres inanimados sometidos a la ley de entropía (entropía frente a neguentropía). La vida sería, pues, el sujeto activo que sabe poner orden en el desorden molecular, sometido a las leyes estadísticas, que impera en la materia inanimada. Pero le parece a García Bacca insuficiente esta respuesta: "En el fondo domina una concepción de la vida como cierto y misterioso agente cuyos efectos fueran físicamente explicables y comprobables" (279). Con esto, continúa diciendo, "no salimos del fondo filosófico clásico". (280)

Otra teoría sobre la vida (defendida por Timoféeff

y Resouski) la define como el principio activo que sabe poner en orden los elementos físico-químicos; la vida es la rectora y conductora de la materia, la que sabe dar en el punto débil, como buen arquero.

El camino que a García Bacca le parece más adecuado es el que sugiere el cálculo vectorial de las matemáticas. Desde él podemos situar correctamente la relación entre cuerpo y espíritu, soslayando las soluciones extremas que, o bien reducen el espíritu a ser un epifenómeno de la materia, o bien hacen del espíritu algo tan totalmente aparte del espíritu que escindimos en dos al ente antropológico.

Aplicando a la vida las teorías del cálculo vectorial, define García Bacca la vida como "un tipo de vector cuyo valor absoluto o escalar no pasa nunca de la unidad; vector reducido a pura direccionalidad". (281)

De una forma más concreta, esta definición significa para García Bacca los siguientes aspectos descriptivos:

- 1) La vida es vector de un cuerpo, lo que en términos matemáticos quiere decir que el valor vectorial de la vida está relacionado con un valor escalar concreto: la materia orgánica corporal.
- 2) "El tipo de vectorialidad o dirección de los fenómenos vitales es de tipo finalista" (282). El vector se caracteriza primordialmente por marcar una dirección, perseguir una meta, imprimiendo un movimiento a su base escalar.

3) Pero la finalidad puede ser de diferentes tipos: prospec-
tiva y retrospectiva. Cuando Aristóteles define al alma huma
mana como entelequia, está atribuyéndole la función de im-
primir en el cuerpo una finalidad de tipo prospectivo y retro
spectivo. Esto significa que la vida tiene ya marcados
los pasos a seguir de un modo previo, prospectivo, no solame
mente de forma a posteriori, después que ha recorrido el
camino. Para la filosofía clásica (hasta Kant) no había
más tipo de finalidad que la poseedora de la doble racional
lidad: prospectiva y retrospectiva. Pero ya Kant "entrevió
el tipo de finalidad simplemente retrospectiva, sospechosame
mente común a vida y a arte" (283). Así como el artista,
al construir su obra de arte, no sabe exactamente qué va a
confeccionar, sino que se le va haciendo consciente a medida
da que la construye, y sólo al final se le aparece, a él y
a los que la contemplan, con una racionalidad estética,
unas cualidades que la definen como bella, lo mismo ocurre
con la vida humana. La vectorialidad que empuja a la vida
no está encarrilada por caminos ya trazados, sino que es
permanente novedad y creación, continuo surtidor de novedades
des (Bergson). Se da, en el caso de la vida, "finalidad
sin fin. El fin como una idea regulativa; no como concepto
constitutivo". (284)

Una finalidad retrospectiva no puede actuar como
causa. Para que exista causa final es necesario que la fi-
nalidad sea también prospectiva. Tal era el caso de Aristó

teles, que admitía en el ser vivo la causa final, junto a las otras tres causas. La vida humana no tiene, pues, una causa que tira de ella desde el futuro, sino que, empujada vectorialmente hacia él, tiene que inventar caminos y direcciones.

- 4) Los neovitalistas, entre ellos Driesch, profesor de García Bacca en Alemania (285), han tratado de desglosar finalidad y fin, pero de forma poco convincente para nuestro filósofo. Para captar de forma correcta la realidad de la vida, piensa García Bacca que hay que echar mano de un tipo de vectores, manejados por Dirac, "cuyo coeficiente escalar sea un número complejo que, al revés de lo que sucede con los ordinarios, no puede descomponerse en una parte real y otra imaginaria, sino que ambas forman un bloque indisoluble" (286). Este tipo de vectores es el único que puede expresar, o apuntar a expresar, la especial relación cuerpo-espíritu: distinción, pero en estrecha unidad. Entre ambas dimensiones humanas se da distinción ("la vida posee, evidentemente, un valor escalar, un tipo especial de orden físico, químico, orgánico"), pero en unidad fuertemente anudada ("empero la escalaridad es una magnitud "conjugada compleja", no "imaginaria conjugada", para servirme de los términos de Dirac").

Con lo cual concluimos que la vida es de un orden completamente diverso a las teorías tradicionales tales como forma del cuerpo, entelequia, fin natural, acto definitivo.

Es de otro orden, pero resulta difícil decir más. Se nos escapa su realidad precisa como un fantasma. "La Vida, concluimos con García Bacca, es un fantasma vectorial, tan inasible como una dirección, pero no menos real que ella". (287)

3.6.3.-Anonadamiento del cuerpo por el espíritu

Tal definición de la vida, o de la realidad espiritual del hombre, desde la órbita de las matemáticas y la física, está en total acuerdo con las categorías filosóficas que se hallan en parentesco con el existencialismo. La unión entre cuerpo y alma es tan estrecha, que sin la dimensión corporal el espíritu no puede existir; el cuerpo hace de condición de posibilidad de la realidad del espíritu. Pero éste le paga de forma ingrata tal servicio, puesto que, para que el espíritu pueda aprovecharse de tal función corporal, necesita relacionarse con su cuerpo pero ignorándolo, anonadándolo. "Nuestra alma, dice García Bacca, es máximamente desagradecida con nuestro cuerpo, mas lo es sin remedio, y, por tanto, sin culpa". (288)

Se comporta con el cuerpo, dice García Bacca, como un capitalista con su empresa: se aprovecha de ella sin ni si quiera visitarla ni atenderla. Pero esto es así "sin remedio" y "sin culpa". No hay otro modo posible de que la conciencia, el alma, realice sus funciones sino apoyándose en el cuerpo, pero anonadándolo, ignorando su realidad, poniendo entre paréntesis la base biológica, química, física... del cuerpo.

Por eso, llama García Bacca al cuerpo "metáfora de la vida": "nuestro cuerpo vivo mismo, cualquier cuerpo vivo, es otra me táfora. Sus componentes físico-químicos no se nos presentan, al vivirlo, tal cual son. La vida ha hecho de ellos lugar de aparición de lo que ella es; ha puesto la verdad de los elementos a servicio de la verdad de la vida. De modo que el des cubrimiento de la vida a sí misma es encubrimiento de lo que el cuerpo físico es. Por esto (porque el cuerpo "es" y, con todo, se nos descubre al vivirlo como otra cosa, como visión, como dolor, amor, audición...), dijo el heleno que "nos engaña" (pseudetai); mas nos engaña en favor nuestro, pues nos po ne patente lo que somos". (289)

La relación cuerpo-espíritu, enfocado desde este punto de vista de "anonadamiento" necesario del primero en fa vor del espíritu, es uno de los temas más repetidos en los es critos de García Bacca de estos años. El trabajo más represen tativo lo constituye un artículo dedicado al problema del conocimiento: "Sobre el conocimiento y sus clases (Ensayo fenomenológico-matemático)" (290). La tesis central la constituye la idea de que para conocer necesitamos el apoyo del cuerpo, pero también su puesta entre paréntesis, su preterición. El hombre, en cuanto consciente de sí mismo, no sabe directamente qué es su cuerpo, esto es, su constitución físico-química. En caso contrario, seríamos "por nacimiento, y por constitución, perfectos físicos, químicos, fisiólogos... El qué es el cuerpo, qué es el organismo, sería un dato inmediato" (291). Pero no ocurre así, sino que se da un anonadamiento (repita-

mos: no aniquilación) de su qué es, convirtiéndose en un instrumento útil de captación de la realidad. Cuando vemos, por ejemplo, lo hacemos a través de los ojos. Pero no vemos nuestros ojos. Lo cual es condición necesaria para que realicen su misión de ver, pues si en vez de centrar la atención en lo que veo la pusiera en mis ojos, ya no vería lo que quiero ver (292). En resumen: mi cuerpo me resulta desconocido en su qué es, pero no se me aparece como objeto, como "lo otro", sino que se me aparece como algo mío, como lo más cercano. Así, pues, "cuerpo mío, conscientemente mío, es aquella parte del universo real (físico, orgánico...) respecto de la cual la operación "tener conciencia de" implica doble anulación: óntica y fenoménica" (293). Esta doble anulación significa que no sólo ignoro su qué es, sino que "la conciencia no deja que se aparezca, como objeto, como lo otro, lo enfrente, lo obstáculo u obstante (Gegenstand)". (294)

Cuando la conciencia se enfrenta con cualquier realidad en el acto de conocer, experimenta al objeto como distinto y como distante. En cambio, respecto a su propio cuerpo, la conciencia anula distinción y distancia. Estamos siendo nuestro cuerpo, "nos da la máxima impresión de realidad; y estando en él es cuando nos sentimos más reales; y su posible pérdida la tememos (sentimos o presentimos) como pérdida de ser; pérdida real de verdad: dejar de ser. El cuerpo no es lo otro: ni objeto, ni obstáculo u obstante (Gegenstand) para ser, sino todo lo contrario. Y precisamente el no poderlo ob-

jetivar es una condición para que su realidad básica no nos resulte "otra", sino la seamos". (295)

Si la relación cuerpo-espíritu se realiza a través de la doble anulación óptica y fenomenónica, ¿de qué forma se relacionan estas dos realidades antropológicas? A través de los sentimientos. El cuerpo "es dado, dice García Bacca, bajo la forma realísima de sentimiento" (296). Siento que me duele una parte de mi cuerpo, que me muevo, que me siento mal, etc. De este modo, cualquier parte de mi cuerpo me es dado como mío, con una clara conciencia de unidad. Así, aunque no tengo conciencia de qué es mi cuerpo, sí tengo conciencia de su que es, de que es real. Se anula todo lo del cuerpo menos que es real, real en bloque, sin conocer qué tipo de realidad. A esto llama García Bacca "transformación sentimental" del cuerpo: "doble anulación de realidad y de sus constitutivos ópticos". (297)

3.6.4.-Cuerpo y soma

Ahora bien, al igual que habitamos o somos sentimentalmente nuestro cuerpo, también habitamos con diferentes tonos sentimentales otros espacios extracorporales. Habitamos con tranquilidad, alegría... un paisaje, o el cielo que miramos. Pero, argumenta García Bacca, "no puede uno sentir donde no está siendo realmente; y al revés: estar siendo (sentir) en algo es estar realmente en él. Además: el sentimiento oculta, anula (...) el qué es la cosa, o está siendo su que es

(su simple realidad); y al revés, todo ocultamiento, preterición de un qué es (...), es indicio seguro de que una vida (...) está siendo en tal objeto. Luego la vida humana está siendo hasta donde en cada momento llegan la vista, el oído..." (298)

Los sentimientos nos indican que nuestro espíritu no queda encerrado en los límites físicos del cuerpo sino que abarcan extensiones mucho más amplias y complejas. De tal modo que advertimos tener una doble corporalidad. García Bacca denomina soma a la corporalidad más amplia, frente al cuerpo. El soma es "este cuerpo nuestro que se extiende hasta donde lleguen los dominios de vista, oído..." "El soma llega hasta los límites de alcance objetivo de cualquier sentido que anule (de lo físico, de lo orgánico...) un qué es". (299)

La diferencia filosófica entre cuerpo y soma queda expresada así: el cuerpo es aquella parte de la realidad que la conciencia anula o anonada óptica y fenoménicamente; en cambio, el soma es aquella parte de la realidad que la conciencia anula sólo ópticamente, pero no fenoménicamente. Pero tanto cuerpo como soma son habitados sentimentalmente por la conciencia, aunque de diferente forma. En nuestro cuerpo sentimos dolor y no así en el soma, pero éste "puede darnos a sentir angustia, encerramiento, temor, paz..." (300). La relación sentimental con cuerpo y soma es, como ha quedado dicho, la que nos da conciencia de nuestra realidad. Por la diferente vinculación sentimental que tenemos respecto a cuerpo y so

ma, advertimos que "nos sentimos, y estamos siendo, más reales en cuerpo que en soma" (301), pues la anulación de lo "corporal" es mayor que lo "somático". En el soma hay una mayor distinción y distancia respecto a la conciencia.

3.6.5.-La dimensión "campal" del hombre

La toma de conciencia de la realidad del soma, nos advierte que el hombre es un ente que está siendo en mundo (el "Sein-in-der-Welt" de Heidegger), o dicho en términos físicos, como gusta García Bacca, el hombre (como todo ente físico), es una realidad campal, es ser-en-campo. La afirmación antropológica de Heidegger la ve García Bacca confirmada en la teoría de la relatividad de Einstein. Para estudiar correctamente al hombre no lo podemos considerar como ente aislado, sino dentro de un conjunto de entes que forman un todo estructurado, que la física más reciente denomina campo, y la filosofía, mundo. De ahí que, con motivo de la muerte de Einstein (1955), en un trabajo escrito por tal motivo, señale García Bacca como filosofía actual, a la altura de la física más avanzada (teoría de la relatividad), al existencialismo. "Estructuralmente, dice García Bacca, se parecen siempre, dentro de una concepción del universo, filosofía y ciencia. Si convenimos en que el modo relativista de hacer física pertenece a la época moderna, por igual motivo estructural será filosofía moderna el existencialismo, todo él: en su forma francesa (Sartre), o en la alemana (Heidegger)". (302)

El hombre, pues, debido a su condición de sujeto que está siendo en cuerpo, se halla situado dentro de una realidad campal. García Bacca ve que tal condición se cumple a doble nivel:

- intracorporalmente: a niveles microscópicos, nuestra base físico-química se halla constituida por un conjunto de partículas, estructuradas campalmente, formando un auténtico cosmos en pequeño (el microcosmos humano);
- y lo mismo extracorporalmente, en relación al resto de seres entre los que vive: "El cuerpo del hombre, como todo cuerpo físico, se encuentra colocado, a pesar de su individualidad, en lo que modernamente se llama un campo". (303)

Pero solamente ve García Bacca que el hombre es un ser-en-el-mundo, ser-en-campo, debido a su corporalidad, sino también por su realidad espiritual. Así como el espíritu humano habita sentimentalmente su cuerpo, anonadándolo óptica y fenoménicamente, también habita y se apoya en un mundo de ideas. El espíritu humano, en su acercamiento a las cosas, extrae de ellas sus ideas y las ordena de forma estructurada. Las ideas, de por sí, no están ordenadas al margen de la actividad ordenadora de un sujeto pensante. Tal acción estructuradora y ordenadora da como resultado el nacimiento de una teoría o concepción del universo (Weltanschauung), que constituye un mundo intelectual, por medio del cual el hombre domina la realidad, el universo, y lo transforma en su morada, habi-

tándola con sentimentalidad de familiaridad. Esto quiere indicar García Bacca cuando dice: "Los eide (ideas) podrán formar o no un universo en sí (óptica), mas para ser conocidos por una conciencia (para una ciencia-con-conciencia, Hegel), hace falta que se organicen en mundo (Welt), que se los mundifique (Welten), que se los trueque en una especie de cuerpo espiritual (mío)". (304)

La realidad campal en la que vive todo espíritu humano es el medio o ambiente cultural en el que estamos asentados, respirándolo, aun sin darnos cuenta, como respiramos físicamente el oxígeno que entra en nuestros pulmones. Tal ambiente lo constituye el "mundo de la cultura y el mundo de la civilización" (305). Cultura y civilización se distinguen, al igual que espíritu objetivo (Hegel) y espíritu objetivado (Hartmann).

Ya desde los griegos tiene el hombre consciencia de que vive sumergido en una realidad intelectual que le sobrepasa, como atmósfera englobante. No otra cosa significa para García Bacca la teoría aristotélica del "entendimiento agente". Dentro de él, el alma se halla como sumergida en un "universo de luz intelectual" (306), que es condición de posibilidad para que funcione cada entendimiento individual. Hegel es la expresión más grandiosa de la comprensión campal del mundo de las ideas, bajo la obra histórica del Espíritu, en su caminar dialéctico. La conciencia individual ("espíritu subjetivo" para García Bacca) pierde su individualidad al sumergirse en la

atmósfera del espíritu objetivo, quedándose convertido en uno-de-tantos, pues tiende a pensar y a usar ideas, conceptos... de la colectividad y a convertirse en miembro de un grupo.

La meta que persigue la acción del Espíritu es convertirse en Espíritu Absoluto, que García Bacca la relaciona con la versión cristiana: el Espíritu Santo, realidad personal. "Llamaremos espíritu absoluto, dice nuestro filósofo, a un espíritu superior que sea capaz de reabsorber toda la cultura objetivada, la cultura objetiva, nuestra alma individual, de tal manera que pasemos a ser miembros de él, perdiendo nuestra conciencia individual, nuestra colocación temporal" (307). Para las filosofías existencialistas y para el pensamiento cristiano, tal solución es inadmisibles, pues supone la supeditación de lo individual a lo general.

El pensamiento cristiano habla también de una culminación de la historia del espíritu en Dios, pero sin quedar absorbidas las individualidades, sino mantenidas en la globalidad de Dios (308). Empezando por Kierkegaard, siguiendo por Unamuno y los existencialistas, se luchará tras Hegel, y contra él, por "no admitir que el espíritu tenga como característica propia la conciencia, y que en el límite de la evolución haya un espíritu absorbente que nos digiera a todos y nos dé conciencia no de "yo" sino de "él" (309). El que estemos viviendo a nivel de espíritu y conciencia dentro de una realidad campal, en mundo, no implica que no somos plenamente conscientes, sin pérdida de nuestra individualidad y personalidad, aun

que a veces lleve aparejado vivir nuestra condición yoica en el estado ínfimo de uno-de-tantos, en inautenticidad. "Somos, pues, una finitud que está moviéndose, viviendo y siendo en una Infinitud". (310)

Y tal afirmación debe hacerse, y así lo hace García Bacca, del cuerpo y del espíritu. Nuestras dos dimensiones se encuentran sumergidas en atmósferas estructuradas, que atentan contra su individualidad, pero que son, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de su existencia real. No hay más posibilidad de existir que en mundo, en campo.

Nuestro cuerpo es una realidad campal, compuesta por materia y vacío, o por materia y energía, todo ello íntimamente trabado, según nos dicen las ciencias físico-químicas y biológicas. "Entre los átomos de nuestro cuerpo, dice García Bacca, hay distancias proporcionales a las que vemos, y hay, entre las estrellas. Somos una Vía Láctea. Nos vemos, es cierto, como continuos, sin huecos; somos, en realidad, constelaciones". (311)

3.6.6.-La posibilidad de la inmortalidad

Esto plantea a García Bacca, en el punto de la relación cuerpo-alma, la pregunta de cómo está apoyada el alma en esta Vía Láctea que es nuestro cuerpo: "¿Está el alma informando átomos sueltos, o también el espacio intermedio que entre ellos hay, lleno de energías de toda clase, de campos gravitatorios, electromagnéticos, de su cuerpo, porque son sus

átomos?". (312)

Esto le hace sospechar la posibilidad de hablar de un doble cuerpo, como ya hablaban los griegos: uno visible, construido con los elementos de que está hecha la materia, especialmente de tierra y agua; y el otro, cuerpo de luz y sombra, denominado eidolon (313). Cuando el hombre moría, el alma se desprendía del primer cuerpo y marchaba con el cuerpo de luz a la región de los muertos.

Ve también García Bacca que los medievales también atribuían un cierto cuerpo de aire a los ángeles. Con esto quiere decirnos que no es tan raro afirmar, desde lo que la física nos señala sobre nuestra base físico-química, una doble corporalidad. La base radiactiva, ondulatoria y campal de nuestro cuerpo podría formar "una cierta y peculiar naturaleza espiritual" (314). Y como hipótesis, cabría pensar que este cuerpo de luz y radiación es la base de todos los fenómenos extraños, e inexplicables de momento, sobre los que versa la telepatía, la telekinesia y demás aspectos de la parapsicología.

García Bacca lanza sus hipótesis sobre estos mundos desconocidos, que rozan la ciencia-ficción, pero es suficientemente cauto como para dejar tales ideas arropadas por interrogantes: "¿ése mismo cuerpo de luz o paquete de ondas que es preciso tengamos como intracuerpo (...), no ejercerá propias y exclusivas funciones a servicio peculiar justamente de los llamados fenómenos espirituales (en el pensamiento, en

los actos de conocer, en general), y no precisamente en los fenómenos orgánicos, propios del cuerpo material, del otro cuerpo nuestro?". (315)

Todo esto tiene una directa incidencia en el problema de muerte y de la inmortalidad. La muerte es la separación del cuerpo material, pero el alma no se separa del "cuerpo radiatorio o fantasmal" (316). Si el cuerpo es la condición de realidad del espíritu, la condición de realidad o de existencia del hombre en cuanto tal, consciente de sí mismo y de las cosas del universo, aunque quede el espíritu desvinculado de un tipo más grosero de cuerpo, todavía puede apoyarse, seguir siendo real, en su segundo cuerpo. ¿Y hasta cuándo le durará al espíritu este cuerpo de luz? El cuerpo material, por estar hecho de materia corruptible, sigue un ciclo temporal que, de momento, no podemos alargar. En cambio, con el cuerpo radiactivo parece que no tendremos problemas de envejecimiento y disolución. Con la muerte, es muy posible que "el paquete de ondas que es nuestro cuerpo radiatorio sufriría una transformación" (317), por efectos físicos que provienen del contacto con otros cuerpos de luz similares. De tal modo que "será posible, dice García Bacca, con determinación matemática, prever de manera definida y no simplemente vaga, un tipo de inmortalidad en cuerpo de radiación. Toda una teoría de fantasmas, y de lo que en principio nos pasará, cuando a tal estado estemos reducidos". (318)

Pero por muy fantasmal que sea tal cuerpo radiacti-

vo, no es absolutamente inasible, sino que podría inventarse algún sistema de captación de tales ondas corpusculares o "fotopsiques", para hacer presente en nuestro mundo espíritus desaparecidos hace años. Quizás desde este punto de vista pueden explicarse determinados fenómenos extraños, que los englobamos dentro de la parapsicología y que resultan inexplicables.

García Bacca toma estas posibilidades como utopías, que hoy resultan extrañas, pero que pueden ser realidad en un porvenir no lejano. De todos modos, nos dice, "el campo que se nos abre es inmenso e inexplorado. Caben dentro de él fenómenos parapsicológicos, como auras, aureolas, cuerpos astrales, ectoplasmas a base de radiación y hasta un tipo de transmisión de ondas (...) que permitirían atacar el fenómeno sin duda real de la telepatía". (319)

Alcanzada la inmortalidad, podrá más fácilmente el hombre alcanzar el sueño prometeico de conquistar el cielo y llegar a ser Dios, o al menos intentarlo. La inmortalidad es el primer paso. El segundo consistirá en irse apoderando progresivamente del universo, convertido, al fin, en mundo y morada de un nuevo tipo de hombre, que ha llegado a enfundarse el rol de Dios. Dios ya no es un ser real y existente, sino la Idea (al estilo de Kant) que el hombre persigue como meta. Y si no consigue alcanzarla, al menos pondrá todos los medios para conseguirlo.

3.7.-Del ámbito vitalista a la visión ontológica

Es el momento, tras haber presentado la antropología de la segunda época, de realizar un breve balance. Hemos tratado de mostrar que a partir de finales de los años cuarenta se va produciendo un cambio cosmovisional en el pensamiento de nuestro filósofo. Van quedando atrás las categorías del "vitalismo historicista" para ir dando entrada a una antropología fundamentalmente apoyada en la ontología de cuño heideggeriano.

¿En qué aspectos se ha dado un cambio real del pensamiento antropológico respecto a la etapa anterior, y en qué aspectos se da una continuidad?

Nuestra convicción es que, pese a las apreciables diferencias que se producen, hay una fundamental continuidad. Y esto es tanto más evidente si tenemos en cuenta el cambio o giro de pensamiento que se va a producir hacia el año 1960, con el acercamiento a las tesis marxistas.

Vamos, pues, a presentar primero los puntos de continuidad para señalar después los de discrepancia.

1) Los puntos en que se advierte una radical continuidad o paralelismo son los siguientes:

- . En las dos etapas se parte de una concepción historicista del hombre. La estructura fundamental del hombre es dinámica, absolutamente abierta, quedando su vida en manos de su libertad. El hombre es, de este modo, el auto-

constructor de su existencia. Se va creando a sí mismo en un proceso abierto, sin que haya nada ni nadie que le vaya señalando el camino.

. Esta estructura dinámica queda constituida, en los dos modelos antropológicos, por dos fuerzas antagónicas que tiran del hombre en direcciones contrarias y hacen de él un ser problemático, al mismo tiempo que son la base de su dinamismo e historicidad.

- El hombre transfinito queda constituido como una realidad entre el animal y el infinito, siempre atrapado por dos fuerzas antagónicas que le empujan hacia la tierra, y lo enraizan en ella, y hacia el cielo. Estos dos elementos antagónicos hace que

- por un lado, el hombre siempre se halle constreñido por límites, el principal de los cuales lo constituye su cuerpo;

- y por otro, es capaz de salir y evadirse de todo límite. El hombre es, de este modo, "el que se sale de todas".

- El En-ser, igualmente, se halla constituido por una doble fuerza o dinamismo:

- caído y empujado hacia ente, a ser una cosa más entre las cosas, en peligro de masificarse y vivir una existencia inauténtica, sin hallarse a la altura de

su ser; se halla, pues, ab-yectado hacia abajo, contreñado a ser pura facticidad;

- pero al mismo tiempo, como contrapeso a lo anterior, el hombre es tendencia hacia Ser, el que se expone, ante la aparición del Ser, a lo que vi iere. Por esta segunda realidad el hombre puede ser cualquier cosa; es capaz de vivir una existencia auténtica, a la altura de su ser.

• En este juego de posibilidades que constituye la existencia humana, se dan diferentes estados o gradaciones en que el hombre vive su existencia con mayor o menor autenticidad. Se mantienen en ambas etapas idénticos planteamientos, aunque hay diferencias de detalle. Hay una diferencia de apoyatura categorial en ambas etapas:

- mientras en la primera se afirma que la vida humana, como realidad radicalmente histórica va atravesando (tanto a nivel antropológico como socio-histórico) por diferentes etapas: singular, individuo y persona,

- en la segunda, se parte de un esquema más ontológico: el hombre es un ser que vive su realidad estando, es to es, no vive su ser siempre a la misma altura. El En-ser se halla en un proceso de vivirse como uno-de-tantos, particular, individuo, singular y persona (tendencia hacia único).

. Y, finalmente, en ambas etapas no se sale de un planteamiento antropológico fundamentalmente individualista. Tanto en una como en otra fase de su antropología se considera y se tiene en cuenta la dimensión interpersonal y social de la persona humana, pero como realidad no sustancial del ser y de la vida del hombre. Tanto Heidegger como Ortega y Gasset tienen una concepción individualista y elitista del hombre (320), y de ella participa la antropología de García Bacca en estos años.

El hombre es considerado un proceso histórico de autocreación libre. Se trata de una tarea que cada uno la realiza por su cuenta, y en voluntarista soledad. Lo cual es lógico, puesto que parece que el campo de incidencia de la acción autotransformadora, aunque incide exteriormente, a través de la técnica, fundamentalmente se centra en el interior de cada hombre. Allí es donde tiene que ir progresando desde un ínfimo estado de inautenticidad de uno-de-tantos; hasta cristalizar su personalidad y tratar de ser único.

Esto muestra también el carácter elitista de esta postura antropológica, de la que se desdecirá posteriormente García Bacca. El individuo madura su interioridad en la medida en que desdeñosamente se retira del contagio "ninguneador" y "cualquierizador" de la masa. En la medida en que el individuo se mezcla con el resto de sus iguales, desciende en categoría antropológica. El ideal

del hombre es El Solo, El Único, aspirando en titánica lucha solitaria a escalar la morada de los dioses y aposentarse en ella.

Ya hemos visto que la definición de persona es "capacidad de soledad", tomando las palabras de Ortega. Por influjo de Machado, y contagiado de su amor al Pueblo, años después, desechará tal ideal de soledad, por otro más social y abierto: "Persona es capacidad de relación"

2) Junto a las continuidades, también se dan elementos novedosos, que son los que nos hacen apreciar una etapa diferente respecto al "vitalismo historicista".

. La novedad fundamental hace referencia al fondo filosófico en que se apoya la antropología. Se da un paso de hacer antropología desde la categoría de vida humana, a estudiar al hombre desde la ontología; la antropología será ahora una ontología regional, aquella parte de la filosofía que estudia un ente especial, privilegiado, puesto que sólo él es quien es consciente de su ser y el que se hace la pregunta por el "sentido del Ser".

Pero esta visión del hombre, del Ser, no desemboca en una antropología estática, sino dinámica, puesto que el hombre es un En-ser (Da-sein). El ser del hombre está proyectado, esto es, se da en perspectiva, lo que significa que puede vivir su ser en diferentes estados. Vive su ser estando, es un ser que está (En-ser). De este mo-

do su existencia es dinámica, histórica, en el juego del doble dinamismo hacia ente (caída, abyección) y hacia Ser (proyección).

De este modo, la realidad transfinita del hombre, queda superada por la categoría de En-ser (o de "realidad de verdad" como a veces traduce García Bacca el *Dasein* heideggeriano). Pero la idea fundamental de la transfinitud humana queda reflejada en el En-ser, como ser limitado, abyectado y caído en el mundo, pero capaz de superar y sobrepasar todo límite por su componente de ser y de tendencia hacia el Ser.

- . El otro de los aspectos de novedad se refiere a la ampliación de la temática antropológica en la segunda etapa respecto de la segunda. Pensamos que, debido a la influencia existencialista, que por primera vez ha incidido de un modo expreso y amplio sobre aspectos de la existencia humana que anteriormente se trataban de pasada, García Bacca ha ido dando entrada en el campo antropológico a una serie de temas que anteriormente no había explicitado. Tales son, por ejemplo, la temporalidad, la corporalidad, la muerte y la inmortalidad, los sentimientos, etc.

No es que anteriormente no los tratara. El tema de la temporalidad tenía que aparecer dentro de un fondo filosófico como el "vitalismo historicista", pero su inci-

dencia antropológica era más tangencial. Lo mismo cabe decir respecto de la corporalidad. El cuerpo es considerado como uno de los límites radicales de la tendencia transfinitadora del hombre y al mismo tiempo como "condición de realidad" del hombre (aunque sin explicitarlo así). Pero, bajo la influencia de Sartre, como hemos visto, en su segunda época dedicará una especial atención a este tema, junto con otros relacionados con la corporalidad, como son el de la muerte y el deseo de inmortalidad.

. Diferencia también a destacar es asimismo el papel de la técnica y su valoración como factor humanizador.

Queda suficientemente destacado, como nota característica del pensamiento de García Bacca, la valoración positiva de la ciencia y de la técnica. Es una nota que aparece, debido a su formación científica, desde sus primeros artículos, y perdurará hasta el final como dato distintivo de su talante filosófico. Pero no cabe duda de que a medida que pasan los años, el papel de la técnica va teniendo mayor importancia.

La nota distintiva de esta segunda etapa la veíamos en la especial reticencia que hacia ella muestra, debido a su peligrosidad y ambigüedad. Esta postura la consideramos debida a la influencia de Heidegger, puesto que en los escritos anteriores nunca se ha pronunciado tan críticamente y mucho menos en su tercera época, marcada por un total y absoluto optimismo frente a la ciencia, a

nuestro juicio excesivo.

Es importante destacar, para calibrar correctamente el valor antropológico de la técnica, que cuando García Bacca habla de técnica, como él mismo expresamente lo señala, no se refiere solamente a los actos transformadores de la realidad material, sino a toda acción humana. Ya desde Fichte se define al hombre como ser actuante, que se comporta de un modo activo frente a su entorno (321). Cualquier labor transformadora recibe por García Bacca la denominación de técnica. Así, la técnica abarca tanto las transformaciones que el hombre produce en la realidad material como en los diferentes campos de la cultura, como en la sociedad. Todo cambio es efecto de una acción técnica. De este modo, el hombre se hace hombre, se crea a sí mismo por medio de la técnica. La técnica es, pues, el instrumento mediador de la humanización.

Pero lo mismo que es instrumento de humanización puede serlo también de deshumanización, y muchas manifestaciones de la técnica así lo muestran. Eso sucede cuando el poder de la técnica es empleado al servicio de intereses partidistas y dominadores.

Cuando acepte la interpretación marxista de la historia y de la sociedad, separará por un lado el valor positivo de la técnica y por otro, su uso indebido como instrumento alienante, al servicio de minorías opresoras.

3) Junto a la continuidad y discontinuidad de planteamientos antropológicos, debido al cambio de fondo filosófico que se da en García Bacca, conviene resaltar un dato importante: a pesar de que en esta segunda etapa se apoye en el suelo filosófico heideggeriano, se da un claro desmarque de sus planteamientos. Y es en este aspecto, quizás, donde más se percibe la continuidad de fondo con la etapa anterior. En repetidas ocasiones señala García Bacca que en el sistema filosófico de Heidegger "no pasa nada" (322). A pesar de las "modalizaciones" que admite en el Da-sein y la posibilidad de hallarse en un doble estado (de inautenticidad y autenticidad), queda el hombre pasivamente ante el misterio del Ser, como a medio camino. (323)

Una de las notas características del hombre transfinito y del En-ser es la tendencia a superar continuamente su condición fáctica y limitada, tendiendo hacia el Infinito, hacia el Ser. Pero aquí es donde hemos visto que se da la ruptura con Heidegger y donde advierte García Bacca la insuficiencia del filósofo alemán.

El fallo que García Bacca atribuye a éste es que "no ha llegado a incordinar en su programa el "Sein-zum-Gott", el poder ser dioses" (324). De este modo, se queda corto, toda su filosofía queda con los ojos abiertos, en perplejidad ante la nada y lo infinito, hacia el que no puede hacer nada. Para García Bacca, esto es insuficiente. El proyecto humano es llegar a ser Dios en persona, intentar el

contacto con el Infinito. Y si esto no es posible, al menos intentarlo, no contentarse con la angustia y el miedo ante lo infinito, sino subir hasta el límite más alto y exponerse a que un rayo le toque y lo derrita y transforme en luz.

El talante antropológico de García Bacca va, pues, más allá de Heidegger. El impulso fáustico del hombre transfinito supera a la angustiosa pasividad del Da-sein heideggeriano. El hombre transfinito es deseo inmoderado de romper toda barrera y alcanzar lo imposible, aunque tal vez no lo consiga, pero, como el Segismundo calderoniano, exclamará siempre: "¡Vive Dios, que lo he de intentar!".
(325)

Un lugar significativo para advertir la distancia en este aspecto en relación al existencialismo de Heidegger lo constituye el artículo "Programa esquemático para una historia filosófica de la idea de "hombre"" (326). Tras haber presentado los diversos modos de comprenderse el hombre a sí mismo a lo largo de la historia, indica dos actitudes diferentes de la filosofía contemporánea ante el problema de la vinculación del hombre con el resto del universo y con el fondo de toda la realidad. Las dos actitudes son la del existencialismo y la de Whitehead.

a) La postura de la filosofía existencialista, consistente en "sentirse contingente, y aguantar valientemente tal

contingencia; mantenerla y no enmendarla" (327). El grueso de la filosofía existencialista hace hincapié en la contingencia y limitación de la existencia humana, sin agarrarse a doctrinas salvadoras que ven en un Dios omnipotente la forma de salvarse de la contingencia que angustia al hombre. Frente a una fácil salida hacia la trascendencia, se afinca el hombre en la inmanencia a palo seco y sin paliativos, ni recetas salvadoras. Y frente a la angustia que provoca esta realidad, no queda más que aguantar estoicamente la condición humana. No queda más trascendencia que la que surge de la inmanencia, de la historicidad y libertad del hombre.

Si bien el existencialismo de Heidegger no recalca tanto la inmanencia como Sartre, y se abre más a la acción del Ser, que irrumpe en el Da-sein, la existencia humana sigue quedándose a la expectativa, produciéndose un corte entre lo humano y la región del Ser. Se da unidad, puesto que el Dassein es el puente entre Ser y entes, pero también se acentúa la ruptura.

- b) La otra actitud filosófica está representada por el organicismo de Whitehead, que aboga por un sistema integrador de todas las realidades universales, abarcando incluso a Dios dentro de esta unidad del mundo. Dentro de este sistema, el hombre se siente también contingente y limitado, "pero candidato real a apoteosis defini-

tiva, intrínseca" (328). Aquí ya no queda la realidad dividida en dos pisos: el Ser, como realidad misteriosa y trascendente, y el hombre con el resto de las cosas materiales, que sufren en su angustia y contingencia, sino que todo lo que hay está hecho de la misma realidad última, pero se halla en diferentes estados. Luego todo puede llegar a ser todo, como cualquier partícula de agua puede estar en cualquier momento, con tal de que se cumplan las condiciones pertinentes, en estado sólido, líquido o gaseoso.

Esta cosmovisión es la que continuamente tienta y, en parte, se halla al fondo del pensamiento garciabaquiano. Toda la realidad es contingente, puesto que nada tiene esencia, naturaleza fija, sino que todo, incluido el hombre, puede hallarse en diversos estados. Es lo que es de modo provisional. El último sustrato de la realidad es único y se caracteriza por su movilidad y creatividad permanente, empujada y dirigida por el hombre hacia una síntesis final de todo. No es que se afirme claramente un monismo total, pero "si hay dualismo, no es de origen trascendente, cual la de la vida natural y sobrenatural". (329)

En los momentos en que se mantiene en García Bacca la actitud de creyente en Dios, la transfinitud del hombre se traduce en intentar ser Dios, y anhelar el contacto místico. Pero a medida que vaya evolucionando hacia posturas no creyentes, su acercamiento a la cosmovisión de Whitehead será mayor,

yendo hacia una "reincorporación de Dios en el mundo y en su unidad". El hombre, en esta cosmovisión "se siente contingente, pero candidato real a apoteosis definitiva, intrínseca. La apocatástasis de Unamuno. De este tipo de Hombre han vivido y están viviendo muchos. Posee, por tanto, verdad vital" (330). Entre los muchos que viven de tal tipo de Hombre, sin duda hay que contar al propio García Bacca, en el momento en que escribía estas palabras (1952).

En una cosmovisión tal cabe perfecta y adecuadamente una antropología basada en un hombre con ansia de ser Dios. Dios ha dejado de ser un ser trascendente, al margen de la realidad mundana, y viene a ser un simple estado de la realidad, el máximo que puede haber. Por tanto, el hombre puede llegar a tal estado. Cada vez más lo va consiguiendo, según García Bacca, al ser consciente de que él es el único Creador. No hay más creador que el Hombre. El es el que dirige la historia y le marca la pauta, porque "no cabe, naturalmente, en el mundo moderno escatología y apocalipsos, o fin arbitrario del mundo" (331). No hay más trascendencia que la que el hombre otorga a la realidad a través del trabajo transformador, técnico. Con él construye un mundo nuevo, obra de sus manos, y se transforma a sí mismo en un hombre nuevo, en el hombre creador, el Creador.

4.-EL HOMBRE, TRANSUSTANCIADOR DE SI Y DE LA NATURALEZA

4.1.-De Heidegger a Marx. Del Hombre individual y contemplativo al Hombre social y creador

A partir de 1960 se da un giro decisivo en el pensamiento de García Bacca, debido a la influencia de Marx. Pero no se realiza tal giro de una forma brusca sino progresiva, aunque el paso a esta etapa es más claro y tajante que el producido entre la primera y la segunda de las etapas antropológicas. Y es normal que así sea, puesto que el salto epistemológico es mayor.

Ya hemos hecho alusión (cap. 2º) a la función mediadora de A. Machado en el acercamiento de García Bacca al marxismo (332). El fruto se apreciará algunos años después, a partir de los años 60. En el cambio de década se observa una crisis intelectual que se manifiesta curiosamente en un parón de sus publicaciones. Acostumbrados a un ritmo que sobrepasa casi los 10 títulos publicados por año, llama la atención que en 1959 se reduzcan a la mitad y en 1960 sólo publique un artículo de dos páginas. Es un claro síntoma de que una crisis interna se está produciendo.

Pero el que advertimos, tras 1960, que el suelo filosófico de García Bacca sea el pensamiento de K. Marx, no significa que la influencia de Heidegger desaparece definitivamente y rápidamente.

Hasta 1965, fecha de la publicación de "Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx" (333), que constituye el punto de arranque de una antropología claramente apoyada en el concepto de hombre marxiano, hay unos años que constituyen algo así como una época visagra. Las obras de interés antropológico que caracterizan este período son dos:

- "Antropología y ciencia contemporáneas" (334)
- y "Metafísica natural estabilizada y problemática; metafísica espontánea" (335)

En estas dos obras se puede rastrear todavía la presencia de Heidegger, pero hay ya un seguro y claro anclaje en la cosmovisión marxiana. Hay un párrafo sintomático, al final de uno de los capítulos de "Antropología y ciencia contemporáneas", revelador de la transformación que va experimentando su fondo filosófico: "¿Qué vamos a hacer con el universo? ¿Dejarlo tal como está y dedicarnos a interpretarlo? (Heidegger). ¿Transformarlo según los planes del hombre y para el hombre, de manera que la realidad física se humanice, a la vez que se reforme el hombre mismo de natural en social? (Marx)" (336).

Aunque plantea la alternativa en forma de pregunta, y no lo responde explícitamente, porque "no cabe en este momento más que plantear semejante cuestión" (337), sí lo hace de un modo práctico e implícito.

Ya desde sus primeros escritos García Bacca tiene una noción práctica de la filosofía, frente a una pasiva con-

templación de la realidad. El hombre transfinito se comporta transformadoramente frente a sí mismo y frente a la realidad. De ahí que ya anteriormente se desmarque del pensamiento de Heidegger, como vimos en su momento, porque en él "no pasa nada".

Pero el contacto con el pensamiento de K. Marx le amplía el concepto de "praxis". El hombre, como sujeto activo y actuante frente a la realidad y sobre sí mismo, no ejercita su praxis sobre un campo ideal y metafísico, sino sobre una realidad concreta: la realidad social, basada sobre la infraestructura económica.

De este modo, el hombre es situado en una nuevas coordenadas, que dan lugar a una nueva visión antropológica, constituida de esta forma:

- El hombre es una realidad activa, transformadora, en relación dialéctica con la naturaleza.
- En esa relación activa se produce una mutua transformación: del hombre y de la sociedad.
- El hombre "humaniza la realidad física", la hace a su imagen, le presta su rostro y su racionalidad. El mundo, por efecto del trabajo humano, se transforma de mundo natural en mundo artificial y mundo artificioso.
- Y el hombre también queda autotransformado, por

la mediación del trabajo técnico: "se reforma el hombre mismo de natural en social".

El primer término de esta dialéctica hombre-naturaleza ya se hallaba presente, en parte, en el pensamiento de García Bacca. El efecto transformador que las ciencias y la técnica producen en la realidad física, e incluso social, no es dato nuevo. En cambio, sí lo es el segundo aspecto, que significa el descubrimiento de la dimensión social del hombre. El hombre, debido a su praxis transformadora, se va elevando de hombre individual (estado natural) a hombre social (estado artificial). Pero en este camino autotransformador, se produce un desvío: la aparición del mundo artificioso, la mercantilización del mundo artificial por efecto del capitalismo, que aliena y desvía el correcto proceso de humanización.

4.1.1.-Una nueva visión de la metafísica

Ya vimos cómo llevaba García Bacca más de 10 años empeñado en redactar una "Metafísica general", que nunca llegó a terminar. En 1963 aparece una obra con el título de "Metafísica", que viene a ser el mejor exponente del cambio cosmovisional que se ha producido en él. En esta obra se contiene ya una nueva concepción de filosofía y una nueva visión del hombre.

La intención central de la "Metafísica" es dar una nueva concepción de metafísica, deslindándola de la simple ontología, extrayendo todas las consecuencias (antropológicas,

sociales, filosóficas, etc) que de esta diferenciación se derivan.

Para García Bacca, la ontología se reduce a dar razón del ser, del "logos" de las cosas. En cambio, la metafísica va más allá de una simple actitud contempladora, y abarca toda acción transformadora del ser de las cosas y de los hombres.

Esta concepción activa y transformadora de la metafísica la ve reflejada ya en Heidegger, como nos indica el mismo García Bacca en su reciente "Autobiografía intelectual": "La metafísica, dice Heidegger en "Kant und das Problem der Metaphysik", no es una teoría; es un acontecimiento (Geschehen): toda una irrupción (Einbruch) que en Ser hace ese ente concreto que es el hombre. Irrupción que descompone el ser en entes; y a éstos, en enseres (Zeug) (338). Pero de Heidegger toma la idea, mas no el contenido. El hombre, al entrar en la escena del mundo, descompone activamente la realidad. Pero el modo como va a entender la acción transformadora, metafísica, del hombre es en García Bacca más amplia y concreta. No se produce simplemente en la región del Ser, sino de los entes concretos, que son la realidad material y el hombre social.

De ahí que señale que Heidegger no pasa de ser un filósofo contemplativo. El primero que toma en su sentido más profundo la función activa y transformadora de la filosofía (en cuanto metafísica) es K. Marx.

4.1.1.1.-El hombre, sujeto de la metafísica

La diferencia entre ontología y metafísica está claramente delimitada para García Bacca:

1) "La ontología comprende:

- a) lo que de ser tengan los entes (que puede ser cuantitativa y cualitativamente diferente en diversos estados, más o menos ontológicos);
- b) aparatos ontológicos, es decir: realidades montadas según un plan inventado para hacer de lugar de aparición (fenomenológico) de lo que tengan las cosas (todas o algunas, en principio y proyecto todas)" (339)

La ontología se reduce, por tanto, a dar razón del ser de los entes, a manifestar lo que de ser tienen. De ahí que ontología y fenomenología (acción mostradora, manifestadora) viene a ser lo mismo. En cambio, todo hecho que produce un cambio en la realidad, pertenece a la metafísica.

2) "La Metafísica comprendería:

- a) todo tipo de transformación de ente en entes;
- b) de ser en ente, o de ente en ser;
- c) instrumentos metafísicos, o sea: realidades montadas según un proyecto y designio inventados para hacer de lugar en que ente se transforme en ente, o ser en ente o ente en ser". (340)

Ser y ente son dos simples estados de la realidad.

Una cosa puede estar en estado de ente o en estado de ser. Por lo que se dan cosas-ente y cosas-ser (341). La función de la ontología es mostrar los diversos estados en que se encuentra la realidad, mientras que la metafísica perseguirá alterar tales estados, puesto que el fondo último de la realidad es de material plástico, moldeable según proyecto y designio del hombre, animal metafísico.

Según esta demarcación ontología-metafísica, la obra misma "Metafísica" es un ejercicio ontológico, fenomenológico. Y así nos lo dice el mismo García Bacca: pretende moverse en un plano contemplativo de dar cuenta de cómo se presenta la realidad ante el filósofo actual. "En toda la obra, nos dice en las "Advertencias preliminares", no hay ni una sola afirmación ni una sola negación. Por lo pronto no hay nadie quien afirme o niegue, pues el autor, así llamado, pretende escribir cual altavoz de las cosas (de lo que de metafísico hay ya en el mundo al que le han traído, y que él no ha creado ni producido)". (342)

El hombre actual no se halla en un mundo neutro e informe, sino que antes de que se ponga a reflexionar y a contemplar la realidad, ésta se halla ya estratificada en diferentes estados, coajustada en un determinado reparto de cosas en estado de ente y en estado de ser. Y todo esto por efecto de la acción transformadora de este ente especial que es el hombre, cuya entrada en la realidad produce una irrupción des-

estabilizadora.

Con ello advertimos la condición privilegiada del hombre dentro del conjunto de los entes. García Bacca, siguiendo la terminología de Heidegger, pero dándole un sentido diferente, nos habla del triple privilegio del hombre: óntico, ontológico y metafísico.

- a) El privilegio óntico del hombre consiste en que "está siendo en el Ser, en idea de tipo ser, cual pez en agua y ave en aire" (343). Esto es comprensible debido a que "ser no es algo especial y definitivamente peculiar; ser es cosa en estado de transparencia. Tampoco ente es algo condenado a ser ente, por esencia y definición; ente es cualquier cosa en estado de objeto u obstáculo temático" (344). Cualquier cosa puede hallarse en estado de ser o de ente, pero sólo el hombre es capaz de alterar el estado de su realidad y el de las cosas. Estas son sólo sujetos pacientes de cualquier cambio de estado. El estado propio del hombre es el de ser, o la tendencia al estado de ser, en el que se mueve "como pez en el agua".
- b) El privilegio metafísico consiste en ser el único ente capaz de transformar el estado de cualquier realidad y de sí mismo.

c) El privilegio ontológico lo posee el hombre por ser todo él, "o un componente de él, tan sólo lugar privilegiado en que se verifica tal transformación o cambio de estado: de cosas a cosas-en-ser; a cosas-en-ente". (348)

Por este privilegio ontológico, el hombre es el único ser que muestra y da razón del estado de ser o de ente de las cosas, cual auténtico termómetro del universo.

4.1.1.2.-La ciencia y la técnica como mediadoras de la auto-creación humana

El hombre, como sujeto que hace metafísica, transforma la realidad, la cambia de estados, y también transforma su misma realidad. Esta será la labor de autoformación en la que el hombre se halla empeñado.

Pero el hombre se transforma y asciende de calidad ontológica en la medida en que sale fuera de sí y se comporta activamente frente a la realidad. Esta acción transformadora, de tipo metafísico, se realiza por medio de la técnica. Ya hemos señalado que el concepto de técnica es empleado por García Bacca, en su acepción más amplia: cualquier acción transformadora realizada por el hombre es técnica.

Cuando el hombre se vive a nivel natural, como ocurría en la antigüedad, el hombre disponía de ciencia y técnica contemplativa. Pero la ciencia y técnica actuales se han

convertido en aparatos de transformación que repercute en la misma realidad humana.

De este modo, la ciencia y la técnica actuales se han convertido en el medio e instrumento que el hombre posee para conocerse mejor y llegar a ser hombre auténtico.

Esta es la hipótesis central de "Antropología y ciencia contemporánea" (346): las ciencias y la técnica actuales nos dan una nueva visión de la realidad del hombre, desmarcándolo del resto de las cosas y situándolo en el centro de la realidad, como su señor y ordenador. Así, no sólo de una forma teórica sino también práctica, la ciencia y técnica actuales nos van mostrando la "verdad" del hombre, "su realidad de verdad".

La técnica es, pues, un auténtico instrumento de humanización, puesto que le muestra al hombre de modo práctico y real, su auténtico rostro y su distancia respecto al resto de las cosas, "arrandándoles" un montón de cualidades que ingenuamente les había atribuido, sin darse cuenta de que son patrimonio exclusivo del hombre.

El hombre, en estado natural, tiende a considerarse uno-de-tantos entes entre las cosas. Efecto de ello es la tendencia antropomorfizadora que en él se advierte: proyecta en las cosas lo que es del hombre. La ciencia y técnica actuales ayudan al hombre a tomar distancia de las cosas y a reapropiar se lo que es sólo suyo.

Esta reapropiación se ha producido en tres aspectos:

- 1) en el campo de la causalidad,
- 2) en el de la individualidad,
- 3) y en el de la existencia.

1) El hombre, única causa

Pensamos que "todo efecto tiene su causa", y que tal principio se aplica tanto al hombre como al resto de la realidad. Pero la ciencia actual nos va sacando de este error. Cualquier cosa producida no es un efecto, pues para que se pueda hablar de efecto ha de reunir tres condiciones:

- 1ª) adquisición de una cierta realidad:
- 2ª) ser hecha a imagen de la otra;
- 3ª) estar hecha por la llamada causa como para ella".

(347)

Así, pues, sólo es un efecto aquello que es hecho según un proyecto de la causa, y para el fin perseguido por ella. Ejemplos que cumplen estas tres condiciones son la palabra humana (es efecto del hombre, porque tales sonidos físicos son pronunciados según un plan del hablante y para darse a entender), y cualquier producto cultural del hombre.

La teología cristiana hace del mundo un efecto de la primera causa, que es Dios, de tal modo que el mundo está hecho según un plan de Dios y para su gloria, y "tan íntimamente lo produjo como efecto que, si por un momento lo dejara

de su mano, desaparecería". (348)

Esta cosmovisión va siendo contestada u olvidada desde el Renacimiento, a partir del cual ya no se habla de causa y efecto, referido al mundo de la naturaleza, cuanto de "cambio de estado a base de antecedentes" (349). En los cambios que se producen dentro de la naturaleza física, hemos descubierto que no impera el principio de causalidad sino que se restringe exclusivamente al dominio de lo humano: "que el principio todo efecto tiene causa, que el efecto depende triplemente de su causa, y que la causa es, de suyo, independiente del efecto, es un principio específica y originalmente humano". (350)

En el reino de lo físico (dentro del cual cae también nuestro cuerpo) no impera, pues, la relación causa-efecto sino antecedente-cambio. En este ámbito de la materia "nunca pasa nada", regido todo él por el principio de conservación de la materia y energía. La materia puede transformarse en energía, y al revés, pero el cómputo total queda invariable, según el moderno principio de la relatividad restringida de Einstein. Sólo se producen, pues, cambios de estado (de masa a energía, y viceversa), cadenas de cambios en las que hay un cambio antecedente y un cambio consecuente, siendo indiferente la dirección temporal en que se produzcan dichos cambios. El tiempo, en el mundo físico, tiene dirección pero no tiene sentido, pues en todas las ecuaciones matemáticas en que entra el tiempo (menos en termodinámica), la variable

tiempo posee potencia par. Así, pues, "no podemos distinguir físicamente si el fenómeno va de futuro a pasado o de pasado a futuro" (351). El sentido es algo propio del hombre, que lo aplica erróneamente a las cosas. Así que eso de que todo efecto tiene su causa, que la causa es anterior al efecto, y que el efecto primero fue posible, luego real (presente), para perderse en el pasado, es antropomorfizar lo físico: "todo esto, dice G. Bacca, es una verdad restringida cuanto más al orden humano, al biológico, tal vez al orden espiritual, al cultural; pero no es la auténtica noción de causa física". (352)

De este modo, advertimos que el principio de causalidad no se dice en singular, aplicable por igual a todos los campos de la realidad, sino en plural. Esta pluralidad abarca tres zonas. Hasta ahora hemos visto el ámbito de lo cultural (causa-efecto) y de lo físico (antecedente-cambio). Pero queda una tercera zona diversa: lo biológico. En ella se da una diferente formulación del principio de causalidad: "toda novedad pide condiciones" (353).

El mundo de lo material está regido por la ley de la entropía: tendencia a la nivelación de energías. Sólo el ámbito de la termodinámica (los fenómenos caloríficos) no respeta la indiferencia de sentido en el tiempo físico. Los fenómenos caloríficos sólo van en un sentido, y llevan el universo hacia la igualación de las temperaturas, en uniformismo total (entropía). Mientras haya diferencias de temperatura y energías, en el universo pueden pasar cosas, habrá movimiento

y cambios, que serán novedades, aunque con tendencia a la imposición de lo más común: dominio de medianías, según la estadística.

Frente a este fondo común de lo físico, se alza el mundo de la vida, contraria a la ley de la entropía. Así que, "si lo físico en conjunto, por inmensa y abrumadora mayoría, va en dirección y sentido hacia lo uniforme, hacia lo constante, hacia lo desordenado, la vida en un pequeño rincón del Universo, en estos pequeños rincones que son los organismos, consigue, por lo pronto, remontar el sentido del tiempo físico (no conocemos una vida que se base en algo no físico), vaya en dirección contraria". (354)

Pero, a pesar de tal dirección contraria a la entropía, la acción de la vida se produce a espensas de la energía, nutriéndose de ella, por lo que sólo se da una superación parcial y temporal de la marcha de todo a un uniformismo total. La vida es, pues, productora de novedades en la medida en que avanza contra la entropía.

La ciencia actual nos ha dado, pues, claridad para distinguir los tres niveles de realidad que existen:

- 1) En el mundo de lo cultural, de los productos del hombre, se da auténtica causalidad, y, por tanto, no tiene cabida el determinismo.
- 2) En lo físico, sometido a leyes fijas, no hay causalidad y sí determinismo. En este ámbito "no hay ni causas ni efec

tos; en él nada está hecho a imagen y semejanza de nada ni de nadie". (355)

-3) En un estadio intermedio se sitúa lo biológico, en donde "todavía pasa algo". En este ámbito, "no hay, en verdad, ni determinismo, ni causalidad: es un dominio previo a todo eso". (356)

En lo físico se suceden los acontecimientos siguiendo leyes fijas, y el hombre produce sus efectos movido por razones determinadas. En cambio, en el mundo de la vida las novedades se producen no de modo fijo, ni siguiendo el principio de razón suficiente, sino porque sí. Dominio de la estadística y de la probabilidad. "El racionalismo, dice G. Bacca, padecía de la enfermedad del optimismo; creía que podría dar respecto de cada cosa razón suficiente. Pero esa creencia (...) ha sufrido y sufre aún sus pequeños descuentos o grandes rebajas, conforme en física se va imponiendo el cálculo de probabilidades; es decir, al paso con que se advierte que la categoría de probabilidad es tan fundamental como las de causa y efecto y la de racionalidad". (357)

La racionalidad, según hemos ido descubriendo, sólo se da plenamente en el hombre; él es "el único ser racional del universo" (358). Y sólo en él y en lo que hace se produce, de modo estricto, el principio de causalidad, separándose claramente del resto de la realidad. Sólo el hombre es capaz de producir cosas a su imagen y para su servicio. Esto hace afir

mar a García Bacca, una vez más, que "el hombre, de alguna manera, va imitando el plan divino" (359). Tal imitación la consigue por medio de la ciencia y la técnica, por las que alcanza una doble finalidad:

- ser más consciente de su peculiaridad y diferencia frente a la realidad física,
- y transformar la materia, contagiándole lo que no tiene y haciéndole poseer, de prestado, lo que es esencial al hombre; es decir, humanizándola. Así, pues, la separación que se da entre hombre y mundo físico, la puede romper si el hombre quiere, si se convence de que "no tiene por qué abandonar irremediablemente lo físico a su falta de causalidad. La técnica es la que va a permitir superar la división de ambos dominios en favor del hombre. La técnica es, con una terminología ya clásica, la que humaniza el universo". (359)

2) La individualidad humana

El segundo aspecto sobre el que las ciencias y la técnica aportan claridad sobre el hombre, es sobre la delimitación exacta del concepto de individualidad. Ellas nos muestran que "la categoría de individuo es, también, privilegio del hombre, distintivo suyo frente a los demás entes". (360)

El hombre tiene desde siempre el secreto e irrefrenable deseo de ser individuo único e irrepetible, y lo es en cierta medida, pero el modo como ha sentido y vivido su individualidad ha sido diferente en cada época. Los escolásticos

consideraban a la materia como elemento diferenciador entre diversos individuos. De ahí que también a cada realidad física, distinguible por su cantidad de materia, le atribuyamos individualidad.

La verdad es que sólo el sujeto humano posee auténtica individualidad frente al "cualquierismo" de los seres cósmicos. Para poder mostrar esto, echa mano G. Bacca de su repetida teoría de los diferentes estados del yo, corregidos en algunos aspectos y enriquecida su descripción desde la perspectiva de la ciencia y la técnica.

El sujeto humano puede hallarse en diferentes estados, que pueden (y así es, de hecho) simultanearse varios de ellos: uno-de-tantos, cualquiera, particular, individuo y único o persona. La aspiración es llegar a ser único, irrepetible y diferente de los demás. Pero es sueño irrealizable, de modo que "el egoísmo, dice G. Bacca, no es tan solo un feo vicio; es irrealizable; se queda en pura tentación e intención. No voy a afirmar que ser yo sea un vicio de cada uno en particular; es un plan y designio irrealizable" (361). Tal imposibilidad proviene de que el yo humano está corporalizado, es facticidad, diríamos en terminología heideggeriana, y el simple hecho de decir yo lo convierte en algo común, en universal.

La realidad material se halla en estado de cualquiera y de uno-de-tantos. Se dice que una realidad está en estado de "cualquiera" cuando la ley que la rige "da razón sufi-

ciente y propia de lo que pasa en conjunto; pero no puede dar razón de lo que sucede en particular" (362). Ya ha indicado García Bacca en el tema anterior que la razón suficiente no rige en cualquier ámbito de la realidad, sino preferentemente en el hombre. En otros ámbitos de la realidad física, las cosas suceden porque sí, y no tanto por una razón determinada. Tal sucede, por ej. en el juego de dados, en la lotería y demás juegos de azar. En otros ámbitos, como en un volumen de gas, o en una corriente de electrones, nos resulta imposible distinguir cada electrón o molécula de gas, señalándolo como individuo concreto. Cada electrón es un cualquiera. Igual sucede con las leyes y ordenanzas de un grupo como el Estado, la Iglesia, etc., que son dados para cualquiera de sus miembros y no para nadie privilegiadamente en cuanto este individuo. En estas realidades señaladas rige la ley de "cualquiera", aunque de diferente forma, de tal modo que la racionalidad que impera en tales ámbitos se sitúa en el todo, pero no en las partes, en cada individuo o componente.

El hombre, en cuanto realidad corporal y física, es tá sometido a las leyes del "cualquierismo", como un objeto más. Este hecho hace que desde la base física se esté atentando contra la personalidad del hombre, su tendencia a ser yo único. Y entre la base física, en estado de cualquiera, y la personalidad puede estar el hombre en estado de particular y de individuo.

El grado o categoría de cristalización de su inte-

rioridad hace que el hombre sea y actúe como particular o como individuo. Si "su unidad es consecuencia de su separación de otros", es simplemente un particular (363); de tal modo que la distinción le viene de elementos externos y adyacentes a su interioridad, al igual que un líquido se distingue de otro por las paredes del recipiente que lo contiene. Pero si "su unidad interior es tal que de ella proviene y se sigue su distinción de los demás" (364), se halla ya en estado de individuo, con una interioridad ya madura y cristalizada.

De este modo vemos que el hombre, vertebrado en cuanto a su cuerpo, puede admitir diversas formas en cuanto a su espíritu, pudiendo estar incluso viviendo como un particular, esto es, distinguido y diferenciado anímicamente de los demás sólo por algún elemento externo que lo separe. En cambio, "en un individuo, la unidad interior es tan firme y tan bien organizada, que no necesita del componente de contra ni de frente para ser uno; sencillamente es algo perfectamente uno ante los demás, háyalos o no los hubiere". (365)

El supremo estado del yo consiste en llegar al estado de único, o de persona. Ya hemos indicado que para García Bacca, llegar a serlo es la tentación permanente del hombre auténtico, "uno de esos pecados filosóficos" (366), pero, al mismo tiempo, pecado que se queda en ganas. De tal modo que aunque tengamos algo de yo, nadie consigue serlo en estado puro. "El yo funciona como atmósfera en que todo lo otro: colores, sonidos, pensamientos..., está sumergido. El yo lo es to

do en forma de mí: mis pensamientos, mis deseos..." (367). Es una realidad objetiva pero no sustantiva e independiente, estando manchada y abyectada en la realidad material y corporal. Así, pues, siendo imposible el estado de único, el yo se da de hecho en tres estados: uno cualquiera, particular e individuo.

 Mi realidad corporal está sometida al cualquierismo de ser uno de tantos. Decir "mi cuerpo" es un tanto relativo. Es un universo, y "deja de ser mío, no porque yo lo abandone, sino porque me deja él; por su base física y química se deshace tanto que, al último, y bien a disgusto mío, deja de ser mío". (368)

 Así que la personalidad, el yo, que quiere convertir toda su realidad, desde la base corporal, en única, no lo consigue en el orden material y biológico. En cambio, en el orden de lo particular se impone mejor el yo. El hombre vive en estado de particular como miembro de un grupo numeroso: sociedad, Estado, Iglesia, club, etc. Por ser miembros de tales colectivos estamos respirando en atmósfera cultural, religiosa, moral, científica, común a los demás. ¿Podremos llegar a poseer lo moral, religioso, científico, en forma de mí, no ya de particular?. El deseo de cada uno es tener ideas propias, pero difícilmente logramos otra cosa que repetir lo que han pensado y dicen los demás. Pero es un ámbito más adecuado que lo material y biológico para que el yo imponga su sello de mí.

 A pesar de que el hombre no consigue ser único, ser

su yo en estado puro, está siendo, al menos parcialmente en estado de único. En la Metafísica, habla de los ámbitos de la realidad que pueden estar en estado de único. No sólo puede estarlo el hombre, sino que también lo están otras realidades. "Para que una cosa, dice G. Bacca, sea única, es preciso que, al menos (condición necesaria), sea todo lo de un orden, aunque no se integre de cosas de sólo ese orden" (369). De todos modos, la unicidad del yo humano y del resto de realidades no es del mismo tipo. Por ello, establece dos categorías dentro del estado de único: a) único omnidentificante y b) único simplemente tal. Al primer tipo pertenece el yo humano, cada uno de los yo. El segundo tipo es propio de realidades como un cuadro, un acontecimiento único en la historia, etc. "La unicidad atribuida a tales cosas posee la condición mínima de resumir todo lo de un orden; mas no la tendencia a hacer de todo lo demás algo "suyo" (370). Tal tendencia posee, en cambio el yo humano, por lo que se halla en estado único omnidentificante. Tiende a hacer suyas todas las demás cosas, aunque dentro de unos límites. Tiende a hacer suyos los elementos de su cuerpo, sin conseguirlo. Igualmente tiende a deshacerse de tales elementos, en estado de cualquiera, de particular a individuo, por ser de inferior tipo de unidad, y quedarse como único. De hecho, el yo humano no está sólo en estado puro de único, sino que participa de diversos estados. Proponerse como empresa llegar a ser sólo único, pertenece al campo de la metafísica. La constatación de la pluralidad de estados, es ontología.

También se plantea G. Bacca el origen de las realidades en estado de único. Y señala que "toda cosa que sea única (...) surge o viene al ser porque sí, por absoluta discontinuidad y novedad. Para tal surgimiento podrá haber condiciones, pretextos, oportunidades, mas no causas. Lo único, en cuanto tal, es acausado" (371). Por tanto, "al ir a venir al ser (o a dejar de ser), vengo y voy porque sí, porque yo" (372). Absoluta generación espontánea, ausencia de racionalidad, novedad absoluta. También en el estado de cualquiera rige el porque sí. Pero hay una clara diferencia. En el dominio de lo cualquiera la racionalidad se sitúa en el todo, y no en las partes. De tal modo que "lo que falta a cada elemento, que es un cualquiera, consiste en que no posee suficiente realidad para capturar la razón. Es porque sí por deficiencia óptica" (373). No ocurre lo mismo en el ámbito de lo único, donde la racionalidad está ausente en todo. Así, "un único, o una cosa en cuanto que sea única, no puede ser capturada por razón, justamente por su unicidad, por exceso de realidad, por incomprendibilidad e inefabilidad. Porque sí positivo" (374). La razón es algo propio del ámbito de lo común, de lo universal, y no alcanza a lo único.

Pero el concepto de yo se mantiene en estado de único sólo en "fase de indicación". Al expresarse, deja de ser único. Le conviene, por tanto, el apelativo de realidad elusiva, eludiente de lo universal, común y general. Es lo mismo que decir que el único es trascendente, que escapa lo fáctico.

(375)

Pero no hay que confundir, nos advierte G. Bacca único, yo y absoluto. Yo soy yo, pero estoy siendo yo "por modo de mí" (376). Quiero, pues, ser yo, de modo único pero son siempre intentos frustrados, no lo consigo nunca. Pero no tengo que conformarme con serme como mí, es decir, "cual yo no evadido realmente de los tipos de realidades cualquiera, particular, individual" (377). De ahí que "no soy yo el Absoluto, o no soy yo absolutamente". (378)

El hombre no es el Absoluto, pero sí es tendencia a serlo, ganas incontenibles de serlo, aunque su facticidad se lo está impidiendo, y no puede vivir su unicidad más que en estado de mí. Mientras el yo se halle apoyado en un cuerpo, estará sometido a vivir en diferentes estados que rebajan su tendencia a unicidad. A lo más, se tendrá que contentar con extender su presencia a todas las realidades, al mayor número posible de ellas, haciendo de ellas su soma.

Así, pues, el estado natural del yo es el de mí, apoyado y vuelto hacia las cosas, y, al mismo tiempo, en intento de escape de tal situación, hacia ser único y ab-soluto, esto es, separado de lo que le ata y le somete a su actual facticidad. De ahí que "el yo, por su estado de mí, se halla en estado de concreción, máximo de alusión y mínimo de elusión". (379)

El ideal antropológico de García Bacca sigue centrándose en llegar a ser único, ab-soluto, en soledad inte-

rior. Incluso recoge de nuevo la definición de persona que Ortega propone: "La dosis de personalidad se mide por la dosis de soledad que uno puede aguantar" (380). Pero ya no se entiende esto de un modo tan aislado y elitista, puesto que, aun siendo el ideal del hombre ser único, sólo consigue enriquecer su personalidad en el diálogo con los otros yo.

Esto cambia completamente el panorama, dando entrada de lleno a la relación interpersonal como elemento indispensable de la persona. "Un ente dotado de singularidad, de unicidad, nos dice, únicamente puede serlo y mantenerlo en la esfera personal: de yo a yo, de yo a tú, de yo a otro. Mas no en la esfera de yo frente a objetos". (381)

Es la primera vez que se hace referencia en García Bacca a la dimensión dialogal, interpersonal, del individuo. Estamos en otra galaxia antropológica. De un modelo individualista, hemos pasado a uno dialogal, al tiempo que se toma la dimensión sociopolítica. Estamos asistiendo al momento de tránsito, en el que un papel no pequeño desempeña A. Machado.

De este modo, no está reñido el ideal de unicidad con la necesidad del diálogo con otro yo. La diferenciación con las cosas y los otros yo es condición de diálogo. "El otro" no es tanto un peligro para mi personalidad, cuanto una ayuda necesaria e insustituible. Sin la presencia del tú no se puede ser auténticamente yo. Pero esta relación tiene que darse en la "esfera personal" y no en la esfera de los colectivos, donde nos tratamos y vivimos como "particulares".

El valor de la interpersonalidad lo va descubriendo G. Bacca al calor de la poesía filosófica de A. Machado. El primer momento en que A. Machado (el "bueno", como G. Bacca lo apellida) aparece en la obra de G. Bacca en el año 1956, en los "Comentarios a "la esencia de la poesía", de Heidegger (382). Posteriormente iré publicando una serie de artículos breves, en que trata de extraer los "diamantes filosóficos" que los versos de Machado esconden. El primero de ellos data de 1959: "Glosas filosóficas a unos versos de A. Machado" (383). El centro de este artículo es el valor de la interpersonalidad humana o la necesidad que el hombre tiene, para ser persona, de ser reconocido por otro tú humano, reflejado en unos ojos que tú ves que te miran. Los versos que G. Bacca glosa son los tantas veces repetidos por él en múltiples trabajos posteriores:

"El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas,
es ojo porque te ve". (384)

La personalidad se alimenta al calor de los ojos que te miran y te aceptan, y no tanto en la estéril, aunque necesaria, soledad.

Pero hay un segundo aspecto que anuncia y expresa una superación de la antropología individualista, fruto del contagio existencialista.

Lo constituye la afirmación de que sujeto de la transformación técnica no es tanto el hombre individual sino

el hombre social. La técnica, como mediación antropológica, al realizar el distanciamiento y la distinción del hombre respecto al mundo, y descubrir su "realidad de verdad", descubre como "verdad" del hombre su dimensión social. Para García Bacca, al igual que para Marx, el hombre, en el diálogo transformador con la naturaleza se convierte de natural (individual) en social.

Uno de los aspectos que más va a intentar mostrar a partir de este momento García Bacca es la dimensión social de la persona, deducida desde la naturaleza de la técnica. El sujeto de la técnica es el hombre social. Y al mismo tiempo: el fruto y objeto del trabajo técnico es la socialización del hombre. El hombre llega a ser, pues, sujeto y objeto de la técnica (385). De tal modo que, si el hombre es un ser actuante, transformador de la realidad, en la medida en que actúa y transforma por la técnica su entorno, está autotransformándose en un hombre nuevo: el hombre artificial, que es social. "Lo técnico, dice G. Bacca, lo artificial, remite, sin duda alguna, sin posibilidad de equivocación, a una causa muy determinada, que es el hombre en cuando 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". (386)

El sujeto de la acción técnica no es, pues, este hombre concreto. Cuando un carpintero hace una silla, no la

hace en cuanto este carpintero, Fulano de Tal, individuo único, sino en cuanto un hombre, un carpintero cualquiera, un hombre creador cualquiera. Y lo mismo tenemos que decir del destinatario o usuario de los productos técnicos. No es este hombre, este carpintero que construye la silla para su uso exclusivo, puesto que en ese caso, como dirá más adelante García Bacca, tendría que hacer la silla como un miembro más de su cuerpo, para uso exclusivo suyo. Los productos técnicos se hacen para el hombre, para cualquier hombre, para el hombre social.

Este es uno de los aspectos más originales del pensamiento de García Bacca, profundización de la antropología marxista, y que tendremos ocasión de volver más ampliamente sobre él.

3) Existencia frente a probabilidad

La ciencia y la técnica realizan una nueva clarificación sobre la condición humana. El hombre es el único que posee "existencia firme, real de verdad, frente a existencia probabilística o existencia simplemente real". (387)

El hombre es el único que existe realmente, quedando definida su existencia por tres caracteres:

- a) se pregunta por su ser, esto es, está apoyada en el principio de razón suficiente;
- b) es una existencia esencializada;

c) y es existencia ligada o continua.

a) Sólo el hombre es consciente de su ser y lo cuestiona. El resto de los entes no tienen esa capacidad. Además, el hombre no sólo se pregunta por su ser, sino que pone en cuestión al resto de los entes y les obliga a responder. El hombre actual ha superado el talante pasivo ante la realidad y hace que las cosas le declaren sus secretos, que le revelen su más profunda verdad. El hombre ha pasado de preguntarse qué es la luz, a preguntarse "cómo puedo hacer la luz", hasta que lo ha conseguido. "Toda la técnica moderna (en cuyo ambiente hemos nacido para vivir y ser nosotros) es ese conjunto de preguntas que hemos planteado, y de respuestas que hemos arrancado a lo natural, de por sí indiferente al hombre". (388)

La verdad de las cosas no se halla, pues, en su nivel natural sino en su estado artificial. Las cosas naturales son reales, pero sólo simplemente reales. Lo artificial es más real, hecho según los planes del hombre. Tales artefactos o productos del hombre, son "un conjunto de cuestiones artificiales" planteadas por el hombre a la naturaleza, y un conjunto de nuevas respuestas, también artificiales. De ahí que "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 ver-

dad; 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. 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 ya sabida, sino como quien tiene que improvisar lección nueva". (389)

Esto nos muestra que la naturaleza no tiene esencia sino que está asentada sobre las leyes de la probabilidad. Con el descubrimiento de que lo físico está regido por el cálculo de probabilidades, "la diferenciación entre lo físico y el hombre, creo yo, va a quedar bastante más clara que en los tiempos clásicos" (390). En el hombre a la pregunta de ¿por qué? hallamos una respuesta racional: "por esto". En lo físico, la respuesta es "porque sí". "Es, pues, el cielo dominio de la razón de la sin razón, dominio de la estadística, otro inmenso dominio de lo distribuido a voleo, y Dios va a resultar sembrador a voleo, y no Ordenador". (391)

Si en todo el universo impera "la razón de la sin razón", hay un ámbito donde se ha refugiado la razón; el ámbito de lo humano. El hombre queda así definido como "el manantial de cuestiones y forzador de respuestas". (392)

Así, pues, la primera razón por la que se distingue

la existencia humana, de la existencia del resto del universo lo constituye el hecho de que el hombre posee una existencia firme, triplemente racional, frente al otro tipo de existencia, simplemente real, que no tiene en sí misma el fundamento de su racionalidad.

- b) La segunda razón diferenciadora consiste en advertir que nuestra existencia es "existencia esencializada, con esencia interiorizada", frente al otro tipo de existencia que no tiene esencia, sino fórmula, plan o proyecto. Decimos que una cosa tiene esencia, empleando palabras de Aristóteles, cuando esa cosa es ella y está hecha de sí misma (393) El hombre es tal hombre, pero no todo él está hecho de sí mismo, puesto que su cuerpo es uno de tantos cuerpos cuya base físico-química es igual a cualquier ser vivo. "Lo cual nos indica, dice G. Bacca, 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" (394). Sí lo está, en cambio, lo matemático; es lo matemático y está hecho de elementos de su orden, pura racionalidad.

Frente a estos ámbitos de esencialidad, se sitúan los entes artificiales, que han sido contruidos por proyectos y designios. Mientras el ser natural tiene internamente las cuatro causas, el objeto artificial o artefacto

se caracteriza: "1) porque no tiene esencia; 2) porque tiene material y forma internos; pero 3), su causa eficiente y su causa final caen fuera de su realidad" (395). La causa eficiente es el hombre, que la construye según un proyecto inventado, para un fin inventado: el designio.

Hay todavía, según García Bacca, otro ámbito de la realidad que ni tiene esencia, ni proyecto ni designio, si no fórmulas: "estructura relacional o texto de relaciones entre constantes o valores indeterminados" (396). Tal sucede con las fórmulas matemáticas y lógicas. El ámbito de lo real que está regido por fórmulas es lo físico, cuyo molde, como ya advirtió Galileo, es matemático. "Lo físico (...) es una realidad compuesta de fórmula y material" (397). Material vertido en molde matemático, constituido por fórmulas, y capaz de ser transformado por la acción técnica del hombre. Fruto de ello serán los artefactos, el mundo artificial.

Por tanto, desde este punto de vista, nos encontramos con tres tipos de existencia o de realidad:

- 1) La realidad que tiene esencia, cuyo modelo más puro es el matemático, y también el hombre, en cuanto conciencia;
- 2) La realidad artificial, que no tiene esencia, sino proyecto y designio;
- 3) y un tercer tipo de realidad que tiene fórmula.

Dicho de otra manera, con palabras de G. Bacca:

"hay cosas que tienen formas o sea esencia; y hay realidades que únicamente tienen fórmulas, como lo físico; y, violentando un poquito la palabra (...), hay otras que no pasan de tener simplemente formularios. Lo artificial tiene formulario, según el cual se constituye; el hombre, lo matemático, tienen forma, tienen esencia. Lo físico posee simplemente fórmula, que es como un diminutivo de la forma correspondiente" (398). De este modo, la diferencia que se establece entre el hombre y el resto de las demás cosas es una diferencia ontológica, y no sólo específica, puesto que, según la filosofía clásica, los entes se componen de esencia y existencia. Sólo el hombre (y los entes matemáticos) tienen esencia, luego "la distinción del hombre frente a los demás echa sus raíces en el mismo orden del ser". (399)

c) La tercera nota distintiva entre la existencia humana y la existencia cósmica se halla en el hecho de que la primera es una existencia ligada o continua, frente a la segunda que es discontinua, según frecuencia. La existencia ligada significa para García Bacca que posee una ligazón triple:

- por unidad de sentido,
- por unidad de dirección,
- y por especial cerradura, de comienzo y final, finita y definida. (400)

- a) Unidad de sentido significa que nuestra vida tiene una unidad total de todas sus partes, de tal modo que ni sueños ni distracciones rompen tal unidad. Cada parte y cada momento está perfectamente engarzado en el todo.

Lo físico, en cambio, está partido en trozos discontinuos y separados, de tal modo que dentro de un conjunto podemos sustituir un trozo por otro sin que pase nada. En el hombre, esto no es posible.

- b) ~~También se da en la vida humana~~ unidad de dirección; esto es: se mueve en una única dirección y sentido. Los fenómenos físicos, como ya hemos indicado anteriormente, se mueven indiferentemente de futuro a pasado, y al revés. En la vida humana, sólo transcurren los acontecimientos de futuro a presente y a pasado. Y lo pasado es ya irreversible.

- c) El tercer carácter consiste en que "nuestra existencia posee un comienzo absoluto y un final absoluto; es positivamente finita y definida" (401). A esto llama G. Bacca tener una "función característica de cerradura" (402). El comienzo y el final de cualquier fenómeno físico es básicamente neutral. Por eso, "el mundo físico no tiene fechas. Tener data, una fecha, frente a la neutralidad total de fechación del tiempo astronómico, constituye característica de la existencia humana, de cada uno en particular. Es lo que hace que tenga sentido nacimiento

y muerte" (403)

En lo físico no hay comienzo ni final, y por tanto no hay historia en tal ámbito de lo real. La historia sólo se da en el hombre, porque se da un sentido irreversible en la dirección del tiempo, de tal modo que no hay posibilidad de vuelta a los comienzos ni eterno retorno. Dentro de dos mojones concretos (nacimiento y muerte) está situada nuestra vida, como un segmento limitado de la línea sin fin del tiempo.

Cuando habla G. Bacca en este contexto del tema de la muerte, llama la atención el cambio de perspectiva que se ha operado en él. En los escritos anteriores se rebelaba contra la interpretación que de la muerte presentaba Heidegger: el momento de máxima posibilidad de la existencia humana. Frente a esto, García Bacca presentaba un deseo prometeico de conquistar la inmortalidad para el hombre, por medio de los adelantos de la técnica. En cambio, en este momento parece que admite la inevitabilidad y necesidad de la muerte, en orden a la necesaria facticidad del hombre. Así como nos parece normal que tengamos un peso y unas dimensiones espaciales determinadas, y no infinitas, igualmente tenemos que aceptar, nos dice García Bacca, una duración temporal limitada. "Para ser cada uno quien es, dice, hay que tener un volumen y peso físico determinado (...). ¿No admitiremos, con igual sinceridad, que no podríamos ser quienes somos, si, por ejemplo, hubiésemos durado desde siempre y durásemos para siempre? O simplemente: ¿cómo nos consta que seríamos los mismos durante un

millón de años que durando sólo cien o noventa? Dicho de otra manera: ¿Sería posible conservar la individualidad si durásemos toda la eternidad?" (404). El inconveniente mayor que la eternidad presenta, es en este momento para García Bacca el aburrimiento que conlleva, y la duda de si podríamos llenar tantos años. "Somos muy benévolos y simplones, dice, por falta de imaginación, al pensar que la duración indefinida del hombre puede ser rellena con lo bueno, con lo mejor y aun con lo óptimo" (405). Lo más lógico es que la monotonía nos llene de aburrimiento.

Entonces, ¿qué queda de los deseos de inmortalidad, tan fuertemente presentes en los escritos anteriores?. Se diría que se ha vuelto más "realista", y que la influencia del marxismo le hace desviar el ansia de inmortalidad individual hacia la supervivencia e inmortalidad de la especie, del género humano como realidad social. Al individuo humano no le queda más que resignarse a quedar situado entre las dos fechas que lo delimitan y lo hacen real: nacimiento y muerte. "Nacimiento y muerte son el principio y el final de la auténtica sinfonía humana; son el auténtico marco puesto al cuadro de nuestra vida y de la historia para que cobren sentido frente al universo" (406). Y esta realidad, aunque nos cueste aceptarla, es la que, en opinión de G. Bacca, nos pone en estado de privilegio o de diferencia frente a lo físico que tiene duración indeterminada. Sólo existe el hombre; lo demás perdura mentalmente. (407)

Y si a alguien le viene deseo o ganas de ser inmortal, y se resiste ante el hecho de ser temporalmente limitado, le aconseja García Bacca que "antes de acudir a una teoría metafísica o religiosa para consolarnos de la muerte (declarándola realmente ficticia, con el remedio de la eternidad e inmortalidad), pensemos en una obra de arte; y recordemos, cual refrán, que más vale finito definido y lleno, que infinito indefinido, vacío, monótono, repetidor y sosó. A lo primero se llama y es existir; a lo segundo, vegetar y perdurar". (408)

Ante estas palabras parece que se impone una conclusión: García Bacca ha abandonado sus pretensiones de inmortalidad para cada individuo desde un "realismo" marxista que deposita en la especie, en la Sociedad, todos los sueños utópicos que anteriormente situaba en el individuo.

Pero no se da un cambio tan drástico. Si en "Antropología y ciencia contemporáneas" se expresa de esta forma, en "Metafísica" sigue anclado en los deseos de inmortalidad individual, apoyado en suya conocida distinción entre cuerpo y soma, como dos estados de nuestro cuerpo. Si en el cuerpo somos finitos, por el soma tenemos la capacidad de alcanzar y estar presentes en todo el universo. De este modo, "la finitud del cuerpo sería, en tal caso, finitud de hecho, aparential real; mientras que el soma (nuestro) se extendería, real, y verdaderamente, mucho más allá, y de original manera (metafísica, por transnatural), respecto de nuestro propio cuerpo. El hombre tendría su realidad material en dos estados: los de

cuerpo y de soma" (409). Y añade más todavía: "No tendría nada de extraño que la vida humana tal como está siendo en su soma (...) fuese ya, real y verdaderamente, vida inmortal, respecto de esotro estado vital que tiene, ella misma en su cuerpo". (410)

De este modo, puesto que cuerpo y soma son dos estados de la misma realidad, puede el hombre proponerse, por proyecto y designio metafísicos, transformar su cuerpo en soma, y así ir alcanzando progresivamente la inmortalidad. Por intentarlo nada perdemos, y sólo sabremos si es o no verdad cuando tal proyecto resulte exitoso.

En realidad, el hombre ha ido consiguiendo tantos avances por medio de la técnica, que ya nada nos puede maravillar en exceso, y podemos esperararlo todo. De este modo va siendo cada vez más consciente de su condición de señor del universo, transformado en un mundo, que es su morada.

4.1.1.3.-La humanización y deshumanización del hombre y de lo natural

El hombre se va autorrealizando en relación dialéctica con la realidad material, por mediación de la técnica. Pero esta relación está plagada de ambigüedad. Al mismo tiempo que se da un proceso humanizador, puede (y, de hecho, así ocurre) construir un mundo artificial, basado en la alienación humana y en la explotación del hombre por el hombre.

En "Metafísica" ha expresado García Bacca, con profundidad y precisión, la naturaleza ontológica del mundo capitalista actual, basado en lo económico y en la explotación de la mayoría de los hombres. Sin emplear apenas la terminología de la filosofía marxiana ha sabido dar cuenta, de un modo original, de la realidad humana tal y como se da en lo que él llama mundo artificioso.

Es un dato que, aun antes de que nos percatemos de ello, nos hallamos situados en un mundo en estado natural. El hombre también comienza por hallarse en estado natural, en unitonalidad con su mundo. Pero tiene la capacidad de salir y sobrepasar su naturalidad, al mismo tiempo que transforma la naturaleza. Así, tanto el hombre como la realidad pueden estar en diferentes estados: natural, artificial, artificioso.

Por la operación trocar en, el hombre transforma el mundo natural en artificial. En el mundo natural las cosas no muestran su auténtica realidad, sino una apariencia de verdad. Así, el mundo natural es como "el Gran Espectáculo" (411). En cambio, en el mundo artificial las cosas muestran su realidad de verdad. Frente a las cosas naturales que pueblan el paisaje del mundo natural, el artificial está constituido por artefactos o manufactos, inventos del hombre, que los ha construido según plan, sustitutivo de la esencia.

En un mundo artificialmente construido por el hombre, por la operación trocar en, el hombre se va progresivamente convirtiendo en el primer motor del universo, capaz de

manejar a su antojo las diferentes causas: eficiente, eficaz, rectora, ocasionante (412), hasta dirigir toda la máquina del universo con sólo su palabra, al igual que el Dios del Génesis.

Junto a estos dos estados del mundo (natural y artificial), García Bacca advierte la presencia de un mundo artificial, construido también por el hombre por la operación de trocar por.

Por influencia del marxismo, García Bacca ha descubierto el mundo de lo económico y su decisiva influencia en el mundo del hombre. Con la descripción de este mundo artificial realiza una crítica original y certera del mundo capitalista, como deshumanizador y destructor del hombre y de la naturaleza. Para García Bacca la clase capitalista ha conseguido, por proyecto y designio de tipo metafísico, esto es, transformador y práxico, no simplemente teórico, construir un mundo, una ordenación de la realidad que tuerce el proceso humanizador del hombre. La realidad de verdad del hombre está en transformar la realidad y transformarse a sí mismo de su estado individual al social. El capitalismo consiste en un proyecto de escisión del hombre: hace que el hombre trabaje y se eleve a creador, pero lo mantiene en estado individual.

El capítulo 5º de la "Metafísica", dedicado al análisis del mundo artificial, constituye una auténtica "crítica de la razón económica" (413), característica del mundo capitalista, apoyada en una ordenación mercantilista de la rea-

lidad.

Por la operación trocar por, base del mundo artificioso, se hace patente que "una cosa cualquiera es buena para todas las demás respecto del hombre" (414). Realiza así una función fenomenológica: hace aparecer lo que de bondad tienen las cosas. Pero no es una operación teórica sino práctica: muestra de modo práctico que "todo es bueno para el hombre" (415). Por la operación trocar en (mundo artificial), las cosas nos muestran su auténtica verdad, su ser artefacto. Pero también por la operación trocar por "las cosas adquieren nuevo aspecto: el de objeto de uso, cosa manual" (416). Le ha salido a las cosas su cara de mercancía, definida por García Bacca como "cosa natural trocada en buena (usable) para cualquiera y trocable por otras, igualmente trocadas previamente en buenas para cualquiera, y exhibiendo tal aspecto en su lugar propio que es el mercado, lugar de exhibicionismo del cualquierismo total: de cualquier cosa como trocable por cualquier otra, y trocable para cualquiera". (417)

Mercado es, pues, el aspecto que toma el mundo artificioso, como el mundo artificial toma el perfil de un gran laboratorio.

En este mundo artificioso todas las cosas son, o tienden a ser, mercancías (cosas-ente). Hay una cosa que está realizando la función de cosa-ser: la moneda, "aparato fenomenológico-ontológico que nos da una muestra del valor de las cosas" (418). La moneda no vale de por sí; su realidad óptica

queda preterida, ocultada, y realiza una función de tipo ser: registrar la variación del valor de las mercancías. Esta variación da lugar al precio de cada cosa. (419)

La moneda no realiza una función metafísica, transformadora, sino fenomenológica: pantalla donde aparece el precio de las cosas, y su capacidad de ser trocable por cualquier otra cosa. Pero, aunque todo sea trocable por cualquier cosa, nos encontramos con que hay una realidad privilegiada, que realiza la función de mediación en la operación de trocar algo por algo. Es el dinero. "Nos hallamos ya, de buenas a primeras, dice G. Bacca, con que en el mundo ontológico de lo bonificable hay un aparato que delata el grado de bonificabilidad instantánea (...) de todo en favor (o en contra) de el hombre: Tal es el dinero" (420). Esta cualidad de trocable por (en su máxima potencialidad), que pone el dinero, permite acumular poder, "estancar y represar la bonificabilidad" (421). Esto nos hace ver que "el dinero es, de suyo, originalmente, capital". (422)

En este tipo de mundo, artificioso y mercantil, el tipo de seres y entes que lo componen no muestran su realidad de verdad como ocurre en el mundo artificial. "Las objetividades típicas de moneda y dinero son aparenticiales; es decir, simplemente reales, mas no reales con realidad-d--verdad. En tal aparenticia quedan y se nos dan realmente anuladas y preteridas todas las propiedades de las cosas" (423). No le sale a la cara a las cosas un perfil nuevo, que revele su más autén-

tica faz (como en los artefactos), sino que su realidad óptica queda anulada y enmascarada por el aparential de mercancía.

El tipo de hombre propio de mercado, de mundo artificial, es descrito por García Bacca con especial detenimiento. La primera cosa que advertimos en un mundo mercantil es que el tipo de hombre que lo habita, es un hombre dividido, escindido en partes: "Nos hallamos ya los hombres actuales en un mundo encarrilado en oficios y profesiones..., dividiendo nuestra actividad en trabajos especificados por la profesión y por el producto a elaborar" (424). El hombre natural no se halla escindido, sino que está todo él en cada una de sus partes; no se da en él ni distinción de potencias, ni especialización en oficios, ni tareas. En cambio, en mundo artificial, nos hallamos ya, de hecho, escindidos en nuestra realidad, cual operarios, especialistas, y viviendo también entre cosas igualmente escincidas, que están hechas para que sirvan para algo determinado. El producto es "cosa natural especificada" (425). En el producto también se producen escisiones típicas. El hombre natural tiene aptitudes, potencias y actos. Por la operación de trocar en, el hombre altera su situación, y comienza a tener realmente propiedades, facultades y funciones. Por la operación trocar por, no se produce una transformación entitativa ni en cosas ni en hombres, sino que adquieren una simple objetividad, la máscara de mercancía, escindiendo su auténtico ser real-de-verdad.

La escisión que sufre el hombre en una situación de

mercado, le separa y escinde en funciones, facultades, propiedades...

La unificación, o mejor, reunificación del hombre, que se da en el capitalismo, no se hace persiguiendo un bien del hombre, al servicio de un hombre nuevo, sino al servicio de la mercancía. Todas las potencias y todos los hombres son unidos por el capital al servicio de la mercancía, en unidad montada para tal fin o designio. "Aun antes de que nos preven^{ga}mos o nos preserven, nos hallamos ya en un mundo montado según el modelo de distinción de los trabajadores según o a favor de la unidad del producto, y no según el modelo de distinción de tareas en favor de la unidad del trabajador" (426). Esto trae consigo el que tanto mercancías como hombres, puedan ser vendidos y comprados a trozos y por piezas, "y por la especialización (de trabajos y productos), todas las cosas de una especialidad, todos los hombres de una especialidad, resultan intercambiables, en principio, entre sí" (427). El hombre queda rebajado, pues, a la altura de las cosas, como una mercancía más, que entra en los intercambios del Mercado.

No todos los hombres tratados como mercancías son conscientes de tal realidad, y si lo son, no todos se resignan a tal situación. Así, frente a hombres conscientes de ser tratados como mercancías y producción del mercado, pero con sentimentalidad de connaturalizados con tal estado, a gusto con su situación de especialistas, hay otros hombres conscientes, pero no connaturalizados con tal estado de entidad, sino

que viven su situación con las sentimentalidades de destrozado, desamparado, despojado, enajenado..." (428). Tal es el proletario.

Bajo el dominio de la mercancía, hombres y cosas son tratados como unos cualquiera, trocables por otro cualquiera. De este modo, se han invertido los papeles en la relación hombre-naturaleza. De señor de la naturaleza se rebaja el hombre a estar al servicio del producto.

En esta situación, el hombre ya no se especifica por su racionalidad o por cualquier otro aspecto de su naturaleza, sino por sus especialidades. "El hombre, dice García Bacca, dejará de ser individuo de una especie (natural), y resultará, realmente, un cualquiera de una especialidad; el hombre no tendrá ya especie, sino especialidad". (429)

Lo peligroso de esta situación está en que en un mundo artificioso se da "una creciente tendencia hacia un máximo de bondad de tipo cualquiera, buena para el hombre en estado de un cualquiera. Entropía económica" (430). Tal entropía significa que la "bondad" hacia la que se tiende en un mundo mercantil, no es bondad de tipo óptimo, la mejor bondad posible, sino de tipo de mediocridad, donde impera la mayoría de bondades medianas, mediocres. "No es éste el mejor de los mundos posibles, sino un mundo de creciente entropía de bondad". (431)

En otras palabras, en un mundo mercantilizado, capitalista, no interesa más que la cantidad y nunca la calidad

óptima. La racionalidad y la capacidad creadora del hombre se aplica a los medios y nunca se pregunta por los finés últimos; no le interesa preguntarse si estamos construyendo un mundo más justo y más libre y humano.

Lo peligroso es que la gran mayoría de los hombres no son conscientes de tal situación alienante. La mayoría vive su condición de "descuartizado" y escindido con la senti-
mentalidad y estado de ánimo de naturalidad, de morada, sin sufrir por tal estado de cosas. De tal modo que "la barbarie del especialista se lo parecerá, de ordinario, a otros; no al especialista, sino al especialista de otra especialidad". Esto nos muestra que "la sentimentalidad de escisión o descuartizamiento del hombre no es dato inmediato y ordinario, sino lo contrario: se nos da la neutralidad de escisión". (432)

Así, pues, frente a un mundo artificial, basado en la operación trocar en, mundo potenciador y desvelador de la realidad de verdad del hombre y de la naturaleza, nos encontramos con un mundo artificioso, que aliena y escinde al hombre y oculta su verdad y la del mundo artificial (en cuanto artefactos) con el aparental de mercancía. Este mundo artificioso destruye y desvía el proceso natural de autoformación del hombre y del mundo. El que exista un mundo artificioso no depende de la naturaleza de las cosas, sino del proyecto y de signio del hombre, de ciertos hombres, que tienen la pretensión de convertirse en dueños del mundo, ser únicos, El Dueño, cuando en realidad no hay más Dueño que El Hombre, el Todo de

hombres, en sociedad igualitaria y democrática.

Pero ¿cómo se realiza la desviación del mundo artificial hacia mundo artificioso?

El nudo gordiano se encuentra en la objetivación y enajenación de los manufactos respecto del hombre creador. El capitalista se aprovecha de la naturaleza de las cosas para asentar su proyecto interesado. Al transformar el hombre creador el mundo natural, los artefactos que salen de sus manos se le objetivan, esto es, adquieren suficiente entidad como para no necesitar de su creador para existir como artefacto-manufacto. Pero el artefacto no se independiza ni enfrenta de modo absoluto, sino que sigue siendo del hombre creador. Pero no de este hombre singular, sino de todos los hombres que integran el Todo "Hombre".

Las manos naturales del hombre pueden ser potenciadas a manos artificiales: "Invéntase para sí el hombre nuevas manos o manos nuevas mediante sus nuevas técnicas, manos de artífice. Y por obra de sus manos humanas surge de las cosas un nuevo tipo de objetividad y de fenómenos: los artefactos; mejor, los manufactos. Las cosas han sido, realmente, adecuadas con las manos humanas. Verdad manual práctica, frente a la verdad lógica manual" (433). De esta forma el nuevo tipo de objetividad que presentan los manufactos es doble:

- el objeto está hecho para el hombre, con teleología introducida e impuesta por él en el manufacto;

- y está ahora real y expresamente dirigido hacia el hombre y no sólo situado ante él. Una manzana es para el hombre, puede servir para saciar su apetito; pero un manufacto (por ej., un coche) es tá hecho por el hombre para que le sirva para un uso determinado. Doble objetividad.

De este modo "el mundo de los artefactos nos mira con mayor insistencia que el mundo de las cosas naturales: nos mira como a creadores, nos reconoce como dueños, y nosotros reconocemos en ellos, por tanto, la obra de nuestras manos: nuestras creaturas" (434). En lo artificial, más que hablar de teoría del conocimiento, habría que decir teoría del reconocimiento, como relación sujeto-objeto de superior nivel creador y diferenciador. (435)

Aunque los artefactos son hechos por cualquier creador y para cualquiera, nos invade la tentación, en contra de la naturaleza de las cosas, de "hacer de nuestras manos trabajadoras mis manos, y de los productos de nuestras manos, productos míos, de mi yo" (436). La existencia de tal tentación es normal en un ser como el hombre que tiene parte de su ser en estado de único y tiende radicalmente a ser único y a hacer de todas las cosas algo de mí.

El sistema capitalista es la prueba de que el hombre cae en tal tentación. En el mundo artificioso, el hombre vive su situación con una doble sentimentalidad, según el tipo de hombre: de propietario, los unos, y de desposeído, ex-

propiado, enajenado, los más, con más o menos consciencia de su situación enajenada. (437)

En tal estado de cosas, el conjunto de los hombres no funciona como un Todo, a la altura del mundo artificial, en el que el Todo de hombres sea El Hombre, sino que tal colectivo es llamado por García Bacca la "Humanidad", colectivo abstracto sin ningún contenido ni eficacia concreta.

En un mundo en estado de mercado, nos hallamos escindidos en dos clases sociales: hombre-mercancía y hombre-mercader. El primero vive en estado de "cualquierismo", produce como uno cualquiera y para uno cualquiera, y crea productos de bondad mediana. Al hombre-mercader, paradójicamente, le sucede algo parecido. Su designio fundamental es producir, a través de sus asalariados, el mayor número de mercancías posible, convirtiéndose en productor de medianías, y él mismo en "Don Nadie o Don Cualquiera o Don Mediocre". (438)

El hombre-mercader trata al resto de los hombres como mercancías y "quien trata a los demás, y no ve en ellos sino no mercancía, se trata a sí mismo de Don Nadie (Don Mediocre, Don Iluso), por tratar y no ver en los demás y en las demás cosas sino bondad mediocre, trocable por cualquiera de y para cualquiera de su orden" (439). De esta forma, el capitalista que se cree el dueño de todo, y piensa que cumple su sueño de ser único y tratar todo, hombres y personas, como suyo, en propiedad privada, se degrada, al igual que degrada a sus operarios. Es la dialéctica del amo y del esclavo (Hegel). El

amo necesita del esclavo para ser persona. La degradación del esclavo redundaría en degradación del amo, que no puede sentirse reconocido como yo personal, puesto que le falta un interlocutor a su altura. El hombre-mercader que trata a todos los demás como mercancía, él mismo se convierte en mercancía, sin ser consciente de ello. Le gana en esto el proletario, que es mercancía y tratado como tal, pero es consciente de serlo, y se halla en postura de luchar para salir de tal situación.

(440)

El intento de querer ser único, y someter al resto de hombres y cosas a su propiedad privada, lleva, pues a un callejón sin salida. Los hombres quedan en estado de deshumanización y las cosas no alcanzan su realidad-de-verdad, sino que se quedan en realidad aparential: mercancías. La auténtica verdad de las cosas no se halla en ser mercancías ("universal abstracto") sino en ser productos ("universal concreto").

4.1.1.4.-El hombre: universal concrescente

El hombre se humaniza y alcanza su realidad de verdad a medida que desarrolla todas sus potencialidades creadoras. Este dinamismo creador lo transforma de su condición individual al estado social. El proceso, pues, de hacerse hombre auténtico va de un estado natural individual a la situación de hombre universal, hombre social.

Pero no todo colectivo es humanizador, ni propio del hombre social. En realidad, el hombre en todos los esta-

dos vive formando parte de un todo, de un colectivo. Pero no es igual el colectivo del hombre natural que el del hombre creador.

García Bacca distingue entre diferentes tipos de colectivos o universales:

- 1) "Universal abstracto. Un universal abstracto es por ejemplo, Hombre. Cada hombre forma parte de este universal no estructurado, que "no fija la correlación entre Todos y Todo". (441)

- 2) "Universal concreto simple. Es un Todo en que los elementos forman un orden, por ej., el conjunto de los números pares. En este caso, "la correlación Todos-Todo adopta forma concreta: determinada en número y en orden (extensión cuantificada y ordenada), a la vez que la comprensión (Todo) ha quedado determinada estrictamente mediante una fórmula" (442). Son los universales propios de la matemática moderna.

- 3) "Universal concreto total. Lo es Mundo. En él la comprensión tiene el estado de ser, que abarca a todos los entes. Mundo, en definición de García Bacca, es "reparto y coajuste de todas las cosas entre los estados de ser y de ente, coajuste estabilizado, unitonal y conclusivo" (443). El reparto de ser y de ente se da como hecho en un momento concreto, pero puede variar tal reparto, cambiando las cosas de estado: de ser a ente y de ente a ser.

4) Frente a tales universales se da un tipo diferente que es el que conviene al hombre: el universal concrecente total. Es el "universal del que se nos da el acto mismo de surgir y constituirse como tal". (444)

Veamos cómo entiende García Bacca al hombre en el dinamismo de llegar a ser un universal concrecente total, es to es, hombre social, un Todo de hombres creadores.

Una cosa es ojear, orejear, etc., y otra, distinta y superior, ver, oír... Los ojos de un animal no hacen más que ojear, pero no ven. El hombre ve cuando es consciente de que ve que otros ojos lo ven. De este modo, el hombre asciende del nivel natural, común a los animales a un nivel humano. El hombre desciende al nivel natural en los momentos de sueño, en los que vuelve el hombre a sus funciones de ojear, orejear ... De modo que "el despertar es un fenómeno (no un aparential) metafísico; se despierta uno a ser nosotros: a ver, a vernos, ver que vemos lo visible". (445)

El fenómeno de la interpersonalidad es el fundamento de la transformación que se produce en el hombre: el paso del hombre en su nivel de animal, a un nivel humano. De tal modo que si quedara en el mundo un solo hombre, descendería a ser y a comportarse como animal, "volvería a primate", dice García Bacca (446). El paso, pues, de ojear y de estar dormido, a ver en postura despierta y consciente de que no soy yo quien ve sino nosotros que nos vemos, oímos, entendemos y trabajamos, es "el paso de hombre precisamente a hombre que es

Hombre" (447). No podemos ser hombre, auténtica y humanamente, más que como conjunto de Hombres, en sociedad de Hombres que están también siendo hombres humanamente. Se da, pues, en la colectividad de hombres un paso del estado de "humanamente animales" al de "animalmente humanos". Pero con la posibilidad y riesgo de volver de nuevo del estado de "animalmente humanos" al de "humanamente animales". (448)

Por pasos sucesivos el hombre persigue y va consiguiendo, ser un universal concrecente: de estructura dinámica, en continuo hacerse; hasta ser total: abarcar a todos los hombres en igualdad, superando las diferencias mercader-mercancía. Va pasando de hombre natural a Hombre (universal abstracto), a Hombres (universal concrecente total). El salto de categoría de cada universal se logra por el salto cualitativo de cada componente del universal. Hombres es un universal de hombres nuevos, creadores.

Al mismo tiempo que transforma el mundo, el hombre se crea a sí mismo. Es así "productor (causa eficiente, eficaz, rectora, ocasionante) 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". (449)

En mundo artificioso se produce un peligroso retroceso, una deshumanización del hombre y del mundo. Se vuelve

del vernos al ojearnos y, por tanto, "de El Hombre, a los hombres, a hombres cualesquiera, y las cosas adquieren apariencia real de mercancía". (450)

Vemos, pues, que el proceso de formar el universal concrescente total (sociedad de hombres creadores) no es un dinamismo automático, sino ambiguo. Puede truncarse por proyecto y designio de unos pocos hombres, proyecto y designio de hacer de lo que es de Todos, algo mío, sólo de yo. De humanamente animal podemos pasar a creadoramente humanamente animal, o rebajarnos a "animal promediador" (451), dividido en hombre-mercader y hombre-mercancía.

Desde su actitud fenomenológica, contempladora de la realidad actual, García Bacca nos señala que aun antes de que seamos conscientes de ello, nos encontramos ya con que el hombre y el mundo son una mezcla de estado natural, artificial y artificioso. "El hombre está siendo, correlativamente, especie humana, sociedad humana, Humanidad. Triple real emisión, en trance de escisión, de la misma realidad; escisión, agudizada por la avanzada fase del mundo artificial actual y por la extremada fase del mundo artificioso actual". (452)

No presenta en su "Metafísica" ninguna renta política para salir de la alienación del mundo artificioso. Pero sí indica claramente que si la metafísica actual ha de ser transformadora, desveladora de lo que de real-de-verdad poseen en su más honda interioridad hombre y mundo tiene que proponerse, como problema central y propio suyo, hasta qué punto y cómo

es posible transformar el mundo artificioso, montado sobre mercado, que no posee más que objetividad fenomenológica, aparencial, careta enmascaradora de la realidad (mercancía), en un mundo que se quite la máscara encubridora y transparezca su realidad-de-verdad (453). La función de la metafísica es siempre trascender (meta-) la realidad, sea física o social, en continuo progreso y ascenso programado hacia el desentrañamiento de su verdad. Así, "si la metafísica comenzó por ser (y puede continuar siendo) proyecto, designio y decisión de trascender lo físico o natural, apoyándonos en él, no hay por qué (fuera de su tantico forzada tergiversación de la palabra) la Metafísica no sea una metaeconomía: trascender realmente lo económico, apoyándonos en él, pues pudiera suceder que lo económico ofreciera para una transcendencia base mejor y más amplia que lo físico (sobre todo, más que lo físico siendo y dejado ser como lo simplemente natural)". (454)

La "razón económica" (o sin-razón económica) queda descalificada como vía para la humanización del hombre y de la naturaleza. La acción metafísica, transformadora del hombre se tiene que centrar en trascender lo económico, revolucionar el mundo artificioso en el que vivimos y que cada vez nos está envolviendo más.

El mundo artificioso está regido por un Capataz que manda a sus peones. Esta organización social tiene que ser transformada, por un proceso revolucionario, en una sociedad de creadores, regida por un gran Empresario a quien le sigan

sus colaboradores. (455)

4.2.-La construcción del "Hombre Positivo"

En la "Metafísica" hemos visto la importancia que tiene para García Bacca la toma de conciencia del valor del elemento económico en la realidad social. Tal descubrimiento le llega de la mano del marxismo. Como consecuencia de ello, García Bacca se decide a poner un paréntesis en su actividad profesoral y marcha dos años seguidos a la Universidad inglesa de Cambridge a estudiar economía política y filosofía marxista. Son los cursos 1962-63 y 1963-64.

García Bacca siempre ha sido consciente de que la filosofía, a lo largo de la historia, se ha movido por el impacto que le producen las ciencias. En el Renacimiento fueron las matemáticas. Galileo es consciente de que el universo está escrito en caracteres matemáticos. En Kant influyó la física de Newton. Y en Marx la economía política. Al igual que el filósofo de Tréveris, García Bacca se puso a estudiar economía por su cuenta desde los años 1957-58, lo que le permitió escribir la "Metafísica". Pero no pareciéndole suficiente, cuando ya había cumplido los sesenta años, marchó a Inglaterra a estudiar economía con profesores de primera línea. (456)

Al regresar a Caracas, dirigió un seminario de 8 meses sobre "El Capital" de Marx. Y al acabar el curso pronunció unas conferencias sobre antropología marxista, que componen "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx". (457)

La filosofía de fondo de "Metafísica" es claramente marxista, pero donde más explícitamente se muestra el fondo marxista de su antropología es a partir de su regreso de Inglaterra. Si en la "Metafísica" adopta una postura aséptica, de acta notarial, para describir la alienación y deshumanización en que vive el hombre en el sistema capitalista (mundo artificioso), a partir de "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx", adopta una actitud militante y agresiva. El mismo García Bacca ha reconocido últimamente el tono "emocionado" de la obra. "Emocionado y tal vez un poco "infeccioso" para el lector de 1965, 1977. Lamento prevenir tan tarde al lector "joven". (458)

Este libro, junto con "Curso sistemático de filosofía actual" (459), "Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado" (460), "Elogio de la técnica" (461), "Cosas y personas" (462), "¿Qué es sociedad?" (463), y un amplio número de artículos de menor importancia, son la base donde va componiendo su nueva concepción del hombre. Más que nueva concepción del hombre tendríamos que decir que profundiza y amplía las coordenadas antropológicas ya presentes y anunciadas en los dos libros señalados anteriormente, y que constituyen una etapa visagra entre la influencia de Heidegger y el marxismo explícito.

4.2.1.-La "Antropología" marxista

La filosofía del hombre en Marx ha sido objeto de

numerosos y encontrados comentarios y opiniones. Estudiarla implica enfrentarse con el problema de la exégesis de la obra completa de Marx, que tan amplia polémica ha suscitado entre los marxólogos.

El origen de tales disensiones se sitúa en el "descubrimiento" de "Los manuscritos económico-filosóficos", que Marx escribió en París en 1844 y los dejó sin publicar. Los manuscritos permanecieron olvidados durante más de ochenta años, hasta 1932, en que salen a la luz, produciendo una fuerte conmoción entre los estudiosos del marxismo y una necesidad de reinterpretar todo el corpus marxiano, desde el nuevo texto. En realidad, como señala F. Rubio Llorente, "los Manuscritos no sólo fueron olvidados, sino menospreciados; todavía Franz Mehing, el gran biógrafo de Marx, dice de ellos que son relativamente poco importantes" (464). Pero a lo más que se llega es a justificar o barruntar lo que pudo suceder, pero no a explicar lo que realmente ocurrió. (465)

La interpretación oficial que de la obra de Marx y Engels se tenía, tanto en los países socialistas del Este de Europa como en los Partidos Comunistas de Europa Occidental, se desmoronó cuando estos "Manuscritos" se publican en 1932, "en la Krüner Verlag por inspiración de un hombre entonces poco conocido, Herbert Marcusse, tras ser hallados en el Archivo del Partido Socialdemócrata Alemán (Berlín), y después de una revisión de Mayer y Landshut. En 1953 fueron reeditados en la misma editorial, esta vez más completos e incluyendo

gran parte del primer "Manuscrito" (La que versa sobre el "salario" y la "renta de la tierra"). (466)

Los "Manuscritos" vienen a ser la obra central del pensamiento de Marx, sintetizadora y puente entre los llamados "escritos de juventud" y los de madurez. Centrados los diferentes Partidos Comunistas en la lucha por el poder para, desde él transformar las estructuras socioeconómicas e implantar unos regímenes igualitarios, se había impuesto una lectura de la obra marxista en que predominaba el "economicismo" y el "mecanicismo". El auténtico Marx sería el economista, el de los escritos de madurez, especialmente presente en El Capital, consciente del valor determinante de la infraestructura económica sobre la superestructura cultural, sólo corregible por una revolución que lleve a la "dictadura del proletariado". Este juego de relaciones económicas está estructurado de forma dialéctica, quedando preterida, en esta interpretación, la libertad y actuación humanas y la progresividad de la auténtica dialéctica (467). La aparición de los "Manuscritos" hizo ver que la "filosofía" del Marx joven no está tan reñida con los planteamientos económicos del último Marx.

Dentro de los ideólogos ortodoxos del marxismo soviético, los "Manuscritos" no sirvieron para comenzar una relectura de Marx, como ocurre en toda teoría transformada en "escolástica". Su postura ha sido, más bien, duramente crítica contra los "revisionistas" y "heterodoxos", contentándose con afirmar dogmáticamente las posturas de siempre. (468)

Entre los que han emprendido la tarea de reinterpretar la obra marxiana, las conclusiones distan mucho de ser homogéneas. Henri de Man fue el primero en ser consciente de la imposibilidad de considerar la obra de Marx como un todo compacto y homogéneo. Para él, los "Manuscritos" presentan la imagen de Marx desconocida hasta entonces: "un Marx preocupado por el problema del hombre, un Marx con motivaciones éticas y al que impulsan juicios de valor sobre el sistema capitalista" (469). Esta realidad le planteaba a Henri de Man un dilema: "¿pertenece este Marx humanista al marxismo y entonces tiene que ser revisado tanto el marxismo de Kautsky como el marxismo de Bujarin de modo fundamental; o no pertenece a él, y entonces hay un marxismo humanista, que uno puede invocar contra el marxismo materialista?". (470)

La opción de H. de Man se decanta por el primer término del dilema, al igual que todos los que, tras él, optan por una interpretación humanista del conjunto de la obra de Marx. Para de Man, la concepción antropológica de Marx está ya claramente construida en los escritos primeros, y sobre esta concepción irá asentando y apoyando los escritos económicos de su madurez. Esta misma postura fue seguida por Lands-hut, H. Popitz, Marcuse, Fromm, R. Garaudy y otros.

Frente a esta corriente, llamada "marxismo humanista", aparece un "marxismo científico" o "inhumanista", preconizado fundamentalmente por Althusser y Emile Bottigelli. Ambos están de acuerdo en aceptar una separación o "ruptura

epistemológica" en la obra de Marx, producida entre los años de 1843 y 1848. Este año escribe "El manifiesto comunista", donde "el socialismo científico ha encontrado (...) su expresión definitiva" (471). Por tanto, hay que distinguir entre un "Marx premarxista" y un Marx "marxista".

Un tercer grupo de pensadores preconizan una postura sintética, tratando de mostrar la unidad y continuidad del pensamiento de Marx, dentro de una auténtica y visible discontinuidad o progreso. No es correcto considerar al Marx joven, humanista, sobre el Marx economista; ni tampoco es correcto proceder a la inversa. Ambos aspectos se complementan y se necesitan, no teniendo sentido funcionar separadamente. En Marx se produce un avance, pero no una ruptura. En un primer momento Marx se halla en una fase voluntarista, que pone el énfasis en el deseo ético de desalienar al hombre; en cambio, más adelante va descubriendo las raíces económico-políticas de tal alienación, y la necesidad de transformarlas. Así, "el proletariado no se podrá realizar plenamente como hombre a no ser que cambie de raíz la situación socioeconómica de la sociedad". (472)

A pesar de las numerosas páginas que dedica al estudio del pensamiento de Marx, García Bacca nunca hace referencia a esta polémica que trata de dar luz sobre la exégesis más correcta de la amplia obra marxiana. Simplemente, la ignora. Lo cual no significa que no pueda ser situado en una u otra de las diferentes posturas. Aunque no coincide exactamen

te con ninguna de ellas, como ya va siendo habitual en su original talante filosófico, podemos considerarlo situado dentro de la postura "humanista".

Cuando en su primer regreso a España se le pregunta acerca de una posible "oposición entre el Marx humanista de los Manuscritos económico-filosóficos, y el Marx científico de El Capital", respondió: "No creo que haya "oposición" entre Marx el humanista y el científico. Marx fue real y verdaderamente, con real verdad y razón vital, joven. Y con verdad y razón vitales, a tono con su edad humana, estudió y escribió El Capital, tras treinta, cuarenta años de trabajo (y de pasar "trabajos"). Solamente le diré que los calificativos de "humanista" y "científico" no son aplicables a Marx en su significado corriente". (473)

Se ve, pues, que García Bacca considera la obra de García Bacca como un todo que sólo admite diversidad de fases mas no rupturas. Pero tales fases no son la "humanista" y la "científica". El humanismo abarca toda la obra de Marx, siendo la clave de todo su pensamiento. Lo que realmente admite, en opinión de García Bacca, progreso y avance es este humanismo radical que está en la entraña del sistema marxista. Así, las etapas que vertebran el pensamiento de Marx, tomadas de los "Manuscritos", son las de "humanismo teórico", "humanismo práctico" y "humanismo positivo". "Tal distinción, dice G. Bacca, y su carácter de "fases" (etapas, estadios o estados) desdibuja los linderos o definiciones de humanista, científi-

co, filósofo, comunista...". (474)

La interpretación que de Marx hace G. Bacca, considera como texto central los "Manuscritos" de París. Como hemos señalado, de aquí saca los conceptos y los mismos nombres de humanismo teórico, práctico y positivo, esquema que le va a servir para abarcar la obra entera de Marx, y articular, al mismo tiempo, una antropología propia.

A pesar de que García Bacca no es partidario de una división de la obra de Marx en humanista y científica, sus planteamientos son típicamente humanistas. Ya hemos hecho referencia al dato de que a poco de publicarse los Manuscritos (1932) y hallándose todavía en Barcelona, los leyó y acusó el impacto (475). Aunque sólo en los años 60 la influencia de Marx llegó a ser significativa, lo cierto es que son los "Manuscritos" de París la obra que considera clave en el pensamiento de Marx y desde lo que interpreta todo el marxismo. Sólo desde el Marx joven se puede llegar a entender el Marx maduro. Los trabajos encaminados a desentrañar las estructuras económicas de la sociedad capitalista, no se entienden más que en función y desde la óptica de su filosofía antropológica de primera hora, que no desaparece del todo en su época posterior.

Ahora bien, a pesar de esta hermenéutica fundamentalmente antropológica y humanista del pensamiento marxiano, la síntesis que de Marx realiza no va de la mano del resto de las interpretaciones humanistas que suelen rechazar de plano

el "materialismo dialéctico", quedándose con el "materialismo histórico", interpretado desde una dialéctica abierta, donde el sujeto y protagonista fundamental es el hombre social. En la síntesis que del pensamiento marxiano realiza G. Bacca, cabe que el hombre sea el auténtico sujeto de la historia junto con una defensa del materialismo dialéctico, como tendremos ocasión de comprobar.

No cabe duda de que resulta extraña esta síntesis, pero G. Bacca trata de justificarla, sin importarle demasiado que coincida o no con lo que Marx afirma. Lo importante para él no es repetir a Marx, sino expresar su propio pensamiento a partir de las sugerencias que la lectura de Marx le proporciona. Como siempre, tiene pleno cuidado de no considerarse ligado a ningún sistema, ni contentarse con ser un simple repetidor o comentarista, sino un pensador libre, que se deja interpelar por lo que otros han pensado. Y de la misma forma que en los años anteriores señalaba que no veía razones para ser existencialista, y se confesaba no serlo, a pesar de la indudable influencia (expresamente aceptada, además) de Heidegger y demás existencialistas, algo parecido ocurre respecto al marxismo. Es indudable que la obra del Marx le produce un impacto fundamental, y que su pensamiento, a partir del comienzo de los años 60, está teñido de marxismo, pero él afirma claramente que "yo no soy filósofo marxista" (476). La afirmación es de 1964, pero más tarde seguirá expresándose en parecidos términos de desmarque de la etiqueta "marxista"

(477). En definitiva, no reniega de sus influencias marxistas, ni deja de afirmar que está de acuerdo con múltiples planteamientos de Marx, pero huye de ser etiquetado y encasillado como un simple comentarista de Marx o de quien sea. Hay que filosofar, dice él, en presente y de cara al porvenir, como hizo Marx y el resto de los filósofos de talla. Seguir a Marx no consiste en repetirlo, sino en realizar hoy lo que él hizo un siglo antes. Eso sí que hace García Bacca. Es consciente, como lo fue Marx, de la importancia fundamental que tiene el factor económico, y siente la obligación de estudiar economía política para poder dar cuenta de la realidad antropológica y sociológica. Pero la situación económica actual es muy distinta a la de la época de Marx, por cuanto la técnica se ha desarrollado de forma inimaginable a mitades del siglo pasado. Ser, pues, "marxista" (repetidor) es un contrasentido, pero no lo es apoyarse en los hallazgos de Marx y dar cuenta de la realidad desde su óptica. Esto es lo que pretende García Bacca, echando mano de todos los saberes que son necesarios para dar correctamente razón del ser de la realidad ontológica, antropológica y sociológica: la economía, la física, la sociología, etc.

4.2.2.-El humanismo como tarea

La antropología que García Bacca desarrolla en "Metafísica" y "Antropología y ciencia contemporáneas", presenta claros síntomas de influencia del pensamiento marxista. Más

en el caso del primer libro que en el segundo. Pero era una antropología implícita, difusa, no expresamente elaborada.

A partir de "Humanismo teórico...", presenta en diversas obras una antropología, o filosofía del hombre, ampliamente elaborada, apoyada en la concepción del hombre que Marx presenta en los "Manuscritos económico-filosóficos" y en "La ideología alemana". Siguiendo el pensamiento del filósofo alemán, García Bacca nos presenta una antropología centrada en el hombre autocreador, que va construyendo su condición humana a medida que transforma la naturaleza y la sociedad, edificando una sociedad nueva constituida por hombres nuevos.

El hombre no es una realidad estática, de naturaleza ya determinada por su condición biológica, sino que es un proceso, un dinamismo. Pero es un dinamismo que se desarrolla no en el fuero interno, sino en el entramado de las relaciones sociales, condicionadas fundamentalmente por la infraestructura económica.

Las tres etapas que tiene que atravesar el hombre para alcanzar su plenitud, las denomina, siguiendo a Marx, humanismo teórico, humanismo práctico y humanismo positivo. "La distinción entre Humanismo teórico, práctico y positivo no es, ni verbal ni conceptualmente de mi cosecha; lo es, en ambos aspectos, de Marx". (478)

Marx constituye para García Bacca el pensador que mejor ha calado en la esencia del hombre, al considerarlo como el ser que se crea a sí mismo al mismo tiempo que transfor

ma la realidad. De modo que ha mostrado cómo el hombre es "em-
 presa de sí mismo": "Proponerse, y ponerse a levantar el tema
 del hombre al nivel de problema y el más comprometedor y aven-
 turado de empresa, convertir al hombre en empresa de sí, en
 empresario de su llamada esencia, tales fueron, ante todo, la
ocurrencia de Marx, ya de joven, y el proyecto cada vez más
 definido (en cuanto a materiales aptos para encarnarlos y
 fuerzas necesarias y suficientes para ejecutarlo), que obse-
 sionaron por casi cuarenta y cuatro años al hombre Marx" (479).
 La idea del hombre que descubrió Marx en sus años jóvenes, el
 hombre como constructor de su realidad, a través del trabajo
 y de la relación dialéctica con la naturaleza, será la colum-
 na vertebral de la antropología definitiva de García Bacca,
 para quien "el humanismo parece ser tema, o el tema, de nues-
 tro tiempo" (480). El esquema trifásico de "humanismo teórico,
 práctico y positivo", va a servir como estructura de toda su
 reflexión antropológica en todos estos años. Esta estructura
 aparece en "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx",
 en "Curso sistemático de filosofía actual", en el capítulo de-
 dicado a la Antropología filosófica, y al dar cuenta, en un
 amplísimo capítulo, del pensamiento de K. Marx en "Lecciones
 de Historia de la Filosofía" (vol. 2º).

El hombre se va haciendo hombre auténtico y acabado
 en la medida en que va siendo su humanidad de un modo teórico,
 práctico y positivo. De tal modo que "humanismo teórico, prác-
 tico y positivo son tres fases o etapas de la humanidad, al
 modo que lo son del individuo, niñez, juventud, plenitud y ve-

vez. Lo cual no significa que exista paralelismo, y menos aún relación funcional, entre fases de la humanidad y edades biológicas" (481). Pero antes de comenzar la primera de las fases humanas, antes de que se posea el hombre teóricamente, se encuentra en una fase pre-humana o natural, en que se halla todavía a la altura de las demás realidades naturales, comportándose como una más entre ellas y en postura meramente contemplativa.

4.2.2.1.-El hombre natural o pre-humano

Una de las frases de Marx, tomada por García Bacca como guía de su estudio antropológico en "Curso sistemático de filosofía actual", dice: "Se puede distinguir al hombre de los animales por lo que uno quiere: por la conciencia, por la religión... Pero serán ellos mismos quienes comiencen a distinguirse apenas comiencen a producir..." (482). La constitución biológica que ha recibido de la naturaleza, hace del hombre diverso de cualquiera de los animales. Pero esta distinción es de muy inferior categoría a la distinción y distancia que el mismo hombre establece en la medida en que se eleva de contemplador a transformador de la realidad, por medio del trabajo. Con el nacimiento de la técnica, surge el hombre nuevo creador de sí mismo.

Pero antes de tal paso, el hombre se halla en estado natural, todavía no dueño de sí mismo. Sólo cuenta con lo que la naturaleza le ha dado. Es el material del que todos

partimos, y con el que hay que contar, en la tarea hominizada, autocreadora.

En el momento de analizar este estado natural, se plantea la pregunta del origen del hombre. ¿De dónde surge el hombre: de Dios, a través de un acto creador; de la Naturaleza...? G. Bacca piensa que poner el origen de todo en la Nada, de la cual Dios habría sacado la naturaleza y el hombre por un acto creador, es un absurdo que no se sostiene, por cuanto su justificación conlleva una contradicción. Sigue en este razonamiento a Marx, en la "Ideología alemana". Partir de la nada, dice García Bacca, "algo así como cero absoluto, es falso, por elemental reducción ad absurdum (el absurdo de sí mismo). Quien habla, o intenta entender eso de nada, comienza por no incluirse él mismo en eso de nada. Lejos de presuponer real y verdaderamente que "lo primerísimo fue la nada", lo que presupone es que todo es nada, a excepción de él que de nada habla, y sobre nada piensa" (483). Además, quien así habla, sigue diciendo G. Bacca, está presuponiendo que más allá de la nada está Dios, que crea todo de tal nada. Así que, para ser serios con tal hipótesis, haría falta prescindir de Dios y del que piensa, lo cual lleva a un absurdo.

La conclusión se muestra, pues, bien patente: "la nada de hombres, el que en un tiempo no los hubo, no es supuesto primero o punto primerísimo de partida de la historia" (484)

El punto de partida de la realidad del hombre es pu

ra novedad. El hombre viene a la vida y a la existencia porque sí, sin razón suficiente, en un salto de auténtica novedad. La naturaleza, con su radical espontaneidad, es el punto de partida de todo lo que existe, el hombre incluido. Y a partir de ahí, el hombre se crea a sí mismo y al mundo a través de la praxis: por un acto creador, transformador, eleva la naturaleza a producto de sus manos, y eleva su realidad natural a hombre creador, reduciendo "las dos realidades (naturaleza y hombre natural) a material en bruto del que hace surgir las dos novedades. Toda novedad (en este caso: mundo, fruto de las manos del hombre, y hombre creador), surge por simple anadamiento de lo preexistente, por su descenso a simple material. Y el creador no lo es, ni se luce, por hacer ser lo que antes no era ser, sino por anonadar el ser preexistente, dejando anonadadas su materia y forma al hacer de ellas material en bruto para nueva forma que, frente a su (impotente) naturalidad, resalte". (485)

Cuando se da auténtica novedad, se descarta la necesidad de un Creador, aunque parezca lo contrario. Y así, para que se dé novedad, es imprescindible que surja porque sí, sin una razón determinada. En cambio, la creación exige razón suficiente, haber realizado tal acto creador por algo. De ahí que novedad y Creador se contrapongan radicalmente. Y también está de más la Nada.

Lo primero no fue, pues, la Nada, sino la Naturaleza en desorden, en Caos, como señala Heráclito (486). De tal

principio caótico surgen todas las cosas como en lotería, en auténtico juego de dados mallarmiano, porque sí. Sólo cuando el hombre aparece en estado creador, se da auténtica razón su ficiente en una acción. Por eso que "la máxima novedad que, por ahora, ha sobrevenido al hombre, con sorpresa y admiración (a veces con temor, para sí mismo), es justamente haberse cogido con las manos en la masa de estar siendo él mismo creador, inventor, productor..." (487), de sí y del mundo artificial, a partir del material que encuentra a mano: naturaleza y hombre natural. Ante el hombre creador, el Creador está de sobra (488). Antonio Machado expresa, con su maestría versificadora inigualable, esta realidad que proclama García Bacca:

"¿Dices que nada se crea?

No te importe. Con el barro
de la tierra haz una copa
para que beba tu hermano.

¿Dices que nada se crea?

Alfarero, a tus cacharros.
Haz tu copa y no te importe

Si no puedes hacer barro". (489)

Para el hombre no es importante no haber creado la materia, el material, sino crear, a partir de él, todo lo que quiera y sepa. El hombre, en estado de creador, se halla por encima de la naturaleza. No así el hombre en cuanto natural. Se siente dependiente y cual creatura de la que ha surgido.

"Tal dependencia total del hombre natural respecto de la naturaleza (...) es la expresión de su nada: de que, de suyo, de sí, fuera de naturaleza, el hombre es nada" (490). El hombre natural se siente en dependencia de la naturaleza, en postura dependiente, y miedoso de atentar contra ella, con sentimentalidad de "pordiosero". Sólo la experiencia de notarse siendo creador, transformador del ser de la naturaleza, creada inmutable, le va cambiando y notándose creador, superador del estado natural.

Así, pues, la cuestión de la Nada, de la existencia de un Creador y de que el hombre natural es un estado previo al auténtico hombre, al creador, se resuelve desde la praxis: praxis creadora del hombre elevado a un nuevo estado. El intentar resolverla teóricamente, dice García Bacca, "es efecto del estado natural del hombre" (491), que se comporta ante sí y la realidad de un modo puramente especulativo, "teorético", contemplador y pasivo, mostrando su impotencia ante la naturaleza.

La auténtica verdad de las cosas se alcanza y aparece no por método especulativo sino práxico. Sólo así el hombre asciende de creatura a creador, de ser distinto de animales y cosas, a comportarse y a hacerse diverso. En "Elogio de la técnica" (492) señala tres fases o tipos de hombre, en relación al paso del hombre natural a creador de sí mismo:

- 1) El primer estado del hombre, en cuanto natural, es el de hombre primitivo: "está siendo de manera tan inmediata,

apegada y transfusa creatura de la naturaleza que ni siquiera sabe que lo es, menos aún puede comportarse como distinto de ella, y, por un afortiori irrompible, no puede serse y obrar como diverso de ella" (493). El hombre primitivo se encuentra a la altura de los animales, distinto de ellos, pero inconsciente de que lo es.

2) Cuando empieza a ser consciente de su distinción es que ha surgido el hombre primero o primer hombre: "es cualquier hombre en la medida en que deje de estar siendo, de bruce, creatura de la naturaleza, se recobre de creatura y se haya distinto de ella, mostrando tal su distinción por servirse de ella para sus fines, resultando o surgiendo así a ser Señor de lo natural" (494). Ha surgido aquí la conciencia en el hombre, pero no ha salido del estado de hombre natural, por cuanto el hombre primero se limita a contemplar lo natural, usándolo para su servicio, consciente de que es Señor de la Naturaleza. Pero no es consciente de su poder transformador de todo, incluso de sí mismo.

3) El tercer tipo o grado de hombre, el "hombre primario o propriadamente hombre" es el que traspassa la barrera del hombre natural. El hombre primario es para García Bacca "aquel que inventa la manera de no ser creatura de nada ni de nadie, muestra con obras, con práctica, que se ha hecho diverso de todo, inclusive de eso suyo, previo inmediato: ser Señor de lo natural. Se ha hecho, pues, a sí 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". (495)

Lo característico, pues, del hombre natural, en su estadio infimo de hombre primitivo, es la inconsciencia con que vive su realidad de hombre, a la altura de los demás seres, animales y cosas y al resto de hombres naturales. De tal modo que viven "sin haber tomado posesión de su cuerpo y de su alma" (496). Únicamente hacen suya su realidad con los sentidos pero no con la reflexión. Es situación alienante: "nuestro ser es de otro, aun antes de que sea nuestro" (497). En este estado natural, el hombre es su ser, pero lo es de otro, pues no siempre se identifican y están a la misma altura el ser y la consciencia, el ser y la autoposesión de tal ser. Sólo en el segundo caso el hombre es su ser humanamente.

La posesión de tal consciencia de su realidad, de su distinción, es lo propio y lo que hace que el hombre ascienda de primitivo a hombre primero. Es Señor del universo porque hace que las cosas sirvan para sus fines, para los fines del hombre. Esto es: "ante lo natural, el hombre descubrió, sorprendido, que cosas no producidas por él (...) le servían para usos inverosímiles a la naturaleza de las cosas mismas, usos bien venidos, por dichosa ventura para sus conveniencias" (498). No realiza cambios y transformaciones en el ser de las cosas, sino en su finalidad. Lo que servía para un fin natural lo emplea el hombre para sus fines. Hace de la na

turalidad su servidora y creatura, produciendo un anonadamiento y preterición de su realidad óptica natural.

A esto llama García Bacca "técnica naturalista".

Del agua que es río, hace el hombre que sirva para beber. Por lo cual, "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" (499)

El hombre pasa de ser creatura a ser Señor del universo, transformándolo al mismo tiempo, en un mundo humano, ordenado para que sirva a sus fines y esté a su disposición. Es una primera humanización del universo, etapa previa de una segunda humanización en lo que el hombre actúa como creador y transformador de la naturaleza del universo.

El primer hombre "se define por ser el inventor y eficaz usuario de las técnicas de descubrimiento, de análisis de lo real, por ser el fenomenólogo activo" (500). Pero no se salta la barrera del esencialismo o naturalismo, la "enfermedad de la ontología", que piensa que el ser de la realidad es inmutable, imperando en todo la inercia ontológica: "todo ser está dejado a ser lo que es". (501)

En realidad, señala G. Bacca, el hombre nunca se ha encontrado en un estado de hombre natural en su más nuda pureza, pues desde el primer momento de su existencia procede como hombre primero, ordenando las cosas del universo para sus

fines. De modo que lo que de natural tenemos los hombres es la materia o el material, que nos sirve para elevarnos a otros grados superiores de nuestra humanidad. Sólo así comenzamos a construirnos como hombres humanos y a construir y hacer historia auténtica. (502)

Así, pues, "la antropología natural del hombre es, según esto, simple condición o presupuesto sólo necesario para la antropología sobrenatural (dialéctica) del hombre!" (503)

4.2.2.2.-El hombre humano

Cuando el hombre abandona su estado natural, comienza un largo proceso de humanización, que abarca tres etapas: teórica, práctica y positiva. Vamos a seguir esquemáticamente este proceso humanizador, en el que el hombre es sujeto y objeto, en relación dialéctica con el universo de lo real.

1) HUMANISMO TEORICO

Donde más claramente expresado se encuentra esta fase del humanismo es en "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx", con tintes marcadamente agresivos y provocativos. En el capítulo dedicado a Marx, en "Lecciones de Historia de la Filosofía", el tono es más sereno y neutro, y desmenuza más prolijamente los argumentos filosóficos.

El proceso de humanización del hombre, a través de las tres etapas de humanismo teórico, práctico y positivo, queda expresado esquemática y precisamente en estas palabras

tomadas de los "Manuscritos" de Marx:

- "El ateísmo, en cuanto transustanciación de Dios, es el advenimiento mismo del humanismo teórico;
- "el comunismo, en cuanto transustanciación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad del hombre, o sea: es el advenimiento mismo del humanismo práctico (...)
- "Solamente por la transustanciación de tales intermediarios (que son, por lo demás, su presupuesto necesario) vendrá al ser el Humanismo positivo (el Humanismo que es positivo principio de sí mismo)". (504)

Comencemos por el humanismo teórico, o el hombre tan sólo teóricamente humano.

El hombre en su estado natural, dado de bruces contra las cosas, desconoce su realidad de verdad, y vive su condición de hombre de modo insonsciente. Y lo que sabe de sí lo sabe de modo equivocado.

En este estado de inconsciencia e ignorancia, "el hombre comienza por producir imágenes de sí y de sus potencias (...); y las produce sin saberse causa de ellas" (505). De tal modo que construye proyecciones de sí y de las cosas que no aniquilan la realidad sino que la ocultan. Así, la realidad básica (o "infraestructura") queda anonadada u ocultada por estas "imágenes virtuales" (cual las que se producen en

un espejo), que forman lo que se ha dado por llamar "superestructura" ("desafortunada palabra", según García Bacca)".

(506)

Todo el conjunto del derecho, moral, arte, filosofía, religión, etc., esto es, las "superestructuras", son puros fenómenos, imágenes de la auténtica realidad, encubierta por estas "imágenes virtuales". Si nos dejamos encandilar por tales reflejos y pensamos que ellos son la realidad verdadera, "haremos fenomenología", nos señala García Bacca. (507)

Esto es lo que hizo Hegel, cuya filosofía no pasa de ser "fenomenología". "Marx, en el Epílogo a la segunda edición de El Capital, señala que Hegel es quien mejor ha comprendido y estudiado la realidad fenoménica de lo humano señalando que lo auténticamente real es la idea". Para encontrarnos con la auténtica realidad, hay que dar la vuelta a la filosofía de Hegel, pues "en Hegel la dialéctica está de cabeza. Hay que invertirla, para así poner al descubierto, dentro de su envoltura mística, el núcleo racional" (508). Por eso, la primera parte de su estudio sobre Marx consiste en mostrar en qué medida la filosofía marxista ha consistido fundamentalmente en poner de pie la dialéctica de Hegel, brillantemente expuesta en la "Fenomenología del Espíritu".

Toda la realidad fenomenológica, que no es más que realidad aparential y no real-de-verdad, "tiene que ser transustanciada, dice G. Bacca, reabsorbida, comulgada; todo eso integrará al hombre teórico, al hombre que lo es de manera in

mediata, y llegue a saber que es causa de todo eso" (509). Todas las esferas que forman las "superestructuras" deben ser reabsorbidas por el hombre natural para llegar a ser hombre, al menos teóricamente. Pero la religión viene a ser "la superestructura más alta, fina, extra y superhumana..., respecto de moral, derecho...; nada tiene de extraño que Marx haya caracterizado el humanismo teórico por el plan y empresa de reabsorber y transustanciar, drenar y asimilar tal orbe de reflejos o de imágenes, virtuales, que no son abstracciones cual no lo es la imagen del espejo, empero no pasan de simples realidades y de simplificadas apariciones de nuestra realidad, real de verdad". (510)

El hombre llegará pues a ser teóricamente humano en la medida en que se apropie de todos sus productos teóricos, que eso son las superestructuras, y en especial de la realidad de Dios. El humanismo teórico es la transustanciación de la realidad de Dios en provecho del hombre, como nos dice Marx. El hombre es hombre, al menos en un grado teórico, cuando advierte que Dios y los demás elementos que conforman la religión, no son más que imágenes que el mismo hombre se ha inventado, imágenes que, cual en un espejo, ha producido su humanidad, sin advertirlo. Sólo apropiándose las, comenzará la ascensión hacia el auténtico humanismo.

Esta labor apropiadora recibe el nombre de "transustanciación", término empleado por Marx en sus escritos juveniles. García Bacca se detiene en el análisis de este concepto,

y nos indica que Marx lo emplea "al menos siete veces en sus escritos juveniles, comenzando por su "Disertación doctoral" (511). Es palabra que procede de la teología medieval, en el contexto del sacramento de la Eucaristía. Marx la emplea en su forma latina, simultaneándola con la alemana "Anfhebung", de parecido significado, acuñada por Hegel. "Transustanciar es, en definición de García Bacca, asimilar, digerir, absorber real y verdaderamente algo, sin aniquilación alguna de realidad, ni en asimilado ni en asimilante, con eliminación y desecho de lo inasimilable" (512). De modo que, al decir que la condición para que el hombre ascienda a ser hombre teórico es que transustancie en su provecho la realidad de Dios, no consiste tal operación en convencerse de que no existe Dios, sin más. Eso no es suficiente. Además no es cierto que Dios y los dioses de las religiones primitivas no existan. "Marx afirma que los dioses, aun los tan menospreciados por nuestros teólogos, cual lo son los del Olimpo griego o los de ciertos pueblos semitas, fueron reales, existieron realmente; mas fueron reabsorbidos, asimilados, comulgados o transustanciados por la humanidad, primero por individuos sueltos, después por pueblos enteros". (513)

La fase de humanismo teórico consiste en "la asimilación de Dios por el hombre" (514). Como quien digiere un alimento y lo asimila íntegramente en su provecho. Es ser consciente de que Dios es una proyección ilusoria de nuestros deseos e ilusiones, y de que no llegaremos a ser auténticamen-

te hombres mientras no reganemos lo que es nuestro. Este mismo fenómeno ve García Bacca que se produce, según la física moderna, en la posible, y real, transformación de materia en energía, y al revés.

Por esta operación transustanciadora el hombre se convierte en Dios, que era lo que estaba ansiando. Es decir, "hacer que la encarnación de Dios en un solo hombre, en Jesús de Nazaret, se verifique en cada uno de los hombres. Nada de monopolios religiosos, de monopolios de la divinidad". (515)

De este modo advertimos que el programa del humanismo teórico de Marx, tomado de Feuerbach, es la realización de toda la antropología de García Bacca hasta este momento. Según hemos ido viendo en el estudio de la antropología de los años anteriores a 1960, todo el ideal del hombre se centra en el deseo de ser Dios, de ocupar el lugar de Dios, dejándose llevar del ansia transfinita de dispararse como bala hacia el Absoluto. Hasta el encuentro con Marx, García Bacca no había pasado de un humanismo teórico, planteado de forma bastante similar o cercana a las ideas marxistas, por cuanto también García Bacca habla del proyecto de hacerse Dios, a través de transustanciarlo en provecho del hombre. No otra cosa son las ideas expuestas ya en 1945, en "Introducción literaria a la filosofía" (o "Filosofía en metáforas y en parábolas"). El vocablo "transustanciación" es usado con profusión en esta obra y aplicado en idéntico sentido al que nos ocupa. Analizando las dos obras de Calderón del mismo nombre, "La vida es sueño"

(drama y auto sacramental), afirma que en ellas se encarna mo délicamente el genuino modo de filosofar español, que consistiría, para García Bacca, en el empeño de transustanciarse en Dios. Lo que la fe cristiana afirma de Jesús, por el sacramento de la Eucaristía se extiende a todos los hombres que comulgan el cuerpo de Cristo. Esto, que constituye una meta o paradigma religioso, considera posible secularizarlo y convertirlo en un talante filosófico y antropológico: no tanto llegar a ser "endiosados", por aceptar gratuitamente el don de ser hijo de Dios, sino hacer de la vida una lucha por llegar a ser Dios en persona. Por lo menos, intentarlo, ponerlo a prueba.

No cabe duda de que cuando "redescubrió" a Marx, tuvo que ver reflejada su antropología en el primer estadio de sus tres humanismo. Marx le proporciona las ideas centrales para completar el programa del humanismo teórico. Se trata de transustanciar a Dios y cuanto hay de religión en el hombre. En "Curso sistemático de filosofía actual" indica los diferentes tipos de religión y la forma en que el hombre va pasando de una a otra, y el modo como son superadas.

En el hombre se ha dado una religión natural y una religión teórica o teológica.

a) La religión natural es la propia del hombre natural, primitivo. El hombre, en tal estado, se siente impotente y desamparado ante las fuerzas de la naturaleza a las que considera dioses. Tal situación, correspondiente a épocas pasa-

das, puede darse actualmente, advierte García Bacca, en la medida en que en el hombre quede algún rastro de hombre natural. De hecho, en su mayor parte, tal época ha sido superada, por lo que podemos decir que "todos vivimos ya de la muerte de los dioses, con vida nueva bien real, precisamente por la bien real muerte de bien reales dioses, al transustanciárnoslos (Aufheben), o comulgárnoslos". (516)

b) Al ser superada, transustanciada, la religión natural, aparece la religión teórica (517)

La teoría, como señala Marx, surge cuando se produce una escisión entre "actos reales sobre objetos reales y actos reales sobre objetos irreales" (518). Según esto, cuando ya no se tiene de lo religioso contacto directo sino de oídas y por teoría, surge la teología, o la teoría sobre lo religioso.

Ahora bien, la teología puede darse en un doble nivel: natural y pura.

b, 1) La teología se halla en estado natural "al quedarse la irrealidad de lo religioso, reducida al marco de imágenes y conceptos naturales (padre, hijo, espíritu, puro, sagrado... dios celoso, dios del viento, de las cosechas...)". (519)

b, 2) Cuando tal teoría se purifica, se transforma en teología pura. Tales purificaciones se dan por "eminencia o

excelencia" o "por vía de negación". (520)

La doble escisión que sufre el hombre religioso en su grado de religión teórica pura, sólo se subsana por la realización del programa del humanismo teórico. Tal programa no se queda limitado a una simple negación de la teología y a confesarse ateo. Esto es inoperante. "Se trata, pues, de transustanciar la base de las bases que es el hombre natural, reduciéndolo a material para forma nueva" (521). Si no hay tal transformación, siempre será posible la reversión a una etapa religiosa que parecía superada. El único modo de hacer imposible el retorno a una etapa religiosa es elevar el hombre natural a hombre creador, esto es, "haciendo imposible que el hombre sea hijo natural de la naturaleza, o sea: transustanciándolo en creador" (522).

Este remedio sirve y resulta eficaz para todas las zonas que componen la superestructura, no sólo para la religión sino también para el derecho, la moral y la filosofía (523). Se trata de pasar de una filosofía que hasta ahora se ha contentado con ser contempladora, idealista, a una filosofía transformadora. Hegel es el culmen de la filosofía idealista, escindida en dos mitades, ambas irreales. "Idealismo, dice G. Bacca, es el estado de contraposición entre ser y deber ser, entre razón y cosa, entre forma y materia, en que el ser, lo que es, no está siendo lo que tiene que ser, a pesar de que tal tener que ser es de suyo de tal ser, y tal ser es, de suyo, ser de tal (su) tener que ser" (524). Hay que unir

tal filosofía de su escisión, transustanciándola en una filosofía práctica, transustanciadora, poniendo en práctica la tesis ll sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversas maneras, se trata ya de cambiarlo". El sujeto de tal filosofía práctica para Marx es el proletariado, como "conjunto de hombres que se sienten despojados de su carácter de creadores (productores, dueños de medios de producción o creación)". (525)

El sujeto transustanciador de la filosofía teórica no es el hombre individual sino el hombre social. Pero no el hombre social abstracto sino el nuevo hombre social de la nueva sociedad, que sólo el proletariado puede construir. Por eso afirma Marx en su "Crítica de la filosofía hegeliana del Derecho": "La filosofía no puede realizarse sin la transustanciación (Aufhebung) del proletariado, y el proletariado no puede transustanciarse sin la realización de la filosofía". (526)

Cuando el hombre asciende a creador, transformador del mundo de la sociedad y de sí mismo, asciende al grado de hombre práctico, haciendo imposible la reversión al estadio de humanismo teórico. El físico actual ya se ha convertido de teórico en transformador, y se pregunta G. Bacca: "¿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?": (527)

Sólo lo lograremos en la medida en que ascendamos a hombres prácticos.

2) HUMANISMO PRACTICO

Si el humanismo teórico quedaba definido por Marx como la transustanciación de Dios, el humanismo práctico es la transustanciación de la propiedad privada. Al igual que veíamos en la transustanciación de la religión un paradigma de toda la transformación de las superestructuras, lo mismo ocurre con la propiedad privada: bajo tal expresión se esconde una realidad enormemente rica y compleja, que consiste, en definitiva, en construir un nuevo tipo de hombre. "El Comunismo, dice Marx en los Manuscritos, en cuanto transustanciación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana real como propiedad del hombre, transustanciación que es el advenimiento del humanismo práctico. O sea: ... el comunismo es el humanismo, alcanzado cual por intermediario propio, mediante la transustanciación de la propiedad privada". (528)

Veamos, pues, cuál es el proceso de formación del hombre práctico a partir del hombre teórico. Decíamos que el hombre llega a ser dueño de sí de forma teórica cuando se da cuenta de que las ideas que conforman la superestructura (fundamentalmente la religión), son producto e imágenes de sí. Pero esto no basta, porque con saber que la imagen que de mí se forma en el espejo no es otra persona sino yo mismo en imagen, no deja de existir tal imagen. Lo importante es saber cómo se

produce y evitar que se vuelva a reproducir, quitándole la base productiva. Feuerbach sabía que la idea de Dios era obra del hombre, proyección suya, pero no sabía por qué el hombre necesita proyectarse en la imagen de Dios. Marx supo el por qué y el remedio: hay que cambiar la base social y económica de lo que todo lo demás es reflejo e imagen, implantando el comunismo como transustanciación de la propiedad privada.

Ahora bien, cuando se habla de la superación de la propiedad privada como faena propia y definidora del humanismo práctico, no hay que entender tal faena como un simple reparto económico de bienes, que también lo es, sino un amplio programa de fondo antropológico y sociológico. De ahí que el mismo Marx señalara formas espúreas de comunismo, frente a su verdadera interpretación. Puede darse, en primer lugar, un "comunismo burdo", que se limita a realizar un nuevo reparto de bienes entre los que no tienen nada y los que acaparan la riqueza: "El comunista burdo y bruto, dice Marx, es la personificación de la envidia,alzada al poder; de la avaricia, del resentimiento nivelador" (529). Una segunda tergiversación del comunismo es el llamado por Marx "comunismo político", y consiste en superar la propiedad privada de los medios de producción, eliminando también el Estado, pero sin que se haya dado un salto cualitativo que supere el efecto deshumanizador de la propiedad privada: la enajenación humana.

No cabe duda de que tales formas de comunismo, aunque imperfectos, son un avance sobre una sociedad capitalista,

pero, como señala Marx, "por no haber aún comprendido la esencia de la propiedad privada ni entendido la naturaleza humana de las necesidades, está aún preso e infectado por la propiedad privada. Tal comunismo posee su propio concepto, mas no aún su propia esencia". (530)

Marx analiza profundamente la situación del hombre bajo la opresión capitalista, y no se contenta con dar razón del funcionamiento de los diferentes elementos de su estructura social, sino que es consciente de que el hombre despojado de los bienes económicos es también un hombre deshumanizado. Por eso, como bien ha visto García Bacca, junto con todos los intérpretes humanistas de Marx, todas las obras marxianas son fundamentalmente antropológicas, incluso las más directamente económicas, como El Capital.

2.1.-El hombre creador

El auténtico comunismo es para Marx "la real y efectiva reapropiación de la esencia humana por y para el hombre" (531). Tal empresa tiene que hacerse por medio del trabajo, categoría fundamental del pensamiento marxista, con profundo contenido antropológico, por encima del económico. Por el trabajo se relaciona el hombre de modo creador con la naturaleza y se crea a sí mismo, transustanciándose de hombre natural a hombre creador, hombre práctico. El hombre se distingue de los animales por una serie de diferencias biológicas y de otro estilo, pero sólo se hace diverso a ellos cuando se ele-

va a hombre trabajador, a hombre creador. Todo trabajo supone "un acto de creación, una producción de novedad que jamás saldrá de manos de la naturaleza" (532). De esta forma, por el trabajo el hombre realiza de modo práctico y efectivo lo que en la etapa humanista anterior sólo alcanzaba de modo teórico: la transustanciación de Dios. Por medio del trabajo, de la acción creadora, el hombre experimenta de modo práctico y concreto, no por pruebas teóricas sino por ponerlo a prueba, que es el Señor de la naturaleza y se sitúa sobre ella. El hombre se descubre creador. "Los productos humanos, dice G. Bacca, son la demostración palpable y real de que es creador. 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 de creadores, la cara especular de nuestros deseos. Dios desaparece o es reabsorbido como creador en la medida y por los pasos en que el hombre asciende a inventor, a productor" (533). De modo que "el trabajo es la divinización real y verdadera del hombre natural, obtenido 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 sí y de la naturaleza". (534)

En el camino de convertirse el hombre en creador de sí y de su mundo, desplazando de tal lugar a Dios, García Bacca, como ya hemos visto anteriormente, señala varios peldaños o etapas. El hombre comienza comportándose de modo pasivo

frente a la naturaleza, considerándose creatura suya. Es una relación alienante respecto de ella, puesto que vive su ser sin poseerse, como siendo de otro, de la naturaleza. En tal situación, el hombre no es propiamente hombre; vive a la altura de los animales, sin ser consciente de su diferencia.

El hombre comienza a ser distinto de la naturaleza cuando aprende a servirse de ella para sus fines, "resultando o surgiendo así a ser Señor de la naturaleza" (535). Lo que le hace diverso de ella es la consciencia experiencial de que la naturaleza no es intocable sino que puede ponerla a su servicio. Se produce entonces la primera humanización del universo. En realidad, esta relación transformadora con la naturaleza se da desde que el hombre existe sobre la tierra, por lo que "en rigor de concepto y de palabra, hombre natural no lo ha habido jamás" (536). El tipo de técnica que emplea este segundo tipo de hombre (hombre primero) la denomina García Bacca técnica de analizadores (537), o de tipo fenomenológico activo (538). Este tipo de técnica no transustancia la realidad sino que la somete a un programa de desencubrimiento, de hacer patente su verdad, escondida tras sus aparentes.

Pero el hombre tiene que pasar de Señor de la naturaleza a Creador del mundo. "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 las que comenzaron por ser creadores". (539)

El tipo de técnica a la altura de hombre creador es

la "técnica de explosivos" (540), que hace aparecer y "desencubre lo naturalmente encubierto". (541)

Advierte García Bacca, para mostrar la diferencia entre un tipo y otro de hombre (primero y primario o creador), que no es lo mismo la relación entre Señor-siervo que entre Creador-creatura. La teología señalaba tal distinción:

- "Respecto de Dios no hay, dice G. Bacca, 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... El que nos sean siervas, el que nos sirvan, es una concesión divina". (542)

Pero por la técnica de explosivos, se descubre el hombre como transustanciador de la naturaleza, y asciende a hombre creador, no sólo Señor de la naturaleza. Esta fue ya la tentación que el hombre sufrió en el paraíso: ser dioses, creadores. El hombre ha logrado por sus propias fuerzas, por su inventiva, hacerse creador, colocarse en el lugar de Dios. No existe Dios; el único Dios es el hombre creador. No tiene sentido, señala G. Bacca, dorar la píldora diciendo que puede admitirse la condición creadora del hombre sin necesidad de negar a Dios. De ahí sus irónicas palabras: "Si alguno prefiere repetir lo anterior de modo que no provoque las iras de los teólogos, filigranéelo diciendo: se trata de una nueva, más amplia y más generosa concesión y cesión divinas. Nos ha

concedido ser y hacernos progresivamente creadores: inventores, productores, usuarios, precisamente de las cosas trocables y progresivamente trocadas en creaturas, en cosas hechas y reformadas a imagen y semejanza nuestra". (543)

Para G. Bacca que el hombre sea capaz de transformar, transustanciar la realidad, y al mismo tiempo a sí mismo, prueba praxica y exitosamente que es creador, transustanciador de Dios y capaz de situarse en su lugar. El ansia de ser Dios recorre toda la filosofía de García Bacca, como hemos tenido ocasión de comprobar. "No podemos, dice, contentarnos con ser Señores de siervos, pues hemos probado y aprobado y morosamente saboreado la fruta verdadera: ser Creadores de creaturas, Inventores de novedades en ser y en obrar, Productores de enseres que no están en el paisaje natural de los seres, de esencia alguna, sino en el mapa de los planes del hombre en cuanto actual". (544)

2.2.-El hombre alienado

Si tal es la verdad más específica del trabajo y de la acción productora del hombre, el valor del trabajo es infinito. Vale tanto que no tiene precio. Poner precio al trabajo es desconocer su valor y reducirlo a mercancía, al orden cuantitativo, propio de las cosas naturales. Pero, de hecho, así sucede. Es el invento y la empresa propia del capitalismo.

El hombre, por su acción creadora, se transustancia en hombre práctico, pero tal empresa puede ser llevada al

traste si despojamos al hombre del producto de su trabajo, por la empresa capitalista. La explicación de esta posibilidad alienadora "no proviene, dice García Bacca de una despreciable y vulgar o sutil rapiña de la clase capitalista, menos aún de un programa conscientemente malévolos de tal clase, en cuanto integrada de personas; proviene de un fundamento o manantial ontológico: de la objetivación enajenante que (...) surge y se implanta en el efecto, creatura o producto". (545)

Si el hombre es un auténtico creador, lo que produce tienen que ser auténticos productos; esto es, poseer todas las cualidades necesarias para poder existir como cosas auténticas, independientes de su creador o productor. Si no ocurriera esto, sería un creador de pacotilla. Pero como son productos auténticos, nada más salir de las manos del hombre "se ponen a ser en sí, se ponen a ser" (546). Tal madurez ontológica de las nuevas creaturas lleva consigo el que se le independizan al hombre creador, se le objetivan o reifican.

Esto lleva consigo, como certeramente analiza García Bacca, el que ningún producto es propiedad privada del productor individual que lo ha trabajado. Se le ha independizado de tal forma que el creador es uno-de-tantos creadores, sin llevar en su faz el sello de este trabajador concreto. Y la misma independencia que respecto a la causa productora, se da en el producto respecto a su finalidad. Cualquier producto es creado no para su creador sino para cualquier hombre. Esta doble independencia es esencial. A la primera llamó Marx ob-

jetivación y a la segunda, alienación. Por la acción creadora, los productos que salen de las manos del hombre "se le objetivan (se ponen a ser en sí); y se le enajenan (se ponen a ser ellos para sí)". (547)

Hay una diferencia fundamental entre objetivación y enajenación. La objetivación es inevitable, no tiene vuelta de hoja si ha habido un auténtico acto creador. En cambio, la enajenación puede ser corregida; esto es, en cierta medida, el producto, que se pone a existir para sí, es también construido para que sirva al hombre, a su servicio. De esta forma, la reificación no tiene posibilidad de ser superada (aunque para Hegel sí, diferenciándose de Marx, que toma más en serio la realidad material de las cosas) (548). Pero sí puede ser subsanada (o maleada) la enajenación y alienación de los productos.

Según esto, es posible trocar y modificar la causa final de todo lo que sale de las manos del hombre. Según el fin que se establezca para las creaciones del hombre, para lo que en su "Metafísica" llamaba G. Bacca "mundo artificial", tendremos un mundo capitalista (mundo artificioso) o un mundo de hombres creadores y libres (mundo artificial, humanismo práctico).

Así entre capitalismo y comunismo existen fundamentales diferencias que no sólo afectan al nivel económico sino al antropológico y ontológico.

El capitalismo dice G. Bacca "es una peculiar superación del humanismo teórico y lo presupone, cual etapa neces-

ria" (549). En el capitalismo, el hombre está viviendo a nivel de creador, más o menos consciente de su realidad. Por tanto, "el capitalismo es, de suyo, ateo", (550) superador de todo tipo de teología. Y también ha superado o cambiado el resto de las superestructuras: la ciencia y la filosofía han pasado, al menos en parte, de ser contemplativas y teóricas, a ser transustanciadoras, creadoras (551). El plan del capitalismo será "elevar 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" (552). El éxito de tal plan, al menos en amplios aspectos del mismo, es evidente. El fallo fundamental, que constituye el cáncer que le va destruyendo por dentro, está, en palabras de García Bacca, en "haber conservado, y propúéstose en su designio, conservar y cultivar el individualismo del hombre, que es su manera natural de ser uno. El capitalismo, por el componente de proyecto, coincide con el comunismo; 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. Claro está que el designio restringe en el capitalismo la amplitud del proyecto y hace de su norma "horma". (553)

En la "Metafísica" de 1963 dejó ampliamente descrita y fundamentada la base ontológica de los diferentes conceptos y procesos que se producen y se dan en los diferentes ti-

pos de mundo y de hombres. Sin remitir directamente a su Meta física, pero consciente de que lo que trató allí lo considera suficiente y definitivo, emplea en sus obras posteriores, sin explicarlo, el vocabulario técnico que allí creó y definió. Conceptos como proyecto, designio, plan, fisiocosmos, tecno-cosmos, Nos, etc, los emplea con normalidad, sin sentirse obligado a explicarlos de nuevo.

La diferencia que se establece entre capitalismo y comunismo se sitúa en su diferente designio (finalidad artificial). El capitalismo, nos viene a decir y a explicar García Bacca, es un plan construido contra la base ontológica del hombre y de la naturaleza. Por ello, podemos decir que el capitalismo es un híbrido potente, pero infecundo, que camina a pasos agigantados hacia la destrucción del hombre y hacia su misma destrucción, plagado como está de contradicciones internas.

El capitalismo está basado fundamentalmente en un hallazgo o descubrimiento: la mercancía. El hombre natural descubre que las cosas sirven para diferentes usos aparte de aquellos para los que la naturaleza los ha creado. Al mismo tiempo, aprende a comerciar con los diferentes objetos portadores de multiuso, y aparece la mercancía. En ella se ha producido un anonadamiento de su realidad natural, apareciendo la máscara o aparencial de mercancía: ser útil para el trueque. En tales operaciones de trueque aparece un nuevo invento: el dinero, que funciona de intermediario, represado o cuanti-

ficado en el capital.

De esta magna operación de hacer que todo se transforme o le salga el aparental de mercancía, de ser valioso para el cambio o trueque, no se libra el hombre, que es convertido en mercancía. En esta operación se produce un anonada miento de las cualidades del hombre en cuanto productor de cosas por su valor de uso; de tal modo que "las cualidades del productor quedan anonadadas, reducidas a "trabajo humano igual, abstracto, general" (El Capital vol. I, p. 17); el pro ductor, reducido a mercancía" (554)

Una de las preocupaciones de García Bacca en sus es critos más recientes se centra en el problema de la aliena ción del hombre en nuestra sociedad capitalista y tecnificada. Al análisis de este fenómeno actual dedica, entre otras pági- nas más esporádicas, su reciente obra "Cosas y personas" (555). Señala en la página de presentación cómo las palabras cosifi cación y alienación son, entre otras, tópicos y "moneda co- rriente" de nuestra época. La finalidad de esta obra será cla sificarlos y definirlos, junto con otros dos conceptos, tam- bién profusamente usados en la actualidad: cosa, persona.

La alienación o cosificación que el hombre, la per- sona, sufre, consiste en ser tratado como una cosa. Los tipos de cosificación que sufrimos las personas son de muy diferen- te índole. Para definirlos y señalarlos, se impone como punto previo la definición de los conceptos de cosa y persona. La delimitación entre ambas realidades la realiza a través de

ocho puntos de vista: de ocho conceptos o cualidades que se dan de forma contrapuesta en las cosas y en las personas:

- 1) Se llama cosa a los objetos caracterizados por su irreciprocidad, irreflexividad, ser algo de sí, causa omnitransitiva, cualquierismo, plural, lo Universal, regida por leyes.
- 2) La persona queda definida como realidad en que se da reciprocidad, reflexividad (conciencia de sí), creadora de otras cosas para ella, causa finitotransitoria, ser ésta (unicidad), Nos, nuestros universales y regida por la cultura.

Si tal es el conjunto de características que constituyen la personalidad del hombre, advertimos que los peligros de cosificación son muy diversos, aumentados por las circunstancias en que nos movemos los hombres del siglo XX. Una de las fuentes de máxima producción de alienación y cosificación es el aumento constante de número de habitantes que poblamos el planeta. "¿No será calumniar desafortadamente a nuestra época si decimos que jamás en la historia de la humanidad se ha cosificado tanto y a tantas personas? La verdad es que jamás hemos sido tantos en número". (556)

- 1) El modo propio y humano de tratar a las personas consiste en vivir con ellas en reciprocidad, mirarles a los ojos y advertir que nos ven. Quien mejor expresa esta realidad de reciprocidad de las personas es el poeta A. Machado con

sus versos tantas veces repetidos por G. Bacca:

"El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve".

En cambio, de la cosa tiene que decirse lo contrario. Retoca G. Bacca los versos del poeta de esta manera:

"La cosa que ves no es
cosa porque tú la veas;
es cosa porque no te ve". (557)

La cosificación se produce cuando pasamos ante las personas sin mirarlas ni ser conscientes de que me ven y exigen o piden de mí una respuesta (558). Así, en palabras también de Machado, "el que no habla a un hombre, no habla al hombre; el que no habla al hombre, no habla a nadie" (559). La base de la relación humana está en el trato directo con cada tú que se cruza en mi camino. De lo contrario, rebajo a las personas a la categoría de cosas (irreciprocidad). (560)

- 2) Un segundo modo de alienación o cosificación se produce cuando no dejamos a las personas que vivan su ser reflexivamente, y les impedimos la toma de conciencia. (561)
- 3) La tercera forma de alienación, de enorme y fundamental importancia, consiste en privar al hombre de su capacidad creadora. Cosa es una realidad que "sea su ser en sí" (562)

5) La persona, en cambio, "es algo (tenga la forma que tuviera) a que, sin remedio, se le convierte todo lo que hace en para ella; en oro de honra, de comodidad, de lujo, de ostentación. En imagen de sí. Yo, en mí; todo lo demás, para mí. "Todo" es otra palabra para decir "mundo". Persona es algo que de Todo hace "mundo": conjunto de cosas para ella" (563). Como un nuevo rey Midas, nos dice, el hombre tiene el secreto de poder convertir todo lo que toca en algo suyo.

Cosificar y alienar al hombre será cortarle esta capacidad creadora y transustanciadora. Bien sea porque se le rebaja a ser miembro pasivo de la sociedad, o bien porque se le priva de disfrutar del producto de su trabajo. Ambos atentados son propios de nuestro mundo capitalista.

4) Una nueva cualidad de las cosas es su omnitransitividad: se halla abierta, de modo indiferente, a todo tipo de relaciones con el resto de los objetos del universo. No ocurre así con las personas, que vivimos en una estructura cerrada y limitada: finitotransitiva. Vivimos en "mundillos cerrados", como son la familia, los amigos, etc. Es el clima necesario en que echamos raíces y apoyamos nuestros pies. No cabe duda de que a esta realidad hay que complementarla con la apertura a círculos más amplios, que lleguen a abarcar toda la humanidad. Pero siempre sucede que "las relaciones sociales son todas ellas finitotransitivas; dan mundillos, más o menos comprensivos, siempre finitos". (564)

5) La quinta diferenciación entre cosas y personas es lugar común dentro del pensamiento de García Bacca. A las cosas se les puede tratar como una-de-tantas (cualquierismo de trato), pero a las personas no. Cada persona es única, es ésta. Ahora bien, debido al modo peculiar del ser del hombre: encorporalizado en una base fisiológica, cae bajo los peligros del cualquierismo propios de las cosas. Así, aunque "la persona es única, sin dobles posibles, ejemplar único de una única edición posible", también hemos de aceptar que "el hombre es un compuesto de cualquierismo y de yo, de unidetantismo y de unicidad". (565)

El modo más directo de que el hombre quede cosificado y cualquierizado se produce cuando vive en grupos y sociedades amplias, como cada vez estamos viviendo los hombres. Llega un momento en que nos sentimos como un número más deambulando entre las grandes masas. "Por el número de humanos le entra al hombre el estado de cosa", pues "el cualquierismo (la mediocridad triunfante) crece con el número; y con él, dicho de otra manera, crece la cosificación". (566)

Esta posibilidad cosificadora no es sólo propia, como podemos ver, del mundo capitalista. Es simplemente algo que acontece al hombre por ser tal y hallarse en una situación en que crece el dominio de los grandes números. Ahora bien, ante tal peligro pueden adoptarse dos medidas: provocar y potenciar los factores y circunstancias que generan

el cualquierismo cosificador, o bien inventar remedios que lo combatan y eliminen. Caben, pues, dos modos de comportarse ante este problema: cosificar al hombre, promoviendo lo que rebaja a cosa y hombre-masa, o ayudarle en su personificación. De este modo "ha adquirido ya inicial y admisible sentido la afirmación: es factible cosificar al hombre; es posible personificarlo, o personifacerlo" (567). El hombre se muestra aquí como una posibilidad abierta a dos caminos diametralmente opuestos. El capitalismo será la empresa montada para cosificar al hombre, reduciéndolo a uno de tantos productores y a una de tantas mercancías, sólo valiosa por su fuerza de trabajo, con la que se puede cambiar y comerciar. El hombre es, de esta forma, un ser dialéctico, unión de dos realidades contrapuestas: cualquiera-éste, propenso a explosión transformadora, que "bien encauzada, dará, cual dan otras explosiones, motores, o sea: historia" (568). El hombre puede ponerse a explotar tales contradicciones que lleva dentro y aprovechar la energía que genera para construir una sociedad de personas, cada una de ellas únicas, descosificadas. Tal es la empresa del humanismo práctico.

- 6) El cualquierismo o unidetantismo de las cosas produce el que un grupo de cosas sea un plural, mientras que el plural de personas sea Nos, con tres formas: nosotros, vosotros, ellos. Nos viene a ser una "atmósfera" envolvente en que vivimos las personas, formando "bloques envolventes y

penetrantes; y en semejantes bloques se difunden las exhalaciones típicas de las cosas individuales; mas las cosas no se disuelven en ellos; mantienen su individualidad"

(569). El tipo de sociedad a la que aspira y tiende el comunismo o humanismo práctico no es un colectivo donde la persona quede preterida y digerida por el Leviatán de la Sociedad. Tal es el tipo de cosificación y deshumanización que se produce en nuestras masificadas y despersonalizadas colmenas humanas que vienen a ser nuestras ciudades, auténticas colmenas de trabajadores alienados al servicio de intereses del capital.

- 7) El tipo de Sociedad propia y adecuada al hombre humano es un universal de diferente categoría que los universales compuestos de cosas. Los universales de personas los denomina G. Bacca "universales colectivos": "por no poderse distribuir entre sus miembros, poseen un grado de consistencia en sí mismos, una especie de universalidad flotante, que no tienen los universales positivos, que son de todos a la una y de todos en cuanto a la una" (570). Los ejemplos que G. Bacca da de universales colectivos son Pueblo, Nación, Iglesia, clase social.

Con estas precisiones sobre los universales y plurales propios y adecuados para personas, G. Bacca va perfilando el modo de estar constituida una sociedad de personas, en la que el individuo no quede supeditado a la masa, convertido en un número, sin posibilidad de decidir y reba

jado a ser una "máquina trabajadora".

8) Y, finalmente, el modo de tratar a las cosas y a las personas tiene que ser diferente. Tratamos de cosas, y el resultado de ello es la ciencia, regida por leyes.

Se cosifica a las personas cuando se habla y se trata de ellas. El modo digno de relacionarse y referirse a las personas es tratarse con ellas. No nos tratamos con las cosas, pero sí con las personas. Al hombre no podemos convertirlo sin más en un objeto de nuestro estudio, con frialdad cosificante. "Tratar del hombre (antropología), sólo puede hacerse con dignidad y verdad, tratándose a la uno (continua y persistentemente) con él: sociología" (571)

Convertir al hombre en objeto de estudio frío y distante, y tratar de él, sin tratar con él, es el peligro de la sociedad formulista y leguleya, sometida a golpe de derecho, rebajado el hombre a ser un caso cualquiera de los muchos que fríamente señalan las leyes. Conclusivamente, afirma García Bacca: "Las cosas y respectivos universales (leyes) dan (y son) ciencia. Las personas y sus correspondientes universales dan (y son) cultura". (572)

La regulación de la sociedad con leyes y disposiciones ordenadoras es necesidad consecuente a la facticidad y realidad corporal del hombre. Pero la pretensión de reducir toda la vida social a sólo leyes y formularios es el más eficaz modo de cosificación de las personas. "Pretender, cual sum-

mum social, regular todos los campos de actividad y conducta humana por leyes (por derechos) es un real atentado, consumado cada vez que se cumplen, de cualquierismo, de unidetantismo" (573). Cuando una sociedad llega a tales extremos de cosificación y de sometimiento de las personas, "echémonos a temblar". "Veamos, nos aconseja G. Bacca, la manera de cumplir las leyes sin ser esclavos de ellas", pues, trayendo las palabras de Nietzsche, "no hay que ser esclavos ni de los vicios ni de las virtudes". (574)

Los diferentes tipos de alienación a que está expuesto el hombre, por el hecho de ser tal, y ser así (corporalizado, expuesto a la influencia cosificadora de los grandes números), los aprovecha de un modo artificial, según plan programado, el capitalismo.

La alienación a que el capitalismo somete al hombre actual es, pues, alienación artificial de segundo grado. La primera alienación, o alienación natural, es aquella en la que vive (sin sufrirlo) el hombre natural, al vivirse como pordiosero y esclavo de la naturaleza. No es señor de sí mismo, sino de la naturaleza. Cuando se eleva a Señor de la naturaleza y creador de sí y de su mundo, es cuando el plan del capitalismo genera esta alienación artificial, ahora sí sufrida por el hombre, consciente de ello, pues "el hombre se nota ser productor, que sus manos son suyas, que los productos de sus manos tienen que ser suyos, por consecuencia real; y, con todo, o se los arrebatan de manera brutal, o se los quitan de

sutil, cual por derecho, por fe; o él se despoja a sí mismo de ellos... con esa contradicción dialéctica real que consiste en saberse dueño y señor de sus manos... y de sus productos, y no obstante creerse con obligación de conciencia (...) creatura, pordiosero de otro". (575)

El capitalismo produce un tipo de hombre escindido dentro de sí y escindido respecto a los demás compañeros de especie. De modo que el capitalismo es una perfecta máquina de crear híbridos, porque él mismo también lo es, por cuanto está compuesto de hombres creadores, productores de manufactos o artefactos para Nos, la Sociedad de productores, pero privados de que sus productos sean para ellos, quedando para éste (el capitalista). Pero la alienación alcanza tanto al capitalista como a sus proletarios. Ninguno está viviendo su humanidad en plenitud. Así, nuestra sociedad es un colectivo de dos tipos de alienados:

- por un lado, el proletario: "producto típico del atentado y empresa de desindividualizar al hombre";
- y por otro, el capitalista: "productor o empresario de indivviduar todo para uno". (576)

En cambio, el comunismo es el designio de "mantener la objetividad de los productos humanos, eliminando su enajenación" (577). Lo que intenta el comunismo es, por tanto, que lo que produce el trabajador, elevado a la categoría de creador, señor de sus obras y productos, no se le enajene en pro-

vecho de un individuo, el capitalista, sino que vaya en provecho de todos, de Sociedad.

El hombre natural se vive como individuo aislado, cada uno de los cuales constituyen unidades de un Total: la especie humana. Pero el Total del hombre creador es un Todo compuesto por un tipo nuevo de hombre: el hombre creador. "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" (578). En tal estado de cosas, el hombre creador, como miembro de Sociedad, ya no es sólo distinto de los animales, sino que él mismo ha creado una nueva distinción: se ha hecho diverso, ha ascendido de estado. El hombre como "animal racional" es definición de hombre en estado natural, pero el hombre "supranatural" habrá de ser definido como "hombre creador y miembro de Sociedad".

El paso de hombre natural a supranatural no se da por evolución gradual y continúa, sino por salto cualitativo, por radical transustanciación. El hombre se transustancia a creador y a creador social. "Creador es, pues, por su constitución misma, no un individuo natural (Dios u hombre), sino un transindividuo (llamémosle La Sociedad); y creador es, por plan definidor, el creador de productos transnaturales y trans individuales (es decir: sociales)" (579). Aquí vemos de nuevo la hibridez del proyecto y designio capitalista: querer mantener juntos y simultáneos a hombre en su calidad de productor, dejándolo en su nivel de individuo, evitando la formación de

Sociedad, el Todo para quien se crean todos los productos, superando las propiedades privadas, de individuos sueltos, de hombre natural.

La distinción entre el Total de individuos que forman la especie humana en el estado de hombre natural, simple contemplador de la realidad circundante, y el Todo de hombres creadores que constituye la Sociedad, no es puramente nominal, meramente intelectual, sino real, ontológica.

2.3.-Nos, la Sociedad

El humanismo práctico persigue la construcción de Sociedad, superando la situación híbrida del capitalismo. Para García Bacca es un principio fundamental, antropológico y sociológico, la afirmación de que hombre creador y hombre social son dos términos equivalentes. "Todos los productos, engendros y creaciones del hombre lo son por llevar, bien selladas, las huellas de sus manos. Huellas que no lo son del hombre individual, sino del social, del hombre en cuanto real, y no abstracto, especie" (580). Cualquier situación que esté impidiendo al hombre creador vivir en Sociedad es un atentado contra su humanismo práctico. Tal es el atentado del capitalismo.

El modo concreto de salir de tal estado de alienación es agudizando las contradicciones internas del capitalismo, poniéndolo a explotar. La acción revolucionaria, transustanciadora, es el inicio del camino de sacudirse el hombre su

alienación y ascender por pasos sucesivos a ser Sociedad, humanismo práctico.

Los pasos sucesivos de tal proceso los ha desarrollado detenidamente en "Curso sistemático de filosofía actual", siguiendo las ideas de Sartre en "Critique de la Raison dialectique" (581). El hombre alienado por el capitalismo se halla escindido en creador e individuo. En esta situación, "al hombre, en cuanto creador o productor real, se le perobjectivan sus creaturas o productos; mas en cuanto individuo, se le ajenan" (582). El único modo de corregir tal alienación es dejar de ser individuo, removiendo y transformando las estructuras que someten su humanidad al estado de individualidad. Cuando los hombres comienzan a poner en práctica tal empresa surge como primer paso el colectivo.

2.3.1.-El colectivo

Formar un colectivo es el primer paso (fasto) que el hombre productor realiza en su tarea de desindividualizarse; tarea que conlleva doble faz: positiva y negativa. En el colectivo, la realidad que aglutina al grupo de personas es una cosa externa. Tal es el caso de la parada de autobús, del estadio de fútbol, de la fábrica, etc. Una de las cosas que une a los hombres en forma de colectivo, es la materia trabajada en la fábrica. "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..." (583). El colectivo es un avance sobre la situación anterior de individualidad, pero es una agrupación que se consigue sobre la base de la cualquierización del hombre. Es un colectivo de indiscernibles, intercambiables, preterida la singularidad humana, al servicio de la materia trabajada. De esta forma, el colectivo es el invento que da la vuelta al principio de individuación en su versión clásica. Del "materia signata quantitate est principium individuatio-nis", se pasa al "materia signata labore est principium co-llectivitatis" (584). Es el procedimiento típico del capita-lismo, apoyado sobre colectivos, de trabajadores reducidos a uno de tantos. "Capitalismo, dice G. Bacca, es la empresa de hacer rendir al máximo el procedimiento ontológico de atomiza-ción del hombre mismo creador". (585)

Al estar viviendo el hombre, en estado de colectivo, en permanente disgregación dialéctica (creador/uno-de-tantos), está en situación de perder este equilibrio antinatural, lugar propicio para el surgimiento del grupo. De este modo, si el colectivo (faz negativa) es invento de serialización y alienación humana, es también (faz positiva) fase intermedia para ascender a sociedad.

2.3.2.-El grupo

"Grupo es una potenciación original de colectivo" (586), etapa superior de desindividualización. Parece que, tras la despersonalización que supone y es el colectivo, la tentación más obvia sería volver al estado de individualidad del trabajador, posesionándose individualmente del producto de sus manos, arrebatado en el estado de colectivo. Pero esto, que parece un avance (mihifacer los manufactos, hacerlos de mí), es un retroceso.

El avance que sobrepasa al colectivo es el grupo. "El plan de mihifacer el individuo material los productos del hombre en cuanto creador" (587), como réplica al colectivo, es una gesta contraria al camino correcto que nos lleva a la construcción de la Sociedad.

Parece que se habría dado un avance desde un producto desposeído de las obras de sus manos a un reparto grosero de propiedad privada entre todos como personas aisladas. Lo que de avance supone el grupo respecto al colectivo es que logra "evadirse de la colectivización pasiva, del Nos pasivo, engendrado por la materia sellada por el trabajo". (588)

En el grupo ya no es una realidad externa ("la materia sellada por el trabajo") el elemento aglutinador. "El hallazgo, definidor de grupo, consiste en la unidad activa e integrante de empresa (...). El grupo es el hallazgo de interiorización de la multiplicidad y reorganización de las relaciones humanas, o de una relación sintética que unifica a los

hombres para un acto y por medio de un acto" (589). Cuando por un motivo cualquiera (pero no trivial) surge en un conjunto de hombres un brote de libertad, que los reúne y los empuja hacia una misma acción insurgente, el colectivo se transforma en grupo. Son grupos cualquier conjunto de personas que salen en manifestación, o se lanzan a la conquista de un objetivo. Sartre analiza extensa y brillantemente el surgimiento del grupo que se lanza al asalto de la Bastilla (590). En la historia, y en cada momento de nuestro presente histórico, se están dando multitud de casos de surgimiento y constitución de grupos.

El avance sobre el colectivo está claro: su constitución y aglutinante no es algo externo e impuesto como necesidad ineludible, sino que hay un brote de libertad y de repulsa de la anterior situación alienante, encauzada en una dirección: la empresa u objetivo liberador.

Pero el grupo tiene sus limitaciones. Acababa la acción para la que se ha reunido, puede volver de nuevo a la situación anterior, a su trabajo alienante dentro de colectivos. Esta dinámica es seguida por la inmensa mayoría de los grupos: son como estrellas fugaces, porque no tienen combustible suficiente para mantenerse largo tiempo en vuelo. Es cierto que tales grupos se resisten a morir, e inventan procedimientos que impidan, o alarguen, la disgregación del grupo, para no volver al estadio anterior de colectivo. Los medios empleados para evitar lo casi inevitable suelen ser el juramento (prome

sa firme de no disolverse y permanecer unidos), "organización de poderes y tareas", el terror (amenaza, incluso de muerte, para quien abandone la disciplina del grupo), introyección de una "conciencia grupal", etc. (591)

García Bacca nos hace observar que las probabilidades de que surjan grupos depende de la mayor o menor opresión en la que se sitúan o son conscientes los hombres colectivizados. El surgimiento del grupo se debe o persigue el desprendimiento de su situación esclavizante. Así, en el surgimiento se advierten dos caras: "El grupo surge como "brusca resurrección de la libertad" (592) a una empresa nueva, y brusca resurrección de la libertad contra una empresa anterior, sellada ya en materia" (593). La cara positiva la constituye, pues, la acción común que persiguen todos, fruto del rebrotar de la libertad. Y la negativa, ir contra el colectivo en el que se hallan entrelazadas, por una voluntad extraña.

Pero si la empresa positiva de alzarse contra su situación alienante no consigue tener éxito, y no transforma la base estructural sobre la que se apoya el colectivo, tal gesto liberador "no pasará, dice G. Bacca, de gesto magnificante, tal vez digno de admiración, pero, en definitiva, aprisionará más al hombre en su anterior principio de individuación social" (594). Si no se cambia la base infraestructural, los demás esfuerzos serán éticamente elogiables, pero siempre ineficaces. Y este sentimiento de frustración hará que la nueva recaída a colectivo sea peor que la situación previa a la insu-

rrrección.

Por eso, "la potencia dialéctica del grupo, en cuanto tal, es de alientos limitados" (595). Para que su fuerza dialéctica sea rentable, necesita alcanzar una totalización, y una situación estable para el avance del proceso dialéctico. Para que el grupo entre en el proceso dialéctico, es necesario que se convierta "en condición de probabilidad de surgimiento de clase" (596). De esta forma, lo que comenzó siendo un brote de libertad surgido en pequeño número de proletarios, ha logrado alcanzar a todos los que se hallan en su misma situación: la clase proletaria. "Cuando de un grupo surge una clase, entonces tal acontecimiento hácese fasto histórico; mas si impide o ha impedido el que surja clase, será acontecimiento nefasto (así tantas algaradas, motines, golpes de mano, insurrección, sindicatos, huelgas, revueltas)". (597)

Así, pues, el paso siguiente al grupo, dentro del proceso dialéctico de transformarse y transustanciarse el hombre individual en Sociedad, es la clase.

2.3.3.-El hombre en cuanto "creador social"

Por el hecho de transformar, por medio del trabajo, la naturaleza, el hombre se eleva sobre sí mismo haciéndose creador. En tal estado se le objetivan sus productos, convirtiéndose en realidades en sí, enseres reales. Pero, el aspecto de para sí de los enseres (su finalidad) puede serle quitado al trabajador, de modo que sus manufactos se le alienan en

beneficio del capitalismo. Tal situación se produce cuando el trabajador se encuentra en estado de colectivo.

Aprovechar el esfuerzo del hombre creador, y sus productos, pero rebajándolo y situándolo en estado individual, sin dejarle ascender a su condición más verdadera de hombre social, caracteriza al capitalismo. También es invento suyo potenciar la eficacia creadora del hombre trabajador por medio de la división del trabajo. "Tal gesta, dice G. Bacca, hace del conjunto de los hombres un singular: "El trabajador" (Social); de los trabajos, "El Trabajo" (Social); de los valores de uso, El Valor (social); de las múltiples y variamente ensamblables fuerzas de trabajo, La Productividad (Social); del plural de trabajadores, según encaje en el organismo social de producción, "El Cuerpo laboral". (598)

De esta forma, lo que se muestra es que, aunque por un lado la materia sellada por el trabajo es el principio que engendra colectividad, por otro lado, y de forma complementaria, "la materia, en el trance mismo de ser sellada por el trabajo en acto de creación, (es) principio de sociedad" (599). El trabajo, convocado alrededor de la materia en trance de ser transformada en artefacto-manufacto, es la ocasión para ambas posibilidades. Lo que ocurre es que en el caso del colectivo, al creador se le impone la negación de propietario e incluso de creador. La faz opuesta da que, por efecto de la división del trabajo y al ser los productos efecto del Trabajador, del Trabajo, el conjunto de los productos van confor-

mando el Tecnocosmos, "y el Tecnocosmos es el efecto conjunto, propio y nuevo, del Trabajador: de Sociedad". (600)

Lo que une y transforma el fisiocosmos (mundo natural) en tecnocosmos (mundo artificial), y al hombre individualizado en hombre social es el trabajo no alienado. De este modo, frente a "materia signata labore" como "principium collectivitatis", señala ahora G. Bacca "labor signans materiam est principium societatis" (601). El trabajo no alienado (labor) es el auténtico mediador para la construcción de Sociedad.

La constatación de nuestra realidad Social y antropológica es que el hombre se halla todavía en situación de colectividad, e impera mayoritariamente el fisocosmos frente a islas de tecnocosmos. El que se avance hacia Sociedad en Tecnocosmos depende del designio humano. Es una realidad por hacer, que pertenece a la historia; y, como tal historia, avanza por inventos, por golpes creadores, sobre los cuales no cabe racionalidad prospectiva, sino sólo retrospectiva.

Puede impedirse, con plan inventado, el que el hombre ascienda a Sociedad, impidiendo al mismo tiempo que no desarrolle su fuerza creadora para transformar fisiocosmos en tecnocosmos, convirtiéndose en señor de su tecnocosmos. Pero puede prevalecer el designio contrario. Se trata, en definitiva, de decidirse a poner a prueba ambos designios.

El primero de ellos es designio de Colosalismo. Así lo bautiza García Bacca, definiéndolo como el plan de "tecnificación total y definitiva del universo natural (material y

superestructural) de modo que, así 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 ser sus señores" (602). El hombre ha creado el tecnocosmos, lo ha sacado de sus manos pero en vez de ser su señor, queda convertido en su esclavo, impotente y asustado ante lo que ha producido. En tal proceso no ha ocurrido más que un cambio de dueño: de Señor natural (la Naturaleza) a Señor artificial.

Cabe, sin embargo, otro designio, consistente en construir un Tecnocosmos (tanto material como superestructural) que se halle sometido a estas tres condiciones:

- a) que "esté regulado por el hombre social";
- b) "regulación asequible con un mínimo de fuerza";
- c) "obtenida bajo las condiciones más dignas y adecuadas al hombre". (603)

Se trata, por tanto, de someter toda la realidad al imperio de la necesidad, sobre la que se imponga, como conductor eficaz, la libertad del hombre social (no de uno o unos pocos que encarrilen el mundo en su provecho), con un mínimo de esfuerzo (automatización bajo causas rectoras y eficaces). La puesta en práctica de tal designio nos lleva a convertir al Hombre social en "Rector y Primer Motor del universo natural". (604)

Este es el plan del humanismo práctico o comunismo,

como auténtica "empresa ontológico-antropológica". (605)

En definitiva, para que tal designio se transforme o llegue a ser realidad-de-verdad y en firme, necesita cumplir una serie de condiciones:

- 1) que se transforme la base de la producción material; no basta con cambiar las superestructuras, sino que ha de transustanciarse la infraestructura económica y ontológica;
- 2) evitar el Colosalismo, esto es, el quedar atrapados o esclavizados por un tecnocosmos que nos domina después de haber salido de nuestras manos;
- 3) lo anterior se conseguirá separando correctamente el reino de la necesidad del reino de la dirección o libertad;
- 4) y todo ello, al servicio de "El Cuerpo de Trabajadores", de "El Hombre Social", y no de un individuo o grupo privilegiado.

Tales son las condiciones que García Bacca considera necesarias para implantar un "universo humanizado práctica y no especulativamente", entendido no tanto como empresa política (tal es el tinte o acepción normal de su sinónimo "comunismo"), sino como "plan ontológico-antropológico, del que se siguen los políticos y económicos". (606)

2.3.4.-"Sociedad" como meta del "humanismo práctico"

La meta que pretende alcanzar el proceso dialéctico que parte del hombre en situación de colectivo, es la implanta

ción del socialismo, de Sociedad. En "Curso sistemático de filosofía actual", como acabamos de ver, describe el proceso de transformación ontológica que va experimentando el hombre hasta deshacerse de su situación alienante en agrupaciones de colectivos al servicio de la "materia sellada por el trabajo", bajo el dominio capitalista. En trabajos posteriores ha vuelto García Bacca sobre el tema de la Sociedad, tratando de definir los contornos que la estructuran. El punto de vista de su estudio sobre la futura Sociedad humana es fundamentalmente antropológico, aunque quedan siempre a la vista las implicaciones de todo tipo: económicas, políticas, etc.

García Bacca, a la hora de pergeñar el concepto de "Sociedad", se preocupa sobre todo de responder a estas dos cuestiones: ¿cómo tiene que ser la Sociedad del mañana para que en ella pueda ser y vivir el hombre su humanismo prácticamente, y no ser considerado como una pieza más de la máquina social? Y su complementaria: ¿qué tipo de hombre, cómo ha de ser el "hombre práctico" para que sea posible y humana una agrupación de personas en Sociedad? El concepto de hombre y de Sociedad están, pues, mutuamente implicados. No se puede construir una "Sociedad" si el hombre no ha llegado al estado de humanismo práctico; ni el revés: un tipo de hombre que no se ha autotransformado en hombre práctico será incapaz de construir una agrupación social que podamos apellidarla como Sociedad. Sociedad nueva, compuesta por hombres nuevos.

En este proceso de conceptualización de Sociedad,

ocupa un lugar fundamental el artículo de 1974 "¿Qué es Sociedad? (Ensayo de definirla científica y ontológicamente)"

(607). El punto de partida de su reflexión es una definición programática de Sociedad, que explicita y concreta a lo largo del artículo: "Sociedad es comunidad de personas, expuestas a universo, patente a mundo, según un plan de vida total, presente y actuante en cada una de ellas por modo de ideal".

Si el designio del capitalismo consiste en hacer servir para individuos particulares (o "El Individuo", sea una persona, empresa o multinacional), el objetivo que persigue toda la clase trabajadora, esto es, "el designio del comunismo, en cuanto humanismo práctico, es el establecimiento de Sociedad" (608). Veamos cómo desglosa y explica García Bacca este designio del humanismo práctico.

1') Sociedad es una "comunidad" de personas

El hombre se halla situado en un múltiple entramado de relaciones. No todas las relaciones son constructoras o constituyentes de comunidad. Frente a las "relaciones asentimentales" (como mayor, menor, doble), García Bacca presenta las "relaciones sentimentales" como constitutivas de comunidad. "Son estas últimas, dice, relaciones entre dos o más personas, pero impregnadas esencialmente de ciertos sentimientos" (609). Desde este punto de vista, y como avance a completar, define comunidad como "relación de unidad sentida por varios a la una y como una". (610)

Pero la comunidad es más que la simple suma de los

elementos (personas) que componen este conjunto. Es la suma, pero además una atmósfera especial o realidad psicológica que no se da sin los elementos que la componen pero que tampoco se reduce a ellos. Así, "las relaciones sentimentales dan una especie de ambiente o atmósfera peculiar, no reductible a cada uno de sus miembros. La relación no es de ninguno en particular; es de todos ellos (dos o más) a la una". (611)

2') Sociedad de "personas"

La Sociedad no queda constituida como tal si sus componentes no son "personas". El concepto de persona es repetidamente estudiado por G. Bacca, como hemos tenido ocasión de verlo en páginas anteriores de este capítulo.

"La persona, dice G. Bacca, existe propísimamente por actos, en actos y a actos; existe impropíamente por hábitos, resultante de los actos; y por rutina, resultante del hábito. Habitualmente no hay personas; o la persona no existe por modo de hábito y, a fortiori, de otra manera más sustantiva, condensada y rígida. El hábito es, cuando más, condición propicia para el surgimiento de actos" (612). La sociedad a la que tiende como meta final el comunismo, tiene que estar compuesta por personas en vitalidad y espontaneidad reforzable y reformable continuamente por actos que rompan y remueven los hábitos adquiridos.

La persona humana no es una realidad de naturaleza estática sino transformable y capaz de hallarse en diferentes

estados. En "Cosas y personas" vuelve de nuevo a presentar su filosofía sobre la persona, en la misma línea de "Qué es sociedad". Vuelve allí a repetir que "persona es un individuo expuesto al universo y abierto al mundo con un plan privado existencial" (613). Ahora bien, el individuo puede serlo de diferentes formas, esto es, puede vivir su realidad en distintos estados. Entre los varios que en obras anteriores señalaba, hace referencia en estos momentos sólo a dos: singular y particular. El individuo vive su realidad a la altura de singular cuando su "unidad es secuela de la distinción"; en cambio, si "la distinción es secuela de la unidad", el individuo no es más que un particular. (614)

La Sociedad, para que sea realmente un universal de personas, ha de estar constituida de individuos singulares, cada uno de ellos con peculiaridad y personalidad única irreplicable. Pero el hombre es un híbrido de singular y de particular. Por su aspecto corporal es un particular, sometido a las leyes de los grandes números y expuesto a todo tipo de alienaciones y esclavitudes. Por su realidad espiritual, aspira a la singularidad, y a ser tratado como individuo único, irreplicable. Para construir una sociedad hay que tener en cuenta las dos dimensiones constitutivas del hombre, pues si fuésemos los hombres exclusivamente de tipo singular, la sociedad formada por tales individuos sería una colección de realidades aisladas, sin posibilidad de unión y ensamblaje ("la sociedad humana resultante se parecería al cielo estrellado") (615). Y una sociedad de particulares sería un conglo-

merado de elementos sin distinción, "cual atmósfera cálida, envolvente, o cual campo gravitatorio, lugar de positivas atracciones" (616), pero con pérdida de la diferenciación interna de cada elemento. En una sociedad de particulares, el ordenamiento jurídico estará basado en una moral heterónoma. Tendrá necesidad de multiplicar las leyes y las prohibiciones para que sea posible una vida social. Tal necesidad es la mejor prueba de que los componentes de esa sociedad, son "almas-agua" (617), individuos sin consistencia y vertebración interna. "El número y calidad (brutalidad) de castigos y prohibiciones da la medida justa del estado inferior de una persona y de una sociedad". (618)

Una sociedad constituida por singulares no necesita estar asentada sobre tantas leyes, normas y prohibiciones. Las vallas y separaciones están ya en el interior de la persona, y no se necesita colocar otras fuera. Pero, de hecho, nuestras sociedades (y las pasadas) son sociedades de "segunda clase", basadas en particulares, o en individuos con mayoría de particular en sus individualidades. (619)

Pero no sólo se muestra la categoría de una sociedad (si está basada en particulares o singulares) en sus normas y leyes, sino también, dice G. Bacca, en "el número de órganos defensivos (desde garras a apologética, desde escudo a tanques y policía...)" (620). Tal agresividad y mantenimiento del orden basado en las armas se dirige hacia fuera de la nación y hacia dentro. Un Estado policíaco tiende a rebajar a

todos sus componentes a la categoría de particulares, a igualar y tratar con el mismo rasero y reducir a mero número y a máquinas productoras silenciosas a toda persona humana. De este modo, "la fuerza pública es un poder existencial constituido o productor de uno de tantos: de cualquierismo". (621)

Pero se dan otros métodos más solapados de cualquierizar y someter a los individuos al estado particular: "la disciplina externa" y la propaganda. La mejor prueba de que el hombre no está sólo en estado de particular es la imposibilidad de someterlo del todo a tales normas disciplinarias. "Así que la rebelión contra la fuerza pública, la disciplina externa y la propaganda son, en verdad, rebeliones existenciales del singular o persona positiva contra la particularidad o persona negativa" (622). Los intentos de alienar y de domesticar al hombre son rechazados por lo que de singular hay en cada individuo, que se resiste a ser tratado como una cosa cualquiera, a ceder de su autonomía y su capacidad creadora y ser reducido a un consumidor, porque "no es tan evidentemente aceptable el que comodidad y utilidad constituyan los supremos valores ni del hombre individual ni de la sociedad, y no nos extrañemos de que haya personas que se subleven contra ellos, no sintiéndose obligadas, por una especie de agradecimientos a sociedades "opulentas", a defender comodidad y utilidad ni como supremos valores, ni siquiera como valores dignos de persona auténtica". (623)

3') Persona expuesta a "universo" y patente a "mundo"

Frente a universo, como total de entes naturales, el hombre construye un mundo a su medida, que convierte en su morada. En cuanto particular, el hombre vive en universo, como hombre natural. En tal situación, rodeado de seres extraños, el hombre natural vive su presencia en universo con la sentimentalidad de expósito, abandonado a las fuerzas misteriosas de la naturaleza, impotente para dominarlas. El hombre comienza a ser hombre cuando descubre el para qué de los seres del universo. De seres indiferentes hace que todo le sirva para él, para el hombre. Por este primer salto, el hombre se transforma de creatura en señor de la naturaleza, y transforma el universo en mundo: "conjunto de todos los seres en cuanto descubiertos en su para qué, qué es, cómo son para el hombre, causante de sus propios para qué, qué es, cómo es".

(624)

Salto de universo a mundo, de particular a singular, de sentimentalidad de expósito a Señor: "La tónica (Stimmung) del singular es la de seguridad interior. El universo no se presenta ya como prepotente. Se invierten las tornas; es ahora el hombre quien, mediante la técnica, amenaza al universo".

(625)

En la medida en que se va convirtiendo el hombre en creador por medio de la técnica, se va singularizando de todas las demás realidades porque se produce en él una cristalización o maduración de su personalidad. No sólo, pues, el hom

bre creador se convierte, por efecto de los poderes que le da la técnica, en un sujeto capaz de transformar cualquier zona de la realidad, no dejando "títere con cabeza", sino que correlativamente se eleva de grado su maduración interior: de particular (uno-de-tantos) a singular. Ya no sólo es distinto de los animales y cosas, sino que ha inventado y conseguido hacerse diverso de ellos, y hasta de sí mismo en cuanto natural.

Al mismo tiempo, por su condición de creador y transustanciador de universo en mundo, va creando comunidades: "comunidades de cazadores, pescadores, agricultores... colaboradores todos ellos en la creación del mundo técnico..., al que están patentes cual a mundo suyo (lo de "suyo" sobraría, tratándose de mundo). Pero no sobra advertir aquí que "suyo" es "suyo" de la comunidad y de cada uno en cuanto miembro de ellas" (626). Volvemos de nuevo a la fundamental idea de que la apropiación individual de los frutos del trabajo del hombre va contra el ser más profundo de la realidad producida. Es un "pecado ontológico", antes o al mismo tiempo que ético y antropológico. O, mejor, lo segundo por ser lo primero. Lo producido se escapa a la propiedad del productor, por lo que ya no es de éste sino de la comunidad de productores, y para ella.

"El universo, dice, García Bacca, es de nadie", por que nadie lo ha hecho. A lo más el hombre, se sirve de él como material para su labor creadora. El mundo, en cambio, es

de la comunidad, Queda de nuevo patente el desvío y desaguizado ontológico que el designio capitalista realiza. Así, pues, "por ser el mundo propiedad primariamente de la comunidad, el hombre singular resultará de nueva y singular manera "expósito" si se le despoja de sus derechos ontológicos de miembro de la comunidad. No se le enajena de suyo y de por sí el mundo; se lo enajenan o despojan de él; resultando entonces expósito artificialmente y no naturalmente, como lo es respecto del universo" (627). El mundo se le objetiva veíamos, comentando a Marx, pero no se le aliena de suyo. La alienación es fruto de la acción planificada exitosamente por la clase capitalista. El capitalismo sitúa al hombre en postura de "expósito", desamparado y desposeído de sus obras. Pero esta situación es cualitativamente más grave, puesto que es provocada y artificial, distorsionadora y generadora de una ruptura y contradicción interna: creador y señor convertido en siervo desposeído.

Por su calidad de miembro de comunidad humana, al singular todo se le convierte en universal. Nada puede reservarse para sí como individuo único, desde sus palabras (que desde que las dice, son de todos) hasta los productos de sus manos. De los inventos y hallazgos, sean intelectuales o sean manuales, dice García Bacca que "sólo un singular, un éste, un yo los halla o inventa, y no hay otra manera de que vengan al mundo flecha, áncora, remo, balanza..., avión, teléfono...; mas el intento del yo de hacerlos suyos, de él solo (los derechos plenos de autor), resulta, cual en el caso de los concep

tos-palabras yo, único, éste, atentado inconmensurable, con el resultado dialéctico de trocarse una vez en universales; otra, en posesión de la comunidad" (628). No valen, pues, señala G. Bacca, ni derechos de autor ni propiedades privadas. Tales derechos no pasan de ser derechos "jurídicos", superestructuras ideológicas establecidas por intereses individualistas, pero no pueden ser "derechos ontológicos".

Alguien objetará, contra una negación tajante y absoluta de cualquier propiedad privada, que el uso de las cosas supone ya una privatización de hecho. García Bacca piensa que esto no es una dificultad sería. Al mismo tiempo que "la sucesión (actual o posible) de uso de un invento por varios demuestra su universalidad o comunidad real" (629). No puede ser usado por varios a la vez, pero esto indica que puede ser usado por cualquiera, por todos y cada uno de los miembros de la comunidad.

Por más que nos empeñemos en ser yo, éste, con absoluta unicidad y al margen de los demás "yo", no haremos más que convencernos de la imposibilidad de tal intento. En su etapa filosófica anterior recogíamos la afirmación de García Bacca sobre la natural e irreprimible tendencia del hombre a ser único y la imposibilidad de conseguirlo. La conclusión se impone realistamente: "Yo soy mucho más universal, o comunitario, de lo que me imagino o ilusiono; y, por supuesto, mucho más de lo que (tontamente) quería. Si tal es la realidad dialéctica, la contradicción real de pretender ser mí y resultar

me nosotros, mejor será no dar coces contra el aguijón, sino proponerme (por plan) ser lo que no tengo más remedio que ser. Hacer de esa virtud ontológica, virtud social; creando a porfía un mundo que será tanto más realmente mío cuanto más sea realmente de nosotros". (630)

Se da, pues, una estrecha relación ontológica entre mundo y persona, puesto que "la perfección del mundo es, a la una, perfeccionamiento de la persona" (631). El mundo técnico sólo puede estar habitado por personas sociales, por sociedad. A medida, pues, que se tecnifica el universo y se transustancia en mundo artificial (superando también el mundo artificioso) se tienen que ir superando las individualidades en provecho de sociedad. Pero la supresión de individualidades no se refiere sólo a cada hombre concreto, sino también a los colectivos intermedios como las nacionalidades, que tienen también inoculado (en mayor o menor medida) el veneno de considerarse "únicas", "ésta". Es también pretensión vana. Lo que se impone es "el Nos de la Humanidad" (632). La solidaridad universal está inscrita, pues, en la naturaleza de las cosas y de los hombres, no sólo es una consigna de las "internacionales" de diverso signo, que suelen defender intereses partidistas, frente a otras "internacionales" de signo contrario.

4') Sociedad como "plan", no como esencia

Si decimos que en la esencia de las cosas está inscrita, y aparece, la realidad social de la persona, hemos de advertir también que el llegar a este todo que llamamos Socie

dad no se consigue automática y mecanicísticamente. Sociedad es obra del hombre, creación suya, y no regalo de la naturaleza. No admite García Bacca interpretaciones mecanicistas o "cientifistas" del "materialismo histórico".

"Sociedad es una comunidad de personas... según un plan de vida". Repetidas veces hemos hecho referencia al sentido preciso y de enorme riqueza ontológica que posee en García Bacca el concepto "plan". Para García Bacca "plan incluye dos previos y una estructura" (633). Los dos previos a que ha ce referencia son "material" y "ocurrencias" y la estructura está compuesta de cuatro elementos íntimamente unidos: proyecto, designio, decisión y resultado.

El hombre natural siempre ha pensado que la naturaleza está estructurada según esencia, algo fijo y dado de antemano y para siempre. Cuando a alguien se le ocurre transformar una realidad natural en artefacto, tal "ocurrencia" y su realización, convierte la materia en material para un artefacto. Y en todo plan de transustanciar materia en material, se da un proyecto (causa formal inventada), un designio (fin inventado), decisión de poner en marcha el proyecto previsto, y el resultado, que unas veces será éxito y otras fracaso. El hombre creador está funcionando siempre, en su relación con la naturaleza, con planes transformadores de la faz "esencial" de la naturaleza. "Plan es deponer al ser natural (por muy he cho y bien hecho que esté) al rango ínfimo de material para un invento del hombre; hacer del ser siervo del hombre: hacer

del ser enser" (634).

La labor transformadora y creadora del hombre abarca tanto la realidad material como la realidad humana. De tal forma que no sólo puede hacer artefactos materiales sino también sociales. Los diferentes tipos de asociación de hombres y los elementos culturales son auténticos artefactos del hombre, que por el real hecho de transformar la realidad natural, se transforma y transustancia a sí mismo en hombre creador. La Sociedad es también artefacto del hombre creador, fruto del plan inventado por él. "La Sociedad, dice García Bacca (a diferencia de arrejuntamientos o comunidades naturales) no tiene ni esencia ni naturaleza. En su lugar, por decirlo así, posee plan ("esencia o naturaleza" artificial, aceptando esta contradicción realmente y propiamente dialéctica)". (635)

Construir una Sociedad humana, a la altura del hombre creador, es la labor y el plan a realizar si queremos llegar a ser hombres de modo práctico. Y tal meta no se nos dará como regalo de Dios ni de la naturaleza, sino que será fruto de nuestras manos, artefacto arrancado a lo más hondo de la naturaleza humana, como su más profunda verdad manifestada.

5') La Sociedad como "ideal"

Las cosas se mueven por empujones que les propinan otras realidades, su causa eficiente. Cada vez más va consiguiendo la técnica humana mover grandes masas con un mínimo esfuerzo, en una desproporcionada relación entre causa y efecto, a favor de la causa. Tal ocurre con grúas, coches, etc.,

donde actúan lo que G. Bacca denomina causas eficaz, rectora, ocasionante... (636)

Pero el hombre sueña con dominar las fuerzas de la naturaleza de un modo incluso más fácil y directo. El sueño del hombre persigue poder llegar a dominar la realidad con sólo su palabra. Así nos presenta la Biblia a Dios creando el mundo. Le basta ordenar algo de palabra para que se haga y se cumpla. E incluso, habría que llegar, piensa G. Bacca, a no necesitar pronunciar palabras; sería suficiente pensar o desear algo para que sea hecho. En realidad, ya ocurre esto con nuestra base psicofísica. Basta querer hacer algo y nuestro cuerpo se pone en movimiento. Lo dominamos con simples ideas.

Pero esto no se da con cualquier otra parte de la realidad. En el caso del automóvil, televisor y demás artefactos, en que basta apretar un botón o girar una llave para que funcione, obedecen al hombre con un mínimo esfuerzo porque han sido construidos para que funcionen de esta forma. Esto es, la realidad natural no obedece al hombre, porque éste no la ha transformado y construido (por plan, que contiene proyecto, diseño, decisión y realización exitosa) para que le obedezca. Los artefactos, en cambio, sirven para porque han sido hechos para que le sirvan.

El hombre actual se comporta, pues, frente a lo dado naturalmente con un talante transustanciador, por medio de la técnica, superando actitudes anteriores puramente fenomenológicas, en las que se daba un simple salto dialéctico de ser

a ser conocido. En tales circunstancias, la ciencia, la filosofía y la teología se limitaban a interpretar la realidad. Mostraban así su impotencia, su incapacidad transformadora.

Ciencia y filosofía, para estar a la altura del hombre actual tienen que ascender de interpretadoras a transformadoras (637). El hombre actual ya no conoce la realidad pasivamente sino de forma activa. Esto es la técnica. "Técnica es conocer algo según un plan inventado por el hombre y a la una o en una hacer ese algo según el dicho plan. Fusión de conocimiento y creación. Obra conjunta de mente y manos. "Conocer algo por haberlo hecho y hacerlo por conocerlo". (638)

El cometido y empresa de mayor envergadura que está acometiendo el hombre actual es la construcción de Sociedad, a partir del material que somos los hombres naturales (o lo que en nosotros queda todavía de naturales) y las comunidades naturales en que nos hallamos inmersos.

Tal empresa actúa como ideal ya presente de alguna manera en el conjunto de los hombres, actuando en ellos como causa final, como meta que nos atrae desde lejos, pero actuando ya en el total de hombres.

"Para que una comunidad, de personas, señala García Bacca (expósita 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, íntegro, en cada una de sus partes (de las personas), por "presencia, esencia y potencia", debidamen

te refrenada en las partes su actividad total" (639). Como el mismo García Bacca indica, vendría a ser el ideal de Sociedad, o mejor, la Sociedad actuando como "ideal", como el alma actuando en el cuerpo humano, según la definición clásica, impregnando todas y cada una de sus partes, comunicándole vida e impulso, e inyectándole dinamismo constructor de futuro. El colectivo de hombres está como dominado y polarizado por la idea o ideal de Sociedad que cataliza todas sus fuerzas y dinamismos hacia tal meta. Pero tal dinamismo no es natural, surgido porque sí, sino que, como hemos dicho, es plan artificial, elevado a empresa. Sociedad es "la gran Empresa del hombre actual (postrenacentista) en cuanto inventor de sí mismo y de mundo, y de universo para el Hombre. Nuestra Empresa" (640). El desarrollo natural de la especie humana no alcanza de por sí la meta que es Sociedad; a lo más que puede llegarse es a Instituciones (familia, propiedad privada...).

Pero cuando la evolución natural se eleva a historia con gestas transformadoras, producidas por hombre creador de sí y de mundo (641), la meta a la que se llega, es Sociedad, tras haber rebajado la especie humana a material con el que construir un hombre nuevo. Esto implica que para construir Sociedad hay que desechar el miedo a transformar y cambiar las cosas y las personas. Nada de lo que hay en universo y en la especie humana tienen naturaleza y esencia inmutable. Todo lo que hay, de universo y de hombre, individual o comunitario, es "material plástico", moldeable por manos de hombre creador

según plan. "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), ser (vivir) y terminar (morir): o "esencia" entemporalizada" (642). La condición suficiente, o el "plus" que añadir a la condición necesaria, está todavía por ver. Es lo que el hombre tiene que ir inventando, ocurriéndosele, atentando contra lo establecido, soñando utópicamente, abriendo espacios nuevos en el horizonte. Este cometido le concierne al hombre actual. Es la "Empresa humana" por excelencia, auténtico reto a su creatividad e inventiva, digna de este ser que con justicia podemos apodararle El Atrevido, el Aventurero, y mejor "el Empresario de sí mismo".

Con esto nos acercamos a la fase de "Humanismo positivo" paso siguiente al "Humanismo práctico", precursor y paso necesariamente previo de aquél. El comunismo, o fase de "humanismo práctico", es la consecución del hombre puramente teórico (transustanciador de Dios), y, al mismo tiempo, el precursor del hombre positivo. García Bacca le atribuye una doble función: "Transustanciar... al individuo de especie, en individuo de especialidad; su resultado: Sociedad". 2) "Transustanciarse a sí mismo, transustanciar su misma función intermediente" (643)

Sin esta segunda función, el humanismo positivo no podrá tener lugar. Se necesita la desaparición, por transus-

tanciación, de la etapa anterior para que la siguiente aparezca, haga acto de presencia, y de este modo no se detenga la historia. Así, pues, si la construcción de Sociedad es la meta que persigue el comunismo (humanismo práctico), tendrá que transustanciarse en una realidad que la supere, y así dar entrada a su porvenir: la Humanidad. Ninguna meta es realidad definitiva, pues supondría dar por terminada la historia, absolutizando uno de sus componentes internos. Cada una de sus etapas son hitos históricos que hacen imposible revertir la historia al pasado y abren la posibilidad del porvenir. Esto ocurre con Sociedad respecto a Humanidad (644). "El designio plenario del comunismo es, por tanto: ser fundador de Sociedad y precursor de Humanidad. Humanidad se asentará sobre sociedad, cual sobre base (Voraussetzung), y base necesaria (notwendige)". (645)

Vemos, pues, que la expresión de Marx, tomada por G. Bacca para definir la etapa del humanismo práctico: "transustanciación de la propiedad privada", comporta un trasfondo antropológico y ontológico más profundo del que a primera vista se transparenta en la expresión señalada. G. Bacca ha recogido las ideas e intuiciones que Marx expuso en su tiempo y les ha dado mayor amplitud y profundidad, resaltando todo el cúmulo de riqueza antropológica que dentro de sí tenían encerradas. El programa antropológico que Marx pergeñó y dejó casi completo en sus escritos de juventud, pero no sólo en ellos sino también en obras posteriores, en plena época de madurez

como es el caso de "Crítica al programa de Gotha"), lo desarrolló con ropaje más científico, en conceptos de economía política, fundamentalmente en El Capital, que, dentro del horizonte que nos ocupa, representa para G. Bacca el intento ("la empresa") de mostrar tres cosas esenciales:

- 1) "que una sociedad de tipo individualista, es decir... que no ha superado la fase del hombre natural..., no está a la altura de los inventos, de la organización de los inventos que definen característicamente una sociedad en plan de revolución industrial". Este "hibridismo" está encarnado por la sociedad capitalista, enraizada en un mundo de productos (mundo artificial), pero con designio de restringir los productos para unos individuos particulares y no para Nos los Hombres, la Sociedad.
- 2) "Que es el hombre en cuanto creador inventar o productor (...) quien acaba por su raíz con el capitalismo". Todo lo demás: envidia, resentimiento, hambre, pobreza naturales... son "concomitancias y secuelas", pero no la causa profunda que produce la transformación de capitalismo en comunismo.
- 3) "Que la distinción de la sociedad en dos clases (capitalistas y proletarios) hunde y echa raíces en terreno antropológico, y no primariamente económico; mas la economía es, muchísimo mejor que cualquier otro campo humano, el lugar espectacularmente más resaltante y escandalosamente más revelador de la degradación (...) del hombre creador, inven-

tor, productor a nivel de cosa;... degradación planificada del valor del trabajo a precio de la fuerza de trabajo; del hombre creador, a hombre-mercancía" (646). Por efectos de la mercantilización de hombres y productos, el hombre se halla descoyuntado, sufriendo los efectos alienantes, tanto la clase poseedora como la desposeída, aunque de diferente forma: los primeros sin sentirlo y los segundos, conscientes y sufriendo más directamente las consecuencias. "Tal estado de degradación (patente, palpable, diaria) es el revulsivo ontológico (para emplear nuestra más fuerte palabra, en punto a realidad) que, por virtud de esa negación negadora de nuestra calidad y categoría de creadores (negación a su vez de la calidad de hombre natural), transustancia hombre individual en hombre comunista y, juntas las dos transustanciaciones (la de religión y propiedad privada), llegará a ser el Humanismo positivo" (Manuscritos; Mega, vol, III, pp. 166-167)". (647)

3) HUMANISMO POSITIVO

El humanismo teórico y el práctico son etapas necesarias, pero no suficientes para el advenimiento del humanismo positivo. Sin las dos primeras no es posible que el hombre llegue a ser tal de una forma positiva y definitiva. Lo cual nos viene a decir, al mismo tiempo, que tanto humanismo teórico como práctico son etapas provisionales, tendentes a desaparecer. García Bacca señala la consciencia que de tal realidad

tenía Marx: "El comunismo... es la fase real y eficiente, necesaria para el paso inmediato en la evolución de la emancipación humana y su recuperación...; mas el comunismo, en cuanto tal, no es el fin y meta de la evolución humana, la forma y figura de la sociedad humana" (648). Por tanto, el comunismo es el precursor del humanismo positivo. La historia avanza por pasos sucesivos, sin saltarse las etapas, de tal modo que, así como es cierto que ninguno de los períodos históricos debe pretender asentarse como definitivo y estático, punto final de la historia, sino un paso y un peldaño más de su andadura, del mismo modo ha de decirse que no se puede pretender dar saltos, evitándose los peldaños anteriores. Esto es, no se puede ser positivamente hombre, según la antropología de García Bacca, sin "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)". (649)

K. Marx realizó en sí mismo el humanismo teórico y trabajó para conseguir el advenimiento del comunismo, a través de las organizaciones obreras que protagonizaron desde entonces la lucha revolucionaria contra la sociedad capitalista. Sobre el humanismo práctico escribió Marx ampliamente, tratando de unir teoría y praxis revolucionaria. En cambio, ateniéndose racionalmente a su pensamiento, sobre el humanismo positivo apenas señaló algunos atisbos.

Sobre el futuro apenas si podemos adivinar y soñar

algo, entremezclando deseos, sueños y realidades. Pero si Marx, en pleno siglo XIX pudo apenas pergeñar unos rasgos definidores del camino hacia la realización del hombre humano, el hombre positivo, cien años después García Bacca intenta lanzar también una mirada escrutadora hacia el futuro (que para el hombre es porvenir: futuro creado por el hombre), consciente de que la visibilidad es algo mejor que un siglo atrás.

Su análisis se centra en el presente, que no es un momento estático de la historia, sino un proceso en ebullición, lanzado hacia el porvenir. Auscultando la realidad presente, penetrando hasta lo más hondo de su realidad-de-verdad, descubrimos las fuerzas ocultas, pero realmente actuantes, que la están empujando hacia su porvenir.

El humanismo positivo es "el porvenir de la humanidad" (650). Como tal porvenir carece de racionalidad prospectiva. Surge porque sí, le adviene al hombre como ocurrencia e invento, cuando ha puesto con anterioridad las condiciones necesarias para hacer surgir tal ocurrencia, como chispazo creativo. El porvenir es novedad, creatividad, nacimiento inesperado, ante el cual el mismo hombre creador queda sorprendido. En caso contrario, no sería auténtica novedad, salto dialéctico de no-ser a ser. Ante porvenir no cabe más que racionalidad retrospectiva; después que existe, advertimos la relación racional con el resto de los inventos y realidades anteriores que se convierten en estela suya. Tal les sucede a carreta, coche de caballos... frente al automóvil.

Sobre "humanismo positivo", por pertenecer a porvenir, no pueden ofrecerse más que "conjeturas" (651). Ante él sólo caben "sueños utópicos", que son el primer paso para después convertirlos en realidad. García Bacca recoge las palabras que Marx escribía de joven a su amigo Ruge: "El mundo comienza por poseer las cosas en forma de ensueños; mas es necesario que las posea con conciencia para poseerlas realmente" (652). El primer modo de poseer una cosa es, pues, tenerla en estado de ensueño, como inconsciente e irreal. Pasará después a ser idea consciente, para posteriormente realizarla, darle cuerpo, encarnarla en la historia. "Lo real, en palabras de G. Bacca, surge, real y efectivamente, por sólo transustanciar un ensueño a ensueño consciente" (653). Primero hay que hacer utopía, soñar lo imposible, para luego realizarlo, mostrando prácticamente que lo utópico es posible. A tales sueños utópicos se dedica G. Bacca al tratar de describir la fase definitiva del hombre, una vez que haya aparecido, hecho presente, el humanismo práctico: desaparición del mundo capitalista y advenimiento de Sociedad, como Todo de hombres creadores que han superado su estado individual.

Estos sueños utópicos tienen que ser destilados, contrastados y purificados, "sometidos tales ensueños a la prueba real de verdad", para que dejen como síntesis "un diamante, un pensamiento, un valor (y cual residuo, y escoria, imágenes, veleidades, incongruencias)". (654)

Para nuestro filósofo, el humanismo positivo es la

realización de dos proyectos:

- la transustanciación de la historia, elevándola de natural a sobrenatural o artificial;
- y la instauración de la libertad del hombre (no individual sino social) sobre el reino de la necesidad.

3.1.-Transustanciación de la historia

Este proyecto del hombre creador no es otro que realizar la afirmación de Marx: "No reconocemos más que una ciencia: la ciencia de la historia" (655). G. Bacca vuelve de nuevo a su distinción entre pasado-presente-futuro, los tres momentos del tiempo natural, y pretérito-presencia-porvenir, dimensiones de la historia como obra del hombre. (656). El tiempo natural se sitúa a la altura del simple ser. En ese nivel las cosas se suceden de modo pasivo y automático, independientemente de la actuación del hombre. En cambio, en la secuencia pretérito-presencia-porvenir, el "ser se pone a serse" (657), en la transustanciación, a manos del hombre, de la realidad y de sí mismo.

- El pretérito no es un simple pasado, sino "una invención o novedad que transustancia, primariamente, el pasado natural, mas secundariamente el presente y futuro (naturales). Tal novedad consiste en inventar (haber inventado y estar disponible el invento) hacer imposible o impotente la reversión o repetición de algo" (658). Si lo aplicamos a la empresa de construir el humanismo positivo, elevar o transustanciar

la historia natural, consistirá en inventar, cual "novedad ontológica", una situación en que resulte imposible la vuelta a situaciones de inhumanidad de etapas anteriores. Esto es, "establecer una estructura de mundo humano tal que haga imposible (unmöglich machen) algo independiente de los individuos, es decir: algo que se les independice, deje de ser para ellos (se les enajene)" (659). Tal es el cometido de la sociedad comunista, estructurada de tal modo que haga que su pasado (capitalismo) sea también su pretérito: realidad imposible de volver, porque el hombre hace que no vuelva a presente.

- Presencia, a diferencia del presente (natural), es el invento del hombre creador que "inventa la manera de que todo haga ante él y para él acto de presencia; los seres, en cuanto producidos, hacen acto de presencia ante su creador, y acto de presencia real, pues son en sí, y no son meras imágenes, espejismos, ensueños suyos" (660). Cuando el hombre se vive a sí mismo en estado natural, se comporta ante las cosas de modo pasivo, contemplando cómo pasan ante él, cómo se hacen presentes. La iniciativa es absolutamente de las cosas. El hombre ascendido, transustanciado, a creador las hace aparecer ante su presencia y las pone a su disposición. Lo que contemplan sus ojos es obra de sus manos, disfrutan del presente porque él las ha traído al ser, a la historia. El esfuerzo creador del hombre social hará que la Sociedad, el Todo de hombres creadores viviendo en su tecnocosmos (=

mundo artificial), haga acto de presencia ante Nos los creadores.

- El porvenir es la transustanciación del futuro natural, como "campo de posibilidades y de probabilidades de posibilidades, con un margen ineliminable de novedad en realidad, de realidad nueva" (661). El porvenir es futuro inventado, obra de hombre creador que no se contenta con que las cosas se hagan presentes pasivamente sino que inventa el modo de construir "realidades nuevas". No existe ante el futuro un conjunto de posibilidades ya hechas, que el hombre se limita a elegir (662), sino que tiene que construir sus caminos de salida, su porvenir. Pero el porvenir, aunque sale de la mano del hombre, es novedad absoluta, y "su advenimiento será una sorpresa ontológica para su mismo creador. Es lo que es porque sí, porque de sí. Al creador le cayó en suerte la realidad de su creatura, por más que el creador haya comenzado por poner, por invención previa, condiciones o tipos de posibilidad y reforzándolos hacia realidad con condiciones o peso de probabilidad por cada posibilidad". (663)

El hombre en cuanto natural sólo tiene futuro. Sólo el hombre creador tiene porvenir, se tiene que construir su porvenir, porque nadie se lo va a dar hecho. En la situación actual en la que vivimos, con mezcla de mundo natural y artificial (con mucho de artificioso), se suceden paralelas las dos series del tiempo histórico. A partir de lo natural, rebajado a material, el hombre transustancia y crea

realidades nuevas, introduce "novedad ontológica" en el tiempo, que por tal motivo se ha transustanciado en historia. Lo que hace historia no son las diferencias naturales sino las inventadas, pues "lo importante se encuentra en lo que el hombre ha inventado para hacerse diverso de ellas, y hacerlas a ellas diversas de lo que naturalmente son, respecto de sí y de las demás". (664)

La Sociedad que el hombre social tiene que construir está apoyada sobre historia artificial. La Sociedad "crea pretérito", esto es, hace imposible que lo pasado revierta a presencia. Lo natural y lo híbrido de sobrenatural-natural (capitalismo) se convierten definitivamente en pre-térito. De igual modo, la sociedad comunista hace que las cosas "hagan acto de presencia", que viene a ser lo mismo que asegurar que el hombre sea totalmente creador, ante quien se le objetivan las cosas pero no se le enajenan; ya no existe una clase burguesa que se apropia del producto de su trabajo. Y el horizonte se convierte en campo de novedades, salidas de sus manos trabajadoras, fuente continua de sorpresas.

En tal situación, podemos decir con Marx que "el hombre es ya hombre", "es principio de sí" (665), fruto del esfuerzo de transustanciarse a sí mismo.

3.2.-Dialéctica de necesidad y libertad

La acción creadora del hombre se ejercita sobre sí

y sobre la naturaleza. En la dialéctica que establece el hombre con la naturaleza para transformarla, persigue el designio de someterla e instaurar sobre ella su libre voluntad. El hombre busca siempre ser libre y señor de toda la realidad y de sí mismo. Pero tal libertad no se ejerce en el aire, como soñaba la paloma kantiana, sino apoyada en una plataforma sometida a su dominio: el "reino de la necesidad". El mundo físico está sometido a un conjunto de leyes que lo convierten en una parcela de "determinismo físico-matemático". Pero en ese caso se trata de una necesidad neutra, natural, previa al hombre. Ya no sería "reino de la necesidad", puesto que no se ría dominio del hombre. Tales leyes físico-matemáticas no las ha dictado el hombre, sino la naturaleza. La libertad del hombre no está segura ni reina eficazmente sobre el mundo natural, sino que tiene que someter la naturaleza a unas nuevas leyes de necesidad. Tal es el mundo artificial. "Se trata, dice G. Bacca, 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)". (666)

Vemos, pues, que tanto en la naturaleza como en el hombre se da un caos o mezcolanza de fuerzas desordenadas de donde hay que separar, por la acción del hombre, los dos ele-

mentos que la componen.

El par de elementos es distinto en el hombre y en la naturaleza. Para que el hombre se transustancie en hombre creador, sobrenatural, tiene que conseguir que la libertad triunfe sobre la necesidad (suya y del universo). En cambio, en la naturaleza hay que separar la necesidad de la probabilidad. (667)

3.2.1.-Necesidad y probabilidad: dialéctica de la naturaleza

La base de la naturaleza no está construida, como señala la física actual, sobre leyes físico-matemáticas, deterministas de tal modo que reine un orden claro y absoluto. Para García Bacca, y es afirmación repetida desde sus primeras obras, la realidad material está asentada sobre caos. "Al principio de todo hizo Caos": son palabras de Hesíodo que García Bacca gusta de repetir en diferentes obras. La base elemental, subatómica, es el reino de la probabilidad, desde donde van surgiendo las novedades, en golpes fortuitos, porque sí. "Novedades en ser" y "novedades en nada" de que habla, siguiendo a Sartre, en "Curso sistemático de filosofía actual". (668)

Ahora bien, el que tales novedades y surgimientos de ser y de nada no tengan razón suficiente, sino que aparezcan porque sí, no significa que los conjuntos o "mundillos" a los que pertenecen no estén regidos por leyes físico-matemáticas. De tal modo que los elementos aislados están regidos por

la probabilidad, pero el todo, el conjunto, se halla regido por leyes estadísticas. Así que, aunque la base elemental de la materia sea caótica, probabilística, en su base macromolecular se halla sometida al imperio de la necesidad que establecen las leyes físicas.

Pero, como hemos dicho, se trata de una necesidad de tipo natural, anterior e independiente del hombre. El hombre creador puede someter a la naturaleza a una necesidad de categoría superior, artificial. Esto ocurre cuando el hombre construye artefactos en los que establece la separación entre fuerza y dirección. En toda máquina se da esta separación, empezando ya por una simple carreta de bueyes. Por un lado queda la fuerza bruta y por otro la dirección. El hombre ha separado la "función motora", de la "directora o vectorial". De este modo, "al inventar esa separación entre la función bruta mecánica y la función directiva, se cumple, concreta, real y eficazmente lo de Marx: "la relación o intercambio entre naturaleza y hombre hace rendir al máximo la naturaleza con un mínimo esfuerzo humano; y éste, puesto con máxima dignidad y eficiencia". "El que inventó la carreta de bueyes, sigue diciendo García Bacca, se libertó a sí de la bruta causalidad, y nos libertó a todos. La carreta ascendió a ser, pues, producto social". (669)

Es producto social porque ya ha dejado claramente asentado que todo invento y creación se le objetiva al hombre creador, quedando tales inventos a disposición del Todo social

de hombres creadores. Tanto el creador como el usuario es Nos, el hombre social.

Lo que se consiguió en la carreta, de modo rudimentario, se ha perfeccionado en el automóvil, en el avión y en el cohete espacial. Así, "el hombre ascendió de carretero a cochero, de cochero a chófer, de chófer a piloto" (670). Con un mínimo esfuerzo puede mover enormes y gigantescas masas, con sólo apretar un botón, mover una llave o manejar un volante. Y no está lejos de conseguir mover las cosas con sólo pronunciar una orden verbal. El colmo sería, como indica G. Bacca, poder hacer eso mismo con sólo desearlo. Todo esto es obra de la técnica. Pero "la técnica no es, señala G. Bacca, 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" (671). Si tal es el cometido ontológico y antropológico que ve en la técnica, no es extraño que escriba el "Elogio de la técnica" (672), un canto optimista a su función humanizadora. Si siempre el hombre ha contado con el brazo de la técnica, es en nuestra época cuando "se ha presentado la técnica con el perfil deslumbrantemente tajante, cual diamante, de creadora de un reino de necesidad bruta y de un reino de libertad; naturaleza, de esclava; hombre, de señor, guía gobernador (o cyberneta) del universo". (673)

El hombre se enfrenta a la naturaleza y la transforma por medio del trabajo. Pero la función del trabajo es di-

versa según el grado de perfección de la técnica y según el nivel en que se hallen tanto el hombre como la sociedad. El hombre natural necesita trabajar para comer, vestirse, etc., para sobrevivir. El hombre que forma parte de Sociedad, ha superado ese nivel ínfimo y su necesidad de trabajar se amplía a labores creadoras e inventoras, de modo que tiene que seguir trabajando, ahora con un mínimo de esfuerzo físico, utilizando nuevas modalidades de causas, por lo que "la coacción social de trabajar es, y tiene que ser, nueva y más potente que la coacción natural". El hombre trabajador en segunda potencia "lleva la humanidad sobre sí, cual Atlas que se inventó serlo, un mundo nuevo. Lo mantiene en vilo, y requiere una conservación continuada". (674)

El hombre creador va siendo cada vez más consciente de que el mundo no tiene nada en que apoyarse, si por apoyo consideramos una realidad trascendente y absoluta. El hombre se descubre como "un Atlas ontológico" (675). Es sólo el hombre quien sostiene al mundo con audacia de "In-fatigable" (Atlas). Pero no es tan grande el esfuerzo, puesto que ha inventado el modo de accionar y aguantar pesos como el mundo entero, tan sólo echando mano de un simple punto de apoyo, como Arquímedes.

Las fuerzas necesitantes de la naturaleza quedan dominadas por las transformaciones inventadas que el hombre creador introduce en lo natural (creando un mundo nuevo), potenciando las fuerzas naturales pero sometiéndolas a su volun

tad. La necesidad, potenciada, va quedando bajo el reino de la libertad del hombre.

3.2.2.-Necesidad y libertad en el hombre

No sólo la naturaleza es mezcolanza y amasijo de necesidad y probabilidad. También el hombre es mezcla de necesidad y libertad. La libertad a que el hombre aspira, como condición para su plena realización como hombre positivo, puede encontrarse en diferentes estados.

a) Libertad natural

El hombre natural no posee más que chispazos de libertad natural. En tal estado natural, la libertad está confundida y amasada con la necesidad (biológica, física, química) "Y el hombre tiene que arrear su cuerpo y alma, necesidades y pasiones, cual mulo". (676)

En esta situación, la libertad es entendida como hacer lo que a uno le viene en gana. "La libertad natural, dice García Bacca, es gana" (677). En su artículo "Libertad: ¿para qué?", compara a la libertad en estado natural al uranio, sin explotar y canalizar su potencialidad natural, en desintegración espontánea (678). Cuando el hombre no ha pasado de este estado, piensa que su libertad consiste en que nadie le coarte ni le impida llevar a cabo sus caprichos. Para este tipo de hombres vale esta definición: "Libertad es irrenunciable derecho a ser perezoso, lascivo, sacrílego" (679). En el estado natural, mi libertad termi-

na donde empieza la del otro, de tal forma que las libertades de los demás se consideran y se experimentan como un límite y un obstáculo para la mía. Libertad parcelada en huertos individuales, defendido cada uno celosamente por su dueño. La potencia que nace de este tipo de libertad queda desaprovechada y reducida a fuegos de artificio, cuyas chispas se notan cuando se choca con otros vecinos en idéntica situación.

Esta libertad suele degenerar en lo que llamamos libertinaje, que sería "aquella forma degenerada de libertad que consiste en hacer cada uno su real y divina gana. O con la frase de Unamuno (decorosamente imprimible, retoque de otra imposible de imprimir): libertinaje es hacer cada uno lo que le sale... de la virilidad". (680)

b) Libertad social

Pero esta potencialidad, no dejada a su espontaneidad y gana, puede ser canalizada como lo está siendo el uranio por la técnica atómica actual. "Libertad es poder creador" (681) que, canalizado, puede transformar al hombre y transustanciarlo. La gana y espontaneidad de la libertad natural puede ser transustanciada en libertad social. Hemos de ser conscientes de que la técnica no sólo sirve para transformar la realidad material. También existe la técnica antropológica y social, que transforma lo natural del hombre y sociedad en hombre y sociedad sobrenaturales, auténticos artefactos y manufactos del hombre creador. G. Bacca atri-

buye a Marx el mérito de aprovechar y transustanciar la libertad natural: "Hasta Marx, a nadie acudió a planificar la gana natural, la gana del individuo humano" (682). Marx fue el primero que inventó el plan de transformar las ganancias individuales, aisladas y en conflicto mutuo, en una empresa común en que todas las libertades colaboran y se aúnen.

El hombre es el único ser que está jugándose continuamente la vida a ser o a no ser. Ya desde los primeros momentos de la historia, advertimos al hombre llevado por el ansia de aventura, de abrir nuevos caminos y exponerse a nuevas experiencias. Unas veces, las más, fracasó, pero otras tuvo éxito e hizo avanzar la historia. Y "de esas ganancias vivimos nosotros", señala García Bacca. De ahí que define al hombre como "el ente capaz de suicidarse, de poner su ser inicial a ser o no ser" (683). Esto es posible porque el hombre es radicalmente libre. Si no fuéramos libres, viviríamos en el mayor aburrimiento y monotonía, tal y como pretendía que así fuese la ontología de Parménides: "el ser es y el no-ser no es". Pero, dice G. Bacca, "de la monotonía y aburrimiento (peligro real, propio e intrínseco de toda ontología, regido por el principio de identidad) nos salva la libertad, el que somos libres" (684). Porque somos libres, los hombres estamos superando continuamente nuestra realidad natural, empujándola siempre más allá de sí misma, hacia otra realidad nueva.

La libertad natural, piensa G. Bacca, no pone al hombre a "ser o no ser", simplemente lo pone a "ser tal o cual, ser así o asá. La libertad natural no juega sino accidentes, centavitos de ser" (685). Sólo una libertad de tipo superior, de hombre creador, es capaz de poner al hombre ante la disyuntiva absoluta y ontológica de "ser o no ser". De ahí que la libertad auténtica, humana, sea como dinamita que llevamos dentro: "La libertad es el explosivo ontológico por excelencia y eminencia". (686)

Pero si sólo fuese esto, serían sus efectos desastrosos, y en su mayor parte inútiles. El hombre se tiene que plantear el problema de aprovechar al máximo las gigantescas cantidades de energía que se desprenden de tales explosiones de su ser. En caso de no saber encauzar y aprovechar tales cantidades de energía, ve García Bacca que el hombre se reduciría a ser un dinamitero y terrorista, por su "incapacidad (técnica, moral y social) de aprovechar la explosión dentro de un mecanismo regulador (físico, social...)" (687). De ahí que se den dos momentos sucesivamente necesarios en la tarea de aprovechar al máximo la libertad transustanciadora: poner al ser (en cualquiera de sus parcelas de realidad) a ser o no ser, y "ponerlo a ser nuevo ser; ser, innovadoramente, tal o cual" (688). Esta segunda etapa aprovecha al máximo las posibilidades de la primera, canaliza su riqueza en bruto.

La historia está construida a base de sucesivos ci-

culos en que se aúnan explosiones ontológicas del ser, de parcelas de la realidad, y aprovechamientos técnicos de tales transustanciaciones ontológicas, que hacen posible determinados cambios históricos. Por eso, "la historia ontológicamente considerada, es esa triple y conexas sucesión de fases inventivas:

- a) poner algo (físico, religión, filosofía, economía, técnica... 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 asá). Lo demás es puro terrorismo, y, en definitiva, impotencia real (física, religiosa, económica...)" (689)

Todo movimiento social que ha producido un cierto cambio en la historia, ha seguido este desarrollo trifásico. Para G. Bacca, el intento transformador del cristianismo consistió en poner a explotar, por parte de Cristo, el judaísmo, y aprovechar la energía religiosa producida, en un instrumento social, auténtico reactor nuclear, que es la Iglesia (690). Pero quien más a fondo ha puesto a toda la humanidad en trance de ser o no ser y de transustanciarse en otra realidad (novedad en ser) es, sin duda, para G. Bacca, Carlos Marx. El ha mostrado el camino para transustanciar la libertad natural, de tipo individual, que consiste en hacer cada uno lo que le viene en gana, en un tipo de libertad superior, la libertad social. En tal estadio de libertad ya no se dan conflictos de

libertades individuales, puesto que cada uno no persigue su real e individual gana, sino un proyecto común, en que las libertades individuales no quedan recortadas por las de los demás individuos, sino potenciadas. Para G. Bacca este es el ideal que encierra la libertad social: "la libertad social no anula la individual, la potencia o transustancia" (691). Lo difícil es dar con el invento que haga posible que tal afirmación sea eficaz y realmente verdadera. Tal invento es el socialismo marxista.

Para alcanzar el socialismo, hay que pasar por una etapa previa: la revolución. "El primer intento o empresa de regular y enmadrar la libertad individual, las ganas de los millones de hombres individuales, da esa especie de bomba social que se llama, y es, una revolución". (692)

Pero tal explosión revolucionaria puede ser completamente estéril y destructora, si no se conduce la energía generada. Este segundo momento ("la etapa de reactor o la de socialismo") (693) es más difícil y complicado que el primero. Es más fácil provocar una revolución que construir a continuación una sociedad nueva, que ponga pacífica y laboriosamente en marcha, un nuevo modo de ser hombre. Tales empresas no suelen conseguirse de un golpe, sino a base de ensayos y tanteos, que no están asegurados totalmente de éxito. G. Bacca es consciente del fracaso concreto que ha supuesto el intento de aplicar el socialismo marxista en la Unión Soviética y en sus países satélites (694). El auténtico socialismo no puede redu

cirse a colectivismo, olvidándose de las libertades individuales en aras de no se sabe qué idea abstracta o proyecto futuro.

La auténtica libertad social no puede estar en conflicto y conseguirse a costa de anular la libertad individual. Señala García Bacca que "al antropólogo o sociólogo de sociedad y hombre naturales..., suénale (al menos, y cuando es benévolo y comprensivo) a utopía el planteamiento marxista, resumido desafiadoramente en la frase: libertad social, o estado social de la libertad; y a plusultratópica la afirmación: El estado social de la libertad es el estado humano de la libertad, por antonomasia y excelencia; en él el hombre es hombre (antes, el hombre es animal racional)" (695). Pero no sólo le sonará tal meta a utopía el hombre natural, sino también, y mucho más, a cualquiera de los hombres actuales que contemplamos las realizaciones de los países del "socialismo realmente existente". Frente a tales realizaciones tenemos que lanzar enérgicamente un orteguiano "¡No es eso, no es eso!"

El camino de realización práctica del socialismo tiene que ser necesariamente otro muy distinto. García Bacca no quiere hacer profecías políticas, ni dar recetas facilonas. Se sitúa siempre al nivel de lo teórico, que necesariamente ha de ser muy generalizador. La tarea que el hombre ha de imponerse para ser auténticamente hombre, positivamente hombre, consistirá en dominar todas las fuerzas y energías que la naturaleza y la humanidad natural posee y puede generar, some-

tiéndolas a la limpia y absoluta libertad del hombre social, el Todo de Nos los concreadores y señores del universo.

Pero para que tal libertad pueda ser una realidad práctica y efectiva, se requiere como condición necesaria el que tenga el hombre posibilidades de ejercerla, lo cual significa en nuestra sociedad mercantilizada tener tiempo libre, reduciendo su jornada de trabajo. El hombre necesita disponer de tiempo suficiente para generar un ocio productivo, semillero de inventos y atisbos de porvenir, pues "darle al hombre creador tiempo libre (sea dárselo cada día natural, o cada semana, o un mes por año, o un año sabático...), es darle porvenir: campo a posibilidades no vistas, no sidas, no pensadas, no gozadas... Dar al trabajador social tiempo libre, cada vez más, es un integrante del plan de humanismo práctico, puesto a serse precursor de humanismo positivo". (696)

Dejarle al hombre tiempo libre para que pueda cumplir con su función creadora es una de las condiciones necesarias para que sea libre y ejercite su libertad. Pero no basta con eso; no se dan las condiciones suficientes para generar porvenir, pues los golpes de creación y novedad surgen porque sí, de forma imprevisible. "No se planifica, pues, la libertad (ni la natural ni la sobrenatural). Planifícase el dar oportunidades, ocasiones, pretextos para que sea más o menos probable el surgimiento y ocurrencia de un proyecto, designio y decisión; y dar oportunidad para que tales proyectos, designio y decisión fragüen en inventos y se incardinen así al rei

no de esa necesidad creada por el hombre y que, por crearla él, le servirá de base a su libertad sobrenatural" (697). Sólo, pues, le queda al hombre preparar la base de su libertad, quitar obstáculos a su surgimiento, desbrozar el camino. Luego ya no tiene más que esperar. Surgirá espontáneamente, porque sí. Tal es la condición necesaria para que se dé historia, porvenir y novedad, actos de creación.

La condición necesaria, pues, para el advenimiento del hombre positivo será asegurar unas condiciones en que el hombre pueda ejercitar su condición de creador. El hombre creador se centra en una meta: producir. En cambio, el hombre alienado de una sociedad capitalista está amaestrado para que no haga más que consumir (sociedad de consumo). En esta situación, el hombre se limita a recibir pasivamente lo que otros han creado y producido para él. No le dejan desarrollar sus capacidades creadoras y productoras. Es la mayor alienación y deshumanización a que puede someterse el hombre, a pesar de que se le engañe convenciéndole de que así vive más feliz, sin someterse al esfuerzo de crear. Pero "no es el consumir, dice G. Bacca, campo propio de surgimiento creador, reino de novedades de cosas y de humanidades, sino su sumidero, su extinguidor; y, por tanto, el campo de satisfacción de deseos, apetitos, anhelos individuales de hacer mío todo lo producido, inventado, creado, es el menos propicio, el abonado en contra, para sentirse ser creador el hombre; y sentirse ser libre" (698). El hombre consumidor es el enemigo del hombre creador,

centrado en el trabajo y en hacer surgir novedades. El hombre consumidor no ha dejado, según G. Bacca, de ser hombre natural, creatura. Con el agravante de que, al seguir en postura natural en una época en que predomina el talante productor en otras muchas facetas del mundo del hombre, "reducirlo a creatura es potenciar su esclavitud ontológica natural, redoblándola con una sobrenatural". (699)

Frente a la pasividad del hombre consumidor, el hombre positivo es creador libre. Las dos categorías que para G. Bacca están a la base del hombre positivo son novedad y libertad: "Son las variables supremas independientes de tipo aleatorio" (700) que caracterizan al humanismo positivo, y al mismo tiempo son la meta que persigue el humanismo práctico. Puesto que el humanismo práctico es el precursor del hombre positivo, su misión, meta y consumación consiste en prepararle el terreno, en crear campo y base para la libertad del hombre y para el surgimiento de auténticas novedades.

Ahora bien, si estas dos variables (novedad y libertad) son las que dominan y caracterizan al humanismo positivo, y son la condición necesaria para que haya avance histórico (de historia artificial), tenemos que cambiar las definiciones de cada uno de los tres momentos de la historia. El preterito ya no será hacer imposible el pasado, sino sólo hacerlo improbable. Cuando advenga el comunismo, se crearán las estructuras adecuadas para que su antecesor, el capitalismo, no tenga ya posibilidades de volver al presente. Pero, puesto

que la historia es surgimiento de novedades, no sometida absolutamente al reino de la necesidad sino campo siempre abierto de novedades imprevisibles, ninguna cosa del pasado es imposible que vuelva a presente. Cualquier cosa es posible. Pero el hombre social, "puede, tiene y debe hacer que tal recaída sea improbable, improbabilísima. Es el margen ineliminable de fracaso de todo lo que es empresa y no secuela lógica (inflexible cual la identidad inmediata o mediata)". (701)

Lo mismo podemos decir de presencia y de porvenir. Hacer que las cosas hagan acto de presencia ante el hombre consistirá en "desenajenarlas, hacerlas para el hombre". Pero esto "no puede pasar de ser probabilísimamente real", pero sin llegar a "hacer imposible el tipo de simple presente". De igual modo, el pretérito está expuesto siempre a recaer en futuro. Este es siempre "calculable y predecible". En cambio, el porvenir está abierto a riesgo, a lo imprevisible. En resumen, y con palabras de G. Bacca: "la historia está puesta a hacer improbableísima la reversión al y del pasado, y probabilísimo el estado de pretérito; está puesta a hacer probabilísima la presencia, e improbableísimo el simple presente; pero está puesta a lo improbableísimo, a la novedad; es decir: está expuesta a todo, a lo más extraño, desconcertante, revolucionario, catastrófico, admirable". (702)

La historia es, pues, campo abierto a las inventivas y creaciones de la omnímoda libertad del hombre. Tanto en el terreno del mundo material como en el social, el hombre se

instaura y se sitúa como el conductor y creador de toda la realidad. Pero tal meta se sitúa más en el reino de los sueños, de la utopía, que en el de la realidad presente. De momento, no pasa de ser una "gran aventura". Falta todavía mucho campo histórico por delante para que esta aventura, con grandes cotas de riesgo y posibilidades de fracaso, se sitúe, o la situemos los hombres, al alcance de la mano. Pero no sólo eso. También falta mucho para que este designio a perseguir se convierta en una empresa bien programada, con grandes probabilidades de éxito.

Para García Bacca, la empresa que tenemos entre manos los hombres de nuestro tiempo es hacer real el socialismo auténtico, definido con estas palabras: "Transformar al hombre natural en creador de sociedad y creatura de sociedad (en productor de sí y de una naturaleza humanizada), empresa es definidora del socialismo" (703). Así, pues, llevar a cabo esta empresa es no tanto el "tema de nuestro tiempo", sino la auténtica "empresa de nuestro tiempo". Pertenece a porvenir, a lo por venir.

Por eso, el hombre positivo y su definición "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" (704). Su logro y comprobación no se prueba, sino que hay que ponerlo a prueba. Y sólo el tiempo y la historia nos mostrarán (no demostrarán) si es verdadera o no, sí

es éxito o fracaso.

Tales Proyectos, Empresa y Plan no pueden ser perfeccionados de forma positiva, con todos los detalles que adornan y componen una realidad presente. La imagen del hombre positivo y de la Sociedad socialista (valga la redundancia) no puede ser más que soñada, según ha quedado claramente afirmado. La racionalidad retrospectiva que impera en el mundo histórico obliga a negarnos un método positivo para dibujar el porvenir. Tenemos que contentarnos con un método negativo.

Así lo ve García Bacca, recogiendo afirmaciones marxianas. Más que forzar los ojos para atisbar entre las tinieblas del horizonte histórico lo que nos depara el porvenir (postura un tanto fatalista), la auténtica labor antropológica consiste en transformar el presente, para convertirlo en plataforma que haga posible un porvenir a nuestra medida, según el hombre positivo. Por tanto, la labor que corresponde hacer será una labor crítica del presente, porque no nos gusta y no conduce a la realización positiva del hombre y de la Sociedad. Tal función crítica tiene que ser permanente y abarcar todos los aspectos de la realidad. "Lo que tenemos que llevar a cabo, dice Marx, es, creo yo, una crítica de todo lo establecido, crítica sin consideración alguna, tanto en el sentido de que la crítica no se espante de sus resultados como el de que no se arredre ante el conflicto con los poderes constituidos" (705). García Bacca ve que esta actitud crítica que no se detiene ante nada, tiene que alcanzar también a la

misma teoría marxista. El marxismo debe llevar dentro de sí la posibilidad de una autocrítica, que lo libre de caer en la tentación de considerarse una doctrina absoluta y definitiva, y le haga ser consciente de su auténtica realidad y de su función simplemente mediadora. El marxismo no es más que el precursor del humanismo positivo; momento necesario del proceso de humanización del hombre, pero un momento más del engranaje imparable de la historia. Creerse definitivo traerá como consecuencia convertirse en lo contrario de lo que persigue: ser un obstáculo para el logro del hombre humano.

4.2.3.-Síntesis antropológica

Desde 1960, el fondo filosófico fundamental del pensamiento de García Bacca está constituido por la filosofía de K. Marx. Pero hay que advertir, en primer lugar, que el "marxismo" de García Bacca es muy personal, puesto que nunca se preocupa de interpretar al pie de la letra a los pensadores, de quienes se considera deudor. Toma de cualquier filósofo o pensador aquello que considera sugerente, y lo incorpora a su sistema de forma absolutamente original. Toma unos aspectos del marxismo y deja otros, según su interés.

Y, en segundo lugar, al lado de Marx se produce en esta época la influencia de otros filósofos. Algunos de ellos se hallan presente desde épocas anteriores, y otros aparecen ahora. Entre estos segundos habría que contar a Sartre (el 2º Sartre, el de la "Crítica de la razón dialéctica"), y entre

los primeros, a Hegel, Whitehead y otros de menor entidad. De tal modo que el pensamiento de García Bacca es un conglomerado personal de múltiples influencias.

Lo que no cabe duda es que el papel de Marx resulta determinante para la conformación de su sistema filosófico y antropológico. La adopción del pensamiento marxista, por parte de García Bacca, no se reduce al materialismo histórico, sino que abarca también la metafísica marxista: el materialismo dialéctico (no propiamente marxiano, sino engelsiano). Pero a pesar de la profunda deuda del marxismo, García Bacca aporta una serie de aspectos que hacen de su sistema antropológico un conjunto sugerente y original. Sus aportaciones se centran en completar, ampliar y profundizar diferentes elementos de la cosmovisión marxiana, desde otros pensadores y, sobre todo, desde los avances de las ciencias y la técnica actuales. Siendo fiel al sistema dialéctico, no se contenta con repetir dogmáticamente a Marx, sino en aplicar sus intuiciones a la situación presente.

Con todos estos ingredientes, ha construido una visión del hombre actual, que se sintetiza en los siguientes puntos:

- 1) El hombre no es una creatura que viene de las manos de Dios, sino que ha surgido espontáneamente de la Naturaleza. Desde una cosmovisión dominada por un "materialismo dialéctico" nos muestra (706) la imposibilidad (por una argumentación ad absurdum, tomada del Marx joven, de que la reali

dad venga de la Nada. Lo primero no es la Nada, sino la materia, que es eterna.

Esta materia originaria no está ordenada según rígidas leyes físico-matemáticas, sino que está en permanente Caos. Así, la materia primigenia se caracteriza por una absoluta movilidad y creatividad, campo abonado para el surgimiento de todo tipo de novedades imprevisibles. Es el reino del porque sí, regido por la estadística y las leyes de probabilidad.

Pero no se trata de un caos en que reina el azar y el sin sentido, sino que lo imprevisible está estructurado por leyes estadísticas, que advierten imprevisibilidad en las partes, pero legalidades conocidas en el todo, en los diferentes conjuntos o parcelas de la realidad. De este modo, a medida que vamos ascendiendo hacia las regiones macromoleculares, se advierte una mayor presencia de la materia ordenada según leyes. La ciencia y técnica actuales nos señalan, cada vez con más exactitud, las leyes de los diferentes ámbitos de la realidad, desmarcándolas de las legalidades correspondientes al hombre. (707)

La naturaleza va, pues, perfeccionándose y avanzando a golpes de espontaneidad y novedad, regidos por las leyes de la dialéctica, de lucha de contrarios, produciéndose saltos dialécticos, avances ontológicos.

Todo lo que hay ha surgido única y exclusivamente de este fondo inagotable de la realidad, increada e inmor-

tal. La realidad material es de naturaleza plástica, moldeable por la creatividad espontánea de la misma naturaleza, o bien por los proyectos del hombre, a través de la técnica. Así que, todo lo que hay es de la misma realidad material, pero se encuentra existiendo en diferentes estados ontológicos. Monismo ontológico absoluto, pero pluralismo formal, de estados, en continua movilidad.

- 2) De este trasfondo común ha surgido el hombre en un golpe fortuito de la creatividad indomable de la naturaleza. Es un fruto más del reino de la vida, que camina en dirección contraria a la entropía del universo. El surgimiento de lo biológico ha supuesto un orden nuevo, con sus legalidades específicas y claramente diferenciadas de la naturaleza material.

En "Antropología y ciencia contemporáneas" señala las legalidades del mundo biológico, frente a la realidad material y al mundo de lo espiritual y cultural humano.

García Bacca no hace más que referencias marginales a los aspectos biológicos del hombre, pero su antropología es claramente evolucionista, sin hacer nunca referencia explícita a la teoría de Darwin.

- 3) Pero el hombre es más, o tiene que llegar a ser más que hijo de la naturaleza. Comienza por aparecer como un fruto más de la Naturaleza, ante la que se siente amedrentado y dominado, pero aprende a dominarla.

La vida del hombre se realiza en un continuo juego dialéctico con la naturaleza. De la naturaleza tiene que sacar lo que necesita para mantenerse en la existencia. De esta relación mutua (hombre-naturaleza) ambos quedan transformados y transustanciados:

- la naturaleza es transformada por el trabajo y la labor técnica del hombre, de modo que poco a poco queda "humanizada". A la naturaleza le sale a la cara la forma de hombre, puesto que éste la va conformando a su imagen;

- pero el hombre también experimenta una profunda transformación: a medida que cambia la naturaleza, cambia el ser del hombre. El hombre queda naturalizado, es decir: va apareciendo su auténtica naturaleza, su realidad de verdad.

4) De este modo, el hombre va experimentando su auténtica naturaleza o condición: no es un hijo o siervo de la naturaleza, sino creador de sí, hijo de sí mismo.

Esta es una de las notas fundamentales de la antropología de García Bacca, tomada de Marx, pero entendida más amplia y profundamente que Marx. El hombre queda definido como el único ser de la realidad cuyo ser depende de su acción creadora y transformadora. El resto de los entes no escapan a su estado natural. Nacen, viven y mueren realizando las funciones que han recibido de la naturaleza y

aprisionados en la estructura biológica que la Madre Naturaleza les ha proporcionado.

Sólo el hombre logra escapar de tal jaula, pero muy poco a poco. El hombre ha tardado siglos en descubrir que es señor de la naturaleza y no su siervo. Aunque también es cierto que, antes de que fuera consciente de tal señoría, ya lo estaba ejerciendo prácticamente, desde el momento en que se servía de la naturaleza para sus fines inmediatos.

El hombre ha tardado siglos en desprenderse de un prejuicio que lo ataba y limitaba: el convencimiento de que sólo podía ser su ser de una forma, en un solo estado. Así, la antropología tradicional habla de la naturaleza del hombre como algo estático y permanente, definida ante todo por una serie de elementos biológicos y psicológicos o espirituales.

Para García Bacca, el hombre no tiene naturaleza, no tiene esencia, como no la tiene ninguna realidad de lo que hay. Nada tiene esencia inmutable. Toda la realidad es de condición plástica, moldeable y transformable en un sin fin de estados. La diferencia, a favor del hombre, está en que, así como todas las realidades no tienen la capacidad de transformar el estado en que su ser se halla fácticamente constituido, el hombre tiene el privilegio metafísico de poder transustanciar su realidad natural en otra artificial, según un plan voluntario.

5) Así, el hombre se define por ser ente dinámico y autocreador. Pero tal condición no se le da desde el comienzo, como don de la naturaleza, sino que es un descubrimiento. El hombre se experimenta creador, superador de su condición natural. Es la mayor sorpresa de su vida.

La mediación de su capacidad autocreadora es el trabajo técnico, en su dialéctica con la naturaleza. Y aquí es donde se aprecia la profundización que García Bacca realiza respecto de la antropología de Marx.

Para Marx, el trabajo constituye la relación activa con la naturaleza para arrancarle los productos que necesita para comer, vestir y satisfacer sus demás necesidades.

García Bacca amplía las funciones del trabajo, descubiertas por los avances de la técnica actual. El trabajo humano abarca todos los ámbitos a donde llega la técnica en sus diferentes estados:

- a/ el hombre que usa de la técnica en estado natural realiza un trabajo mínimo: poner la naturaleza que de por sí persigue unos fines naturales, al servicio del hombre; esto es, le introduce un fin artificial (un designio humano);
- b/ cuando el hombre emplea una técnica transformadora, su trabajo es más profundo: hace que la naturaleza cambie de forma, construye artefactos y manufactos; esto es, enseres que sir-

ven al hombre porque han sido hechos para que le sirvieran.

- c/ Pero la técnica actual, la que no llegó a conocer Marx, es técnica de explosivos: capaz de ser auténtica y realmente transustanciadora, porque puede poner a la realidad a ser o a no ser. Con este tipo de técnica, el hombre es capaz de transustanciar toda la faz de lo natural, haciendo del fisiocosmos un tecnocosmos.

- d/ Pero hay otro ámbito donde el hombre ejercita su actividad laboral: el campo de lo humano, tanto en lo individual como en lo social. Todas las transformaciones internas, en el ámbito espiritual, y todos los cambios sociales que se han dado y se están produciendo en la sociedad, son efecto del trabajo y de la técnica del hombre.

Si para Marx (y para García Bacca), "el trabajo es el acto por el que el hombre se crea a sí mismo" (708), la transformación que García Bacca atribuye al trabajo es mucho mayor que la entrevista por Marx. García Bacca ha echado mano de los avances de la técnica actual para integrarlos en su antropología. Las transformaciones que el hombre puede experimentar ya no se reducen sólo a las que proceden de unas nuevas relaciones sociales, sino que abarcan el ámbito de una nueva base biológica. La aplicación de la

técnica de explosivos (capaz de saltos cualitativos ontológicos) a su propio cuerpo, pueden originar una nueva era antropológica e histórica. Todo va a depender, para García Bacca, de la valentía y del acierto que el hombre tenga.

- 6) Cuando el hombre pone en funcionamiento ese elemento mediador que es el trabajo técnico, a través del cual se produce su autotransformación, va elevando su condición de hombre natural a hombre artificial, u hombre creador.

~~La tarea de hacerse hombre pasa por diferentes etapas.~~ El hombre comienza por hallarse en un estado de hombre primitivo, para ascender a hombre primero y constituirse luego en hombre primario.

- El hombre primitivo es un estado prehumano, de pasividad ante la naturaleza. En realidad, tal estado de hombre no se da nunca, puesto que nunca se comporta de forma absolutamente pasiva ante la naturaleza, ya que significaría su desaparición física. El hombre es un animal deficiente (Gehlen) y necesita actuar, comportarse activa y transformadoramente ante su medio ambiente para sobrevivir. Lo natural del hombre es lo artificial, lo cultural.

- Por eso que el tipo de hombre que ocupa realmente el escalón inferior es el hombre primero, que usa y pone a su servicio la naturaleza, pero no la transforma. Es el usuario de la técnica de trans-

formación.

- El hombre primario es el hombre creador, descubridor de la técnica de explosivos, y de la capacidad de autotransformarse sin ningún tipo de límites impuestos desde fuera.

La tarea autocreadora del hombre consiste en pasar de siervo de la naturaleza (hombre primitivo), a señor de ella (hombre primero) para ascender por fin a Creador del mundo (hombre primario), convirtiéndose en el primer motor del universo. El que nació con miedo a la naturaleza y a sus fuerzas incontroladas, ha ido descubriendo, con auténtica sorpresa para sí mismo, como tiene que ser todo tipo de invento y novedad, que su realidad es creadora, transustanciadora.

- 7) Por efecto del trabajo, no sólo se autotransforma el hombre, sino también la naturaleza.

Si el hombre asciende del estado natural al artificial, tales cambios se producen también en el universo. El hombre natural sólo puede vivir en un mundo natural, con especial coajuste de las cosas entre el estado de ente y de ser. Pero el inquilino del mundo artificial es un nuevo tipo de hombre: el creador.

El mundo artificial ya no está apoyado en una esencia fija, que tiene internalizadas las cuatro causas, sino que está construido según un plan con proyecto, diseño,

decisión y éxito. Para la ejecución de tal plan, el mundo natural le sirve de material a partir del cual el hombre construye un mundo, para que le sirva de casa, de morada. Construída su casa (mundo artificial) a su medida, puede vivir en ella asentado con las sentimentalidades de seguridad y tranquilidad, acostumbrado a sus dimensiones o peculiaridades. Domina todos sus resortes y actúa como dueño y señor de todas sus causas, con el mínimo esfuerzo.

- 8) Pero la historia y el proceso de autocreación del hombre no discurre, de hecho, de forma recta y libre de obstáculos. Apoyado sobre el mundo artificial se alza el mundo artificioso, efecto del proyecto y designio de un grupo de personas que pretenden aprovecharse del trabajo creador de los demás. Tal es el nombre que García Bacca da a la sociedad capitalista, cimentada sobre un mundo que se ha aprovechado de las potencialidades transformadoras y creadoras del hombre, para convertirlo en un gran mercado. Todo se ha convertido en mercancía: tanto los productos o manufactos como el mismo hombre trabajador.

De un mundo artificial, habitado por el conjunto de los creadores, en sociedad de iguales y de hermanos, ha surgido, por proyecto del capitalismo, una sociedad dividida en dos clases: la clase de los hombres-mercaderes y la de los hombres-mercancía,

El mundo artificioso (corrupción del artificial) oculta la auténtica realidad del hombre y de las cosas,

echando sobre su faz una máscara aparential, que hace que todo sea mercancía, apto para ser vendido y trocado por.

En esta situación es en la que nos hallamos los hombres actuales, aun antes de que nos percatemos de ello. Nuestro mundo (y, por tanto, nuestra realidad humana) están constituidos por una mezcla de los tres estados: natural, artificial y artificioso.

- 9) Si en el mundo de la naturaleza material los cambios se producen debido a la dinámica dialéctica que hace que surjan novedades en ser y novedades en nada, igual dinámica se da en el campo de la historia y de la sociedad (materialismo histórico).

El único camino que el hombre actual tiene para llegar a ser hombre es ahondar las contradicciones que la sociedad capitalista, o mundo artificioso, posee y provocar su caída y transustanciación, por medio de un invento dialéctico, de dimensiones históricas y antropológicas, que es la Revolución. La Revolución es el invento humano que tiene como proyecto y designio arrumbar el mundo artificioso del capitalismo, y construir un mundo artificial, fruto de la técnica, puesta al servicio de todos los hombres y no sólo de unos pocos privilegiados.

El mundo artificioso es un auténtico atentado ontológico, proyecto y designio construido contra la naturaleza de las cosas. El desaguisado ontológico que produce, lo

ve García Bacca en dos capítulos distintos:

- a) En primer lugar, oculta la realidad de verdad de los productos del hombre; los manufactos. Debido a convertir todo el mundo en un gran Mercado, oculta todas las cosas y personas bajo el aparente cial de mercancía.
- b) Pero mayor desaguizado produce en el hombre, a quien convierte también en mercancía, apto en cuanto capaz de trabajar:

- lo descuartiza y escinde de hombre entero en especialista,
- y de hombre social, debido a su calidad de creador, lo mantiene en su individualidad.

La Revolución es el invento de ahondar estas diferencias y contradicciones dialécticas, de modo que se establezca un mundo despojado de su artificiosidad, y un hombre que supere sus escisiones de especialista (unificando su trabajo) y su individualismo, construyendo una Sociedad de creadores libres.

- 10) Contando, pues, con la existencia del mundo artificioso, que mantiene alienado y despojado de los productos de su trabajo al hombre creador, la empresa de hacerse hombre se plasma en el humanismo marxista que abarca tres etapas: humanismo teórico, práctico y positivo.

a) El hombre no ha llegado a constituirse como un hombre auténtico y a poseerse como señor de sí mismo. Para García Bacca, el hombre no empezará a ser hombre auténtico mientras no comience por transustanciar a Dios y la religión en su propia naturaleza. El primer paso de la empresa de hacerse hombre es el ateísmo, que no se reduce a declarar que Dios no existe. Hay que dar un paso más radical: convertir y hacer mía, de mi naturaleza, la realidad de Dios; esto es: convencerse de que lo que atribuímos a Dios es propio del hombre, que lo proyecta en Dios porque vive en una situación social de esclavo, criatura y pordiosero, causa de su pordioserismo religioso.

Es idéntica situación que la del hombre natural, a quien sus impotencias le hacen pensar que es siervo de la naturaleza, sierva a su vez de otro señor distinto a él: Dios.

b) Pero con ese paso, aunque necesario, no se llega más que a ser su humanidad de modo teórico. Hace falta serlo de modo práctico. Para ello es necesario transformar la base que hace posible la creencia en Dios: transustanciar la propiedad privada.

El hombre llegará a serlo de modo práctico cuando haya transustanciado el mundo artificioso del capitalismo en un mundo libre, basado en el igual reparto de riquezas, tras superar las alienaciones en que el capita-

lismo mantiene al hombre trabajador. Pero tal acción transformadora no es una acción trivial de reparto de bienes, sino que encierra un profundo significado antropológico. Aquí se halla encerrado lo más valioso de la antropología de Marx y también uno de los aspectos más interesantes de la antropología de García Bacca.

La socialización de los medios de producción y la transustanciación de la propiedad privada, no consiste, decíamos, en un trivial reparto de bienes. Este efecto, con ser importante, es insuficiente. Lo profundo de la consecución del humanismo práctico está en conseguir un hombre nuevo, que ha superado las escisiones y alienaciones del mundo artificioso.

García Bacca descubre que lo propio de la condición humana es su dimensión social, comunitaria. Comienza por ser individuo, centrado en sí, separado de los demás, e inconsciente de su socialidad. Su trabajo creador lo eleva y le hace consciente de su radical dimensión social.

El hombre creador construye manufactos que se le objetivan y alienan: son auténticos objetos independientes de sí y pueden ser empleados para una finalidad diferente a la de su creador. Esto nos muestra, de un modo prático, que el hombre creador no lo es en cuanto este creador, sino en cuanto uno-de-tantos creadores del Todo de creadores. Y lo crea no para sí, en cuanto éste, sino para

cualquiera de los hombres.

El ideal que se consigue con la acción revolucionaria que supera y transustancia la propiedad privada del mundo artificioso, es un mundo de hombres creadores, cuya actividad transustanciadora no queda esclavizada por el hombre-mercader (capitalista) y cuyos productos no son ni de uno solo ni de nadie en cuanto éste, sino del conjunto del Todo de con-creadores, de Nos la Sociedad. Así, no se han repartido individualísticamente las riquezas, sino que se han hecho todas de todos, destruyendo las barreras que impedían la construcción del hombre práctico.

- c) Con la transustanciación de la sociedad capitalista y la instauración del hombre práctico, es posible alcanzar la tercera etapa: el humanismo positivo. El hombre, libre de cualquier factor alienante, podrá construir en absoluta libertad su realidad de verdad. La empresa de hacerse hombre ya no tendrá ningún obstáculo. Se volverá a la limpia relación del hombre con la naturaleza, cual se da en el mundo artificial. Si el mundo artificioso representa la corrupción del mundo artificial, transustanciado éste, la historia se reduce a un continuo transformar, por medio de la técnica, la naturaleza, sometiéndola a las nuevas leyes que el hombre le vaya imponiendo.

De este modo, la tarea del hombre positivo será doble:

- instaurar su libertad y señorío de creador sobre el reino de la necesidad
- y construir una nueva era histórica.

1) Sobre la necesidad de tipo físico, propia del mundo en estado natural, el hombre tiene que establecer un reino de necesidad; es decir, un mundo con leyes nuevas, artificiales, proyectadas por él. Se trata de construir, pues una necesidad nueva, artificial, que sea un reino, con un rey y señor: el hombre creador. A él le obedecerán todas las realidades artificiales, porque las ha construido para que le sirvan.

Tal necesidad artificial estará al servicio de un hombre libre, con libertad no de tipo natural, sino de tipo nuevo: libertad social. La libertad natural es una libertad de pura espontaneidad, consistente en hacer lo que a cada uno le viene en gana. Esta libertad es fuente de conflictos y discrepancias, porque la libertad de cada uno termina donde empieza la de los demás. La energía contenida en la libertad natural tiene que ser aprovechada y controlada, por un procedimiento dialéctico, en libertad social. Es entonces cuando la libertad de cada individuo se

integra en la libertad de los demás, potenciándose se unas libertades a otras, en vez de oponerse y estorbarse. Es la libertad propia de la Sociedad de los hombres creadores.

- 2) En este estadio del humanismo positivo el hombre vive en una nueva historia, por haber transustanciado el tiempo natural en artificial. El tiempo transcurre ahora en una sola dirección y en un solo sentido: de porvenir a presencia y a pretérito.

El hombre natural sólo tiene pasado, presente y futuro. El tiempo transcurre de un modo mecánico, sin que el hombre lo domine. Cuando el hombre se adueña del tiempo, nace la historia, a base del material prehistórico: el tiempo natural.

La transustanciación del tiempo natural en historia consiste en hacer del pasado pretérito, del presente presencia y del futuro porvenir. Se trata de hacer improbableísimo que lo pasado vuelva a presencia y sea pretérito, realidad definitivamente superada; hacer igualmente improbableísimo el presente, esto es, que las cosas se le presenten al hombre no de un modo pasivo, sino de un modo activo: que el hombre traiga creadoramente todas las cosas a su presencia; y, final-

mente, poner todo, o exponer todo, a lo improbabilísimo, a la novedad, a lo más extraño y desconcertante que nos pueda suceder. Pero todo ello como efecto de la fuerza inventora y creadora del hombre.

- 11) Todo este trabajo no será obra de un hombre creador, ni de un conjunto de ellos espontáneamente reunidos, sino de Nos, la Sociedad.

La Sociedad es el sujeto y el objeto de la historia. Es el sujeto, por cuanto los actos transformadores que producen la historia y la hacen avanzar se debe no a la acción del hombre creador, en cuanto éste, sino en cuanto conjunto o Todo organizado. Y al mismo tiempo, la Sociedad es el objeto de la historia. La Sociedad no es algo que ya está hecho, ni siquiera con la transustanciación del mundo artificioso del capitalismo. Sociedad es un proyecto, un ideal que perseguir, prosecución que durará toda la historia.

La concepción de Sociedad queda definida por García Bacca por una serie de caracteres cuyos más importantes vamos a resaltar:

- . La sociedad es un Todo universal concrecente total. Se trata, pues, de una realidad que ha de ser construida por el hombre, puesto que nada se lo dan hecho. Y no hay Sociedad mientras tal concre

cencia no sea total, no abarque a todos los hombres. En la sociedad futura ya no habrá clases ni diferencias separadoras.

. Sociedad de hombres creadores. La Sociedad del porvenir estará formada por creadores libres, a quienes se les objetivarán (por per-objetivación) los manufactos, pero no se les alienarán. El fruto del trabajo creador será para el Todo de los con-creadores, para Nos, el Hombre. La potencia creadora y transustanciadora del Todo de hombres, ya no será manipulada ni coartada, sino que se dará vía libre a la espontaneidad de los inventos que vayan surgiendo imprevisiblemente y con sorpresa ante la presencia de los inventores. La Sociedad estará así abierta continuamente a lo imprevisible, a jugarse continuamente, sin miedo, su realidad a ser o a no ser.

. Sociedad de personas. El universal Sociedad no absorberá impersonalmente a cada uno de sus componentes, de tal modo que sean rebajados a "uno-de-tantos", a "cualquiera". Tal tipo de Sociedad sería un retroceso en la empresa de hacerse hombre. Cada hombre tiene que preservar su personalidad, su carácter de único, irrepetible e inalienable.

No se puede construir una Sociedad nueva

si no está asentada sobre hombres nuevos. El hombre nuevo es para García Bacca el que ha madurado y solidificado su interioridad como un diamante, de tal modo que es un auténtico singular, con indomable aspiración de ser único. Pero, como vimos en su momento, el ideal de persona ya no es ahora la "capacidad de soledad", sino la "capacidad de comunicación", de vivir un diálogo permanente con el resto de los singulares.

Sólo una Sociedad de personas será capaz de conseguir el humanismo positivo. De lo contrario, será siempre probabilísimamente posible el regreso a situaciones históricas pasadas, y elevadísimo el riesgo de volver a reproducir el mundo artificioso, u otro tipo de mundo parecido.

- . Sociedad organizada democráticamente, con una estructura jerárquica a base de un Empresario con sus colaboradores.

En diferentes momentos de sus obras ha hecho García Bacca referencia a la organización política más adecuada para una sociedad de hombres creadores. Nos indica tres posibles modos de organizar la sociedad:

- Una sociedad dictatorial y totalitaria, regida por un Capataz. El resto de los ciudadanos no

pasan de ser sus peones.

- Una sociedad comandada por un Ordenanza al frente de sus subordinados.

- Y una sociedad en la que no hay un mando autoritario, sino un Empresario que sabe catalizar el entusiasmo creador y emprendedor de los demás, que no son sus subordinados ni peones, sino sus colaboradores, esto es, los que laboran con él.

(709)

Sólo esta última forma organizativa es la adecuada para una sociedad de creadores libres, inventando codo con codo el porvenir, y siguiendo los pasos de quien se muestre más dotados para mostrar el camino a los demás. El liderazgo será obra de la razón y del espíritu emprendedor, y nunca de la coacción y de la fuerza.

La función de tales Empresarios será "arrastrar a esa colectividad de aventureros que somos, en el fondo, los hombres" (710). Y de este modo podrá llegar el hombre a ser de forma permanente lo que, por constitución, está llamado a ser: el gran Aventurero, pues "el hombre, auténticamente tal, es un ente que se juega constantemente su realidad; y el único ente que, por constitución, es el gran Aventurero" (711).

Pero no basta con ser aventurero, constructor de su realidad a ráfagas. El mejor modo de aprovechar la ener-

gía del aventurero es transustanciarse en empresario: organizador y planificador de sus inventos. De este modo, el hombre accederá a lo que realmente, con realidad de verdad, es: Empresario de sí y de su mundo.

5.-MAS ALLA DEL MARXISMO. LA EMPRESA DE HACERSE HOMBRE EN UN MUNDO TECNIFICADO

Pese a la gran influencia del pensamiento de K. Marx, García Bacca no se siente "marxista", y no acepta que lo etiqueten como tal. No sólo por el lógico empeño de huir de cualquier encasillamiento, sino porque lo marxista es tan sólo uno de los ingredientes, quizás el fundamental, de su filosofía. De ahí que no nos extrañen sus recientes afirmaciones: "Quienes han leído mis "Lecciones de Historia de la Filosofía", que terminan con Marx, creen que yo soy marxista... Pero eso es historia de la filosofía. Eso es el pasado. Lo importante es el presente y el porvenir". (712)

El distanciamiento crítico respecto al marxismo es en él una consecuencia de aceptar la provisionalidad de todo sistema de pensamiento. En el marxismo hay elementos permanentes y elementos caducos, epocales, propios del momento histórico en que surgió como cosmovisión. Lo válido, y lo que intenta García Bacca, consiste no tanto en repetir a Marx, sino en hacer en cada época lo que él hizo en la suya. El carácter dialéctico del marxismo así lo exige. Lo otro es dogmatizar un pensamiento que se define contrario a todo dogma.

Para García Bacca es incuestionable que hay que ser marxista (cada uno a su estilo, asimilando críticamente su pensamiento), puesto que Marx marcó un hito insoslayable en la historia de Occidente. Pero la historia continúa. El mar-

xismo queda englobado y digerido dentro de los grandes momentos de la historia humana. Pero pertenece ya al pasado. García Bacca insiste en que no hay que detener ni atascar la historia, sino que a cada momento histórico hay que dejarle ser lo que es: una mediación del avance histórico, un precursor de las fases siguientes, del porvenir. "La historia se atasca (...) porque el precursor se engalla y se arroga lo de ser fundador (padre del siglo futuro), o porque un grupo de hombres se convierte, por empresa, al precursor en fundador, y en padre del siglo futuro y de todos los siglos por venir, así dure el mundo dos mil millones de años, mil trillones o quintillones de quintillones... de años" (713). La primera parte de la disyunción no se ha dado en el caso del marxismo, pues, como bien señala G. Bacca, "Marx no condenó a la humanidad a ser eternamente comunista" (714). Pero sí se ha dado la segunda, convirtiendo al marxismo en una nueva ortodoxia a defender con uñas, dientes, cañones... como tesoro precioso a guardar incólume.

De todas formas, el marxismo va teniendo cada vez menos incidencia en la obra de García Bacca. Teniéndolo siempre como base de su crítica a la sociedad actual (mundo artificioso), su empeño se centra en dar razón de la situación del hombre en un mundo tecnificado, con todo el conjunto de alienaciones y cosificaciones a que se halla sometido, señalando las posibles salidas hacia una sociedad de hombres prácticos y positivos.

La tarea que García Bacca se impone es hacer filosofía y antropología a la altura de los tiempos actuales, acorde con la atmósfera cultural de nuestra época, y tratando de intuir por dónde avanzará el porvenir. Este empeño quiere plasmarse en una voluminosa obra a punto de aparecer: "Pasado, presente y porvenir de grandes nombres" (715). Un anticipo de este libro lo constituye un artículo de 1966: "Ciencia, Técnica, Historia y Filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo" (716). Cada época, nos afirma G. Bacca en este artículo, posee una atmósfera peculiar y propia, compuesta de una serie de ingredientes como son ciencia, técnica, historia, filosofía, religión, magia, etc. Lo que diferencia a cada época es el porcentaje que posee de cada uno de los ingredientes. Nuestra época tiende a disminuir a porcentajes ínfimos su porción de religión, y también de filosofía, en beneficio de historia (en el sentido en que es definida en "Curso sistemático de filosofía actual") y, sobre todo, técnica y ciencia. Nuestra época, en cuanto actual, se va caracterizando progresivamente por estar asentada sobre ciencia y técnica; pero ciencia y técnica transformadoras. En nuestra época se da un persistente atentado contra lo natural. "Nuestra atmósfera física, geográfica, anímica, es artificial, crecientemente artificial. Lo natural retrocede, cada vez más, al fondo, al trasfondo del fondo" (717). Todo esto es consecuencia de la transformación que en el hombre se ha operado, por obra de sí mismo: se ha elevado al nivel de creador. Todos los hombres actuales estamos siendo creadores, aunque sea de segunda mano,

utilizando los artefactos que han salido de las manos de los inventores, los creadores de primera mano (718). De esta manera, se muestra el hombre como el aventurero empeñado en transustanciar todo lo natural en artificial, dando a la realidad un nuevo tipo de ser. Es el plan de poner todo a ser o a no ser, con todo el riesgo que tal aventura conlleva. Pero "quien no se aventura no pasa la mar", gusta de repetir García Bacca.

Cada vez más se advierte en él una absolutización del valor de la técnica. Por el trabajo técnico, como hemos tenido ocasión de ver, el hombre puede transformarse en el hombre humano (hombre primario, hombre positivo) y transustanciar el cosmos en tecnocosmos.

Pero una pregunta nos surge. Aun cuando podamos revolucionar el mundo artificioso capitalista, ¿no caeremos víctimas de la técnica, de nuestros artefactos? En "Elogio de la técnica", dedica los dos últimos capítulos a reflexionar sobre los "límites" y los "peligros" de la técnica. Se pregunta García Bacca si la técnica tiene unos límites o barreras que no puede traspasar. Su respuesta es negativa. Precisamente "la técnica es, por intención y programa, superación de tales límites" (719). Lo que sí ha descubierto la física actual es la presencia en la realidad material de "ciertas constantes bien determinadas que son, en realidad de verdad, límites naturales" (720). Es el caso, por ejemplo, de la velocidad de la luz. Pero el mismo hecho de conocer tales límites es el primer paso para saltárselos, si no de frente, sí al menos

"dándoles la vuelta", dice García Bacca. Se le da la vuelta al límite de la velocidad de la luz transformando materia en luz y luz en materia.

Todo esto muestra al hombre actual que no hay barreras en lo natural, que no hay esencias intocables.

Si la naturaleza no pone límites a la técnica ¿los pondrá el hombre?. ¿No habrá razones de tipo ético que prohiban realizar en el hombre lo que puede ser hecho en la naturaleza?

También aquí responde negativamente García Bacca. El hombre no tiene naturaleza, por lo que su realidad es plasticidad absoluta. Toda su "naturaleza", tanto en lo individual como en lo social, puede ser campo legítimo de la técnica transustanciadora. Piensa García Bacca que el hombre aún no ha llegado a ser del todo consciente de su enorme y omnímodo poder. A medida que crece en consciencia, también "aumenta su peligrosidad, y su responsabilidad (no tanto la peligrosidad "jurídica" y la responsabilidad "moral", cuanto la ontolgica)". (721)

El problema ético queda en García Bacca supeditado absolutamente al ontológico. Y como no existe una naturaleza fija ni en el hombre ni en la realidad material, se corre el peligro de que lo éticamente permitido se reduzca a lo técnicamente posible. Con todo, se puede señalar en su pensamiento unos principios éticos, deducidos de la crítica al mundo capi

talista y del ideal de sociedad que persigue el hombre. Todo lo que vaya contra tales fines será incorrecto éticamente. Pero en García Bacca hay una falta de aplicación de la ética al desarrollo técnico. Estas cuestiones no le preocupan demasiado, y las reticencias de quienes desde lo ético quieren poner cortapisas al desarrollo ciego de la técnica, lo atribuye a una mentalidad miedosa. (722)

Hay que atreverse cada vez más, piensa García Bacca, a transformar al mismo hombre.

El hombre está continuamente cambiando de ideas, de modos de ser mentales y psicológicos. Estos cambios los experimenta y los admite el hombre con normalidad. Pero no se atreve a meterse y a cambiar su propio cuerpo. Por eso, "el hombre actual es, todavía, un híbrido de natural y artificial, de naturaleza (o esencia) y técnica" (723). O en otras palabras, el hombre actual es todavía un "aventurero de alma en cuerpo conservador; hereje de alma en cuerpo de fiel..." (724). Todavía nos quedan restos de mentalidad esencialista en lo referente a nuestro cuerpo. Comenzará una era antropológica nueva cuando el hombre acepte que la realidad actual de su cuerpo no es un límite infranqueable, sino algo que puede fácilmente traspasar. Actualmente el hombre se va atreviendo a manipular su condición genética, con todo el inmenso campo de posibilidades y consecuencias que tales intentos pueden depararnos.

Y más aún que las manipulaciones genéticas o cerebrales, el hombre puede transformar su cuerpo material, bioló

gico, en cuerpo de luz, según la fórmula de Einstein. De este modo podremos escapar a la muerte, por disolución y corrupción de nuestro cuerpo. Así, el alargamiento de la vida, e incluso la inmortalidad, estaría al alcance de la técnica. De la sentencia baconiana ("A la naturaleza se la vence obediéndola") hemos llegado al convencimiento de que lo cierto es lo contrario: "A la naturaleza se la vence perturbándola". (725)

Un nuevo horizonte se nos alzaré ante nuestros ojos (o lo que nos quede de ellos), pues "llegado el hombre a este punto, la técnica no reconocerá límites!" (726)

En García Bacca hay una clara mitificación de la técnica y del poder que con ella puede llegar a conseguir el hombre. El hombre del mañana (que ya comienza a verse desde hoy) es el científico, el que tenga en sus manos los resortes de la ciencia y la técnica. Ese será el nuevo modelo a perseguir por el resto de los mortales, como antes lo era el santo. "Científico, nos dice, es el asceta y místico de la ciencia, como el santo es el asceta y místico de la religión. Santos ha habido siempre pocos, y hay cada día menos; científicos ha habido pocos, pero cada día hay más. La finura de espíritu va pasando de santos a científicos, de religión a ciencia!" (727)

El científico y el técnico es el nuevo orientador y protagonista de la historia, el que marca las pautas de acción y de comportamiento. Es el creador de una nueva moral, acorde con el nuevo tipo de hombre que crea. Pone toda la reg

lidad a transustanciarse, a explotar. De explosivo que es de la realidad, por la consciencia que sobre tal hecho ha adquirido de tal virtud, "puede él mismo por sí mismo, por invento, levantarse a motor de explosión (a explosivo planificador de su poder). Tal es la empresa del hombre en cuanto actual". (728). Lo que empezó por ser hechos aislados, la transustanciación de algunos aspectos de la realidad se puede convertir en un proyecto medido y omniabarcador, en empresa continuada y bien planificada de explotar todo, aprovechando las energías de tales explosiones, y llegando a ser el hombre el auténtico motor de toda la realidad.

Esta es la única meta digna del hombre, en cuanto actual, y única manera de ser hombre positivamente: llegar a ser el primer motor del universo.

Toda máquina, como señala N. Wiener (el fundador de la cibernética), "es una especie de primer motor" (729). Pero toda máquina está montada por el hombre y para el hombre. La tentación que advierte García Bacca en el hombre actual, es construir "máquinas de movimiento perpetuo", no sometidas a entropía y a desgaste. Por ello nos dice García Bacca que toda máquina no es más que "un proyecto, designio, decisión y éxito de ser como "dioses"; tal es su plan!" (730)

De estas posibilidades, apenas se entera el hombre de a pie. "Para la inmensa mayoría de los hombres..., la máquina, los inventos (todo ello creaciones con que no sólo imitamos a Dios creador, sino que nos acercamos a ser como él, a

su omnipotencia) se ha trocado y se los ha rebajado a "baratijas" (731). La mayoría usamos de los inventos técnicos sin ser conscientes de su valor, de que estamos usando los medios que nos impulsan a la conquista de la morada de los dioses.

Hay que decirle al hombre actual que cualquier otra meta inferior a ésta, a ocupar el centro del universo, el lugar de Dios, no está a la altura del hombre. Esta es, para García Bacca, la tarea del filósofo (el que más profunda y seriamente lleva a cabo la empresa de ser hombre). "El filósofo comienza por apuntar al infinito...; y dispara hacia Todo" (732). El único punto a través del cual puede irse acercando al infinito es el hombre. "Si colocamos al hombre en el blanco, o hacemos que el hombre sea el blanco o meta del trans, del más allá, del plus ultra, todos nosotros: los hombres, filósofos o no, al apuntar a él, al disparar hacia él (hacia el Hombre), los conceptos, realidades psicológicas, sociales, políticas, religiosas, metafísicas... no darán en él, en El Hombre; siempre quedará el trans, el super, el plus ultra, el más allá, algo más allá... en que no podrán caer las balas y quedar ya atascadas en El, agotado o exhausto el poder transfinito, o superfinito del plus ultra, trans, más allá". (733)

En García Bacca, nos encontramos siempre con la idea de la transfinitud como carácter fundamental del ser hombre, pero ahora no aplicado al hombre individual, sino a la sociedad de creadores, sujeto de la técnica actual.

El hombre no tiene, pues, definición ni esencia fi-

ja. No se le ha dado su ser como algo ya definido o estático, sino como tarea. Tiene que hacerse e inventarse a sí mismo. "El hombre es invento; tal sería la única buena definición del hombre, pues es definición desdeficiente, dialéctica. Y que el hombre sea inventor (...) es el dato básico y típico de la antropología actual. El hombre inventor de sí y de un mundo para sí es el blanco a que todas las épocas de la historia del hombre apuntan convencidas de que no caerán en él las balas". (734)

El hombre es el caminante incansable, que "le ha dado por no descansar en nada" (735), el eterno "aguafiestas" de su vida. Y ello porque el hombre no tiene final sino fin. Y el fin del hombre, nos indica G. Bacca es "la omnímoda disponibilidad" (736), estar abiertos y dispuestos a lo que sea. Pero tal disponibilidad no es pasividad, puesto que el hombre es material, materia plástica a disposición de El Hombre, Empresario de sí mismo.

CAPITULO 42

LA ESTRUCTURA MITICO-UTOPICA
DE LA FILOSOFIA DEL HOMBRE
DE J. D. GARCIA BACCA

CAPITULO 4º

LA ESTRUCTURA MITICO-UTOPICA DE LA FILOSOFIA DEL HOMBRE DE
GARCIA BACCA

0.-INTRODUCCION

Una vez expuesta la filosofía que sobre el hombre desarrolla García Bacca a lo largo de las diversas etapas de su pensamiento, nos proponemos en este último capítulo realizar una sistematización de su filosofía antropológica, al mismo tiempo que apuntaremos nuestras observaciones críticas.

Esta sistematización que nos proponemos no será una simple presentación comparativa de las tres etapas antropológicas que hemos recorrido en el capítulo anterior. El hacerlo así sería suficiente y provechoso. Pero nos ha parecido más interesante variar el enfoque, analizando globalmente la filosofía antropológica de García Bacca desde uno de sus aspectos más llamativos y característicos: el contenido utópico de su ideal de hombre. De este modo, al mismo tiempo que vamos presentando de modo sistemático y comparativo las tres etapas antropológicas, desentrañamos y explicitamos este carácter mítico-utópico que subyace a su filosofía del hombre ya desde sus primeros escritos.

Un estudio profundo y exhaustivo de este particular carácter utópico abarcaría una extensión considerable de páginas. Nuestras pretensiones son más modestas. Nos vamos a limitar a señalar el tema, desbrozando el camino para posteriores

profundizaciones.

El contenido de este capítulo conclusivo abarca tres apartados:

- 1) Análisis de la estructura mítico-utópica de la filosofía del hombre en cada una de las tres fases antropológicas de García Bacca.
- 2) Limitaciones e interrogantes que nos suscita la peculiar utopía del hombre positivo que propone nuestro filósofo.
- 3) Y las conclusiones finales a que llegamos tras todo nuestro estudio.

1) La dimensión mítico-utópica de la existencia humana

El hombre, a lo largo de la historia, se ha movido siempre entre dos planos de la realidad: lo que aparece ante él, lo que puede captar por sus sentidos y someter a criterios científicos de verificación, y otra dimensión de la realidad. Dentro de una concepción estática del mundo, esta otra dimensión era considerada como la esencia de lo que aparece visiblemente, siendo lo fenoménico como una imagen de lo auténticamente verdadero, lo esencial. En cambio, para las concepciones historicistas y dinámicas de la realidad del acontecer humano, esa otra dimensión de lo que hay, contrapuesta dialécticamente a la fácticamente presente, es la realidad utópica del hombre, lo que todavía no es, aquello que

se halla en el futuro. El hombre es el ser utópico capaz de empujar a la realidad hacia la mostración y ostentación de su más profunda verdad, de la que está grávida. De tal modo es así que "el despliegue de utopías ha sido uno de los caracteres más constantes y decisivos de la dinámica histórica. La historia está constituida, en cierta medida, por los acontecimientos que el hombre produce en la persecución de sus utopías". (1)

1.1.-La concepción mítica

"Mito" es uno de estos conceptos complejos sobre los que es muy difícil encontrar una definición o acepción medianamente precisa y sobre la que los estudiosos puedan ponerse de acuerdo. No sólo a lo largo de la historia del pensamiento se han dado diferentes formas de entender el mito (2), lo cual es comprensible, sino que en nuestra época siguen dándose definiciones de muy dispares contenidos.

Se ha tendido a pensar que el mito es un producto típico del hombre antiguo, fruto de mentalidades no desarrolladas del todo e inclinadas a ver en la naturaleza fuerzas misteriosas que rigen el fluir histórico. De ahí la tendencia de mentes "ilustradas" a descalificar el mito como productos no válidos para una cultura científica. "Así, nuestra cultura occidental, al llegar a su mayoría de edad en la Ilustración (excepción hecha del solitario Vico), cree poder descalificar el mito como algo a todas luces arbitrario, infundado y hasta

ridículo". (3)

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se ha ido cambiando esta desvalorización de lo mítico, "y la gran aportación de la actividad pensante del s. XX tal vez haya sido el descubrimiento de nuevas vías de contacto con las realidades e insospechados condicionamientos de la mente, precisamente aquellos condicionamientos que hunden sus raíces en las regiones fontales del mito". (4)

De una descalificación del mito se ha pasado a considerarlo como una forma o arquetipo de nuestro pensamiento, de nuestra manera de acercarnos a la realidad. Tal ha sido, por ejemplo, el concepto de mito en Cassirer (5). Para el filósofo neokantiano el mito viene a ser un modo de ser o una "forma de la conciencia", entre otras, frente al "logos". De este modo, el mito no es un producto de épocas anteriores, a superar en una época ilustrada y científica (6), sino un modo permanente, o una estructura junto a otras de aprehender la realidad. De este modo, "la formación de mitos obedece a una especie de necesidad inherente a la cultura, de modo que los mitos pueden considerarse como supuestos culturales". (7)

Entendido de esta forma, ya no es fundamental y decisivo que el relato mítico sea inventado, esto es, no cuente algo realmente sucedido en un momento determinado del tiempo histórico. No es válido contraponer la "verdad histórica" de un mito con su "verdad real". "Históricamente hablando, es real todo lo que ha sucedido en una comunidad humana o, por

lo menos, todo lo que contribuye a entender las estructuras sociales y culturales de esa comunidad. Por lo tanto, los mitos son "reales" en tanto que "históricamente reales". (8)

El estudio de los mitos nos conduce a descubrir la conciencia colectiva de un pueblo y la estructura profunda de su cultura, de su peculiar habérselas con la realidad. Con esto hacemos referencia a la condición colectiva del sujeto de los mitos, frente a otras manifestaciones culturales que responden más a sujetos singulares. Así lo señala Cencillo: "El mito es, ante todo, un producto espontáneo de la formalización cultural del mundo humano, como lo es el arte, la ciencia o los usos sociales, y, por lo tanto, no es obra arbitraria de la fantasía ni calculado resorte social de una casta dominante. Mientras la poesía y tal vez la leyenda es reflexión personal, expansión subjetivamente modulada del afecto individual o colectivo, o libre invención, el mito escapa de la iniciativa individual, como escapa el lenguaje". (9)

Los mitos que han ido apareciendo en los diferentes pueblos y culturas presentan formas muy diversas y pertenecen a todos los aspectos de su vida cultural: la religión, la poesía, la política, etc. Lo que en último término pretende el mito es trascender la pura facticidad de la existencia humana, buscando la inserción en una realidad que la trascienda y le salve de la contingencia y de la limitadora temporalidad. El mito viene a expresar el ansia de salvación y de seguridad que el hombre necesita, al ser consciente de la problemática-

dad constitutiva de la existencia humana.

Desde este punto de vista, resaltamos con Cencillo dos notas fundamentales del mito:

- 1) Los mitos son "respuesta a las cuestiones más profundas y más graves que un grupo humano se plantea" (10). Y las cuestiones más perentorias e importantes de un grupo humano suelen ser acerca de sus orígenes, de su destino, preguntas sobre el más allá, sobre los poderes trascendentes y transhumanos, sobre el sentido de la vida y de la historia, el problema del sufrimiento, de la muerte, etc. Este tipo de cuestiones pueden quizás posponerse u olvidarse temporalmente pero siempre emergen de modo intermitente. Y ante ellas "el ser humano se ha sentido siempre desfondado y rebasado por todas partes de misterio, y se ha preguntado por ellas para saber a qué atenerse acerca de sí mismo, de su vida y del mundo en que ha de vivir, ya que la conciencia le urgía a realizar un sentido en sus acciones" (11)

- 2) La segunda nota consiste en "ser el resultado de intuiciones privilegiadas que han descubierto conexiones insospechadas entre realidades transempíricas" (12). Posteriormente, cuando el desarrollo del colectivo humano avance en racionaliza-

ción, volverá a captar a través de los filósofos esas honduras de su realidad. Pero la expresión filosófica o científica no invalidará la expresión mítica: es otro nivel de expresión, menos precisa quizás, pero más profunda. Así, el mito constituye, como ya lo hemos indicado, una forma de conocimiento, un lenguaje.

A través de la captación del trasfondo de la realidad y su articulación en un lenguaje, el mito realiza una función social: responder a la pregunta sobre el sentido de la vida y marcarle a la existencia, tanto individual como social, unas pautas de comportamiento, un modo de vivir y de comportarse en los momentos clave de la vida (13).

Por eso es normal que rebrote de nuevo la dimensión mítica de la existencia humana y la tendencia a reformularla desde esquemas míticos, cuando la cultura llega a un período de su historia en que se pretende reducir la existencia a su nivel positivo, inmanente. Estos últimos años del XX son quizás propicios (y lo estamos viendo de modo concreto) a la proliferación y restauración de la dimensión mítica de nuestra relación con la realidad. Cuando al hombre se le hace vivir constreñido en su pura dimensión inmanente, quitándole a la realidad su dimensión profunda y compleja, el trasfondo mítico de la existencia se rebela y aparece con más fuerza. El impulso de "redimir la banalidad cotidiana", de superar lo cotidiano, es el que hace crear y producir estructuras míticas

que transportan al hombre hacia otra dimensión, identificándose con los héroes y arquetipos, sujetos y protagonistas de los relatos míticos. Lo cual de ninguna manera significa un mecanismo psicológico de defensa y de escape de la ruindad de la vida. Es efecto de la estructura esencial del hombre: la capacidad de trascender la facticidad de su vida, la capacidad de transformar la realidad, movido por imágenes y sueños que anticipan situaciones futuras, que niegan la situación actual de penuria y la empujan a convertirlas en realidad. En el mito hay normalmente una prefiguración de un estado de salvación definitiva en que se dibuja una situación ideal, negación definitiva de lo fáctico y presente. De esta forma, puede actuar positivamente como fuerza progresiva del cambio histórico, aunque también pueda servir de consuelo y de quietud, si se piensa que esa situación mítica será fruto de la intervención de seres suprahumanos que la implantarán en la tierra, sin la intervención del hombre.

1.2.-La utopía

Con las últimas ideas apuntadas podemos advertir la relación que existe entre el mito y la utopía, aunque también su diferencia.

No existe un concepto unívoco de utopía, pero se da una mayor convergencia de acepciones que con el mito. Quien acuña la palabra es Tomás Moro, como título de su ficción literaria, en la que nos describe un mundo perfecto e irreal.

De esta forma, se suele entender por "utopía" todo tipo de descripciones de sociedades perfectas pero no existentes en ningún sitio (u-topos). Se califica, pues, de "utópico" a todo ideal (especialmente, a todo ideal de sociedad humana) que se supone máximamente deseable, pero que muchas veces se considera inalcanzable". (14)

Suele distinguirse entre dos tipos de utopías: utopías espaciales y utopías temporales. Las primeras son las propiamente "utopías", desde un análisis etimológico ("lo que no está en ningún lugar"). Son las que describen un lugar don de construir una sociedad perfecta en todos los sentidos. Este tipo de utopías describen lugares paradisíacos y bellos, donde el hombre sacia todo su anhelo de felicidad. "El Jardín de las Hespérides, La Atlántida, las islas Afortunadas, El Do rado, la isla de Jauja, han sido algunos de estos lugares que el hombre perseguía con un afán religioso y donde situaba poco menos que la solución a todas las contradicciones de su condición humana" (15). A medida que el hombre ha ido descubriendo y conociendo palmo a palmo la superficie de nuestro planeta, ha ido cerrando la posibilidad de tales paraísos y centrando sus esperanzas utópicas en una época futura en la que construirá una sociedad perfecta. Tal es el contenido de las "utopías temporales" o "ucronías". Este tipo de "ucronías" se remonta hasta Platón, con su "República", y continúa vigente en nuestros días.

En cada época han tenido tales utopías un carácter

diferente. En el s. XVIII, su índole fue fundamentalmente política (Hobbes y Rousseau); en el XIX, científico, expresado por el positivismo de Comte. En cambio, en el s. XX han tomado las utopías un carácter de tipo social, especialmente protagonizados por el marxismo y el anarquismo. (16)

El espíritu utópico surge de un descontento por la situación concreta en la que se vive, y desde tal desencanto se sueñan y proyectan situaciones donde queden superados los sufrimientos presentes. Así que toda utopía tiene un lado negativo (crítica de la situación establecida) y otro positivo (orientación hacia objetos que no existen en la situación actual).

Ahora bien, como indica Karl Mannheim, "en todo período histórico han existido ideas que trascendían el orden existente, pero que no desempeñaban el papel de utopías". (17). Han existido representaciones de otros mundos ideales que no son propiamente utópicos, y sólo se convirtieron en tales cuando "determinados grupos sociales incorporaron esas imágenes añoradas a su conducta real, intentando realizarlas en la práctica". (18)

De esta forma, se establece como condición necesaria para que un proyecto que supera la realidad pueda considerarse utopía, el aspecto crítico con la situación establecida y la aplicación a cambiarla. Desde este punto de vista Mannheim señala la distinción entre utopía e ideología. Mientras considera ideologías a "aquelles complejos de ideas que diri-

gen la actividad al mantenimiento del orden existente", las utopías son "aquellos complejos de ideas que tienden a producir actividades dirigidas al cambio del orden predominante".

(19)

Por el hecho de que toda utopía conlleva un aspecto de irrealidad, de sueño en una situación todavía no existente y sólo posible si la sociedad quiere caminar en esa dirección, se suele tachar a los sueños utópicos, especialmente desde posturas conservadoras, como imposibles, pasando a ser utopía sinónimo de algo imposible, irrealizable.

Ciertamente hay que tener en cuenta que no todo sueño utópico es ya de por sí realizable. No todo lo que sería deseable es posible hacerlo real. Para ello hay que tener en cuenta los diversos tipos de imposibilidad de un proyecto utópico.

Marcuse, en "El final de la utopía", distingue dos tipos diferentes de imposibilidad:

a/ Hay imposibilidad de realización de un proyecto para construir una nueva sociedad cuando los "factores subjetivos u objetivos de una determinada situación social se oponen a la transformación, se habla entonces de inmadurez de la situación social". (20)

b/ Y en segundo lugar, cuando el proyecto utópico "esté en contradicción con determinadas leyes

científicamente comprobadas, leyes biológicas, físicas, etc. por ejemplo, la arcaica idea de la eterna juventud del hombre, o la del regreso a una supuesta edad de oro". (21)

Dentro de estas dos distinciones, para Marcuse sólo puede hablarse de proyecto imposible, de utopía en sentido peyorativo, en el segundo caso, cuando contradice una ley científica. Respecto al primer grupo de imposibilidades sólo pueden considerarse tales de modo provisional. De momento no es posible, pero pueden ser cambiadas y maduras las bases subjetivas y objetivas. Su posibilidad sólo puede mostrarse históricamente, a posteriori.

Este modo de entender la utopía presupone el carácter dinámico del hombre y de la realidad social, empujada por la libre actuación humana.

Entre la realidad fáctica y la utopía se establece una relación dialéctica, de modo que "cada época permite la aparición (en grupos sociales diversamente localizados) de aquellas ideas y valores en los que están contenidas, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época. Esos elementos intelectuales se convierten luego en el material explosivo para hacer estallar los límites del orden existente. El orden existente hace nacer utopías que, después, rompen las ataduras de ese orden, dejándolo libre para desarrollarse en la dirección del próximo orden de existencias" (22). Así, la uto-

pía nace de la insuficiencia del tiempo presente, del constreñimiento en que el hombre se experimenta en su existencia ordinaria. Y en un segundo momento, la utopía reacciona sobre la realidad superándola y "transustanciándola" dialécticamente.

Es un problema importante la discusión acerca de cómo supera la utopía a la realidad fáctica: si es a base de un proceso continuado o se da una ruptura cualitativa, de tal modo que la historia, según una u otra respuesta, avanzaría por pasos sucesivos de continuidad o por rupturas o golpes revolucionarios (23). El marxismo defiende la segunda postura, desde una concepción dialéctica estricta de lucha de contrarios que se sintetizan en un tercer momento, en que se supera (anheben) la fase anterior. El socialismo es la fase posterior al capitalismo, con el que mantiene una diferencia cualitativa, un tipo de hombre y de sociedad radicalmente distintos. De todas formas, hay quienes señalan que aunque la meta es cualitativamente distinta, el camino a seguir no tiene que hacerse a base de rupturas y de procesos bruscos. Pero por aquí nos metemos en diversas teorías sobre la transformación política y la función de la revolución en el cambio socio-político, que nos lleva más allá de nuestras pretensiones.

1.3.-Relación entre la utopía y el mito

No cabe duda de que, tras lo señalado sobre ambos conceptos, se advierte una clara relación. Ambos contienen un

elemento de irrealidad, de un cierto escape y negación de la situación real. Tanto el mito como la utopía son la expresión de la esperanza humana, de su irrenunciable aspiración a tiempos y situaciones mejores y, en último término, la solidificación del ansia de salvación y de felicidad que parece constituye el motor de la vida del hombre y de la historia. (24)

Esta es la razón de que proliferen continuamente utopías, con sus tintes de irrealidad. Ya hemos señalado, que para que una utopía sea tal y no un simple sueño irrealizable, tiene que ponerse a la altura concreta de la realidad que critica e intenta superar. Así, aceptamos la delimitación de utopía que propone Mannheim: "Consideramos utopías todas las ideas que trascienden la situación (no sólo las proyecciones de deseos), que, de algún modo, produzcan un efecto transformador en el orden histórico-social existente" (25). Es necesario que la utopía se ponga realísticamente al alcance de la realidad, para que resulte dinámica. De lo contrario, el salto que quiere imponer a la situación fáctica es tal que inmoviliza el proceso de cambio.

Pero es importante señalar, junto a este carácter que podríamos llamar "realista" de la utopía, su otro aspecto complementario: "La utopía implica un elemento de irrealidad. Por tanto, no es realizable en este mundo. Conserva un elemento ideal que impulsa al hombre en su realización histórica, pero que nunca es alcanzable, pues se mantiene en la esfera de los entes ideales" (26). Sin este aspecto de irrealidad,

de sueño, nunca del todo alcanzable, la utopía no se diferenciaría de cualquier proyecto técnico de mejora de la sociedad. La utopía es mucho más que un simple "plan de desarrollo" o que un "plan quinquenal". Conlleva y encierra lo más valioso de las inagotables aspiraciones humanas.

Por eso dice J. L. Abellán que "la utopía goza de una doble dimensión:

- por un lado, histórica, en cuanto impulsa a la realización del hombre en este mundo;
- por otro, mítica, en cuanto supone la inserción del hombre en un orden ideal eterno". (27)

Por su dimensión histórica, tiene que empalmar con la situación concreta, criticarla y tratar de mejorarla. Desde este punto de vista tiene una incidencia histórico y es "un elemento decisivo de la dinámica histórica" (28). La auténtica utopía tiene, pues, la pretensión de mejorar las condiciones concretas en las que vive el hombre, y sitúa sus objetivos dentro de la dinámica histórica.

Ahora bien, debido a que el ansia del hombre de buscar lo mejor no se contenta con proyectos parciales, siempre conlleva la utopía un aspecto mítico: el sueño de alcanzar la patria definitiva, la sociedad perfecta, la meta definitiva de la historia, "el insertar al hombre (...) en la esfera de los entes ideales, es decir, en un orden eterno, ahistórico, donde el tiempo no existe y tampoco, por tanto, las limitacio

nes y contradicciones que éste implica". (29)

De esta forma advertimos que la utopía viene a ser el intento de racionalizar y de realizar el mito. Lo que el mito persigue como objetivo, pero situándolo en otro mundo, y como fruto de una intervención milagrosa de poderes extramundanos, la utopía lo racionaliza y lo sitúa al alcance de la historia, y alcanzable por el esfuerzo constructor del hombre. Es, hasta cierto punto, la adaptación del mito a la mentalidad de la cultura moderna, "la consecuencia del deseo de realización del mito, que trata de plasmarlo dentro del pensamiento racionalista, adaptándose a la estructura mental del hombre moderno" (30). Pero tal realización es siempre incompleta, inacabable, fruto de la condición histórica del hombre, que no agota nunca su ansia de aspirar a metas más altas. La historia nunca termina de alcanzar y de realizar la salvación definitiva del hombre.

Así, pues, mito y utopía se interrelacionan, pudiéndose afirmar que son como las dos caras de la misma realidad. De tal modo que la utopía viene a ser "la forma de realización histórica del mito" (31), y éste es la fuerza impulsora de la utopía, el dinamismo que no le deja descansar y detenerse en la satisfacción que producen los éxitos parciales.

2.-El carácter mítico-utópico del pensamiento de J. D. García

Bacca

Todo lo dicho hasta aquí nos lleva a una clara cons

tatación: el pensamiento de García Bacca (y muy especialmente su filosofía del hombre) está profundamente impregnado de un talante mítico y utópico, que constituye como la columna vertebral de todo su sistema filosófico. Y no sólo alcanza esta afirmación (que constituye la hipótesis a mostrar en las páginas siguientes) a la última etapa de su pensamiento (influenciada por el marxismo, con su fuerte carga de utopía), sino también a las fases anteriores. (32)

El carácter dinámico de su antropología, así como el tinte fuertemente humanista de su pensamiento, se plasma consecuentemente en dibujar, como meta de la realización humana y social, una situación utópica en que la sociedad escapará a todos los males y alienaciones, y alcanzará una etapa histórica ideal, la salvación definitiva. Consecuente con la superación y transustanciación de lo religioso por la auténtica naturaleza del hombre social, García Bacca impregna sus utopías sobre el porvenir del hombre de un fuerte tinte religioso. Lo que en su época de creyente quedaba en manos de la salvación religiosa, pasa al final a ser objetivos alcanzables por el esfuerzo del hombre, ante cuyas potencialidades nada se resiste. El hombre social, pues, conseguirá el brazo irresistible que la ciencia y de la técnica, todas las metas que anteriormente había soñado tímidamente ser don de Dios. La salvación definitiva está, para García Bacca, al alcance de la mano del hombre, dentro de la historia.

2.1.-Un esquema que se repite

Si nos fijamos con detenimiento en las tres etapas de la antropología que desarrolla G. Bacca, podremos percibir en todas ellas una similar estructura utópica constituida por casi idénticos elementos.

El esquema que se va repitiendo en las diferentes etapas, aunque revestido con diferente ropaje, podría sintetizarse de la siguiente forma:

1') El hombre es un ser constituido por la conjunción de dos fuerzas dialécticas, que empujan al hombre en dirección contraria:

- una hacia abajo, hacia la tierra, hacia lo fáctico y temporal,

- y otra hacia lo absoluto.

2') La vida del hombre se reduce fundamentalmente a una lucha continua y permanente por superar los límites y barreras que lo tienen atado a lo contingente.

3') La meta que tal dinamismo humano persigue, es la superación de toda limitación y finitud humana; en definitiva, llegar a ser Dios, ocupar el centro de toda la realidad para dominarla.

Ahora bien, aunque este esquema tripartito se repite a lo largo de todas las etapas de la antropología garciaba

quiana, hay entre ellas una diferencia notable, que analizaremos más detenidamente con posterioridad. La diferencia se cifra en que, mientras en las dos primeras etapas, este esquema se aplica al hombre individual, en la última se da una socialización de la utopía salvadora del hombre.

La utopía del primer momento está constituida por el modelo del "hombre transfinito". La de la segunda etapa, apoyada en la antropología heideggeriana, estaría montada en el hombre como "En-ser". Y en la etapa marxista, la utopía antropológica se halla reflejada y dibujada en la Humanidad o el hombre positivo.

Puesto que esta tercera etapa es la que asume y recoge los elementos más valiosos de las dos anteriores, y representa la etapa definitiva (en la medida en que esto es posible en un pensamiento todavía abierto) de toda su antropología, nos centraremos en ella de un modo especial.

Si las dos etapas primeras contienen claros elementos mítico-utópicos, la tercera, casi podríamos asegurar que los supera. Lo más característico del proyecto antropológico de García Bacca es considerar como meta o como proyecto humano el ser Dios en persona. En la tercera etapa tal proyecto, como ya hemos señalado, no es tarea de cada hombre individualmente considerado, cuanto del hombre como especie, la Sociedad entera. En este proyecto, como trataremos de ver en su momento, se reproduce el mito de la Torre de Babel. García Bacca sueña como porvenir de la humanidad la usurpación del lu-

gar que tradicionalmente se atribuía a Dios, por la Humanidad. Los hombres superarán las divisiones que les destruyen y les separan, y todos juntos (la Sociedad sin clases) conseguirán con la mediación de la técnica, la realización del hombre perfecto, viviendo en una sociedad perfecta, en un tiempo sin fin, donde se habrá superado la muerte y todos los sufrimientos que históricamente acompañan la existencia humana. Ya nada podrá ensombrecer la vida del hombre, por cuanto todos los resortes del universo se hallarán en su poder, en manos del nuevo Creador del mundo nuevo (el tecnocosmos).

2.2.-Del "Paraíso perdido" al "Paraíso conquistado"

"Es necesario ver, dice J. L. Abellán, que el mito originario de toda utopía es el mito del Paraíso Perdido" (33). La experiencia de la problematicidad que nosotros los hombres estamos vivenciando continuamente, con su cúmulo de sufrimientos y limitaciones, falta o inseguridad de sentido, angustia ante el futuro, miedo a morir, etc., hace que surjan continuamente los sueños utópicos y los mitos que expresan el deseo de superar esta nuestra condición limitada.

La inexplicabilidad que todo sufrimiento y sin-sentido conlleva, ha hecho que el hombre justifique la problematicidad de su existencia como efecto de un castigo originario. De este modo, se ha explicado la historia del hombre como un drama en tres actos: comenzó viviendo en un Paraíso originario, del que fue arrojado por su culpa a la situación actual;

pero le queda la posibilidad, o, al menos, el ansia de volver a reganarlo.

Para una mentalidad religiosa, la venida del Paraíso final será un don de Dios y, por tanto, situado en una dimensión meta-histórica. En cambio, para quien desecha la hipótesis de Dios, la conquista del Paraíso perdido es meta a conseguir por el esfuerzo humano. De modo que toda la historia se mira como el conjunto de los esfuerzos que los hombres van poniendo en la búsqueda de la misma meta, que cada uno la colorea a su gusto. El ansia de alcanzarla dinamiza enteramente su vida y pone en funcionamiento sus mejores esfuerzos.

De esta forma, tanto desde el punto de vista religioso como puramente filosófico, se explica la condición humana dentro de la historia, como fruto de una caída. Una de las categorías centrales de la antropología filosófica lo constituye la categoría de caída: "el hombre es un ser caído, marcado por un sentimiento de culpabilidad" (34). Si en una antropología religiosa esta situación del hombre se categorializa como pecado, en una antropología filosófica (por ejemplo, en Heidegger, y también en García Bacca) se seculariza en expresiones como "ser-en-el-mundo", "estar arrojado al mundo", "facticidad", etc. (35).

Esto genera una nostalgia de lo perdido, del Paraíso, que se sitúa en unos orígenes míticos, ideales, nostalgia que actúa de motor que empuja hacia la reconquista de lo perdido. En las utopías espaciales esa reconquista es más plásti

ca y fácil. En cambio, en las utopías temporales se proyecta en el futuro lo que se perdió en el pasado, y se hace de la vida el empeño por conseguirlo.

La meta será ahora la vida eterna, la entrada en una situación que rememora la pasada, pero que la supera, por cuanto se sale de la historia y se piensa en un tiempo nuevo, cualitativamente nuevo. Esto conlleva, en el fondo, como lo ha estudiado Mircea Eliade, una tendencia del hombre a escapar del tiempo histórico, refugiándose en otro eterno, inmutable y definitivo. (36)

Ahora bien, mientras en una estructura mítica la salvación se pretende conseguir fuera de la historia, la mentalidad utópica, como reducción ilustrada del mito, tiene la pretensión de poder realizar los sueños en el tiempo histórico.

De este modo, podemos establecer una estructura de tres partes que articula esta mentalidad mítico-utópica, y que vamos a encontrar en García Bacca plenamente reflejada:

- 1) Interpretación de la vida como culpa y estado de caída.
- 2) Búsqueda de los medios para salir de tal estado a través de una ruptura o salto analitativo,
- 3) que le introduce al hombre en una nueva situación, perfecta y definitiva, y que supone el logro de todos sus sueños, y el cumplimiento de su deseo de salvación definitiva.

3.-Del "hombre transfinito" a la "Torre de Babel"

Una vez presentados tales principios, nos toca la labor de sistematizar la teoría antropológica de García Bacca ordenándolo según el esquema mítico-utópico que acabamos de mostrar.

3.1.-El estado de caída del hombre

La situación de problematicidad y de contingencia en que vive y se experimenta el hombre, es el que hace que toda antropología parta de una afirmación acerca de los límites existenciales y la finitud del hombre. Desde esta visión, el hombre queda definido para G. Bacca como un ser traspasado constitutivamente por una lucha dialéctica entre dos dimensiones de su existencia:

- la experiencia de su finitud, de su corporalidad, de su alienación,
- y el dinamismo que le hace traspasar continuamente esos límites, aun previendo que nunca terminará de conseguirlo.

Esta estructura fundamental del ser humano se halla diversamente situada y descrita en sus diferentes etapas antropológicas. Veámoslo.

3.1.1.-La trans-finitud del hombre

La primera etapa de la antropología de García Bacca

se construye alrededor de la idea del "hombre transfinito". En este modelo antropológico se advierte con claridad meridiana la concepción de la existencia como caída, como límite y estorbo a la natural tendencia del hombre a escapar y trascender su cotidianidad.

El hombre transfinito está situado tensamente entre dos fuerzas: una que lo ata a su condición fáctica, terrena y otra que lo impulsa a trascenderla. La finitud está contrapesada por la trans-finitud. (37)

El hombre, por su componente de trans-, puede salirse continuamente de todas, pero siempre se hallará aprisionado por algún límite que no le deja ser su realidad-de-verdad. Quisiera ser infinito, liberarse definitivamente de su constitución corporal, pero esto es ir contra su realidad. En el momento que consiguiera superar todo límite desaparecería de la existencia. La corporalidad del hombre representa, pues, la condición de posibilidad de su existencia. Aunque molesta su facticidad, le resulta necesaria.

Los límites, pues, en que se halla constreñida y aprisionada la existencia del hombre proceden de su condición de estar en un cuerpo. Este es el obstáculo fundamental, aunque no el único, pero los demás obstáculos lo son como consecuencia de la corporalidad. Por ello, por su condición de estar en un cuerpo, el hombre está sometido al espacio y al tiempo, a la incapacidad de comunicarse del todo con los demás, a pensar lenta y dificultosamente, a no captar directa-

mente la verdad de las cosas, etc.

Y no hay posibilidad de salir de esta condición. Sólo lo le es posible al hombre superar algunos de sus límites, e incluso transformar su cuerpo de materia en cuerpo de luz (38), pero nunca se podrá librar del todo de "la materia actuando como límite de la transfinitud del hombre auténtico, del hombre interior, condenado por esencia al ostracismo ontológico". (39)

Esta situación de caída en la que se halla el hombre transfinito, no es vista como consecuencia de un pecado, de una rebelión contra Dios, sino que es una situación meramente ontológica. El hombre es así, tal es su condición. Lo que no significa que haya que vivirla resignadamente. Para García Bacca esta es la gran diferencia entre el hombre actual y el antiguo. Mientras éste consideraba su condición como algo estático e intangible, el actual la entiende como un simple estado de los varios en que puede vivir su existencia. El hombre puede estar viviendo su existencia en diversos estados. Puede, pues, superar los límites concretos en que se halla en un momento determinado, pero no puede salirse de todos los límites. Su transfinitud, no es infinitud, sino sólo transfinitud.

3.1.2.-La ab-yección del En-ser

Con la influencia de Heidegger, en la segunda fase ontológica el hombre es definido como el En-ser, o el ser que

está. Al igual que el hombre transfinito, el En-ser es un producto de dos dimensiones contrapuestas, que pugnan por imponerse a la contraria.

El hombre no está siendo su ser de la misma forma, a la misma altura ontológica, sino que la vive en diferentes estados. Así, "el ser del hombre está; no es siendo, es estando. Y tal estar, estando o estado, se halla muy por debajo del en ser, siendo" (40). Por su condición de ser, tiende el hombre a superar su facticidad y a elevar su existencia a la altura de su ser. Pero, por su condición de estar, está tirando de su ser hacia un tipo de existencia masificada, de uno-de-tantos.

Traduciendo a Heidegger y adaptándolo al castellano, el hombre para García Bacca es el En-ser (Dasein), el ser que está, el ser que vive su existencia ab-yectada en el mundo. Los dos componentes de su existencia son: la tendencia hacia ente o ab-yección, y la tendencia hacia ser o pro-yección.

Ahora bien, en esta condición de caída advertimos dos dimensiones diferenciadas:

- Una caída de tipo ontológico, que consiste en la realidad fáctica de que el hombre es un ser-en-el-mundo, un ser abyectado y reducido a menos dimensiones de las que, de por sí, tiene su ser. Esta realidad es independiente y previa a su voluntad.
- Y una caída de tipo ético: el hombre puede vivir

su ser de una forma vulgar, cotidiana, inauténtica, o bien, de forma auténtica, a la altura de su condición. En esta segunda dimensión interviene ya la libertad humana. De ahí que no pueda librarse el hombre de culpa por no vivir siempre su existencia a la altura de su ser. Esta segunda situación es propiamente una re-caída, caída en segunda potencia.

En García Bacca se aprecia también este doble planteamiento. El hombre no puede librarse de su condición de ser que está; tiene que vivir siempre limitado y corporalizado, sujeto a su condición mundana, y cualquierizado en cuanto a su cuerpo. Pero puede vivir su condición en diferentes estados.

De tal modo que, su condición de ente abyectado y arrojado al mundo, a su condición de ente encorporalizado, es capa a su elección y libertad, cae en cambio bajo su responsabilidad ética la decisión, y su puesta en práctica, de vivir su existencia a una altura digna o consecuente con su ser. Frente a vivirse como uno-de-tantos, atrapado por el cualquierismo de la masa, y reducido a Don Nadie (Das Man), una existencia digna y adecuada exige vivirse como individuo, tendente hacia ser único.

3.1.3.-El hombre-mercancía en un mundo artificioso

En la tercera etapa también se advierte claramente

la condición de caída del hombre, pero desde diferentes coordenadas.

El hombre es un ser caído por doble partida:

- por su condición de hombre natural,

- y por la alienación a que es sometido por el mundo capitalista.

a) El hombre, en primer lugar, debido a su condición biológica, es hijo de la naturaleza. Parte de un bagaje concreto que no procede de sí mismo. Le es dado por otro, por la naturaleza. De ella surge porque sí, como fruto de un golpe creativo del fondo material de la realidad, de una manera imprevisible.

Pero tal situación no es definitiva, sino que puede sobrepasar su naturalidad y transustanciarse en hombre artificial, creador. El hombre natural es sólo el material con el que se construye el hombre creador, artífice de sí mismo.

De este modo, la realidad del hombre no es de tipo estático, sino que ser hombre es una tarea (una empresa) de transustanciarse de hombre natural en hombre creador de sí y de su mundo.

Esta tarea de hacerse creador, puesto que queda absolutamente en manos del hombre, libre

desde la raíz, se convierte en una obligación ética. La responsabilidad de hacerse hombre queda en manos de cada uno. En esta faena de auto-crearse^{se} se tiene más enemigo que la realidad natural, con sus normas, leyes y facticidad determinada. Uno tiene que habérselas con ese factum que es su realidad natural, en un entorno determinado.

- b) Pero en ese dinamismo limpio y neutral entre hombre y naturaleza, entra un elemento nuevo y trascendental: la alienación humana del mundo artificioso.

En las etapas anteriores, la faena de humanizarse no tenía más protagonistas que uno mismo, luchando titánicamente contra su condición mundana, su realidad existencial, como obstáculo de su ansia fáustica de alcanzar el cielo, la morada de Dios. Al adquirir su antropología la dimensión social, se advierte que una nueva dimensión de caída y de deshumanización atraviesa la condición humana.

Desde esta nueva consciencia de la realidad humana, se señala que el hombre no está a la altura de su ser sólo por sus limitaciones naturales, por su facticidad, sino por los obstáculos que unos hombres (los menos), ponen en la vi

da de otros (los más). Este aspecto es una novedad importante. Podemos ahora decir que el hombre no sólo está caído, sino que está tirado por otra libertad humana, que influye en su no realización como hombre auténtico.

De esta forma, el hombre natural que estaba en plena tarea de ascender y transustanciarse en artificial (creador), es arrojado de nuevo a una situación peor que la natural.

La condición de caída recibe ahora el nombre de alienación, extrañamiento o cosificación. La alienación que sufre el hombre es doble: alienación natural y artificial. El hombre en su estado natural también se halla alienado, extrañado. Vive como si su ser dependiera de otro, o de otros: de la Naturaleza, de Dios,...

En esta situación, no se posee a sí mismo. Cuando vaya experimentando su superioridad respecto a la naturaleza, al ir poniéndola a su servicio, y posteriormente transformarla y transustanciarla, se irá descubriendo como auténtico señor y creador: primero de sí mismo y después, de todo lo que existe. La desalienación de lo natural pasa por el descubrimiento y la puesta en práctica de la condición de señor y creador de lo que hay. El hombre ya no depende ni está som

tido a nadie más que a sí mismo.

Pero no vive solo, sino en relación con los demás hombres. Si su condición de hombre creador es la superación de su extrañamiento natural, es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una nueva, y más denigrante alienación. El hombre artificial crea artefactos y manufactos que se le objetivan (son auténticas novedades en ser, con plena entidad ontológica). Eso es algo normal y necesario. Lo único que el hombre puede hacer con sus productos es dirigirlos hacia él, construirlos con una finalidad artificial (diseño): hacer que sirvan para satisfacer sus necesidades.

Pero a la condición de creador le es inherente la dimensión social. Lo que un creador produce, ni lo hace en cuanto individuo concreto ni para su provecho como éste, sino que actúa como creador cualquiera para que sus manufactos sirvan para cualquiera. Pero se trata de un cualquierismo de superior categoría que el natural.

Basta que alguien construya un plan (y lo realice con éxito) consistente en que el hombre creador no disponga y disfrute del producto de sus manos, sino que sea retenido para un grupo determinado que quiere hacer de lo que es del To

do de hombres creadores algo mío, de yo, para que haya aparecido una nueva y peor alienación. Tal es el plan (proyecto, designio, decisión y resultado exitoso) del capitalismo.

La deshumanización o recaída en que el hombre se halla en un mundo artificioso se manifiesta en diferentes aspectos:

- se le despoja al hombre creador del fruto de su trabajo; lo que se hizo para cualquiera, se restringe para uno (el capitalista);
- se le priva de su libertad de creador. Tiene que estar ejerciendo su capacidad creadora en donde le ordenan;
- su realidad de verdad queda con ello preterida y anonadada, adoptando una verdad fenoménica o aparential de mercancía: apto para ser comprado y vendido, no por lo que es como hombre, sino por su fuerza de trabajo;
- se ve reducido a ser un especialista, sólo apto para realizar una función determinada, dejando el resto de su humanidad preterida y atrofiada. El capitalismo es un invento para descuartizar y escindir al hombre.

- La condición social que corresponde a su realidad de creador, queda destrozada.

Por su condición de creador, el hombre asciende de su aislamiento individual a hombre social. El mundo capitalista escinde o separa artificialmente lo que ontológicamente va unido: la condición creadora y social del hombre. Explota y desarrolla al máximo la capacidad creadora del hombre, pero lo mantiene en el individualismo, que, por ser artificial, es peor y más inhumano que el individualismo natural.

- Si la realidad de verdad del hombre creador es su socialidad, el mundo artificial mantiene en situación inhumana a todo hombre que habita en tal estado de mundo: tanto al proletario como al capitalista. Ninguno de los dos (hombre-mercancía y hombre-mercader) está viviendo su realidad a la altura de su ser, puesto que ambos se mantienen artificialmente en estado individual.

Con la transustanciación (revolucionaria) del mundo artificial, queda superada la alienación artificial o artifi

ciosa que pesa sobre el hombre actual. Sin este obstáculo, puede el hombre seguir su camino ascendente como creador, que desemboca en la construcción de la Sociedad, como paso previo, condición necesaria aunque no suficiente para la aparición de la Humanidad futura.

3.2.-La dinámica ascendente

(A la conquista del paraíso perdido).

3.2.1.-La trans-finitud del hombre

El contrapeso de las diversas limitaciones a que ve sometida el hombre su condición, es la experiencia de una fuerza que tira de él hacia arriba, hacia la superación de su finitud. En la etapa del hombre transfinito, tal aspecto está reflejado en el prefijo trans.

Este dinamismo superador pertenece a lo más profundo de la realidad humana, constituyendo su más propia y específica cualidad. Para García Bacca, la prueba más clara y fehaciente de la condición transfinita del hombre se halla en el rechazo que siente hacia su actual condición limitada. La conciencia que tiene de sus límites y el rechazo por el estreñimiento a que le someten, es la mejor prueba de que el hombre es más que una realidad finita. En la medida en que se es consciente de un límite, ya está superado en alguna medida. Quien no se siente molesto por hallarse encerrado, es que está hecho a la medida de sus límites.

El hombre es el ser que está continuamente superando sus fronteras, el que se-sale-de-todas. El dinamismo que le empuja a superar todas sus limitaciones es una fuerza de tipo dialéctico que tira de él y de toda la realidad hacia arriba, convirtiendo su ser en bala, en proyectil disparado hacia un lejano e inalcanzable blanco. Es la fuerza que tiene que luchar contra su contraria, pero que siempre la domina, aunque nunca la vence del todo. El hombre siempre será el pobre-rico, el encerrado que se sale de todas.

En la medida en que en cada hombre vence la fuerza trans-finitadora, se produce una transformación interior, que va ascendiendo en estados sucesivos: de uno-de-tantos o singular se asciende a individuo y se intenta llegar a ser persona, éste, único.

3.2.2.-La pro-yección hacia Ser

En el modelo antropológico de la segunda etapa, el En-ser también se halla dominado por un potente dinamismo que lo arranca de su facticidad. Si por su condición de En-ser, es su ser estando, ab-yectado hacia ente, por su componente de En-ser, se halla pro-yectado hacia ser. Es decir se halla continuamente expuesto a la irrupción del Ser en su vida, lo que significa hallarse abierto a cualquier tipo de transformación y de novedad.

En Heidegger, esta exposición ante la irrupción del ser es de tipo pasivo, puesto que el protagonista y agente

transformador es el Ser, especie de hipóstasis del trasfondo último de la realidad. En García Bacca, este elemento transformador que expone y sitúa al hombre ante cualquier eventualidad y novedad parece situarse más bien en el hombre. En él se encuentra la fuerza creadora que se va despertando poco a poco y se descubre capaz de transformarse y de transformarlo todo. Así, lo característico del hombre, a medida que va descubriendo sus potencialidades y su fuerza inventiva, es vivir su existencia con sentimentalidad de atrevido.

Ahora bien, la ascensión o subida hacia ser, hacia lo imprevisible o hacia la región donde se diluyen los límites, no es producto de una fuerza mecánica y automática, que se produce en el hombre al margen de su libertad. Tanto en el modelo trans-finito como en el En-ser, el dinamismo ascendente es una potencialidad que se pone en marcha y produce sus efectos humanizadores, si el sujeto humano accede libremente a ello. El hombre, hemos dicho ya, es una tarea, un camino as cendente a recorrer, fruto de la libre elección del mismo hom bre. La tarea o empresa de ser hombre es una aventura, algo no programado y que exige del hombre imaginación y coraje.

Ante sus ojos se despliegan dos posibilidades: dejarse vivir por los demás, por las circunstancias, o tomar las riendas de su vida y orientarla en la dirección que libremente elija. La primera opción hace del hombre un cualquiera, un Don Nadie, alguien sin personalidad vertebrada. En cambio, la segunda alternativa supone (y crea) un hombre con persona-

lidad sólida y vertebrada: un individuo. El individuo va experimentándose (teórica y prácticamente) distinto y distante de toda otra realidad, con aspiraciones de cumplir al máximo lo que ya es en parte, pero no del todo: ser único.

Pero García Bacca repite insistentemente que tal anhelo es imposible. Aquí está lo específico del hombre, lo que le diferencia de las cosas, al mismo tiempo que radica aquí también su tragedia. Mientras no se desprenda de su componente de ente (su corporalidad) no podrá realizar su sueño. Pero esto equivale a dejar de existir. De ahí que Heidegger afirme que la muerte es la máxima posibilidad humana, puesto que constituye el instante en que el componente de ser queda libre de la abyección a que le somete su parte de ente.

Este modo de entender las cosas le parece a García Bacca limitadoras de las auténticas potencialidades del hombre. El cuerpo es para él un límite y una rémora, pero también es la condición de realidad, la posibilidad de que se mantenga en la existencia. De nada me sirve conseguir librarme de los límites corporales, si con ello dejo de existir. La dirección correcta, para García Bacca, estará en conseguir superar las limitaciones de mi facticidad a base de transformar mi base corporal. Si consigo cambiar la base físico-química de mi cuerpo en un cuerpo de luz, seguiré teniendo una base que me permita seguir existiendo y al mismo tiempo mi transfinitud y en-seidad será menos limitante.

El camino, por tanto, de mi ascensión hacia Ser,

lleva dos dinámicas:

- una interior: ir ascendiendo de uno-de-tantos, singular o Don Nadie, a individuo y persona única;
- y otra exterior: transformación y aligeramiento de mi base corporal, de composición material, a un cuerpo de energía o de luz, incorruptible y ligero.

3.2.3.-La transustanciación del mundo artificioso

En el modelo antropológico de la última etapa, a partir de 1960, descubríamos que la situación de caída en que se encuentra el hombre, es doble:

- por un lado, una alienación natural, por su condición de fruto de la naturaleza, e inconsciente, en un primer momento, de sus potencialidades creadoras;
- y una alienación artificial, originada por otros hombres, y, por tanto, más grave y más difícil de superar.

Ya hemos visto cómo se va transformando el hombre natural en hombre creador a medida que va siendo consciente de que la naturaleza le obedece y se va experimentando, de modo práctico, señor y creador de la naturaleza. Hay, pues, un dinamismo claro y preciso que atraviesa tres etapas: hombre primitivo (pasivo ante la naturaleza), hombre primero (intro-

yecta en la naturaleza una finalidad artificial y la pone a su servicio) y hombre primario (transustancia la naturaleza, rebajándola a material de sus inventos y actos creadores). (41)

Para la superación de la alienación artificial, el mundo artificioso ha de ser transustanciado por un acto revolucionario. La historia funciona por un dinamismo dialéctico, basado en la lucha de contrarios. El modo de trascender una situación alienante consiste en agudizar las contradicciones existentes, de modo que este proceso consiga su destrucción. La contradicción mayor que García Bacca advierte en el mundo artificioso del capitalismo, es la escisión entre la capacidad creadora del hombre y su condición de hombre social. Tal escisión se da también dentro de cada hombre, puesto que el capitalismo escinde al hombre en un cúmulo de especialidades. Hace de él un especialista.

La acción revolucionaria consistirá en ir reganando, de modo práctico, la condición social del hombre, a través de pasos progresivos. En el mundo artificioso vive el hombre en asociaciones que no se encuentran a la altura del hombre creador. Lo que unifica a tales asociaciones humanas es la materia que hay que trabajar, esto es, una realidad exterior al hombre, lo otro distinto de él. Tales asociaciones son los colectivos. Cuando los hombres que componen estos colectivos se concientizan de su situación inhumana, y deciden embarcarse en la empresa de superarla, ascienden a ser grupo. Cuando abarca esta empresa al conjunto de los hombres-mercancía, se

ha constituido la clase. Pero para que pueda alcanzarse exitosamente la meta de Sociedad, conjunto de hombres creadores libres, es necesario que haya tenido éxito el plan revolucionario de transformar la estructura económica y social en que apoya el capitalismo su mundo artificioso.

Transustanciada la base económica del capitalismo, el hombre puede acceder a su condición de hombre social, y a ser realidad la Sociedad. La función actual propia del hombre, nos dice García Bacca, es una labor de metaeconomía, esto es, de transustanciación del mundo artificioso en que nos ha colocado el capitalismo, por su plan artificial, mundo con faz y estructura de mercado (42).

Con la superación transformadora del mundo con faz de Mercado, dominado por la transacción económica que lo domina todo y subordina todo a ser mercancía, transparece la auténtica verdad de todo: del hombre y del mundo. Con esto llega la historia a su etapa definitiva, y el hombre, libre de trabas alienantes, puede construir con libertad su paraíso en la tierra.

3.3.-El ansia de ser Dios

El tercer momento del esquema antropológico es el más decisivo para mostrar el talante mítico-utópico de la antropología de García Bacca. El hombre, como hemos visto, está constituido por un juego de tendencias opuestas, de las que domina siempre la que tira del hombre hacia arriba, hacia la

superación de su condición terrena y limitada. Esta fuerza as cendente ¿qué metas persigue?

La respuesta que da García Bacca en todas sus etapas antropológicas es siempre la misma: ser Dios en persona. Hay, con todo, una clara diferencia entre la tercera etapa y las dos primeras. Mientras en estas dos primeras se señala claramente como meta del hombre ser "Dios en persona", en la última, se seculariza el concepto de Dios y se pone como meta del hombre la construcción de la Humanidad. Pero la meta a perseguir sigue siendo la misma. En el primer caso la realidad de Dios está explícita. En el segundo, se halla escondida detrás del concepto Humanidad, por cuanto se adorna esa meta final de la historia con todos los atributos de Dios.

De este modo, tras la Humanidad, como etapa definitiva del desarrollo humano y sociológico, advertimos expresado el mito de la "Torre de Babel": el plan y designio del hombre social de desbancar a Dios de su lugar privilegiado para que paulatinamente sea ocupado por el hombre social, la Humanidad, hazaña que será posible por mediación de la ciencia y la técnica.

El hombre es el animal utópico que no se contenta con cualquier meta. Se halla siempre en vilo, en tensión hacia las máximas cotas que le es permitido alcanzar. El inconforme permanente, nunca se satisface por nada, si no es persigiviendo lo imposible: ser Dios.

En este espíritu indómito e inconforme, encarnación de la definición heideggeriana del hombre como "ser de lejanías", es donde pensamos se sitúa lo más valioso y típico de la idea del hombre garciabaquiano. Cambiará su filosofía y el ropaje categorial con que en cada época reviste su antropología, pero siempre permanece su talante iconoclasta, destructor de fronteras para el ser humano. Este tono vital, que aparece desde sus más tempranos escritos, le acompañará durante todo su fructífero y dilatado periplo intelectual.

3.3.1.-Dios como meta del hombre

En esto coincide tanto el hombre trans-finito como el En-ser. No vamos a repetir todo lo que ya hemos recogido en el cap. 3º, pero sí vamos a señalar lo más significativo del ansia de ser Dios que advierte García Bacca en las entrañas del hombre actual.

El hombre ha vivido, hasta el Renacimiento, bajo la tutela de los dioses. Inconsciente del poder que el hombre atesora en su interior, vivía con "complejo de criatura", sometido a unas supuestas leyes naturales que no podía sobrepasar. Es la consecuencia de su estado de hombre natural, comportándose pasiva y temerosamente ante la naturaleza, convencido de que no la puede traspasar ni transgredir sus leyes.

Pero, desde el Renacimiento, el hombre parece despertar de un profundo letargo. Se admira al descubrirse poseedor de un rico caudal, y empieza a emanciparse de su por-dio-

serismo. En "Antropología filosófica contemporánea" (1947), se hace eco de las consecuencias que en la moderna antropología tiene el grito nietzscheano de "Dios ha muerto" (43). El hombre moderno va dándose cuenta poco a poco de que se halla solo en el universo, que ningún ser trascendente mueve los hilos de la historia, y queda asombrado ante las maravillas que van saliendo de sus manos. De este modo, "ha asumido el hombre sobre sí mismo su propia responsabilidad" (44). De criado de la naturaleza, va despertándose a señor de ella, y creador de un mundo nuevo. Ya no hay límites para la ambición y las posibilidades humanas.

Fruto de los extraordinarios éxitos que el hombre va teniendo, "se ha verificado entre otras cosas, voy a hacer alusión a una sola, un desbocamiento hacia lo infinito, sin límite alguno". (45)

Cuando el hombre se ha visto superando sus límites naturales, se ha sentido constreñido por la cortedad de la cosmovisión medieval y antigua, y ha terminado por lanzar por la borda toda barrera que coartase su libertad. Ya no hay límites para él. No hay más meta digna de él que lo máximo: ser Dios. No se contenta, nos dice García Bacca, con el lema bíblico de ser semejante o a imagen de Dios. Eso es demasiado poco. "En el fondo del fondo la humanidad está haciendo un supremo experimento: no el de ser semejante a los dioses, que no da para gran cosa, sino ser en el fondo dioses en persona". (46)

Es un experimento, no sólo un deseo o una idea, por cuanto el hombre está empeñado en conseguirlo. Como todo experimento, puede salir bien o resultar un fracaso estrepitoso. Pero quien no se arriesga no cruza la mar. Sólo haciendo tal experimento podrá saber el hombre si puede llegar a ser Dios, alcanzando lo que más hondamente anhelaba, o si todo quedará en deseos. El experimento podrá ser un éxito, y entonces se habrá demostrado que el hombre era el único Señor y Creador de todo. Y si se fracasa, nada habremos perdido. El hombre quedará donde está, y todo redundará en gloria de Dios. (47)

El experimento consiste para García Bacca en desarrollar al máximo el poderío de la técnica. La técnica es siempre para García Bacca la mediación y el instrumento antropologizador por excelencia. La técnica, en sus niveles más inferiores, le despierta al hombre de su estado natural, y poco a poco le devuelve el orgullo de ser hombre, haciéndole consciente de que no hay límites ni poderes por encima de él. Y cuando el hombre ascienda a señor del universo, la técnica será el instrumento con que vaya autotransformándose, hasta alcanzar su meta: ser Dios en persona.

Hicimos referencia en su momento al hecho de que, aunque se siente cercano a este modelo de hombre que busca usurpar el puesto de Dios, debido a su condición de creyente, se conforma con afirmar que la pulsión más fuerte del hombre es apuntar hacia el Infinito. Tal es su teoría de la transfinitud del hombre. Esta idea del hombre resulta perfectamente

compatible con la creencia en Dios. Dios es la meta a la que aspira el hombre, pero tal meta se le antoja un anhelo imposible de alcanzar.

Tal imposibilidad proviene fundamentalmente de su condición de trans-finito: nunca puede desprenderse de su corporalidad. Tiene siempre un componente que le amarra a la tierra y le imposibilita despegarse libremente hacia la morada de los dioses. Pero a pesar de tal imposibilidad radical, el hombre no desiste de su empeño. Es su condición demoníaca (48), en rebeldía permanente contra lo que le anquilosa. Por ello, más acorde con la condición humana, y más digno de admiración es, para García Bacca, Lucifer que el arcángel Miguel (49). Lucifer representa el primer mártir de la transfinitud, símbolo de "una rebelión de la transfinitud contra la finitud, contra esta finitud de ser ni más ni menos una y sola especie de una de las jerarquías angélicas, fijas y definitivas". (50)

Frente a este arrogante espíritu transfinito, a quien la interpretación tradicional ha considerado siempre como un "pobre diablo", contrapone García Bacca el servilismo del resto de los ángeles. Para él, "el pobre diablo es S. Miguel y compañía; S. Miguel, el espíritu-símbolo de la resignación, teológicamente formulada y fundamentada, a la finitud". (51)

Si el hombre quiere acceder a su auténtica realidad-de-verdad, tiene que seguir al primer modelo, al inconforme Lucifer, y romper todas las cadenas que lo quieran someter y

esclavizar. Porque lo más propio del hombre es ser demonio. Pero no se nace demonio, no es algo que se lo dan gratis al hombre, sino que tiene que conquistarlo. El estado de demonio es una vocación que tiene que ir asumiendo el hombre progresivamente. Consigue serlo cuando se convence de que no está hecho para ser de una sola manera, y hace de su vida el empeño por destruir toda barrera.

Si el hombre quiere ser fiel a lo más específico de su condición, no puede por menos que vivir de esta manera. Por ello dice García Bacca que "querer ser Dios no es el mayor de los pecados, sino la mayor de las tragedias íntimas de una cosa". (52)

Hay en este aspecto una similitud a la concepción sartriana del hombre como "pasión inútil". También para García Bacca el hombre es una tragedia, puesto que si quiere ser su ser con todas sus consecuencias, tiene que perseguir un imposible. No le queda más que una posibilidad, como mal menor: la unión mística. (53)

Pero el contacto con Dios no está al alcance de la libre voluntad humana, sino que es un regalo de la divinidad. El hombre, en el empeño por acercarse a Dios, bien sea para captarlo con su entendimiento (pruebas de Dios) o para conectar con él (unión mística), no alcanza más que a "terminar en punta; y en la punta dialéctica termina el entendimiento en cuanto entendimiento, en cuanto ojos" (54). Los ojos ya no dan para más, sólo para atisbar la lejanía. Ya no queda des-

pués más que el tocar, la fusión mística, pero esto ya no depende de él.

El hombre tiene que contentarse, pues, con atisbar la lejanía, subirse a la montaña más alta y disponerse en pararrayos, por si tiene la dicha de que un rayo caiga sobre él y lo funda y transustancie. Esta es la labor del filósofo, según García Bacca, puesto que "ser valientemente, plenariamente, desmesuradamente filósofos es la mejor y más peligrosa preparación para ser Dios, que cuanto más alto se eleva un pararrayo y más sutil es su punta, tanto más probable es que un rayo poderoso del cielo lo funda, disuelva y volatilice, y de je así de ser pararrayos y llegue a ser rayo". (55)

Dentro del modelo del hombre como En-ser, la utopía que persigue el hombre garciabaquiano sigue siendo la misma: llegar a ser Dios en persona. El hombre no es tanto el ente que queda pasivamente ante la irrupción del Ser en su vida, sino quien aspira a conectar con el Infinito. De ahí que le resulte insuficiente la pasividad de la filosofía heideggeriana (donde "no pasa nada"), y considere como el más válido talante antropológico el propio del alma española, atravesada por el ansia de transustanciarse en Dios, a través de la mística o del sacramento de la eucaristía. (56)

Al español no le vale ningún tipo de filosofía extranjera, sino que todo su talante está centrado en el empeño fáustico de ser Dios. (57)

Lo que aparece claro, después de todo lo anterior, es el profundo sentido utópico del ideal de hombre que propugna García Bacca. Pero esta utopía humana, consistente en llegar a ser Dios, resulta extremadamente imprecisa y poco concreta.

Los aspectos más valiosos de esta utopía se sitúan en la afirmación de que el hombre no es una realidad estática sino dinámica, cuyo futuro (o porvenir) depende de su libertad, de las decisiones que vaya tomando a lo largo de su vida. En definitiva, su vida no es algo impuesto y programado, sino una tarea abierta. El hecho de depender mi ser de lo que yo decida que sea, implica que no hay límites para la tarea de mi autoconstrucción. El descubrimiento de esta realidad le lleva al hombre a desechar toda barrera y cortapisa heterónoma. La única meta digna de un hombre definido de este modo es ser Dios, entendiendo por Dios el trasfondo último de la realidad y el ser más allá del cual no podemos imaginarnos nada.

Pero, ¿en qué medida es posible acercarnos a esta meta? García Bacca fluctúa entre varias afirmaciones, que dependen de su mayor o menor alejamiento de posturas creyentes. A medida que se acerca al año 1960, hay una mayor propensión a prescindir de la hipótesis Dios y a considerarla abiertamente como una simple idea o ideal abstracto que sirve como meta de la vida del hombre.

Por un lado, el hombre se considera como irrenunciable ansia de ser Dios. Pero se considera tal meta como inal-

canzable, puesto que su condición de transfinito no le da para más. Podrá superar sus límites actuales, pero siempre tendrá que tener algunos. Esto es, siempre será trans-finito y nunca infinito. Se trata, pues, de una vocación trágica, imposible.

Pero, por otro lado, admite como quizá posible que pueda alcanzar de alguna manera ser Dios. Para ello tendrá que arriesgarse a experimentarlo. Pero, ¿cómo puede experimentar el hombre transformarse en Dios? Los caminos que nos llevan a esa meta son de diferente índole:

- La unión mística. Pero este camino no hace al hombre Dios, o al menos no hace que el único Dios sea el hombre. A lo más que conseguimos es "divinizar" al hombre. Por este camino no vamos a conseguir gran avance respecto a la cosmovisión tradicional.

- La transformación concreta del hombre se realiza por dos caminos: por maduración interior (ascenso de uno-de-tantos a persona única) y transustanciación de la realidad corporal. Es quizás aquí, en el empeño de transformar el cuerpo, donde más se explicita la base mítico-utópica de su modelo antropológico.

Desde el empeño por meterse con el propio cuerpo y experimentar con él, es desde donde se explica la posibilidad

de que quizás el hombre se encuentre con la inesperada sorpresa de despertarse siendo Dios en persona. (58)

Los avances de la técnica actual proporcionan, en opinión de García Bacca, medios e instrumentos suficientes como para transformar los componentes físico-químicos, y esperar cualquier sorpresa (59). De este modo, lo primero que el hombre tratará de conseguir es vencer a la muerte y alcanzar la inmortalidad. Desde ahí tiene ya camino libre para dominar todas las fuerzas de la naturaleza y manejar los resortes del cosmos. No habrá ya más creador y primer motor del universo que el hombre técnico.

Esta es la utopía (mítica) que persigue el hombre garciabaquiano de las dos primeras fases antropológicas. Es una utopía grandilocuente, que sirve como meta a perseguir y punto hacia el que dirigir todos los esfuerzos del hombre. Pero se trata de una utopía inconcreta, nebulosa, y sin caminos medianamente precisos para alcanzarla. No le queda al hombre más que el esfuerzo voluntarista de dominar y perfeccionar su interioridad, y confiar en que los avances de la técnica transustancien su realidad corporal en otra cosa que quizás le permita tocar lo divino.

3.3.2.-La Sociedad del futuro

A partir de la influencia de la filosofía marxista, el anhelo de ser Dios, como radical motor de la existencia humana, sufre una profunda transformación, pero no desaparece.

Más bien se seculariza. En las etapas anteriores, el empeño de escalar la morada de los dioses aparecía como empresa de cada hombre individual. Cada individuo, en solitario, luchaba durante toda su vida por alcanzar la cima de la cucaña, en un esfuerzo titánico y sobrehumano.

El cambio que se da en la tercera fase consiste, lo sabemos ya, en el descubrimiento de la dimensión social del hombre y de su proceso de humanización. No es indiferente la situación social para la empresa de hacerse hombre. La antropología es también sociología. Si el hombre quiere autoconstruirse, ha de transformar la sociedad.

Al mismo tiempo, la realidad de Dios deja de considerarse un alguien existente. Es sólo una proyección del hombre, que tiene que reganarla para poseer su humanidad completa. De este modo, tanto Dios como el hombre, los dos polos del drama antropológico, han sufrido una radical transformación. Pero el esquema permanece invariable, expresado en los siguientes términos:

- quien aspira a ser Dios ya no es el hombre-individuo, cada uno aisladamente, sino el Todo de los hombres, la Sociedad;
- la meta a perseguir no es el contacto con Dios, sino reganar para la Sociedad la imagen de Dios, transustanciar a Dios en el hombre social, de modo que al final no haya más Creador que la Humanidad

dad, fase final del proceso humanizador.

Así, si Dios no existe como realidad independiente del hombre, queda como idea o meta a perseguir y encarnar. La meta del hombre y de la historia queda configurada por la categoría de Humanidad, estado humano y social que se adorna con los caracteres y atributos divinos.

La historia es, pues, para García Bacca, el esfuerzo conjunto de todos los hombres por conquistar el cielo, poniendo en el empeño todos los avances de la ciencia y de la técnica. Es la personificación del mito de la Torre de Babel, pero con final feliz. Tal es el sueño garciabaquiano.

3.3.2.1.-El mito de la "Torre de Babel"

Siempre ha existido en el hombre el deseo de trascender sus limitaciones y rebelarse contra su condición de finitud y de problematicidad. El hombre se experimenta débil, impotente e incapaz de escapar y sobreponerse a una serie de leyes naturales y a un fondo misterioso, opaco e inaprehensible que aparece casi continuamente en su existencia.

La reacción ante este fondo misterioso puede ser doble: fe en Dios, a quien se considera trasfondo de toda realidad y apoyo de la problematicidad de la existencia, o bien considerar que la limitación humana es provisional y que con el tiempo conseguirá hacerse con el dominio del universo, que acabará por ser dominado y explicado. El convencimiento de

que esto puede ser realidad un día no muy lejano, se va apoderando del hombre a medida que los avances técnicos le van envalentonando y poniendo en sus manos un cúmulo de potencialidades que antes no podía ni soñar.

En el primer libro de la Biblia (60) aparece por primera vez este mito. El autor de este relato ha querido tipificar, desde su postura creyente, una tentación a la que se ve sometido el hombre. A medida que va dominando las leyes naturales y se siente poderoso con los avances técnicos que va descubriendo, se emborracha de poder, y se envanece con sus logros. El relato bíblico nos muestra al conjunto del género humano viviendo en paz y unión (poseen el mismo lenguaje).

En medio de este ambiente de unión y progreso, se despierta en ellos la idea de construir una torre que llegue hasta el cielo (61). La ironía con que el relator describe tan descabellado proyecto, se advierte el presentarnos los pobres materiales con que cuentan para tan gigantesco proyecto: no tienen ni piedras ni argamasa, y tienen que echar mano de débiles ladrillos y de betún. El orgullo que se ha despertado en el hombre le ciega los ojos y le vuelve inconsciente a la poquedad de los medios con que cuenta.

Todo fracasa, finalmente, porque el hombre no es capaz de permanecer unido. Se rompe la unidad de lengua y tienen que dispersarse con la amargura del fracaso. Queda a sus espaldas, como símbolo permanente de su quijotesco intento, unas ruinas de ladrillo y betún, que mostrarán a todos los ca-

minantes que las contemplan, la impotencia del hombre.

Dos cosas parecen concluirse del relato bíblico:

- El hombre, con el solo esfuerzo de la técnica no podrá nunca alcanzar el cielo. A pesar del poder que le vaya proporcionando su inteligencia, los medios con que dispone son tan frágiles, que su intento acabará en ridículo. El hombre es hombre, a pesar de su grandeza, y Dios es el origen y fundamento de todo. Hay una distancia ontológica radical e inquebrantable.

- Pero, además, la rebelión contra Dios significa la destrucción del hombre. Rebelarse contra Dios, pretender ocupar su puesto, implica ir contra la realidad de las cosas, querer atravesar lo infranqueable. El resultado es que el hombre se autodestruye: la unidad del comienzo se convierte en disensiones y dispersión. Quien desconoce sus posibilidades e intenta sobrepasarlas, acaba destruido por su megalomanía.

El fracaso pronosticado para toda empresa babélica, es cada vez menos compartido por la mentalidad predominante de la modernidad, apoyada en una confianza ilimitada en la ciencia. Para quien parte de una opción no creyente, el proyecto babélico siempre será posible. Las dificultades son claras y numerosas, pero el proyecto en sí no es imposible. Lle-

gará un día en que el hombre desvelará todos los secretos, y lo que se nos antojaba imposible, se hallará al alcance de la mano.

Esta imagen "babélica" que presenta la moderna sociedad occidental, dominada por un "cientismo" ingenuo y absoluto, que piensa que el hombre acabará dominando todos los resortes de la existencia (62), y haciendo obsoleto el campo de lo misterioso y religioso, no sólo es criticada desde posturas creyentes, sino desde posturas simplemente humanistas. Tal es el caso de Horkheimer, entre otros, cuando dice: "Con la técnica sólo no se puede conquistar el cielo; en una ocasión lo intentaron construyendo la torre de Babel, y resultó la confusión de las lenguas; ahora deberían conseguirlo los viajes espaciales, y el lenguaje enmudece". (63)

3.3.2.2.-El mito babélico en García Bacca

Con la adopción de la ideología marxista, García Bacca realiza un cambio radical en su antropología. Que el hombre sea, en su más profunda raíz, una búsqueda incansable de ser Dios en persona, va a ser expresado de una forma diametralmente opuesta. Este anhelo ya es ahora posible porque "Dios ha muerto", a manos del mismo hombre, llegado a su mayoría de edad y al conocimiento más exacto de la realidad de verdad de todo lo que hay. El puesto de Dios ha quedado vacío. Que el hombre acceda o no a ocuparlo, dependerá de que sepa o no poner en juego sus potencialidades dormidas en su inte-

rior.

García Bacca está convencido de que este sueño es plenamente realizable, y todo su esfuerzo filosófico se va a cifrar en aclarar y mostrar el camino más adecuado para lograrlo. El mito babélico presente en su antropología se cristaliza en la idea de Humanidad, como arquetipo de la sociedad ideal que el hombre busca conseguir, y que representa la idea del "Paraíso perdido" y una encarnación de los atributos de Dios. Cuando el hombre haya conseguido realizar la sociedad perfecta, habrá logrado el anhelo que García Bacca desearía en el corazón del hombre: ser Dios en persona. La humanidad en su conjunto lo habrá conseguido.

Los pasos que tiene que dar el hombre para construir esa sociedad futura están claramente descritos por García Bacca.

1) La "muerte de Dios"

El primer paso que el hombre ha de dar es convencerse de que Dios no existe. Para comenzar a ser hombre auténtico, hay que ser ateo. El ateísmo es la primera etapa de la autocreación del hombre, etapa que denomina, con Carlos Marx, "humanismo teórico". La existencia de Dios es vista como un límite que coarta el libre desarrollo de las facultades humanas. Si existe Dios, el hombre no puede desarrollarse plenamente, puesto que admitir un Infinito creador y regidor del cosmos, supone encorsetar de algún modo el

desarrollo ilimitado del hombre.

La idea de Dios hay que destruirla para que pueda existir el hombre. "Comenzar por reconocer que religión, moral, derecho, son objetivaciones del hombre, obra de manos suyas (más elusivamente sutiles que las visibles y manejables), es, como dice Marx, "advenimiento real, realización efectiva de la esencia, y la esencia efectiva y efectiva, del hombre". (64)

La superación de la idea de Dios, como objetivación humana, no consiste, hemos de recordarlo, en una simple negación de su existencia. El hombre tiene que transustanciar a Dios en su propio provecho. Si la idea de Dios es una proyección del hombre, tiene que reganar en su provecho lo que había salido de él. De tal modo que todo lo que atribuía a Dios, como atributos y contenido de tal ser, tiene que reganarlos en su provecho, porque es patrimonio suyo. Si se puede concebir algo como Dios, no será algo ya existente, sino la personificación de lo que el hombre anhela llegar a ser. Dios es la meta del hombre, algo que le sale de dentro, como reflejo de su propia esencia, aunque sin ser consciente de ello.

2) Dar a luz al "hombre creador"

La transustanciación de Dios y de la religión se produce a medida que el hombre transustancia su condición de hombre natural por-diosero y siervo de la naturaleza.

El hombre va descubriendo su autonomía y se va haciendo dueño de sí a medida que se va descubriendo capaz de transformar la realidad y trastocar el orden de las cosas.

El uso exitoso de los avances técnicos le van descubriendo su condición de señor del universo. Ya no hay esencias; el hombre se encamina "hacia una ontología del ser como invento: del ser con plan y sin esencia, del ser con historia y sin naturaleza" (65). Se ha convertido el hombre en explosivo de la realidad y de sí mismo. El hacerse hombre está en sus manos. "Lo grande no es ser hombre; lo grande, de verdad, es hacerse otra cosa lo que comenzó siendo hombre" (66). Ya no hay moldes capaces de encerrar a este ser consciente de sus infinitas posibilidades, puesto que esencia del hombre es la infinidad, la omnímoda disponibilidad (67). El es quien se construye los valores y quien decide lo que es bueno y lo que es malo. Los valores heterónomos esclavizan al hombre creador. "La infinidad del hombre, en cuanto actual, reventará lo que al hombre actual le revienta en ellos: su finitud, su definición, sus dogmas, sus axiomas" (68). Esto es poner puertas al campo, vallar lo que no tiene límites, puesto que "el fin del hombre es la infinidad, la perenne y perennemente renaciente disponibilidad; otra manera de decir que el fin del hombre, en cuanto actual, es la libertad". (69)

Ya no hay meta que le parezca al hombre suficientemente grande e inalcanzable. Su capacidad inventiva le con

vierten en el nuevo centro y motor de la realidad. "Ahora, guiados por el "axioma" de S. Anselmo: "Dios es lo máximo que podemos concebir", hemos de aventurarnos a decir: "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" (70). El único Dios es el hombre autoaupado al estado de creador e inventor. El es el nuevo Creador, el definitivo y único.

3) El hombre social

En la medida en que el hombre se autotransustancia en hombre creador, se despierta hombre social. No se puede ser creador, inventor y transformador de las esencias de las cosas, y permanecer en estado individual (hombre natural, contemplador, fenomenólogo). El creador no es yo, ni tú, sino Nos, el colectivo de creadores, la Sociedad. "La Sociedad es, pues, (echando mano una vez más de la justísima 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 super-natural, lo ha creado para él y todos los demás: todos supernaturales)!" (71)

Todo lo que compone (productos, artefactos, manufactos) ese paisaje artificial es obra de todos y es para todos los hombres. "El individuo ha inventado su propia socialización" (72), por el simple hecho de crear e inventar,

de moverse transformadoramente por la superficie de la tierra. De tal modo que "el único remedio y recurso para impedir el advenimiento del socialismo es no hacer nada. Por el simple hecho de hacer, y dejar hecho algo, el individuo se hace social; y cuanto más haga, tanto más crecerá su socialización. La impronta del Hombre aumenta, en cantidad, calidad, firmeza y correlación, con cada imposición de manos, con cualquier contacto". (73)

Cualquier intento de producir una desviación de esta progresiva y más intensa socialización del hombre será un plan, con proyecto y designio deshumanizador. El vivirse inconsciente de que el Todo depende de lo que yo haga y de que dependemos también de la totalidad, en mutua y correlativa influencia, es vivirse alienados, extrañados. (74)

El hombre comienza por vivir su condición social de un modo natural, al vivirse en esos colectivos naturales que su familia, tribu, horda... Y "el contenido natural de la conciencia social del hombre son esas relaciones biológicas, tan parientes entre animales parientes del mismo género, que son padre, madre, hermanos, tíos, abuelos..." (75)

En cambio, "los contenidos de una conciencia social, organizada y organizante, surgen a lo largo de la historia; y son la conquista del hombre en cuanto inventor, no sólo de instrumentos destacadamente materiales, cual timón, la-

drillos (...), sino de instrumentos "sociales", como preceptos morales, normas de derecho, oráculos de Delfos..." (76)

Por el hecho de ascender el hombre a su condición de hombre social a través de sus inventos y creaciones, expuestos a la operación de trocar por, advierte García Bacca que es en el campo económico donde se manifiesta más expresamente la socialidad humana, "por haber hecho de todos los hombres un primer contexto unitario real". (77)

4) Los obstáculos alienantes

Pero el contexto económico es ambiguo. Al mismo tiempo que produce el "primer contexto unitario real", es el campo abierto para todo tipo de situaciones alienantes.

La alienación en la que cae el hombre actual, como habitante de un mundo artificioso, basado en la operación de trocar por, que convierte toda realidad en mercancía, es cualitativamente peor que la alienación o extrañamiento naturalista de considerarnos por-dioseros y siervos de la naturaleza.

El hombre se ha sentido durante siglos acometido por un "complejo de inferioridad que ahora recibe los nombres de moda de alienación, enajenamiento, extrañamiento, cualquierismo" (78), consistente en no saberse autónomo y dueño de sí, sino siervo de lo natural. El modo que ve García Bacca de salir de tal extrañamiento se halla en cono-

cer la historia de los inventos y creaciones del hombre (79). A la vista de ellos, el hombre se hace consciente de que todo es del hombre y nada de cualquier otro dueño.

Pero actualmente se da una mayor alienación y postulación del hombre, por cuanto se advierte productor y creador, pero sus manufactos "o se los arrebatan de manera brutal, o se los quitan de sutil, cual por derecho, por fe; o él se despoja a sí mismo de ellos, con ese voto de pobreza o, con más técnica frase, con esa contradicción dialéctica real que consiste en saberse dueño y señor de sus manos, y no obstante creerse por obligación de conciencia (o aceptación de un tipo de derecho, de moral, de religión) creatura, pordiosero de otro. No poder poseer de vez y en uno con tranquilidad de conciencia, con conciencia escindida, sus manos, sus productos y su mente define el estado de alienación". (80)

La alienación a que el mundo capitalista somete al hombre consiste en escindir su condición humana de creador y ser social. El capitalismo desarrolla la capacidad creadora del proletario, pero se interpone en su intento de vivirse como hombre total, no escindido, y miembro del Todo de creadores. El hombre queda así tratado como una cosa que sirve para producir, privado de su libre creatividad inventora, y de disfrutar libremente de sus productos (81).

La única salida posible de esta situación aberrante es transustanciar el mundo capitalista, acrecentar las con

tradiciones que artificialmente ha introducido en la realidad. Frente a la negación que el capitalismo establece en el hombre y la realidad, no cabe más que de una nueva negación de la primera negación. "Tal negación de negación (desinhumanización de lo humano, desinespecificación de lo especificado), comienza presentándose bajo la forma de comunismo (o humanismo práctico), y dará paso o será lugar propicio para el surgimiento probabilísimo (no necesario) de un humanismo positivo, que es imprevisible en sus rasgos originales, justamente por ser novedad (no efecto necesario y suficientemente derivado de sus causas)". (82)

5) La Sociedad. como encarnación del humanismo práctico.

La transustanciación del mundo capitalista da paso al humanismo práctico, o, lo que es igual, al universal Nos, la Sociedad. Es la instauración del socialismo, como corrección al individualismo y a la disección en que el capitalismo mantiene al hombre.

Esta sociedad futura, no existente todavía, puesto que las sociedades socialista del Este europeo no son para García Bacca encarnación del comunismo auténtico pergeñado por Marx, es descrita utópicamente en su artículo "¿Qué es sociedad?" (1974). Allí se nos define la Sociedad como una "comunidad de personas, expuestas a universo, patente a mundo, según un plan de vida total, presente y actuante en cada una de ellas por modo de ideal". (83)

Para García Bacca, como hemos hecho constar repetidas veces, la construcción del socialismo no es fundamentalmente un proyecto económico, de repartición de propiedades y bienes. El plan de Sociedad es esencialmente antropológico: crear un hombre nuevo en unas estructuras sociales nuevas y adecuadas a él.

Por eso, García Bacca se fija, a la hora de pergeñar la imagen de tal sociedad, en las relaciones interpersonales que deben asegurarse en ella. Tiene que ser una comunidad de personas. Para que sea la Sociedad una comunidad, se necesita que las relaciones entre las personas sean "relaciones sentimentales" recíprocas. Una sociedad donde sólo se salvaguardan las relaciones mercantiles o productivas, no son adecuadas para el hombre práctico. En una comunidad tiene que darse una auténtica atmósfera de fraternidad, de cercanía: "una especie de ambiente o atmósfera peculiar, no reductible a cada uno de sus miembros".
(84)

Para que tal atmósfera sea posible, se necesita que todos y cada uno de los componentes de sociedad se hallen viviendo su ser a la altura de persona. No habrá atmósfera comunitaria en un conglomerado de particulares y cualquieras. Los particulares necesitan aislarse de los demás para resguardar su individualidad. Así, una sociedad de particulares se parecería a un "cielo estrellado" (85), colección de entes sin ninguna vinculación afectiva y comunitaria.

La persona posee su interioridad suficientemente sólida como para no temer diluirse en el contacto con otra persona y cifra su madurez en la capacidad de relacionarse con los demás individuos, y tender a ser, en cierto modo, todo lo que no es ella.

Una sociedad de hombres que poseen su humanidad de modo práctico, tiene que estar compuesta de hombres creadores. El hombre social sólo puede vivir en un mundo que ha creado a su imagen y en el que mora como en su casa, con ánimo o sentimentalidad de familiaridad. A esto llama García Bacca estar "patente a mundo". Pero, correlativamente, se halla el habitante de este paisaje artificial (mundo) expuesto a universo. El universo es el material (natural) con el que el hombre creador construye su mundo. Pero tal acción creadora no es definitiva. Puesto que vivimos en un mundo fundamentalmente sometido a novedad, a creatividad, puede ocurrir de todo, hasta la reversión del tiempo histórico. Siempre se da, pues, la probabilidad de que el mundo artificial revierta a universo, rebaje de mundo a su realidad natural.

El hombre creador transustancia el tiempo natural en artificial (historia), esto es, hace que la vuelta al pretérito sea improbabilísimamente improbable. Pero no necesariamente improbable. El porvenir es un cúmulo de novedades, y el hombre siempre puede hacer revertir y destruir lo que ha construido él o los demás, las generaciones ante

riores. Esto quiere decir que en la historia humana todo es posible, y que ningún logro es definitivo. El hombre práctico está irremediabilmente "expuesto a universo".

A pesar de tal exposición a retroceder y relajar su nivel ontológico y antropológico, el hombre práctico está empujado por "el plan de vida total". El plan que anima al hombre creador es alcanzar un estado perfecto de hombre en una sociedad perfecta: con "vida total". Tal plan utópico actúa en el hombre como ideal que tira de él hacia el porvenir, pero actuando cual causa final en cada uno de los componentes del universal de hombres. La Sociedad no es una realidad actualmente existente, sino un plan, un proyecto utópico que tira de nosotros para que la hagamos pasar de sueño a realidad encarnada. Como el alma actúa en todos y cada uno de los elementos de un cuerpo manteniéndolos unidos, vivos, dinámicos y proyectados hacia el futuro, igual función realiza la idea (o ideal) de Sociedad en el colectivo actual de hombres.

En la medida en que tal ideal alcance a mayor número de hombres, su fuerza será mayor y las probabilidades de pasar a realidad serán también más grandes. Pero no sólo actúa como ideal dinámico en un momento en que el hombre no vive su ser hombre de modo práctico, sino que, tras la superación del mundo capitalista, también seguirá tirando del hombre práctico hacia el porvenir. La Sociedad, como ideal, no invita a detenerse, sino a construir la histo

ria sin descanso.

La sociedad es "plan de vida total", esto es, ha de llegar tal ideal a todos, y esto no se consigue al día siguiente de la revolución. Al mismo tiempo que siempre hay riesgos de reversión a pretérito.

Pero la Sociedad no es la etapa definitiva de la historia humana. El humanismo práctico es la culminación del humanismo teórico (ateísmo, transustanciación de Dios), pero, al mismo tiempo, precursor del humanismo positivo. Así, la Sociedad tiene que transustanciarse en otra cosa, para no correr el riesgo de detener la historia. Más allá del ideal de Sociedad está el de Humanidad. "El designio plenario del comunismo es, por tanto: ser fundador de Sociedad y precursor de Humanidad. Humanidad se asentará sobre Sociedad, cual sobre base (Voraussetzung), y base necesaria (notwendige)". (85)

6) Humanidad: meta final de la historia

La Humanidad pasa a ser para García Bacca el conjunto de los hombres que han conseguido encarnar el humanismo positivo: Es ya la meta definitiva de la historia, y el hombre es consciente de tal definitividad.

Así, vemos que tras la superación del capitalismo, comienza la etapa del socialismo o comunismo, como etapa intermedia y prólogo o base necesaria para la fase final: la Humanidad. García Bacca no dedica un estudio expreso a

esta fase, en cuanto Humanidad, pero sí en cuanto "humanismo positivo" (87). Si la Sociedad actúa como ideal, que actúa en las diferentes partes del todo social como una causa final dinámica, arrastrando la historia hacia porvenir en una dirección determinada, de la Humanidad habría que decir lo mismo.

Bajo este concepto de Humanidad encierra García Bacca todo su ideal utópico para el porvenir del hombre y de la sociedad. Como buen marxiano, está convencido de la caída y desaparición del capitalismo y da por segura la implantación del socialismo. No es un suceso histórico necesario, puesto que en la historia nada hay necesario, sino que todo depende de la acción libre del hombre. Pero todos los indicios apuntan hacia una agudización de las contradicciones del "mundo artificioso" y su transustanciación en el comunismo.

Cuando el comunismo sea realidad histórica, habrá comenzado una época histórica nueva. El hombre habrá superado si no todas sus alienaciones, sí al menos la alienación fundamental, y podrá encaminarse libremente hacia la humanización definitiva: el hombre-positivo.

García Bacca cae en la misma ilusión que Marx: superada la alienación económica que produce el sistema capitalista, se ha solucionado el enigma de la historia; parece que desaparecen las demás alienaciones y entramos en la época dorada, donde el hombre vivirá absolutamente feliz,

sin dificultades ni contradicciones. Ha alcanzado su plenitud definitiva.

Es consciente García Bacca de que la historia no termina con la instauración del socialismo. Lo que significa que todavía le queda tarea por delante para hacerse hombre y transformar la realidad. Pero se trata ya de una historia sin pecado. Y aquí radica el carácter mítico de la utopía de "Humanidad".

El estado de caída del hombre, en la antropología de esta última etapa radica, como señalábamos anteriormente, en dos aspectos:

- una caída natural: el hombre comienza por ser imperfecto, natural, por-diosero y alienado frente a la naturaleza. Esto se supera por la transustanciación de Dios y la religión. De este modo accede a su condición auténtica: ser el único señor de todo.
- Y una caída artificiosa: por plan de unos hombres contra otros, se distorsiona la normal ascensión del hombre natural al hombre artificial.

Con la revolución socialista se superan ambas alienaciones, y se accede a una situación en que la historia es ya un camino de rosas. No se pone fin al acontecer histórico, sino al contrario: ahora es cuando empieza la auténtica historia, pero es una situación de inocencia to-

tal, se da ya paraíso en la tierra.

Ahora es cuando el hombre puede realizarse como tal, en profundidad, puede llegar a ser hombre positivo. Este estado ideal es descrito por García Bacca de un modo esporádico y no sistemático, pero recogiendo los diferentes datos sueltos, podemos pergeñar el modelo de Humanidad, como la fase ideal y definitiva del hombre y de la historia.

(88)

a) En la sociedad futura el hombre podrá desarrollar con absoluta libertad su capacidad creadora e inventora. El reino de la necesidad, una necesidad artificial, creada por el hombre, estará perfectamente sometida al dominio de la libertad humana. De un modo progresivo dominará el hombre toda la realidad natural, reducida a ser material para ser transustanciado. Y el fruto de sus inventos y creaciones no será manipulado y requisado por el capital.

La sociedad será un inmenso Laboratorio (89), llevado por toda la especie humana, que trabajará febrilmente y con entusiasmo como colaboradores de un gran Empresario (90), todos unidos en la empresa de poner toda la realidad y a sí mismos "a ser o a no ser".

b) La función central de esta sociedad será el trabajo creador y transustanciador. Pero ya no será un trabajo alienante, sino libre y gratificante, coordinado con ra

tos de ocio, cada vez más amplios. Pero será un ocio productivo, dedicado a imaginar y a inventar nuevos avances para el porvenir. Frente a la mística del consumo, propio del capitalismo, imperará la mística de la producción (91). El disfrute gratuito y el consumo son vistos por García Bacca como un mal hábito del capitalismo en su afán de rebajar artificiosamente al hombre al estado natural. El hombre de la Humanidad futura será un creador productor.

- c) Pero su producción no será reservada para su egoísmo y disfrute personal. Lo producido por el creador es de todos y para todos.

Frente al individualismo excluyente del capitalismo, que esclaviza a la mayoría en provecho de los pocos, imperará el reino de la libertad. Una libertad social, no individual. La libertad social será el fruto de la suma de las libertades individuales, potenciadas por el contacto, y no recortadas, como ocurre con la libertad natural (= hacer lo que me viene en gana) (92). La libertad natural, capacidad bruta de explotar la realidad y energía permanente sin canalizar, tiene que ser aprovechada y encauzada por el invento de Sociedad. Cómo será posible conseguir que la libertad de cada hombre no que de limitada sino potenciada por la libertad del otro, no se dice; simplemente se afirma como condición necesaria de la sociedad futura. Cada hombre ya no perseguirá

intereses privados, sino que todos trabajarán para un designio común, social, consciente de que todos saldrán beneficiados.

Pero tiene que quedar claro que la libertad social no se consigue a base de anular la libertad individual. En caso de que así fuera, habríamos rebajado al hombre, estaría de nuevo alienado, reducido a cosa. García Bacca es consciente de la dificultad de conjugar las dos dimensiones de la libertad (individual y social), por lo que cree que a más de uno le costará comprenderlo. Por eso dice: "Al antropólogo o sociólogo de sociedad y hombre naturales..., suénale (al menos, y cuando es benévolo y comprensivo) a utopía el planteamiento marxista, resumido desafiadoramente en la frase: libertad social, o estado social de la libertad; y a plusultrautópico la afirmación: "El estado social de la libertad es el estado humano de la libertad, por antonomasia y excelencia; en él el hombre es hombre (antes, el hombre es animal racional)". (93)

- d) La sociedad de hombres creadores libres estará asentada sobre un mundo artificial, transustanciado, ya completamente el mundo natural. Desaparecerá el paisaje natural en el que el hombre ha nacido, para dar paso paulatinamente a un nuevo paisaje, el artificial, producto de la técnica actual. La naturaleza se habrá rebajado por completo y en toda su extensión a ser simple material de

transustanciaciones artificiales.

- e) Y el hombre, en definitiva, habitante de ese nuevo paisaje, será un hombre nuevo. Interiormente habrá ascendido a ser persona, individuo singular, con altas cotas de unicidad. Esto habrá sido posibilitado por las progresivas transustanciaciones que el hombre había realizado sobre su propio cuerpo: el hombre positivo tendrá un cuerpo cada vez más cercano y parecido al cuerpo de luz, al estilo del tipo de cuerpo resucitado de que habla la escatología cristiana. (94)

Debido a este nuevo estado de su cuerpo, tendrá mayores posibilidades de hacerse presente en más amplios ámbitos del universo, con tendencia a convertir todo el universo en su soma (95). De tal modo que el hombre (en su estado de hombre social) acabará por convertirse en algo así como el alma del mundo material, de un cuerpo (soma) que abarca todo lo realmente existente.

Y ya no habrá peligro de que todo esto sea flor de un día, agostado por la guadaña de la muerte, pues hasta la muerte habrá sido vencida. El cuerpo de luz y energía ya no estará expuesto a la descomposición orgánica a que se halla el actual cuerpo fisiológico. Se habrá conseguido la inmortalidad, no sólo de la Humanidad como especie, sino de cada uno de los componentes.

A la hora de pergeñar este sueño utópico, no queda tiempo para pensar (al menos García Bacca no lo tiene

nunca presente) en los que han muerto empujando la historia, soñando con ese paraíso futuro, sin poder alcanzarlo. Se supone que los que lleguen a disfrutarlo les recordarán agradecidos y levantarán monumentos en su honor, por haber hecho posible, con su esfuerzo desinteresado, que la historia haya culminado felizmente. Pero la historia es implacable, y no puede dar marcha atrás.

En definitiva, el final de la historia humana, o, al menos, la meta hacia la que avanza inexorablemente, está concebida por García Bacca como el empeño de convertir a la Humanidad en el nuevo Señor del Universo, en el Dios omnipotente de que carecía y lo estaba pidiendo a gritos.

El hombre positivo será el nuevo Creador, la causa primera y primer motor de todo. Habrá convertido la naturaleza en un mundo hecho a su imagen. Será también la nueva causa final (= designio), puesto que ha hecho ese mundo artificial para que esté a su servicio. Lo dominará todo a la perfección, con el menor gasto de energía y sin el menor fallo técnico. El nuevo Señor y Creador se habrá dado a sí mismo la inmortalidad y habrá conseguido que reine sobre la tierra la justicia, la paz, el bienestar y la perfección absoluta y definitiva.

Desarrollando sus potencialidades científicas y técnicas el hombre ha conseguido edificar (con materiales que en apariencia eran débiles cual los ladrillos y el

betún) una torre que llegue hasta lo más alto, hasta la morada de los dioses. La encontrará vacía, y se aposentará en ella como su legítimo dueño.

4.-LIMITACIONES E INTERROGANTES QUE SUSCITA LA UTOPIA
ANTROPOLOGICA DE GARCIA BACCA

Las limitaciones que se advierten y los interrogantes que suscita el modelo babélico que García Bacca presenta sobre el hombre y la sociedad del porvenir, son muchas y preocupantes. Tales interrogantes provienen de diferentes puntos de vista, pero todos ellos inciden en las fuertes reticencias que el hombre de hoy siente hacia el mundo futuro que puede depararnos la ciencia.

Frente a optimismo desenfrenado que al hombre occidental de décadas recientes le había acometido respecto a los poderes ilimitados de la ciencia y la tecnología, la realidad nos está haciendo ser más escépticos y dubitativos. Cada vez somos más conscientes de que el progreso científico tiene sus límites. "A propósito de la tecnología, dice G. Radnitzky, todas las naciones industriales recientemente han llegado a darse cuenta de que el proceso de dominio colectivo sobre la naturaleza choca contra límites externos. La idea de que existen límites al crecimiento se ha convertido en commune bonum, casi una trivialidad. ¿Quién pretendería rechazarlo?". (96)

El rechazo se da todavía desde posturas que no se han apeado todavía de un desmesurado cientifismo, que confía en que la ciencia no tiene límites y acabará teniendo respuestas teóricas y tecnológicas para todo. Entre quienes rechazan esta cada vez más evidente realidad de los límites de la cien

cia y técnica, Radnitzky sitúa al marxismo oficial, que "denuncia esta tesis como un nuevo aparato demagógico. Pero esta denuncia es retórica, porque todo el mundo sabe que los recursos y reservas son finitos y que la emigración al espacio exterior es mera fantasía". (97)

García Bacca, aunque crítico del marxismo oficial e intérprete personal de la filosofía marxista, coincide en la fe ciega en el poder científico y tecnológico, que nos aseguran, sin lugar a duda y con la firmeza de una verdad científica, la consecución de la utopía soñada ya por Marx: una sociedad futura que encarne la superación de toda alienación humana.

García Bacca es plenamente consciente, lo hemos visto repetidas veces, de que la historia no es un conjunto de sucesos que se suceden automáticamente, sino más bien lo característico de la historia humana está en ser un producto de la acción libre del hombre. Lo que el porvenir nos depare, depende de nosotros. Pero lo que nos llama la atención es el excesivo optimismo que tiene en que la dirección que le marca a la historia no sufrirá demora o cambio de dirección. Y, sobre todo, las dudas mayores provienen de ese modelo de hombre y de sociedad, hacia los que, al parecer, nos encaminamos irremediablemente. ¿No contiene dicho modelo aspectos que ponen en peligro la "humanidad" del hombre? ¿Estamos seguros de que la utópica sociedad que García Bacca nos augura, basada en un mundo artificial y tecnificado, será un auténtico mundo "huma

no, o no estaremos, de esta forma, abocados a la destrucción de lo más valioso del hombre, y, con ello, a la simultánea destrucción de la naturaleza?

4.1.-Crisis del modelo fáustico o babélico del hombre occidental

Después de una serie de siglos, desde el Renacimiento hasta nuestros días, en que el hombre ha soñado con un futuro mejor y más humano, como fruto de los descubrimientos científicos y técnicos, el hombre actual ha entrado en una fase de crisis sobre el futuro. Emborrachado por sus propios logros, el occidental había soñado con superar todos sus males y limitaciones con sólo el ilimitado desarrollo técnico e industrial.

La idea de que el desarrollo industrial sea sinónimo de progreso humano y conduzca por sí solo a una mejora de las condiciones de vida y a un modelo perfecto de sociedad y de hombre, ha entrado en profunda crisis. Estamos viviendo en una sociedad altamente tecnificada, en la que, por tanto, debieran de empezar ya a cumplirse algunos aspectos soñados utópicamente y a atisbarse la realización de otros. Pero vemos palpablemente que el modelo tecnológico ha fracasado, "porque no estamos resolviendo los problemas más importantes de los seres humanos, sino que están creando una terrible capacidad destructora, desconocida, puesta al servicio de cerebros que todavía no han aprendido a ser inteligentes". (98)

En Occidente se ha llegado a mitificar la ciencia y la técnica, viendo en ellas el instrumento adecuado y casi exclusivo para solucionar el problema del hombre y de la historia.

Han sido diferentes, y desde diversos puntos de vista, los pensadores que han criticado duramente el modelo de crecimiento y de hombre que subyace en la ideología dominante del mundo occidental. Pero es necesario advertir que estas críticas no se dirigen exclusivamente contra la sociedad capitalista, sino que alcanzan en igual medida a la ideología marxista.

Uno de los pensadores que más duramente han criticado la racionalidad característica del mundo occidental, acusándola de desembocar en un callejón sin salida y en una destrucción del hombre, ha sido R. Garaudy.

Para Roger Garaudy, el núcleo de la cultura occidental (siguiendo la opinión de Paul Valéry) ha sido construido por la simbiosis de tres grandes corrientes de pensamiento:

- en el campo de la moral, por "el cristianismo y, más concretamente, el catolicismo". (99);
- "en el terreno del derecho, de la política y del Estado: influencia ininterrumpida del derecho romano";
- "en el terreno del pensamiento y de las artes: tradición griega". (100)

Estas tres tradiciones, ninguna de las cuales es ab solutamente original, sino procedentes de Mesopotamia y Egipto (101), unidas y fuertemente entrelazadas, dieron su fruto específico en el Renacimiento. Superado el amplio túnel, para muchos "oscurantista", de la Edad Media, el Renacimiento supo ne la aurora de una nueva época histórica, un serio paso adelante en su maduración.

Este cambio cosmovisional renacentista representa un cambio de "la concepción anterior de las relaciones entre hombre y naturaleza, entre hombre y hombre y entre hombre y Dios" (102). Este trastrueque de relaciones está cargado de ambigüedad, por cuanto conlleva un avance y un retroceso; una cara positiva, pero también rasgos negativos.

- En relación a Dios, se pasa de una cosmovisión teocéntrica a otra antropocéntrica, dejando el hombre de mirar al cielo y aceptar lo natural como un conjunto de leyes inmutables, y abriéndose un inmenso punto de interrogación. Pero al mismo tiempo que el hombre adquiere autonomía frente a Dios, irá emborrachándose de la "hybris" babélica, del deseo de no reconocer más Dios que a sí mismo. Para Garaudy, con todo, este nuevo cambio de relaciones hombre-Dios, es "el aspecto más positivo de la época". (103)
- En las nuevas relaciones del hombre con sus semejantes, lo específico del Renacimiento es la emer

gencia del individuo frente a cualquier instancia social o corporativista del medievo. El hombre griego y medieval, como nos recuerda García Bacca en su época de "hermenéutica histórico-vital", se considera más bien que un individuo autónomo y singular, un ciudadano de su nación, como uno cualquiera dentro del todo social. Con el Renacimiento emerge el individuo como entidad autónoma y sujeto del acontecer histórico. El racionalismo cartesiano es la filosofía representativa de este nuevo espíritu.

Es en estos momentos cuando aparece "el hombre de empresa, en el mejor y el peor sentido de la palabra", dice Garaudy. E igualmente, el "conquistador", dominado por una voluntad de provecho y de poder", que no vacila en franquear los límites del mundo conocido, ni en devastar continentes y civilizaciones" (104). De esta forma, los frutos específicos y directos de este talante comerciante y conquistador van a ser el capitalismo y el colonialismo. (105)

- El tercer cambio de relaciones se da entre el hombre y la naturaleza. El hombre ya no procede frente a la naturaleza de modo pasivo y con miedo, atribuyéndole poderes misteriosos. La naturaleza es ahora un objeto sin alma a explorar y transfor

mar. El instrumento de la mente para manipularla será el concepto, y el de la mano, la técnica.

(106)

De esta forma, el hombre rebaja a la naturaleza de dialogante a objeto inanimado y material con el que puede hacer lo que le venga en gana.

Todos estos factores han generado un nuevo tipo de hombre: el hombre fáustico. "Fausto, dice Garaudy, es la parábola dramática de nuestra cultura occidental" (107). Este hombre fáustico, orgulloso de su saber y de su creciente poder, encerrado en su autonomía individualista y necesitado de preservar su intimidad sobre la base de un dominio despótico sobre la naturaleza y el resto de los hombres, a quienes mira siempre como competidores y potenciales enemigos, soñando ser el único Señor del universo y ocupar el lugar de Dios, ha originado un estilo de vida del que estamos viviendo en la actualidad, y que se apoya en tres pilares fundamentales, en opinión de Garaudy:

- 1) el postulado de la primacía de la acción y del trabajo;
- 2) la primacía de la razón;
- 3) la primacía del "mal infinito", esto es, del infinito puramente cuantitativo. (108)

1) La primacía de la acción y del trabajo

El hombre antiguo se relaciona pasivamente con la naturaleza. Para Aristóteles la acción técnica es sólo imitación de la naturaleza. A lo más que puede aspirar es a completar lo que la naturaleza ha dejado incompleto y sin terminar (109). Se trata de una "técnica respetuosa con lo natural". (110)

Pero el hombre le irá poco a poco perdiendo el respeto a la naturaleza. Este talante activo frente a la naturaleza ha sido tematizado por Fichte, que caracteriza al hombre como ser de acción (Handlung), ser actuante (111).

Estas antropologías del hombre como "ser actuante" reflejan la idea que el hombre occidental tiene de sí mismo, y que queda patentemente reflejada en estas palabras de Goethe: "Actuando sin tregua es como despliega el hombre toda su grandeza". (112)

La sociedad capitalista, última etapa de la civilización occidental, es el paroxismo de la producción y del talante transformador de la naturaleza, con el agravante de secuestrar el fruto de la acción transformante en provecho de un grupo privilegiado, controlando los medios de producción y convirtiendo la superficie de la tierra en grandes "campamentos de trabajo". (113)

2) La primacía de la razón

Este postulado lo define Garaudy de esta forma: "la razón puede resolver todos los problemas, y los únicos problemas reales son los que la ciencia puede resolver" (114). Este postulado corresponde tanto al racionalismo e idealismo como al positivismo comtiano. Pero es sobre todo el positivismo quien ha manipulado y reducido la razón a ser una razón de los medios: "la razón resuelve el problema de los medios y cualquier otro problema es teológico o metafísico y, por tanto, un falso problema; este positivismo ha engendrado el cientifismo y la tecnocracia. Uno y otro constituyen una verdadera religión de los medios: el cientifista y el tecnócrata se hacen siempre la pregunta del ¿cómo? y jamás la del ¿por qué?" (115).

Queda de esta forma el espíritu humano y la razón castrados y reducidos a mera inteligencia técnica, a resolver los problemas prácticos, sin que haya lugar para el arte, la poesía, el amor ni la fe en lo trascendente. Nos hallamos actualmente, señala Garaudy, en una civilización que no sabe los fines que persigue y los medios que ha generado se le escapan de las manos. Una civilización así está abonada al suicidio, tanto por carencia de fin como por exceso de medios: "Suicidio por carencia de fin, como atestiguan las huidas mediante la droga y los suicidios de adolescentes, que son más numerosos en los países más ricos. Suicidio por exceso de medios, como lo prueba, por ejemplo, la posible perspectiva de agotamiento de los recursos naturales y la contaminación, neces-

ria consecuencia de una concepción que sólo ve en la naturaleza una reserva y un vertedero y que dispone de medios para destruirla en estos dos aspectos". (116)

3) La primacía del "mal infinito", o del infinito puramente cuantitativo.

El hombre actual ha llegado a pensar que todos los males se van a resolver a base de producir mayores cantidades de bienes con los que saciar las necesidades humanas. Define el avance y el crecimiento como el aumento cuantitativo, el imperio de las "medianías", como llama García Bacca a la fabricación en serie. Es el triunfo de la cantidad sobre la calidad, el triunfo del número sobre el avance cualitativo. Y a esto se le llama "desarrollo". En las sociedades desarrolladas el tener y poseer cosas, bienes de consumo, se sitúa sobre el ser y el potenciar ese ser de cada persona. (117)

Y cuando se sacian las necesidades más perentorias, se crean nuevas necesidades para poder producir nuevos medios para saciarlas.

De un concepto positivo del desarrollo, consistente en alcanzar la plenitud de todas las posibilidades que tiene el individuo, como condición de desarrollo de la sociedad global, sin estar ambos aspectos (individual y social) contrapuestos, en nuestra sociedad occidental se ha centrado el desarrollo en el campo económico, entendido con criterios estrechos y unilaterales, "crecimiento cuantitativo de la produc-

ción y del consumo, sin la menor referencia a un proyecto humano o a una calidad de vida". (118)

Este tipo de civilización, embriagada por sus éxitos técnicos, está convencida de que construirá un paraíso sobre la tierra y alcanzará la mansión de Dios. Erich Fromm piensa que le cuadra la imagen del mito de la Torre de Babel, con un final catastrófico: "La cultura medieval tardía floreció porque el pueblo tenía la visión de la Ciudad de Dios. La sociedad moderna floreció porque el pueblo recibió energías de la visión del establecimiento de una Ciudad Terrenal del Progreso. Sin embargo, en nuestro siglo, esta visión se ha deteriorado y se ha convertido en una Torre de Babel, que hoy día empieza a derrumbarse, y a la postre nos sepultará bajo sus ruinas" (119).

Ahora bien, lo dramático de la situación está en que la antropología marxista, que tan duramente critica a la sociedad capitalista y al modelo de hombre que genera, cae también en algunos de los postulados y limitaciones que critica. Esto se debe a que el marxismo ha nacido y se ha nutrido de la misma matriz fáustica de la cultura occidental y no ha logrado desprenderse de ella del todo. Hay que recordar que "Marx debe a la filosofía clásica alemana, de Fichte, de Hegel, ese primado de la acción como creación continuada del hombre por el hombre; de la economía política inglesa de Adam Smith y de Ricardo, que veían en el hombre sólo un trabajador y un consumidor, Marx deduce el valor primordial del trabajo

y la concepción de la sociedad como una organización de trabajo; de Saint-Simon, apóstol de la sociedad industrial, toma una visión fáustica del socialismo". (120)

La crítica de Marx al capitalismo se centra en denunciar la alienación que sufre el trabajador, al ser despojado del producto de su trabajo, con lo que se le priva de su realización como hombre pleno. Pero una vez superada la fase capitalista, el hombre sigue sometido a la "religión del trabajo", tiene que seguir en su fundamental relación dialéctica con la naturaleza, para humanizarla y quedar él mismo naturalizado. La necesidad de trabajar sigue siendo la misma, puesto que el hombre, por naturaleza, es un ser deficiente apoyado en el reino de la necesidad y la rareza, y tiene que trabajar si quiere seguir viviendo. Pero a través de su trabajo libre, que revierte en su provecho y en el del conjunto de los miembros de la sociedad ("a cada cual según sus necesidades"), podrá transformar la realidad a su medida, humanizarla, y convertirse en el dueño y señor de su destino y de la historia. Ese es el sueño del hombre positivo: implantar su libertad social sobre todo reino de necesidad, sea interior al hombre o pertenezca al ámbito de lo natural.

Pero cada vez se levantan más voces contra esta exaltación unilateral del trabajo, asumida al mismo tiempo por la tradición burguesa como por el marxismo. Para muchos pensadores, entre los que se encuentra Garaudy, la revolución estudiantil de 1968 marca un hito fundamental, por cuan-

to supone la emergencia de una corriente de pensamiento que se opone a la categoría del trabajo como definidora exclusiva del hombre. "Hasta 1968, dice Garaudy, el postulado según el cual el hombre sólo se realiza plenamente en la acción y en el trabajo casi nunca ha sido puesto en tela de juicio. A partir de 1968, sobre todo, se han exaltado los valores de la fiesta, los de la danza como símbolo del acto de vivir, es decir, alcanzar la plenitud con gestos que ya no son sólo utilitarios o protocolarios, los del trabajo o de la urbanidad, que nos son impuestos desde fuera por la máquina o por las convenciones sociales, sino los que expresan nuestra espontaneidad más honda, los de la poesía y la libre creación". (121)

Es una apreciación cada vez más extendida y constatada que el modelo antropológico fáustico, que se halla a la base de la sociedad capitalista occidental y que se caracteriza entre otras cosas, por el culto a la acción y al trabajo, la confianza absoluta en la ciencia y la autonomía y emancipación del hombre de toda tutela sobrenatural, de modo que sueña con llegar a ser el único Señor del universo, está impregnando profundamente la antropología marxista, ahogando y recortando otros elementos valiosos y permanentes. Este no saber desmarcarse del todo el marxismo de la cosmovisión burguesa, hace exclamar a Garaudy: "Nuestras sociedades burguesas son "fáusticas". Sería enojoso que nuestras revoluciones lo fueran también. Ojalá puedan ser dionisiacas, es decir, admitir que el hombre puede expresarse al margen de su trabajo y

de sus proyectos racionales apolíneos, recobrando así la alegría de vivir de Dionisio, el dios bailarín que nos llegó de Oriente". (122)

En García Bacca encontramos lo mejor y lo peor de la concepción del hombre subyacente en la filosofía marxista. De ahí que, junto a los grandes valores que contiene y las valiosas sugerencias que presenta, su antropología nos produce serios interrogantes y reservas que vamos a presentar.

4.2.-Interrogantes e insuficiencias del modelo de hombre garciabaquiano.

La antropología de García Bacca, como hemos tenido ocasión de comprobar, es de una notable profundidad y riqueza de matices y sugerencias. El hecho de que señalemos algunas insuficiencias y planteemos interrogantes a determinados aspectos de su sistema antropológico, no significa, pues, que no lo valoremos adecuadamente. Simplemente pensamos que hay varios aspectos con los que no coincidimos, y nuestra pretensión es mostrar, de forma esquemática y breve, los interrogantes e insuficiencias que su antropología nos suscita.

Entrar en diálogo a fondo con García Bacca, a partir de estas discrepancias, sería una tarea de enorme interés. Pero nos saldríamos de la finalidad y dimensiones de nuestro trabajo si pretendiéramos otra cosa que apuntar los puntos más débiles que, desde nuestra modesta opinión, presenta.

4.2.1.- ¿Homo faber u homo ludens?

Hemos visto con Garaudy cómo una de las categorías fundamentales de la realización del hombre, donde coinciden capitalismo y marxismo es en el trabajo. Naturalmente que se trata de dos tipos de trabajo diametralmente opuestos: frente al trabajo alienante y esclavizador, el mundo socialista estará apoyado en el trabajador libre, gozoso de poner su capacidad productora y creadora al servicio de toda la sociedad.

García Bacca se mueve en este aspecto dentro de las más ortodoxas coordinadas marxianas. El ideal de hombre, el hombre positivo, es el hombre creador, transformador del mundo natural y de sí mismo, en un proceso continuo, sin fin. Pero, en el fondo, no sale del círculo de la "religión del trabajo".

El hombre positivo habrá conseguido someter toda la realidad a un nuevo reino de necesidad, o necesidad artificial, dominada por todo tipo de causas (eficiente, rectora, ocasionante,...) y todo ello en manos del primer motor del universo: el hombre social. Construido así el mundo artificial, el trabajo del hombre habrá dejado de ser un trabajo servil, de fuerza bruta, puesto que, por la técnica, el hombre habrá separado y ordenado la fuerza y la dirección. El hombre sólo tendrá que ordenar y regir el mundo artificial.

Los momentos de ocio serán más amplios, necesarios para que el hombre se dedique a inventar nuevas potencialidades, puesto que la realización del hombre pasa por el trabajo

creador y transustanciador.

Empero, la limitación que observamos en García Bacca es que nunca atisba los enormes cambios antropológicos que esta nueva situación implica. Nunca hace referencia al sentido del ocio y al valor del juego y del disfrute gratuito como finalidad sin necesidad de justificaciones foráneas.

Si el aumento desmesurado de la producción en el mundo capitalista ha generado una "sociedad de consumo", que sólo piensa en consumir y satisfacer necesidades artificiales que otros han suscitado, ha producido, según algunos teóricos, un efecto positivo: crear una situación de abundancia que propicia el atisbar otro tipo de hombre que no está tan sometido y esclavizado al reino de la necesidad y al trabajo. Esto ha producido una proliferación de utopías sobre un mundo futuro en el que tendrá mayor cabida el juego, la fiesta, la creación poética y artística, y una visión gratuita de la existencia. De este modo se está resquebrajando el modelo del "homo fausticus", la exaltación del trabajo como único modo de realización humana. Ya hemos visto con Garaudy que las revueltas estudiantiles de 1968 marcaron un hito en este modo de pensar. Pero el tema no es nuevo, ni se descubre en el último cuarto del siglo XX. "El juego es un fenómeno primordial e inmemorial (Urphänomen) que atraviesa todas las edades de la cultura y constituye, por este mismo hecho, una de las coordenadas de mayor magnitud de la existencia humana. Por eso, no es de extrañar que, desde la Antigüedad hasta nuestros días, filósofo

fos como Heráclito (123), Platón, Schiller, Nietzsche, Huizinga y Axelos, hayan puesto de relieve la estructura lúdica del ser, tanto del hombre como del universo". (124)

A pesar de que el valor del juego se advierte desde muy antiguo, es en estos últimos años donde se van descubriendo sus potencialidades prácticas y se va intentando convertir el juego y la fiesta en una fuerza revolucionaria que se contraponga a todo tipo de fuerzas coercitivas propias de los sistemas opresores. De este modo, el modelo antropológico del "homo ludens" se convierte en un modelo progresista y destructor del "homo faber".

La pregunta fundamental sería: ¿qué tipo de hombre se adecúa más exactamente a las potencialidades humanas y a los deseos y aspiraciones del hombre: el homo ludens o el homo faber?

Pero ¿qué entendemos por uno y otro tipo de hombres? Seguiremos en esta clarificación a Eric Volant en su libro "El hombre".

- "Por homo faber entendemos al hombre cuyo contenido esencial de la existencia viene determinado por el trabajo en cuanto proceso de producción".

(125)

- En cambio, el homo ludens es "el hombre cuyo contenido esencial de la existencia viene determinado por el juego en cuanto proceso de creación". "La

vida del homo ludens está marcada por la gratuidad y la libertad; está ordenada a la alegría y al disfrute". (126)

Pero es fundamental, para hacer una crítica correcta a la antropología de García Bacca, tener en cuenta la distinción que Eric Volant hace entre dos tipos de homo faber:

- 1) Encarna, en primer lugar, y en un grado más grueso el modelo de homo faber, el trabajador manual, sometido a un trabajo impuesto desde fuera y que no redundaba en beneficio propio del productor. Se trata de un trabajo alienante y deshumanizador.
- 2) Pero también encarna al homo faber "aquel que produce ideas y símbolos, o también aquel que crea su propia identidad". Este segundo modelo es el hombre "prometeico" o "fáustico", "que, a través de la ciencia y la técnica, de sus obras y sus instituciones, pretende producirse a sí mismo". (127)

No cabe duda de que entre ambos modelos hay un abismo de diferencia. Entre ambos ha mediado una revolución social, donde las clases sociales y la división del trabajo han desaparecido. En el primer caso se da un trabajo asalariado, deshumanizador, mientras que en el segundo caso el hombre trabaja con total autonomía, libremente dedicado a su autocreación y a la transformación de la naturaleza. Pero, a pesar de

las enormes diferencias, el segundo modelo no ha salido del mismo esquema: "los dos se mueven en un proceso de producción". (128)

Según este tipo de distinciones, el modelo antropológico de García Bacca es típicamente prometeico y fáustico: un hombre dedicado a la producción de sí y de su mundo, con el instrumento todopoderoso de la técnica. Este será el hombre positivo, integrante del universal Humanidad.

Hemos visto la clara distinción que hace en Lec. de Historia de la Filosofía entre el hombre creador y el hombre consumidor (129). El primero de ellos es el que encarna el ideal del hombre de la Sociedad futura, frente al hombre consumidor, que vive su humanidad en estado natural. Y si bien esta crítica al hombre consumidor está dirigida al hombre aliado de la "sociedad de consumo", acostumbrado a vivir de modo pasivo y consumidor de lo que le dicta la sociedad capitalista, en el fondo hay una supervaloración de la producción y una falta de descubrimiento del valor antropológico del ocio y del disfrute de lo producido. Y esto no sólo para una utópica sociedad futura que hay que construir, sino para el momento presente, como disfrute normal de la vida y como anticipo de lo que queremos para después.

El hombre auténtico, para García Bacca, el hombre nuevo, es quien se comporta de modo activo y transformador frente a la naturaleza. Quien se comporta pasivamente queda relegado al nivel ínfimo de hombre natural. Este se comporta an-

te las cosas y los productos con un talante individualista: hacer de mí lo que es de todos. "No es, dice García Bacca, el consumir campo propio de surgimiento creador, reino de novedades de cosas y de humanidades, sino su sumidero, su extinguidor; y, por tanto, el campo de satisfacción de deseos, apetitos, anhelos individuales de hacer mío todo lo producido, inventado, creado, es el menos propicio, el abonado en contra, para sentirse ser creador el hombre; y sentirse ser libre!" (130)

El modo de entender al hombre como ser creador es igualarlo a hombre productor: "El centramiento de la economía política en la producción, tema del marxismo, no es más que una manifestación localizada del centramiento del hombre en sí en cuando creador". (131)

Bien es verdad que, como hemos visto en varios momentos, García Bacca es plenamente consciente de que el trabajo del hombre del porvenir será una acción en que habrá desaparecido la fuerza física y la dureza del trabajo. La implantación de la libertad sobre el reino de la necesidad, nos dice, supone la separación y delimitación entre fuerza y dirección. La fuerza la realizará la máquina y la dirección quedará en manos del hombre. El ocio será un elemento abundante y necesario. En un mundo artificial, donde el trabajo físico sea hecho por máquinas, al hombre le queda la función creadora, inventora de nuevos modos de transformación y de sometimiento de la realidad. Y esta tarea nunca se acabará, siempre

habrá nuevos caminos que recorrer, y nuevas tareas que realizar.

Si nos paramos, pues, a contemplar la Humanidad soñada por García Bacca, veremos una inmensa colmena de creadores infatigables, cuya obsesión permanente es producir, crear, transformar, trabajar... No queda tiempo para el juego, la fiesta, el disfrute, el consumo... En definitiva: un gran Laboratorio, como nos indica en su Metafísica. (132)

La carencia de la dimensión lúdica de la existencia no sólo repercute a la hora de pergeñar la sociedad futura, sino igualmente en el momento de buscar los medios para revolucionar la situación presente. Cuando no se valora lo lúdico para después, tampoco se aprecian sus potencialidades anticipatorias y revolucionarias.

El modelo del "homo ludens" no cae en la ingenuidad de pensar un futuro donde el trabajo productor y creador haya desaparecido por completo. Sometidos como estamos al reino de la necesidad y la escasez de bienes, el trabajo y la labor creadora siempre serán necesarios, pero no constituirán la función esencial del hombre.

Ha sido Marcuse quien más claramente ha desentrañado el ideal fáustico del hombre marxista y quien mejor ha señalado sus limitaciones y la posibilidad de superarlo. (133)

El hombre, hasta nuestros días, ha estado viviendo sometido a la necesidad del trabajo. Tiene que reprimir sus

deseos de placer y someterse al principio de realidad, constituido por la escasez de los recursos naturales y la necesidad de crearse un mundo a su medida. Pero a la represión del principio del placer desde el principio de realidad natural, se añade una sobre-represión ("surplus represio") (134), fruto de la sociedad capitalista que obliga al hombre a producir sin tregua. La equivocación, dice Marcuse, está en considerar que el principio de rendimiento de la sociedad capitalista es una realidad ontológica, del ser del hombre, y no más bien una forma histórica del principio de realidad. Con lo cual cabe que se dé una situación histórica posterior basada en un principio de realidad menos opresivo y más propicio a la emergencia del homo ludens, como realizador más pleno de las potencialidades humanas.

En este aspecto es donde ve Marcuse necesario superar la antropología marxiana, basada en la situación concreta de necesidad y la consiguiente perentoriedad del trabajo. "El que el reino de la libertad, dice Marcuse, no se pueda pensar ni pueda subsistir sino más allá del reino de la necesidad, implica que éste es realmente siempre un reino de la necesidad, también en el sentido del trabajo alienado". (135)

Lo único que cabe, tanto para Marx como para García Bacca, es racionalizar y reducir todo lo posible el trabajo, ampliar el tiempo libre y convertir el trabajo en más llevadero. Para Marcuse esto es poco. Debido a la capacidad actual de la sociedad contemporánea de producir más de lo necesario

(136), se da una nueva posibilidad: "hallar el reino de la necesidad en el trabajo y no más allá del trabajo". (137)

Aunque siempre será necesaria la existencia del trabajo, en cuanto acción transformadora de la naturaleza al servicio del hombre, en una sociedad de abundancia el trabajo ya no será una actividad fundamental y apremiante.

Esto conlleva la posibilidad de una nueva antropología y una nueva ética (138), basada no tanto en la necesidad de producir, trabajar y ser útil (en sentido capitalista), si no centrada en construir un tipo de hombre y un modelo de sociedad donde lo predominante sean las relaciones humanas, la estética, el juego y todo un cúmulo de potencialidades humanas, improductivas económicamente, pero de la mayor rentabilidad humana.

El hombre del futuro será un "poeta", inventando futuro con sus obras artísticas. Y aunque el inventor técnico es creador de futuro e inventor de nuevas posibilidades, "responde, como dice Garaudy, a una necesidad particular del hombre". Mientras que "la obra de arte responde a la fundamental necesidad del hombre de afirmarse como hombre, o sea, como creador. El objeto técnico atestigua el poder del hombre como organizador de medios; la obra de arte atestigua la especificidad del hombre como creador de sus propios fines". (139)

4.2.2.- Diálogo o "monólogo" del hombre con la naturaleza?

García Bacca acepta con Marx que el hombre se auto-crea en diálogo con la naturaleza. Y de este diálogo ambos interlocutores salen beneficiados y transformados: el hombre humaniza y transforma a su imagen la naturaleza, y queda, a su vez, naturalizado; esto es, alcanza su naturaleza, en el sentido de su realidad de verdad, en la acción transformadora de lo natural. La mediación que el hombre interpone en su diálogo, es la técnica, como brazo transustanciador.

Ahora bien, la relación que García Bacca señala entre el hombre artificial creador y la naturaleza, más que de diálogo parece un "monólogo" tiránico. Se advierte un menosprecio de lo natural, que si en ciertos aspectos tiene justificación, en otros suscita serios interrogantes y la sospecha de si no nos prepara García Bacca un mundo futuro (mundo artificial) apto para todas las maldiciones y anatemas de nuestros actuales ecologistas.

El hombre positivo vivirá en un "paisaje artificial"; donde ya no quedará ningún vestigio de naturaleza, sinónimo para García Bacca de imperfección, de etapa a superar. Tal paisaje artificial estará poblado y amueblado por artefactos y manufactos, contruidos por y para el hombre, hechos a su medida y mirando a las necesidades del hombre.

Si la transformación es total, como así hacen suponer las afirmaciones rotundas de García Bacca, no quedará nada de lo que actualmente vemos como componentes de nuestros

paisajes terráqueos. Pero no debemos apurarnos demasiado sobre la supervivencia física del hombre (necesidad de oxígeno, alimentos vegetales y animales...), puesto que la transustanciación de su base corporal será de tal calibre que las necesidades que actualmente nos apremian, pertenecerán entonces al recuerdo de un sueño muy lejano en el pasado. Un cuerpo de luz y energía no necesitará respirar, ni contemplar árboles, ni dedicarse a soñar ante la inmensidad de un mar incontaminado...

A primera vista parecen utopías razonables, realizables, con tintes humanistas. Pero uno tiene serios interrogantes. La sospecha que más seriamente nos ronda es pensar que tales progresos de futuro no acaban de desmarcarse de la fiebre depredadora del mundo capitalista frente a la naturaleza. El supuesto diálogo con la naturaleza acaba en una tiránica dominación del hombre, que la convierte en su sierva y en material para su omnímoda capacidad transustanciadora, sin preguntarse nunca si esa naturaleza tiene sus leyes propias a respetar, pues de lo contrario el hombre se autodestruye.

Horkheimer y Adorno, cuando examinan la desviación que el positivo intento ilustrado del s. XVIII de instaurar un mundo asentado en la razón y la libertad, constatan como momento de desvío negativo la transformación de la razón ilustrada en razón positivista (140). En su obra conjunta, "Dialéctica de la Ilustración", los dos teóricos de la Escuela de Frankfurt realizan un estudio crítico del desarrollo de la ra

zón en Occidente, desde el s. XVIII, partiendo de la perplejidad que les produce la situación occidental. "Lo que nos habíamos propuesto, dicen, era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, desembocó en un nuevo género de barbarie" (141). Para ellos el desvío, como ya lo hemos señalado, se sitúa en el reduccionismo que sufre la razón cuando se transforma en razón positiva, ya en el s. XIX (Comte). La razón, que con tan buenos augurios había comenzado su andadura, ha sido dominada por el principio de dominación. La razón se enfrenta a la naturaleza como un amo poderoso que la domina y somete sin tenerla en cuenta. "Adorno y Horkheimer observan que la dominación supone la separación entre sujeto y objeto, entre el dominante y lo dominado. Se da así un reduccionismo y extrañamiento recíproco: el dominante se reduce a mero sujeto de dominación y lo dominado a mero sustrato de dominio". (142)

La razón, empujada por el principio dominador, sometida la naturaleza, se aplica al dominio del hombre por el hombre, dando lugar a la sociedad capitalista. La razón, que buscaba un mundo libre, ha construido un mundo de esclavos, que venden su fuerza de trabajo y son utilizados como mercancía al servicio de unos pocos beneficiados. De este modo, la razón en la sociedad burguesa se restringe y convierte en "razón instrumental" (143), aplicada exclusivamente al desarrollo de los medios y de lo que técnica y fácticamente puede hacerse, y sin preguntarse nunca por los fines que persigue, y

si el camino que construye conduce a una sociedad más humana. Este tipo de razón sólo se preocupa de producir cuantitativamente sin importarle la calidad (el "falso infinito" de que hablaba Garaudy). Una civilización montada sobre estas premisas "está equipada para el suicidio", nos augura Garaudy (144). Carece de fines humanistas que perseguir y va camino de agotar los recursos naturales y contaminar las condiciones ecológicas en que nos movemos. "Sólo ve en la naturaleza una reserva y un vertedero". (145)

Cada vez son más las voces que se levantan para denunciar el deterioro de las reservas naturales y de los ecosistemas de nuestro planeta, que ponen en serio peligro la subsistencia de la especie humana. Y si bien es cierto que muchas posturas ecologistas son fruto de una nostalgia romántica (146) de un mundo campestre y rural que ya no puede volver y de un ataque indiscriminado a la civilización técnica, sus argumentaciones nos sirven para que seamos críticos frente a un mundo futuro tecnificado y "artificializado". ¿Podemos asegurar que el mundo que nos prepara la técnica es el mejor de los mundos posibles, entre, los que se encuentran a la mano del hombre? ¿No será un camino sin salida?

García Bacca es consciente de la alienación que el hombre sufre bajo la dominación capitalista, pero no relaciona tal principio dominador con la dominación irracional que se impone a la naturaleza por medio de una técnica sin escrúpulos. Su "Elogio de la técnica" marca el apoteosis de la vi-

sión positiva de la técnica como medio de transformación de la realidad y del hombre mismo. El hombre se hace hombre en la medida en que asciende de contemplador a transformador del universo, con el instrumento de la "técnica de explosivos", en que pone toda la realidad a ser o a no-ser. Quien muestra miedos y reparos ante esto es que tiene espíritu pusilánime. Naturalmente que la técnica puede hacer que nuestro futuro y nuestra historia acabe en fuegos de artificio, saltando todo y todos por los aires. Pero hay que arriesgarse.

No ve ningún límite que la técnica no pueda traspasar, ni advierte peligro alguno en ella (147). La naturaleza de las cosas es un comienzo, no un fin infranqueable para la capacidad creadora del hombre. La técnica, por otro lado, no puede ser peligrosa ni para la naturaleza (que no tiene estatuto ontológico estable y permanente), ni para el hombre (que se define como absoluta disponibilidad). No hay, pues, para García Bacca, ninguna ética restrictiva de la omnímoda capacidad transustanciadora del hombre técnico.

Ahora bien, esta argumentación de García Bacca, que en un principio parece correcta, no deja de tener sus puntos débiles. Parece correcto afirmar que no existen leyes naturales absolutas y dogmáticas, estando todas al servicio del hombre. Desde la conveniencia humana, cabe transformar y adecuar lo natural. Desde este criterio, cabe preguntarse, frente a los amantes, a ultranza, de lo natural: ¿por qué un "paisaje natural" es preferible, es más "humano", que uno "artificial"?

¿No habrá que preferir el "artificial", si se adecúa más correctamente al hombre, si sirve para que el hombre sea más "humano"?

Los reparos vienen de sospechar que una filosofía que considera y rebaja a la naturaleza a ser simple material plástico, absolutamente moldeable y manipulable en manos del hombre, implica y esconde una racionalidad dominadora, que comienza en la naturaleza su cometido depredador y lo continúa luego en el hombre, "puesto que el hombre mismo es parte de la naturaleza y puesto que el dominio sobre la naturaleza implica el dominio sobre el pueblo". (148)

Si se olvida esto, puede suceder que, superada la situación alienante de la sociedad capitalista, sin haber superado la mística o racionalidad dominadora, se produzca posteriormente una nueva dominación del hombre por el hombre, a través de un nuevo grupo privilegiado que tome las riendas del poder. Esta posibilidad no es nada utópica, puesto que el virus dominador sigue dentro del modelo antropológico y sociológico.

Si se mantiene el principio marxista de la dialéctica entre el hombre de la naturaleza, se ha de preservar la auténtica naturaleza del diálogo. Ello implica no reducir a pura cosa a lo natural, sino respetar sus leyes y sus límites. De lo contrario, puede suceder que los sueños utópicos garcibaquianos no lleguen a cumplirse porque el material no da para tanto.

En García Bacca se da al mismo tiempo un menosprecio y una mitificación de lo natural. El menosprecio se advierte al rebajar la naturaleza a ser puro material, pero, al mismo tiempo, es un material con caracteres divinos, puesto que la naturaleza es eterna e inagotable en sus posibilidades y recursos (149). Estas afirmaciones son filosóficas y no científicas, por cuanto no son verificables. La ciencia cada vez está llegando al convencimiento de que el universo ha tenido un comienzo temporal, y por tanto, tendrá un fin. La materia no es eterna, ni tampoco son eternos los recursos naturales.

Este es uno de los aspectos donde más se advierte el carácter mítico de la filosofía de García Bacca. Su sistema comprende una naturaleza divinizada, un hombre, hijo de la naturaleza, que aspira a explotar y desentrañar todas las potencialidades de la Madre Naturaleza, y una mística y ética del progreso transustanciador, que cuenta también con sus héroes y santos: los científicos (150). La ciencia aparece como una nueva religión, con los mismos ingredientes que la componen, como el mismo García Bacca lo señala: "La finura de espíritu va pasando de santos a científicos, de religión a ciencia". (151)

Frente a la mitificación de la ciencia y del poderío técnico, que reduce la naturaleza a un objeto inerte, Garaudy nos aconseja que aprendamos de los orientales el respeto a la naturaleza. "El problema, nos dice, es cambiar radi-

calmente el modelo occidental de nuestras relaciones con la naturaleza gracias a las sabidurías de la China y de Africa, de la India y del Islam; equilibrar nuestra concepción tecnicista con una experiencia vivida, poética y mística, de nuestra comunicación y de nuestra participación en una naturaleza que no nos pertenece, mas a la que pertenecemos" (152). La naturaleza no es una fuente de recursos inagotable y nuestro vertedero, sino también la condición de posibilidad de nuestra existencia, con unos límites prolongables, pero no indefinidamente.

4.2.3.-La trascendencia en la inmanencia

La utopía final a la que apunta el hombre y la historia consiste, en definitiva, y como ya lo hemos señalado repetidas veces, en construir el hombre total, el hombre humano, que para serlo, ha superado su individualidad y se constituye en hombre social: la Humanidad. El hombre se ha ido concien- ciando de que no existen barreras para su autocreación, y que no hay más señor del universo que el mismo hombre.

El hombre, de esta forma, se constituye en el centro del universo y de la historia. La cosmovisión antropocéntrica de García Bacca comienza con una materia omnipotente, de la que, cual matriz inagotable, va surgiendo todo lo que hay, el hombre incluido. No cabe en tal concepción un Dios ex tramundano, que vaya marcando los caminos del devenir dialéctico de la materia y de la historia. Esta, que hasta la apari

ción del hombre se va rigiendo por leyes naturales, sobre base estadística, va siendo encaminada con pulso seguro y razón suficiente hacia la meta que el hombre le va marcando. Los dos elementos que componen la realidad (la naturaleza y el hombre), se interpenetran e intertransforman dialécticamente hasta sintetizarse armónicamente en un reino de la necesidad sometido al reino de la libertad del hombre social, la Humanidad, que se ha convertido en el único Dios posible y auténtico.

La historia, según esta interpretación, es el escenario en que se realiza una radical y auténtica trascendencia: de un mundo y un hombre problemáticos y contingentes, acosados por la facticidad, se desemboca en la aparición de un mundo perfecto y un hombre que trasciende su condición para transustanciarse en Dios. El momento clave que marca el hito de esta trascendencia, parece serlo la revolución socialista, que supera y arrumba todas las alienaciones del mundo capitalista (mundo artificioso), que están impidiendo que el hombre acceda a su condición real de verdad.

Las limitaciones e interrogantes que aparecen en esta cosmovisión antropológica son múltiples.

- a) La primera de ellas se refiere al momento clave del inicio de la trascendencia del hombre hacia "Humanidad", con rasgos divinos: la revolución socialista. García Bacca incurre aquí en los mismos errores que Marx: reducir todas las limita-

ciones y alienaciones del hombre a la alienación económica. Una vez que se destruye y transustancia la sociedad clasista del capitalismo, el hombre supera sus contradicciones y escisiones a que se le tiene sometido actualmente, y accede paulatimamente a su condición ideal de hombre total.

J. Moltmann, haciendo referencia a estas limitaciones de K. Marx, señala su falta de diferenciación entre "los fenómenos de alienación específicamente capitalistas y los específicamente industriales" (153). Si la sociedad capitalista aliena y deshumaniza al hombre a través de sustraerle el producto de sus manos, que le pertenece por esencia a través del descuartizamiento que sufre el trabajador en la división del trabajo, al quedar convertido en un especialista, monstruo de desigual desarrollo de su humanidad, y a través de una sociedad mercantilizada que cifra todo su desarrollo en tener más cosas, en consumir lo más posible, pero se olvida de crear las condiciones que hagan al hombre ser más hombre.

Pero "la superación de las condiciones de la propiedad capitalista están muy lejos de superar las deshumanizaciones industriales" (154). Buena prueba de ello se encuentra en los países del Este que han implantado la revolución socialista.

García Bacca es consciente en parte de que la cosificación a que el hombre moderno se ve continuamente amenazado, no proviene sólo de la organización social del capitalis-

mo. Cuando en "Cosas y personas" estudia los diferentes modos de cosificación en que el hombre se encuentra, o puede encontrarse sometido, se advierte que varias de ellas se deben simplemente al hecho de que el hombre es cuerpo. El capitalismo lo que hace es exacerbar y aprovecharse de tal facticidad para cosificar al hombre de un modo artificial, más grave que el natural. Pero el hecho de ser uno-de-tantos dentro de un conglomerado de hombres siempre será una limitación, que podrá ser paliado y aligerado con el cultivo de unas maduras relaciones interpersonales y la instauración de una democrática sociedad fuertemente autogestionaria desde la base. Pero los riesgos de despersonalización y de dominación de un hombre sobre otro siempre estarán presentes, mientras no aparezca sobre la tierra una raza de hombres nuevos que superen sus apetencias de dominio, su envidia hacia los demás, y todos los demás defectos que corroen una feliz convivencia.

Junto a una transformación de las estructuras tiene que darse también una transformación de cada hombre, una real y efectiva trascendencia del hombre individual. Pensamos que es muy simple el programa de crecimiento individual que García Bacca señala al hombre individuo: llegar a solidificar su personalidad e intentar ser único. La labor de hacerse hombre dentro de una sociedad humana abarca otros muchos aspectos, quizás más importantes, y que están señalados por lo que el cristianismo llama conversión personal. Es enormemente simplista pensar que tras la transformación de las estructuras alie-

nantes del capitalismo (transformación necesaria si queremos avanzar hacia una sociedad y un hombre más humano), vamos a ver florecer espontáneamente hombres nuevos, desinteresados y capaces de hacer de la convivencia humana un paraíso reencontrado.

Es peligroso olvidar y desconocer que el mal que obstaculiza el desarrollo del hombre y de la sociedad hacia sus metas, no está sólo fuera, en las estructuras sociopolíticas y económicas. "La contradicción entre socialismo y capitalismo, señala Garaudy, existe también en el interior de cada hombre. En cada uno de nosotros duerme un burgués, que puede despertarse en cada instante, incluso en una sociedad socialista". (155)

Es curioso constatar que García Bacca nunca hace referencia a las contradicciones internas de todo tipo que atraviesan la realidad de cada individuo. La psicología está prácticamente ausente de su filosofía, cuando en su discurso de Solsona (1929) daba tanta importancia a la psicología experimental de William James.

Junto a la dimensión económica, no podemos olvidar las dimensiones metafísica y religiosa. En este sentido señala P. Tillich: "No se ha distinguido con suficiente nitidez entre la situación alienante, que se da una vez en la sociedad burguesa, y la alienación que puede detectarse en todos los tiempos y que pertenece a la existencia misma del hombre" (156). Si se pretende afirmar, como así lo hace García Bacca,

siguiendo a Marx, que superada la alienación económica, las alienaciones religiosa y existencial desaparecen por sí solas, quedando superado el enigma de la historia, la desilusión será enorme al ver que no sucede así. Basta acudir al espejo de los países socialistas.

"Si a una situación concreta, argumenta Moltmann, se la designa con un concepto tan genérico como el de alienación, la superación de una situación como ésa habrá de hallarse nuevamente vinculada a conceptos tan latos como el de patria o totalidad. Pero esto pide demasiado de la transformación humana e históricamente posible, y lleva a los hombres a una crisis mesiánica. El enigma de la historia no es resuelto por la historia. Ni da la impresión tampoco de que pueda hacerse a sí mismo el hombre total" (157)

b) Una de las limitaciones existenciales más fuertes con la que cuenta el hombre es la muerte. Marx la eludió desde la perspectiva de la supervivencia de la especie, en la que se logra encarnar la consecución de los objetivos que los individuos concretos no pueden alcanzar, por lo limitado de su existencia.

Si tales argumentaciones resultaban suficientes, cada vez resulta más escandalosa para un marxista humanista el problema no resuelto de la muerte (158). "El cambio de actitud frente al problema de la religión y de la muerte que se percibe claramente en los autores marxistas más críticos y representativos del momento, es innegable. Para

los neomarxistas más abiertos, la solución al problema de la muerte que se da en el marxismo ortodoxo clásico no resulta convincente. El revisionismo se impone también en este punto como en tantos otros". (159). Si se es capaz de mirar con valentía y seriedad el tema de la muerte, tiene uno que afirmar con Bloch que "las mandíbulas de la muerte lo trituran todo" (160). Al revolucionario no le queda más que confiar que la posteridad le recuerde como alguien que luchó por la causa del hombre. Y nada más (161). "La muerte es, pues, una realidad tan cruda que constituye un desafío al principio esperanza de Bloch. Es la verdadera agonia de toda mentalidad escatológica. ¿Cómo puede aparecer la muerte en medio mismo de un proceso que tiende a la vida plena?". (162)

Esta es la pregunta clave que cabe plantearnos. Frente a ella se dan tres respuestas:

- 1) La del que no acepta una trascendencia y se consuela a ver morir al hombre y aceptarlo como condición humana inapelable. Resultan ejemplares de esta postura las palabras de Horkheimer: "La idea de configurar la existencia de otros individuos de manera más libre y feliz siempre tuvo el poder de acrecentar la entereza del ser humano. En la medida en que los fines que determinan su vida no desaparecen con él, sino que se perpetúan en el curso futuro

de la sociedad, el hombre puede esperar que su muerte no señale a la vez la extinción de su voluntad". "Si todo va bien, generaciones posteriores recordarán a los mártires de la causa de la libertad, pero para estos combatientes del pasado tal cosa significará, según la propia convicción, lo mismo que para los trescientos caídos de Leónidas significó el que aquel llegara realmente a Esparta y anunciase que los había visto tendidos, tal como la ley lo ordenaba, vale decir: nada". "El discípulo de la Ilustración está convencido de que también las generaciones futuras, por las que lucha, son inexorablemente pasajeras, y de que en definitiva, la nada siempre vence sobre la alegría". (163)

- 2) Una segunda postura es la del que, desde una cosmovisión religiosa, apuesta por la resurrección de los muertos, como don gratuito de Dios. La historia no termina con la muerte del individuo ni de la especie humana entera, sino que se trasciende en la metahistoria, donde se produce desde Dios la sanción definitiva sobre los hombres y la historia.
- 3) Pero se da una postura intermedia, en la que tenemos que situar a García Bacca. Ni muerte

definitiva ni resurrección, sino el intento de conseguir la inmortalidad de cada uno de los individuos de nuestra especie. Es la única postura consecuente a las afirmaciones acerca de un hombre que busca hacerse Dios y convertirse en el Creador y centro alrededor del cual girará todo el "mundo artificial". Un dios que se mueve es un dios de pacotilla. Sólo es Dios el que ha conseguido vencer a la muerte, residuo de la condición natural del hombre, anclada en su cuerpo físico-químico sometido a los inexorables ciclos temporales y abocado a la corrupción.

La técnica será capaz de transustanciar nuestro cuerpo y proveernos de un cuerpo de luz, indestructible. Aquí se halla una de las barreras centrales de trascendencia del hombre: por sus solas fuerzas será capaz de saltar sobre la muerte.

¿Qué posibilidades hay de que esto llegue a realizarse? La técnica médica se halla hoy día muy lejos de atisbar cualquier paso que nos encamine hacia este sueño de todo hombre: la inmortalidad.

Pero, al margen de lo que las diferentes tecnologías humanas vayan o no consiguiendo al

gunos pasos que alarguen la vida del hombre, parece que el logro de la inmortalidad conlleva una dificultad teórica previa: ¿cómo puede una realidad finita hacerse a sí misma infinita?

En el fondo es la dificultad que conlleva el sueño fáustico de soñar en ser Dios en persona, tanto un hombre individual como la Humanidad total. ¿Cómo de una realidad contingente, finita, puede salir una realidad infinita, que merezca el apelativo de lo que consideramos como Dios?

- c) Y aquí llegamos a la definitiva dificultad del contenido utópico del hombre positivo de García Bacca.

La historia humana es un continuo avance sin detenerse nunca. Debido a la postura ex-céntrica que caracteriza al hombre, como lo ha expresado Plessner (164), nunca llega a conseguir definitivamente su identidad. La identificación del hombre consigo mismo sería el logro de la meta última de la historia (fin y final) y la realización del hombre infinito. Sería, pues, salirse de la historia, trascenderla y sobrepasarla. Este hombre infinito, como señala Moltmann, "por su movida unidad con la humanidad y con la naturaleza, se equipararía al "uno y todo" de los panteístas y a la coincidentia oppositorum de los místicos"

(165)

El único Dios sería el hombre, que se ha aupado a tal lugar privilegiado con sus solas fuerzas. Pero aquí viene el problema: "¿Dónde está entonces la autoridad de lo absoluto?" (166). A tenor de lo que se afirma, esta autoridad de lo absoluto se sitúa contradictoriamente en una de las partes del todo. De tal manera que este hombre que deviene Dios, es, al mismo tiempo, parte y todo: elemento incompleto que persigue su realización y criterio absoluto y horizonte desde el que enjuiciar tal realización. Así, el criterio de la realización del hombre se inmanentiza, encarnándose en el hombre mismo.

Con esto se produce un empequeñecimiento de la realidad de Dios. Ya no es algo que queda como horizonte de todo, el Ab-soluto, sino que queda reducido a ser un elemento más del todo. La contradicción es perfectamente patente.

A la vista de tal contradicción, cabe preguntarse si no es más "humano" aceptar la limitación que supone ser hombre sin proponerle sueños imposibles que no le hacen más hombre sino otra cosa. En el fondo de este modelo fáustico de la antropología de García Bacca está la idea de que Dios es una barrera limitadora del hombre, y la religión una mordaza para sus justas aspiraciones. Frente a esta visión negativa de la apuesta por Dios, no cabe más que aplicar la criteriología del mismo García Bacca: no es un

asunto de probar teóricamente, sino de poner a prueba. Es decir, comprobar si la fe es, de modo prático, un motor de cambio y liberación humana, como así está sucediendo en numerosas partes del mundo. Para este tipo de creyentes, el auténtico rostro de Dios no es el Dios burgués, tachado por Marx con razón de "opio del pueblo", sino el "Dios de las liberaciones concretas frente a la culpa, la miseria y la ley. La fe se comprende a sí misma como libertad creadora para el amor, y el recuerdo del Crucificado le lleva así a la solidaridad con los "alienados" de esta sociedad. La realidad de Dios no es experimentada como la autoridad de las autoridades, sino como el poder de la liberación de lo atado, y como el poder del futuro para los desposeídos de esperanza". (167)

Se trata, en definitiva, de dos opciones difícilmente conciliables a nivel lógico, puesto que parten de principios dogmáticos inverificables. Pero, a pesar de las distancias, hay un punto de coincidencia: la voluntad de trabajar por la construcción de una sociedad donde el hombre sea más libre y solidario, y no tenga obstáculos para desarrollarse hasta donde sepa y pueda.

5.-CONCLUSIONES GENERALES

Al terminar este largo recorrido por la obra de Juan David García Bacca, resulta obligado cristalizar nuestro estudio en unas conclusiones generales, que muestren sintéticamente los aspectos centrales de su pensamiento.

Aunque, por las razones apuntadas en su momento, nos hemos creído obligados a dedicar un amplio capítulo a presentar una síntesis de toda la obra garciabaquiana, el centro de nuestro trabajo se halla en su filosofía del hombre, y sobre este capítulo se van a referir nuestras conclusiones.

- 1) El problema del hombre constituye el centro y la preocupación fundamental del pensamiento de García Bacca.

A pesar de la amplitud temática a que atiende su obra escrita, como repetidas veces hemos tenido ocasión de comprobar, el hombre y su problema es el corazón de su sistema filosófico ya desde sus primeros escritos tras su salida de España.

Esta afirmación se puede justificar desde tres puntos de vista:

- 1.1.-El tema antropológico ocupa un amplio lugar en su producción escrita. Casi podríamos decir que es el tema que más páginas ocupa. Sus obras centrales están directamente dedicadas al problema del hombre, o tienen un profundo contenido antropológico como vertebrador de todo su

sistema filosófico. Empezando por "Introducción al filosofar" (1938), "Invitación a filosofar" (1939), "Tipos históricos de filosofar físico" (1941), e "Introducción literaria a la filosofía" (1945), en la primera época; "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual" (1954), "Antropología filosófica contemporánea" (1957), y el conjunto de artículos recopilados en "Existencialismo" (1962), en la segunda época; y ya en la tercera, "Antropología y ciencia contemporáneas" (1961), "Metafísica" (1963), "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx" (1965), "Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado" (1967), "Elogio de la técnica" (1968), "Curso sistemático de filosofía actual" (1969, "Ensayos" (1970), "Lecciones de historia de la filosofía" (1972-73), "¿Qué es sociedad?" (1974), "Cosas y personas" (1977).

Si contemplamos este elenco de obras dentro del conjunto de su producción, veremos que se trata de los textos más importantes y significativos.

1.2.-En segundo lugar, los sistemas de su pensamiento filosófico, en todas sus etapas, se articulan desde el hombre como centro indiscutible.

- El hombre transfinito es quien organiza toda la realidad (material, teórica, social) en un amplio y omniabarcante dinamismo transfinitador, trans-

formando la realidad material, el conjunto de las ciencias y saberes, y toda la realidad humana, en un proyectil lanzado hacia una meta: el Infinito.

- El En-ser realiza idéntica misión ordenadora y transformadora. Su entrada en la realidad polariza y transforma el ente en ser y el ser en ente, empujando todo (su misma realidad incluida) hacia el contacto transustanciador con el Absoluto.

- Y en su antropología final y definitiva, la centralidad del problema del hombre es todavía más acusada. La historia está constituida por la dialéctica y enriquecedora relación del hombre con la naturaleza, hacia la humanización de la segunda y la naturalización del hombre. Este es el auténtico motor y piloto de toda la realidad, pasando de su edad infantil (siervo de la naturaleza) a la edad madura (Creador de un mundo artificial que constituye su casa, su morada y patria definitiva).

1.3.-Y, por último, el papel central del problema del hombre se justifica y explica desde el marcado tinte humanista que colorea toda su contribución teórica.

Su apasionada opción por dar razón del problema del hombre, señalándole su indeclinable vocación fáustica y

transustanciadora de su condición y de todo el universo, no se reduce a su etapa final, sino que ya se advierte desde el primer momento. García Bacca no escribe nunca con una simple finalidad esclarecedora, teórica, sino que considera, ya desde sus primeros escritos, la teoría como un momento constitutivo e inseparable de la acción. Su pensamiento pretende ser siempre transformador, transustanciador. La filosofía, trate el tema que sea, no tiene sentido si no está al servicio de un proyecto humano, de un modelo de hombre y de sociedad que construir y perseguir.

Puesto que el hombre es un ser que no tiene naturaleza, esencia, su más específica condición es tarea, hacerse. Por lo tanto, la función de teorizar sobre el hombre y la realidad compromete vital y totalmente al antropólogo. La imagen que tiene de sí se convierte en meta a perseguir, en meta de su vida.

Si esto es cierto de todo antropólogo, sea o no consciente de ello, en García Bacca se da una plena consciencia del problema que se va clarificando a medida que avanza los años, hasta la influencia del marxismo. Esta conciencia humanista y comprometida de su filosofía, hace que el tema del hombre ocupe un lugar preferencial y estructurador del resto de las parcelas del saber, y que conciba desde el primer momento la filosofía como una labor que sobrepasa la pura contemplación para convertirse

en transformadora. Su rechazo de toda filosofía contemplativa y fenomenológica resulta repetitiva, hasta descubrir en el marxismo la filosofía que más adecuadamente une la teoría y la praxis. El marxismo es la filosofía transustanciadora por excelencia, pero no es el saber definitivo, sino un momento de la dinámica histórica.

2) Dentro de la evolución que su antropología experimenta (hemos señalado tres etapas), hay unas constantes que nos muestran el talante antropológico de García Bacca.

2.1.-El hombre es un ser histórico, en continuo sobrepasar y trascender su condición fáctica. La naturaleza del hombre es no tener ningún límite fijo al que someterse, sino obligación de construirse sus propios apoyos y soportes.

2.2.-Esto nos muestra que el hombre es radicalmente libre y autónomo; libre desde su más profunda raíz, sin que nadie, desde fuera, le pueda marcar leyes o caminos. No hay más normas éticas que las que el hombre se crea y se da a sí mismo. La tarea de hacerse hombre tiene sus leyes internas, que se van descubriendo a posteriori, como en una obra de arte. Nadie le marca la pauta al artista sino la obra misma, en su progresivo aparecer y manifestarse. La autonomía del hombre es total en García Bacca.

La máxima y definitiva autoridad para el hombre es él mismo, y no hay otr .

2.3.-El hombre es autocreador, "empresario de sí y del universo". Pero tal realidad es igualmente una tarea. El hombre no nace creador: tiene que descubrirse tal y perseguir esa meta como objetivo primordial de su vida.

- El hombre autocreador comienza por vivir su realidad como por-diosero, alienado y enajenado, por Dios y la naturaleza. Descubrir en sí un creador le ha llevado siglos. La consigue paulatinamente y por la práctica: al ir poniendo la naturaleza a su servicio, a través de la técnica.

- Al descubrirse el hombre dueño de su vida y necesitado de hacerse, se convierte en sujeto y objeto de su acción transformadora. Se levanta entonces de aventurero a empresario de su vida. Lo propio del hombre no está en que es distinto de los animales, sino en que llega a hacerse diverso de ellos, y hasta de sí mismo en cuanto natural.

2.4.-En la empresa de autocrearse y autotransformarse, no hay límites ni barreras. El hombre queda definido como omnímoda disponibilidad, absoluta apertura hacia un horizonte sin término. Su meta es el Absoluto, esto es, lo constitutivamente indelimitado.

3) Esta radical disponibilidad y capacidad autocreadora se ha lla sustentada en una estructura interna dialéctica que confi gura la condición humana, y que se encuentra presente en todas las etapas antropológicas: el hombre es el resultado de dos dinamismos contrapuestos: facticidad y trascendencia.

a) Por el componente de facticidad, el hombre se ha lla sometido y arrojado a su condición mundana, a estar en-corporalizado, arrojado y empujado ha cia ente, sometido a su condición de hombre natu ral, por-diosero y enajenado en otra realidad di ferente a sí mismo. Pero no sólo se halla enaje- nado frente a la realidad natural, por descono- cerse como único dueño y creador de todo, sino que se halla alienado de un modo nuevo, artifi- cial, por designio de capitalismo.

b) Pero puede salirse de todas, sobrepasar los lími- tes a que su facticidad le somete:

- su capacidad transfinita le hace saltar todos los obstáculos hacia el Infinito;
- su componente de Ser (En-ser) le convierte en expuesto a cualquier posibilidad, ante la irrupción del Ser en su vida;
- y su condición de creador y transustanciador de sí y del universo, le permite trascender su estado de hombre natural, y la alienación a

que se ve sometido en el mundo artificioso (ca
pitalismo).

El hombre es, en definitiva, el-que-se-sale-de-
todas, el que tiene suficientes arrestos para
trascender cualquier realidad, e incluso a sí
mismo. Su condición y su vocación es "sobreponer
se".

4) La evolución más notable que se da en la antropología de
García Bacca se produce con la incorporación de la dimensión
socio-política como integrante de la esencia del hombre. El
contacto con la filosofía marxista le descubre que el hombre
es un proceso abierto que abarca tanto la realidad natural co
mo el resto de los hombres con los que vive en sociedad.

La tarea de hacerse hombre no se juega en el escena
rio reducido del individuo humano, ni en el terreno volunta-
rista de las ideas abstractas, sino que abarca toda la reali-
dad. El hombre se hace hombre auténtico en comunión con la
transformación y evolución de la naturaleza y con el conjunto
total de los hombres.

4.1.-El hombre no se realiza como tal, ni llega a su madurez,
al margen de la naturaleza. Su tarea de hacerse hombre
pasa por la tarea de transustanciar la naturaleza, huma-
nizarla, hacerla a su imagen. La contrapartida está en
que el hombre queda naturalizado, esto es, su condición

más auténtica, su realidad de verdad, le hace transparente: el hombre creador del mundo artificial y de sí, en cuanto creador. De este modo, la realidad extrahumana no es en absoluto indiferente a la tarea humanizadora del hombre, sino que se halla íntimamente unida. Si el hombre crece como hombre, ayuda a la naturaleza a transformarse: de mundo natural a mundo artificial, morada del hombre.

Aquí es donde se revela la función mediadora del trabajo técnico, como instrumento de humanización de la naturaleza y de naturalización del hombre (esto es, de su más plena y auténtica humanización).

4.2.-En la tarea de humanización, el individuo no camina solo. El hombre llega a serlo de un modo pleno en medio y en compañía de todos los demás hombres. Así, la empresa de hacerse hombre pasa por la transformación de la sociedad, por la construcción de una sociedad que no merme ni cercene, sino que posibilite al máximo las infinitas posibilidades humanas.

El análisis crítico de la sociedad actual, de la mano de la crítica marxista le descubre a García Bacca la situación alienante en la que se encuentra sumergido el hombre actual.

La alienación o extrañamiento en el que vive el hombre en un mundo artificioso, dominado por la operación

trocar por, y con el aparential de Mercado, es descrita por García Bacca como

- apropiación como mío, por el capitalista, de los artefactos y manufactos que son de todos (hechos por cualquiera de los creadores) y para todos;
- escisión del hombre creador por especialista, sometido obligatoriamente a la estrechez de la división del trabajo, sin poder dedicarse a una labor de su elección;
- ruptura, por tanto, del hombre con los demás componentes de su especie. El hombre trabajador, por su condición de creador, está experimentándose como hombre social, pero sufre la imposibilidad de serlo, puesto que el mundo capitalista es el proyecto y designio de someter al hombre a una radical escisión y contradicción: aprovecharse de su condición creadora (hombre artificial) sin dejarle acceder a su dimensión social. En el mundo artificial impera la propiedad privada: todo es de mí, cuando la naturaleza de las cosas exige que todo sea de Nos, la Sociedad de los hombres creadores.

De este modo, el hombre vive en el mundo artificial en una triple escisión:

- respecto a la naturaleza, pues se le desposee del

- producto de su trabajo y se le impide reganarse en el fruto de sus manos: la naturaleza transustanciada, proyección de su ser hombre;
- escisión en sí mismo: no se le deja ser hombre completo, multifacético, sino que se le somete a la obligatoria especialización;
 - y escisión respecto a su condición social: el mundo capitalista está viviendo en un naturalismo (individualismo) de segunda potencia, puesto que es algo tan contradictorio como "naturalismo artificial".

5) La empresa de ser hombre pasa inevitable y necesariamente por la transustanciación revolucionaria del mundo artificioso, de la sociedad capitalista. García Bacca no se plantea nunca el modo de realizar la revolución. Es una cuestión política, de candente actualidad, pero se escapa a los límites de la reflexión filosófica en la que quiere moverse nuestro filósofo.

La revolución social opera la realización del hombre práctico, que, a su vez, presupone el hombre teórico (el hombre que ha transustanciado la realidad de Dios en su propio provecho). Transustanciada la propiedad privada, el impedimento que impedía la realización del hombre práctico, esto es, la dimensión social del hombre creador, desaparecen, de forma automática, todas las alienaciones teóricas: la creencia en Dios y en fuerzas naturales superiores al hombre.

Con la transustanciación del capitalismo y del individualismo (naturalismo) a que sometía al hombre, surge la Sociedad, el hombre práctico. El hombre no es hombre sino en la medida en que forma parte de la Sociedad. Y la Sociedad no es tal más que si está compuesta de hombres creadores, liberados de cualquier tipo de alienación.

A partir de la instauración de la Sociedad la historia no se termina. El comunismo es la culminación del humanismo teórico, pero es sólo el precursor del humanismo positivo. En realidad, el corte cualitativo es de tal género que lo anterior no pasa de ser más que pre-historia. La historia auténtica comienza con el hombre práctico, desalienado y dueño de sí mismo.

6) Se ha producido en la empresa humana una múltiple trascendencia de la condición humana de estadios anteriores:

- a) En la relación del hombre con la naturaleza, trasciende de su condición natural a la artificial. Esto es, de una condición servil ante las fuerzas incontroladas de la naturaleza, a señor y creador de un mundo nuevo, artificial.
- b) En relación a sí mismo, se produce una reunificación de las diferentes potencialidades escindidas en la división del trabajo, y una progresiva trascendencia de ser uno-de-tantos (colec-

tivo) a ser individuo singular, con su peculiaridad y su personalidad inconfundible e incambiable.

-c) Y en relación a los demás hombres, se transustancia su aislamiento individualista en hombre social. Mi tarea humanizadora es solidaria de la del resto de los creadores sociales.

7) Por tanto, el dinamismo de hacerse hombre, la empresa de autocreación humana, comporta un desarrollo de las potencialidades humanas en múltiples aspectos.

El hombre es visto por García Bacca, desde sus primeros escritos como una realidad que vive su ser con una multiplicidad de estados. La historia del hombre, su tarea humanizadora, es el proyecto y designio de vivir su ser en el estado de máxima calidad humana.

Esta labor de progresivo trascender de un estado a otro de su ser se realiza en García Bacca en la vertiente de interioridad y en la dimensión sociopolítica del hombre. En ambos aspectos, el hombre muestra su radical condición "amiboide".

7.1.-Si el hombre es necesariamente hombre social, no quiere decir esto que su personalidad queda diluída en el todo social. La auténtica sociedad no se compone de hombres

sin personalidad, sino de individuos autónomos y libres.

La tarea de hacerse hombre pasa, para García Bacca, por el empeño de construirse una personalidad sólida y original. Del grado más bajo (uno-de-tantos o Don Nadie) hay que ir avanzando hacia individuo particular y singular, sin abdicar del empeño de ser único.

7.2.-Pero también en la dimensión social, la tarea humanizadora pasa por una progresión de estados:

- humanismo teórico
- humanismo práctico
- humanismo positivo.

Esto significa que para ser hombre auténtico (de modo positivo), según García Bacca hay que ser ateo y transustanciar el mundo capitalista. Mientras el hombre siga bajo la alienación religiosa y económica, no podrá acceder a su auténtica condición de hombre, a su realidad de verdad. Tal acceso a su esencia no se consigue de forma individual, sino transformando las estructuras sociales.

8) El hombre auténtico queda, pues, definitivamente pergeñado y dibujado en la fase del humanismo positivo. Bajo esta denominación se esconde un proyecto utópico del hombre del porvenir, que abarca un cúmulo de realidades, varias de las cuales ya se han señalado anteriormente:

- a) La naturaleza estará ya sometida al poder del hombre. Este sometimiento se describe como construcción de un reino artificial de necesidad, superior y más perfecto que la necesidad natural. La naturaleza habrá sido transustanciada en un mundo artificial, hecho íntegramente por el hombre, creador para que le obedezca: reino de necesidad al servicio de la libertad del hombre nuevo.
- b) Las alienaciones de todo tipo habrán sido ya superadas: la alienación económica, como raíz de las demás alienaciones ideológicas (religión, derecho, filosofía,...). El hombre se vivirá en posesión de sus productos (no como de mí, sino de Nos); se vivirá como ser íntegro, no escondido en especialidades; y vivirá su realidad en Sociedad. La realización definitiva de este proyecto, que se sitúa como meta de la historia y como meta del ser del hombre, la denomina Humanidad. La Humanidad es la realización plena y definitiva del hombre.
- c) Se completa esta situación utópica con el logro de la inmortalidad, que no es ya para García Bacca un logro de la especie, sino de cada componente singular de la Humanidad. La técnica del hombre creador habrá sido capaz de transustanciar su cuerpo físico-químico en una realidad ("cuerpo

de luz") no sometida a los procesos corruptibles que desembocan en la muerte.

- d) De este modo, el conjunto de creadores que formarán la Humanidad, se podrá dedicar a la tarea que más radicalmente caracteriza su ser: el trabajo creador, la invención permanente de nuevas realidades y la transustanciación de sí mismo y del mundo.

No sabemos si el hombre logrará algún día alcanzar esta meta, o si su historia será la interminable tarea de perseguirla, sabiendo que sólo nos es permitido acercarnos sin darle jamás alcance.

- 9) La filosofía del hombre de García Bacca, dentro de sus limitaciones, contiene unos indudables valores y originalidades que conviene resaltar:

- En primer lugar, toda su antropología está basada en una extraordinaria confianza en el hombre. El hombre es una realidad que tiene en su mano su realización o destrucción como persona. El optimismo acerca de este proyecto inacabado, sea a nivel individual como, sobre todo, social, rezuma por cada página de su abundante obra.
- Pero no se trata de un optimismo ingenuo y aprio-

rístico. García Bacca es consciente de que la historia es un proceso ascendente, que tiene sus leyes, pero no es un proceso automático que funciona al margen de la libertad del hombre. La historia es un producto del hombre, un artefacto de sus manos a partir del tiempo natural. Lo que él llegue a ser y lo que la sociedad humana llegue a conseguir, dependerá sólo del trabajo y del esfuerzo del hombre social.

- Toda su antropología es un prolongado esfuerzo por desmitificar y liberar al hombre de todas sus ataduras alienantes, esclavizadoras y empequeñecedoras de su auténtica condición.
- . El esfuerzo desmitificador va dirigido en primer lugar frente a la naturaleza. El hombre no tiene naturaleza y es más que naturaleza. La naturaleza no es más que el límite y la facticidad en que se halla anclado y desde la que parte su itinerario transformador. Para ser hombre hay que sobrepasar lo natural, pero no distanciándose de lo natural, sino transustanciándolo y asumiéndolo.
- . La desmitificación se dirige, en segundo lugar, contra lo religioso. Hasta casi la mitad de los años 50, en que su condición de creyente y sacerdote se mantiene en pie, su crítica a lo religio-

so se dirige contra un modo infantil y alienante de entender la religión, como una realidad heterónoma y encorsetadora de las ilimitadas posibilidades del hombre. No es raro encontrar en los escritos de esos años duras críticas a la teología tradicional y a su soporte, la filosofía escolástica, y a la estructura eclesial.

Años después, junto con la metodología marxista acepta su crítica a la religión, como ideología justificadora de la situación de privilegio de la burguesía. Es entonces cuando adopta una opción atea, afirmando que la realización del hombre pasa por la negación de Dios.

Pero, sobre todo, su esfuerzo liberador y desmitificador se dirige a desmontar críticamente la situación antropológica y social en la que vive el hombre actual. La situación alienante en la que vivimos los hombres tiene su raíz en la alienación económica, base de las demás. El camino de la humanización pasa por la revolución del mundo capitalista y la transustanciación de la propiedad privada.

Pero en su proyecto socialista pone empeño de que el individuo no quede disuelto entre las ruedas impersonales de las estructuras sociales. La sociedad en la que no se salva la singular

ridad de cada individuo, no merece el nombre de Sociedad, y no puede ver la realización del hombre positivo. El hombre es social (la antropología es sociología) pero no se reduce a ser un número, un Don Nadie del engranaje social, en manos del partido o del capataz de turno.

- Vemos, por ello, que toda la filosofía de García Bacca es un pensamiento profundamente comprometido, ya desde el primer momento, con una profunda carga ética y liberadora. La auténtica filosofía ha de ser una conjunción dialéctica de teoría y praxis, precisión teórica y acción transformadora de toda la realidad.

- Su opción optimista a favor del hombre y de todo lo humano le lleva a soñar utópicamente un futuro (o mejor, porvenir) paradisiáco, en que parece que el hombre consigue sobre la faz de la tierra la sociedad perfecta y la superación de todos sus males. El optimismo antropológico de García Bacca se desboca de tal manera que ninguna meta le parece suficientemente inalcanzable, incluso el sueño de alcanzar la morada de los dioses.

10) Coincidiendo con García Bacca en su opción liberadora y emancipadora del hombre, no podemos por menos de advertir serias limitaciones e interrogantes a su proyecto utópico del

hombre positivo.

- Resulta problemático el excesivo optimismo que pone en el progreso técnico, reduciendo la naturaleza a simple material en manos del poder despótico del hombre. ¿Estamos seguros de que una cultura técnica desemboca en un mundo más humano, o no será más cierto que la naturaleza tiene sus leyes, como cada vez más lo advierte el hombre de nuestros días, y que transgredirlas supone la destrucción del propio hombre con sus orgullosas utopías?

- La opción por la transustanciación de Dios como condición necesaria para acceder al estadio de hombre auténtico, del hombre positivo, es una opción metafísica y que se contradice con las exigencias de verificación que García Bacca pide para cualquier proyecto humano. El que el ateísmo es condición necesaria para acceder al hombre positivo es una afirmación que tiene que hacerse verdadera. ¿No será más correcto afirmar que frente a determinada forma de creer en Dios, que actúa de fuerza ideológica y legitimadora de la burguesía capitalista, hay un modo liberador de creer en Dios y de luchar por la transformación estructural de la sociedad? La sociología de la religión está echando por tierra las prognosis sobre la desaparición de la religión, y la historia nos presenta casos cada vez más numerosos de cristianos que colaboran en la transformación sociopolítica de la realidad.

- Merecen asimismo serias objeciones sus proyectos utópicos hacia los que, según García Bacca, debe dirigir el hombre sus esfuerzos humanizadores. El aspecto más problemático es sin duda la desmesurada confianza en que el hombre alcanzará, por el desarrollo de la ciencia y la técnica, la victoria sobre la muerte.

Toda la descripción que sobre el hombre y la sociedad del porvenir realiza, tiene un marcado tinte religioso, un ansia de salvación definitiva en los mismo términos en que la religión cristiana nos habla de la escatología, pero prescindiendo del único salvador, Dios, e inmanentizando lo que la religión sitúa en un plano trascendente, metahistórica.

Por eso, hemos caracterizado su modelo antropológico-sociológico como una personificación del mito de la Torre de Babel. Se da en García Bacca una tan desmesurada confianza en el poder de la ciencia y de la técnica, que confía en que la Humanidad será capaz de ir arrumbando todos los males y frustraciones que aquejan secularmente al hombre, y de situarlo en el paraíso tanto tiempo perseguido y nunca alcanzado. Al final se le caerán las vendas de los ojos a este animal paradógico que es el hombre, y destruyendo sus complejos aceptará definitivamente su realidad de verdad: ser Dios en persona.

11) A la vista de todo lo anterior, no podemos por menos que afirmar que nos encontramos ante una antropología sugerente, de una riqueza inusual, vigorosa y, sin duda, polémica.

Su riqueza se sitúa en la amplitud de la temática y la profundidad filosófica con que estudia al hombre, no sólo desde su realidad individual, sino implicando en su esencia tanto el desarrollo de la sociedad como la misma evolución de la naturaleza.

Debido a su inquebrantable opción humanista, el lector se siente prendido de sus desarrollos lógicos y logra adherirse a sus planteamientos.

Pero el claro talante provocativo (en muchos momentos premeditadamente provocativo), hace que sus ideas susciten polémicas, desacuerdos, o al menos interrogantes.

Se esté o no de acuerdo con las ideas de García Bacca, la lectura de sus obras supone un inevitable enriquecimiento y un fuerte estímulo a pensar y a interrogarse acerca de las grandes incógnitas que la realidad, y nosotros mismos, esconden bajo su aparente trivialidad y naturalidad. De la misma manera, sus atrevidas prognosis acerca del porvenir humano invitan a soñar en un futuro mejor, más humanizado, y a colaborar activamente en su realización.

(2) 34

NOTAS

NOTAS DE LA INTRODUCCION GENERAL

- (1) Menéndez Pidal, R., "Los españoles en la historia", Madrid, Espasa-Calpe, 1982, p. 239 (El texto es de 1947).
- (2) Idem., cap. 5º, p. 182 y ss. En el cap. 1º haremos más amplia referencia al fenómeno de las "dos Españas".
- (3) Cfr. J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa", Madrid, Espasa-Calpe, 1978.
- (4) Cfr. idem, especialmente, p. 166 y ss.
- (5) Empleamos este adjetivo, que puede resultar un tanto duro al oído, siguiendo a José Gaos, que lo emplea en "Filosofía y literatura, según un filósofo español", Cuadernos Americanos, 1945, nº 6, p. 109-118.
- (6) "Bibliografía de Juan David García Bacca", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1981.

NOTAS AL CAPITULO 1º

- (1) En vez de usar el término "generación", preferimos emplear la expresión "grupo generacional", siguiendo la sugerencia de Tuñón de Lara, "Medio siglo de cultura española", Madrid, Tecnos, 1977; reimpresión de la 3ª edición, p. 16-18.
- (2) Es la expresión que ha hecho popular José Gaos, en contra de "exilados" o "desterrados".
- (3) Para una panorámica histórica del neotomismo de los años alrededor del cambio de siglo, cfr.

F. PICAVENT, "Le Mouvement néo-thomiste", Révue philosophique, 33 (1982), vol. 1, 281-309.

Idem, "Travaux récentes sur le néo-thomisme et la scolastique", Révue philosophique, 35 (1983), p. 394-421; 41 (1896) 48-78.

F. PICAVENT, "Thomisme et philosophies médiévales", Révue philosophique, 66 (1908), 631-647; 67 (1909) 57-68

M. ARNAIZ, "La neoescolástica al comenzar el siglo XX", La Ciudad de Dios, 57 (1902), 53-54; 197-209

Marcel RÉGNIER, "El tomismo desde 1870", vol. 10º de "Historia de la filosofía", obra conjunta dirigida por Ivon Belaval, traducción en Madrid, Siglo XXI, 1981, p. 1-23.

FERRATER MORA, Diccionario de Filosofía, vocablo NEOTOMISMO, Madrid, Alianza Editorial, 1979.

- (4) Marcel RÉGNIER, "El tomismo desde 1870", en "Historia de la filosofía", bajo la dirección de Ivon Belaval, Editorial Siglo XXI, Madrid, 1981, vol. 10º, p. 1
- (5) FERRATER MORA, Diccionario de filosofía, "Neotomismo", p. 2.341.
- (6) El prestigioso historiador jesuita Miguel Batllori señala, en un artículo titulado "Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano" (Analecta Sacra Tarraconensis, 15 (1942), 171-202; 16 (1943), 241-294), la influencia directa del jesuita catalán, Baltasar Masdeu, en el despertar del interés por el tomismo en el canónigo Buzzetti. Batllori, siguiendo las investigaciones de Amato Masnovo, profesor de filosofía de la Universidad Católica de Milán, interesado en descubrir los orígenes del neotomismo en Italia, llega a la conclusión de que "todos los núcleos neoescolásticos italianos de la primera mitad del ochocien

tos estaban conectados con un profesor del seminario de Piacenza llamado Vincenzo Benedetto Buzzetti, y que éste (según decían viejas memorias) había aprendido su amor hacia la escolástica de un jesuita español, que Masnovo (...) identificó con nuestro Baltasar Masdeu" (p. 172).

El jesuita español, obligado por la expulsión de la Compañía de Jesús por Carlos III, marchó a Italia donde tuvo contacto con Buzzetti. Algunos afirman que Masdeu fue profesor del italiano, pero no parece cierto. Su relación es de simple amistad y orientación intelectual (Cfr. Batllori, o.c., p. 257). El canónigo Buzzetti ejerció durante largos años su labor docente en Piacenza, en el "Collegio Alberoni", desde donde se expandió el movimiento a otras partes.

Pero, como señala Ferrater, hay otra opinión que indica que la inclinación de Buzzetti hacia el neotomismo se debe a la influencia de los profesores que tuvo en este mismo "Collegio Alberoni" donde se formó. De modo que Buzzetti no fue un autodidacta.

- (7) Régnier, o.c., p. 2.
- (8) F. Picavet, "Thomisme et philosophie medieval", o.c., p. 643.
- (9) Idem, 67 (1909), p. 62.
- (10) M. Régnier, o.c., p. 3. Las 24 tesis pueden verse en p. 4-8.
- (11) Sobre la historia de estos centros universitarios, cfr. M. Arnaiz, "La neoescolástica al comenzar el siglo XX", La Ciudad de Dios, 57 (1902), nº 53-54, 197-209; F. Picavet, "Le mouvement néo-thomiste", Revue philosophique, 33 (1892), vol. 1, 281-309.
- (12) Representante de esta postura era J. Maritain. cfr. M. Régnier, o.c., p. 14.
- (13) M. Arnaiz, o.c., p. 55.
- (14) Idem, p. 55.
- (15) Así lo entendía uno de los más ilustres representantes neotomistas alemanes, de la Sociedad Görres, el Dr. Schmid, cuando afirmaba que "la vuelta a la escolástica debe hacerse respecto a la doctrina y al método: ni una ni otro han sido sugeridos por las condiciones históricas de un siglo, sino que se adaptan a todos los siglos y a todos los tiempos, porque expresan los resultados de las leyes racionales y de la experiencia. La antigua filosofía so-

porta el examen de la crítica moderna y deja ancho campo al progreso del pensamiento". cfr. M. Arnaiz, o.c., p. 58.

- (16) Idem, p. 61. Un caso típico es Kant: "Kant era denunciado como fuente de todos los errores modernos. La situación religiosa, sobre todo en la época del modernismo explica en parte la violencia de las confrontaciones. Había una gran preocupación por refutar los errores modernos; algunos temían incluso que al situarse en la problemática reciente, se estuviese de antemano condenado a caer en el error. Pero no todos los neotomistas mantenían el mismo talante antikantiano, y ni eran tan reticentes frente a los filósofos más modernos. Por el contrario muchos tomistas han ido interesándose poco a poco por los pensadores modernos, y sobre todo por Kant, considerados no ya como adversarios, sino como interlocutores válidos de los que se podía sacar provecho" (M. Régner, o.c., p. 16)

La postura más positiva hacia Kant se debe fundamentalmente al giro producido en la interpretación kantiana. La superación del neokantismo supone el paso de considerar a Kant centrado en la teoría del conocimiento, "como un escéptico radical y destructor", hacia un Kant metafísico.

- (17) M. Arnaiz, o.c., p. 61.

- (18) Así nos lo comunicaban por carta algunos PP. Claretianos que convivieron con él: "Ya de estudiante se hablaba mucho del P. García por sus estudios filosóficos y matemáticos" (Carta del P. José M^o Codina, C.M.F., Superior del Colegio Menor "P. Jaime Girón" de Cervera (Lérida), del 11-XI-1980).
- (19) Este discurso lo pronunció en octubre de 1929, al inaugurarse el curso académico, el primero para él tras su regreso de Europa. Está publicado en "Ilustración del Clero" con el título de "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales", 24 (1930) y 25 (1931). El resto de los datos los iremos dando cuando hagamos referencia más explícita a este discurso.
- (20) El artículo ("De metaphysica multitudinis ordinatione..."), apareció en cuatro (?) partes entre los años 1928 y 1929.
- (21) Ilustración del Clero, 24 (1930), n^o 570, p. 342.
- (22) Cfr. A. Trendall "Diálogo filosófico con el Doctor David García Bacca", Bolívar (Bogotá), 1954, n^o 34, p. 693-703, en especial las páginas 695-696.
- (23) Cfr. "Entrevista con David García Bacca", Resumen (Caracas), XXV (1979), n^o 321, 52-63; 54.

- (24) A. Trendall, o.c., p. 695. Cfr. José Gaos, "Filosofía y literatura en un filósofo español", Cuadernos Americanos, 1945, nº 6, p. 110.
- (25) Cfr. A. Trendall, o.c.,
- (26) Cfr. Laín Entralgo, "¿Una nueva era?", Triunfo, 36 (1982), nº 15, p. 6-8; 6.
- (27) Cfr. Bernal, John D., "Historia social de la ciencia", Barcelona, Península, 1967, 2 vols: Capeck, Milic, "El impacto filosófico de la física contemporánea", Madrid, Tecnos, 1973; Kuhn, T. S., "La estructura de las revoluciones científicas", México, F.C.E., 1962; Gamow, George, "Biografía de la física", Madrid, Alianza, 1980; J. Marías/P. Laín Entralgo, "Historia de la filosofía y de la ciencia", Madrid, Guadarrama, 1968.
- (28) García Bacca ha realizado últimamente traducciones de obras de Riemann y de Hilbert:
- D. Hilbert, "Pensamiento axiomático", Caracas, UCV, 1978.
 - B. Riemann, "Sobre las hipótesis que hacen de fundamento de la Geometría", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1979.
- (29) J. Marías/Laín Entralgo, "Historia de la filosofía y de la ciencia", Madrid, Guadarrama, 1968, p. 272. La parte correspondiente a la historia de la ciencia corresponde a Laín Entralgo.
- (30) Idem, p. 262. Los subrayados son del autor.
- (31) Cfr. García Bacca, "Historia filosófica de las ciencias", México, UNAM, 1963; "Filosofía de las ciencias: La Física", Caracas, texto ciclostilado de un curso de Filosofía de la ciencia, de 1953; "Elogio de la técnica", Caracas, Monte Avila Editores, 1968; etc.
- (32) Cfr. García Bacca, "Filosofía de las ciencias, Teoría de la relatividad", México, Edit. Séneca, 1940, Introducción.
- (33) En varias de sus obras, García Bacca se ha dedicado a estudiar la historia de las ciencias desde las categorías aprióricas histórico-vitales (es lo que él llama "hermenéutica histórico-vital") que subyacen a cada época histórica.
- "Durante muchos, muchísimos siglos, nos dice, se ha hecho ciencia en plan troglodita: vivir en lo natural tal como se aparece naturalmente; hacer física tal como

lo físico tiene a bien presentarse... Y en estos casos y programas es claro que la verdad ha de consistir en una especie de adecuación con lo "real", tal cual anda por ahí, a sus anchas y sin respeto al hombre... La física moderna no es "ciencia natural", es "arte". Todas las ciencias modernas son, en rigor, "arte", artes intelectuales, reconstrucción (según plan original (el Entwurf, de Kant) y originario del hombre en cuanto trascendental) de lo real, que, frente a tal plan categorial, se presenta como puramente dado, como material en bruto; de manera que los aspectos definidos, presentados y hasta descaradamente ostentados por lo natural en sus estados de inocencia óptica, no cuentan sin más para la ciencia-arte; se han respecto de ella como las piedras y troncos frente al plan del arquitecto". "Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad", p. 9-10.

- (34) Laín Entralgo, o.c., p. 272-273.
- (35) George Gamow, "Biografía de la física", Madrid, Alianza, 1979, p. 274.
- (36) Según Rutherford, el átomo estaría compuesto por un núcleo pesado rodeado de un conjunto de electrones que giran a su alrededor, bajo la acción de la atracción de Coulomb. Este modelo dinámico es similar a la imagen que produce el sistema solar, en que el núcleo está constituido por el sol y a su alrededor giran en diversas órbitas los planetas, mantenidas por la fuerza de la gravedad newtoniana. Cfr. G. Gamow, o.c., p. 282-287.
- (37) Idem. p. 304-309; cfr. Laín Entralgo, o.c., p. 331.
- (38) Cfr. A. Trendall, o.c.
- (39) Laín Entralgo, o.c., p. 332.
- (40) Gamow, discípulo y colaborador de N. Bohr, define la teoría cuántica de este modo: "La idea era que la luz y todas las demás clases de radiación electromagnética, que siempre era considerada como trenes continuos de ondas, consisten realmente en paquetes individuales de energía con cantidades bien definidas de energía por paquete. La cantidad de energía por paquete depende de su frecuencia de vibración (ν) y es directamente proporcional a ella, de modo que se puede escribir esta fórmula: $\epsilon = h\nu$, en la que h es una constante universal. Plank llamó a estos paquetes de energía cuantos de luz (o, más generalmente cuantos de radiación) y la constante h es conocida como constante cuántica". O.c., p. 291-292.
- (41) Cfr. Laín Entralgo, o.c., p. 332; Gamow, o.c., cap. 7,

"La ley de los cuantos", p. 267 y ss.

- (42) T. S. Kuhn, "La estructura de las revoluciones científicas", México, F.C.E., 1971.
- (43) O.c., p. 221-222.

Las aportaciones a la física teórica comenzaron ya desde muy joven, a sus 26 años (1905), publicando en la revista alemana "Anualen der Physik" tres artículos de enorme importancia. Uno de estos tres artículos, titulado "Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento", estaba dedicado a problemas sobre la medición de la velocidad de la luz. Se trataba del primer trabajo de Einstein sobre la teoría de la relatividad. Cfr. Gamow, o.c. p. 221.

- (44) Idem, p. 205.
- (45) Idem, p. 224.
- (46) Desde Galileo se venían haciendo experimentos encaminados a medir la velocidad de la luz. Los físicos franceses Fizeau y Foucault, perfeccionando los métodos de Galileo, lograron cifrarla en 300.000 Km/s. Pero al parecer sólo tres décadas después de Galileo ya había hallado una cifra aproximada el astrónomo danés Olans Roemer. Cfr. Gamow, p. 205 a 208.
- (47) Para los filósofos antiguos, entre ellos Aristóteles, la luz no era un cuerpo, esto es, una realidad material sometida a peso. Einstein someterá a peso y medida esta realidad ultrarrápida que llamamos luz. Cfr. Gamow, p. 205 a 208.
- (48) García Bacca, "Einstein. Homenaje al filósofo de la ciencia", Arbor, CVII (1980), nº 419, p. 17.
- (49) De tal modo que, como indica García Bacca, "para Newton el Espacio absoluto y el Tiempo absoluto eran "sensorium Dei": una especie de sentido de Dios. El Espacio absoluto es el órgano sensible de la eternidad de Dios. Al movernos en Espacio absoluto y en Tiempo absoluto, nos movemos en Dios, cual peces en el mar" ("Einstein. Homenaje al filósofo de la ciencia", o.c., p. 11). De ahí que señale que "Newton era demasiado teólogo y sobrado aristotélico", pues los conceptos de espacio y tiempo infinitos vendrían a mostrar el mismo horror de Aristóteles hacia el infinito, hacia lo indefinido e indeterminado (Idem, p. 10-11).

- (50) Eddington, "The Nature of the Physical World", 1953, p. 25; cita tomada de García Bacca, art. cit. sobre Einstein, p. 9.
- (51) Idem., p. 9.
- (52) Gamow, o.c., p. 242-243.

Todas estas afirmaciones (que pertenecerían a la teoría de la relatividad "restringida", para fenómenos en que el movimiento es de tipo uniforme) fueron ampliadas dentro de la teoría de la relatividad "generalizada", valedera para movimientos no uniformes, sometidos a los fenómenos de la gravitación newtoniana. Einstein, descubrió la relación existente entre el movimiento acelerado y la fuerza de gravedad. En una cámara cerrada que flota en el espacio, al ser sometido a una determinada velocidad acelerada, se producen dentro de ella los mismos efectos que en un campo gravitatorio: los objetos situados dentro de la cámara caen hacia abajo.

Se da por tanto, una correlación entre los fenómenos que se producen en los campos gravitatorios y en los sistemas acelerados. Cfr. Gamow, o.c., p. 250-252.

- (53) Gamow, o.c., p. 264.
- (54) Idem, p. 265.
- (55) Idem, p. 265.
- (56) A lo largo de su amplia producción, García Bacca ha dedicado varios trabajos a estudiar y comentar la teoría de la relatividad de Einstein:
- "Filosofía de la ciencia. Teoría de la relatividad; México, Edit. Séneca, 1940.
 - "Filosofía y teoría de la relatividad", redactado en 1955, con motivo de la muerte de Einstein, y publicado en Valencia, Revista Teorema, 1979.
 - "Einstein y la ciencia del siglo XX", en "Ensayos"; Barcelona, Península, 1970, 202-206.
 - "Einstein. Homenaje al filósofo de la ciencia", Arbor, CVII (1980), nº 419, p. 7-22.
- (57) Valencia, Rev. Teorema, 1979. El prólogo de este trabajo es de 1971, y el escrito, de 1955.
- (58) Idem, p. 7.
- (59) Como ha señalado Carlos París, García Bacca es el primer filósofo español que filosofa desde los planteamientos

de las ciencias. Haciendo un recorrido de la situación española, afirma: "Salvo el caso excepcional de Juan David García Bacca, o las ya lejanas polémicas que en el siglo XIX se plantearon la discusión del darwinismo o la metodología de las ciencias humanas y sociales (que empezaban a despuntar en nuestro país), nuestro pensamiento se había movido en zonas muy distantes de la filosofía científica de nuestro siglo". "El rapto de la cultura", Madrid, Edit. Mañana, 1978, p. 81; Cfr. también, idem, "Nuestra situación filosófica tras la era franquista", en la obra conjunta "La cultura bajo el franquismo", Barcelona, Edic. de Bolsillo, 1977, 49-63; 58.

- (60) Laín Entralgo, p. 335.
- (61) "En el mundo atómico no podemos pasar por alto la perturbación producida por la introducción de los aparatos de medición. Las energías de esta escala son tan pequeñas que aun la medición realizada más cuidadosamente puede traducirse en perturbaciones sustanciales del fenómeno observado y no podemos garantizar que los resultados de la medición describan efectivamente lo que había ocurrido en ausencia de los aparatos de medida. El observador y sus instrumentos se convierten en parte integrante del fenómeno que se investiga. Aun en principio no hay nada que sea un fenómeno físico en sí. En todos los casos hay una intersección completamente inevitable entre el observador y el fenómeno". Gamow, o.c., p. 321.
- (62) Idem, p. 328.
- (63) Idem, p. 330.
- (64) Cfr. C. Tresmontant, "Ciencias del Universo y problemas metafísicos", Barcelona, Herder, 1978, cap. 1º; Laín Entralgo, o.c., p. 350-354.
- (65) Este tipo de problemas son fundamentales en el pensamiento de García Bacca. Desde su postura primera, integrada como hemos visto en el neotomismo, tendremos ocasión de ver cómo evoluciona paulatinamente hasta posturas cercanas al materialismo dialéctico.
- (66) El mismo García Bacca nos señala sus relaciones con Hans Driesch y Sommerfeld: "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", Theoria (Madrid), I (1952), nº 3-4; p. 113-120. Cfr. igualmente, A. Trendall, "Diálogo filosófico con el Doctor J. David García Bacca", Bolívar (Bogotá), 1954, nº 34, 693-703.
- (67) No acabamos de explicarnos, pues carecemos de datos, en qué centro universitario pudo ser discípulo de Driesch.

Según los datos biográficos de H. Driesch (cfr. Ferrater Mora, Diccionario de filosofía), desempeñó sus funciones profesionales en Aberdeen (1907-1908), Heidelberg (1909-20) y posteriormente en Colonia y Leipzig. En ningún sitio hemos podido hallar datos que hablen de una estancia de García Bacca en Colonia. No queda más solución que aceptar la hipótesis (nada rara) de que Driesch, temporalmente, actuara como profesor invitado en Munich. En la misma disyuntiva nos hallamos respecto a N. Hartmann, otro de los maestros de García Bacca, según confesión personal (cfr. Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de la biología matemática"), y la afirmación de A. Trendall, o.c., p. 695.

- (68) Laín Entralgo, o.c., p. 283.
- (69) Ibidem. p. 330.
- (70) Cfr. Ferrater Mora, "Diccionario de filosofía", H. Driesch, p. 865.
- (71) Ibidem, p. 866.
- (72) Theoria, 1952, nº 3-4, 113-120.
- (73) Idem, p. 116.
- (74) Idem, p. 117.
- (75) Idem, p. 117.
- (76) Idem, p. 117.
- (77) Cfr. idem, p. 118.
- (78) Sommerfeld nació en 1868 en Königsberg (Prusia), Patria de Kant, y murió en Munich en 1951. Cfr. A. Trendall, o.c., p. 696.
- (79) Cfr. Gamow, o.c., p. 309-310.
- (80) "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales", Ilustración del Clero", 25 (1931), citas tomadas de las páginas 249-251.
- (81) Algunos de estos trabajos están escritos incluso en catalán. Esta es la referencia completa:
 - "El principi de consalitat i les teoríes relativistes i quantitatives", Paraula cristiana (Barcelona), 11 (1930), 101-115.
 - "Las nociones de causa, efecto y causalidad en

las ciencias físicas modernas", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 8 (1931), 287-338.

- "Crónica de cosmología científica amb comentaris filosóficos", *Criterion* (Barcelona), 8 (1932), 161-174.
- "El tratamiento axiomático, aritmético y relacional del cálculo de las probabilidades. Relaciones con el determinismo", *Criterion* 8 (1932), 245-258.
- "Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la teoría tomista de la materia y forma", Barcelona, Biblioteca Balmes, 933.
- "Clasificación sistemática de las propiedades lógicas", *Revista Matemática Hispanoamericana* (Madrid), 8 (1933), nº 2, 114-145.
- "Algunas reflexiones sobre la proposición y el simbolismo lógico", *Revista de Psicología y Pedagogía* (Barcelona), 1935, nº 3, 140-159.
- "Simbólica (Lógica matemática)", Madrid, *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Apéndice 9 (1933), 1326-1339.

A esto hay que añadir sus libros sobre lógica matemática de tan amplia aceptación en España y en Europa, como indicaremos en el capítulo 2º.

- (82) Barcelona, Universidad Autónoma, 1935.
- (83) "Entrevista con David García Bacca", *Resumen* (Caracas), XXV (1979), nº 321, p. 52-63; 53.
- (84) Cfr. "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales; o.c., p. 245-251; igualmente, cfr. "Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 5 (1929), pp. 129-185.
- (85) Cfr. "Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad" (1940), o.c., p. 9.
- (86) *Idem*, p. 10.
- (87) Cfr. M. Tuñón de Lara, "Medio siglo de cultura española", Madrid, Tecnos, 1970; José Carlos Mainer, "La Edad de Plata (1902-1939)", Madrid, Crítica, 1981.
- (88) J. C. Mainer señala, hablando de la monarquía de Alfonso XIII: "En los horizontes políticos de la clase media fuera o no intelectual, y en los de la clase proletaria, nada había más desprestigiado en la España de 1930 que la Monarquía", o.c., p. 228.

- (89) Para Tuñón de Lara esta "edad de oro" comenzaría hacia 1885, año en que se producen acontecimientos importantes de nuestra cultura. Cfr. o.c., p. 19 Para Julián Marías, la fecha clave es 1898: "Ortega, Circunstancia y vocación", Madrid, Revista de Occidente, n. 63-66; José Carlos Mainer sitúa la fecha clave en 1902, o.c.
- (90) Tuñón de Lara, o.c., p. 9
- (91) Cfr. J. Marías, "Biografía de la filosofía", Madrid, Alianza, 1980, p. 178; id, "Ortega. Circunstancia y vocación", cap. 1º.
- (92) Cfr. J. L. Abellán, "El pensamiento español en el s. XX. La prosa científica", en "Historia de la literatura española", vol. IV, planeada y coordinada por J. Mº Díez Borque, Madrid, Taurus, 1980, 13-70. En pág. 23 dice:
- "Estos tres movimientos, en cuanto a lo filosófico se refiere, van a converger en una persona: J. Ortega y Gasset, y desde él se expande el saber filosófico a toda la península de un modo absoluto hasta antes de la guerra, y tras ella, siguió influyendo, tanto en el exilio exterior como en el interior".
- (93) Sobre la disputa acerca de la realidad de la filosofía española han corrido ríos de tinta y en la actualidad se vuelve de nuevo a plantear el tema. Cfr. José Luis Abellán, "Historia crítica del pensamiento español", Madrid, Espasa-Calpe, 1979, vol. 1º, toda la primera parte. El nudo de la polémica lo desató Menéndez y Pelayo, de quien discrepaba Miguel de Unamuno, entre otros: "Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía, mas desde que leí los trabajos del señor Menéndez y Pelayo, enderezados a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon las últimas dudas, y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado remiso a toda comprensión verdaderamente filosófica". Cita tomada de Juan López Morillas, "El krausismo español", México, F.C.E., 1956, p. 209.
- (94) L. Araquistain, "Pensamiento español contemporáneo", Buenos Aires, Losada, 1962, 2ª edic. 1968, p. 17.
- (95) Baste como textos importantes, J. López Morillas, o.c., Elías Díaz, "La filosofía social del krausismo español", Madrid, Edicensa, 1973. Heredia Soriano, "El krausismo español", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, II/1 (1975), 377-410; J. C. Mainer, "La Edad de Plata", p. 78-81; 87-92; J. Marías "Ortega. Circunstancia y vocación", p. 926 y ss.; Cacho Viu, V, "La Institución Libre de Enseñanza, I: Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)", Madrid,

Rialp, 1962; M^a D. Gómez Molleda, "Los Reformadores de la España contemporánea", Madrid, C.S.I.C, 1966; E. Terrón, Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea, Barcelona, Península, 1969; Jiménez Fraud, A., "La Residencia de Estudiantes", Bça, Ariel, 1972; Posada, A. "Breve historia del krausismo español", Oviedo, Univ. de Oviedo, 1981.

- (96) Basta una muestra en la persona de Donoso Cortés:

Cuéntense los libros que se publican, y se verá que son pocos; recórranse sus páginas, y se verá que, aun siendo pocos, en su mayor parte, son malos. Cuéntense los periódicos que se escriben, y se verá que son muchos, porque entre nosotros un periódico no es una empresa literaria confiada a los que estudian y saben, sino una máquina de guerra que conducen y dirigen los osados.

La mayor parte de los que a sí mismos se decoran con el título de escritores no lo merecen en verdad, sino porque combinan sobre el papel y con la pluma las letras del alfabeto. Ahora bien: cuando los periódicos que, en vez de difundir las luces, defienden la barbarie, son leídos, ése es un signo de rápida decadencia, y esto cabalmente es lo que sucede entre nosotros". "Filosofía de la historia de Juan Bautista Vico", en Obras Completas, I, Madrid, BAC, 70, 621-622. Cita tomada de Heredia Soriano, o.c., p. 378-379.

- (97) López Morillas, o.c., p. 207.
- (98) Idem, p. 218. En parecidos términos se expresa Heredia Soriano, o.c., p. 380, y Tuñón de Lara, o.c., p. 36.
- (99) López Morillas, o.c., p. 208.
- (100) Heredia Soriano señala hasta cinco etapas dentro del krausismo institucionismo, rastreando su presencia e influencia hasta nuestros días en la época franquista, tanto en el interior de la península como en el exilio. Cfr. o.c.p. 385.
- (101) Tuñón de Lara, o.c., p. 40.

En la pág. 44, señala Tuñón de Lara la diferencia entre Krausismo e Institución Libre de Enseñanza. Para él hay una total originalidad y diferencia del 2º respecto al Krausismo. Dice del institucionismo que "sólo puede enfocar al Krausismo como un precedente". Otros ven más unión entre las dos etapas.

- (102) La Institución nace en Madrid el 29 de octubre de 1976. Su primer rector fue Laureano Figuerola, pero el alma indiscutible y verdadero propulsor fue Giner de los Rios.

Fueron hombres de la Institución quienes crearon otros organismos divulgadores y fomentadores de la cultura, a través de organismos tales como las "Misiones Pedagógicas", ideadas por Manuel Bartolomé de Cossío; la junta para Ampliación de Estudios e Investigadores Científicos, obra de José Castillejo en 1906; la Residencia de Estudiantes ("la "Resi"), creada bajo el impulso de Alberto Jiménez Frau (cfr. su obra autobiográfica "La Residencia de Estudiantes, Madrid, Bca, Ariel, 1972). Para el resto de los datos, cfr. la bibliografía de la nota 95.

- (103) o.c., p. 56.
- (104) Cfr. Pedro Sáinz Rodríguez "La evolución de las ideas sobre la decadencia española", 1924, libro citado por L. Araquistain, o.c., p. 60.
- (105) Cfr. Rafael Pérez de la Dehesa, "El pensamiento de Costa y su influencia en el 98", Madrid, 1966; E. Tierno Galván, "Costa y el regeneracionismo", Madrid, 1961; M. Tuñón de Lara, o.c., cap. IV, p. 57 y ss; Alberto Gil Morales, "Derecho y revolución en el pensamiento de Joaquín Costa", Barcelona, 1965.
- (106) Tuñón de Lara, o.c., p. 58.
- (107) Cfr. idem, p. 62.
- (108) Tuñón de Lara, p. 59: "La vida dura, con el sentimiento que suele tener el autodidacta de "destacarse de su clase", le privan de muchas raíces sociales".
- (109) Idem, p. 62.
- (110) "Ortega. Circunstancia y vocación", o.c., p. 59-63.
- (111) Dice Tuñón de Lara: "En el costismo hay esa primacía del gesto sobre la reflexión, ese "dramatizar" los problemas sin llegar a sus causas profundas...", o.c., p. 65.
- (112) Idem, p. 75.
- (113) Debido a ello, ha sido objeto el 98 de muy diversos enfoques que los han desfigurado con cierta frecuencia hasta llegar a producir diversos mitos y estereotipos situados entre estas dos "mitificaciones" extremas, que señala Tuñón de Lara:
- el mito "liberal", "ha mezclado institucionismo, hombres del 98, laocismo y qué sé yo que más".

- y la óptica ultraconservadora, que "ha intentado marginar a los hombres del 98 de la tradición cultural española, bajo la acusación heterodoxa. También aquí hay una lamentable confusión entre la temática del grupo del 98 y los valores del demoliberalismo". O.c., p. 105.

(114) En los últimos años se están llevando a cabo abundantes y serios estudios de investigación sobre los diferentes autores del 98, y sobre todo, su etapa juvenil. Todos ellos llegan a la conclusión de que es una equivocación pensar el 98 como un movimiento uniforme y monolítico. Hasta no es fácil ponerse de acuerdo sobre:

- los componentes del grupo
- y los puntos básicos en que coinciden.

Cfr. Inman Fox, "La crisis intelectual del 98", Madrid, Edicusa, 1976.

(115) Es modélico de este tipo de estudio Tuñón de Lara, o.c. La etapa juvenil de los hombres del 98 está siendo estudiada con rigor y profundidad por Inman Fox, Rafael Pérez de la Dehesa y Carlos Blanco Aguinaga: cfr. Inman Fox, "La crisis intelectual del 98", Madrid, Edicusa, 1976, "Nota preliminar", p. 7.

(116) Cfr. los diferentes caracteres integradores, según Tuñón de Lara, o.c., 105, e Inman Fox, o.c., p. 211.

(117) "Ortega. Circunstancia y vocación", p. 50.

Señala Marías cómo ya anteriormente se había producido una cierta relación con Europa a través de varios intelectuales aislados; pero era una relación pasiva, de eruditos. Es decir, estaban al tanto de lo que pasaba. Así "no era posible una incorporación real de la cultura ajena, ni tampoco superar el décalage del siglo XIX. La enorme lectura de Valera y Menéndez Pelayo, la fina agudeza del primero y la tenacidad del segundo, la probidad intelectual de Giner de los Ríos, la pasión de Costa, a pesar de todo su valor y su esfuerzo, no lo consiguen". O.c., p. 70.

(118) En "Existencialismo", Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1962, p. 17, señala García Bacca que no vive la vida con sentido trágico como Unamuno.

(119) Caracas, Publicaciones del Ministerio de Educación, 1947, 2 volúmenes. El capítulo sobre Unamuno se halla en el vol. I, cap. 3º, pp. 95-176.

(120) Los artículos a que aludimos son éstos:

- Una conferencia pronunciada en México, en homenaje a Cervantes, titulada "Cómo salvaba Don Quijote su fe y su conciencia" en "Homenaje a Cervantes del Centro de Estudios Filosóficos", de la Universidad Autónoma de México, Caracas, U.C.V., 1949, pp. 131-167.
 - "Don Miguel de Unamuno", 1964, recopilado en "Ensayos", Barcelona, Península, 1970, 179-183.
 - "Kierkegaard y la filosofía contemporánea española", 1967; recopilado en id., 166-178.
- (121) "Nueve grandes filósofos...", p. 5 (vol. 1º, prólogo).
- (122) Idem, p. 95. Los subrayados son de García Bacca.
- (123) Cfr. idem, p. 4: señala que la razón de elegir a Unamuno dentro del elenco de nueve grandes filósofos contemporáneos es su condición de español. Dice textualmente: "Basta tener que escribir en lengua castellana una obra de filosofía, para que a uno le acudan, aparte de otras razones más hondas y vivientes, los nombres de Unamuno y Ortega".
- (124) Idem, p. 95-96. Subrayados de García Bacca.
- (125) Idem, p. 96. Mientras no se indique otra cosa, los subrayados son siempre del autor citado.
- (126) Cfr. "Historia crítica del pensamiento español", o.c., vol. 1º, cap. 6º, p. 127 y ss. En un artículo reciente, conmemorativo del centenario de Marx, recalca Abellán "la tradición ética del pensamiento español que marca prácticamente toda nuestra historia intelectual desde la Edad Media hasta nuestros días" ("Marxismo en el pensamiento español", El País, 14-III-1983).
- (127) Cfr. García Bacca, "Kierkegaard y la filosofía contemporánea española", o.c.
- (128) García Bacca, "Nueve grandes filósofos...", p. 97 y 88.
- (129) Idem, p. 98.
- (130) Cfr. la entrevista de El País, 16-VIII-1978. Más adelante haremos referencia a la relación con Ortega y amplia_{re}mos este dato.
- (131) Donde más explícitamente hace referencia al valor del sentimiento como instrumento de captación de la realidad es un "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", Studia iuridica (Caracas), nº

- 1 (1958), 13-90 y "Metafísica", México, F.C.E., 1963.
- (132) "Nueve grandes filósofos...", p. 159
- (133) Idem. 159.
- (134) Idem, 160.
- (135) Unamuno, "El sentimiento trágico de la vida", Madrid, Aguilar, 1942, p. 888. Cita tomada de García Bacca, idem, p. 175.
- (136) Entrevista de Carlos Gurméndez, en El País, 22-IX-1977.
- (137) Entrevista de C. Gurméndez a García Bacca y Bergamín, El País, 16-VII-1978.
- (138) Idem, El País, 22-IX-1977.
- (139) Idem.
- (140) La publicación incluía otra obra de Heidegger: "La esencia del fundamento", México, Edit. Séneca, 1944. Se trataba de la primera traducción al castellano de estos dos textos heideggerianos, como así lo hace notar García Bacca en el prólogo a la edición de los "Comentarios a Hölderlin y la esencia de la poesía", Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1968.
- (141) El texto de 1956 aparece en tres partes, en la Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1ª: ?; 2ª, nº 115, p. 3-10; 3ª, nº 117-118, pp. 147-153. Posteriormente se editó una separata, incluyendo las tres partes.
- El texto de Heidegger es una conferencia pronunciada el 2 de abril de 1936, en Roma.
- (142) "Hölderlin y la esencia de la poesía", México, E. Séneca, 1968, p. 19.
- (143) García Bacca, "Comentarios a Hölderlin y la esencia de la poesía", México, E. Séneca, 1968, p. 8-9.
- (144) A. Machado, Obras Completas, Edit. Séneca, México, 1940, p. 554.
- (145) Idem, p. 557.
- (146) Cuadernos para el Diálogo, noviembre, 1978, nº XLIX, extra, p. 350-357.
- (147) Idem, p. 350.

(148) Tal ha sido la postura del régimen franquista, empeñado en escondernos lo más hondo de Machado, no sólo de su prosa, sino también de su poesía. Cfr. "Cuadernos para el Diálogo", número extraordinario citado (Nov. 1978), el artículo editorial, titulado "La palabra y la obra de un hombre", p. 340-341. Se nos dice allí: "A menudo, especialmente y por razones obvias en la década de los cuarenta, el reconocimiento de la personalidad de Antonio Machado se ha reducido a su dimensión de poeta, en una maniobra que el tiempo está demostrando inútil" (p. 4).

(149) Los motivos que suelen aducirse como explicación de la falta de claridad y tecnicismo filosófico serían, en opinión de José Luis Abellán, su "tardía formación filosófica, ironía y escepticismo respecto de sus concepciones, timidez o falta de confianza en el valor filosófico de su pensamiento, carácter original e independiente de éste" ("Mito y cultura", Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971, p. 62).

A. Machado estudió filosofía y obtuvo la licenciatura en Madrid, en 1956.

Esta timidez o falta de confianza en la originalidad de su pensamiento filosófico es, al parecer, una de las razones de la existencia de los "apócrifos" Abel Martín y Juan de Mairena. Pero era una timidez que no tenía fundamento, puesto que "Machado poseía, en opinión de Abellán, una concepción filosófica más coherente y orgánica de lo que muchos piensan y más también, desde luego, de lo que él nos dejó entrever". (O.c.p.62)

(150) "A. Machado, ¿poeta o filósofo?", o.c., p. 357.

(151) Idem, p. 357.

(152) A lo largo de este artículo de Cuadernos, García Bacca hace un recorrido de las influencias de los diferentes filósofos en la obra de Machado, siendo los más importantes los que en esta cita se señalan.

(153) Idem, p. 357.

(154) Idem, p. 357.

(155) Entrevista de El País, 16-VII-1978.

(156) Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 1967.

(157) Donde más expresamente ha señalado esta influencia machadiana ha sido en el programa de TVE, el 19 de agosto de 1980, "A fondo".

- (158) Es programático de este empeño de escribir popular y sencillamente el artículo "El maestro en filosofía", referido a A. Bello, Revista Nacional de Cultura (Caracas), 28 (1965), nº 172, 46-50.
- (159) "Comentarios a "Hölderlin y la esencia de la poesía", de Heidegger", p. 78.
- (160) O.c., p. 5.
- (161) Machado, Obras completas, México, E. Séneca, 1940, p. 871, Cita en García Bacca, idem, p. 84-85.
- (162) El tercer comentario lo titula "Poeta y pueblo", p. 77-87.
- (163) Esta última parte la titula "Humanismo", p. 185-217.
- (164) "Invitación a filosofar...", p. 193-194.
- (165) Idem, p. 194.
- (166) A. Machado, Obras completas, edic. citada, p. 718.
- (167) Entrevista de El País, 22-IX-1977.
- (168) Entrevista de El País, 16-VII-1978.
- (169) "Las ideas de paz y cooperación internacional en la Escolástica", Ilustración del Clero, XXIX (1935), nº 678, 497-502; nº 679, 538-549; XXX (1936), nº 680, 9-11.
- (170) Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1956, enero-febrero, 27-36; 27.
- (171) El País, 22-IX-1977.
- (172) "Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro", en "Homenaje a Ortega y Gasset", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1958, p. 11. Otros autores que colaboraron en el homenaje son Manuel Granell, Lorenzo Luzuriaga, Ernesto Mayz Vallenilla y Angel Rosenblat.
- (173) "Es un becho, dice García Bacca, que Descartes, Kant, Hegel piensan; es un quehacer el que Ortega piense" (Idem, p. 9).
- (174) Idem, p. 9.
- (175) Idem, p. 16.
- (176) Esta es la razón de que, en opinión de García Bacca, no

hayamos sabido sacar provecho de la influencia del protestantismo, del Enciclopedismo francés y de la Ilustración. Ante tales invasiones, la postura que se imponía era cerrarnos a cal y canto por miedo al contagio, y expulsar a todo huésped extraño, "repelido cual por coz de asno" (Idem, p. 15-17).

- (177) Idem, p. 18.
- (178) "Meditaciones del Quijote", Meditación preliminar, nº 12, Madrid, Espasa-Calpe, 1964, p. 88.
- (179) Cfr. Francisco Romero, "Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual". Buenos Aires, Losada, 1954; J. Marías, "Ortega, I. Circunstancia y vocación", Madrid, Rev. de Occidente, (1960); José Gaos, "Confesiones profesionales", México, 1958; J. L. Abellán, "Ortega y Gasset en la filosofía española", Madrid, Tecnos, 1966.
- (180) "Ortega, Circunstancia y vocación", o.c.
- (181) Entre los más acérrimos opositores a Ortega se cuentan los jesuitas Joaquín Iriarte y Roig Gironella, el presbítero Sáiz Barberá y el dominico Santiago Ramírez, cfr. Patricio Canto, "El caso Ortega y Gasset", Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1958.
- (182) J. L. Abellán, "Ortega y Gasset en la filosofía española", o.c., p. 13.
- (183) Algunas razones sí podemos señalar que nos expliquen, siquiera en parte, este fenómeno:
- el carácter especial de su personalidad, "cuyo magnetismo impedía la serena ponderación". Así lo señala J. de Abellán, o.c., p. 13.
 - sus pretensiones de líder político y cultural excesivamente arrogante a los ojos de no pocos contemporáneos. Ortega consideró tales objetivos como un "servicio a España", el cumplimiento de su "vocación". Cfr. Ortega y Gasset, Prólogo a la 3ª edic. de Obras Completas, Madrid, 1943, p. XV. No cabe duda de que a muchos tales intenciones, y el modo como las expresaba, debieron de resultarles demasiado arrogantes y pretenciosas.
 - su condición de increyente y antiescolástico, que provocó polémicas con ciertos escritores religiosos, como no podía ser menos en unas fechas en que el pensamiento religioso español pecaba de dogmático y poco pluralista (Cfr. S. Ramírez, "La

filosofía de J. Ortega y Gasset, Barcelona, Herder, 1958; Joaquín Iriarte, "La meta mental de Ortega. Crítica de su filosofía", Madrid, Razón y Fe, 1949);

- y su circunstancia "burguesa", en un país en que, como bien dice Tuñón de Lara, la burguesía no ha realizado nunca su revolución, como sí la realizó en Europa sobre todo en Francia e Inglaterra. Por ello, sus proyectos políticos no llegaron nunca a alcanzar éxitos duraderos, porque su ideología burguesa no tuvo suficiente base social donde ejercer su liderazgo. De este modo, es fácil entender que esto acabara por desalentar a Ortega, que se retiró de la política, y se grangeara numerosos enemigos, tanto de derechas como de la izquierda republicana y socialista (Cfr. Tuñón de Lara, o.c.; J. C. Mainer, o.c.).

(184) Uno de los testigos de excepción, D. Manuel García Morrente, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, afirmaba en 1936:

... "La enseñanza filosófica que D. José Ortega ha dado durante veinticinco años en la Universidad de Madrid, ha creado en realidad la base del pensamiento filosófico español. Esto lo saben muy bien las personas a quienes la filosofía importa algo aquí y fuera de aquí. Hoy (marzo de 1936), la actuación universitaria de D. José Ortega, complementada por la de otros profesores que como amigos o discípulos han recibido la influencia directa de su pensamiento, han hecho de la Universidad de Madrid uno de los lugares en donde se cultiva la filosofía con más intensidad, escrupulosidad y amplitud" (El Sol, 8-III-1936, recogido en "Ensayos", 1945, p. 207. Cita tomada de J. Marías, "Filosofía española actual", Madrid, Espasa-Calpe, 1948, p. 14).

(185) Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1956, enero-febrero, p. 27-36.

(186) Idem, p. 27-28.

(187) Idem, p. 28.

(188) "Kant no plantea jamás, en la amplitud y fijeza orteguiana, el problema de la distinción entre cosa y ser. Se refiere a cosa y objeto. La cuestión se debate entonces en sicología o teoría del conocimiento; mas no en terreno ontológico general cual lo hace Ortega" (Idem, p. 33).

(189) Idem, p. 34.

- (190) Idem, p. 32.
- (191) Cfr. idem, p. 36.
- (192) Idem, p. 35.
- (193) Además del artículo ya citado, "El estilo filosófico de J. Ortega y Gasset", García Bacca ha escrito sobre Ortega:
- Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro", ya citado (1958).
 - Un capítulo de "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas, o.c., 1947, cap. 2º del vol. II, p. 45-186.
 - "La filosofía de Ortega y Gasset",
 - y "El filosofar de Ortega", ambos artículos en "Ensayos y Estudios", Milano/Vanni Scheiwiller, 1975, p. 65-74.
- (194) "La idea de la razón vital representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la razón histórica, donde Dilthey se quedó" ("Nueve grandes filósofos...", p. 48. Las palabras citadas son de Ortega, en "Guillermo Dilthey y la idea de la vida").
- (195) García Bacca, idem, p. 85.
- (196) Idem, p. 85.
- (197) Idem, p. 120-121.
- (198) Idem, p. 121.
- (199) cfr. "El tema de nuestro tiempo", cita tomada de G. Bacca, idem, p. 150.
- (200) G. Bacca, idem, p. 159.
- (201) Idem, p. 161.
- (202) Idem, p. 162.
- (203) Idem, p. 176.
- (204) Idem, p. 177.
- (205) Son apelativos de Ortega en "Historia como sistema", Cfr. G. Bacca, idem, p. 177.
- (206) Idem, p. 181.

- (207) Idem, p. 181.
- (208) "Historia como sistema", Cfr. G. Bacca, idem, p. 172.
- (209) cfr. García Bacca, "Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado", o.c., p. 105.
- (210) "Nueve grandes filósofos...", p. 183.
- (211) El País, 22-IX-1977. El subrayado es nuestro.
- (212) Anthropos (Barcelona), 1982, nº 9, p. 4-70.
- (213) Idem, p. 5.
- (214) Idem, p. 4.
- (215) El País, 22-IX-1977.
- (216) En el cap. 3º, al estudiar la antropología de la primera época de García Bacca, veremos cómo se apoya en esta definición de Ortega como ideal de hombre.
- (217) cfr. "Medio siglo de cultura española", o.c. En el cap. 11, "La élite y el hombre", señala la influencia de su circunstancia social en su pensamiento: "Ortega, que en el plano español descubrió "la circunstancia", no podía eludir su circunstancia social e ideológica" (p. 225). Y su circunstancia era una burguesía, ansiosa de poder político, y necesitado de cuadros políticos y de ideólogos. Pero "el drama de esa clase es que acude a la cita de la historia con casi un siglo de retraso, casi un siglo de retraso, cuando la contradicción que la opone a quienes detentan el Poder ha sido ya "doblada" por una nueva contradicción, que procede de la influencia ejercida en la sociedad por el desarrollo de las fuerzas de producción: el cuarto estado está ahí y sus aldabonazos resuenan pavorosamente a partir del año 17" (p. 226).
Cfr. también J. L. Abellán, "Ortega y Gasset en la filosofía española", Madrid, Tecnos, 1966, p. 45.
- (218) Cfr. Tuñón de Lara, p. 230.
- (219) Idem, p. 232.
- (220) Cfr. idem, p. 232-236.
- (221) "Autobiografía intelectual de J. D. García Bacca; Anthropos, 1982, nº 9, 4-10; 5.
- (222) Recordar su discurso en la inauguración del curso 1929-30, en Solsona.

- (223) o.c., p. 5.
- (224) Husserl publicó sus "Logische Untersuchungen" en 1900-1901. La traducción castellana se debe a M. García Morante y J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929.
- (225) Barcelona, Labor, 1936.
- (226) Cfr. la entrevista a García Bacca en Resumen (Caracas), XXV (1979), nº 321, p. 58-59.
- (227) La 1ª edición, México, 1945, se tituló "Filosofía en metaforas y en parábolas"; la 2ª edición se hizo en Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1964. El capítulo dedicado a Husserl es el 6º de la 1ª parte, 123-141.
- (228) Idem, p. 127.
- (229) Idem, p. 141.
- (230) Idem, p. 140.
- (231) F. Copleston, "Historia de la filosofía", Barcelona, Ariel, 1978, vol. 7º, "De Fichte a Nietzsche", p. 333. La edición castellana está dirigida por M. Sacristán.
- (232) cfr. J. Marías, "Ortega, Circunstancia y vocación", o.c., p. 79.
- (233) Idem, p. 89.
- (234) J. Marías, "Biografía de la filosofía"; Madrid, Alianza, 1980, en p. 242 y ss. ha trazado esta "prehistoria" y los antecedentes del concepto de vida, siguiendo sus raíces en la filosofía francesa y alemana.
- (235) Como introducción al historicismo, cfr. E. Imaz, "El pensamiento de Dilthey", México, I.C.E., 1946, cap. 1º.
- (236) cfr. J. Marías, "Ortega, Circunstancia y vocación", 91-92.
- (237) Idem, p. 91.
- (238) Idem, p. 91.
- (239) cfr. G. Bacca, "Invitación a filosofar", México, El Colegio de México, 1940-42, 2 vols. p. 3.
- (240) cfr. G. Bacca, "Curso sistemático de filosofía actual", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969, p. 11.

- (241) cfr. García Bacca, "Elogio de la técnica", Caracas, Monte Avila Editores, 1968.
- (242) cfr. Ferrater Mora, Dic. de filosofía, vocablo Bergson.
- (243) García Bacca, "Bergson o el tiempo creador", Cuadernos Americanos, 1946, nº 2, p. 143. Este artículo, que, como ya hemos indicado, constituye el capítulo 1º del primer volumen de "Nueve grandes filósofos...", fue publicado con anterioridad en "Cuadernos Americanos". Las citas las tomo de esta publicación.
- (244) Idem, p. 123.
- (245) Idem, p. 123.
- (246) Idem, p. 123.
- (247) Idem, p. 122.
- (248) Idem, p. 121.
- (249) Idem, p. 121.
- (250) "Nueve grandes filósofos...", p. 8.
Los escritos más amplios sobre Dilthey son dos reseñas sobre dos libros de Dilthey, en 1944 y 1945: "Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII", F. y Letras, VIII (1944), nº 15, 77-82 y "Vida y poesía", Filosofía y Letras X (1945), nº 20, 275-277.
- (251) "Nueve grandes filósofos...", cap. 2º del vol. 2º.
- (252) "El humanismo de M. Scheler", Madrid, Edit. Católica, BAC, 1978, p. 31. Cfr. J. Marías, "Biografía de la filosofía", Madrid, Alianza, 1980, cap. 6º, "La filosofía de la vida", p. 231 y s.
- (253) Hay que tener en cuenta que el castellano fue el primer idioma al que se tradujeron sus obras completas, por Eugenio Imaz, compañero de exilio de García Bacca (México, F.C.E.). Cfr. José Gaos, "La jornada de W. Dilthey en América", en "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas, en España y la América Española", México, UNAM, 1957, 139-163.
- (254) "Biografía de la filosofía", 253-254.
- (255) Franco Díaz de Cerio, "Introducción a la filosofía de W. Dilthey", Barcelona, Juan Flors Edit., 1963, p. 312.
- (256) Idem, p. 316.

- (257) J. Marías, o.c., p. 256.
- (258) O.c., p. 316.
- (259) O.c., p. 317.
- (260) Pintor Ramos, o.c., p. 33.
- (261) O.c., p. 321.
- (262) cfr. García Bacca, "Siete modelos de filosofar", Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1950; 2ª edic. 1963, p. 14-15. (Citamos por la 2ª edición).
- (263) Se ha escrito mucho sobre las relaciones entre Ortega y Heidegger y, como es de esperar, con una gran disparidad de opiniones. No nos toca entrar aquí en este punto. Baste cfr. J. Marías, "Filosofía española actual", o.c. p. 93 (y todo el 1^{er} capítulo); J. L. Abellán, "Ortega y Gasset en la filosofía española", o.c., p. 80 y ss, id, "Ortega y Heidegger", ABC, 8-XI-1980.
- (264) Cfr. El País, 16-VII-1978.
- (265) México, Edit. Séneca, 1944.
- (266) Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1962.
- (267) "Existencialismo", p. 17.
- (268) Véase la amplia lista de trabajos o capítulos de obras dedicadas a Heidegger:
- 1944, "Introduc. literaria a la filosofía", cap. 8º de la parte I.
 - 1947, "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas", vol. I, capítulo 4º.
 - 1950, "Siete modelos de filosofar", o.c., cap. 7º
 - 1947, "Existencialismo alemán (Heidegger) y existencialismo francés (Sartre)", Cuadernos Americanos, nº 4, 1947, p. 87-117.
 - 1955, "Las ideas de ser y estar de posibilidad y realidad en la idea del hombre, según la filosofía actual", BÇA, Edit. Laye.
 - 1944, "El sentido de la Nada en la fundamentación de la "metafísica" según Heidegger y el sentido de la Nada como fundamentación de la experiencia mística, según S. Juan de la Cruz", Cuadernos Americanos, nº 6, 1947 nov-diciembre, p. 87-100.

- y en 1963, "Existencialismo", Edit. Universidad Veracruzana, México, recopilación de artículos sobre existencialismo, la mayoría de los cuales se refieren a Heidegger.

(269) p. 6.

(270) Idem, p. 6.

(271) Cfr. "Nueve grandes filósofos...", cap. 4º, "Heidegger o el sentido del ser", p. 177-221.

(272) Idem, p. 205.

(273) Idem, p. 205.

(274) Idem, p. 207.

(275) Cfr. García Bacca, "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y de realidad en la idea de hombre en la filosofía actual", Rev. Univ. de Antioquía (Medellín, Colombia), 30 (1954), p. 635-662). Al año siguiente se publicó aparte en Barcelona, Edit. Laye, Las citas las hago de esta edición, Las últimas palabras citadas están en p. 20-21.

(276) Idem, p. 21-23.

(277) El País, 16-VII-1978.

(278) Cuadernos Americanos, 1947, nº 4, p. 87-117.

(279) "Filosofía y Economía", en "Ensayos", Barcelona, Península, 1970, 36-38; 38.

(280) "Música, literatura y silencio", Cultura Universitaria (Caracas), 1966, nº 92, p. 13-18, recopilado en "Ensayos", o.c., 117-122; 119. Cfr. "Curso sistemático de filosofía actual", Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1969, p. 226.

(281) Idem, p. 121 (de "Ensayos").

(282) Cfr. "Curso sistemático de filosofía actual", o.c., p. 226 y ss.

(283) Idem, p. 11.

(284) "Nueve grandes filósofos...", vol. 2º, p. 187.

(285) Idem, p. 187.

(286) "Autobiografía intelectual", o.c., p. 6.

- (287) Hasta trece veces confiesa haber leído la obra: idem, p. 6.
- (288) Idem, p. 6.
- (289) Idem, p. 6.
- (290) "Nueve grandes filósofos...", p. 188.
- (291) Entrevista a García Bacca del "Nueva expresión" (Caracas), 1980, nº 1, p. 13.
- (292) cfr. "Autobiografía", p. 5-6.
- (293) El País, 16-VII-1978.
- (294) "Autobiografía", p. 6.
- (295) Cfr. "Filosofía y economía", en "Ensayos", o.c., p. 38.
- (296) En el cap. 3º presentaremos ampliamente la influencia de la antropología de K. Marx en la última etapa antropológica de G. Bacca.
- (297) "Cursos sistemático de filosofía actual", p. 11.
- (298) "Entrevista con David García Bacca", Resumen (Caracas), XXV (1979), nº 321, p. 54.
- (299) Idem, p. 54. Sobre el significado filosófico de la obra platónica tiene un artículo titulado "Pensar, Amor y Verdad", en "Ensayos", p. 155-162.
- (300) La publicación de estas Obras Completas de Platón se debe a una Coedición de la Residencia de la República y a la Universidad Central de Venezuela, Caracas. En la entrevista a G. Bacca de Resumen, p. 54, señala más detalles sobre esta traducción.
- (301) La traducción comprende tres volúmenes, publicados en México, Univ. Nac. Autónoma de México, entre 1942 y 1945.
- (302) Entrevista de Resumen, p. 54.
- (303) Idem, p. 55.
- (304) Estos tres mensajeros son José de Perojo, Julián Sanz del Río y J. Ortega y Gasset.
- (305) cfr. Vicente Romano, "Ortega, publicista", Madrid, Akal Editor, 1976.

- (306) Recordemos las palabras de García Bacca: "Yo creo y no me cansaré de decirlo ante quien sea y contra quien sea, que hasta Ortega no se ha filosofado en español sino en extranjero"; "El estilo filosófico de J. Ortega y Gasset, o.c., p. 27.
- (307) J. L. Abellán/L. Martínez Gómez, "El pensamiento español, de Séneca a Zubiri", Madrid, UNED, 1977, p. 381.
- (308) "La filosofía en España", en "Pensamiento de lengua española", México, Edit. Stylo, 1945, p. 283-284.
- (309) cfr. J. Marías, "Ortega. Circunstancia y vocación", J. L. Abellán "Panorama de la filosofía española actual", Madrid, Espasa-Calpe, 1978.
- (310) J. Gaos, o.c., p. 290.
- (311) J. L. Abellán/L. Martínez Gómez, o.c., p. 379.
- (312) "Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro", o.c., p. 16.
- (313) o.c., p. 291.
- (314) cfr. Eduardo Nicol, "La Escuela de Barcelona", en "El problema de la filosofía española", Madrid, Tecnos, 1961; J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", o.c., p. 127-131.
- (315) José Gaos, o.c., p. 291
- (316) Cita tomada de J. L. Abellán/L. Martínez Gómez, o.c., p. 381.
- (317) Cita tomada de Gregorio Marañón Moya, "El General De Gaulle en Toledo", El País, 8-VIII-1981, p. 8.
- (318) "Españoles fuera de España", Madrid, Espasa-Calpe, 1947. Las citas las hago por la 8ª edic. de 1968; p. 20-21.
- (319) J. L. Abellán dice de él que "es, sin duda, el investigador más eminente en lo que se refiere a emigraciones españolas"; "El exilio español de 1939", Madrid, Taurus, 1976, 6 vols, vol. 1º, p. 23.
- (320) Esta obra representa, sin lugar a dudas, el intento más serio y ambicioso de historiar este apartado de nuestra historia cultural. La obra está dirigida por J. L. Abellán, e intervienen en ella varios de los protagonistas del exilio.
- (321) "Emigraciones de la España moderna", en "El exilio espa

- ñol de 1939", o.c., vol. 1º, p. 25-93.
- (322) Idem, p. 28. Para poder hacerse cargo del significado de esta cifra, advierte V. Lloréns que "la población to tal de Castilla y León quizá no llegaba por entonces a los siete millones".
- (323) "Españoles fuera de España", o.c., p. 25.
- (324) Vicente Lloréns, o.c., p. 38-39.
- (325) Idem, p. 39.
- (326) Idem, p. 40.
- (327) Idem, p. 42-43.
- (328) Idem, p. 43.
- (329) Idem, p. 48.
- (330) Idem, p. 61.
- (331) "Españoles fuera de España", p. 43.
- (332) Idem, p. 43.
- (333) cfr. Vicente Lloréns, o.c., p. 63-64.
- (334) Idem, p. 66 y s.
- (335) cfr. Idem, p. 78 y ss.
- (336) Idem, p. 78.
- (337) Cfr. idem, p. 80-87.
- (338) Idem, p. 90.
- (339) Idem, p. 91.
- (340) Idem, p. 92.
- (341) Sobre la personalidad de este importante y desconocido intelectual, cfr. Tuñón de Lara, "Medio siglo de cultura española", o.c., p. 173-187, entre otras.
- (342) José Luis Abellán se ha dedicado con intensidad a estudiar a los más significativos componentes del exilio, en el campo de la filosofía, y fruto de este interés son los siguientes títulos:
- "Filosofía española en América (1936-1966)", Ma-

drid, Guadarrama, 1966.

- "Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa", Madrid, Espasa-Calpe, 1978.
- "Historia crítica del pensamiento español" (5 vols.) Madrid, Espasa-Calpe, 1978.
- "El exilio español de 1939 (6 vols.)", obra en colaboración, Madrid, Taurus, 1976.
- "El pensamiento español. De Séneca a Zubiri" (con L. Martínez Gómez), Madrid, UNED, 1977.
- "El pensamiento español en el siglo XX. La prosa científica", en "Historia de la literatura española", vol. IV, obra dirigida por J. M^a Díez Borque, Madrid, Taurus, 1980.
- Y otros muchos trabajos y artículos sobre el tema del exilio.

- (343) Para estudiar el paradero del conjunto de los exilados cfr. J. L. Abellán. "El exilio republicano de 1939", o.c.
- (344) J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", p. 105.
- (345) Idem, p. 106.
- (346) El escritor norteamericano Paul ILIE, en su interesante libro "Literatura y exilio interior", Madrid, Fundamentos 1981, en el cap. 1^o, especialmente en pág. 20, analiza los diversos términos (exilados, emigrados, transterrados) que se han empleado en la calificación de este suceso.
- (347) "El exilio español de 1939", p. 155, del tomo III.
- (348) El trabajo de Vicente Lloréns, "La emigración republicana de 1939" dentro de "El exilio español de 1939", tomo 1^o, pp. 94-200, es el estudio más completo que se ha hecho sobre este exilio. Aunque se centra en la suerte corrida por intelectuales, los datos globales son de gran importancia.
- (349) J. L. Abellán, "El exilio español de 1939", p. 17. cfr. Juan Maestre Alfonso, "Los intelectuales exiliados", Informaciones, 14 de febrero de 1976.
- (350) "El exilio español de 1939", Tomo I, p. 99.
- (351) Ibidem, p. 99-100.
- (352) "El exilio español de 1939", tomo I, p. 16.

- (353) Cfr. V. Lloréns, o.c., pág. 99-144.
- (354) Cfr. "El exilio español de 1939", tomo II ("Guerra y política").
- (355) "El exilio español de 1939", tomo 1º, p. 114. En pág. 114-115 se indican las personalidades más ilustres que fueron a parar a Africa y suerte que corrieron.
- (356) Entre estas personas más lúcidas de la situación se encontraba García Bacca, quien en repetidas ocasiones hace referencia a su convencimiento de que el exilio iba a durar largos años. Otros eran más idealistas. Cfr. Carlos Sampelayo, "La postguerra en el exilio de América". En enero "Juan Tercero", Tiempo de Historia, VIII (1982), nº 92-93, p. 54-65.
- (357) Todos los exilados coinciden en levantar la voz para agradecer al presidente Cárdenas y a México por su oportuna acogida en 1939. Cfr. Vicente Lloréns, o.c., p. 125 y s.
- (358) "Panorama de la filosofía española actual", p. 117.
- (359) Idem, p. 117.
- (360) Idem, p. 118. En Ferrater es además tal actitud fruto de su personal teoría acerca del bilingüismo cultural.
- (361) "La emigración republicana de 1939", o.c., p. 94-200. Especialmente a partir de la p. 125, en lo referente a Hispanoamérica.
- (362) V. Lloréns, o.c., p. 125. Los primeros que llegaron a México lo hicieron por su cuenta en barcos procedentes de Francia, pero han quedado para la historia el nombre de tres barcos que transportaron desde tierra francesa a la mexicana a 4.664 españoles. Son los barcos SINAIA, IPANEMA y MEXIQUE. Cfr. idem, p. 126-128, y M. Andújar, "Las revistas culturales y literarias del exilio en Hispanoamérica", en "El exilio español de 1939", o.c., vol. 3, p. 23 y ss. id, "Notas sobre la travesía del "Sinaia" Tiempo de Historia, VI (1980), nº 67, 38-49.
- (363) Cfr. V. Lloréns, o.c., vol 1º, p. 163. Para el itinerario del Gobierno Republicano en el exilio, cfr. Luis Méndez Asensio, "Francisco Giral: Pasado y presente de la República", Tiempo de Historia, VI (1980), nº 62, 4-21; Ruipérez, María, "José Maldonado, el último presidente de la República española", Tiempo de Historia, VI (1980), nº 66, p. 20-27; Ferrer Benimelli, J. A. "Historia de la República Española en el exilio (1939-1977)",

- Tiempo de Historia, III (1977), nº 32, 4-89; nº 33, 52-70; id, "Entrevista con Fernando Valera, último presidente de la República en el exilio: "Hemos salvado la legitimidad popular", Tiempo de Historia, III (1977), nº 33, 71-77, García Durán, Juan, "La oposición al franquismo: El fracaso del gobierno Giral", Tiempo de Historia, III (1977), nº 29, p. 56-67.
- (364) García Bacca no considera haber creado a su alrededor, ni tampoco lo ha intentado, una escuela filosófica o algo por el estilo. Preguntado recientemente si, tras tantos años de magisterio filosófico en Hispanoamérica, había formado una escuela de pensamiento, respondía: "Usted sabe muy bien lo difícil que es la creación filosófica, y no pretendo haber creado una escuela de pensamiento, pero sí he desarrollado una labor efectiva, creando institutos de lógica matemática y departamentos de filosofía de la ciencia en las universidades americanas donde dicté cátedra". El País, 22 de septiembre de 1977.
- (365) El caso de México es bien patente, cfr. Vicente Lloréns, o.c., p. 125, vol. 2; Carlos Sampelayo, o.c.
- (366) Cfr. Vicente Lloréns, o.c., p. 138, vol. 1º.
- (367) Cfr. Manuel Andújar y Antonio Risco, "Crónica de la emigración en las revistas", en "El exilio español de 1939", vol. III, p. 11-150.
- (368) Idem, vol. III, p. 17.
- (369) Idem, p. 17-18. "En Francia, sobre todo, señalan ambos autores, parte considerable de las revistas es editada a modo de suplementos o como publicaciones específicas por partidos y organizaciones sindicales y políticas" (p. 20)
- (370) Voy a limitarme a señalar muy por encima lo referente a América. Para las noticias de las revistas europeas, cfr. Antonio Risco, o.c., p. 93 y ss.
- (371) Es, sin duda, la que más altura filosófica alcanzó. Para diferentes datos sobre ella, cfr. M. Andújar, l. o.c. p. 28; E. Díaz, "Pensamiento español (1939-1973)", o.c. p. 45-46; Vicente Lloréns, l. c., p. 177; J. L. Abellán "Panorama de la filosofía española actual", o.c., p. 139-140; Carlos M. Lama, "Cuarenta años de "Cuadernos Americanos", El País, 8-I-1982.
- (372) Para una información más pormenorizada sobre estas revistas, cfr. Andújar, l.c.p. 26-92.

- (373) "La Edit. Séneca, fundada (en México) con fondos del SERE (Servicio de Evacuación de Republicanos Españoles) y dirigida por José Bergamín, tuvo muy corta vida, pero en su haber cuenta varios de los volúmenes mejor presentados hasta entonces en Hispanoamérica". V. Lloréns, o.c., p. 149. García Bacca fue, durante su estancia de cuatro años en México, presidente del Consejo de Administración de la editorial, como señala Bergamín en la entrevista de El País del 22 de septiembre de 1977, p. 27. En la Edit. Séneca publicó G. Bacca varias de sus obras.
- (374) Cfr. M. Andújar y A. Risco, o.c., p. 19, nota 10 y V. Lloréns, o.c., p. 149-150.
- (375) Cfr. J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", o.c., p. 134-136.
- (376) "Entre 1939 y 1955 los refugiados vertieron al español, sólo para el F.C.E., más de un centenar de obras de un total de 179 en el campo de la sociología, la filosofía, la historia y la política. Obras fundamentales no pocas de ellas y de gran extensión" (Vicente Lloréns, o.c., p. 147).
- (377) Cfr. Tuñón de Lara, "Medio Siglo de cultura española", o.c., p. 279-280.
- (378) Cfr. J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", o.c., p. 137.
- (379) Cfr. idem, p. 136-137.
- (380) Cfr. idem, p. 137.
- (381) En su momento (cap. 2º) daremos amplia noticia de las traducciones de G. Bacca.
- (382) Cfr. Vicente Lloréns, o.c., p. 166-167.
- (383) En la edit. Losada de Buenos Aires, se publicaron, por ej., la traducción de las obras filosóficas de Sartre y de otros filósofos de lengua francesa.
- (384) J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", o.c., p. 133.
- (385) Idem, p. 183.
- (386) Idem, p. 140.
- (387) Idem, p. 140-141.

- (388) Cfr. J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", o.c., p. 124 y ss.
- (389) Idem, p. 119-120.
- (390) Idem, p. 124. Abellán recoge el caso de J. Gaos como pa radigna del resto de sus compañeros de destino.
- (391) El más significativo es su conferencia, en la Universidad de Barcelona, "Las ideas de paz y cooperación inter nacional en la Escolástica", Ilustración del Clero, XXIX (1935) y XXX (1936).
- (392) J. L. Abellán, "Filosofía y pensamiento; su función en el exilio de 1939", en J. L. Abellán, "El exilio español de 1939", vol. III, o.c., p. 161. En este trabajo de Abellán se recoge lo más importante del pensamiento de los exilados en relación al tema de España.
- (393) Cfr. J. L. Abellán. "La contribución de José Gaos a la historia de las ideas hispanoamericanas", Diancia (México), 1970, p. 205-237.
- (394) México, 1945. A partir de la 2ª edición (Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1964) el título es "Introducción literaria a la filosofía".
- (395) "Introd. Literaria a la filosofía", o.c., p. 327. Los subrayados son de G. Bacca. .
- (396) Cfr. "El sentido de la Nada en la fundamentación de la "Metafísica", según Heidegger; y el sentido de la Nada como fundamentación de la experiencia mística, según S. Juan de la Cruz", Cuadernos Americanos, 1944, nº 6, nov-dic. p. 96.
- (397) Idem, p. 88. Los subrayados son del autor.
- (398) "Panorama de la filosofía española actual", o.c., p. 153.
- (399) Cfr. idem, p. 153.
- (400) Torrente Ballester señalaba el 3 de agosto de 1940, en la revista "TAJO", que estos intelectuales representaban aproximadamente el noventa por ciento de la intelligenzia española". Tomo el dato de Elías Díaz, "Pensamiento español (1939-1973)", Edicusa, 1974, p. 18, nota, 8.
- (401) Cfr. sobre este concepto: Paul ILIE, "Literatura y exilio interior", Madrid, Fundamentos, 1981; Miguel Sala-

bert, "El exilio interior", *Tiempo de Historia*, VIII (1982), nº 92-93, p. 82-99.

(402) Sobre la situación de la filosofía, y de la cultura, en España durante el franquismo, cfr. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", o.c.; E. Díaz, "Pensamiento español, 1939-1973", o.c.; Abellán, "El pensamiento español en el s. XX, La prosa científica", o.c.; J. C. Taborés, "Pensamiento", en "La cultura española durante el franquismo", por Equipo Reseña, Bilbao, Mensajero, 1977; 143-168; J. Castellá-Gassol, "El pensamiento español: 1939-1979. La palabra y el eco", *Tiempo de Historia*, VI (1980), nº 62, 126-135; y los nº 62 (1980) y 92-93 (1982), titulados genéricamente "1939-1979: 40 años de España", y "Así fue la postguerra", respectivamente; J. Muguerza, "La concepción analítica de la filosofía", Introducción, Madrid, Alianza, 1974, 2 vols, vol. 1º, 116-138.

(403) "La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)", Madrid, Edicusa, 1971, p. 9. Resultan significativas estas palabras de M. Tuñón de Lara: "Un hecho, sin embargo, dominaba aquella coyuntura; resultaba inútil ignorar que la derrota de la República había sido "la derrota de los intelectuales", de los hombres de cultura de todos los niveles. La muerte de A. Machado, casi al dejar de pisar el suelo patrio, el encarcelamiento y muerte de Miguel Hernández († 1942), la represión que se abatió sobre esas categorías sociales y profesionales desde millares de maestros hasta las de mayor eco, como la ejecución del decano Dr. Peset, confirmó esa impresión. La inmensa mayoría de los catedráticos de Universidad, de los escritores, los hombres más representativos de la cultura, habían sido desgajados del suelo patrio y formaban lo que uno de ellos, José Bergamín, llamó acertado "la España peregrina". Pero además, dentro del país, los aparatos ideológicos del Estado y de la sociedad civil (enseñanza en todos sus grados, prensa y ediciones, radio y cualquier otro medio de comunicación de masa) fueron literalmente "barridos" de toda presencia sospechosa de contaminación ideológica. La más estricta censura y un cerrado dogmatismo hicieron el resto.

El resultado de aquella circunstancia es lo que José Luis Abellán ha podido llamar "auténtico páramo intelectual..." ("Historia de España", vol. X: "España bajo la dictadura franquista", Barcelona, Labor, 1980, p. 437-438). Para estudiar el papel de la censura durante la época franquista, cfr. Abellán, Manuel L., "Censura y creación literaria en España (1939-1976)", Barcelona, Península, 1980.

- (404) Elías Díaz, o.c., p. 20.
- (405) Cfr. idem., p. 21; J. M. Naveros, "Los primeros en volver... (Ortega, Marañón, Azorín y Baroja)", *Tiempo de Historia*, II (1980), nº 70, 50-59.
- (406) Idem, p. 21.
- (407) Paul Ilie, o.c., p. 17-18.
- (408) Idem, p. 18.
- (409) Cfr. Elías Díaz, o.c., p. 13-14. Señala aquí Elías Díaz las seis etapas en que divide la época de Franco respecto a la recuperación de la cultura censurada, Cfr. Tuñón de Lara, o.c., p. 495-496.
- (410) Elías Díaz, o.c., p. 85. Los autores más dinámicos, dentro del sistema, a que se refiere el autor son fundamentalmente personas procedentes de la Falange, agrupados en torno a la revista *Escorial*: Ridruejo, Laín Entralgo, Tovar, etc. Cfr. p. 27-30, y, sobre todo, el cap. 3º, p. 87 y ss.
- (411) Idem, p. 88, nota 2.
- (412) Para una mayor amplitud de datos sobre esta polémica, cfr. Elías Díaz, l.c.p. 93-108.
- (413) El publicado fuera: "La condición de la vida intelectual en la España de hoy", en "La Torre" (Puerto Rico), I (1953), nº 4, oct-dic.; el otro, en "Cuadernos Hispanoamericanos" (Madrid), nº 38, 1953. Dato tomado de Elías Díaz, l.o., p. 101, nota 21.
- (414) Cita tomada de Elías Díaz, o.c., p. 102.
- (415) Es significativo el título de Ramón J. Sender: "El puente imposible" (en *Cuadernos del Congreso para la libertad de la Cultura*, nº 4, París, enero-febrero, de 1954) tomando parte en el diálogo. Tomo los datos de Elías Díaz, o.c., p. 104-105.
- (416) o.c., p. 105.
- (417) Se trata de una conferencia pronunciada en Lima y publicada con antelación en *Rev. Universidad de Antioquía* (Medellín, Colombia), 1954, nº 30, p. 635-662.
- (418) Cfr. sobre estas dos revistas, Elías Díaz, o.c., p. 57 y ss; J. L. Abellán, "La cultura en España", p. 32.
- (419) THEORIA fue fundada por Miguel Sánchez Mazas y Carlos París, aglutinando las mejores plumas del campo de la

filosofía y de la ciencia españolas de ambos lados del Atlántico. Su andadura fue muy breve: sólo pudo publicarse durante 1952 y 1955, por obra y gracia de la censura franquista.

Cfr. Miguel Angel Quintanilla, "La ocasión perdida de la revista "Theoria", El País, 29-IV-1982; M. Garrido, "La lógica matemática en España (1960-1970)", Teorema, 2 (1972), p. 119-132; 121-122. García Bacca escribió en Theoria tres artículos:

- "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de la biología matemática", 1952, nº 3-4, 113-120.
- Historia de la física como serie de inventos conceptuadas", 1953, nº 5-6, 15-48.
- "Las nociones de "hecho" y "dato" en la física clásica y moderna", 1955, nº 9, 17-24.

(420) La revista TEOREMA es el órgano del grupo de filósofos denominados, con más o menos exactitud, "analíticos". El primer número salió en 1971, bajo la dirección de M. Garrido. La participación de filósofos del exilio ha sido numerosa, contando entre su consejo editorial a García Bacca y a Ferrater Mora. Este último, debido a su preocupación por la filosofía analítica, ha ejercido en los años 70 una especie de patrocinio sobre esta corriente filosófica, de gran pujanza entre una gran parte de los jóvenes filósofos españoles. Lo muestra el hecho de haber sido nombrado presidente del Simposio sobre Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970)", publicado en Madrid, Tecnos, 1973. cfr. J. L. Abellán, "La industria cultural en España", Madrid, Edicusa, 1975, 36-37.

García Bacca ha publicado en Teorema un solo artículo "Líneas generales de una construcción racional de los conceptos físicos fundamentales", IV/3 (1974), p. 319-334.

(421) Si Teorema es el órgano de la corriente analítica, la línea dialéctica, marxista, tiene su órgano de expresión en la revista SISTEMA (Revista de Ciencias Sociales), dirigida por Elías Díaz desde que se fundó, en 1973. García Bacca publicó un artículo importante: "¿Qué es sociedad?", 1974, nº 4, p. 7-22.

(422) Prólogo a "Panorama de la filosofía española actual", de J. L. Abellán, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 18.

(423) Idem, p. 171.

(424) Idem, p. 171.

NOTAS AL CAPITULO 2º

- (1) Según su propia afirmación, nació en el corazón de Pamplona: la Plaza del Castillo, pasando al poco tiempo su familia a vivir a la no menos típica calle pamplonica de la Estafeta, escenario de los "encierros" de S. Fermín. El mismo G. Bacca recuerda cómo su padre les vestía, a él y a sus hermanos, de "pamplonica" durante los "Sanfermines", y presenciaban los encierros desde el balcón de su casa.
- (2) En algunos de sus escritos parece afirmar que su madre también era maestra. Por ej., en "Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado", p. 7, dice que sus abuelos eran labradores y sus padres maestros. Resulta chocante su segundo apellido, Bacca, de origen materno.
- (3) He aquí los pasajes en que hace referencia a "mi tierra de Aragón": "Sobre estética griega" (p.ej., "Antropol. filosofía contemporánea, p. 94. Aquí dice: "en mi tierra nativa (?) de Aragón", Existencialismo, p. 16; p. 173. Ensayos, p. 26 y p. 48.
- (4) Igualmente, en un reportaje-entrevista realizado sobre G. Bacca por el periódico caraqueño El Nacional (15 junio 1980), es definido por el periodista así: "Es vasco, lleva 32 años en Venezuela".
- (5) Algún detalle suelto se puede espigar como cuando hace referencia a su formación musical, con estas expresiones: "En mis tiempos (y ya debe ir sospechando el lector que son lejanos y que voy para viejo) se nos enseñaba piano en la Escuela de velocidad de Czerny, o solfeo con Hilarión Eslaba..." (Ensayos, Barcelona, Península, 1970, p. 115).
- (6) Los datos sobre su formación entre los claretianos los tomo fundamentalmente de las informaciones que he recibido de los PP. Claretianos de Cervera, y Solsona y Barcelona.
- (7) Cfr. José Luis Abellán, "Historia crítica del pensamiento español", Madrid, Espasa-Calpe, 1981, vol. III, cap. XII, p. 439-448 (ver Bibliografía, en p. 448).
- (8) Para el tema del neotomismo remitimos al cap. 1º. Igualmente, remitimos a páginas siguientes donde estudiaremos el pensamiento de esta etapa.
- (9) Paul Ludwig Landsberg (1961-1944), nació en Bonn, y fue profesor de Filosofía en Bonn desde 1926. Con la subida al poder de Hitler, huye de Alemania y se incorpora a la

Universidad de Barcelona, donde dio seminarios sobre Nietzsche y M. Scheler, de quien fue discípulo. En estos años de Barcelona es donde lo conoció, y fue su discípulo G. Bacca. Al estallar la guerra civil marchó a París, uniéndose al grupo de filósofos personalistas discípulos de E. Mounier que redactaban la revista ESPRIT. Capturado por los nazis, murió en el campo de concentración de Oranienburg (junto a Berlín), en 1944 (Datos tomados del Dic de Filosofía de Ferrater Mora, Madrid, Alianza, 1981).

- (10) Oscar BECKER (1869-1964), nació en Leipzig y ejerció de profesor en Friburgo de Brisgovia desde 1928, y en Bonn desde 1931. En estos dos breves años de profesorado en Friburgo lo tuvo G. Bacca de profesor. Perteneció a la escuela fenomenológica, investigando sobre problemas lógicos (lógica modal), utilizando los métodos y el simbolismo de la lógica matemática. Más tarde fue influido por Heidegger (cfr. Ferrater, Dic. de Filosofía).
- (11) Joseph GEYSER (1869-1948) fue desde 1924 profesor en Múnich. Era uno de los principales representantes de la neoescolástica contemporánea. Trabajó sobre todo en problemas de lógica, metafísica y teoría del conocimiento. Tuvo relación con Husserl (cfr. Ferrater, o.c.).
- (12) Martín GRABMANN (1875-1945), fue profesor de Viena y Múnich (1918-1939), consagrándose a investigaciones de historia de la filosofía y teología medievales, llegando a ser uno de los más destacados e influyentes medievalistas (cfr. Ferrater, o.c.).
- (13) A. Trendall, "Diálogo filosófico con el profesor J. D. García Bacca", Bolívar (Bogotá), 1954, nº 34, p. 695.
- (14) Cfr. el cap. 1º, donde hemos hablado de la relación de G. Bacca con Sommerfeld y H. Driesch.
- (15) Idem, p. 695.
- (16) La publicó en 1920, en Barcelona, Imprenta Claret.
- (17) El artículo se titula "De metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simpliciter diversis speciebus eiusdem secundum Divi Thomae principia", publicado en cuatro partes (de las cuales la cuarta no he logrado encontrar): XXXI (1928), nº 1, p. 83-109; XXXI (1928), nº 4, 607-638; XXXII (1929) nº 1, p. 43-56; tras el fin de la 3ª parte se señala "continuabitur"; pero no aparece en números siguientes. En la época de claretiano, hasta su salida de España, firma todos sus trabajos con el nombre de David García. En este artículo, tras su nombre se pone este dato: "Ex Universidad de Cervera".

- (18) Esta lección inaugural fue publicada por la revista clarretiana "Ilustración del clero, en cuatro partes, entre el año 1930 y 1931; 24 (1930), nº 570, p. 342-347; 25 (1931), nº 573, 11-12; 24 (1930), nº 572, 371-376; 25 (1931), nº 574, 19-22.
- (19) *Analecta Sacra Tarraconensia* (= AST), 1929, nº 5, p. 129-185.
- (20) Cfr. A.S.T., 8 (1932), p. 155.
- (21) "Les philosophes spagnols", París, 1956, 2 vols, vol 1º, p. 253.
- (22) La publicó en Barcelona el mismo año de 1935, en la Universidad Autónoma, Tipografía Occitania.
- (23) Entrevista de Carlos Gurméndez a García Bacca en *El País*, 22 de septiembre de 1977.
- (24) Este dato se indica en la p. 181 de su texto publicado. Esta tesis doctoral fue la 1ª que se defendió en la recién fundada Universidad Autónoma de Barcelona.
- (25) Cfr. p. 181. Alain Guy dice, equivocadamente, que el presidente de este tribunal era Joaquín Xirau; cfr. o.c., p. 253.
- (26) Cfr. Garrido, M., "La lógica matemática en España (1960-1970)", *Teorema*, 2 (1972), p. 119-132; 120.
- (27) Barcelona, Edit. Labor, 1936.
- (28) O.c., p. 695.
- (29) *El País*, 22 de septiembre de 1977.
- (30) Cfr. idem. La Universidad Católica fue fundada por el entonces presidente nacional de Acción Católica (y más tarde cardenal) Angel Herrera Oria, un tanto como reacción a la línea liberal y laica (inspirada en la Institución Libre de Enseñanza) de la Universidad Internacional de Verano de Santander. La sede estaba en el colegio Cántabro (de Madrid). Y según Juan G. Bedoya, por ella pasaron profesores como José Mª Pemán, el padre Nemesio Otáñón, José López Ibor, Pedro Gómez Aparicio, José de Entrambasaguas y Amintore Fanfani, entre otros. Cfr. "La República intentó crear una "aristocracia del espíritu", *El País*, 18-julio-1982, p. 26.
- (31) Alain Guy pone a Zubiri como componente de este Tribunal

- o.c., p. 253. En otros sitios donde se alude a este dato, no aparece el nombre del filósofo donostiarra.
- (32) Besteiro era el único catedrático de lógica (tradicional) de las universidades españolas.
- (33) o.c., p. 253. Es el único sitio donde he hallado tal dato. Tengo la impresión de que en Barcelona desempeñó las dos asignaturas de lógica matemática y de filosofía de las ciencias como simple profesor ordinario, encargado de curso. El mismo G. Bacca nunca hace alusión a estas oposiciones.
- (34) Como anécdota curiosa, señala que hizo la travesía durmiendo en la cama de un camión, librándose del mareo que cogieron casi todos los pasajeros.
- (35) Este libro aparece citado varias veces en diferentes listas bibliográficas de G. Bacca, pero resulta difícil encontrarlo. En "¿Qué es la moderna filosofía de las ciencias?", Revista de Universidad de Antioquía (Colombia), 1939, nº 34-35, p. 183-207, el mismo G. Bacca lo cita diciendo: "Dejo aquí esta alusión que he desarrollado, creo que por primera vez en la historia de la lógica, en mi obra "Interprétation historique de la Logique Classique et Moderne", París, Hermann, Actualités scientifiques (p. 204).
- (36) Universidad Nacional de Tucumán, Fac. de Filosofía y Letras, 1939. Cada una de las dos partes de este libro están fechados en París, la 1ª es de 1938 y la 2ª, de 1939.
- (37) Así se señala en la entrevista de RESUMEN, XXV (1979), nº 321, p. 53. Parece ser que G. Bacca siempre ha sido de bronquios delicados, según nos confesaba personalmente.
- (38) El País, 22 de septiembre de 1977. Señala García Bacca que este curso sobre Heidegger tenía que haberlo simultaneado (Cfr. la nota 38)... con Ortega y Gasset.
- (39) En México impartió clases de lógica matemática y filosofía de la ciencia (al igual que en Quito y en Barcelona), y griego (durante 3 años). El fruto de su dedicación al griego son las traducciones de diversas obras clásicas de la filosofía helénica.
- (40) Su primer Decano fue el profesor Picón Salas. "La Facultad de Filosofía y Letras (hoy Facultad de Humanidades y Educación) de la Universidad de Caracas fue obra de un grupo de ellos (exilados españoles), a cuya cabeza estu-

- vo Domingo Casanovas, que ejerció durante cinco años como decano de la misma; allí estuvieron Bartolomé Cliver, Guillermo Pérez Emiro y más tarde García Bacca también. Dieron cursos en la misma Roura-Parella, Eugenio Imaz, Lorenzo Luzuriaga, José Gaos y otros españoles" (J. L. Abellán, "Panorama de la filosofía española actual", Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 140). García Bacca fue encargado de pronunciar el discurso inaugural. Cfr. "Los alumnos preguntan y los profesores responden. García Bacca. La virtud que más admira, la decencia en la docencia"; Universidad Central de Venezuela: Boletín Informativo. III (1958), nº 51, p. 2.
- (41) Tras su jubilación, le sustituyó M. Granell, al frente del Instituto de Filosofía. Desde 1977 ocupa el puesto de director J. A. Nuño (Cfr. Revista Venezolana de Filosofía, 1977, nº 7, p. 132). En El País, 16-VII-1978, señala García Bacca que en Caracas fundó los Institutos de Lógica Matemática y de Filosofía de la Ciencia.
- (42) Está nacionalizado venezolano (cfr. Mireya Perdomo de González, "Bibliografía de J. D. García Bacca", Caracas, 1981, p. 7)
- (43) Cfr. Idem. En págs. 7-9 se señala el "Curriculum vitae" de García Bacca: datos personales, títulos, actividades y cargos universitarios, y sociedades culturales de las que es miembro.
- (44) Cfr. Idem, p. 8-9.
- (45) Los dos primeros volúmenes aparecieron en 1980, en Caracas. En la revista RESUMEN (XXV (1979), nº 321, p. 52-63) se hace referencia a estos detalles sobre la traducción de la obra de Platón.
- (46) Cfr. Rev. Venezolana (Caracas), 1982, nº 16, p. 160.
- (47) La prensa escrita dedicó amplios espacios a reseñar la significatividad de su persona y su obra. Incluso la TVE le dedicó un espacio de una hora, en la 2ª cadena, en el Programa A Fondo, el 19 de agosto de 1979.
- (48) Cfr. Entrevista de Resumen, o.c., p. 59.
- (49) ANTHROPOS, 1982, nº 9, p. 4-10.
- (50) Idem, p. 4.
- (51) Idem, p. 5.
- (52) Idem, p. 5.

- (53) Divus Thomas (Piacenza) 1928. Cfr. la nota 17 de este capítulo.
- (54) Editada en Barcelona, Gráficas Claret, 1930.
- (55) "Autobiografía de J. D. García Bacca", p. 5.
- (56) Idem, p. 5.
- (57) "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales", 1929. Ilustración del Clero; cfr. nota 18 de este capítulo.
- (58) Al publicar este texto en Ilustración del Clero, la redacción sitúa al pie de la primera página esta nota significativa: "Accediendo gustosos a valiosos requerimientos de quienes aspiran a levantar y ensanchar el horizonte en nuestra revista, inauguramos hoy la publicación de este notable estudio, sobre cuyo alto valor científico y filosófico llamamos la atención de nuestros ilustrados suscriptores. El carácter abstracto y delicado del problema estudiado, junto con la valentía y amplitud de miras con que lo plantea y resuelve el joven profesor de metafísica, más conocido en los centros intelectuales extranjeros que en los nuestros, exige una lectura atenta e íntegra de la disertación, antes de formular sobre ella un juicio definitivo" Ilustración del Clero, 24 (1930), nº 570, p. 342.
- (59) "La filosofía clásica (noten nuestros distinguidos oyentes que no decimos ni diremos la tomista por razones que explicaremos al final de este trabajo)...". Idem, p. 344.
- (60) Idem, p. 343
- (61) Idem, p. 343.
- (62) En la pág. 373 habla del escándalo que supone para el aristotélico el cambio de la categoría de sustancia por la de relación. "Cambiar sustancia por cantidad (materialismo) o por cualidad (energetismo) podría pasar; pero, ¡por la relación...!"
- (63) Idem, p. 373.
- (64) Idem, p. 373. Son palabras que G. Bacca toma de Bergson en el prólogo a la traducción francesa de "La Pragmatisme", de William James (traducción de 1917).
- (65) Este tema de la relación ciencias-filosofía es central en el pensamiento de García Bacca. Saldrá machaconamente

repetido en esta lección inaugural, y a lo largo de toda su obra posterior. En las conclusiones de este discurso volverá explícitamente a señalar que el buen filósofo tiene que estar al día en los avances de las ciencias.

- (66) Idem, p. 375. Las comillas internas son del mismo G. Bacca.
- (67) Idem, 25 (1931), p. 25.
- (68) Idem, p. 22.
- (69) He aquí una de las ideas más repetidas en el pensamiento garciabaquiano, que se halla ya presente en esta fecha temprana y que, desde suelos filosóficos diferentes, irá tomando progresiva entidad. Cfr. "Filosofía de la mano", Anales de la Universidad central del Ecuador (Quito), nº 335-336, p. 115-120.
- (70) Desde estos primeros momentos vemos ya una cierta sintonía con el pensamiento marxista de la XI tesis sobre Fe-nerbach a pesar de que se halla todavía muy distante de posturas marxianas.
- (71) En la "Bibliografía de J. D. García Bacca", compilación de Mireya Perdomo de González, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1981, se ha catalogado esta tercera parte como si fuese un artículo diferente, con el título de "Caracteres distintivos de la concepción tomista del universo", Cfr. p. 29, 29, nº 126. En realidad, se trata únicamente de la tercera parte de esta lección inaugural, titulada "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales".
- (72) Cfr. La 1ª parte del cap. 1º, donde hablamos del neotomismo y de la relación de G. Bacca con él.
- (73) Ilustración del Clero, 25 (1931), p. 99.
- (74) Idem, p. 100.
- (75) Idem, p. 101.
- (76) Idem, p. 101.
- (77) Idem, p. 101.
- (78) Constatamos aquí, por efecto del tomismo, la diferencia de simpatías que muestra entre Aristóteles y Platón. Posteriormente sus inclinaciones será explícitamente platónicas, por ver en él una mayor independencia de la realidad.

dad, trascendiéndola y superándola desde la inteligencia y la praxis humanas.

(79) Idem, p. 247.

(80) "Autobiografía", o.c., p. 5.

(81) Los únicos trabajos que publica sobre temas directamente teológicos en estos años son, a partir de las dos obras en latín, ya señaladas:

- "Orlas filosóficas para algunos temas teológicos. Orla primera: la creación", Ilustración del Clero, 25 (1931), p. 368-376. Del título y de la introducción se aprecia que se trata de una 1ª parte que tenía intención de continuar, pero nunca llegó a hacerlo.

- "Tres orlas filosóficas al misterio de la Santísima Trinidad", Ilustración del Clero, 26 (1932), nº 603, 117-120, nº 604, p. 132-135, nº 607, p. 184-187.

(82) Barcelona, Editorial Balmes, 1933. Cfr. la referencia que García Bacca hace a esta obra en "Autobiografía", p. 5.

(83) Cfr. cap. 1º de este trabajo, nota

(84) Las publicaciones que sobre lógica matemática va publicando son:

- "Asaais modernes per a la fonamentació de les matemàtiques", Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2 vols, 1933-1934 (La primera publicación de este texto se hizo en Memorias, V. I, fase 4, Societat Catalana de Ciències Físiques, Químiques y Matemàtiques).

- "Clasificación sistemática de las propiedades lógicas", Revista Matemática Hispanoamericana (Madrid), 8 (1933), nº 2, 114-145.

- "Fundamentación de las matemáticas", Barcelona, 1934 (No poseo el dato de la Editorial).

- "Introducción a la logística amb aplicaciones a la filosofía i a les matemàtiques", Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1934 (2 vols, el 2º de 1935). El prólogo es de Serra Hunter, rector de la Universidad Autónoma de Barcelona.

- "Lógica matemática", Barcelona, 1934, 2 vols. (el 2º, de 1935).

- (85) Como ya señalamos, su tesis lleva por título "Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas", Barcelona, Univ. Autónoma, 1935.
- (86) Incluso publica la traducción del libro de Friedrich Stegmüller, "Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la escuela salmantina", Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.
- (87) Barcelona, Ed. Labor, 1936.
- (88) A. Trendall, "Diálogo filosófico con el Dr. Juan D. García Bacca", Bolívar (Bogotá), 1954, nº 34, 693-703; 695.
- (89) México, F.C.E., 1955.
- (90) "Introducción a la lógica y al análisis formal", Barcelona, Ariel, 1964.
- (91) Para todos estos datos, cfr. M. Garrido, "La lógica matemática en España (1900-1970)", Teorema, 2 (1972), nº 6, 119-132.
- (92) Cfr. Arturo Trendall, o.c., p. 695.
- (93) Entrevista de Carlos Gurméndez en El País, 16-VII-1978.
- (94) Ilustración del Clero, XXIX (1935), nº 678, 497-502; nº 697, 538-549; XXX (1936), nº 680, 9-11.
- (95) Idem, p. 499.
- (96) Idem, p. 497.
- (97) Idem, p. 498.
- (98) Idem, p. 501.
- (99) Idem, p. 546.
- (100) Idem, p. 542.
- (101) Idem, p. 542.
- (102) Idem, XXX (1936), nº 680, p. 11.
- (103) Idem, p. 11.
- (104) Idem, p. 11.
- (105) A partir de este momento, las interpretaciones que García Bacca hace de la Edad Media siempre son peyorativas.

La Edad Media apenas si aportó novedad sobre el mundo greco-romano. Esta minusvaloración de la Edad Media se la contagia el historicismo. Frente a la época medieval se han tenido las ideas más dispares. "Si la actitud razonable de los ilustrados, dice E. Imaz, peca históricamente, por ejemplo, al desconocer la Edad Media, también peca la imaginación de los románticos alemanes al idealizarla" ("El pensamiento de Dilthey", México, F.C. E., 1979, 27). Dilthey, como reacción al romanticismo, vuelve a una visión desmitificadora de lo medieval, que considera como una "concepción antihistórica que prestaba un ropaje cristiano a la Santa Alianza" (cfr. el ensayo "Novalis"; dato tomado de Imaz, o.c., p. 27, nota 23). García Bacca sigue en esto el pensamiento de Dilthey.

- (106) Juan G. Bedoya, "La República intentó crear una "aristocracia del espíritu", El País, 18-VII-1982, describe la dramática situación de los componentes de la Univ. Internacional de Verano tras los primeros días del levantamiento militar.
- (107) De su estancia en París apenas poseemos datos. Sólo hay una ocasión en que García Bacca nos señala, de refilón, este detalle curioso: "Entre otras faenas de la bohemia intelectual, que a ratos me atacó en París, me dio un día por catalogar los verbos (es decir, las palabras en acción), que empleaba Euclides en sus "Elementos de Geometría". Y hallé, con sorpresa, que aun en una geometría tan visual como la helénica, las operaciones de tipo vital, dominador de los objetos, abundaban y regían su estructura" ("Tipos históricos de filosofar físico, de Heríodo a Kant", Tucumán, Universidad Nacional, Imprenta Miguel Vialotto, 1941, p. 358).
- (108) Tucumán (Argentina), Imprenta Miguel Vialotto, 1939, p. 11. Este libro está escrito durante su estancia en París, inmediatamente después de su salida de España.
- (109) Idem, p. 18.
- (110) Cfr. El País, 16-julio-1978.
- (111) "Presentación" a "Introducción al filosofar", p. 9.
- (112) Idem, p. 8.
- (113) García Bacca, "Introd. al filosofar", p. 17.
- (114) Idem, p. 15.
- (115) Idem, p. 15.

- (116) Idem, p. 16.
- (117) Idem, p. 16.
- (118) Aunque el primer libro del exilio lo publicó en 1939 ("Introducción al filosofar"), pensamos que los años de su estancia en París hay que situarlos en esta nueva etapa. Además este libro está dividido en dos partes, al final de cada una de las cuales consta la fecha en que acabó de redactarlas: 1 de abril de 1937 y 19 de agosto de 1938, respectivamente.
- (119) Como fin de este período vamos a señalar el año 1947, fecha en que abandona México para instalarse definitivamente en Caracas.
- (120) París, Hermann, Actualités scientifiques, 1939. Está escrito originalmente en francés y no nos consta que lo publicara en castellano. Es un libro que no suele aparecer en las listas corrientes de las publicaciones de G. Bacca. Incluso no aparece en la "Bibliografía de J. D. García", de Mireya González de Perdomo. Alfredo Trendall hace referencia a este libro, en su artículo citado, p. 696. Quien más datos proporciona sobre este texto es el mismo G. Bacca en un escrito del mismo año: "Qué es la moderna filosofía de las ciencias", Revista Universidad de Antioquía (Colombia), 1939, nº 34-35, oct-noviembre, p. 204.
- (121) Esta obra, en su plan inicial, iba a constar de varios volúmenes. De hecho, sólo aparecieron dos, editados con dos años de diferencia: el 1º en 1940, México. El Colegio de México; y el 2º, en F.C.E. México, 1942, a pesar de que el prólogo de este 2º volumen lleva fecha de 1940.
- (122) Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. Con anterioridad a la publicación del libro entero, había publicado uno de los capítulos (el 1º de la 2ª parte), con el título "Tipos de filosofar, físico sobre el espacio", en dos entregas, en Filosofía y Letras (México), I (1941), nº 1, p. 11-44, y I (1941), nº 2, 181-215.
- (123) Revista de Universidad de Antioquía (Colombia), 1939, nº 34-35, octubre-noviembre 183-207.
- (124) México, Editorial Séneca, 1941.
- (125) Revista del Mar Pacífico (Quito), 1941, febrero.
- (126) Cfr. cap. 1º, al hablar de la labor traductora de los exilados, principalmente en México y Argentina.

- (127) Sería larguísimo dar cuenta aquí de todas estas publicaciones, por lo que remitimos a la bibliografía del final.
- (128) De Descartes traduce "Reglas para la dirección del espíritu", México, Secretaría de Educación Pública, 1946. Biblioteca Enciclopédica Popular.
- (129) Una de estas colecciones es la Biblioteca Enciclopédica Popular, que, como se indica en sus libros, "publica todas las semanas un pequeño volumen como el presente con textos de carácter histórico, filosófico, artístico, científico, literario, educativo y documental... con objeto de divulgar entre nuestro pueblo los valores más altos y auténticos del espíritu universal".
- (130) México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), 1942. El subtítulo es claramente significativo del enfoque que da a su estudio.
- (131) México, Edit. Séneca, 1942.
- (132) Buenos Aires, Edit. Losada, 1942.
- (133) México, Imprenta Universitaria, 1943.
- (134) Repertorio Americano (S. José, Costa Rica), 22-8-1942. Este artículo fue recogido y publicado posteriormente en "Existencialismo", Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1962, p. 167-173.
- (135) Cuadernos Americanos, 1944, nº 6, nov-dic, 87-100.
- (136) México, Edit. Séneca, 1944.
- (137) Cfr. entre otros textos, Existencialismo, p. 17.
- (138) Filosofía y Letras (México), 18 (1945), 147-178. Comienza el artículo diciendo: "Este trabajo, capítulo introductorio a una larga obra sobre Metafísica general, procede de una necesidad interior de llegar a claridad sobre un conjunto de términos, y sus correspondientes ideas, que circulan ampliamente en el mercado ideológico de la filosofía contemporánea y que, con todo, no creo hayan llegado a adquirir plenaria y conveniente de limitación conceptual. Me refiero a palabras tales como preontología, ontología, ontología fundamental, óptica y metafísica".
- (139) Filosofía y Letras (México), 20 (1946), p. 11-41.
- (140) Filosofía y Letras (México), 20 (1946), p. 187-201.

- (141) Cuadernos Americanos, 1943, nº 1, enero-febrero, 89-100.
- (142) Idem, 1944, nº 3, mayo-junio, 69-81.
- (143) Orbe (México), 1 (1945), nº 1, 35-58.
- (144) Revista Nacional de Cultura (Caracas), 7 (1945), nº 52, 33-46.
- (145) La 1ª edición es de México, 1945; en la 2ª edición cambió el título por "Introducción literaria a la filosofía" (subtítulo de la 2ª edición), Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1964.
- (146) Episteme (Caracas), 1959, nº 60, 1-64.
- (147) Publica las dos obras en un mismo volumen, en Santiago de Chile, Universidad de Chile, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos, 1953.
- (148) Las dos partes, de lógica y física, aparecieron por separado, aunque más tarde las juntó en un solo libro:
- "Ensayos de interpretación histórico-vital de la lógica", Episteme (Buenos Aires), 1 (1949-51), p. 204-213; 356-366; 420-444.
 - e "Historia filosófica de la física como serie de inventos conceptuales", Theoría (Madrid), 2 (1953), nº 5-6, p. 15-48. La publicación conjunta de los dos trabajos apareció con el título "Historia filosófica de la ciencia", México, Universidad Nac. Autónoma de México, 1963.
- (149) Asomante (Puerto Rico), 6 (1950), nº 1, 5-12.
- (150) Caracas, Imprenta Nacional, 1947, dos vols.
- (151) "Antología del pensamiento filosófico venezolano", Caracas, Edic. del Ministerio de Educación, tres volúmenes, el 1º en 1954, el 2º y 3º, en 1964.
- "Antología del pensamiento filosófico de Colombia", de 1647 a 1761, Bogotá, Imprenta Nacional, 1955.
- (152) "Introducción al filosofar", 1939, p. 18.
- (153) Cfr. "Tipos históricos de filosofar físico" (1941), p. 55 y ss.
- (154) Idem, p. 55.
- (155) Cfr. Idem, p. 60.

- (156) Idem, p. 62-63.
- (157) Idem, p. 63.
- (158) Cfr. Idem, p. 63-64.
- (159) Introducción al filosofar, p. 103.
- (160) Idem, p. 163.
- (161) Idem, p. 163.
- (162) Idem, p. 164.
- (163) Idem, p. 164.
- (164) Cfr. Idem, p. 164.
- (165) Idem, p. 165.
- (166) Idem, p. 165.
- (167) Idem, p. 147.
- (168) Idem, p. 43.
- (169) Idem, p. 31.
- (170) Idem, p. 30.
- (171) Idem, p. 26.
- (172) Idem, p. 26.
- (173) Idem, p. 26-27.
- (174) Idem, p. 27.
- (175) Idem, p. 28.
- (176) Idem, p. 29.
- (177) A diferencia del hombre romano, que acota y define para dominar mejor. De ver se pasa a la acción: mano prensora. Sólo una mentalidad de acción pudo construir el Imperio Romano. Cfr. "Introd. literaria a la filosofía", 1945, cap. 2º.
- (178) Introd. al filosofar, p. 36-37.
- (179) Idem, p. 37.

- (180) Idem, p. 37.
- (181) Idem, p. 37.
- (182) Idem, p. 37.
- (183) Idem, p. 76.
- (184) Idem, p. 77.
- (185) Cfr. Idem, p. 77 y siguientes. Con Sócrates, los estoicos y escépticos se produce el comienzo del momento de despegue del tipo de vida singular. Es el momento o tipo de vida que señalaba como de "vivir des-viviéndose de las cosas" (p. 164). La vida comienza a tomar distancia de las cosas, lo que supone que comienza a nacer la interioridad. Pero sólo se da esto en individuos aislados, durante la época griega.
- (186) Idem, p. 44.
- (187) "Racional, es, pues, ciertamente la característica del hombre, pero no es una propiedad exclusiva ni siquiera primariamente suya: racional designa simplemente su función cósmica, su destino en el mundo: hablar al servicio de las cosas, altavoz metafísico del cosmos" (Idem, p. 71).
- (188) Idem, p. 71.
- (189) Al estudio de Sócrates y su programa de vida dedica amplias páginas de "Introduc. al filosofar", 73-84.
- (190) Idem, p. 73.
- (191) Idem, p. 75.
- (192) Cfr. idem, p. 78.
- (193) Idem, p. 82.
- (194) Idem, p. 83.
- (195) Idem, p. 56.
- (196) Cfr. idem, p. 135 y ss.
- (197) Idem, p. 143-144.
- (198) Idem, p. 44.
- (199) Idem, p. 44.

- (200) Cfr. "Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesío hasta Kant", p. 214. En la segunda parte de esta obra, que titula "Los tipos de filosofar físico sobre el espacio y el tiempo", analiza, siguiendo su hermenéutica, las diferentes categorías vitales que caracteriza a la filosofía y a las ciencias que se ocupan del espacio y el tiempo en las tres épocas vitales que estamos señalando.
- (201) Vol. 1º, 1940.
- (202) o.c., p. 6.
- (203) Idem, p. 6.
- (204) Idem, p. 6.
- (205) Ibidem, p. 6.
- (206) Cfr. "Invitación a filosofar", vol. 1º, cap. 5º, pág. 123 y ss; también cfr. "Planes de lógica jurídica", Studio Iuridica (Caracas), 1958, nº 1, 13-90; 57 y s.
- (207) "Invitación al filosofar", vol. I, p. 4-5.
- (208) Idem, p. 8.
- (209) Idem, p. 8.
- (210) Cfr. idem, p. 9.
- (211) Idem, p. 9.
- (212) Idem, p. 11.
- (213) Idem, p. 12.
- (214) Idem, p. 13-4.
- (215) Idem, p. 23.
- (216) Idem, p. 20.
- (217) Idem, p. 26.
- (218) Idem, p. 26.
- (219) Idem, p. 26.
- (220) Cfr. el cap. 3º de esta "Invitación al filosofar", p. 45 y ss.

- (221) Cfr. Idem, p. 47-48.
- (222) Idem, p. 55.
- (223) Idem, p. 55.
- (224) Idem, p. 55.
- (225) Idem, p. 125-127.
- (226) Idem, p. 179.
- (227) Idem, p. 181.
- (228) Idem, p. 252.
- (229) Idem, p. 182.
- (230) Idem, p. 167.
- (231) Cfr. Idem, p. 167.
- (232) Idem, p. 168. Recordemos que estas afirmaciones ya las hacía en el discurso de Solsona, en 1929.
- (233) Cfr. Idem, 168-169.
- (234) Es significativo el segundo título de la traducción y comentario a "El Poema de Porménides": "Atentado de hermenéutica histórico-vital", México, Imprenta Universitaria, 1942.
- (235) Hemos hecho referencia a esta obra en la nota 145. Las citas las hacemos siempre por la 29 edición de 1964.
- (236) "Introduc. literaria a la filosofía", p. 16.
- (237) Theoria (Madrid), II (1953), nº 5-6, p. 15-48.
- (238) Episteme (Buenos Aires), 1 (1949-51), p. 204-213; 356-366; 420-444.
- (239) México, UNAM, 1963.
- (240) Idem, p. 7.
- (241) Idem, p. 9. Posteriormente ha estudiado este aspecto o carácter revolucionario del avance histórico de las ciencias T. S. Kuhn, "La estructura de las revoluciones científicas", México, F.C.E., 1971 (El original es de 1962).

- (242) Idem, p. 9.
- (243) Idem, p. 10.
- (244) Idem, p. 10.
- (245) Hay tres momentos en esta obra (pág. 10, 129 y 180) en que pone en paralelo al método hermenéutico histórico-vital, apoyado en Dilthey, y el método existencial, que hace referencia a Heidegger. Este es uno de los textos en que se va notando el paso de la etapa que hemos llamado "vitalismo historicista", a la que veremos luego, de influencia de Heidegger.
- (246) Idem, p. 179.
- (247) Idem, p. 10.
- (248) "Cuadernos Americanos" (1944), nº 1, mayo-junio, 69-81.
- (249) Orbe (México), 1 (1945) nº 1, 35-58.
- (250) Asomante (S. Juan de Puerto Rico), III (1947), nº 2, p. 5-8.
- (251) Estas ideas las desarrolla en un sugerente artículo "Las flores y la Flor; La Filosofía y las filosofías", Cuadernos Americanos, 1944, nº 1, 77-85. Este artículo es la transcripción del discurso inaugural del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Autónoma de México.
- (252) Idem, p. 81.
- (253) Idem, p. 80.
- (254) Cfr. "La concepción probabilística del universo en Mallarmé", p. 46.
- (255) Idem, p. 41.
- (256) Idem, p. 41.
- (257) Idem, p. 43-44.
- (258) Idem, p. 51.
- (259) Repertorio Americano (S. José, Costa Rica), 22-8-1942. Más tarde fue refundido y apareció como parte integrante de otro artículo sobre Heidegger, titulado "Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger", 1946,

editado en "Existencialismo", Xalapa, Universidad Veracruzana (México), 1962, p. 151 y s.

- (260) Autobiografía, o.c., p. 6.
- (261) "Existencialismo", o.c., p. 19.
- (262) "Entre los innumerables que hablan de existencialismo y de Heidegger, no pasan, en verdad y bien contados, de los dedos de las dos manos, para ser benévolo, los que hayan leído a Heidegger en su original y obras principales (en "Sein und Zeit", y en "Kant und das Problem der Metaphysik"), entre otras razones porque tales obras no están aún traducidas (1946), aparte de que el original alemán ofrece casi invencibles dificultades a los mismos que conocen tal lengua" ("Existencialismo en dosis inofensivas", publicado en El Nacional (Caracas), 1946, y recogido en "Existencialismo", p. 19-20. Hace constancia también G. Bacca del hecho de que "en todo México no creo haya más de tres ejemplares del original heideggeriano" (Se refiere a "Sein und Zeit"), "Existencialismo", p. 21. Es precisamente por este escaso conocimiento directo de los textos existencialistas por lo que escribió tan ampliamente sobre ello, pues "la curiosidad tiene sus derechos, y los dedicados a leer a Heidegger hace ya muchos años, y leerlo de primera mano, nos sentimos a ratos con pequeños remordimientos (que no llegan a remordimiento por pecadillo venial) de no tratar, en la medida de lo posible, de satisfacer tan naturales curiosidades" ("Existencialismo", p. 20).
- (263) "Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger", Rev. de la Univ. Nac. de Colombia (Bogotá), 1947, nº 8, 57-96, recogido en "Existencialismo", p. 109.
- (264) Idem, p. 109.
- (265) Idem, p. 106.
- (266) Idem, p. 115.
- (267) "Heidegger, o el modelo de filosofar existencial", Asomante (Puerto Rico), 4 (1948), nº 3, julio-sep. 11-32.
- (268) Cfr. idem, p. 31.
- (269) Idem, p. 32. Los subrayados son de G. Bacca.
- (270) México, UNAM, 1963.
- (271) Idem, p. 10. En pág. 11 señala: "El método filosófico de

tratamiento es el de hermenéutica: diltheyana o heideggeriana". Cfr. también idéntica equiparación de hermenéutica en págs. 129 y 180.

- (272) Cfr. Idem, p. 129.
- (273) "Invitación a filosofar", o.c., cap. 1º.
- (274) "Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger", en "Existencialismo", p. 109.
- (275) Ser y Tiempo; cita tomada de G. Bacca "Las cuatro postrimerías heideggerianas: muerte, metafísica, angustia y libertad", en "Existencialismo", p. 213.
- (276) Como veremos en su momento (cap. 30), G. Bacca no acepta esta interpretación heideggeriana de la muerte. Cfr. idem, p. 213 y ss, y "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)", Cuadernos Americanos, 1947, nº 4, p. 87-117.
- (277) Filosofía y Letras (México), XXIV (1952), nº 47-48, p. 9-39. También forma parte de "Existencialismo", p. 243-280.
- (278) "Autobiografía intelectual...", o.c., p. 6.
- (279) "Las cuatro postrimerías heideggerianas...", en Existencialismo, p. 215-216.
- (280) Idem, p. 216.
- (281) Ya hemos hecho referencia, en el cap. 1º, a los datos de esta "Metafísica general", que no llegó a terminar y que fue publicando por artículos sueltos.
- (282) "Conceptos propios de preontología, ontología, óntica on tología fundamental y metafísica", Filosofía y Letras (México), XVIII (1945), p. 147-176; 147.
- (283) Cfr. "Las cuatro postrimerías heideggerianas", en "Existencialismo", p. 216.
- (284) "El sentido de la Nada en la fundamentación de la "metafísica" según Heidegger...", Cuadernos Americanos, 1944, nº 6, p. 90.
- (285) Idem, p. 89.
- (286) Idem, p. 91.
- (287) Idem, p. 91.

- (288) Idem, p. 93.
- (289) Idem, p. 94.
- (290) Idem, p. 94.
- (291) Idem, p. 94.
- (292) Idem, p. 94.
- (293) Idem, p. 94.
- (294) Idem, p. 95.
- (295) Idem, p. 93.
- (296) "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas", cap. 4º "Heidegger o el sentido del Ser", o.c., p. 200. Aquí realiza García Bacca una interpretación de la historia de la ontología desde la óptica de la hermenéutica histórico-vital: cfr. 201-208.
- (297) Sobre el sentido de la metafísica como irrupción del hombre en medio del universo de los seres, cfr. "Existencialismo", p. 157 y ss.
- (298) "Existencialismo en dosis inofensivas", en "Existencialismo", p. 22-23. Esta misma pretensión ve G. Bacca en Unamuno, "otro que pretendía ir a donde llegó Heidegger, y que se quedó con las ganas y la buena voluntad, porque le faltó técnica", p. 23. Cfr. también, "Existencialismo", p. 55 y 57.
- (299) "La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de S. Juan de la Cruz", en "Existencialismo" p. 204.
- (300) Cfr. Idem, p. 204-205.
- (301) Cfr. Idem, p. 206-207.
- (302) Episteme (Caracas), 1958, nº 2, 5-118.
- (303) Idem, p. 118.
- (304) "Existencialismo en dosis inofensivas", en "Existencialismo", p. 30.
- (305) Idem, p. 30.
- (306) Idem, p. 30.

- (307) Cfr. la interpretación que al "mundo" de G. Bacca, siguiendo a Heidegger, en "Existencialismo", p. 163 y ss.
- (308) Idem, pág. 34.
- (309) De nuevo vemos aquí la convergencia de planteamientos que en esta época maneja García Bacca, entre la filosofía de la vida y el existencialismo heideggeriano. Cfr. idem, p. 34 y ss.
- (310) Idem, p. 39.
- (311) Para mostrar la diferencia entre estos dos conceptos paralelos y correlativos, gusta de traer a colación el pasaje del "Libro del Buen Amor", del Arcipreste de Hita, que titula "La disputación que los griegos a los romanos en uno ovieron": "Existencialismo", p. 36-38; y más ampliamente en "Introducción literair a la filosofía", p. 21-29.
- (312) "Existencialismo", p. 39.
- (313) Idem, p. 40.
- (314) Idem, p. 40-41.
- (315) México, F.C.E., 1963.
- (316) El título es "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre, según la filosofía actual", Barcelona, Edic. Laye, 1955. También está incluída en "Existencialismo", p. 243-279. Citaré por este segundo texto.
- (317) "Existencialismo", p. 244.
- (318) Idem, p. 245.
- (319) Cfr. idem, p. 245.
- (320) Cfr. la amplia explicación que García Bacca presenta del modo como discurre en Aristóteles el problema central de la metafísica y la corrección que realiza Heidegger, idem, p. 246-253.
- (321) Idem, p. 251.
- (322) Idem, p. 253.
- (323) Idem, p. 253.
- (324) Idem, p. 254.

- (325) Idem, p. 265. Cfr. "Las cuatro postrimerías heideggerianas", en "Existencialismo", p. 213 y ss.
- (326) "Los conceptos de ontología general...", en "Existencialismo", p. 133. Sobre estas ideas es interesante el punto 4º del artículo, p. 118 y ss.
- (327) García Bacca traduce Da-sein por En-ser, en un intento de desmitificar el vocablo de Heidegger. Cfr. idem, p. 255 y ss.
- (328) Idem, p. 259-260.
- (329) Idem, p. 259.
- (330) "Heidegger introduce el atrevimiento (Das Wagnis) como existencial básico en nuestras relaciones entre ser y ente que somos por Enser (Dasein)".
- (331) Cfr. "Existencialismo", p. 116.
- (332) Cfr. "Bergson o el tiempo creador", Cuadernos Americanos, 1946, nº 2, p. 125-128, donde señala las tendencias de Heidegger a usar conceptos como modo, modalizar, modalización. Toda su filosofía está guiada por esos conceptos.
- (333) "Nueve grandes filósofos...", p. 222.
- (334) "Bergson o el tiempo creador, o.c., p. 126.
- (335) "El sentido de la nada ", Cuad. Amer. 1944, nº 6, p. 87-100.
- (336) Idem, p. 96.
- (337) Idem, p. 97.
- (338) "Cántico espiritual", canción 1ª, p. 597. Edit. Séneca, México, 1942. Cita tomada de "El sentido de la nada ", p. 99.
- (339) Cfr. idem, e "Introducción literaria a la filosofía", parte segunda.
- (340) Idem, p. 88.
- (341) Idem., p. 99.
- (342) Idem, p. 100.
- (343) Cfr. Exist. 149 y ss.

- (344) Ya hemos hablado en el cap. 1º de la función de puente que realiza Machado en el acercamiento de G. Bacca al marxismo.
- (345) El primer artículo se titula "Glosas filosóficas a unos versos de A. Machado", Revista Nacional de Antioquia (Medellín, Perú), 1958.
- (346) "Existencialismo", p. 282.
- (347) Idem, p. 288.
- (348) Xalapa, Veracruz (México), Universidad Veracruzana, 1962. En la "Advertencia" que hace de prólogo, recoge García Bacca el sentido de esta recopilación de artículos.
- (349) Cfr. "Antropología y ciencia contemporánea", Caracas, Edic. del Instituto Pedagógico, 1961, p. 146.
- (350) Gaceta del P.C.E., México, 1962. Posteriormente fue recopilado en "Ensayos", Barcelona, Península, 1970, p. 36-38. Este artículo provocó dura réplica de J. Fernández Figueroa, "Riqueza y cristianismo", Índice, 1962, octubre, p. 38, acusándole de tendenciosidad y de identificar cristianismo y capitalismo, "juzgando a éste por los frutos de aquél". Termina diciéndole que "piense cuanto más y mejor pueda, como filósofo, en la problemática del trabajo, la tierra, el capital..., en lugar de pensar en el ser, la potencia, el principio, la causa. Saldremos ganando, seguramente, los lectores interesados en su obra". Para estos momentos ya estaba convencido G. Bacca de la necesidad de esos cambios de categorías y de objetivos en sus reflexiones filosóficas.
- (351) Ensayos, p. 37.
- (352) "Ahora se pasan algunos ricos el tiempo montando Alianzas para el Progreso, e imitando el programa de los socialistas, y pidiendo a Dios, un poco avergonzados, les devuelva la empresa y misión de dignificar al hermano pobre (que lo son casi todos los hombre del mundo) y, en especial, casi todos los de nuestra América" (Ensayos, p. 37).
- (353) Idem, p. 37-38.
- (354) Idem, p. 38.
- (355) J. L. Abellán escribió un comentario a la Metafísica de

G. Bacca, con el título de "Juan G. García Bacca: Prolegómenos a una crítica de la razón económica", Cuadernos Americanos, 1966, nº 3, 106-132.

- (356) México, F.C.E., 1963.
- (357) "Prolegómenos a una "Crítica de la razón económica", Cuadernos Americanos, 1966, nº 3, mayo-junio, p. 105.
- (358) México, F.C.E. 1965 (2ª edic., 1974). Las citas las haremos siempre por la segunda edición.
- (359) Idem, p. 85.
- (360) Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1969.
- (361) Idem, p. 11.
- (362) Idem, p. 10.
- (363) Caracas, Univ. Central de Venezuela, dos vols. el 1º de 1972; el 2º de 1973.
- (364) Idem, vol. 1º, p. 5.
- (365) Idem, vol. 1º, p. 5.
- (366) Idem, vol, 1º, p. 5.
- (367) Caracas, Univ. Central de Venezuela, 2 volúmenes, 1961.
- (368) Caracas, 1962. Son apuntes de las clases de G. Bacca, de 1953, ciclostilados por sus alumnos y publicados en 1962. También se publicaron estos años (1953) la "Historia filosófica de las ciencias", constituida por artículos de años anteriores, como ha quedado dicho.
- (369) Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1967. Ya el año 1969 había publicado unos "Elementos de filosofía" (6ª edic. en 1975), dentro de una colección de bolsillo. "Manuales Universitarios", a la que pertenece también los "Elementos de filosofía de las ciencias".
- (370) Teorema, IV/3 (1974), p. 319-334.
- (371) Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1977, vol. 1º. El vol, 2º parece que está a punto de salir, si no ha salido en el momento de escribir esto.
- (372) Todas estas traducciones forman una colección de libros de bolsillo, con la finalidad de divulgar el pensamiento científico. Hasta el momento, la componen: Isaac S.

Newton, "Principios matemáticos de filosofía natural", Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1978; Heinrich Scholtz, "La axiomática de los antiguos", 1978; David Hilbert, "Pensamiento axiomático", 1978; Berchard Riemann, "Sobre las hipótesis que hacen de fundamento de la Geometría", 1979.

- (373) Completan la lista de traducciones la tesis doctoral de Marx, "Diferencia entre la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro", Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1973; Kant, "Disertaciones latinas", idem, 1974; Sto. Tomás de Aquino, "Del Ente y de la Esencia", con los "Comentarios" de Fr. Tomás Cayetano, idem, 1974; Hegel, "Scripta latina ruinosa" (Dos discursos latinos), Cultura Universitaria (Caracas), 1973, nº 100, p. 109-125.
- (374) Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1980. Cfr. nuestro cap. 1º, folios
- (375) Barcelona, Ediciones Península, 1970.
- (376) Milano, Vanni Scheiwiller, 1975. Esta obra es una edición especial por su formato: material y número de ejemplares (sólo 300).
- (377) "Metafísica natural", p. 7.
- (378) Idem, p. 7.
- (379) A. López Quintás, "Filosofía española contemporánea", Madrid, BAC, 1970, nº 391. El capítulo dedicado a G. Bacca lo subtitula: "Carácter creador de la metafísica", p. 391 y ss.
- (380) G. Bacca, Metafísica, p. 85.
- (381) Idem, p. 108.
- (382) Idem, p. 109-110.
- (383) Idem, p. 115.
- (384) Idem, p. 116.
- (385) Idem, p. 86 y 87.
- (386) Idem, p. 150.
- (387) Idem, p. 152.
- (388) Idem, p. 152-158.

- (1967), o.c., p. 58 y s.
- (409) Metafísica, p. 186.
- (410) Idem, p. 187.
- (411) Idem, p. 188.
- (412) Idem, p. 191.
- (413) Constructo es también equivalente a artefacto, usado en "Elementos de filosofía de la ciencia", p. 59, ss. y en otros textos posteriores.
- (414) "Elementos de filosofía de la ciencia", p. 59-60.
- (415) Metafísica, p. 200.
- (416) Idem, p. 200.
- (417) Idem, p. 201.
- (418) Idem, p. 202.
- (419) Idem, p. 205.
- (420) Idem, p. 206.
- (421) Idem, p. 207.
- (422) Idem, p. 209.
- (423) Idem, p. 210.
- (424) Cfr. Idem, p. 212 y ss.
- (425) Idem, p. 296.
- (426) Idem, p. 297.
- (427) Idem, p. 299.
- (428) Idem, p. 304.
- (429) Idem, p. 305.
- (430) Idem, p. 309.
- (431) Idem, p. 309.
- (432) Idem, p. 311.
- (433) Idem, p. 313

- (434) Idem, p.
- (435) Idem, p. 327.
- (436) Idem, p. 91.
- (437) Idem, p. 269.
- (438) Los dos últimos capítulos, el 6º (p. 356 y ss) y el 7º (498 y ss), de enorme amplitud, sobre todo el primero, describen su teoría de los sentimentales y sentimentalidades, distinguiendo los dos conceptos. Recuérdese que en años anteriores publicó un amplio trabajo titulado "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", *Episteme* (Caracas), 1958, p. 5-118. Dicho trabajo formaba parte de su proyecto de "Metafísica general". Cotejando los dos trabajos, se advierte que su teoría sobre los sentimientos no ha variado, y que ha echado mano del artículo de 1958 para redactar estos dos últimos capítulos. La filosofía de los sentimientos es lo más duradero de la influencia heideggeriana, que no pasará de la Metafísica de 1963. En obras posteriores, sólo muy de pasada hace alusión a sentimentales y sentimentalidades.
- (439) Metaf. p. 425.
- (440) Idem, p. 444.
- (441) Cfr. Idem, p. 449 y ss.
- (442) Idem, p. 463.
- (443) Idem, p. 474.
- (444) Idem, p. 477.
- (445) Idem, p. 480.
- (446) Idem, p. 488.
- (447) Idem, p. 516, Epílogo.
- (448) Metaf. p. 156.
- (449) *Dianoia*, Anuario de Filosofía (México), Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 234-242.
- (450) Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1969.
- (451) Idem, p. 9.

- (452) Idem, p. 10.
- (453) Idem, p. 8.
- (454) Idem, p. 10.
- (455) Idem, p. 19.
- (456) Idem, p. 23.
- (457) Idem, p. 23.
- (458) Idem, p. 24.
- (459) Idem, p. 25. Obsérvese la descalificación que realiza, desde una nueva óptica hermenéutica, de los sistemas filosóficos a los que se sentía cercano no muchos años antes.
- (460) Idem, p. 26.
- (461) Idem, p. 27.
- (462) Idem, p. 27.
- (463) Idem, p. 27.
- (464) Lecciones de Historia de la Filosofía, Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1972-1973, 2 volúmenes.
- (465) Idem, p. 11.
- (466) Idem, p. 16.
- (467) Idem, p. 20.
- (468) Idem, p. 38.
- (469) García Bacca dedica un extenso capítulo a Demócrito (aunque consciente de que en la historia de la filosofía, bajo su nombre aparecen ideas que son de Leucipo, Epicuro y Lucrecio, cfr. p, 31), a quien considera el primer filósofo "materialista", precursor del materialismo marxista. Es sintomático el hecho de que comience sus "Lecciones" con Demócrito y acaben con Marx. G. Bacca se alinea; en sus planteamientos filosóficos, como tendremos ocasión de ver, con el más estricto materialismo dialéctico.
- (470) Idem, p. 646, vol. 1º.
- (471) Idem, p. 647, vol. 1º.

- (472) Por ej. en "Introducción literaria a la filosofía" (1945).
- (473) García Bacca ha estudiado con detenimiento y simpatía en varios de sus libros la labor filosófica de Suárez, reivindicando su originalidad y su papel de precursor de la filosofía cartesiana, que hoy día nadie discute. Suárez, para García Bacca, es quien primero atribuye a la realidad del hombre una mayor consistencia, el negar la distinción de esencia y existencia, en contraposición a Sto. Tomás. Cfr. "Introducción Literaria a la filosofía", cap. dedicado a Suárez. También en el cap. sobre Descartes en "Lec. de Historia de la Filosofía", dedica varias páginas (550 y ss) a la relación de Descartes y Suárez, "con cuya doctrina se trató Descartes en los años de formación filosófica" (p. 551).
- (474) "Lec. de Historia de la Filosofía", p. 313, del vol. 2º
- (475) Idem, p. 315, vol. 2º.
- (476) Idem, p. 495, vol. 2º.
- (477) K. Marx, Manuscritos de París, cita de Idem, p. 517, Vol. 2º.
- (478) Para García Bacca lo central del pensamiento de Marx se halla en su humanismo, a cuyo servicio pone toda su teoría de economía política. De ahí que señale: "Si el comunismo se redujera a una pura teoría económica, la refutación de tal teoría dejaría en pleno valor el planteamiento de Marx. Si comunismo y capitalismo fueron neutrales respecto a humanismo y sus fases, la cuestión de su verdad o falsedad sería cuestión escolástica". Idem, p. 785, vol. 2º.
- (479) Idem, p. 315, vol. 2º.
- (480) Idem, p. 314.
- (481) Idem, p. 315.
- (482) "Curso sistemático de filosofía actual", p. 29. Este concepto de ciencia lo explica con más detenimiento en otros textos de filosofía de la ciencia como "Teoría y metateoría de la ciencia", Caracas. Universidad Central de Venezuela, 1977, p. 12 y ss; "Elementos de Filosofía de las Ciencias", Caracas, idem, 1967, p. 14 y ss.
- (483) Idem, p. 32.
- (484) Idem, p. 37.

- (485) Idem, p. 38.
- (486) Idem, p. 42.
- (487) Con el prefijo per- quiere reflejar el sentido de potenciación de la palabra "objetivo", al estilo del latín (per- es refuerzo). En esto confiesa seguir a Marx, que refuerza diversos conceptos de Hegel con el prefijo alemán ver-, que traduce por per-. Cfr. Idem. p. 43 y 44.
- (488) Idem, p. 47.
- (489) Idem, p. 48.
- (490) Idem, p. 46.
- (491) Idem, p. 53.
- (492) Hacer aquí referencia a la triple transformación que recibe un hallazgo en fase prehistórica: informado y reformado. Toda cosa tiene su forma natural (informado), que tras el hallazgo (servir para) queda cambiada (reformada); al ser tales hallazgos repetibles por personas distintas al descubridor del hallazgo, se produce una per-formación. Cfr. Idem; p. 56-57.
- (493) Idem, p. 57-58.
- (494) Son palabras de Marx, citadas por G. Bacca, Idem, p. 58-59. Hay que distinguir entre gesta primera y primaria. Lo primero es lo que precede, de hecho, en un orden cualquiera; lo primario, además de preceder de hecho, tiene precedencia de derecho, precedencia lógica y ontológica. Cfr. esta distinción en "Metafísica natural estabilizadas...", especialmente en capit. 1º.
- (495) Idem, p. 63.
- (496) Idem, p. 64.
- (497) Idem, p. 64.
- (498) Idem, p. 67.
- (499) Idem, p. 72.
- (500) Idem, p. 76.
- (501) Cfr. Idem, p. 80.
- (502) Idem, p. 83. En la Metafísica, cap. IV, p. 221 y siguientes, se ha dedicado ampliamente a describir los di

ferentes tipos o estados de la realidad; uno de tantos, cualquiera, particular, individuo, único. Como son propiamente categorías antropológicas, me remito al capítulo 3º de este trabajo, donde serán estudiadas con más detenimiento.

- (503) Idem, p. 85.
- (504) Idem, p. 85.
- (505) Idem, p. 85.
- (506) Idem, p. 91-92.
- (507) Sobre la dialéctica tiene García Bacca un capítulo entero (el 4º de la 1ª parte) de "Curso sistemático...". Es interesante consultar, en relación a esto, los artículos en que estudia los diferentes tipos de lógica (formal y dialéctica), y el valor dialéctico de la negación: "La negación. Sus potencias y poderes", Humanitas, 4 (1963), nº 411, p. 115-122; "Lógica dialéctica y lógica formal", Dianoia (F.C.E.), 1970, p. 145-156.
- (508) Idem, p. 95.
- (509) Marx, Sagrada Familia, Idem, p. 97.
- (510) Idem, p. 111.
- (511) Idem, p. 115.
- (512) Idem, p. 127.
- (513) Idem, p. 159.
- (514) Idem, p. 182.
- (515) Idem, p. 187.
- (516) Marx, "Manuscritos económico-filosóficos", MEGA, vol. III, p. 126. Tomado de G. Bacca. "Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx", p. 67.
- (517) "Humanismo teórico,..." , p. 73.
- (518) Idem, p. 74.
- (519) Caracas, Monte Avila Editores, 1968.
- (520) Idem, p. 77.
- (521) Idem, p. 79.

- (522) Idem, p. 83.
- (523) Idem, p. 87.
- (524) "Curso sistemático ", cap, 2º de la segunda parte, p. 193 y ss.
- (525) Idem, p. 233.
- (526) Estas condiciones a que se refiere y que García Bacca considera constituyentes de todo proceso dialéctico, son: que se trate de un proceso, irreversible, dinámico, graduado, intrínseco, totalizador y conexo. Cfr. Idem, cap. 4º, de la 1ª parte, p. 132 y ss.
- (527) Idem, p. 234.
- (528) Idem, p. 313.
- (529) Idem, p. 350-351. García Bacca reconoce expresamente la influencia de Whitehead y Sartre. La tercera de las influencias la señalamos nosotros, pero está claramente manifiesta.
- (530) Idem, p. 364.
- (531) Cfr. Idem, p. 351.
- (532) Idem, p. 351.
- (533) Idem, p. 353.
- (534) Idem, p. 353.
- (535) Idem, p. 358.
- (536) Idem, p. 361.
- (537) Idem, p. 362.
- (538) Idem, p. 363.
- (539) Idem, p. 363-364.
- (540) Idem, p. 365.
- (541) Continuamente venimos haciendo referencia al concepto Sociedad, tan fundamental en la filosofía de G. Bacca de esta época. Tendremos ocasión de profundizar en este concepto al estudiar su antropología (cap. 3º). Cfr. García Bacca "¿Qué es sociedad?", Sistema, nº 4, 1974, p. 7-21.

- (542) Puede interpretarse que este cambio de conceptos se daba, en parte, a las críticas de Gaos, expresadas en la carta a que hicimos mención: cfr. *Dianoia*, F.C.E., México, 1975, p. 234-242.
- (543) Así autodefine su vida Karl R. Popper: "Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual". Madrid, Tecnos, 1977.
- (544) Cfr. la entrevista de RESUMEN (Caracas), 1980.
- (545) Cursos sistemático, p. 367.
- (546) Idem, p. 468.
- (547) Cfr. la entrevista de RESUMEN.
- (548) "Humanismo teórico, práctico...", p. 90.
- (549) Según afirmación de G. Bacca (septiembre de 1981, en nuestra entrevista en Madrid), el libro está ya en imprenta. Se trata de una obra voluminosa, en dos tomos, tan amplia como "Lecciones de historia de la filosofía".
- (550) El País del 8 de junio de 1980 reproducía una página del libro, al dar la noticia de su próxima aparición.
- (551) El País, 8-VI-1980.
- (552) Idem.
- (553) El interés por la música, a nivel de aficionado, es algo fundamental en su vida. Pero tampoco es nuevo su interés por la relación entre música y filosofía. Baste leer el prólogo a "Invitación a filosofar", vol. 1º, de 1940.
- (554) La traducción castellana está en Madrid, Edic. Cristianidad, 1979.
- (555) R. M. Rilke, "El libro de las horas", en "Antología poética", Madrid, Espasa-Calpe, 1976 (2ª edición), p. 45. Traducción de Jaime Ferreiro Alemparte.
- (556) Entrevista de "Resumen", p. 62.

NOTAS AL CAPITULO 3º

- (1) José Gaos, "Filosofía y literatura, según un filósofo español", en "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos", p. 173-174.. Todos los comentaristas de García Bacca suelen quedar admirados ante este amplio panorama de saberes, cfr. A. Trendall, "Diálogo filosófico con el Profesor J. D. García Bacca", o.c.; Alberto del Campo, "Juan D. García Bacca", Theoría, 1955, nº 2, p. 55-56; 56.
- (2) "Entrevista con David García Bacca", Resumen (Caracas), XXI (1979), nº 321, p. 53.
- (3) Idem, p. 54.
- (4) Cfr. al cap. 2º de este trabajo, su primera época.
- (5) "Entrevista con J. D. García Bacca", p. 54.
- (6) Cfr. los prólogos de "Lecciones de Historia de la Filosofía", y de "Curso sistemático de filosofía actual".
- (7) Se considera unánimemente a M. Scheler como el fundador de la "antropología filosófica", siendo "El puesto del hombre en el cosmos", su "carta fundacional". Se trata de una conferencia pronunciada en Darmstadt en abril de 1927 y publicada el año siguiente, cuando su autor acababa de morir. Hay trad. castellana en Buenos Aires, Losada, 1938. La traducción es de José Gaos, y el prólogo de Francisco Romero. Las citas las tomo de esta traducción.
- (8) En el prólogo de "El puesto del hombre en el cosmos", nos señala que todos los problemas filosóficos, en el panorama de sus investigaciones y en Alemania, van convergiendo en el problema del hombre. Por tanto, resolver el problema del hombre significará reorientar toda la filosofía.
- (9) W. Scheler, Idem, p. 21.
- (10) Idem, p. 24. Los subrayados son de M. Scheler.
- (11) Heidegger escribió, en 1929, "Kant y el problema de la metafísica", criticando en la segunda parte la antropología de M. Scheler. Aunque el libro está dedicado a M. Scheler, recientemente fallecido, descalifica su antropología desde una radical ontología.
- (12) A. Pintor-Ramos, "La antropología filosófica, disciplina problemática", Estudios (Merced), XXIX (1973), nº 101, 165-205, 179.

- (13) Horkheimer, "Observaciones sobre la Antropología filosófica", artículo de 1935, publicado en la revista del "Instituto für Sozialforschung", IV (1935), nº 1, p. 5 y ss. La traducción está en Herkh. "Teoría Crítica", Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 50-75.
- (14) M. Scheler, El puesto del hombre en el cosmos, p. 108, cita tomada por Horkheimer, o.c., p. 52.
- (15) Horkheimer, o.c., p. 52.
- (16) Idem, p. 54-55.
- (17) Juan Sabagún Lucas Hernández, "Malestar de la antropología filosófica", Estudios (Merced), XXIX (1973), nº 100, 3-36, 9.
- (18) Caracas, Instituto de Filosofía, 1957. Las conferencias fueron pronunciadas en 1965.
- (19) "La vida humana es una realidad de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás". Ortega y Gasset, Obras completas, Rev. de Occidente, 1946 47, VI, 13.
- (20) Idem, I, 477.
- (21) Cfr. A. Pintor-Ramos, "La antropología filosófica, disciplina problemática", o.c., p. 189.
- (22) Ortega, III, 164.
- (23) Ortega, III, 178.
- (24) Pintor-Ramos, o.c., 194.
- (25) Idem, p. 195.
- (26) M. Buber, "¿Qué es el hombre?", México, F.C.E., 1976⁹, p. 24-25. El original, en hebreo, es de 1942. La traducción castellana es de Eugenio Imaz, en 1949.
- (27) M. Buber, en "¿Qué es el hombre?", dedica toda la primera parte a presentar la historia de la antropología filosófica desde este enfoque.
- (28) "El puesto del hombre en el cosmos", o.c.,
- (29) Heidegger, "Kant und das Problem der Metaphysik", Frankfurt, 1929, p. 189. La trad. española, "Kant y el proble

ma de la metafísica", fue hecha por José Gaos, México, F.C.E., 1954. El texto citado se halla en p. 175, edic. de 1973.

- (30) E. Imaz, "El pensamiento de Dilthey", México, F.C.E., 1979, p. 22.
- (31) Cfr. Idem, p. 22-23.
- (32) Idem, p. 26-27.
- (33) Cfr. Idem, p. 27.
- (34) Idem, p. 27.
- (35) Dilthey. "La conciencia histórica y el siglo XIX", Mundo histórico, p. 488. Tomada la cita de E. Imaz, o.c., p. 29.
- (36) Ortega y Gasset, "La Historia como sistema", Madrid, Rev. de Occidente, 1941. VI, 41. Eugenio Imaz considera tal definición como un "excelente resumen del pensamiento historicista de cerca de una centuria", o.c., p. 26.
- (37) O.c., p. 25.
- (38) Ortega, I, 322.
- (39) VI, 13.
- (40) VI, 33.
- (41) Ortega, VI, 35.
- (42) Caracas, Publicaciones del Ministerio de Educación Nacional de Venezuela, 1947, 2 vols. El capítulo sobre Ortega está en el vol. 2º.
- (43) Cfr. el capítulo 1º de este trabajo, p. 97-110.
- (44) "Antropología filosófica contemporánea", o.c., p. 30.
- (45) Cfr. idem, p. 31-38.
- (46) Idem, p. 38.
- (47) Cfr. Idem, p. 38-39.
- (48) Idem, p. 41.
- (49) Idem, p. 33 y 14-15.
- (50) García Bacca expone y comenta este mito en idem, p. 11 y ss.

- (51) Idem, p. 17
- (52) Idem, p. 77
- (53) Idem, p. 17-18.
- (54) Idem, p. 17.
- (55) Idem, p. 21.
- (56) Idem, p. 22-23.
- (57) Idem, p. 24.
- (58) "Invitación a filosofar", México, F.C.E., 1940, vol. 1º,
p. 2.
- (59) Idem, p. 3.
- (60) Idem, p. 3.
- (61) Idem, p. 5.
- (62) Idem, p. 7.
- (63) Idem, p. 8.
- (64) Idem, p. 8.
- (65) Idem, p. 11.
- (66) Anthropos, o.c., p. 6-7.
- (66 bis) "Invitación a filosofar", o.c., p. 11.
- (67) Idem, p. 11-12.
- (68) Idem, p. 13.
- (69) Idem, p. 13-14.
- (70) Idem, p. 16.
- (71) Idem, p. 17.
- (72) Idem, p. 21.
- (73) Idem, p. 21.
- (74) Idem, p. 22.
- (75) Idem, p. 23.

- (76) "Introducción lit...", p. 9, de la 2ª edic., 1963.
- (77) "Invitación a filosofar", p. 24.
- (78) Las diferentes etapas que García Bacca señala en el proceso de hacerse persona, sufrirán modificaciones diversas y cambios de sentido. En sus primeros escritos, las etapas a tipos de vida son tres, las que señalamos aquí: singular, individuo y persona. A medida que vayamos analizando las diferentes obras antropológicas, señalaremos los cambios que va introduciendo en su teoría.
- (79) La categoría antropológica de "singular" es una de las que más variaciones sufre a lo largo de la obra de García Bacca. Si en estos primeros momentos constituye el estado o la etapa ínfima del hacerse hombre, en cuanto se vive como "uno de tantos" de un grupo, sin personalidad propia, en los escritos de su última etapa pasará a significar al individuo con una personalidad vertebrada y solidificada, individuo con interioridad tan sólida como el diamante. Cfr. "Cosas y personas", México, F.C.E., 1977.
- (80) Introducción al filosofar, p. 35-36.
- (81) Introducción literaria a la filosofía, p. 73.
- (82) Introducción al filosofar, p. 36.
- (83) Idem, p. 37.
- (84) Cfr. Idem, p. 67.
- (85) Idem, p. 67.
- (86) Idem, p. 73.
- (87) Idem, p. 74.
- (88) Idem, p. 76.
- (89) Idem, p. 68-69.
- (90) El valor o representatividad de la filosofía de Suárez es excepcional para García Bacca, quien lo considera una figura clave de la filosofía del Renacimiento y precursor del cartesianismo. En Suárez se "moderniza" la filosofía escolástica, y la filosofía comienza a tomar distancia de la teología y a tener cierta mayoría de edad. El capítulo que le dedica en "Introd. literaria a la filosofía". (1ª parte, cap. 4, p. 71 y ss.), constituye

una extraordinaria reivindicación del lugar de Suárez en la historia del pensamiento occidental. Por lo demás, cada vez es más universalmente reconocida la función de Suárez como precursor del racionalismo cartesiano. Cfr. Hans Küng, "¿Existe Dios?", Madrid, Edic. Cristiandad, 1980, p. 48-49.

- (91) Introd. literaria a la filosofía, p. 75.
- (92) Idem, p. 75.
- (93) Idem, p. 76.
- (94) Cfr. Idem, p. 76-77.
- (95) Introd. lit. a la filosofía, p. 114.
- (96) Cfr. Antrop. filosófica contemporánea, p. 100.
- (97) "Nueve grandes... ", vol 1º, p. 170.
- (98) "El sentimiento trágico de la vida", p. 811-812; cita tomada de Idem, p. 121-122.
- (99) Introduc. al filosofar. vol. I, p. 26.
- (100) Cuando modernamente se habla de dialéctica se piensa automáticamente en Hegel, pero con anterioridad a él, y con más o menos parecidos y diferencias, fue usado por otros filósofos anteriores. Cfr. Valls Planas, "La dialéctica. Un debate histórico", Barcelona, Montesinos, 1981; Paul Sandor, "Historia de la dialéctica", Buenos Aires, Edic. Siglo XX, 1964; ABBAGNANO y otros. "La evolución de la dialéctica", Barcelona, Edic. Martínez Roca, 1971; H. G. Gadamer, "La dialéctica de Hegel", Madrid, Cátedra, 1979.
- (101) Cfr. Introducción a las Enéadas de Platino, Edit. Losada, 1948.
- (102) Cfr. "Presencia y experiencia de Dios", México, Edit. Séneca, 1942. En este interesante libro García Bacca estudia los paralelismos existentes entre el místico Plotino y los místicos españoles Juan de la Cruz y Teresa de Avila, en la ascensión hacia la unión con el Absoluto. El libro se limita fundamentalmente a poner en paralelo los trozos seleccionados de los diferentes místicos.
- (103) "Invitación a filosofar", p. 46. Para una mayor amplitud de la descripción del método dialéctico en Platón, cfr. todo el capítulo 3º, p. 45 y ss.

- (104) Idem, p. 46.
- (105) Idem, p. 47.
- (106) Idem, p. 47-48.
- (107) Hablamos de esto en el cap. 2º: cfr. folios
- (108) Invitación al filosofar, p. 58 y ss.
- (109) Idem, p. 58.
- (110) Como hemos indicado anteriormente, en sus dos primeras etapas antropológicas el ansia de ser Dios, como estructura esencial del hombre, no está reñida con la aceptación de la existencia de Dios, que es descrito con una perfecta teología negativa.
- (111) Idem, p. 57.
- (112) Idem, p. 64.
- (113) Sobre la diferenciación entre dialéctica "ascendente" y "descendente", cfr. idem, cap. 4º, p. 73 y ss.
- (114) Idem, p. 67. Ya desde el comienzo se advierte un distanciamiento respecto a la teología, comprobado en las duras críticas hacia los teólogos y la teología. Considera y acusa a los teólogos de pretender saber demasiado de Dios", frente a los filósofos, más modestos, que se quedan en perpetuos luchadores contra Dios en la oscuridad, como Jacob. Cfr. "De Israel a Samuel", Existencialismo, o.c., 233-242.
- (115) En este precepto bíblico basa Horkheimer su teoría sobre la verdad, con la que se opone tanto a escépticos como a dogmáticos. Existe la verdad absoluta, pero sólo como horizonte a perseguir y como meta final de la historia. Cfr. "La añoranza de lo completamente otro", En "A la búsqueda del sentido", Salamanca, Sígueme, 1976.
- (116) En esto también se percibe un parecido con Adorno. Cfr. Dialéctica negativa, Taurus, 1975.
- (117) Cuadernos Americanos, 1944, nº 1, p. 77-85.
- (118) Idem, p. 81. El símil del pararrayos, tantas veces repetido en esta descripción del proceso transfinito, lo toma, sin citarlo en estas sus primeras obras, de Hölderling. En los "Comentarios a "Holderlin y la esencia de la poesía", de Heidegger, lo señala más expresamente.

- (119) Idem, p. 85.
- (120) Idem, p. 85.
- (121) "Introd. lit. a la filosofía", p. 280.
- (122) Idem, p. 320.
- (123) Idem, p. 326.
- (124) Idem, p. 222.
- (125) S. Juan de la Cruz, "Noche oscura", lib. II, cap. IX. Cita en idem, p. 223.
- (126) Idem, p. 17.
- (127) Cfr. Invitación a filosofar, p. 27.
- (128) El proceso interior de transformación de singular en individuo y en persona, lo desarrolla en "Introducción al filosofar" (1939). El proceso de transfinitación del hombre y de toda la realidad lo expresa en "Invitación a filosofar" (vol. 1º, 1940), y es aquí donde hace alusión al paralelismo de ambos procesos ascensionales. Pero que dan un tanto desconectados, y no suficientemente relacionados. El 1º se halla dentro del ámbito de la filosofía diltheyana, y el segundo hace referencia al ámbito del platonismo y de la mística religiosa.
- (129) Cfr. García Bacca, "Autobiografía intelectual", Anthropos, 1982, nº 9, 4-70.
- (130) La primera impresión de esta ponencia se hizo, aparte de los actos del Congreso, en Revista Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia), 30 (1954), p. 635-562. Al año siguiente se publicó, en folleto aparte, en Barcelona, Ediciones Laye. Las citas las hacemos por esta última publicación.
- (131) Idem, p. 8.
- (132) Idem, p. 11. En el cap. 2º hicimos referencia a las palabras de G. Bacca, en su "Autobiografía", alusivas al impacto que la lectura de este libro de Heidegger le produjo.
- (133) García Bacca, Antropología filosófica contemporánea, p. 146. El capítulo VIII de esta "Antropología" constituye un interesante estudio de "El puesto del hombre en el cosmos", de M. Scheler.

- (159) "La idea de ser...", p. 17.
- (160) Cfr. "El puesto del hombre en el cosmos", p. 67 y ss.
- (161) Idem, p. 19.
- (162) Idem, p. 19.
- (163) Idem, p. 20.
- (164) Idem, p. 21.
- (165) Idem, p. 23.
- (166) Idem, p. 23-24, cfr. también págs. 23-28.
- (167) Antrop. filosófica contemp., p. 53.
- (168) Cfr. el cap. 3º de "Antrop. filosófica": "Estructura interna del hombre (Como ente y como ser)", p. 45 y ss.
- (169) Citas tomadas de "Antrop. filosófica contemp.", p. 56.
- (170) "Ser y Tiempo", p. 43 (original alemán). Cita de García Bacca, Exist. p. 26.
- (171) "Existencialismo", p. 25.
- (172) Idem, p. 139.
- (173) Idem, p. 132.
- (174) Idem, p. 133.
- (175) "Kant y el problema de la metafísica", p. 223-224 (del original alemán); cita tomada de Exist., p. 141.
- (176) Id. traducción tomada de Exist., p. 141.
- (177) Exist., p. 141.
- (178) Dedicar el cap. 4º (p. 83 y ss) a descubrir los diferentes estados del ser: "El hombre en cuando uno-de-tantos, particular, individuo, singular y personal Sociología filosófica".
- (179) "Antrop. filosófica contemp.", p. 87.
- (180) Id. p. 88.
- (181) Id., p. 89.

- (182) Idem, p. 91.
- (183) Idem, p. 93.
- (184) Idem, p. 93.
- (185) Idem, p. 94.
- (186) Idem, p. 96.
- (187) Idem, p. 96.
- (188) Idem, p. 100
- (189) Idem, p. 101
- (190) Idem, p. 101
- (191) "Existencialismo", p. 116.
- (192) Antrop. filosófica contemp., p. 101.
- (193) "Ser y Tiempo", p. 263 del original alemán.
- (194) Sobre el sentido de la muerte en Heidegger, García Bacca escribe en varios lugares. El más explícito y amplio: Exist. p. 214-216.
- (195) Exist., p. 218.
- (196) Exist., p. 149.
- (197) Idem, p. 149. Sobre el sentido y tipos de "sistencia", cfr. Exist. p. 144-150.
- (198) Idem, p. 150.
- (199) En "La idea de ser y estar...", analiza García Bacca la diferencia que Heidegger establece entre Ser y Dios. Para Heidegger, Dios no es el Ser, ni el "Esse subsintens". Dios es, pero no existe, Dios es otra cosa, como Amor y demás calificativos. De ahí que aconseje a la teología escuchar de nuevo a S. Pablo y considerar locura a la filosofía. Cfr. p. 34-36 y 41-45.
- (200) Cfr. "Tipos históricos de filosofar físico" (1941), p. 259 y ss.
- (201) Exist., p. 43.
- (202) Idem, p. 44.

- (203) Idem, p., 45.
- (204) La angustia ante el tiempo que fluye y el ansia por agarrarlo y disfrutarlo parece ser una constante histórica de los tiempos de crisis y de cambio. Es entonces cuando se entona el "Carpe diem" de Horacio, repetido en el Barroco y en nuestros días.
- (205) Idem, p. 66.
- (206) Idem, p. 67.
- (207) Cfr. idem, p. 68.
- (208) Idem, p. 69.
- (209) Idem, p. 74.
- (210) "Los hombres padecemos de "complejo de inferioridad frente a las cosas", enfermedad a la que técnicamente se da el nombre de "realismo". Exist., p. 92.
- (211) Empleamos el término "mundanizar" para significar la acción transformadora de la naturaleza a partir de la cual el hombre construye mundo.
- (212) Cfr. "Antropol. filosófica contemporánea", cap. 4º, p. 63 y ss.
- (213) Idem, p. 68.
- (214) Esto ya lo decían los escolásticos: "Quodquod recipitur, admodum recipientis recipitur". Pero la profundidad de tal afirmación sólo el hombre actual la comprende, sobre todo desde los descubrimientos de la física más reciente.
- (215) "Antropol. filosófica c.", p. 73.
- (216) Idem, p. 73.
- (217) Existencialismo, p. 77.
- (218) Exist., p. 80.
- (219) Idem, p. 93.
- (220) Cfr. Triunfo, XXXV (1981), nº 9-10, dedicado al futuro; y "Tiempo de Historia", VIII (1982), nº 88, titulado "La historia del futuro".
- (221) Cfr. el cap. 1º de "Nueve grandes filósofos contemporáneos", dedicados a la filosofía de Bergson. Es uno de

los lugares donde más amplia y sugerentemente expone García Bacca el tema del tiempo, tema que ha estudiado en muchos de sus trabajos desde diferentes puntos de vista.

- (222) Cfr. "Bergson o el tiempo creador", Cuadernos Americanos, p. 120.
- (223) Idem, p. 119.
- (224) Cfr. Idem, p. 119. Sobre el modelo de reloj atómico, cfr, p. 96 y ss.
- (225) Idem, p. 120.
- (226) Idem, p. 120 y 121.
- (227) Existencialismo, p. 98.
- (228) Existencialismo, p. 99.
- (229) Cuadernos Americanos (1944) nº 3, mayo-junio, p. 69-81.
- (230) Idem, p. 69. García Bacca gusta de repetir esta frase de Ortega como expresión del carácter creador del hombre actual, cada vez más consciente de tal poder.
- (231) Idem, p. 81.
- (232) Idem, p. 80.
- (233) México, El Colegio de México, 1945.
- (234) "Holzwege, Eine Sammlung von Vorträgen", 1950. Es una colección de trabajos de los años 1935-1946.
- (235) García Bacca, "La idea de ser y estar...", p. 38.
- (236) "La importancia de ser filósofo", Filosofía y Letras (México), XIX (1950), nº 37, 63-85. La cita es de la p. 66.
- (237) Heidegger "Carta sobre el humanismo, p. 53. Cita tomada de García Bacca, "La importancia de ser filósofo", p. 66.
- (238) García Bacca. Idem., p. 66.
- (239) Idem, p. 84.
- (240) "La idea de ser y estar...", p. 39-40.

- (241) Idem, p. 40.
- (242) "Holzwege", p. 272. Cita tomada de García Bacca. Idem., p. 40.
- (243) Holzwege, p. 310. Cita de "La idea de ser y estar, p. 40.
- (244) Cfr. 'La importancia de ser filósofo', o.cit.; varios artículos de Existencialismo, como por ej.: "De Israel a Fanuel", p. 243 y ss. y "La idea de ser y estar. .", o. c.; "Los puntos sobre las íes. Valor vital de las ideas. Fe, Razón y Misterio" Asomante (Puerto Rico), 1952, nº 4, 7-11. Cfr. cita 199.
- (245) "La importancia de ser filósofo", p. 84.
- (246) Tal es el caso de "Los conceptos de naturaleza técnica y ciencia en el Renacimiento y en nuestros días". Cultura Universitaria (Caracas), 1953, nº 50, julio-agosto, p. 1-15. En nota, se nos señala que se trata de una conferencia en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Central de Venezuela. Otros trabajos que van en esta línea son:
- "Actitud del hombre moderno frente a ciencia y técnica", Cultura Universitaria (Caracas), 1952, nº 30, 15-23.
 - "Dos ambiguos regalos de Prometeo (Ciencia de futuro; ignorancia de porvenir)", Espiral (Bogotá), IX (1953), nº 48, 3-4.
 - "Filosofía de la mano", Anales de la Universidad Central del Ecuador (Quito), 81 (1953), nº 335-336, 115-120.
 - "Manos y máquinas (casualidad y sentido)", Cultura Universitaria (Caracas), 1954, nº 41, 58-72.
- (247) Cita tomada de "Los conceptos de naturaleza...", p. 5.
- (248) Idem, p. 2.
- (249) Idem, p. 6.
- (250) Recordar el comentario de García Bacca a la obra de Hesíodo en "Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant". Tucumán, Univ. Nac. de Tucumán, 1941.
- (251) "Los conceptos de nat ", p. 7.
- (252) Idem. p. 9.

- (253) Idem, p. 7.
- (254) Idem, p. 9.
- (255) Idem, p. 10.
- (256) Idem, p. 10.
- (257) Idem, p. 15.
- (258) Idem, p. 15. Los subrayados son nuestros.
- (259) Cfr. nota 212.
- (260) Idem, p. 19-20.
- (261) Idem, p. 21.
- (262) Idem, p. 21.
- (263) Idem, p. 21.
- (264) Cfr. "Antropol. filosófica contemporánea", p. 62 y 69-80.
- (265) "Los conceptos de naturaleza...", p. 22.
- (266) En varios momentos, como vamos a ver, advierte García Bacca que en el tema de la corporalidad sigue a Sartre, el autor que más acertadamente ha escrito sobre este tema. En su artículo "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)", Cuadernos Americanos, 1947, nº 4, p. 87-117, analiza con cierta amplitud la filosofía del cuerpo en "El Ser y la Nada", advirtiendo la diferencia entre Sartre y Heidegger en este punto: "No se halla en Heidegger una ontología del cuerpo, porque, siguiendo la tradición kantiana, el cuerpo cae en conjunto y en balance final del lado de lo empírico (...); empero, puesto que Sartre ha descartado la preminencia del futuro (...), es claro que podrá dar una nueva interpretación del cuerpo, de sus funciones ontológicas, de su lugar en el orden del ser en cuanto tal" (p. 100).
- (267) Cuadernos Americanos, 1957, mayo-junio, 107-121. Se trata de una casi repetición del cap. VI. "La función del cuerpo", de "Antropología filosófica contemporánea". Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1957 (10 conferencias de 1955).
- (268) Idem, p. 108.
- (269) Idem, p. 108.

- (270) "Nuestro cuerpo", p. 109.
- (271) Idem, p. 110.
- (272) Idem, p. 111.
- (273) Idem, p. 115.
- (274) Idem, p. 117.
- (275) Idem, p. 118.
- (276) Idem, p. 117.
- (277) Este artículo, publicado en *Theoria* (Madrid) I (1952), nº 3-4, p. 113-120, es la transcripción de una "conferencia pronunciada en la sesión inaugural de la II Convención de la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia", como se señala como nota introductoria (p. 113)
- (278) Idem, p. 113.
- (279) Idem, p. 115.
- (280) Idem, p. 115.
- (281) Idem, p. 116.
- (282) Idem, p. 116.
- (283) Idem, p. 117.
- (284) Idem, p. 117.
- (285) Cfr. el cap. 1º donde se habló de la relación entre Driesch y García Bacca.
- (286) "Sobre el fondo filosófico...", p. 117.
- (287) Idem, p. 118.
- (288) Idem, p. 116.
- (289) "Estructuras características de un modelo "principal" de ciencia". *Ideas y Valores* (Bogotá), 1954, nº 11-12, p. 84.
- (290) *Ideas y Valores* (Bogotá), 1954, nº 9-10, p. 7-29.
- (291) Idem, p. 10.
- (292) En terminología ontológica de García Bacca (*Metafísica*,

1963), como ya indicamos en el cap. 2º, el ojo, en el acto de ver, está en estado de cosa-ser, quedando anonada su calidad de cosa-ente.

- (293) "Sobre el conocimiento...", p. 12.
- (294) Idem, p. 12. Para la distinción entre anulación óptica y fenoménica, ver p. 24.
- (295) Idem, p. 14-15.
- (296) Idem, p. 15.
- (297) Idem, p. 17.
- (298) Idem, p. 20.
- (299) Idem, p. 20.
- (300) Idem, p. 21.
- (301) Idem, p. 27.
- (302) "Filosofía y teoría de la relatividad", Valencia, Cuadernos Teorema, 1979. Esta obra la escribió en 1955, aunque el prólogo lleva fecha de 1975, y la edición de Valencia es de 1979.
- (303) Antrop. filosófica contemporánea, p. 126. En el cap. VII, "Concepciones del espíritu", p. 125 y ss. es donde desarrolló estas ideas de la realidad campal del cuerpo humano y del espíritu.
- (304) "Sobre el conocimiento y sus clases", p. 22. Cfr. también los artículos sobre Ortega: "Pidiendo un Ortega y G. desde dentro" y "El estilo filosófico de Ortega y Gasset", escritos estos años, y podrán comprobarse estas mismas afirmaciones. Cfr. el cap. 1º de este trabajo donde se hace referencia a la originalidad que García Bacca atribuya a Ortega en estos aspectos.
- (305) Antropol. filosófica, p. 128.
- (306) Idem, p. 129.
- (307) Idem, p. 136.
- (308) En el estudio que hace sobre Unamuno en "Nueve grandes filósofos...", señala la protesta de Unamuno contra las teorías propulsoras de una reabsorción de las conciencias individuales en una realidad final omniabarcadora.

Cfr. también, en "Antrop. filosófica contemp.", p. 136, la referencia a Unamuno y a Kierkegaard, contrincante, en este aspecto, de Hegel.

- (309) Idem, p. 136-137.
- (310) Idem, p. 139.
- (311) "Nuestro cuerpo", p. 120. Subrayados de García Bacca.
- (312) Idem, p. 120.
- (313) Cfr. también "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de la biología matemática" Theoria (Madrid), I (1952), nº 3-4, p. 119.
- (314) "Nuestro cuerpo, p. 121.
- (315) Idem, p. 121.
- (316) "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", p. 119. En este interesante y curioso artículo expone las ideas sobre la inmortalidad del alma de Emilio Herrera (Cfr. p. 119), desde una óptica físico-matemática, basándose en estas ideas de la doble corporalidad.
- (317) Idem, p. 119.
- (318) Idem, p. 119.
- (319) Idem, p. 119.
- (320) Respecto a Heidegger, cfr. M. Buber, "¿Qué es el hombre?", México, F.C.E. 1976⁹, p. 86-113. En las págs. 95-96 dice Buber: "Parece que Heidegger reconociera como esencial la relación con los demás. Pero, en verdad, no es así. Porque la relación de "solicitud", que es la que tiene presente, no puede ser, como tal, ninguna relación esencial, puesto que no coloca la esencia de un hombre en relación directa con la otra sino, únicamente, la ayuda solícita de uno con la deficiencia del otro, menesteroso de ayuda". "En la nueva solicitud del hombre, aunque se halle movido por la más fuerte compasión, permanece esencialmente encerrado en sí". Sobre Ortega, cfr. J. L. Abellán, "Ortega y Gasset en la filosofía española", Madrid, Tecnos, 1966", M. Tuñón de Lara, "Cincuenta años de cultura española", Madrid, Tecnos, 1977, cap. 11: "La élite y el hombre".
- (321) Quien más explícitamente ha desarrollado este aspecto del hombre como ser actuante, como consecuencia de su

deficiencia biológica, ha sido Arnold Gehlen, "Der Mensch" (1941); traduc. castellana: "El hombre", Salamanca, Edic. Sígueme, 1980.

- (322) "El sentido de la Nada en la fundamentación de la "metafísica" en Heidegger, y el sentido de la Nada como fundamentación de la experiencia mística, según S. Juan de la Cruz", Cuadernos Americanos, 1944, nº 6, 87-100.
- (323) De este modo, como señala García Bacca, aunque Heidegger pretende hacer metafísica (esto es, superar el ámbito del Ser como realidad en bloque, abarcadora de todo lo que existe, cuyo ámbito es la ontología), al preguntarse por qué hay ser y no nada, queda a mitad de camino un tanto corto ante el misterio del infinito. Cfr. "El sentido de la Nada...", o.c.
- (324) Existencialismo, p. 149.
- (325) Introd. literaria a la filosofía, 2ª parte.
- (326) Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1952, nº 94, p. 113-120.
- (327) Idem, p. 118.
- (328) Idem, p. 119.
- (329) Idem, p. 118.
- (330) Idem, p. 118-190.
- (331) Idem, p. 118.
- (332) Ya vimos cómo la primera presencia de A. Machado en la obra de García Bacca data de 1956, en los "Comentarios a "Hölderlin y la esencia de la poesía", de Heidegger".
- (333) México, F.C.E., 1965. La segunda edición se realiza en 1974.
- (334) Edición del Instituto Pedagógico de Caracas, 1961.
- (335) México, F.C.E, 1963.
- (336) "Antropología y ciencia contemporáneas", p. 146.
- (337) Idem, p. 146.
- (338) Anthropos, 1982, nº 9, p. 6.
- (339) Metafísica, 132.

- (340) Idem, p. 132.
- (341) Todas estas distinciones se han ido mostrando en el cap. 2º. A él nos remitimos.
- (342) Metafísica, p. 7.
- (343) Idem, p. 157.
- (344) Idem, p. 143.
- (345) Idem, p. 158.
- (346) Son un conjunto de diez conferencias, pronunciadas en el Instituto Pedagógico de Caracas, ante una nutrida concurrencia de estudiantes y profesionales de muy diversa índole. En el prólogo de los editores se hace referencia a estos datos.
- (347) "Antropología y ciencia contemporáneas", p. 12-13.
- (348) Idem, p. 14.
- (349) Idem, p. 17.
- (350) Idem, p. 28.
- (351) Idem, p. 42.
- (352) Idem, p. 43.
- (353) Idem, p. 53.
- (354) Idem, p. 64.
- (355) Idem, p. 70.
- (356) Idem, p. 70.
- (357) Idem, p. 72.
- (358) Idem, p. 72.
- (359) Idem, p. 44.
- (359 bis) Idem, p. 51-52. Nótese la referencia a Marx, al hacer alusión a la "humanización del universo", como expresión clásica.
- (360) Idem, p. 73.
- (361) Idem, p. 127.

- (362) Idem, p. 81
- (363) Idem, p. 96.
- (364) Idem, p. 96.
- (365) Idem, p. 101.
- (366) Idem, p. 119.
- (367) Idem, p. 121.
- (368) Idem, p. 123.
- (369) Metafísica, p. 248.
- (370) Idem, p. 248.
- (371) Idem, p. 250.
- (372) Idem, p. 251.
- (373) Idem, p. 252.
- (374) Idem, p. 252.
- (375) Cfr. Idem, p. 253-254.
- (376) Idem, p. 254.
- (377) Idem, p. 254.
- (378) Idem, p. 254.
- (379) Idem, p. 255.
- (380) Antropología y ciencia contemporáneas, p. 128.
- (381) Idem, p. 128.
- (382) Idem, p. 129, Revista Universidad de Antioquía, Medellín (Perú), 1969. Estos "Comentarios" aparecieron, como ya se indicó en el cap. 1º, en la Revista Nacional de Cultura (Caracas), en tres partes. Posteriormente, en 1968, García Bacca reunió estos "Comentarios", con la traducción (corregida) del texto heideggeriano, presentados por un nuevo prólogo. Esta edición es de Universidad de los Andes, Mérida (Venezuela), 1968.
- (383) Revista Universidad de Antioquía, Medellín (Perú), 1969. Existe una separata de este artículo, texto a partir del cual citamos aquí.

- (384) A. Machado, *Proverbios y Cantares (CLXI)*, Poesías Completas, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 268. Estos versos son el comienzo de una composición poética dedicada a Ortega y Gasset.
- (385) Cfr. *Antropología y ciencia contemporáneas*, p. 45 y ss.
- (386) *Idem*, p. 76.
- (387) *Idem*, p. 131.
- (388) *Idem*, p. 138-139.
- (389) *Idem*, p. 141-147.
- (390) *Idem*, p. 143.
- (391) *Idem*, p. 145.
- (392) *Idem*, p. 145.
- (393) *Idem*, p. 150.
- (394) *Idem*, p. 152.
- (395) *Idem*, p. 153.
- (396) *Idem*, p. 158.
- (397) *Idem*, p. 160.
- (398) *Idem*, p. 160.
- (399) *Idem*, p. 181
- (400) Cfr. *idem*, p. 167.
- (401) *Idem*, p. 177.
- (402) *Idem*, p. 167.
- (403) *Idem*, p. 178.
- (404) *Idem*, p. 179-180
- (405) *Idem*, p. 180
- (406) *Idem*, p. 181.
- (407) Cfr. *idem*, p. 185.
- (408) *Idem*, p. 184-185.

- (409) Idem, p. 214.
- (410) Metafísica, p. 213. Este modo de entender al hombre con lleva, como indica García Bacca, un montón de cuestiones antropológicas, como "el conocimiento sensible, mor talidad e inmortalidad, fenómenos de parapsicología (...), que serían apariciones propias de lo metafísico, de lo que de metafísico tenga una cosa" (Id, p. 213). Pero no se detiene en explicitar estos aspectos.
- (411) Idem, p. 178.
- (412) Cfr. idem, p. 199-204.
- (413) Así lo señala José Luis Abellán en su comentario a la "Metafísica" de García Bacca: "Prolegómenos a una críti ca de la razón económica", Cuadernos Americanos, 1966, nº 3, 106-132.
- (414) Metafísica, p. 297.
- (415) Idem, p. 298.
- (416) Idem, p. 299.
- (417) Idem, p. 299.
- (418) Idem, p. 304.
- (419) Para ver la diferencia que García Bacca señala entre valor y precio, aplicado al trabajo humano, cfr. "Valor y precio", y "Precio, valor y estima", en "Ensayos y es tudios", o.c., p. 3-5 y 8-11, respectivamente.
- (420) Metafísica, p. 309
- (421) Idem, p. 309.
- (422) Idem, p. 309.
- (423) Idem, p. 310.
- (424) Idem, p. 311.
- (425) Idem, p. 311
- (426) Idem, p. 315.
- (427) Idem, p. 313.
- (428) Idem, p. 313.
- (429) Idem, p. 315.

- (430) Idem, p. 315-316.
- (431) Idem, p. 316.
- (432) Idem, p. 329.
- (433) Idem, p. 337.
- (434) Idem, p. 338.
- (435) Cfr. idem, p. 338.
- (436) Idem, p. 339.
- (437) Cfr. idem, p. 308.
- (438) Idem, p. 342.
- (439) Idem, p. 345.
- (440) Cfr. idem, p. 345.
- (441) Idem, p. 348.
- (442) Idem, p. 349.
- (443) Idem, p. 350.
- (444) Idem, p. 351.
- (445) Idem, p. 352.
- (446) Idem, p. 353.
- (447) Idem, p. 353.
- (448) Cfr. idem, p. 354.
- (449) Idem, p. 354.
- (450) Idem, p. 354.
- (451) Idem, p. 355.
- (452) Idem, p. 355.
- (453) Cfr. idem, p. 310.
- (454) Idem, p. 327.
- (455) Cfr. "Antropol. y ciencia contemporáneas", p. 203-207.

- (456) En Cambridge estudió con profesores con Maurice DOBB (economista marxista), Robinson y otros.
- (457) México, F.C.E., 1965 (1974, 2ª edic.)
- (458) Entrevista realizada por Carlos Gurméndez en El País, 16-VII-1978.
- (459) Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1969.
- (460) Mérida (Venezuela), Univ. de los Andes, 1967.
- (461) Caracas, Monte Avila Editores, 1966.
- (462) México, F.C.E., 1977.
- (463) Sistema (Madrid), 1974, nº 4, 7-21.
- (464) "Introducción a los Manuscritos", Madrid, Alianza Edit. 1979, p. 16.
- (465) Cfr. Idem, p. 16 y ss.
- (466) Carlos Díaz, "Marxismos hoy", Pensamiento, 29 (1973), p. 195, nota 5.
- (467) Cfr. Rubio Llorente, o.c., p. 17.
- (468) Cfr. Gabriel GUIJARRO Díaz, "La concepción del hombre en Marx", Salamanca, Sígueme, 1975. En la Introducción dedica un apartado a "El problema de la exégesis en la obra de Marx" (p. 26 y ss); en la que me apoyo para estas ideas.
- (469) Idem, p. 29.
- (470) Idem, p. 29.
- (471) E. Bottigelli, "Genése du socialisme scientifique", París, 1967, 12. Cita tomada de Guijarro, o.c., p. 52.
- (472) Guijarro, o.c., p. 61.
- (473) El País, 16 de julio de 1978.
- (474) Idem.
- (475) Cfr. "Autobiografía", Anthropos, o.c., p. 6.
- (476) Así se expresa en un interesante artículo titulado: "No definiendo su opinión, porque no me parece verdadera, mas

defenderé a toda costa su derecho a decirlo", Crítica Contemporánea (Caracas), 1964, nº 12, p. 4. Este artículo está recopilado en Ensayos, Barcelona, Península, 1970, p. 99-101.

- (477) En una entrevista reciente dice: "Los que han leído mis "Lecciones de Historia de la Filosofía", que terminan con Marx, creen que yo soy marxista (Ha recibido con ello muchísimas felicitaciones). Comienza tal obra con Demócrito, con física atómica, y termina con Marx. Pero eso es historia de la filosofía. Esto es el pasado. Lo importante es el presente y el porvenir". RESUMEN (Caracas), 1979, 30 de diciembre, p. 62.
- (478) "Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx", México, F.C.E., 1966, p. 9.
- (479) Idem, p. 9.
- (480) Idem, p. 9.
- (481) Idem, p. 9. De este modo quiere desmarcarse de cualquier interpretación biologista o romántica de las fases de humanismo. En concreto, se desmarca de Spengler con estas palabras: "A Spengler podemos, pues, y debemos, despedir lo generosamente con todos los honores, y aquí con una vaga cita de su obra, y con una concreta de su nombre" (p. 9).
- (482) K. Marx, "Ideología Alemana", I.5.10, en "Curso sistemático de filosofía actual", 159.
- (483) "Curso sistemático de filosofía actual", p. 160.
- (484) Idem, p. 160.
- (485) Idem, p. 161.
- (486) Este principio filosófico lo repite frecuentemente García Bacca en diferentes trabajos: "Curso sistemático de filosofía actual", cap. último: "Ontología"; "Dos tipos de caos y dos tipos de orden", 1972; "Elogio de la técnica", o.c.
- (487) Curso sistemático, p. 162.
- (488) Cfr. idem, p. 162.
- (489) Idem, p. 162-163.
- (490) Idem, p. 163-164.

- (491) Idem, p. 164.
- (492) Caracas, Monte Avila Editores, 1968.
- (493) Idem, p. 85.
- (494) Idem, p. 85-86.
- (495) Idem, p. 86.
- (496) Idem, p. 86.
- (497) Idem, p. 87.
- (498) Idem, p. 94-95.
- (499) Idem, p. 96-97.
- (500) Idem, p. 108.
- (501) Idem, p. 105.
- (502) Cfr. "Curso sistemático de filosofía actual", cap. 3º, p. 51 y ss., donde señala las diferentes categorías de la historia. Sólo hay historia cuando el hombre asciende a creador y transustanciador del universo. El hombre natural vive en pre-historia.
- (503) Cursos sistemático, p. 165.
- (504) "Humanismo teórico ", p. 13.
- (505) Idem, p. 20.
- (506) Idem, p. 19.
- (507) Idem, p. 21.
- (508) "Lecciones de Historia de la Filosofía", vol. II, p. 515. El texto es de Marx, traducido del alemán por G. Bacca.
- (509) "Humanismo teórico... ", p. 21.
- (510) Idem, p. 20.
- (511) Idem, p. 14.
- (512) Idem, p. 15.
- (513) Idem, p. 17.

- (514) Idem, p. 16.
- (515) Idem, p. 17.
- (516) "Cursos sistemático...", p. 182.
- (517) "La religión natural (y lo que de ella quede en religiones de hombres ascendidos a teólogos naturales y a teólogos puros) pertenece al orden de los presupuestos, de la base (y no de las superestructuras). A este orden pertenece la religión teórica" (Idem, p. 182).
- (518) Idem, p. 182.
- (519) Idem, p. 182.
- (520) Cfr. idem, p. 183. Para una mayor ampliación, cfr. "Lec. de Historia de la Filosofía", p. 606 y ss: "Inversión y conversión de la Religión según Marx (sobre el programa de Hegel)".
- (521) Idem, p. 184.
- (522) Idem, p. 185.
- (523) En "Lec. de Historia de la Filosofía", p. 628 y ss, se extiende ampliamente sobre la superación del concepto de filosofía de Hegel, realizada por Marx.
- (524) "Lec. de Historia de la Filosofía", vol II, p. 635.
- (525) Cita tomada de idem, p. 638.
- (526) Cita tomada de idem, p. 645.
- (527) "Humanismo teórico", p. 23.
- (528) "Lecciones de Historia de la Filosofía", vol. II, p. 658.
- (529) Karl Marx, "Manuscritos". Cita tomada de "Humanismo..." p. 58.
- (530) Idem, p. 58.
- (531) Idem, p. 58.
- (532) G. Bacca, idem, p. 36.
- (533) Idem, p. 37.
- (534) Idem, p. 39.

- (535) "Elogio de la técnica", p. 86.
- (536) Idem, p. 100.
- (537) Idem, p. 27.
- (538) Idem, p. 108.
- (539) Idem, p. 86.
- (540) Cfr. Idem, p. 27.
- (541) Idem, p. 112.
- (542) Idem, p. 113.
- (543) Idem, p. 114-115.
- (544) Idem, p. 115.
- (545) "Humanismo...", p. 42.
- (546) Idem, p. 42.
- (547) Idem, p. 45.
- (548) Cfr. "Humanismo...", p. 47-49.
- (549) "Curso sistemático...", p. 189.
- (550) Idem, p. 189.
- (551) Cfr. Idem. cap. 1º y 2º de la 1ª parte y cap. 2º de la 2ª parte.
- (552) Idem, p. 189.
- (553) Idem, p. 189.
- (554) Idem, p. 295.
- (555) México, F.C.E. 1977.
- (556) Idem, p. 17.
- (557) Idem, p. 15.
- (558) En "Invitación a filosofar según espíritu y letra de A. Machado", insiste ampliamente en la base humanizadora de las relaciones interpersonales. El hombre es hombre y ayuda a humanizarse a los demás en la medida en que se relaciona en profundidad con las demás personas. Cfr. el cap. 1º.

- (559) Idem, p. 9.
- (560) Como realidades intermedias entre cosas y personas, sitúa G. Bacca a los artefactos: máquinas u objetos creados para el hombre. De ellos dice que "son ejemplarmente cosas" (Cosas y personas, p. 19). Nos miran más directamente que las cosas naturales, pues han sido hechos (los artefactos) para que nos sirvan, para que nos mireen.
- (561) Cfr. Idem, p. 20.
- (562) Idem, p. 21.
- (563) Idem, p. 21.
- (564) Idem, p. 26.
- (565) Idem, p. 29.
- (566) Idem, p. 28.
- (567) Idem, p. 29.
- (568) Idem, p. 29.
- (569) Idem, p. 32.
- (570) Idem, p. 34.
- (571) Idem, 37.
- (572) Idem, 41.
- (573) Idem, p. 68.
- (574) Idem, p. 68.
- (575) 'Elogio de la técnica', 133-134.
- (576) 'Curso sistemático de filosofía actual', p. 307.
- (577) 'Humanismo teórico...', p. 51.
- (578) Idem, p. 53.
- (579) Idem, p. 55.
- (580) 'Elogio de la técnica', p. 139.
- (581) Así lo reconoce expresamente en "Curso sistemático...", p. 325.

- (582) Idem, p. 325.
- (583) Idem, p. 326.
- (584) Idem, p. 331.
- (584) Idem, p. 331.
- (585) Idem, p. 331.
- (586) Idem, p. 335.
- (587) Idem, p. 335.
- (588) Idem, p. 335.
- (589) Idem, p. 335.
- (590) Cfr. "Crítica de la razón dialéctica", Buenos Aires, Lozada, 1963.
- (591) Cfr. "Curso sistemático...", p. 336. García Bacca sigue en estas ideas y ejemplos a Sartre, señalando las páginas de "Crítica de la razón dialéctica" en que toca estos aspectos.
- (592) Es cita de Sartre, o.c., p. 425 del original francés.
- (593) Curso sistemático p. 336.
- (594) Idem, p. 337.
- (595) Idem, p. 337.
- (596) Idem, p. 337.
- (597) Idem, p. 337-338
- (598) Idem, p. 345.
- (599) Idem, p. 345.
- (600) Idem, p. 345-346.
- (601) Idem, p. 346.
- (602) Idem, p. 347.
- (603) Idem, p. 348.
- (604) Idem, p. 349.
- (605) Idem, p. 350

as
ro
a
-
-
ra
i

a
o-
a
e-
i-
ui

- (626) Idem, p. 10.
- (627) Idem, p. 11.
- (628) Idem, p. 11.
- (629) Idem, p. 12.
- (630) Idem, p. 12.
- (631) Idem, p. 12.
- (632) Idem, p. 13.
- (633) Idem, p. 13.
- (634) Idem, p. 14.
- (635) Idem, p. 15.
- (636) Remitimos para el concepto de tales tipos de causas a su *Metafísica*, 1963, p. 199-209.
- (637) Cfr. "Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo". Boletín Informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1 (1966), nº 2, 9-23.
- (638) "¿Qué es sociedad?", p. 18 Cfr. también "Manos y máquinas (Casualidad y sentido)", *Cultura Universitaria* (Caracas), 1954, nº 41, p. 68-72; "Filosofía de la mano", *Anales de la Universidad Central del Ecuador* (Quito), 8, (1953), nº 335-336, p. 115-120.
- (639) Idem, p. 19.
- (640) Idem, p. 19.
- (641) Cfr. "Curso sistemático de filosofía actual", parte I, cap. 30, "Historia", p. 51 y ss.
- (642) "¿Qué es sociedad?", p. 21.
- (643) "Lec. de Historia de la Filosofía", vol. II, p. 807.
- (644) En la relación entre Sociedad y Humanidad volvemos a encontrar otra muestra de la continua movilidad de los conceptos en el pensamiento de García Bacca. En su "*Metafísica*" (1963) entendía por "Humanidad" el total de hombres individuales en estado artificial-natural propio del mundo capitalista. Por ello consideraba el uni-

versal "Humanidad" como un concepto vacío. (cfr, p. 355). En cambio, en "Lecciones de Historia de la filosofía" considera a "Humanidad", como la etapa posterior a Sociedad y, por tanto, como la superación positiva de ella y la meta definitiva de la historia.

- (645) "Lec. de Historia de la Filosofía", vol. II, 808.
- (646) Todas estas últimas citas son de "Humanismo teórico...", p. 59-60.
- (647) Idem, p. 61.
- (648) Manuscritos, MEGA, vol. III, p. 126. Cita de Idem, p. 67.
- (649) Idem, p. 68.
- (650) Lec. de Historia de la Filosofía, vol. II, p. 831.
- (651) Sobre esto, dice G. Bacca "Ofrezco al lector conjeturas (suggerentes e incitantes, así lo creo)", "Humanismo..." p. 70.
- (652) Idem, p. 69.
- (653) Idem, p. 69.
- (654) Idem, p. 70.
- (655) "Ideología alemana", p. 176 (alemán); está tomada de "Lec. de Historia de la Filosofía", p. 823.
- (656) Esta distinción viene ya desde escritos muy anteriores, como en su momento indicamos, y en esta época no hace más que completar sus ideas y aplicarlas al fondo dialéctico en que se mueve. Cfr. "Curso sistemático de filosofía actual", cap. 3º de la part. 1ª, p. 51 y ss. y "Lecc. de Historia de la Filosofía", vol. II, p. 814 y ss.
- (657) "Lecc. de Historia de la Filosofía", p. 814.
- (658) Idem, p. 814.
- (659) Idem, p. 814-815.
- (660) Idem, p. 815.
- (661) Idem, p. 815.
- (662) Cfr. "Nueve grandes filósofos contemporáneos", el cap.

1º, Bergson.

- (663) Lec. de Historia de la Filosofía, p. 815.
- (664) Idem, p. 817.
- (665) Manuscritos; cita de Idem, p. 818.
- (666) "Humanismo ", p.
- (667) "El estado natural inmediato (el que, tomando prestada, y reformando la terminología de Spinoza, llamaríamos naturaleza naturada) es un confuso amasijo de necesidad y libertad, en el hombre, y de necesidad y probabilidad en lo inanimado". Idem, p. 73.
- (668) Cfr. p. 350 y ss. donde explaya su "Ontología dialéctica general", apoyándose en Whitehead y el Sartre de "El ser y la nada".
- (669) "Humanismo...", p. 73-74.
- (670) Idem, p. 74.
- (671) Idem, p. 74.
- (672) Caracas, Monte Avila Editores, 1968.
- (673) "Humanismo...", p. 74.
- (674) "Lecc. de Historia de la Filosofía", p. 819. Sobre este símil del hombre creador realizando las funciones de un nuevo Atlas, que lleva a sus espaldas el mundo entero, tiene un interesante artículo que titula "El gigante Atlas y la filosofía", Ensayos, p. 222-228. El hombre tiene que convencerse, nos dice G. Bacca, de que el mundo no se apoya en Dios ni en ninguna otra realidad, sino en el hombre creador y social.
- (675) Idem, p. 225.
- (676) "Humanismo...", p. 75.
- (677) Idem, p. 75. Sobre el tema de la libertad ha escrito tres interesantes artículos entre 1964 y 1965, recopilados en "Ensayos", y en los que me voy a apoyar. Los tres trabajos son:
- "Libertad, ¿para qué?. Crítica Contemporánea (Caracas), 1964, nº 13, p. 7; en "Ensayos", p. 46-48.
 - "Libertad y miedo a errar", Universalía (Caracas), (1965), nº 3, 82-83. Ensayos, 57-60.

- "Una vez más acerca de Libertad e Historia". Cuadernos Americanos, 146 (1966), mayo-junio, nº 3, 99-105. Ensayos, 49-56.

- (678) "Libertad: ¿para qué?", Ensayos, p. 47.
- (679) Idem, p. 46.
- (680) Idem, p. 47.
- (681) Idem, p. 47.
- (682) "Humanismo...", p. 77.
- (683) "Una vez más acerca de Libertad e Historia", p. 51.
- (684) Idem, p. 50.
- (685) Idem, p. 52.
- (686) Idem, p. 53-54.
- (687) Idem, p. 54.
- (688) Idem, p. 54.
- (689) Idem, p. 55.
- (690) Idem, p. 54-55.
- (691) "Humanismo...", p. 77.
- (692) Idem, p. 77-78.
- (693) Idem, p. 78.
- (694) Cfr. sus afirmaciones contra la solución rusa en su entrevista de TVE, programa "A fondo", del 19 de agosto de 1979.
- (695) "Humanismo teórico...", p. 78.
- (696) "Lec. de Historia de la Filosofía", vol. II, p. 819.
- (697) Idem, p. 821.
- (698) Idem, p. 820.
- (699) Idem, p. 821.
- (700) Idem, p. 821.
- (701) Idem, p. 822.

- (702) Idem, p. 823.
- (703) "Humanismo teórico...", p. 79.
- (704) Idem, p. 85.
- (705) Carta a Ruge, 1843, MEGA, Vol. I, 1ª parte, p. 573. Cita de "Humanismo teórico...", p. 86.
- (706) Cfr. "Curso sistemático de filosofía actual", 2ª parte, capítulo 3º, p. 313 y ss.
- (707) Cfr. "Antropología y ciencia contemporánea".
- (708) "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx", p. 34.
- (709) Cfr. "Antropol. y ciencia contemporánea", p. 203-207.
- (710) Idem, p. 204.
- (711) Idem, p. 206-207.
- (712) "Entrevista con J. D. García Bacca", Resumen (Caracas), 30 de dic. de 1979, nº 321, p. 52-63; 62.
- (713) "Humanismo teórico, práctico y positivo...", p. 91-92.
- (714) Idem, p. 90.
- (715) Cfr. el final de nuestro 2º capítulo, donde se indican datos acerca del contenido y publicación.
- (716) Boletín Informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas 1 (1966), nº 2, 9-23. Cfr. Entrevista de El País, 16-VII-1978, y Resumen, el nº citado.
- (717) Idem, p. 14.
- (718) Idem, p. 15.
- (719) "Elogio de la técnica", p. 152.
- (720) Idem, p. 152.
- (721) Idem, p. 159.
- (722) Cfr. idem, último capítulo.
- (723) "Ciencia, técnica..., en la atmósfera cultural de nuestro tiempo", p. 16.

- (724) 'Elogio de la técnica', p. 161.
- (725) Idem, p. 163.
- (726) Idem, p. 163.
- (727) Cfr. García Bacca, "Tres demonios de nuestra época (Diagnóstico y pronóstico)", Cuadernos Americanos, 195 (1974), nº 4, 73-83; 77.
- (728) Elogio de la técnica, p. 177.
- (729) "Espíritu científico", Universalía (Caracas), 1 (1964), nº 3, 75-76; 75. Este breve escrito es una de las abundantes muestras, quizá la más expresa, de la mitificación que de la ciencia y técnica hace García Bacca, como tendremos ocasión de ver en el capítulo 4º.
- (730) Idem, p. 80.
- (731) Idem, p. 80.
- (732) "Dos definiciones más de filósofo", Ensayos, p. 229.
- (733) Idem, p. 233.
- (734) Idem, p. 234.
- (735) 'Elogio de la técnica', p. 59.
- (736) Idem, p. 60.

NOTAS AL CAPITULO 4º

- (1) J. L. Abellán, "Utopía, mito, revolución", en "Mito y cultura", Madrid, Seminarios y Ediciones, S.A, 1971, p. 13-29; 13.
- (2) Cfr. Furio Jesi, "Mito", Barcelona, Labor, 1976; Luis Cencillo, "Mito (Semántica y realidad)", Madrid, Editorial Católica, 1970, BAC, nº 150.
- (3) L. Cencillo, o.c., p. 3.
- (4) Ibidem, p. 30.
- (5) Cfr. Cassirer, E. "Filosofía de las formas simbólicas"; "La forma del concepto en el místico"; "Antropología filosófica", México, C.E, 1944. Cfr. A. Ortiz-Osés, "Mundo, hombre y lenguaje crítico", Sígueme, Salamanca, 1976.
- (6) Así lo consideran los positivistas, siguiendo a Comte, en su teoría de los tres estadios: mitología, filosofía, ciencia.
- (7) Ferrater, Diccionario de Filosofía, vocablo MITO, Madrid, Alianza, 1979, p. 2.238.
- (8) Idem, p. 2.238.
- (9) Cencillo, o.c., p. 7.
- (10) o.c., p. 8.
- (11) Idem, o.c., p. 8-9.
- (12) Idem, p. 9.
- (13) "La razón de todo ello está en el desfondamiento constitutivo de la naturaleza humana en cuanto tal, que exige en todo momento una base de representaciones, ideas, creencias y motivos desde la cual actuar y vivir" (Cencillo, o.c., p. 13).
- (14) Ferrater, o.c., p. 3.363, vocablo UTOPIA.
- (15) J. L. Abellán, "Mito y cultura", o.c., p. 14.
- (16) Cfr. idem, p. 16.
- (17) Karl Mannheim, "Ideología y utopía", Madrid, Aguilar, 1973, p. 196.
- (18) Idem, p. 196.

- (19) Louis Wirth, prólogo a "Ideología y utopía", p. XXIX.
- (20) Marcuse, H., "El final de la utopía", Bça. Ariel, 1968.
- (21) Idem, p. 9. Mannheim habla de lo "relativam. utópico" y lo "absolutamente utópico", o.c., p. 202. J. Montmann distingue, siguiendo a Bloch, entre utopías concretas y abstractas: "El hombre", Salamanca, Sígueme, p. 65-66.
- (22) K. Mannheim, p. 202.
- (23) Cfr. la disputa entre Marcuse y Popper: "¿Revolución o reforma?", en Marcuse/Popper/Horkheimer, "A la búsqueda del sentido", Salamanca, Sígueme, 1976, 23-63.
- (24) Tal es la teoría de Schopenhauer. Cfr. Horkheimer en su interpretación de Schopenhauer, en "Sobre el concepto del hombre y otros ensayos", Buenos Aires, Sur, 1970, p. 89-112.
- (25) Mannheim, o.c., p. 209.
- (26) J. L. Abellán, "Mito y realidad", p. 17.
- (27) Idem, p. 17.
- (28) Idem, p. 19.
- (29) Idem, p. 19.
- (30) Idem, p. 19.
- (31) Idem, p. 19.
- (32) En el carácter mítico de su pensamiento coincide García Bacca con uno de los rasgos definidores del pensamiento español, en opinión de J. L. Abellán: "El mito es (...) una característica no digo de la filosofía española, pero sí al menos de la forma de pensar española, tal como nos es dada en nuestros dramaturgos, novelistas, poetas y pensadores... Por el momento, baste señalar que en este punto coincidimos con Unamuno, que no desconocía precisamente nuestra literatura" ("Ortega y Gasset en la filosofía española", Madrid, Tecnos, 1966, p. 142).
- (33) Idem, p. 19.
- (34) Idem, p. 21.
- (35) El mismo García Bacca interpreta la categoría de caída, presente en la antropología de Heidegger, como una secu-

larización de la noción teológica del pecado (cfr. "Existencialismo", p. 139). Cfr. también M. Buber, "¿Qué es el hombre?", México, F.C.E., 1976 (9ª), p. 86-113.

- (36) Cfr. Mircea Eliade, "El mito del eterno retorno", Madrid, Alianza, 1972.
- (37) Cfr. "Invitación a filosofar", vol. 1º, México, F.C.E., 1940. Es en esta obra donde desarrolla más amplia y explícitamente su concepción de la transfinitud del hombre.
- (38) Cfr. "Introduc. literaria a la filosofía", prólogo, 1945 (1963²).
- (39) "Invitación a filosofar", p. 21.
- (40) "Existencialismo", p. 109.
- (41) Cfr. "Elogio de la técnica".
- (42) Cfr. "Metafísica", p. 327.
- (43) o.c., p. 22-23.
- (44) Idem, p. 17.
- (45) Idem, p. 21.
- (46) Idem, p. 24.
- (47) Cfr. idem, p. 24 "Introducción liter. a la filosofía", prólogo a la 1ª edic. de 1945.
- (48) "Invitación a filosofar", vol. 1º, p. 2 y ss.
- (49) Cfr. "Invitación a filosofar" (1940), vol. 1º, p. 15 y ss; 28 y ss.
- (50) Idem, p. 15.
- (51) Idem, p. 16.
- (52) "Invitación a filosofar", vol. 2º, p. 11.
- (53) Cfr. idem, cap. 3º y 4º; "Presencia y experiencia de Dios", y los artículos en que compara la filosofía de Heidegger y la mística de S. Juan de la Cruz.
- (54) Idem, p. 64.
- (55) "Las flores y la flor; la filosofía y las filosofías", Cuadernos Americanos, 1944, nº 1, p. 77-85; 85.

- (56) Cfr. "Introducción literaria a la filosofía" (1945), y "El sentido de la nada en la fundamentación de la metafísica, según Heidegger, y el sentido de la Nada en la experiencia mística, en San Juan de la Cruz" (1944).
- (57) Cfr. "Introducción literaria a la filosofía" (1945), p. 320-328; "El sentido de la nada..." (1944).
- (58) Donde mejor expresa tal unión de ideas es en el prólogo a la 1ª edición de "Introducción literaria a la filosofía" (1945)
- (59) Cfr. "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de la biología matemática", *Theoría*, I (1952), nº 3-4, 113-120.
- (60) Génesis, 11,1-9
- (61) Un comentario y explicación de este relato mítico puede encontrarse en Gerhard Von Rad, "Teología del Antiguo Testamento", Salamanca, Sígueme, 1972, 2 vols; id, "El libro del Génesis", Salamanca, Sígueme, 1977, p. 178-184.
- (62) Cfr. G. Radnitzky, "Los límites de la ciencia y de la tecnología", *Teorema*, VIII (1978), nº 3-4, 229-261.
- (63) "Sobre los prejuicios", en Adorno/Horkheimer, "Sociológica", Madrid, Taurus, 1966, 3ª edic., 1979, p. 93-99; 99.
- (64) "Humanismo teórico", p. 19-20.
- (65) Elogio de la técnica, p. 55.
- (66) Idem, p. 55.
- (67) Cfr. idem, p. 60-61.
- (68) Idem, p. 63.
- (69) Idem, p. 63.
- (70) Idem, p. 55.
- (71) Idem, p. 107.
- (72) Idem, p. 140.
- (73) Idem, p. 140.
- (74) Cfr. idem, p. 143.
- (75) Idem, p. 746.

- (76) Idem, p. 147.
- (77) Idem, p. 144.
- (78) Idem, p. 133.
- (79) Cfr. idem, p. 134.
- (80) Idem, p. 133-134.
- (81) En "Cosas y personas" desarrolla ampliamente los diferentes modos en que el hombre actual padece de "cosificación" o "cualquierismo" (= alienación).
- (82) "Curso sistemático de filosofía actual", p. 311.
- (83) "¿Qué es sociedad?", Sistema, 1974, nº 4, p. 7.
- (84) Idem, p. 8.
- (85) "Cosas y personas", p. 76.
- (86) "Lec. de historia de la filosofía", vol. 2º, p. 808.
- (87) Cfr. cap. 3º del presente trabajo, la parte correspondiente al "humanismo positivo", p. 709 y s.
- (88) Cfr. "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx"; "Lecciones de historia de la filosofía", vol. II, cap. sobre Marx; "Cosas y personas", ¿Qué es sociedad?".
- (89) Cfr. Metafísica, cap. V, p. 257 y ss.
- (90) Cfr. "Antrop. y ciencia contemporáneas", cap. 7º.
- (91) "El centramiento de la economía política en la producción, tema del marxismo no es más que una manifestación localizada del centramiento del hombre en sí en cuanto creador. Centrarla en el consumo (...) es equivalente, y una manifestación de antropología de hombre creatura": "Lec. de historia de la filosofía", vol. 2º, p. 821.
- (92) "Lec. de historia de la filosofía", vol. 2º, p. 818 y ss.; "Humanismo teórico...", p. 71 y ss.
- (93) "Humanismo teórico...", p. 78.
- (94) El mismo García Bacca habla de esta similitud en diferentes pasajes. Un ejemplo: "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", Theoría (Madrid) I (1952), nº 3-4, 113-120; 119.

- (76) Idem, p. 147.
- (77) Idem, p. 144.
- (78) Idem, p. 133.
- (79) Cfr. idem, p. 134.
- (80) Idem, p. 133-134.
- (81) En "Cosas y personas" desarrolla ampliamente los diferentes modos en que el hombre actual padece de "cosificación" o "cualquierismo" (= alienación).
- (82) "Curso sistemático de filosofía actual", p. 311.
- (83) "¿Qué es sociedad?", Sistema, 1974, nº 4, p. 7.
- (84) Idem, p. 8.
- (85) "Cosas y personas", p. 76.
- (86) "Lec. de historia de la filosofía", vol. 2º, p. 808.
- (87) Cfr. cap. 3º del presente trabajo, la parte correspondiente al "humanismo positivo", p. 709 y s.
- (88) Cfr. "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx"; "Lecciones de historia de la filosofía", vol. II, cap. sobre Marx; "Cosas y personas", ¿Qué es sociedad?".
- (89) Cfr. Metafísica, cap. V, p. 257 y ss.
- (90) Cfr. "Antrop. y ciencia contemporáneas", cap. 7º.
- (91) "El centramiento de la economía política en la producción, tema del marxismo no es más que una manifestación localizada del centramiento del hombre en sí en cuanto creador. Centrarla en el consumo (...) es equivalente, y una manifestación de antropología de hombre creatura": "Lec. de historia de la filosofía", vol. 2º, p. 821.
- (92) "Lec. de historia de la filosofía", vol. 2º, p. 818 y ss.; "Humanismo teórico...", p. 71 y ss.
- (93) "Humanismo teórico...", p. 78.
- (94) El mismo García Bacca habla de esta similitud en diferentes pasajes. Un ejemplo: "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática", Theoría (Madrid) I (1952), nº 3-4, 113-120; 119.

- (95) Son numerosos los pasajes en los que hace referencia a su teoría del soma, como tuvimos ocasión de ver en el cap. 3º. Baste referirnos aquí a "Elogio de la técnica", p. 90: "Curso sistemático de filosofía actual", p. 263.
- (96) "Los límites de la ciencia y de la tecnología", o.c., p. 229.
- (97) Idem, p. 229.
- (98) J. M. Rodríguez Delgado, biólogo, El País, 24 de febrero de 1983. Palabras de presentación del libro "Expectativas sobre el futuro".
- (99) R. Garaudy, "Diálogo de civilizaciones", EDICUSA, Madrid, 1977, p. 15. Como se ve, Garaudy se opone a la interpretación de Marx Weber, que atribuye el éxito de la burguesía occidental y el espíritu del capitalismo a la ética protestante.
- (100) Idem, p. 15.
- (101) Cfr. idem, p. 15 y ss.
- (102) Idem, p. 33.
- (103) Idem, p. 33.
- (104) Idem, p. 33.
- (105) Cfr. idem, p. 34.
- (106) Cfr. idem, p. 34.
- (107) Idem, p. 35.
- (108) Cfr. idem, p. 35 y ss.
- (109) Cfr. el estudio que García Bacca hace del concepto de arte y "poiesis" de Aristóteles, entre otros textos en "Sobre estética griega", México, Imprenta Universitaria, 1943, y en la "introducción filosófica" a la traducción de la "Poética" de Aristóteles, México, UNAM, 1945 (3ª edic., Caracas, 1978).
- (110) Elogio de la técnica, p. 27.
- (111) Esta concepción del hombre como ser actuante fue desarrollada también por Fr. Schiller y Herder, y actualmente por Gehlen: "El hombre", Edic. Sígeme, Salamanca, 1980.
- (112) Cita tomada de Garaudy, o.c., p. 35.

- (113) Horkheimer, "Observaciones sobre la antropología filosófica", en "Teoría Crítica", Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- (114) R. Garaudy, o.c., p. 36.
- (115) Idem, p. 36.
- (116) Idem, p. 37.
- (117) Cfr. Erich Fromm, "Tener o ser", México, F.C.E., 1978.
- (118) Garaudy, o.c., p. 39.
- (119) Erich Fromm, "Tener o ser", o.c., p. 188-189 (Cito por la edición 4ª, de 1980).
- (120) R. Garaudy, o.c., p. 36.
- (121) Idem, p. 36. El subrayado es de Garaudy.
- (122) Idem, p. 228. Frente a Prometeo, héroe de una sociedad del consumo y de la producción, Marcuse propone, para una sociedad lúdica y liberadora, a Narciso y Orfeo como héroes del hombre nuevo, símbolos del canto, la contemplación, la reconciliación del hombre con la naturaleza ("Eros y civilización", Barcelona, Seix Barral, 1970).
- (123) García Bacca traduce el fragmento 52 así: "El tiempo: ni ño es que juega con chinitas sobre ese reino del niño que es el tablero" (Refranes presocráticos, Caracas-Madrid, EDIME, 1972, p. 92).
- (124) Eric Volant, "El hombre. Confrontación: Marcuse-Moltmann", Santander, Sal Terrae, 1978, p. 13.
- (125) Idem, p. 15.
- (126) Idem, p. 15.
- (127) Idem, p. 17.
- (128) Idem, p. 17.
- (129) 'Lec. de Historia de la Filosofía', vol. II, p. 820-821.
- (130) Idem, p. 820.
- (131) Idem, p. 821.
- (132) Cfr. cap. V, p. 257 y ss.

- (133) Cfr. "Eros y civilización", o.c.
- (134) Marcuse, "El final de la utopía", Barcelona, Ariel, 1969, p. 10-11.
- (135) Idem, p. 8.
- (136) "Apenas hay hoy, dice Marcuse, ni en la misma economía burguesa, un científico o investigador digno de ser tomado en serio que se atreva a negar que con las fuerzas productivas técnicamente disponibles ya hoy es posible la eliminación material e intelectual del hombre y de la miseria, y que lo que hay ocurre ha de atribuirse a la organización sociopolítica de la Tierra"; idem, p. 11.
- (137) Idem, p. 8.
- (138) Idem, p. 11-12.
- (139) Garaudy, "Diálogo de civilizaciones", p. 121.
- (140) Cfr. Horkheimer y Adorno: "Dialéctica del Iluminismo", Buenos Aires, Ed. Sur, 1971; Horkheimer: "Crítica de la razón instrumental", Buenos Aires, Ed. Sur, 1969.
- (141) "Dialéctica del Iluminismo", p. 7.
- (142) J. M. Mardones, "Dialéctica y sociedad irracional", Bilbao, Universidad de Deusto, 1979, p. 66.
- (143) Cfr. Horkheimer, "Crítica de la razón instrumental", Buenos Aires, Edic. Sur, 1969.
- (144) o.c., p. 37.
- (145) Idem, p. 37.
- (146) De esta actitud romántica nos habla Moltmann, al afirmar que "va tras el origen en que las fuentes de la vida manan sin enturbiarse, y percibe así simultáneamente a la historia presente como una historia en declive y decadencia" ("El hombre", Salamanca, Sígueme, 1973, p. 60, cfr. 60-62).
- (147) Cfr. "Elogio de la técnica", cap. 3º y 4º. p. 150 y ss.
- (148) Radnitzky, o.c., p. 229.
- (149) Cfr. "Curso sistemático de filosofía actual", p. 313 y s.
- (150) El escrito más significativo de esta mentalidad es "Espíritu científico", Universalía (Caracas, 1, (1964) nº 3,

75-76.

- (151) Idem, p. 75.
- (152) "Diálogo de civilizaciones", p. 227.
- (153) "El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente", Salamanca, Sígueme, 1973, p. 82.
- (154) Idem, p. 82.
- (155) o.c., p. 224.
- (156) P. Tillich, "Der Mensch im Christentum und im Marxismus" (1953), en "Für und wider den Sozialismus", München, 1969, 200, cita de Moltmann, o.c., p. 82.
- (157) Idem, p. 82.
- (158) Cfr. Alfredo Tamayo, "La muerte en el marxismo", Madrid, Edic. FELMAR, 1979. J. L. Ruiz de la Peña, "Muerte y marxismo humanista. Aproximaciones teológicas", Salamanca, Sígueme, 1978.
- (159) Josep Boada "Utopía neomarxista y esperanza cristiana", Actualidad Bibliográfica, XIX (1982), nº 37, 7-22; 16.
- (160) Cfr. Josep Boada, o.c., p. 16.
- (161) Así se expresa Horkheimer en "Observaciones críticas sobre la Antropología filosófica", en "Teoría Crítica", Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- (162) Josep Boada, o.c., p. 16.
- (163) Horkheimer, o.c., p. 56-57.
- (164) Cfr. "Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie", Berlín, 1928; id. "La risa y el llanto", Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- (165) Moltmann, o.c., p. 83.
- (166) Idem, p. 84.
- (167) Idem, p. 85-86.

B I B L I O G R A F I A

B I B L I O G R A F I A

La Bibliografía la presentamos en tres apartados:

- 1) Obras de Juan David García Bacca.
- 2) Escritos sobre J. D. García Bacca
- 3) Bibliografía general.

1. OBRAS DE GARCIA BACCA

El orden de presentación es rigurosamente cronológico. Dentro de las publicaciones de cada año hacemos una cuádruple distinción:

- a) libros,
- b) artículos o introducciones a obras no propias,
- c) traducciones y antologías,
- d) reseñas.

. 1928 . a)

- b)-"De metaphysica multitudinis ordinatione et de tribus simpliciter diversis speciebus eiusdem secundum Divi Thomae principia", Divus Thomas (Piacenza), XXXI (1928), nº 1,83-109; XXXI (1928), nº 4.607-638; XXXII (1929), nº 1,43-56.

. 1929 . a)

- b)-"Algunas consideraciones sobre el problema epistemológico", Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelo

5 (1929), 129-185.

. 1930 . a) - "De rebus metaphysice perfecti, seu de natura et supposito secundum primum totius philosophiae principium", Barcelona, Imprenta Claret, 1930. (Tesis doctoral).

b) - "El principi de causalitat i les teories relativistes i quantitatives", Paraula cristiana (Barcelona), 11 (1930), 101-115.

- "La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales", Ilustración del Clero (Madrid), 24 (1930), n. 570, 342-347; 25 (1931), n. 573, 11-12; 24 (1930), n. 572, 371-376; 25 (1931), n. 574, 19-22.

c)

d) - Bridet, L., "La théorie de la connaissance dans la Philosophie de Malebranche", París, Marcel Rivière, 1929 (Bibliothèque de Philosophie, XIV), en Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona, 6 (1930), p. 341-342.

. 1931 . a)

b) - "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.

-"Orlas filosóficas para algunos temas teológicos.
Orla 1ª: La creación", Ilustración del Clero (Ma-
drid), 25 (1931), 368-376.

-"Las nociones de causa, efecto y causalidad en
las ciencias físicas y modernas", Analecta Sacra
Tarraconensia (Barcelona), 7 (1931), 287-338.

c)

d)-Joannis a S. Thoma, O.P., "Cursus philosophicus"
(Tomus primus, Ars logica, 1930), Turín, E. Marie-
tti, 1931. Ilustración del Clero (Madrid), 25
(1931), 391-392.

-"Acta hebdomadae Augustinianae-tomisticae, ab Aca-
demia Romana, S. Thoma indictae", 1931. Ilustra-
ción del Clero (Madrid), 25 (1931), 392-393.

-Moreux, Th., "Les confins de la Science et de la
Foi", París, E. G. Doin, Nouvelle edition (1925).
Ilustración del Clero (Madrid), 25 (1931), 393-
394,

. 1932 . a)

b)-"Crónica de cosmología científica amb comentaris
filosóficos", Criterion (Barcelona), 8 (1932),
161-174.

-"El tratamiento axiomático, aritmético y relacio-
nal del cálculo de las probabilidades. Relacio-

nes con el determinismo", *Criterion* (Barcelona),
8 (1932), 245-258.

- "Tres orlas filosóficas al misterio de la Santísima Trinidad", *Ilustración del Clero* (Madrid),
26 (1932), n. 603, 117-120; n. 604, 132-135; n.
607, 184-187.

c)

d) -Castelfranchi, G., "Física moderna" (Versión de
la 3ª edic. italiana) Barcelona, Gustavo Gili,
1932. *Ilustración del Clero* (Madrid), 26 (1932),
n. 602, 111-112.

-Dwelshauvers, J., "Tratado de psicología" (Trad.
de J. Carreras Artau), Barcelona, G. Gili, 1930.
Ilustración del Clero (Madrid), 26 (1932), 124-
125.

-Raeymaeker, L. de, "Introductio generalis in phi-
losophiam thomisticam", Lovaina, 1931. *Ilustra-
ción del Clero* (Madrid), 26 (1932), 125.

-Id, "Metaphisica generalis", I: *Doctrinae exposi-
tio*, II: *Notae historicae*, Lovaina, 1932. *Ilus-
tración del Clero* (Madrid), 26 (1932), 126-127.

-Graetz, L., "La física y sus aplicaciones", Bar-
celona, G. Gili, 1928. *Ilustración del Clero* (Ma-
drid), 26 (1932), 176.

. 1933 . a) - "Assaigs Moderns per a la fonamentació de les matemàtiques", Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1933 (vol. 2º: 1934). Separata de Memorias. Societat Catalana de Ciències Físiques, Químiques i Matemàtiques.

- "Ensayo sobre las consecuencias físico-matemáticas de la teoría tomista de la materia y forma", Barcelona, Biblioteca Balmes, 1933 (Fue publicado antes en Analecta Sacra Tarraconensia "Barcelona"), 9 (1933), 1-135.

b) - "Clasificación sistemática de las propiedades lógicas", Revista Matemática Hispanoamericana (Madrid), 8 (1933), n. 2, 114-145.

- "Simbólica (Lógica matemática)", Madrid, Enciclopedia Universal Ilustrada, Espasa-Calpe, Apéndice 9 (1933), 1326-1339.

. 1934 . a) - "Fundamentación de las matemáticas", Barcelona, 1934.

- "Introducció a la lògica amb aplicacions a la filosofia i a les matemàtiques", Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2 vols.: 1934 y 1935. Prólogo de J. Serra Hunter).

- "Lógica matemática", Barcelona, 2 vols., 1934-1935.

b)

c) - Trad. de Stegmüller, F., "Francisco de Vitoria y

la doctrina de la gracia en la escuela salmantina", Barcelona, Biblioteca Balmes, 1934.

. 1935 . a)-"Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas", Barcelona, Universidad Autónoma, 1935 (Tesis doctoral).

b)-"Algunas reflexiones sobre la proposición y el simbolismo lógico", Revistas de Psicología y Pedagogía (Barcelona), 1935, n. 3, 140-159.

-"Las ideas de paz y cooperación internacional en la Escolástica", Ilustración del Clero (Madrid), XXIX (1935), n. 678, 497-502; n. 679, 538-549; XXX (1936), n. 680, 9-11.

. 1936 . a)-"Introducción a la lógica moderna", Barcelona, Labor, 1936.

. 1939 . a)-"Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)", Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1939.

"Interpretation historique de la logique classique et moderne", Paris, Hermann, Actualités scientifiques, 1939.

b)-"¿Qué es la moderna filosofía de las ciencias? Su estructura, sus métodos, sus resultados", Revista Universidad de Antioquia (Colombia), 1939, n. 34-35, 183-207.

- . 1940 . a) "Invitación a filosofar", México, 2 vols:
- Vol. 1: "La forma del conocer filosófico", El Colegio de México, 1940.
- Vol. 2: "El conocimiento científico", México, F.C.E., 1942.
- . 1941 . a) -"Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad", México, Edit. Séneca, 1941. Col. Arbol.
- "Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant", Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1941.
- b) - "Tipos de filosofar físico sobre el espacio", Filosofía y Letras (México), I (1941), n. 1, 11-44; n. 2, 181-215.
- "El programa de la metafísica. "Ser a secas", Revista del Mar Pacífico (Quito), 1941, febrero.
- . 1942 . a) "Introducción general a las Enéadas", Buenos Aires, Losada, 1942, Biblioteca Filosófica.
- "Primera Enéada de Plotino", Buenos Aires, Losada, 1942. Biblioteca Filosófica.
- b) "No, renó y recontranó", Repertorio Americano (S. José, Costa Rica), 22-VIII-1942.
- c) - Parménides, "El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital)", Trad. y coment. de

J. D. G. B., México, UNAM, 1942.

Platón, "Obras de Platón", Texto griego-castellano. Introd. y notas de J. D. G. B., México, UNAM, 3 vols., 1942-1946.

Plotino, "Presencia y experiencia de Dios" (Selección de textos), Trad. y notas de J. D. G. B., México, Ed. Séneca, 1942. Col. El clavo ardiendo.

Plotino, "Enéada primera", Trad., introducción y notas de J. D. G. B., Buenos Aires, Losada, 1942.

. 1943 . a)-"Sobre estética griega", México, UNAM, 1943.

b)-"Plan científico de la física en Galileo", Cuadernos Americanos (México), 1943, n. 1, 89-110.

c)-"Los Presocráticos", México, El Colegio de México, 2 vols., 1943-44. Trad., prólogo y notas de J. D. G. B., 2ª edic., Caracas, Univ. Central de Venezuela, 3ª edic.: Barcelona, Edic. Ariel, 1954.

. 1944 . a)-

b)-"El sentido de la Nada en la fundamentación de la metafísica según Heidegger, y el sentido de la Nada como fundamentación de la experiencia mística según S. Juan de la Cruz", Cuadernos Americanos (México), 1944, n. 6, 87-100.

- "El problema filosófico de la fenomenología literaria", Filosofía y Letras (México), VIII (1944)

n. 16, 121-132.

- "Las flores y la Flor; la Filosofía y las filosofías", Cuadernos Americanos (México), n. 1, 77-85.

- "La concepción poética del universo físico", Cuad. Amer., 1944, n. 3, 69-81.

c)- Cicerón, Marco Tulio, "Cuestiones académicas", Versión directa, notas y trad. de Agustín Millares Carlos; prólogo de J. D. García Bacca, México, El Colegio de México, 1944. Col. de textos clásicos de filosofía, n. 8.

- Euclides, "Elementos de geometría", precedidos de "Los fundamentos de la geometría", de D. Hilbert. Versión, introducción y notas de J. D. G. B. México, UNAM, 1944.

- Marco Aurelio, "Soliloquios de Marco Aurelio", Introducción, selección y notas de J. D. G. B., México, Secretaría de Educación Pública, 1944. Biblioteca Enciclopédica Popular, n. 29.

- Platón, "Banquete, Ion". Versión, introducciones y notas de J. D. G. B., México, UNAM, 1944. Colec. de la UNAM (edic. bilingüe).

- Platón, "Eutifrón, Apología, Critón", Versión, introducciones y notas de J. D. G. B., México, UNAM, 1944, Col. de la UNAM (edición bilingüe)

- Heidegger, M., "La esencia del fundamento" y "Hölderlin y la esencia de la poesía", Prólogo, trad. y notas de J. D. G. B., México. Ed. Séneca, 1944.
- d)- Dilthey, Wilhelm, "Hombre y mundo en los s. XVI y XVII", en *Filosofía y Letras* (México), VIII (1944), n. 15, 77-82.
- . 1945 . a)-"Filosofía en metáfora y en parábolas. Introducción literaria a la filosofía", México, Editora Central, 1945.
- b)-"Algunos conceptos históricos de Verdad y su significación vital", *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), 7 (1945), n. 52, 33-46.
- "La concepción probabilística del universo en Mallarmé", *Orbe* (México), 1 (1945), n. 1, 35-38.
- "Conceptos y problemas propios de Preontología, Ontología, Óntica, Ontología Fundamental y Metafísica", *Filosofía y Letras* (México), 18 (1945), 147-178.
- "Dos cuestiones de Preontología" (Sobre el concepto "natural" de ser y sobre la forma del "primer" concepto de ser), *Filosofía y Letras* (M.), 20 (1945), 11-41.
- "Filosofar en universal y filosofar en español", *Revista de Indias* (Bogotá), 25 (1945), n. 79,

59-72.

- "La filosofía de Husserl y el poema "Herodiade" de Mallarmé", Cuadernos Americanos, 1945, n. 4. 77-99

- "Sentido sobrenatural de la filosofía medieval", Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1945, n. 50, 38-52.

- "Sobre el concepto formal y objetivo de ser", Filosofía y Letras (M.), X (1945), n. 20, 187-201.

- "Sobre el sentido de "conciencia" en la Celestina", Revista de Guatemala, 1945, p. 52-66.

c)- Aristóteles, "Poética", México, UNAM, 1945. Versión, introducción y notas de J. D. G. B.

- Boecio, Moralista romano, "Consolación por la filosofía", Prólogo y selección de J. D. G. B., México, Secretaría de Educación Pública, 1945, Biblioteca enciclopédica Popular, n. 85.

- Cicerón, "De los deberes", Versión y notas de A. Millares Carlo; prólogo de J. D. G. B., México, El Colegio de México, 1945.

- Jenofonte, "Memorales (Recuerdos socráticos)", Prólogo y selección de J. D. G. B. México, Secretaría de Educación Pública, 1945. Biblioteca enciclopédica popular, n. 67.

- Moralistas griegos: Teofrasto, "Caracteres morales", y Epicteto, "Enchiridion o Manual de máximas", Versión, introducción y notas de J. D. G. B., México, Secretaría de Educ. Pública, 1945. Biblioteca enciclopédica popular, n. 53.
- Platón, "Hippias mayor, Pedro", Versión, introducción y notas de J. D. G. B., México, UNAM, 1945, Col. de la UNAM (edic. bilingüe).
- Plutarco, "Vidas paralelas". Selección y prólogo de J. D. G. B., México, Secretaría de Educ. Pública, 1945. Biblioteca enciclopédica popular, n. 60.
- Tucídides, "Guerra del Peloponeso", Trad., selección y notas de J. D. G. B., México, Secretaría de Educ. Pública, 1945. Bibliot. enciclop. popular, n. 76.
- d)- Dilthey, M., "Vida y poesía", en Filosofía y Letras (México), X (1945), n. 20, 275-277.
- García Maynez, Eduardo, "Ética", en Filosofía y Letras (M.), X (1945), n. 19, 97-98.

. 1946 . a)

- b)-"Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger", Revista Nac. de Cultura (Caracas), 1946, n. 59, 93-119.

- "Bergson o el tiempo creador", Cuad. Americanos (M.), 1946, m. 2, 89-128.
- "Existencialismo en dosis inofensivas. 1. El teclado filosófico clásico y el teclado existencialista", El Nacional. Papel literario (Caracas), 3-11-1946.
- "Id. 2. La importancia metafísica de "Don Uno-dedtantos", El Nacional, 10-11-1946.
- "La posición histórica de Leibniz en la fundamentación filosófica y científica del cálculo infinitesimal", Fil. y Letras (México), XII (1946), n. 23, 11-44.
- "Sobre el problema de la fenomenología", Revista de la Universidad de La Habana, 1946, enero-dic. 7-39.
- c)- Descartes, "Reglas para la dirección del espíritu". Prólogo y selección de J. D. G. B., México, Secret. de Educ. Pública, 1946. Biblioteca Enciclopédica popular.
- Esquilo, "Prometeo encadenado", Prólogo, selec. y notas de J. D. G. B., México, Secretaría de Educ. Pública, 1946. Biblioteca enciclopédica popular, n. 102.
- Jenofonte, "Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología", Introduc., traducción y notas de J. D. G.

B., México, UNAM, 1946.

d)- Franck, Philip, "Entre la física y la filosofía",
en *Filosofía y Letras* (México), XII (1946), n.
24, 323-326.

- Frondizi, Risieri, "El punto de partida del filo
sofar", en *Fil, y L. (M.)*, XI (1946), n. 22, 291-
295.

- Romero, Francisco, "Papales para una filosofía",
en *F. y L. (M.)*, XII (1946) n. 24, 327-329.

. 1947 . a)-"Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus te-
mas", Caracas, Imprenta Nacional, 1947, 2 vols.

b)-"Los conceptos de Ontología general y de ontolo-
gía fundamental en Heidegger", *Rev. de la Univer*
sidad Nacional de Colombia (Bogotá), 1947, n. 8,
p. 57-96.

- "La correspondencia de Leibniz con Arnold", *Filo*-
sofía y Letras (México), XIV (1947), n. 28, p.
346-349.

- "Las cuatro postrimerías heideggerianas: muerte,
metafísica, angustia y libertad", *Revista de las*
Indias (Bogotá), 1947, n. 99, p. 341-363.

- "La evolución de la física como serie monótona
creciente de inventos conceptuales", *Filosofía y*
Letras (México), XIV (1947), n. 28, 217-247.

- "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)", Cuadernos Americanos (México), 1947, n. 4, p. 87-117.
- "Existencialismo en dosis inofensivas. 3. Universo y mundo, Estar-en-el-mundo", El Nacional. Papel Literario (Caracas), 1947.
- "Id. 4. Significado y sentido. Razón y sentimientos", El Nacional. Papel Literario (Caracas), 1947.
- "Id. 5. Soy más: estoy (Jorge Guillén: Cántico)", El Nacional. Papel Literario (Caracas), 23-III-1947.
- "Id. 6. La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de S. Juan de la Cruz", id, 30-III-1947.
- "Filosofía de la gramática y gramática universal según Andrés Bello", Revista Nacional de Cultura (Caracas), 9 (1947), n. 65, p. 7-23.
- "Heráclito y el indeterminismo", Asomante (Puerto Rico), III (1947), n. 2, p. 5-8.
- "La mala fe y la mentira, según J. P. Sartre", Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1947, n. 63, p. 97-104.

c)

- d)- Destouches, J. L., "Phisique collective (Principes fondamentaux de physique théorique)", *Filosofía y Letras* (México), XIV (1947), n. 28, p. 343-346.
- Greenwood, Thomas "La nature du transfini", *id.* n. 25, p. 131-134.
- Nicol, Eduardo, "La idea del hombre", *id.* n. 26. p. 291-294.
- Papp, D., "Historia de la Física", *Id.* n. 25, p. 128-131.
- Romanell, P., "La polémica entre Corce y Gentile", *Id.* n. 27, 163-165.
- Le Senne, René, "Traité de morale générale", *Rev. Nacional de Cultura* (Caracas), 1947, n. 65, p. 203-205. Y *Filosofía y Letras* (México), XV (1948), n. 30, 348-350.
- Sartre, J. P., "Esquisse d'une théorie des émotions". *Actualités scientifiques et industrielles*, *Filosofía y Letras* (México), XIV (1947), n. 27, p. 170-172.
- *Id.* "L'Être et le Néant", *Id.* XIII (1947), n. 26, p. 295-300.
- Whal, Jean, "Petite histoire de l'existencialisme", *Rev. Nacional de Cultura* (Caracas), 1947, n. 65, p. 201-203.

- Young, W. A., "Fines, valor y métodos de la enseñanza matemática", id, p. 205-206.
- Zubiri, X., "Naturaleza, historia, Dios", *Filosofía y Letras* (México), XIX (1947), n. 27, p. 165-169.

. 1948 . a)

- b)-"Heidegger o el modo de filosofar existencial"; *Asomante* (Puerto Rico), 4 (1948), n. 3, 11-32.
- "La ontología fenomenológica de Sartre", *Filosofía y Letras* (México), XV (1948), n. 30, p. 185-218.
- "E. Husserl y J. Joyce. Teoría y práctica de la actitud fenomenológica", Id, n. 29, p. 53-60.
- "La Historia y el reparto de Bienes y Males", *El Nacional. Papel Literario* (Caracas), 8-2-1948.
- "Los puntos sobre las íes. La importancia de ser filósofo". Id. tres partes: 20-6-1948, y 11-7-1948, y 8-8-1948.
- "Los puntos sobre las íes. De Israel a Fanuel". Id, 30-10-1948.
- "Los puntos sobre las íes. Dogmatismo y dogmatismo", Id. 8-23-1948.
- "Teoría y práctica. Ensayo en torno al problema de la sujeción del hombre a las ideas y sobre

las relaciones de la teoría y la práctica", Id.
5-9-1948.

- "Tres congresos internacionales de filosofía a
falta de uno", Id. 17-11-1948.

- "Uno a uno o sobre la caballerosidad en la lucha",
Id, 7-3-1948.

- "Vista o manos. Interpretación visual del univer-
so", Id. 20-9-1948.

- "Potencias, posibilidades e historia", Cultura
Universitaria (Caracas), 1948, n. 5, p. 23-33.

- "Deux categories ontiques fondamentales de la phi-
losophie de l'histoire", Actas del 10º Congreso
de Filosofía de Amsterdam, 11-18 de agosto, 1948)
Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1949,
vol. I, fasc. II, p. 173-175.

c)-

d)- Bello, Andrés, "Filosofía del entendimiento", Re
vista Nacional de Cultura (Caracas), 1948, n. 70.
p. 207-208.

- Chestov, León, "Kierkegaard et la philosophie
existentielle", Id, p. 209-210.

- Destouches, J. L. "Phisoque de solitaire (Princi-
pes fondamentales de phisique teeorique", Filoso
fía y Letras (México), XV (1948), n. 30, p. 340-
345.

- Destouches, J. L., "Principes fondamentaux de physique théorique. Orientation préalable", Id. p. 345-348.
- De Lionnais, F., "Les grandes courantes de la pensée mathématique", Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1948, n. 71, 168-170.
- Finance, J. de, "Cogito cartésien et reflexion thomiste", Id, n. 66, 150-152; y Filosofía y Letras (México), XV (1948), n. 30, 337-340.
- Gigon, Olof, "Der ursprung der griechischen Philosophie", Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1948, n. 67, 185-186; y Filosofía y Letras (M.), XV (1948), n. 29, 136-138.
- Hartmann, Nicolai, "Les principes d'une Métaphysique de la connaissance", Filosofía y Letras (m.), XV (1948), n. 29, p. 141-147.
- Heidegger, M., "Platons Lehre von der Wahrheit", Revista Nacional de Cultura (C.), 1948, n. 67, p. 183-184; y Filosofía y Letras (México), XVIII (1949) n. 36, p. 351-353.
- Le Senne, R., "Traité de Morale générale", R. Nac. de C. (C.), 1947, n. 65, p. 203-205; y F. y L. (M.), XV (1948), n. 30, p. 348-350.
- Marías, Julián, "Introducción a la filosofía", R. Nac. de C. (C.), 1948, n. 66, p. 149-150.
- O'Gorman, Edmundo, "Crisis y porvenir de la cien

- cia "histórica", F. y L. (M.), XVI (1948), n. 31, p. 144-146.
- Platón, "Fedro", R. Nac. de C. (C.), 1948, n. 71, p. 170-171.
 - Reichenbach, H., "Philosophic foundations of quantum mechanics", R. Nac. de C. (C.), 1948, n. 68, p. 181-182; y F. y L. (M.), XV (1948), n. 29, p. 139-141.
 - Reiniger, R., "Wert-philosophie und Ethik", R. Nac. de C. (C.), 1948, n. 68, p. 183-184; y F. y L. (M.), XV (1948), n. 29, p. 135-136.
 - Spann, O., "Religions-philosophie auf geschichtlicher Grundlage", R. Nac. de C. (C.), 1948, n. 68, p. 186-187.
 - Wehrli, F., "Die Schule des Aristoteles", F. y L. XV (1948), n. 29, p. 132-133.
 - Whitehead, A. N., "Essays in science and Philosophy", R. Nac. de C. (C.), 1948, n. 68, p. 164-186; y F. y L. (M.), XV (1948), n. 29, p. 133-134.
- . 1949 . a)-"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 de México, Ca

racas. U.C.V., 1949, p. 131-167.

- b)-"Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito", Episteme (Caracas), 1949, p. 149-171.
- "Ensayo de interpretación histórico-vital de la lógica", Episteme (Buenos Aires), 1 (1949-1951), p. 204-213; 356-366; 420-444.
- "Historia y tiempo", Anales del Instituto Pedagógico Nacional (Caracas), 1949, n. 4, p. 125-150.
- "Sobre la música (lo que dijo Leibniz y lo que contradijo Bergson)", Cultura Universitaria (Caracas), 1949, n. 11-12, p. 57-71; y Cuadernos Americanos (M.), 183 (1972), n. 4, p. 68-79.
- "Carta sobre los ciegos. Para uso de los que ven", Ultimas Noticias (Caracas), 22-5-1949.
- "Función o uso de las verdades concretas", El Nacional (Caracas), 6-2-1949.
- "En honor de Sto. Tomás de Aquino", Id, 6-3-1949.
- "Los puntos sobre las íes. Sobre la función vital de las ideas concretas", Id, 10-4-1949.
- "Los puntos sobre las íes. El valor vital de la idea, razón y fe", Id. 15-5-1949.
- "Los puntos sobre las íes. "Ser a secas", o "¡Fuera las preposiciones!", Id. 16-10-1949.

- c)- Jenofonte, "Socráticas, Ciropedia, Economía",
Trad. y estudio preliminar de J. D. García Bacca,
Buenos Aires, W. M. Jackson, 1949, Clásicos Jack
son, v. XXIII.
- d)- Allende Lezama, L., "Los elementos, Epistemolo-
gía y metodología de las ciencias", R. Nac. de C.
(C.), 1949, n. 73, p. 234-235.
- Davink, B., "Ergebnisse und Probleme der Naturwi
ssenschaften", Id. n. 74. p. 170-171.
 - Botelho, Pero de, "Da filosofia. l. Tratado da
mente grega", Id. n. 77, p. 122-123.
 - Brunschwig, L., "L'expérience humaine et la cau
salité physique", Id, p. 124-126.
 - Butler, E. M., "The myth of the magus", Id, n.
74, p. 169.
 - Cleve, F. M., "The Philosophy of Anaxagoras", Id.
n. 72, p. 187-189.
 - Eddington, A., "The Philosophy of physical scien
ce", Id, n. 75, p. 199-200.
 - Gregoire, Franz, "Aux sources de la pensée de
Marx, Hegel, Feuerbach", Id, n. 76, p. 169-170.
 - Heidegger, Martin, "De l'essence de la verité",
Id, n. 72, p. 181-184.
 - Id, "Was ist Metaphysik", Id, n. 77, p. 127-128.

- Rave, J. E., "Pythagoreans and Eleatics", Id, n. 77, p. 126-127.
- Landgrebe, L., "Phaenomenologie und Metaphysik"; Id. p. 123-124.
- Le Lionnais, F., "Les grandes courantes de la pensée mathématique", P. y L. (M.), XVIII (1949), n. 36, p. 353-355.
- Loisy, A., "El nacimiento del cristianismo", Revista Nac. de C. (C.), 1949, n. 73, p. 237-238.
- Millas, J., "Goethe y el espíritu de Fausto", Id, N. 76, p. 171-172.
- Perdomo García, J., "Antropología filosófica pascaliana", Id., n. 74, p. 167.
- Raeymacker, L. de, "Philosophie de l'Être", Id. n. 75, p. 201-202.
- Reichenbach, H., "Experience and prediction", Id. n. 75, p. 198-199.
- Reininger, R., "Metaphysik der Wirklichkeit", Id. n. 73, p. 236-237.
- Ronad-Gosselin, M. D., "De ente et essentia" de St. Tomás de Aquino, Id., n. 72, p. 186-187.
- Weyl, H., "Philosophy of mathematics and natural science", Id, n. 74, p. 168.

dad Central de Venezuela, 1950 (2ª ed. 1963, col. Avance, n. 5).

d)-"La determinación del ser central en la ontología fundamental, según Descartes", *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile), 1 (1950), n. 4, p. 509-522.

- "El plan de filosofar medieval y el plan moderno de filosofar", *Asomante* (Puerto Rico), 6 (1950), n. 1, p. 5-12.

- "La importancia de ser filósofo", *Filosofía y Letras* (México), XIX (1950), n. 37, p. 63-85.

- "Sobre una interpretación de los números complejos por medio de la propiedad asociativa", *Acta Científica Venezolana* (Caracas), 1 (1950), n. 2, p. 47-48.

- "Teoría filosófica del lenguaje en Bello y en la semiótica moderna", *Cultura Universitaria* (Caracas), 1950, n. 19, p. 33-49.

- "Los puntos sobre las íes. Precio, valor y estima. El valor del trabajo humano. Conceptos económicos". *El Nacional* (Caracas), 12-2-1950.

- "Los puntos sobre las íes. Desarrollo, evolución y dialéctica", *Id.* 26-6-1950.

c)

- d)- Aristóteles, "Metaphysik XII", Rev. Nac. de Cultura (Caracas), 1950, n. 82-83, p. 194.
- Bacon, F., "Novum Organum", Id., n. 81, p. 184-185.
 - Buber, M., "¿Qué es el hombre?", Id., n. 78-79, p. 213-214.
 - Cabrera, M. S., "Los elementos de Euclides como exponentes del milagro griego", Id., n. 80, p. 152-153.
 - Duarte, F. J., "Monografía sobre los números "PI" y "E", Id., n. 80, p. 151-152.
 - Gaos, José, "Un método para resolver los problemas de nuestro tiempo", Id, n. 78-79, p. 215-217.
 - Heidegger, M., "Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung", Id, n. 80, p. 153-154.
 - Homero, "Iliada", Id., n. 80, p. 155.
 - Husserl, E. "Cartesianische Meditationem und Pariser Vortäger", Id., n. 82-83, p. 196-197.
 - Id., "Die Ideen der Phänomenologie", Id., n. 82-83, p. 195.
 - Id., "Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica", Id., n. 80, p. 156-157.
 - Marías, Julián, "El método histórico de las gene-

raciones", Id., n. 78-79, p. 214-215.

- Rivand, A., "Histoire de la philosophie", *Filosofía y Letras (M.)*, XIX (1950), n. 37, p. 177-178.
- Russell, B., "Autoridad e individuo", *Rev. Nac. de C. (C.)*, 1950, n. 81, p. 186-187.
- Szilasi, W., "¿Qué es la ciencia?", Id. p.185-186.
- "Theories nouvelles de relativité", Id., n. 82-83, p. 193-194.
- Zocher, R., "Tatwult und Erlahrungswissenschaft. Philosophische Monographien", Id., n. 81, p. 183-184.

. 1951 . a)

- b)-"Condillac-Berkeley y Bello", *Revista Nacional de Cultura (Caracas)*, 12, (1951), n. 89, p. 218-223.
- "Unas palabras sobre el espiritualismo de A. Bello", Id., n. 85, p. 122-126.
- "Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento", *Asomante (Puerto Rico)*, 7 (1951), n. 2, p. 5-9.
- c)-"La filosofía en Venezuela desde el s. XVII al XIX", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1951.
- Bello, Andrés, *Obras completas*, vol. III: "Filosofía del entendimiento y otros escritos filosó-

ficos". Prólogo de J. D. García Bacca, Caracas, Ministerio de Educación, 1951.

- d)- Berth, W. E., "Les fondements logiques des mathématiques", Rev. Nac. de Cultura (C.), 1951, n. 87-88, p. 301-302.
- Dilthey, W., "Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie", Id., n. 84, p. 218.
- Dunne, J. W., "An experiment with time", Id., n. 84, p. 221-22.
- Duns Scotus, Hohn, "The "De primo principio", Id., n. 89, p. 245.
- Duprel, E., "Les sophistes", Id., n. 85, p. 226-227.
- Gonsth, F., "La géométrie et le problème de l'espace", Od., n. 85, p. 228-229.
- "Greek philosophy", Id., n. 89, p. 246.
- Hartmann, N., Walter de Gruyter, "Philosophie der Natur", Id., n. 87-88, p. 299-300.
- Heidegger, "Holzwege", Id., n. 84, p. 219-220.
- Id., "El ser y el tiempo", Id., n. 89, p. 247-248.
- Husserl, "Erfahrung und Urteil", Id., n. 84, p. 220-221.
- Kolmogorff, A. N., "Foundations of the theory of probability", Id., n. 86, p. 177-178.

- Mannoury, G., "Les fondements psico-linguistiques des mathématiques", Id., n. 86, p. 176-177.
- Reichenbach, H., "Elements of symbolic logic", Id., n. 87-88, p. 300-301.
- Windelband, W., "Preludios filosóficos", Id., n. 85, p. 227-228.

. 1952 . a)

- b)-"Actitud del hombre moderno frente a ciencia y técnica", Cultura Universitaria (Caracas), 1952, n. 30, p. 15-23.
- "De la caverna platónica al cine moderno (Dos metáforas y una sola verdad), Diario de Occidente (Maracaibo), 23-6-1952.
- "En conmemoración bicentenario de la publicación de Opera Theologica, Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1952, n. 90-93, p. 281-296.
- "Existencialismo", Revista Shell (Caracas), I (1952), n. 4, p. 20-24; y Anales de la Universidad Central del Ecuador (Quito), 83 (1954), n. 338, p. 37-42.
- "Existencialismo: Algunos de sus aspectos fundamentales", Cultura Universitaria (Caracas), 1952, n. 33, p. 64-74.
- "Historia inédita de las ideas en Venezuela",

Cruz del Sur (Caracas), 1952, n. 9, p. 45-46:

- "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre en la filosofía actual", *Filosofía y Letras* (México), XXIV (1952), n. 47-48, p. 9-39.
- "Precio, valor y estima", *La Nueva Democracia* (New York), 32 (1952), n. 1, p. 42-47.
- "Programa esquemático para una historia de la idea de "Hombre", *Revista Nacional de Cultura* (Caracas), 1952, n. 94, p. 113-120.
- "Los puntos sobre las íes. Valor vital de las ideas. Fe, Razón y Misterio, II", *Asomante* (Puerto Rico), 1952, n. 4, p. 7-11.
- "Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de la biología matemática", *Theoria* (Madrid), 1952, n. 3-4, p. 113-120; y *Acta Científica Venezolana* (Caracas), 3 (1952), n. 2, p. 39-45.

c)

- d)- Avelino, A., "El problema antinómico de la fundación de una lógica pura", *Rev. Nac. de Cultura* (C.), 1952, n. 95, p. 173-174.
- Dopp, J., "Lecons de logique formelle", *Id.*, n. 95, p. 174-175.
- Marrero, D., "El centauro, Persona y pensamiento

de Ortega y Gasset", Id., n. 95, p. 172-173.

. 1953 . a)

b)-"Datos para la historia de las ideas filosóficas en Venezuela durante los s. XVII y XVIII. Alfonso Briceño (Caracas-Trujillo). Obras de 1638", Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1953, n. 100, p. 124-127.

-"Antología del pensamiento filosófico venezolano", Cultura Universitaria (Caracas), 1953, n. 37, p. 5-11, y en ideas y Valores (Bogotá), 3 (1954), n. 11-12, p. 142.

-"Sobre el concepto de ser y de ente en Aristóteles", Actas del 11º Congreso Internacional de Filosofía, Bruselas, 20-26 de agosto de 1953, Vol. XII, p. 101-106.

-"Dos ambiguos regalos de Prometeo (Ciencia del futuro: ignorancia del porvenir)", Espiral (Bogotá), IX (1953), n. 48, p. 3-4.

-"Filosofía de la mano", Anales de la Universidad Central del Ecuador (Quito), 81 (1953), n. 335-336, p. 115-120.

-"Historia filosófica de la física como serie de inventos conceptuales", Theoria (Madrid), 1953, n. 5-6, p. 15-48.

- "Sobre la analogía del ser", *Filosofía, Letras y Educación* (Quito), 6 (1953), n. 18, p. 7-26.
- "Ideas al día en libros del año", *El Nacional* (Caracas), 23-4-1953.
- "Alfonso de Briceño (1590-1668)", *Id.*, 30-4-1953.
- "Agustín de Quevedo y Villegas", *Id.*, 21-5-1953.
- "La conciencia de América en las obras de Agustín Quevedo y Villegas", *Id.*, 4-6-1953.
- "La conciencia de América en Alfonso Briceño", *Id.* 11-6-1953.
- "Ideas al día en libros del año (Comentarios en torno al libro "Teoría del hombre", de Fco. Romero)", *Id.*, 18-6-1953.
- "Ideas al día (Coment. en torno a "La filosofía como compromiso", de L. Zea)", *Id.*, 23-7-1953.
- "Tomás Valero. Filósofos coloniales", *Id.*, 30-7-1953.
- "Un filósofo colonial. Antonio Navarrete", *Id.*, 6-8-1953)
- "Ideas al día en libros del año (Coment. a "Filosofía, Scienza e Tecnica) de Angiolo Marcos Dell' Oro)", *Id.*, 13-8-1953.
- *Id* (Coment. a "Filosofía de las matemáticas en Sto. Tomás", de José Alvarez Lazo)", *Id.* 3-9-1953.

- "La conciencia de América", Id., 8-10-1953.
- "Antología filosófica (Algunas de las ideas filosóficas de A. Briceño. Sus obras filosóficas)", Id., 12-11-1953.
- "Ideas al día en libros del año (Coment. a "Sustancia y función en el problema del yo", de Risieri Frondizi)", Id., 26-11-1953.
- "Id (C. a "El Cristianismo en la crisis de Occidente", de Pedro Vicente Aja)", Id., 3-12-1953.
- "Antología filosófica. Ideas sobre esencia y existencia de Alfonso Briceño. Su obra", Id., 10-12-1953.
- "Ideas al día en libros del año (Coment. a "Beharrung und Fortschritt im Christentum", del Dr. Michael Schmauss)", Id., 25-12-1953.
- c)- Heidegger, M., "Doctrina de la verdad, según Platón" y "Carta sobre el humanismo", Trad. de J. D. García Bacca, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1953. Col. Tradición y Tarea.
- d)- Bochenski, I. M., "Ancient formal logic", Revista Nacional de Cult. (C.), 1953, n. 96, p. 195.
- Born, M., "Natural philosophy of cause and chance", Id., n. 101., p. 135-136 y Theoria (Madrid), 1954, n. 7-8, p. 195.

- Broglie, Louis de, "Elements de theorie des quan
ta de méchanique ondulatoire", Id., n. 99, p.
104-105: y Theoria (Madrid), 1954, n. 7-8, p.
197-198.
- D'Abro, A., "The evolution of scientifique thro-
ught", Id., n. 98, p. 115-116.
- Id., "The rise of new physic", Id., n. 98, p.
116-117.
- Jordan, P., "Die Physik und das Geheimnis des or
ganischen Lebans", Id., n. 101, p. 137-138; y
Theoria, 1954, n. 7-8, p. 196.
- Milne, E. A., "Modern cosmology and the christian
idea of God", Id., n. 97, p. 99-100.
- Moody, E. A., "Truth and consequence in medieval
logic", Id., n. 101, p. 136-137; y Theoria, 1954,
n. 7-8, p. 195-196.
- Robinson, A., "On the metamathematics of algebra",
Id., n. 99, p. 103; y Theoria, 1954, n. 7-8, p.
196-197.
- Romero, Fco., "Teoria del hombre", Id., n. 97, p.
97-98.
- Schrödinger, E., "Science and humanism. Physics
in our time", Id., n. 96, p. 193-194.
- Id., "Espace-time structure", Id., n. 96, p. 194-
195.

- Id., "Statistical thermodynamics", Id., n. 97, p. 98-99.
- Wentzl, Aloys, "Materie und Leben", Id., n. 99, p. 103-104; y Theoria, 1954, n. 7-8, p. 197.
- Wright, G. H. von, "Essays in modal logics", Id. n. 98, p. 115.

. 1954 . a) .

- b) - "Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre en la filosofía actual", Medellín (Colombia), Rev. Universidad de Antioquía, 30 (1954), p. 635-662.
- "Refranes presocráticos", Caracas, U.C.V., 1954.
- "Unas sencillas reflexiones sobre la energía atómica", Cuadernos Universitarios (Caracas), 1954, n. 5-6, p. 19-20.
- "Estructuras características de un modelo "princi

pal" de ciencias", Ideas y Valores (Bogotá), 3 (1954), n. 11-12, p. 60-87:
- "Sobre el conocimiento y sus clases (ensayo fenomenológico-matemático)", Id., n. 9-10, p. 7-29.
- "Manos y máquinas (Casualidad y sentido)", Cultura Universitaria (Car.), 1954, n. 41, p. 68-72.
- "Vargas, traductor de Comenius (1592-1670)", Cultura Universitaria (Car.), 1954, n. 44, p. 57-61.

- "Los puntos sobre las íes", función o uso de las verdades concretas", Asomante (Puerto Rico), 10 (1954), n. 2, p. 13-17.
- "El Dr. José Ignacio Mixares Solórzano y Tovar", Rev. N. de Cult. (C.) 16 (1954), n. 103, p. 107-109.
- "Daros sobre la historia de las ideas filosóficas en Venezuela (años 1758-1764), El Nacional (Caracas), 7-1-1954.
- "Ideas al día en los libros del año (Coment. a "Georgkroki. Eine Erörterung seines Gedichtes", de M. Heidegger)", 4-2-1954.
- "Historia de las ideas en Venezuela: s. XVII-XVIII. José Ignacio Mixares Solórzano y Tovar", 25-2-1954.
- "Ideas al día en libros del año (Sobre el escritor Juan Duns Scott)", Id., 28-3-1954.
- "Daros para la historia de las ideas filosóficas en Venezuela. La filosofía escolástica en América Latina, trabajo presentado por el P. Quiles, S. J., en el XI Congreso Internacional de Filosofía", Id. 29-4-1954.
- "Mil seiscientos años de S. Agustín", Id. 20-5-1954.
- "Ideas al día en libros del año (Notas bibliográficas: Pouget y Guzzo), Id., 22-7-1954.

- c)-"Antología del pensamiento filosófico venezolano (Introducción sistemática y prólogos históricos, selección de textos y trad. del latín al castellano de J. D. García Bacca), Caracas, Ministerio de Educación, vol. I (vol. II y III, 1964).
- "La doctrina de la justa guerra de los indios en Venezuela" (Tres documentos inéditos del Archivo del Palacio Arzobispal de Caracas). Nota histórica de E. Arcila Forias. Versión paleográfica por Dolores Bonet de Sotillo. Trad. de las notas latinas por J. D. García Bacca. Caracas, U.C.V. 1954.
- "Tres grandes filósofos-poetas de la Grecia clásica: Jonófanos, Parménides, Empédocles", Trad. de J. D. García Bacca, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1954.
- d)- Barkley, R., "Logic for mathematicians", Rev. N. de Cult. (C.), 1954, n. 103, p. 129.
- Fermin, E., "Elementary particles", Id., n. 102, p. 127-128.
- Glasstone, S., "Source-book on atomic energy", Id, n. 103, p. 128.
- Jordan, P., "Forschung macht Geschichte", Id., n. 106-107, p. 179-180.
- Kerenyie, K., "Die Mythologie der Griechen", Id. p. 181-182.

- Lins, M., "A evoluçao logicoconceitual de ciencia", Id., n. 105, p. 138-139.
 - Merlan, Ph./Nijhoff, M., "From Platoniam to neo-platonism", Id., n. 104, p. 155.
 - Moeller, C., "The Theory of relativity", Id., n. 103, p. 127-128.
 - Mostowski, A., "Sentences undecidable in formalized arithmetic", Id., n. 102, p. 128-129.
 - Ramsauer, C., "Grundversuche der Physik in historischer Darstellung", Id., n. 104, p. 156.
 - Rintelen, F. J. von, "Philosophie der Endlichkeit", Id., n. 105, p. 139-140.
 - Rosser, J. B./Turquette, A. R., "Many-valued logics", Id., n. 102, p. 130.
 - Ruyer, R., "Néofinalisme", Id., n. 106-107, p. 180-181.
 - Whittaker, E. T., "A history of the theories of Aether and electricity", Id. n. 105, 140-141.
 - Wittgenstein, L./Blackwell, B., "Philosophical investigations", Id., n. 194, p. 157-158.
- . 1955 . a)-"Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea del hombre según la filosofía actual", Barcelona, Ed. Laye, 1955.

- "Los conceptos de Naturaleza, Técnica y Ciencia en el Renacimiento y en nuestros días", Caracas, Universidad Central de Venezuela, Dirección de Cultura, 1955 (Separata de Cultura Universitaria (Caracas), n. L, julio-agosto).
- b) - "Hölderlin y la esencia de la poesía, de Heidegger" (Trad. de García Bacca), Rev. Nac. de Cult. (C.), 1955, n. 109, p. 163-174.
- "Einstein", Rev. Shell (C.), IV (1955), n. 17, p. 15-20.
- "Las nociones de "hecho" y "dato" en la física clásica y moderna", Theoria (Madrid), 1955, n. 9, p. 17-24.
- "La filosofía de Ortega y Gasset", El Nacional (C.), 24-11-1955.
- "Historia de la cultura venezolana. La filosofía en Venezuela, de los s. XVII al XIX. Conferencia", Id., 16-3-1955.
- "Unas sencillas reflexiones sobre la energía atómica", Cuadernos Universitarios (C.), 1955, n. 5-6, p. 19-20.
- "Sobre la filosofía en Venezuela, durante los s. XVII al XIX. Disertó el prof. García Bacca", El Universal (Caracas), 17-3-1955.
- Quevedo y Villegas, Agustín, "Tratados filosófi-

- cos" (Selec. y trad. del latín ("Opera Theologica") por García Bacca), Caracas, Imprenta Nacional, 1955.
- "Antología del pensamiento filosófico de Colombia de 1647 a 1761" (Selec. de manuscritos, trad. del latín, introd. de García Bacca), Bogotá, Imprenta Nacional, 1955 (Biblioteca de la Presidencia de Colombia, n. 21).
- Briceño, Alfonso, "Disputaciones metafísicas (1638)" (Trad. del original latino e introd. de García Bacca), Caracas, U.C.V., 1955.
- d) - Carnap, R., "Einführung in die symbolische Logik," Rev. Nac. de Cult. (C.), 1955, n. 110, p. 159-160.
- Dessauer, F., "Quantenbiologie", Id., n. 109, p. 183-184.
- Destouches, J. L. "Méthodologie. Notions géométriques", Id., n. 111, p. 173-174.
- Dürr Basel, K., "Lehrbuch der Logistik", Id., n. 110, p. 160.
- Eddington, A., "Fundamental Theory", Id., n. 112-113, p. 259-261.
- Ferrater Mora, J./Hughes Leblanc, "Lógica matemática", Id., n. 111, p. 171-172.
- Gilmore, P. C., "Griss's criticism of the intuitionistic logic", Id., n. 110, p. 158-159.

- Goudot, A., "Les quanta et la vie", Id., n. 108, p. 196-197.
 - Heidegger, M., "Was heisst Denken", Id., p. 195-196.
 - Jordan, P., "Verdrängerung und complementarität", Id., p. 197-198.
 - Klug, U., "Juristische Logik", Id., n. 109, p. 184-185.
 - Konrad-Martius, H., "Die Zeit", Id., n. 112-113, p. 258-259.
 - Meyer Abich, A. "Naturphilosophie auf neuen Wegen", Id., n. 109, p. 185-186.
 - Prior, A. N., "Formal Logic", Id., n. 111, p. 172-173.
 - West, D. J., "Phisical Research today", Id., n. 112-113, p. 257-258.
- . 1956 . a)-"Comentario a "La esencia de la poesía" de Heidegger", Caracas, 1956 (Separata de la Revista Nacional de Cultura, n. 117-118).
- "Ensayo de planteamiento fenomenológico-simbólico del conocimiento", Sao Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofía, 1956. (Separata de Anais do Congresso Internacional de Filosofía de Sao Paulo).
 - "Filosofía y teoría de la relatividad" Quito, Ca-

sa de la Cultura Ecuatoriana, 1956.

- "Sobre algunas fórmulas filosóficas de Platón y Aristóteles", México, UNAM, 1956 (en "Libro Jubilar de Alfonso Reyes", p. 175-181).

b) - "Comentarios a "La esencia de la poesía", de Heidegger", Revista Nacional de Cultura (Caracas), 1. Poesía y Metafísica. n. 114. 2. Poeta y Dios, n. 115, p. 3-10; 3. Poeta y Pueblo, n. 117-118, p. 147-156.

- "Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1638-1800), Rev. Shell (C.). 5 (1956), n. 21, p. 25-33.

- "El estilo filosófico de Ortega y Gasset", Rev. Nac. de Cult. (C.), 18 (1956) n. 114, p. 27-36.

c)

d) - Ackermann, W., "Salvables cases of the decision problem", Rev. Nac. de Cult. (C.), 1956, n. 115, p. 154-155.

- Becker, O., "Grundlagen der Mathematick", Id., n. 117-118, p. 170-171.

- Berkeley, Edmund, "Giant brains or machines that think", Id., n. 115, p. 155-156.

- Brüning, Walter, "Der Gesetzbegriff im Positi-

- vismus der Wiener Schule", Id., n. 114, p. 208-209.
- De Koninck, A., "L'analytique transcendentale de Kant", Id., n. 119, p. 120-121.
 - Destouches, J. L./Gauthier Villars, "La quantification en théorie fonctionnelle des corpuscules", Id., p. 119-120.
 - Gohlke, Paul, "Die Entstehung der Aristotelischen Prinzipienlehre", Id., n. 116, p. 150-151.
 - Heidegger, M., "Aus der Erfahrung des Denkens", Id., n. 114, p. 207-208.
 - Heidegger, M., "Erste Philosophie Critische Ideengeschichte", Id., n. 116, p. 149.
 - Jordan, P., "Schwerkraft und Weltall, Grundlagen der theoretischen Kosmologie", Id., n. 117-118, p. 171-172.
 - Lamouche, A., "La théorie harmonique", Id., n. 114, p. 210-211.
 - Lorentz, P., "Einführung in die operative Logik und Mathematik", Id., n. 116, p. 151-152.
 - Whitehead, A. N. "Proceso y realidad", Id., n. 117-118, p. 169-170.
 - Skolem, Hasenjäger, Kreisel..., "The mathematical interpretation of formal system", Id., n. 115, p. 153-154.

- Tarski, A., "Logic, semantics, metamathematics",
Id., n. 119, p. 121.

- . 1957 . a)-"Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias)", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957.

- "Gnoseología ontológica en Aristóteles", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1957.

- "Sobre el conocimiento físico", Sobretiro de Dia-
noia (F.C.E., México, 1957, p. 276-302.

- "De la grande importancia de filosofar. De la me-
nor de la filosofía. De la mínima de los filóso-
fos", Maracaibo, Tipografía Cervantes, 1957 (Se-
parata de Rev. Ciencia y Cultura (Caracas), Uni-
versidad Nacional del Zulia, n. 7.

- b)-"Einstein y la ciencia del s. XX", Rev. Nac. de
Cult. (C.), 1957, n. 124, p. 184-188.

- Mayz Vallenilla, E., Fenomenología del conocimien-
to" (Nota por J. D. García Bacca), Episteme, Anua-
rio de Filosofía (Caracas), (1957), p. 505-510.

- "Nuestro cuerpo. Su pasadoo presente y porvenir",
Cuadernos Americanos (M.), 1957, mayo-junio, p.
107-121.

- "Tratado de "Procedimientos penales de la Santa
Inquisición", por F. Tomás Testi (1729), (Manus-

crito nº 239 de la Biblioteca Nacional de Caracas), Revista Shell (C.), 6 (1957), n. 23, p. 37-43).

c)

d)- Busto, Eduardo N. del, "Los fundamentos de la probabilidad de Laplace a nuestros días", R. Nac. de Cult. (C.), 1957, n. 120, p. 130.

- Chwich, Alonso, "Introduction to mathematical logic", Id., n. 121-122, p. 198.

- Lange, H., "Geschichte der Grndlagen der Physik", Id, n. 121-122, p. 197-198.

- Raeymaecker, L. de, "Truth and Freedom", Id., p. 199.

- Stiele, U., Viewg Verlag, "Messen und Rechnen in der Physik", Id., n. 120, p. 129.

- Ver, Fco., "La matemática en el occidente latino medieval", Id., p. 131-132.

. 1958 . a) "Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro", en "Homenaje a Ortega", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1958, p. 7-18.

- "Los alumnos preguntan y los profesores responden. García Bacca: la virtud que más admira: la decencia en la docencia", Univ. Central. Boletín Informativo (C.), III (1958), n. 51, p. 2.

- "Estar por encima de la lucha es estar por debajo de las circunstancias", Id., n. 25, p. 3.
- "Camus y la filosofía contemporánea", Cuadernos Americanos (M.), 1958, mayo-junio, p. 124-139.
- "Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos", Episteme (C.), 1958, n. 2, p. 5-118.
- "Juventud y tradición", Cultura Universitaria (C.), 1958, n. 64, p. 14-16.
- "Planes de lógica jurídica", Studia iuridica (C.), 1958, n. 1, p. 13-90.
- c) - Lucrecio Caro, Tito, "De la Naturaleza de las cosas" (Edición bilingüe. Estudio preliminar de García Bacca), Caracas, Ministerio de Educación. Dirección de Cultura y Bellas Artes, Comisión Editoria de las Obras completas de Lisandro Alvarado, 1958. Obras completas de Lisandro Alvarado, n. 6.
- . 1959 . a) - "Elementos de filosofía", Caracas, U.C.V., 1959. Manuales universitarios, n. 3.
- "Refranero, Poemas, Sentenciario de los primeros filósofos griegos (Refranes presocráticos", Caracas-Madrid, Ed. Mediterráneo, 1959.
- "Glosas filosóficas a unos versos de A. Machado",

Medellín, Edit. Universidad de Antioquía, 1959
(Separata del nº extra de la Rev. Univ. de Antioquía, p. 5-13).

b)-"La analogía del ser y sus relaciones con la metafísica", Episteme (C.), 1959, n. 60, p. 1-64.

- "El espíritu en los libros", Boletín de la Biblioteca Nacional (C.), 1959, n. 2-3, p. 5.

- "Rarezas bibliotecarias de la Biblioteca Nacional. Código Penal de la Inquisición", Id., n. 1, p. 5.

. 1960 . a)

b)-"Pensamientos y glosas", Crítica contemporánea (Caracas), 1960, n. 3, p. 5.

. 1961 . a)-"Antropología y ciencia contemporáneas", Caracas, Edic. del Instituto Pedagógico, 1961.

b)-"Antología del pensamiento filosófico en Colombia" Cultura (Colombia), III (1961), n. 2, p. 151-157.

- "El camino del pensar", Rev. Nac. de Cult. (C.), 23 (1961), n. 144, p. 6-13.

- "Democracia según un texto juvenil de Marx", Crítica contemporánea (C.), 1961, n. 6, p. 5-6.

- "Democracia y dictadura, expuestas según el método axiomático", Id., n. 4, p. 5.

- "Dictadura", Id., n. 5, p. 7.

- "Estudios sobre la filosofía de A. Bello (Introducción a su filosofía y a la filosofía)", *Episteme* (C.), 1961-1963, p. 41-170.
- "Sobre retórica y otras cosas sutiles", *Cuad. Americanos* (M.), 117 (1961), n. 4, p. 123-129.
- c) - "Textos clásicos para la historia de las ciencias", Caracas, U.C.V., 2 vols. 1. 1961; 2. 1968.
- Klug, Ulrich, "Lógica jurídica", (Trad. de J. D. García Bacca), Caracas, Ed. Sucre, 1961. Publicaciones de la Facultad de Derecho, vol. XXV.
- . 1962 . a) - "Existencialismo", Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1962.
- "Filosofía de las Ciencias: la física", Caracas, Instituto Pedagógico, 1962.
- b) - "Filosofía y economía", *Índice*, 1962, n. 166, p. 36-38.
- "Creación y producción. Glosas a unas coplas de A. Machado", *Cuadernos Americanos* (M.), 1962, sept.-oct., p. 119-124.
- "Glosas a un proverbio y cantar de A. Machado", *Crítica contemporánea* (C.), 1962, n. 8, p. 5.
- "Sobre la decadencia del diablo", 1962, n. 7, p. 3-4.
- "Máquina y mente", *Rev. Nac. de Cult.* (C.), 1962,

n. 154, p. 7-13.

- "Tres clases de actos de fe y tres tipos de crítica", Id., n. 150, p. 120-125.

c)

d)- Gödel, Kurt, "On formally undecidable Propositions of Principia mathematica and related Systems", Id., n. 155, p. 170-171.

- Nagel, E.,/J. R. Newmann, "Gödel's Proof", Id., p. 169-170.

- Niddietch, P. H., "The development of mathematical logic", Id., p. 167-168.

. 1963 . a)- "Historia filosófica de las ciencias", México, Univ. Autónoma, Dirección General de Publicaciones, 1963.

- "Metafísica natural estabilizada y problemática, metafísica espontánea", México, F.C.E., 1963.

- "Siete modelos de filosofar", Caracas, U.C.V., 1963 (2ª edic.). Colec. Avance, n. 5.

- "La negación. Sus potencias y poderes", Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos, Universidad de León, 1963 (Sobretiro de Humanitas (Monterrey), 1963, n. 411, p. 115-122).

b)- "Estructura filosófico-científica de comunicación e información con vistas a la problemática filo-

sófica de la historia" (Ponencia dentro del XIII Congreso Internacional de Filosofía, México, 1963), en "Symposium. Sobre información y comunicación", México, UNAM, 1963, p. 33-64.

- "Doctor al órgano- Lutero", Rev. Nac. de Cult. (C.), 1963, n. 160, p. 31-38.

- "Por orden del Rey: Prohíbese a Dios hacer milagros en este lugar", Crítica Contemporánea (C.), 1963, n. 10, p. 5-6.

- "Primera respuesta a un cuestionario", Gaceta de Pedagogía, Instituto Pedagógico (Caracas), 1963, n. 11, p. 7-8.

- "Las virtudes morales en Platón y en Cicerón", Id. 9-13.

c) - "Fragmentos filosóficos de los presocráticos", Caracas, Edic. del Ministerio de Educación, 1963.

d) - Blumenthal, L. M., "A modern view of geometry", Rev. Nac. de Cult. (C.), 1963, n. 96, p. 195.

- Bondi, H., "The universe at large", Id., n. 156-157, p. 72-73.

- Fowler, W. S., "The Development of Scientific Method", Id., p. 170-171.

. 1964 . a) - "Introducción literaria a la filosofía", Caracas,

U.C.V., 1964 (1ª edic.:. Filosofía en metáforas y en parábolas, México, 1945).

b)-"D. Miguel de Unamuno", Revista Brasileira de Filosofia (Sao Paulo), 14 (1964) n. 56, p. 592-596.

-"Eduardi Spranger, in memoriam. La Técnica como forma de vida", Política (Caracas), 3 (1964), n. 31, p. 25-39.

-"Universidad y religión", Universalía (Caracas), 1 (1964), n. 1, p. 6-7.

-"Espíritu científico", Universalía (C.), 1. (1964), n. 3, p. 75-76.

-"La importancia de los artículos el, la, lo, o so bre tolerancia y respeto", Rev. Nac. de Cult. (C.), 1964, n. 165, p. 23-30.

-"Libertad, ¿para qué?", Crítica Contemporánea (C.), 1964, n. 13, p. 7. "No defiendo su opinión porque no me parece verdadera, mas defenderé a toda costa su derecho a decirla" (Voltaire a un adversario. Glosa), Id., n. 12, p. 4.

c)-"Antología del pensamiento filosófico venezolano" (Introduc. y selección por J. D. García Bacca), Caracas, Ed. del Ministerio de Educación, 1964, vols. II y III.

. 1965 . a)-"Sobre el conocimiento y sus clases", Monterrey,

Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1965 (Sobretiro de Humanitas (Monterrey), n. 6, p. 55-74).

- "Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx", México, F.C.E., 1965.

b) - "Autoridades, profesores, estudiantes (de la U.C. V.)", Cultura Universitaria (C.), 1965, n. 88, 13-17.

- "Crítica de la Razón Dialéctica, de J. P. Sartre", El Nacional (C.), 18-7-1965.

- "Dos definiciones más de filósofo", La Torre (Puerto Rico), 13 (1965), n. 51, p. 29-36.

- "Sustancias y glosas", Universalia (C.), II (1965), n. 6, p. 208-109.

- "Libertad y miedo a errar", Id., n. 3, p. 82-83.

- "El maestro en filosofía", Rev. Nac. de Cult. (C.), 28 (1965), n. 172, p. 46-50.

- "El pan de mañana y planificación", Crítica Contemporánea (C.), 1968, n. 14, p. 5.

c) - Platón, "Diálogos" (Introd. de García Bacca), México, UNAM, 1965, 2 vols. Nuestros Clásicos, n. 29.

. 1966 . a) - "La mejor definición de capitalismo", La Gaceta del F.C.E. (M.), 1966, julio.

- "Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo", Boletín informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas", 1 (1966), n. 2, p. 9-23; y Cuadernos Americanos (M.), 170 (1970), n. 3, p. 71-89.
- "Dignidad y rango", Papeles. Rev. del Ateneo de Caracas (C.), 1966, n. 1, p. 25-28.
- "En vísperas de elecciones", Crítica Contemporánea (C.), 1966, n. 15, p. 5.
- "Estado de realidad y modalidades", Rev. de Filosofía (Santiago de Chile), XXII (1966), diciembre, p. 3-10.
- "Filosofía y ciencia", El Nacional (C.), 31-7-1966.
- "Heroísmo y vida normal", Id., 22-5-1966.
- "Filosofía y lengua", Id., 13-11-1966.
- "Unamuno (A treinta años de su muerte)", Id, 31-12-1966; y Espiral (Bogotá), 1967, n. 101, p. 5.
- "Viejos y jóvenes. Reflexiones de un viejo", Id., 27-3-1966.
- "Música, literatura y silencio", Cultura Universitaria (C.), 1966, n. 92., p. 13-18.
- "Una vez más acerca de libertad e historia", 146 (1966), n. 3, p. 99-105.

- "Opiniones de algunos colaboradores de Cuadernos Americanos al celebrar la revista 25 años de su vida", Cuadernos Americanos (M.), Id., p. 267-268.
- "La Providencia, la historia o la dialéctica. D. Mariano Picón Salas es nuestro", Universidad Central de Venezuela. Periódico informativo quincenal (C.), 10 (1966), n. 68, p. 11.
- . 1967 . a) - "Elementos de filosofía de las ciencias", Caracas, U.C.V., 1967. Manuales universitarios, n. 1.
- "Invitación a filosofar, según espíritu y letra de A. Machado", Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, Fac. de Humanidades y Educación, 1967.
- b) - "Modelo de interpretación subjetiva del universo. Renato Descartes (1596-1650)", Dianoia (Anuario de Filosofía del F.C.E. México), 1967, 1-54; 1968, 1-41.
- "Cultura, valor y precio", Rev. Nac. de Cult. (C.), 1967, n. 180, p. 25.
- "Kierkegaard y la filosofía contemporánea española", Cuadernos Americanos (M.), 151 (1967), n. 2, p. 94-105.
- "Libertad de pensamiento y libertad de expresión", Universalía (C.), IV (1967), n. 2, p. 32-36.

- "Naturaleza y técnica", Amarú (Lima), 1967, n. 4.
p. 3-9.
- "Razones y motivos", El Nacional (C.), 6-8-1967.
- "Sobre eso de Independencia e Independientes", Id.
26-2-1967.
- "Traducción y traición", Id., 16-4-1967.
- "Sobre Política", Id., 11-6-1967.
- "Sobre metafísica y otras cosas sutiles", Id., 29-
10-1967.
- "La unidad de medida de la honra", Id., 24-12-1967.
- "Un saque de dados jamás abolirá el azar (Possía y
Azar. Mallarmé)", Papeles (Rev. del Ateneo de Ca-
racas), 1967, n. 5, p. 17-22.

- . 1968 . a) - "Elogio de la técnica", Caracas, Monte Avila,
1968. Col. Estudios.

- b) - "Ciencia y Técnica actuales". La palabra y el homu
bre (México), 1968, n. 45, p. 43-54; y Rev. Nac.
de Cult. (C.), 1968, n. 184, p. 24-31.

- "Evolución y finalidad", Actual (Rev. de la Uni-
versidad de los Andes, Mérida, Venezuela), II
(1968-1969), n. 3-4, p. 174-185.

- "El gigante Atlas y la filosofía", Cultura Univers
itaria (Car.), 1968, n. 98-99, p. 9-15.

- "Reforma de los Mandamientos", El Nacional (C.),
21-4-1968.

- "El secreto de aburrir", Id., 18-2-1968.

- "Sobre Arte", Id., 30-6-1968.

- "Sobre el ridículo", Id., 16-5-1968; y Rev. Nac.
de Cult. (C.), 29 (1968), n. 186, p. 42-43.

c) - "Textos clásicos para la historia de las ciencias".
Caracas, U.C.V., vol. II, 7 Heidegger, M., "Höl-
derlin y la esencia de la poesía" (Trad. y comen-
tarios de García Bacca), Mérida (Venezuela), Uni-
versidad de los Andes, 1969.

. 1969 . a) - "Curso sistemático de filosofía actual", Caracas,
U.C.V. Dirección de Cultura, 1969. Col. Humanis-
mo y Ciencia, n. 8.

- "Los clásicos griegos de Miranda (Autobiografía)",
Caracas, U.C.V., 1969.

. 1970 . a) - "Ensayos", Barcelona, Península, 1970. Colec. His-
toria, ciencia, sociedad, n. 69.

b) - "Lógica dialéctica (L.D.) y lógica formal (L.F.),
Dianoia, F.C.E., 1970, p. 145-146.

- "Chivos espiatorios y Cordero de Dios", El Nacio-
nal (C.), 24-10-1970.

- "Russel (In memoriam)", Id., 1-3-1970.

- "Misión vital de una Universidad actual", Id., 19-4-1970.
- "¿Para qué poetas? Según Hölderlin", Id., 31-5-1970.
- "Valor y precio", Id., 9-8-1970.
- c)- Aristóteles, "Poética", Versión directa, introd. y notas de García Bacca, Caracas, U.C.V., 1970. Col. Temas.
- . 1971 . a)- "Consejo de un Poeta", El Nacional (C.), Id., 17-1-1971.
- "Los Diez Justos", Id., 21-3-1970.
- "Stendhal: Literatura y Política", Id., 18-7-1971.
- . 1972 . a)- "Lecciones de historia de la filosofía", Caracas, U.C.V., 1972, 2 vols. (Vol. 2º: 1973).
- "Lecturas de historia de la filosofía", Caracas, Síntesis Dosmil, 1972, Col. Manuales, n. 2.
- b)- "Dos tipos de caos (desorden) y dos tipos de orden", Desorden (Caracas), 1 (1972), n. 3, p. 11-15.
- c)- Marx, Karl, "Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro", Traducción del alemán por García Bacca, Caracas, U.C.V., 1972.
- "Refranero, poemas, sentenciario de los primeros

filósofos griegos", Trad. del original griego por García Bacca, Caracas-Madrid, Ed. Mediterráneo, 1972, 3ª edición.

. 1973 . a)-

b)-

c)- Hegel, G. W. F., "Scripta latina minora. Dos discursos latinos", Trad. de J. D. García Bacca, Cultura Universitaria (C.), 1973, n. 100, p. 109-125.

. 1974 . a)-"Líneas generales de una reconstrucción racional de los conceptos físicos fundamentales", Teorema (Valencia), IV (1974), n. 3, p. 319-334.

- "¿Qué es Sociedad? (Ensayo de definirla científicamente y ontológicamente), Sistema (Madrid), 1974, n. 4, p. 7-22.

- "Tres demonios de nuestra época (Diagnóstico y pronóstico)", Cuadernos Americanos (M.), 195 (1974), n. 4, p. 73-83.

c)- Kant, "Disertaciones latinas de Kant", Trad. de García Bacca, Caracas, U.C.V., 1974, Col. Avance, n. 39.

- Tomás de Aquino, "Del Ente y de la Esencia. Comentarios de Cayetano, O.P.", Trad. de García Bacca, Caracas, U.C.V., 1974. Col. Filosófica,

n. 5.

. 1975 . a)-"Ensayos y estudios", Milán, Vanni Scheiwiller,
1975.

b)-"Abel Vallmitjana y "Sócrates", Cultura Universi-
taria (C.), 1975, n. 101, p. 172-178.

-"Antonio Machado (Lenguaje y Hombre)", Cuadernos
Americanos (M.), 203 (1975), n. 6, p. 55-63.

-"A. Machado, ¿poeta o filósofo?", Cuadernos para
el Diálogo (Madrid), 1975, XLIX (Nº Extra), no-
viembre, p. 14-21.

-"Hablar al Hombre, según A. Machado", El Nacional
(C.), 27-7-1975.

. 1976 . a)-

b)-"Leer, entender, pensar", Escritura (C.), I (1976),
n. 1, p. 86-97.

-"El concepto de naturaleza en el Renacimiento y
en nuestros días", Humanitas (Anuario del Centro
de Estudios Humanísticos de la Universidad de
Nueva León, México), 1976, n. 17, p. 161-171.

c)- Porras Rengel, J. F., "Metafísica del conocimien-
to y de la acción", Presentación de García Bacca,
Caracas, U.C.V. en coedición con México, F.C.E.
1976.

. 1977 . a)-"Cosas y personas", México, F.C.E., 1977.

- "Teoría y metateoría de la ciencia. Cursos sistemático. Vol. 1: Teoría de la ciencia", Caracas, U.C.V., 1977.

b)-"La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía". Entrevista con el profesor García Bacca", realizada por C. Gurméndez, El País, 22-9-1977.

. 1978 . a)-"Filosofía y teoría de la relatividad", Valencia, Teorema, 1978, Cuadernos Teorema, n. 20.

b)-"En nombre de Sócrates... Si no se llega a Amante de Sabiduría, no se es Gran Filósofo o Filósofo en Grande (Discurso pronunciado en el acto de entrega del Premio Nacional de Literatura, 1978, realizado en el Palacio de Miraflores), El Nacional (C.), 27-6-1978.

- Gangotena, Alfredo, "Poesía completa", Prólogo de García Bacca, Guayaquil (Ecuador), Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1978.

- "Simón Rodríguez, pensador para América" (Presentación de J. L. Salcedo Bastardo), Caracas, Imprenta Nacional, Edic. de la Presidencia de la República, 1978.

- "Las relaciones entre filosofía y poesía están falsificadas. Conversación con el profesor Gar-

cía Bacca", Entrevista de Carlos Gurméndez, El País, 16-7-1978.

c)- Hilbert, David, "Pensamiento axiomático", Trad. de García Bacca, Caracas, U.C.V., 1978, Col. Las Ciencias, n. 6.

- Newton, Isaac, "Principios matemáticos de filosofía natural", Trad. del latín por García Bacca, Caracas, U.C.V., 1978, Col. Las Ciencias, n. 5.

- Riemann, R., "Sobre las hipótesis que hacen de fundamento de la Geometría", Trad. de García Bacca, Caracas, U.C.V., 1978, Col. Las Ciencias, n. 4.

- Scholtz, H., "La axiomática de los antiguos", Trad. de G. B., Caracas, U.C.V., 1978, Col. Las Ciencias, n. 6.

. 1979 . a)

b)- Entrevista de TVE, programa "A fondo", con Joaquín Soler Serrano, 19-8-1979.

- Homero, "La Iliada", Estudio preliminar por J. D. García Bacca; trad. de Luis Segalá y Estalella (13ª edic.), México, Cumbre, 1979.

- "Entrevista con David García Bacca", Resumen (Caracas), XXV (1979), n. 321, p. 52-63.

c)- "Los presocráticos", México, F.C.E., 1979 (Reim-

presión 1ª de la trad. de 1944; 2ª reimpresión: 1980). Col. Breviarios, n. 177.

- . 1980 . a) - "Einstein. Homenaje al filósofo de la ciencia", Arbor, CVII (1980), n. 419, 7-22.
- b) - "Dejar la prisa", recomienda García Bacca", Entre vista de Ramón Hernández, El Nacional (Caracas), 15-6-1980
- "Entrevista al Dr. J. D. García Bacca", por tres estudiantes de Filosofía, en "Nueva Ex- presión" (Caracas), 1980, nº 1, marzo, p. 12-14.
- "Porménides o Mallarmé" (Avance de su futuro libro del mismo título, El País, 8-6-1980.
- c) - Platón, "Obras completas", Trad., notas, prólogo y clave hermenéutica de García Bacca, Caracas. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, 1980, varios volúmenes (en curso de publicación).
- . 1981 . a) - "Teoría y metateoría de la ciencia" (vol. 2), Caracas, Univ. Central de Venezuela, 1981.
- "Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo", Caracas, U. C.V., 1981.
- b) - Gurméndez, Carlos, "Teoría de los sentimientos",

Prólogo de García Bacca, Madrid, F.C.E., 1981.

. 1982 . a)-"Autobiografía intelectual de J. D. García Bacca"
Anthropos (Barcelona), 1982, n. 9, p. 4-10.

- "Reflexiones. Pensamiento y futuro. Entrevista
con J. D. García Bacca", Anthropos (Barcelona),
Id., p. 24-25.

- En curso de publicación:

- "Parménides y Mallarmé. Necesidad y azar",
- "Vida, muerte e inmortalidad",
- "Finito, transfinito, infinito",
- "Pasado, presente y porvenir de grandes nombres
(Mitología, Teología, Filosofía, Ciencia, Técnica y Problemática)".
- "Sobre el problema de Dios".

2. ESCRITOS SOBRE J. D. GARCIA BACCA

Recogemos en este apartado dos tipos de escritos:

- los artículos dedicados exclusivamente a comentar alguna de las obras de García Bacca, o algún aspecto de su obra general,
 - y los escritos no encaminados directa y expresamente al pensamiento de García Bacca, pero en los que se hace alusión o se comenta su obra o su trayectoria filosófica.
-
- . ABELLAN, José Luis, "Prolegómenos a una crítica de la razón económica", Cuadernos Americanos (M.), 1966, n. 3, mayo-junio, p. 106-132.
 - . " , "Filosofía española en América, 1936-1966", Madrid, Guadarrama, 1967, p. 193-228.
 - . " , "La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)", Madrid, EDICUSA, 1971.
 - . " , "Filosofía y pensamiento; su función en el exilio de 1939", en "El exilio español de 1939", Madrid, Taurus, 1976, 6 vols., vol. III: p. 151-208.
 - . MARTINEZ GOMEZ, Luis, El pensamiento español de Séneca a Zubiri", Madrid, UNED, 1977.
 - . " , "Panorama de la filosofía española actual. Una situación escandalosa", Madrid, Espasa-Calpe, 1978, Selec. Austral, n. 32.

- . ALVAREZ LASO, José, "Comentario a "Fragmentos filosóficos de los presocráticos", de J. D. García Bacca", *Dianoia* (F.C.E. México), 1956, p. 371-372.
- . ANTHROPOS, Revista, Editorial del nº 9, 1982, glosando la obra de J. D. García Bacca "Cosas y Personas", p. 2-3.
- . " , "Libro del mes: Platón, "Obras completas", trad. de J. D. García Bacca, nº cit., p. 35-36.
- . " , "Bibliografía sobre García Bacca", nº cit., p. 15-24.
- . ARAQUISTAIN, Luis, "El pensamiento español contemporáneo", Buenos Aires, Losada, 1962 (2ª ed. 1968, p. 97).
- . BIAGINI, "Comentario al libro "Elogio de la técnica", Cuadernos de Filosofía (Buenos Aires), 16 (1976), n. 24-25, p. 146-148.
- . CAMPO, Alberto del, "Juan David García Bacca", *Theoria* (Madrid), 1953, n. 2, p. 55-56.
- . CASTELLA-GASSOL, Joan, "El pensamiento español: 1939-1979. La palabra y el eco", *Tiempo de Historia*, VI (1979), n. 62, p. 126-135; 134.
- . CASTILLO, Luis Alberto, "Invitación a filosofar con el maestro J. D. García Bacca", *Alpha* (Arequipa), 1954, n. 2, p. 31-35.
- . COBOS, Pablo de A., "El pensamiento de García Bacca", *Insula*, 1969, nº 272-273, julio-agosto.

- . DIAZ, Jorge Aurelio, "Recensión del 2º vol. de "Lecciones de Historia de la Filosofía", Revista Venezolana de Filosofía (Caracas), 1975, n. 4, p. 209-216.
- . ECHARRI, Jaime, Recensión a "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas", Pensamiento, 5 (1949), p. 230-231.
- . FERNANDEZ FIGUEROA, J., "Riqueza y cristianismo", Índice, 1962, oct., p. 38.
- . FERRATER MORA, José, "Diccionario de Filosofía", Madrid, Alianza, 1979, 4 vols., vol. 2º, p. 1322-1324.
- . GAOS, José, "Filosofía y Literatura, según un filósofo español", Cuadernos Americanos (México), 1945, n. 6, nov-dic., p. 109-118.
- . " , "Invitación a filosofar" y "Presencia y experiencia de Dios", en "Pensamiento de lengua española", México, Stylo, 1945, p. 313-318 y 319-324.
- . " , "La metafísica de J. D. García Bacca", Dianoia (Anuario de F.C.E., México), 1975, p. 234-242.
- . GURMENDEZ, Carlos, "García Bacca analiza el marxismo", Índice, 1966, n. 214-215.
- . " , "García Bacca y la filosofía actual", Cuadernos para el Diálogo, 1971, n. 95, p. 29-32.
- . " , "La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía". Entrevista con el profesor García

Bacca", El País, 22-9-1977.

- . GURMENDEZ, Carlos, "Las relaciones entre filosofía y poesía están falsificadas". Conversación con el profesor García Bacca", El País, 16-7-1978.
- . " , "En el ochenta aniversario del filósofo español J. D. García Bacca", El País, 19-6-1981.
- . " , "J. D. García Bacca: "Cantar es contar". El autor de la "Metafísica natural" habla sobre filosofía y música", El País, 19-12-1981.
- . " , "La obra filosófica y literaria de J. D. García Bacca", Anthropos (Barcelona), 1982, n. 9, 10-15.
- . " , "La antropología según García Bacca", El País, 20-3-1983.
- . GUY, Alain, "Les philosophes spagnols d'hier et d'aujourd'hui", Toulouse, Privat Editeur, 1952, 2 vols., vol. 1º, p. 253-260.
- . GARRIDO, Manuel, "La lógica matemática en España (1960-1970)" Teorema, 2 (1972), p. 119-132; 120.
- . IZQUIERDO ORTEGA, J., "Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo", Madrid, Guadarrama, 1959, p. 396-397.
- . " , "Metafísica", Indice, 1974, n. 181, p. 28.
- . LOPEZ QUINTAS, Alfonso, "Filosofía española contemporánea", Madrid, Ed. Católica, 1970, p. 391-398, BAC, n. 149

- . MARTINEZ GOMEZ, Luis, "Bibliografía española e hispanoamericana (1940-1958)", Barcelona, Juan Flors Editor, Libros Pensamiento, 1961.
- . MARTINO, Florentino, "Prólogo a "Ensayos", de J. D. García Bacca, Barcelona, Península, 1970, p. 5-11.
- . MONTERO, Fernando, "La filosofía como interpretación, reinterpretación y transformación del universo, según García Bacca", Teorema, 5 (1975), n. 1, p. 117-131.
- . NAVARRO, Bernabé, "Reseña Bibliográfica sobre "Cosas y Personas", de J. D. García Bacca", Dianoia (Anuario del F.C.E., México), 1977, p. 256-259.
- . MORA, José Luis, "Literatura y filosofía. Aportaciones a un problema hispánico", en "Actas del I Seminario de Historia de la filosofía española", Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978, p. 173-178.
- . PERDOMO DE GONZALEZ, Mireya, "Bibliografía de J. D. García Bacca", Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1981 (Presentación de Ermila Elíes de Pérez Perazza).
- . PARIS, Carlos, "Nuestra situación filosófica tras la era franquista", en Varios, "La cultura bajo el franquismo", Barcelona, Ediciones Bolsillo, 1977, p. 49-63.
- . PIZAN, Manuel, "Los hegelianos en España, y otras notas críticas", Madrid, EDICUSA, 1973, p. 57-58.

- . PUCCIARELLI, Eugenio, "Advertencia" (Prólogo a "Introducción al filosofar", de J. D. García Bacca), Tucumán (Argentina), Universidad Nacional de Tucumán, 1939.
- . QUINTANILLA, Miguel Angel, "Diccionario de Filosofía Contemporánea", Salamanca, Sígueme, 1976, p. 190-191.
- . TRENDALL, Alfredo, "Diálogo filosófico con el profesor García Bacca", Bolívar (Bogotá), 1954, n. 34, p. 693-703.
- . VEGA, Luis, "El retorno del álgebra de la lógica", El País, 10-1-1982.
- . VICENTE GONZALEZ, Alfredo, "El concepto de ciencia en García Bacca", Cuadernos Salmantinos de Filosofía, VI (1979), p. 455-462.

3. BIBLIOGRAFIA GENERAL

- . ABBAGNANO y otros, "La evolución de la dialéctica", Barcelona, Martínez Roca, 1971.
- . ABELLAN, José Luis, "Ortega y Gasset en la filosofía española", Madrid, Tecnos, 1966.
- . " , "Filosofía española en América" (1936-1966)", o.c.
- . " , "La contribución de José Gaos a la historia de las ideas hispanoamericanas", Dianoia (México, F.C.E.), 1970, p. 205-237.
- . " , "Mito y cultura", Madrid, Seminarios y Ediciones, 1971.
- . " ; "La cultura en España", Madrid, EDICUSA, 1971.
- . " , "Filosofía española en el exilio. Panorama 1974", Urogallo, 1974, n. 26.
- . " , "La industria cultural en España", Madrid, EDICUSA, 1975.
- . " , "El exilio español de 1939", Madrid, Taurus, 6 vols. 1976.
- . " , "Filosofía y pensamiento; su función en el exilio de 1939", en "El exilio español de 1939", vol. III, p. 151-208.
- . " y MARTINEZ GOMEZ, L., "El pensamiento español de Séneca a Zubiri", o.c., 1977.
- . " , "Panorama de la filosofía española en la era de Fran

- co (1939-1975), Razón y Fe, 1977, n. 949, p. 136-148.
- . ABELLAN y MARTINEZ GOMEZ, L., "Filosofía española actual. Una situación escandalosa", o.c., 1978.
 - . " , "Historia crítica del pensamiento español", Madrid, Espasa-Calpe, 1979-1981, 5 vols. (Sólo aparecidos los tres primeros).
 - . " , "El pensamiento español en el siglo XX. La prosa científica", en "Historia de la literatura española" dirigida por J. Ma Díez Borque, Madrid, Taurus, 1980, vol. IV, p. 13-70.
 - . " , "Ortega y Heidegger", Diario ABC (Madrid), 8-11-1980.
 - . ABELLAN, Manuel, "Censura y creación literaria en España (1939-1976)", Barcelona, Península, 1980.
 - . ACTAS del I Seminario de Historia de la Filosofía Española", edición dirigida por Heredia Soriano, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978.
 - . ADORNO/HORKHEIMER, "Sociología", Madrid, Taurus, 1966 (3ª ed.: 1979).
 - . " , "Dialéctica del Iluminismo", Buenos Aires, Sur, 1971.
 - . AGUIRRE, Jesús, "Las recuperaciones del exilio", El País, 21-12-1980.
 - . ALBORNOZ, Aurora de, "Antonio Machado. Antología de su prosa", Madrid, EDICUSA, 1976, 4 vols.
 - . ANDUJAR, M., "Las revistas culturales y literarias del exi-

- lio en Hispanoamérica", en "El exilio español de 1939", o.c., vol. 3º, p. 23 y s.
- . ANDUJAR, M., y RISCO, A., "Crónica de la emigración en las revistas", en "El exilio español de 1939", o.c., p. 11-150.
 - . " , "Notas sobre la travesía del "Sinaia", Tiempo de Historia, VI (1980), n. 67, p. 38-49.
 - . ARANGUREN, J. L. López, "La condición de la vida intelectual en la España de hoy", La Torre (Puerto Rico), I (1953), n. 4, oct-dic.
 - . " , "La evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración", Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid), 1953, n. 38.
 - . " , "Crítica y meditación", Madrid, Taurus, 1957.
 - . ARAQUISTAIN, Luis, "El pensamiento español contemporáneo", Buenos Aires, Losada, 1962 (2ª edic. 1968).
 - . ARNAIZ, M., "La neoescolástica al comenzar el s. XX", La Ciudad de Dios, 57 (1902), n. 53-54, p. 197-209.
 - . ARRANZ, M., "Las modernas cosmovisiones científicas ante lo trascendente", Religión y Cultura, XXVI (1981), n. 121, p. 315-327; n. 123, p. 397-412; n. 124, 567-582; n. 125, p. 647-662.
 - . AYALA, Fco., "El escritor y su imagen (Ortega y Gasset, Azorín, Valle-Inclán, A. Machado)", Madrid, Guadarrama, 1975.

- . BATLLORI, Miguel, "Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano", *Analecta Sacra Tarraconensia*, 15 (1982), n. 37, p. 171-202; 16 (1943), p. 241-294.
- . BERGSON, H., "La evolución creadora", Madrid, Espasa-Calpe, 1973.
- . BERNA, John D., "Historia social de la ciencia", Barcelona, Península, 1967, 2 vols.
- . BOADA, J., "Utopía neomarxista y esperanza cristiana", *Actualidad Bibliográfica*, XIX (1982), n. 37, p. 7-22.
- . CACHO VIN, V., "La Institución Libre de Enseñanza", I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)", Madrid, Rialp, 1962.
- . CANTO, Patricio, "El caso Ortega y Gasset", Buenos Aires, "Ed. Leviatán, 1958.
- . CAPEC. Milic, "El impacto filosófico de la física contemporánea", Madrid, Tecnos, 1973.
- . CARPINTERO, Helio, "Pensamiento español contemporáneo", en "Historia general de la literatura hispánica", t. VI, Barcelona, Ed. Vergara, 1967.
- . " , "Cinco aventuras españolas (Lain, Mariás, Aranguren, Ayala, Ferrater)", Madrid, Rev. de Occidente, 1967.
- . CASSIRER, E., "Antropología filosófica", México, F.C.E., 1945 (3ª reimpresión, 1975). Traducción de E. Imaz.
- . CASTELLA-GASSOL, J., "El pensamiento español: 1939-1979. La

palabra y el eco", o.c.

- . CAUDET, Fco., "Cultura y exilio (la revista "España peregrina")", Tiempo de Historia, III (1977), n. 75, p. 58-73.
- . CENCILLO, Luis, "Mito (Semántica y realidad)", Madrid, Ed. Católica, 1970. BAC.
- . CENAL, Ramón, "Filosofía española contemporánea", Sofía, 1947, n. 15, p. 143-168.
- . COPLESTON, F., "Historia de la filosofía", Barcelona, Ariel, 1978, 9 vols.
- . CRISPIN, John, "Oxford y Cambridge en Madrid. La Residencia de Estudiantes y su entorno cultural (1910-1936)", Santander, La Isla de los Ratones, 1981.
- . CUADERNOS PARA EL DIALOGO, Revista, Número XLII Extraordinario, 1974, agosto, dedicado a "El pensamiento perdido".
- . " , "Número XLIX Extraordinario, 1975, nov., dedicado a A. Machado.
- . DIAZ, Carlos, "Marxismos hoy", Pensamiento, 29 (1973), p. 195-207.
- . DIAZ, Elías, "La filosofía social del krausismo español", Madrid, EDICUSA, 1973.
- . " , "Notas para una historia del pensamiento español. 1939-1973", Madrid, EDICUSA, 1974.
- . DIAZ DE CERIO, F., "W. Dilthey y el problema del mundo his-

- tórico", Barcelona, Juan Flors Editor, 1959.
- . " , "Introducción a la filosofía de W. Dilthey", Barcelona, Juan Flors Ed., 1963.
 - . DONOSO CORTES, J. "Filosofía de la historia de Juan Bta. Vico", en Obras Completas", vol., Madrid, Ed. Católica, 1946, 2 vols., vol. 1º, p. 537-572.
 - . DUNO, Victoria, "Sartre y el marxismo", Caracas, Edic. Biblioteca Univ. Central de Venezuela, 1975.
 - . ELIADE, Mircea, "El mito del eterno retorno", Madrid, Alianza, 1972.
 - . " , "Lo sagrado y lo profano", Madrid, Guadarrama, 1967.
 - . " , "Mito y realidad", Madrid, Guadarrama, 1968.
 - . FAEG, "La dialéctica en España. 1960-1970", Teorema, 3 (1973), n. 2-3, p. 367-384.
 - . FERNI, Laura, "Inmigrantes ilustres. La historia de la migración intelectual europea (1930-1941)", Buenos Aires, Ed. Bibliográficas Omaba, 1971.
 - . FERNANDEZ, A., "La aventura del exilio. 1. Españoles en la prisión central de Eysses. 2. Guerrilleros españoles en el maquis "Bir-Hakeim", Tiempo de Historia, 1. (1975), n. 12, p. 4-13 y 14-23.
 - . FERNANDEZ DE LA MORA, G., "Pensamiento español", Madrid, Rialp, 1963-1970, 8 vols.
 - . FERRATER MORA, J., "Diccionario de Filosofía", Madrid, Alianza

za, 1979, 4 vols.

- . FERRER BENIMELLI, J. A., "Historia de la República Española en el exilio (1939-1977)", *Tiempo de Historia*, III (1977), n. 32, p. 4-19; n. 33, p. 52-70.
- . " , "Entrevista con Fernando Valera, último presidente de la República en el exilio", *T. de Historia*, III (1977), n. 33, p. 71-77.
- . FLOREZ MIGUEL, Cirilo, "Panorama de la vida filosófica española hoy", en *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, o.c., p. 119-144.
- . FROMM, Erich, "Marx y su concepto de hombre", México, F.C.E. 1961 (7ª ed., 1978).
- . " , "Tener o ser", Madrid-México, 1976 (4ª ed., 1980).
- . GADAMER, H. G., "La dialéctica de Hegel", Madrid, Cátedra, 1979.
- . GAMOW, G., "Biografía de la física", Madrid, Alianza, 1980.
- . GAOS, J., "La jornada de Dilthey en América", en "Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América Española", México, UNAM, 1957.
- . " , "Pensamiento en lengua española", México, Stylo, 1945.
- . " , "Confesiones profesionales", México, 1958.
- . GARAUDY, R., "Perspectivas del hombre", Barcelona, Fontane-

lla, 1970.

- . GARAUDY, R., "Palabra de hombre", Madrid, EDICUSA, 1976.
- . " , "Diálogo de civilizaciones", Madrid, EDICUSA, 1977.
- . " , "Una nueva civilización. El proyecto esperanza", Madrid, EDICUSA, 1977.
- . GARCIA BEDOYA, "La República intentó crear una "aristocracia del espíritu", El País, 18-7-1982.
- . GARCIA DURAN, J., "La oposición al franquismo: El fracaso del gobierno Giral", Tiempo de Historia, III (1977), n. 29, p. 56-67.
- . " , "Los exiliados en México", Id., n. 37, p. 33 y s.
- . GARAGORRI, P., "Introducción a Ortega", Madrid, Alianza, 1970.
- . " , "Aspectos de Ortega", Rev. de Occidente, 1982, n. 17, p. 69-76.
- . GARCIA ESCUDERO, J. M., "A vueltas con las dos Españas", Madrid, Ed. Católica, 1979.
- . GAROSCI, Aldo, "Gli intellettuali e la guerra di Spagna", Torino, Einaudi, 1959.
- . GARRIDO, M., "La lógica matemática en España (1960-1970)", Teorema, 2 (1972), p. 119-132.
- . GEHLEN, A., "El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo", Salamanca, Sígueme, 1980.

- . GIL NOVALES, A., "Derecho y revolución en el pensamiento de J. Costa", Barcelona, 1965.
- . GIMENEZ GARCIA, A., "II Seminario de Historia de la Filosofía española", Sistema, 1981, n. 43-44, p. 237-244.
- . GOMEZ MOLLEDA, M^a C., "Los reformadores de la España contemporánea", Madrid, C.S.I.C., 1966.
- . GUIJARRO DIAZ, G., "La concepción del hombre en Marx", Salamanca, Sígueme, 1975.
- . GUY, Alain, "Les philosophes d'hier et d'aujourd'hui", Toulouse, Privat, Editeur, 1952, 2 vols.
- . HEIDEGGER, M., "El ser y el tiempo", México, F.C.E., 1952.
Trad. de José Gaos.
- . " , "Kant y el problema de la metafísica", México, F.C.E., 1973.
- . HEISENBERG, W., "La imagen de la naturaleza en la física actual", Barcelona, Ariel, 1976.
- . HEREDIA SORIANO, A., "El krausismo español", Cuadernos Salmantinos de Filosofía (1975), n. 1. p. 377-410.
- . " , "La vida filosófica en la España actual", Cuadernos Salmantinos de filosofía, III (1976), p. 427-442.
- . HORKHEIMER, M., "Sobre el concepto de hombre y otros ensayos", Buenos Aires, Sur, 1970.
- . " , "Observaciones sobre la Antropología filosófica", en "Teoría Crítica", Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

- . HORKHEIMER, M., "Crítica de la razón instrumental", Buenos Aires, Sur, 1969 (2ª ed. 1973).
- . ILLIE, Paul, "Literatura y exilio interior", Madrid, Espiral, 1981.
- . IMAZ, E., "El pensamiento de Dilthey", México, F.C.E., 1946 (1ª reimpr. 1979).
- . INMAN FOX, E., "La crisis intelectual del 98", Madrid, EDICUSA, 1976.
- . ITURRIOZ, J., "Historiografía como antropología en W. Dilthey", en "Aspectos del humanismo alemán", de JURTSCHKE, H./HOLLERBACH, A./ITURRIOZ, J., Madrid, Fundación Universitaria Española, 1981, p. 83-146.
- . IRIARTE, J., "La ruta mental de Ortega. Crítica de su filosofía", Madrid, Razón y Fe, 1949.
- . IZQUIERDO ORTEGA, J., "Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo", Madrid, Guadarrama, 1959.
- . JESI, Furio, "Mito", Barcelona, Labor, 1976.
- . JIMENEZ FRAUD, A., "La Residencia de Estudiantes", Barcelona, Ariel, 1972.
- . KUHN, T. S., "La estructura de las revoluciones científicas", México, F.C.S., 1962.
- . KUNG, H., "¿Existe Dios?", Madrid, Cristiandad, 1980.
- . LAIN ENTRALGO, P./MARIAS, J., "Historia de la filosofía y de la ciencia", Madrid, Guadarrama, 1968.

- . LAIN ENTRALGO, P., "¿Una nueva era?", Triunfo, XXXVI (1982), n. 15, p. 6-8.
- . LOPEZ-CAMPILLO, E., "Apuntes sobre una evolución en la temática del ensayo español, 1895-1930", Cuadernos Hispanoamericanos (Madrid), LXXXV (1971).
- . LOPEZ MORILLAS, J., "El krausismo español", México, F.C.E., 1956 (2ª ed. 1980).
- . LOPEZ QUINTAS, A., "Filosofía española contemporánea", o.c.,
- . LUCAS HERNANDEZ, J. de S., "Malestar en la antropología filosófica", Estudios (Merced), XXIX (1973), n. 100, p. 3-36, 9.
- . LLORENS, Vicente, "Memorias de una emigración: Santo Domingo, 1939-1945", Barcelona, 1975.
- . LLORENS, Vicente, "Emigraciones en la España moderna", en "El exilio español de 1939", o.c., vol. 1º, p. 25-93.
- . MAESTRE ALFONSO, J., "Los intelectuales exiliados", Informaciones, 14-2-1976.
- . MAINER, J. D., "Literatura y pequeña burguesía en España" (Notas, 1890-1950)", Madrid, EDICUSA, 1977.
- . " , "La Edad de Plata (1902-1939)", Madrid, Cátedra, 1981.
- . MANHEIM, K., "Ideología y utopía", Madrid, Aguilar, 1973.
- . MARAÑON, Gregorio, "Españoles fuera de España", Madrid, Espasa-Calpe, 1947.
- . MARAÑON MOYA, Gregorio, "El General De Gaulle en Toledo",

El País, 8-8-1981.

- . MARCUSE, H., "El hombre unidimensional", Barcelona, Seix-Barral, 1954 (9ª ed. 1972).
- . " , "Eros y civilización", Id., 1968.
- . " , "El final de la utopía", Barcelona, Ariel, 1968.
- . MARCUSE/POPER/HORKHEIMER, "A la búsqueda del sentido", Salamanca, Sígueme, 1976.
- . MARDONES, J. N., "Dialéctica y sociedad irracional", Bilbao, Univ. de Deusto, 1979.
- . MARIAS, Julián, "Filosofía española actual", Madrid, Espasa-Calpe, 1948.
- . " , "El método histórico de las generaciones", Madrid, Rev. de Occidente, 1949.
- . " , "Spain is in Europe", "Books Abroad. An International Literary Quarterly", 26 (1952), n. 3, p. 233-236. Traducido por la revista "Mar del Sur" (Lima), 1952, sep-oct., y recogido en "El intelectual y su mundo", Buenos Aires, Atlántida, 1956.
- . " , "La Escuela de Madrid", Madrid, Rev. de Occidente, 1959.
- . " , "Ortega. Circunstancia y vocación", Id., 1960.
- . " ; "La situación actual de la inteligencia en España", Cuadernos del Congreso para la libertad de la Cultura (París), 1960, n. 45, nov.-dic.

- . MARIAS, Julián, "Biografía de la filosofía", Madrid, Alianza, 1980.
- . MARICHAL, J., "36 años de exilio", Historia 6,1 (1976), n. 5, p. 36 y s.
- . MARKUS, G., "Marxismo y antropología", Barcelona, Grijalbo, 1974.
- . MARTINEZ GOMEZ, L., "Bibliografía española e hispanoamericana (1940-1958)", o.c.
- . " , "Filosofía española actual", Pensamiento, 29 (1973), p. 347-365.
- . MARRA-LOPEZ, L., "Narrativa española fuera de España", 1939-1961", Madrid, Guadarrama, 1963.
- . MARRERO, Vicente, "La guerra española y el trust de los cerebros", Madrid, Punta Europa, 1961.
- . MARX, Karl, "Manuscritos: Economía y Filosofía" (Trad., introducción y notas de Fco. Rubio Llorente), Madrid, Alianza, 1968 (7ª ed. 1979).
- . " , "La ideología alemana", Barcelona-Buenos Aires-México, Grijalbo, 1974 (5ª edición), trad. de W. Roces.
- . MATABOSCH, A., "Roger Garaudy o la construcción del hombre", Barcelona, Nova Terra, 1971.
- . MENDEZ ASENSIO, L., "Fco. Giral: Pasado y presente de la República", Tiempo de Historia, VI (1980), n. 62, p. 4-21.

- . MENENDEZ PIDAL, R., "Los españoles en la historia", Madrid, Espasa-Calpe, 1982.
- . MOLTMANN, J., "El hombre. Antropología cristiana en los conflictos del presente", Salamanca. Sígueme, 1973.
- . MUGUERZA, J., "La concepción analítica de la filosofía actual", Madrid, Alianza, 1974, 2 vols., Introd., p. 116-138.
- . NAVEROS, J. M., "Los primeros en volver... (Ortega, Marañón, Azorín y Baroja)", Tiempo de Historia, VI (1980), n. 70, p. 50-59.
- . NICOL, E., "La Escuela de Barcelona", en "El problema de la filosofía española", Madrid, Tecnos, 1961.
- . OJEDA, Guzmán, "Exilios en nuestra historia contemporánea", Tiempo de Historia, IV (1978), n. 40, p. 60-71.
- . ORTEGA Y GASSET, J., "Obras Completas", Madrid, Rev. de Occidente, 1954, 11 vols.
- . ORTIZ-OSÉS, A., "Mundo, hombre y lenguaje crítico", Salamanca, Sígueme, 1976.
- . PALACIOS, L., "José Castillejo (Última etapa de la Institución Libre de Enseñanza)", Madrid, Ed. Narcea, 1979.
- . PAMIES, Teresa, "Dimensión y significado del éxodo republicano", Tiempo de Historia, VIII (1982), n. 92-93, p. 6-15.
- . PARIS, Carlos, "El rapto de la cultura", Madrid, Ed. Mañana, 1978.

- . PARIS, Carlos, "Nuestra situación filosófica tras la era franquista", en "La cultura bajo el franquismo", o.c.
- . PEREZ DE LA DEHESA, R., "El pensamiento de Costa y su influencia en el 98", Madrid, 1966.
- . PICAUVET, F., "Le mouvement néo-thomiste", *Révue Philosophique*, 33 (1892), p. 281-309.
- . " , "Travaux récentes sur le néo-thomiste et la scolastique", *Id.*, 35 (1893), 394-421; 41 (1896), p. 48-78.
- . " , "Thomisme et philosophies médiévales", *Id.*, 66 (1908), p. 631-647; 67 (1909), p. 57-68.
- . PINTOR RAMOS, A., "El humanismo de M. Scheler", Madrid, Ed. Católica, 1978.
- . PIÑERA, H., "Filosofía y literatura: aproximaciones", Madrid, Playor, 1975.
- . PIZAN, M., "Los hegelianos en España y otras noticias críticas", Madrid, EDICUSA, 1973.
- . PLESSNER, H., "La risa y el llanto", Madrid, *Rev. de Occidente*, 1960.
- . POSADA, A., "Breve historia del krausismo español", Oviedo, Universidad de Oviedo, 1981.
- . QUINTANILLA, M. A., *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- . " , "La ocasión perdida de la revista *Theoria*", *El País*, 29-4-1982.

- . RAD, G. von, "Theología del A. T.", Salamanca, Sígueme, 1972, 2 vols.
- . " , "El libro del Génesis", Id., 1977.
- . " , "Los límites de la ciencia y de la tecnología", Teorema, VIII (1978), n. 3-4, p. 229-261.
- . RAMA, Carlos M., "Cuarenta años de "Cuadernos Americanos", El País, 8-1-1982.
- . RAMIREZ, S., "La filosofía de Ortega y Gasset", Barcelona, Herder, 1958.
- . REGNIER, M., "El tomismo desde 1870", en "Historia de la filosofía", vol. 10º, dirigida por Ivon Belaval, Madrid, s. XXI, 1981, p. 1-23.
- . RESEÑA, Equipo, "La cultura española durante el franquismo", Bilbao, Mensajero, 1977.
- . RIBAS, Pedro, "Pensamiento filosófico español", en "Diccionario de filosofía contemporánea", dirigido por M. A. Quintanilla, Salamanca, Edic. Sígueme, 1976, p. 336-378.
- . RILKE, R. M., "Antología poética", Madrid, Espasa-Calpe, 1976 (2ª ed.).
- . RISCO, A./ANDUJAR, M., "Crónica de la emigración en las revistas", en "El exilio español de 1939", o.c., vol. 3º, p. 11-150.
- . ROMANO, Vicente, "José Ortega y Gasset, publicista", Madrid,

Akal, 1976.

- . ROMERO, Francisco, "Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual", Buenos Aires, Losada, 1954.
- . RONZON, Elena, "La revista THEORIA y los orígenes de la filosofía de la ciencia en España, I; El Basilisco (Oviedo), n. 14, julio 1982-febrero 1983, p. 9-40.
- . RUBIO, Javier, "La emigración de la guerra civil de 1936-1939", Madrid, Ed. S. Martín, 1977, 3 vols.
- . RUBIO LLORENTE, F., Introducción a "Manuscritos": Economía y Filosofía", de K. Marx, Madrid, Alianza, 1968.
- . RUIPEREZ, María, "José Maldonado, el último presidente de la República española", Tiempo de Historia, VI (1980), n. 66, p. 20-27.
- . RUIZ DE LA PEÑA, J. L., "Muerte y marxismo humanista". Aproximaciones teológicas", Salamanca, Sígueme, 1978.
- . SAEZ DE LA CALZADA, L., "Jiménez Fraud, la huella de la tolerancia en la Residencia de Estudiantes", El País, 20-10-1982.
- . SAIZ VIADERO, J. R., "Los últimos guerrilleros de Cantabria", Tiempo de Historia, III (1977), n. 34, p. 23-28.
- . SALABERT, Miguel, "El exilio interior", Tiempo de Historia, VIII (1982), n. 92-93, p. 82-99.
- . SAMPELAYO, C., "La postguerra en el exilio de América: En enero "Juan Tercero", Tiempo de Historia, VIII

(1982), n. 92-93, p. 54-65.

- . SANDOR, Paul, "Historia de la dialéctica", Buenos Aires, Edic. X. XX, 1964.
- . SANZ, M. A., "La verdadera estructura de la resistencia española en Francia", Tiempo de Historia, VI (1980), n. 67, p. 24-37.
- . SARTRE, J. P., "El ser y la nada", Buenos Aires, Losada, 1950.
- . " , "Crítica de la razón dialéctica", B. A., Losada, 1963, 2 vols.
- . " , "El existencialismo es un humanismo", B. A., Ed. Huáscar, 1977.
- . SENDER, R. J., "El puente imposible", Cuadernos del Congreso para la libertad de la cultura (París), 1954, nº 4, enero-febrero.
- . SEVILLA SEGURA, S., "Fenomenología y pensamiento español actual", Teorema, 3 (1973).
- . SOTELO, I, y otros, "Cuatro ensayos de historia de España", Barcelona, EDICUSA, 1975.
- . SUAREZ GALBAN, E., "Mataelpino: La última morada de los maquis", Tiempo de Historia, VIII (1981), nº 74, p. 38-41.
- . TABARES, J. C., "Pensamiento", en "La cultura española durante el franquismo", por Equipo Reseña, Bilbao,

Mensajero, 1977, p. 143-168.

- . TAMAMES, R., "La República. La era de Franco", Madrid, Alfguara, 1973.
- . TAMAYO, Alfredo, "La muerte en el marxismo (Biografía intelectual de E. Bloch)", Madrid, Ed. Felmar, 1979.
- . TERRON, Eloy, "Sociedad e ideología en los orígenes de la España contemporánea", Barcelona, Península, 1969.
- . TIEMPO DE HISTORIA, Revista, 1980, n. 62 ("1939-1979: 40 años de España").
- . TIEMPO DE HISTORIA, Revista, 1982, n. 92-93 ("Así fue la postguerra").
- . TIERNO GALVAN, E., "Costa y el Regeneracionismo", Madrid, 1961.
- . TRESMONTANT, C., "Ciencias del universo y problemas metafísicos", Barcelona, Herder, 1978.
- . TRIANA, E., "75 años de la Junta de ampliación de Estudios", El País, 22-4-1982.
- . TRIUNFO, Revista, 1972, n. 507, Extra, "La cultura en la España del s. XX".
- . TRIUNFO, Revista, 1981, n. 9-10, "El Futuro",
- . TUÑÓN DE LARA, M., "Historia y realidad del poder", Madrid, EDICUSA, 1975.
- . " , "Medio siglo de cultura española", Madrid, Tecnos, 1977.

- . TUNON DE LARA, M., "Historia de España", vol. X: "España bajo la dictadura franquista", Barcelona, Labor, 1980
- . UNAMUNO, Miguel de, "La agonía del cristianismo", Buenos Aires, Losada, 1938 (5ª, 1973).
- . " , "El sentimiento trágico de la vida", Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- . VALLS PLANA, R., "La dialéctica. Un debate histórico", Barcelona, Montesinos, 1981.
- . VARIOS, "Filosofía actual en España", Madrid, Zona abierta, 1975.
- . VARIOS, "La cultura bajo el franquismo", Barcelona, Edic. de Bolsillo, 1977.
- . VIDAL SALES, J. A., "La guerrilla antifranquista", III (1977), n. 34, p. 4-16.
- . VOLANT, Eric, "El hombre. Confrontaciones: Marcuse-Moltmann", Santander, Sal Terrae, 1978.

I N D I C E

	<u>Págs.</u>
- Introducción general	1
- <u>Capítulo 1º</u> . Raíces intelectuales de J. D. García Bacca	9
I - El ambiente histórico-filosófico de J. D. García Bacca	11
1.1.-El fenómeno filosófico del neotomismo .	12
1.2.-La crisis de las ciencias	21
1.2.1.-La nueva ciencia	22
1.2.2.-El impacto de la "nueva ciencia" en García Bacca	36
1.3.-El ámbito cultural español de princi- pios de siglo	45
1.3.1.-El despertar de nuestra cultura: la "Edad de Plata"	47
1.3.1.1.-El krausismo-institucionalismo	50
1.3.1.2.-El regeneracionismo de J. Cos- ta	54
1.3.1.3.-El 98, Unamuno y A. Machado ..	56
a) Unamuno y García Bacca	58
b) A. Machado y García Bacca .	65

	<u>Págs.</u>
1.3.1.4.-El encuentro con Ortega y Gasset	75
1.4.-García Bacca y la filosofía europea ..	93
1.4.1.-E. Husserl	94
1.4.2.-W. Dilthey y la "filosofía de la vida"	97
1.4.3.-Heidegger y el existencialismo.	110
1.4.4.-A. N. Whitehead	119
1.4.5.-Karl Marx	122
1.4.6.-El talante "platónico" de García Bacca	125
II - El exilio republicano de 1939	129
1.-El ambiente cultural español antes de la guerra	129
2.-Las emigraciones en la historia de España	134
3.-El exilio republicano de 1939	146
3.1.-Vicisitudes del exilio	146
3.2.-La geografía del exilio	152
3.3.-Labor cultural de los exiliados ..	157
3.4.-Caracteres distintivos de los pensadores del exilio	162
3.5.-La "recuperación" del pensamiento perdido"	169

Págs.

- <u>Capítulo 2º.</u> Itinerario humano e intelectual de	
J. D. García Bacca	183
I - Biografía: de Pamplona a Caracas	183
II - Biografía intelectual: etapas de su pen-	
samiento	193
1.-Etapa española: neotomismo (1928-1936)	198
1.1.-El tomismo, "filosofía perenne" .	198
1.2.-La presencia del historicismo ...	213
2.-El "vitalismo historicista" (1939-1947)	223
2.1.-La "crisis" de la guerra	223
2.2.-Bajo la órbita de la filosofía de	
la vida	227
2.2.1.-La producción filosófica de es-	
ta etapa	227
2.2.2.-Una síntesis del "vitalismo his	
toricista"	236
2.2.2.1.-Del Ser a la Vida	237
2.2.2.2.-Hermenéutica histórico-vital.	
1) Vida en "singular".....	246
2) Vida como "individuo"	252
3) La vida como "persona"	256
2.2.2.-La transfinitud del hombre y de	
la realidad	259

	<u>Págs.</u>
2.3.-Concreciones posteriores a su sistema filosófico	271
2.3.1.-Aplicación de la hermenéutica histórico-vital	271
2.3.2.-"Concepción probabilística del universo"	277
3.-Una nueva visión de la metafísica: la influencia de Heidegger (1947-1959)	284
3.1.-Del "vitalismo historicista" a una nueva metafísica	284
3.2.-La huella de Heidegger	291
3.2.1.-Una nueva visión de la metafísica .	291
3.2.2.-La entrada de los sentimientos en la filosofía	298
3.2.3.-Una nueva interpretación antropológica	304
3.3.-Más allá de Heidegger	308
4.-La dimensión socio-económica de la realidad bajo la influencia del marxismo (1960-1980)	313
4.1.-De Heidegger a Karl Marx	313
4.2.-La madurez filosófica de García Bacca	318
4.3.-La transustanciación de la realidad .	324
4.3.1.1.Enfoque fenomenológico	324

	<u>Págs.</u>
4.3.1.2.-Los diferentes estados de la realidad	327
4.3.1.3.-Función transustanciadora del hombre	334
4.3.1.4.-El mundo y sus estados	337
1) Mundo natural	338
2) Mundo artificial	340
3) Mundo artificioso	349
4.3.1.5.-Sentimentalidades propias de cada tipo de mundo	354
4.3.1.6.-La "actualidad" de la metafísica.	359
4.3.2.-Una nueva perspectiva filosófica ..	364
4.3.2.1.-"Transustanciación": nuevo criterio hermenéutico	365
1) La filosofía como empresa	366
2) Fases de la historia de la ciencia .	377
3) Un nuevo concepto de "historia"	380
4.3.2.2.-Hacia una antropología, epistemología y ontología actuales	389
1) Antropología dialéctica: hacia el "humanismo positivo"	389
2) Epistemología dialéctica	396
3) Ontología dialéctica	397
5.-Una filosofía abierta	408

Págs.

- Capítulo 3º. El hombre en la filosofía de García Bacca 415

 1.-El hombre, centro de la filosofía 415

 1.1.-Un nuevo humanista 415

 1.2.-Diversos enfoques del estudio del hombre 419

 1.3.-García Bacca y la "antropología filosófica"..... 424

 2.-El hombre transfinito 429

 2.1.-El fondo filosófico del "hombre transfinito" 430

 2.1.1.-El hombre como problema 430

 2.1.2.-La antropología orteguiana 435

 2.2.-La transfinitud del hombre 444

 2.3.-El proceso de hacerse persona 454

 2.3.1.-El hombre singular 455

 2.3.2.-El individuo 459

 2.3.3.-La persona como realidad única 463

 2.4.-La ascensión dialéctica 465

 2.5.-Transfinitud por transustanciación 474

 2.6.-La estructura del "hombre transfinito". 477

 3.-El hombre como En-ser (Realidad-de-verdad) . 485

 3.1.-Visión ontológica del hombre 487

	<u>Págs.</u>
3.2.-El hombre como "ser que está" (En-ser) .	493
3.3.-Los diversos estados del hombre	502
3.4.-La temporalidad e historicidad del hombre	514
3.5.-El hombre, mundanizador del universo por medio de la técnica	524
3.6.-La corporalidad del hombre y su relación con el espíritu	538
3.6.1.-El cuerpo como condición de posibilidad de la existencia	538
3.6.2.-El espíritu como fuerza vectorial	542
3.6.3.-Anonadamiento del cuerpo por el espíritu	547
3.6.4.-Cuerpo y soma	550
3.6.5.-La dimensión "campal" del hombre	552
3.6.6.-La posibilidad de la inmortalidad	556
3.2.-Del ámbito vitalista a la visión ontológica	560
4.-El hombre, transustanciador de sí y de la naturaleza	573
4.1.-De Heidegger a Marx. Del Hombre individual y contemplativo al Hombre social y creador	573
4.1.1.-Una nueva visión de la metafísica	576

	<u>Págs.</u>
4.1.1.1.-El hombre, sujeto de la metafísica .	578
4.1.1.2.-La ciencia y la técnica como medido- ras de la autocreación humana	581
1) El hombre, única causa	583
2) La individualidad humana	588
3) Existencia frente a probabilidad	599
4.1.1.3.-La humanización y deshumanización del hombre y de lo natural	609
4.1.1.4.-El hombre: universal concrescente ..	621
4.2.-La construcción del "Hombre Positivo" ..	627
4.2.1.-La "Antropología" marxista	628
4.2.2.-El humanismo como tarea	636
4.2.2.1.-El hombre natural o pre-humano	639
4.2.2.2.-El hombre humano	647
1) Humanismo teórico	647
2) Humanismo práctico	657
2.1.-El hombre creador	659
2.2.-El hombre alienado	663
2.3.-Nos, la Sociedad	679
2.3.1.-El colectivo	680
2.3.2.-El grupo	682
2.3.3.-El hombre en cuanto "creador so- cial"	685

Págs.

2.3.4.-"Sociedad" como meta del "humanismo práctico" 689

1') Sociedad es una "comunidad" de personas 691

2') Sociedad de "personas" 692

3') Persona expuesta a "universo" y patente a "mundo" 696

4') Sociedad como "plan", no como esencia 700

5') La sociedad como "ideal" 702

3) Humanismo positivo 709

3.1.-Transustanciación de la historia. 713

3.2.-Dialéctica de necesidad y libertad 716

3.2.-Necesidad y probabilidad: dialéctica de la naturaleza 718

3.2.2.-Necesidad y libertad en el hombre 722

a) Libertad natural 722

b) Libertad social 723

4.2.3.-Síntesis antropológica..... 735

5.-Más allá del marxismo. La empresa de hacerse hombre en un mundo tecnificado 758

- Capítulo 4º. La estructura mítico-utópica de la
 Filosofía del hombre de García Bacca . 768

1.-La dimensión mítico-utópica de la existencia
 humana 769

1.1.-La concepción mítica 770

1.2.-La utopía 775

1.3.-Relación entre la utopía y el mito 780

2.-El carácter mítico-utópico del pensamiento de
 J. D. García Bacca 783

2.1.-Un esquema que se repite 785

2.2.-Del "Paraíso perdido" al "Paraíso con-
 quistado" 787

3.-Del "hombre transfinito" a la "Torre de Babel" 790

3.1.-El estado de caída del hombre 790

3.1.1.-La trans-finitud del hombre 790

3.1.2.-La ab-yección del En-ser 792

3.1.3.-El hombre-mercancía en un mundo artifi-
 cioso 794

3.2.-La dinámica ascendente (A la conquista
 del paraíso perdido) 801

3.2.1.-La trans-finitud del hombre 801

3.2.2.-La pro-yección hacia Ser 802

3.2.3.-La transustanciación del mundo artifi-
 cioso 805

	<u>Págs.</u>
3.3.-El ansia de ser Dios	807
3.3.1.-Dios como meta del hombre	809
3.3.2.-La Sociedad del futuro	817
3.3.2.1.-El mito de la "Torre de Babel"	819
3.3.2.2.-El mite babélico de García Bacca ..	822
1) La "muerte de Dios"	823
2) Dar a luz al "hombre creador"	824
3) El hombre social	826
4) Los obstáculos alienantes	828
5) La Sociedad, como encarnación del huma nismo práctico	830
6) Humanidad: meta final de la historia ..	834
4.-Limitaciones e interrogantes que suscita la utopía antropológica de García Bacca	843
4.1.-Crisis del modelo fáustico o babélico del hombre occidental	845
4.2.-Interrogantes e insuficiencias del mode le del hombre garciabaquiano	856
4.2.1.-¿Homo faber u homo ludeus?	857
4.2.2.-¿Diálogo o "monólogo" del hombre con la naturaleza?	866
4.2.3.-La trascendencia en la inmanencia ...	873
5.-Conclusiones generales	885

Págs.

Notas	907
Bibliografía	1.027

