



VNIVERSITAT
E VALÈNCIA

Facultad de Filosofía y CC. de la Educación

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política

Sección Departamental de Filosofía Moral

TESIS DOCTORAL:

Juan David García Bacca: una invitación a la facticidad de la “transfinitud” y la “transustanciación”. La necesidad social del “Nos” y del método dialéctico de transustanciación.

Presentado por:

Xavier Gimeno Monfort

Dirigido por:

Dr. D. Juan Carlos Siurana Aparisi

Valencia 2015

INTRODUCTION.....	13
1. SUBJECT.....	13
2. ASSUMPTIONS AND OBJECTIVES.	13
3. METHODOLOGY.	16
4. STRUCTURE.....	18
PARTE A.....	25
JUAN DAVID GARCÍA BACCA. LAS BASES DE SU PROPUESTA DIALÉCTICA DE TRANSUSTANCIACIÓN. DE ORTEGA Y WHITEHEAD, A LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA.....	25
CAPÍTULO I: EL VALOR DEL CONCEPTO <i>VIDA</i> EN GARCÍA BACCA.....	27
1. El peso de la hermenéutica historicista, y el ratio-vitalismo de Ortega.	28
2. Lección monográfica sobre Ortega.	32
2.1. Estratigrafía entitativa o lógica.....	32
2.2. Estratigrafía vital general.....	34
2.3. Sismografía o vulcanismo vital.	37
3. Introducción al filosofar. La importancia de la vida en García Bacca.	41
Conclusiones.	53
CAPÍTULO II: LOS PRIMEROS PASOS DE LA METAFÍSICA TRANSUSTANCIADORA GARCIBACQUIANA.	55
1. Invitación a filosofar. El valor del filósofo endemoniado.	59
1.1. Condenado, endemoniado y la maroma.....	59
1.2. Una primera crítica a la noción de “nada”.....	62
2. La génesis de la Transfinitud garcibacquiiana.	65
3. Finito e infinito. Lo limitado e ilimitado.	70
4. El qué y el que. La necesidad de un sistema o pantalla categorial.	74
Conclusiones.	78
CAPÍTULO III: EL PESO DE A. N. WHITEHEAD EN LA OBRA DE GARCÍA BACCA.....	81
1. Mutaciones dialécticas.....	81
2. A. N. Whitehead o la metafísica del ser actual.....	82
3. Entidades actuales. Una renovación metafísica.....	84
4. Relativismo y cambios de estado.....	87
5. La negativa al “determinismo” ontológico.	89
6. Las nuevas vías de conocimiento.....	93
7. Los refrenadores.....	96
8. El valor del vector.	98
Conclusiones.	100
CAPÍTULO IV: LOS PASOS METAFÍSICOS EN GARCÍA BACCA: LITERATURA Y TRANSUSTANCIACIÓN.....	103
1. Literatura y fenomenología. El modo de filosofar español.	104
2. La importancia de la literatura como filosofar español. (1944-45).	104
3. Sentido “dramático” de la filosofía española: la vida es sueño, en tres jornadas filosóficas.....	108
Jornada I.....	108
Jornada II.....	109
4. Sentido “auto-sacramental” de la filosofía española. Plan ontológico, cósmico y simbólico del mundo físico.....	111
5. Estados natural, sobrenatural y sacramental de la naturaleza humana. El modelo sacramental del filosofar español.....	113
6. El oasis de 1956. De la filosofía y el filósofo, al “filosofar”.....	117
7. Las bases de una “antropología filosófica”. 1957.....	121

1ª. Plan de antropología filosófica contemporánea.....	123
2ª <i>Hombre como tema y como problema</i>	126
3ª Estructura interna del hombre (Como ente y como ser).	127
4ª El hombre como ser definido. (El hombre en cuanto ser-en-el-mundo. Universo, ambiente, mundo).	132
5ª El hombre en cuanto: uno de tantos, particular, individuo, singular y persona. (Sociología filosófica).	134
7. 1. Uno-de-tantos.....	135
7. 2. Particular.....	136
7. 3. Individuo.	136
7. 4. Singular.	137
7. 5. Persona o personalidad.....	137
6ª El plan de la antropología filosófica en Heidegger.....	139
Conclusión.....	143

CAPÍTULO V: LA CRÍTICA GARCIBACQUIANA AL SISTEMA FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO. BASES PARA EL DESARROLLO DE LA DIALÉCTICA TRANSUSTANCIADORA.....	145
1. Primeros pasos a través de Heidegger.....	146
2. Principales fuentes bibliográficas.....	147
3. Posicionamiento crítico.....	150
3. 1. Primeras referencias.....	150
3. 2. Los antecedentes críticos de García Bacca a la categoría de Angustia heideggeriana.....	152
3. 3. El sentimiento garcibacquiiano de estrechamiento ontológico.....	156
4. La negativa, el negarse a, el valor del no. Los renegados.....	157
4. 1. Las posibilidades de una contrapropuesta.....	160
5. Complementos argumentativos al artículo de 1942.....	161
5. 1. El recontra renó.....	161
5. 2. Contrapropuesta II.....	164
5. 3. El “quicio” de la crítica garcibacquiiana a la propuesta metafísica heideggeriana: (1945-1947).	165
6. Crítica al proyecto fenomenológico heideggeriano. 1945.....	165
7. El hombre como “cuestión de hecho”.....	167
7. 1. El aburrimiento.....	167
8. Antecedentes y Fundamentos Sobre el término “angustia” según García Bacca. ...	169
8. 1. La categoría de <i>Sorge</i>	170
8. 2. Referencias al párrafo § 41 de <i>Sein und Zeit</i> . La <i>Sorge</i> en territorio heideggeriano.....	172
8. 3. Referencias al párrafo § 42 de <i>Ser y tiempo</i> . El exceso interpretativo garcibacquiiano.	176
8. 4. <i>Schuld</i>	181
8. 5. <i>Entbeherens</i>	188
9. Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger bajo la mirada crítica de García Bacca. 1946-47.....	189
9. 1. Retraimiento, reabsorción, angustia. Realidad humana auténtica.....	190
9. 2. Tenerse en vilo.....	192
9. 3. Metafísica y retraimiento del hombre. Metafísica e irrupción del hombre en el Mundo.	195
9. 4. La referencia garcibacquiiana a <i>Von Wesen des Grudes</i>	197
9. 5. Una nueva revisión de la noción de angustia. 1946.....	199
10. Significado y sentido. (el lance contra la <i>Sorge</i>). 1947.	200
10. 1. <i>Sorge</i> y la <i>Prisa</i>	202
Conclusiones.....	204

CAPÍTULO VI: LA APROXIMACIÓN, ABSORCIÓN Y SUPERACIÓN DEL EXISTENCIALISMO. EL REAJUSTE CRÍTICO A LA PROPUESTA

HEIDEGGERIANA.....	207
1. Soy más: estoy. Un puente entre la crítica y la aproximación a Heidegger. 1947....	207
2. Las cuatro postrimerías heideggerianas.	211
2.1. De la noción de Muerte como postrimería existencial.	211
2. 2. Metafísica como postrimería existencial.	212
2. 3. De la angustia y encastillamiento como postrimería existencial.	212
2. 4. Un “paréntesis” argumentativo.	213
2. 5. Decisión de Morir, Finitud y Libertad. Última Postrimería Existencial.....	216
2. 6. La libertad.....	218
2. 7. Ontología fundamental y ontología general.....	220
3. La metafísica del Dasein como ontología fundamental.....	221
3. 1. La aproximación de García Bacca a la ontología fundamental.....	224
3. 2. La noción de categoría, y la ontología fundamental.	229
3. 2. El Existencialismo y la ontología.....	231
4. El problema del “existencialismo” para García Bacca. 1948.	233
4. 1. Potencias, posibilidades e historia.....	233
5. La cruda crítica garcibacquiiana al existencialismo. 1952.....	234
5. 1. La discusión interna con el existencialismo. La opinión garcibacquiiana desfavorable ante la propuesta existencialista sartriana.	235
6. García Bacca y su pie fuera del existencialismo. El teclado filosófico.....	237
7. El proceso de desmantelamiento existencialista garcibacquiiano: finito-infinito.	239
8. La revisión crítica garcibacquiiana al proyecto existencialista de Heidegger. 1950.	241
8. 1. Una revisión garcibacquiiana más de las categorías y fundamentos heideggerianos (1950-1952).	243
8. 2. La importancia de ser filósofo para García Bacca.....	243
8. 3. Una aproximación existencial entre Whitehead y Heidegger.	246
9. Lenguaje, Ser y Pensamiento. 1951.....	253
10. Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual. 1952.	256
10. 1. Una última mirada garcibacquiiana a <i>Ser y tiempo</i>	256
10. 2. Un nuevo sentido para el concepto <i>Dasein</i>	257
10. 3. Distinción entre Ser y Dios.....	259
Conclusiones.	261
PARTE B.....	265
EL NACIMIENTO Y DESARROLLO DEL MARXISMO GARCIBACQUIANO:	265
DE MACHADO A MARX. EL DESARROLLO FÁCTICO DEL PROYECTO FILOSÓFICO DEL HUMANISMO POSITIVO EN JUAN DAVID GARCÍA BACCA	265
CAPÍTULO I: LOS ANTECEDENTES DEL MARXISMO EN LA OBRA DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA.....	267
1. Introducción.	267
2. El redescubrimiento de A. Machado.	269
2. 1. Orígenes y antecedentes marxistas en la vida y obra garcibacquiiana	269
2. 2. El redescubrimiento de Machado	271
2. 3. El hándicap del elitismo metafísico en la propuesta garcibacquiiana.	273
2. 4. Algunas nociones fundamentales de la categoría garcibacquiiana del “Nos”	276
2. 5. Desarrollo cronológico de las obras de García Bacca sobre el pensamiento de Machado	277

3. Los antecedentes categoriales de en la obra de García Bacca de: Metafísica Natural Estabilizada y Problemática. Metafísica espontánea.....	281
3. 1. La técnica y el cambio de “Universo” a “Mundo”.....	281
4. Primeros indicios de rechazo garcibacquiano a la metodología fenomenológica clásica.	297
Conclusión.....	298

CAPÍTULO II: EL CAMBIO DE PARADIGMA METAFÍSICO EN LA OBRA DE GARCÍA BACCA: EL EJERCICIO TRANSUSTANCIADOR DE LOS SUPUESTOS FENOMENOLÓGICOS HEIDEGGERIANOS. 301

1. Introducción.	301
2. Glosas a las advertencias garcibacquianas de su “Metafísica”.....	303
3. Las iniciales relaciones entre “Metafísica”, y los fundamentos fenomenológicos heideggerianos. Proximidad y crítica.....	304
3. 1. Antes de que, me encuentre ya.....	304
3. 2. Lo primero y lo primario.....	306
3. 3. Entre Ser y Ente.....	307
3. 4. El principio y los tipos “datos”.....	308
4. Argumentos garcibacquianos contra algunas premisas fenomenológico-ontológicas heideggerianas.....	308
4. 1. Las “sentimentalidades” garcibacquianas y su origen heideggeriano.....	311
4. 2. Sentimentales y sentimentalidades. Un esbozo de definición.....	312
4. 3. El “porque sí” de las sentimentalidades.....	315
4. 4. Los “sentimentales” como estado previo del ente en el mundo.....	315
4. 5. A modo de resumen.....	316
4. 6. Sentimentalidades de “expósito” y su semejanza con el estado de yecto heideggeriano.....	317
5. “Trocar en” y “trocar por” en fase de exposición preliminar y concreta.....	320
5. 1. “Trocar-en”. Fase preliminar.....	320
5. 2. “Trocar-por”. Fase preliminar.....	321
5. 3. Expansión de las expresiones “trocar-en” y “trocar-por”.....	323
6. El concepto y papel ontológico de la categoría de “Mundo” en “Metafísica”, y sus vinculaciones con la categoría mundo en Heidegger.	325
6. 1. Integración.....	326
6. 2. Unitonal.....	327
6. 3. Estado de “Idea”.....	327
6. 4. Mundo natural.....	328
6. 5. Pequeña comparativa entre “Mundo” y “estar-en-el-mundo”.....	332
6. 6. Mundo “Artificial”.....	334
6. 7. Balance de Mundo “Natural” y Mundo “Artificial”.....	335
7. La génesis de los principios marxistas en la propuesta metafísica garcibacquiana. 337	337
7. 1. La “enajenación” como sentimentalidad crítica.....	340
7. 2. Antecedentes del “Nos” en “Metafísica”.....	342
8. El estado del “Mundo” como “Hotel”.....	344
8. 1. “Osadía”.....	344
8. 2. “Emprendedor”.....	345
8. 3. “Temblor”.....	345
8. 4. Balance de las “sentimentalidades” garcibacquianas de “Mansión” y “Hotel” ..	346
9. El estado de “Hotel” y sus conclusiones.	347

CAPÍTULO III: EL GIRO GARCIBACQUIANO HACIA LA FACTICIDAD DE LA TRANSUSTANCIACIÓN..... 357

1. Introducción.	357
2. El período de desarrollo categorial del “Nos”.....	360
2. 1. Un posible origen para la categoría garcibacquiana de “Nos”.....	360

2. 2. Desarrollo del “Nos” antes de 1967.....	364
2. 3. Tipos de filósofos.....	365
2. 4. consolidación de las categorías de “Universo” y “Mundo”.....	368
3. Gestación de los pilares del proyecto metafísico-ontológico de García Bacca.....	369
3. 1. El papel metafísico de los conceptos de no-ser y las “nonadas” en García Bacca.	370
3. 2. La libertad como espacio de creación e invención en García Bacca.....	371
3. 3. El reparto de saberes y elementos en la cultura.....	373
3. 4. Los pares garcibacquiños de: “Nada-Creación” y “Caos-Trabajo”.....	375
Conclusión.....	379
CAPÍTULO IV: EL FIN DE UNA GESTACIÓN METAFÍSICA. LOS PRIMEROS PASOS DE UN PROYECTO TRANSUSTANCIADOR Y TRANSFINITADOR.....	381
1. Introducción.....	381
2. Antecedentes del cambio de paradigma.....	382
3. Analítica crítica de “Elogio de la técnica” y “Curso sistemático de filosofía”.....	385
3. 1. Los argumentos garcibacquiños en defensa de una aproximación necesaria a la ciencia y la técnica actual.....	385
3. 2. Causas formales y finales. Transfinitación.....	387
3. 3. El paso del “Universo” a “Mundo”. La Transfinitud garcibacquiñana.....	390
3. 4. Mutación y Transfinitud.....	391
4. Nuevo concepto de verdad “actual” y la humanización del Universo.....	392
4. 1. Los cuatro tipos de verdad según García Bacca.....	393
4. 2. Socialismo y estado pleno.....	395
5. La rotura del cascarón marxista. El estado final de una incubación teórica.....	397
5. 1. Categorías y principios propios del (MDT) garcibacquiño. Las bases neutras de la transustanciación.....	398
5. 2. Catálogo de categorías. Las piezas del (MDT).....	403
5. 3. Gestas del hombre.....	405
5. 4. El Método Dialéctico Transustanciador (MDT).....	409
5. 5. Los fundamentos garcibacquiños del Método Dialéctico Transustanciador (MDT).....	412
5. 6. Tipos de humanismos y el principio de la facticidad positiva según García Bacca.	419
5. 7. Los primeros pasos de la facticidad dialéctica garcibacquiñana.....	423
Conclusión.....	431
CAPÍTULO V: LA FACTICIDAD DE LA CREACIÓN.....	433
1. Introducción.....	433
2. La Necesidad y el Azar en el hombre. La vida como “surtidor” de novedades.....	434
2. 1. La libertad.....	437
2. 2. La “radiontología” antes de ser “radioantropología”.....	441
3. Vida y dialéctica.....	442
3. 2. “Que es” inmortalidad. Su estrecha vinculación con los conceptos garcibacquiños de “transfinitud” y el principio ontológico de “espoleta”.....	446
3. 3. Transfinitud e inmortalidad.....	457
3. 4. Corolario.....	463
3. 5. La transustanciación en <i>Que es Dios y Quién es Dios</i>	464
4. Empresa y transfinitud.....	484
5. Puntadas finales sobre radiontología, creatividad y transfinitud.....	486
5. 1. Realismo integral.....	486
6. Entre “paganos” y “vivientes”.....	489
6. 1. Recursos vitales y radioantropológicos del hombre.....	490
6. 2. “Transformadores” y “refrenadores” humanos y divinos.....	493

CAPÍTULO VI: DISCUSIONES EN TORNO AL PAPEL DEL MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA.....	497
1. Introducción.....	497
2. Antecedentes a la discusión sobre el papel del marxismo en la vida y obra de García Bacca.	501
3. Primeras concreciones críticas sobre el papel del marxismo en la vida y obra de Bacca.	506
4. El núcleo de la discusión. Facticidad del humanismo –Vs- Humanismo utópico.....	510
5. Marx, la situación venezolana y los supuestos “utópicos”. Algunas consideraciones críticas.	520
6. La tercera vía interpretativa.....	532
6. 1. Otras voces respecto a la posibilidad de la transustanciación de la etapa marxista en García Bacca.	535
7. Apuntes sobre la importancia de la ciencia y la técnica en la obra de García Bacca.	542
7. 1. La técnica como fundamento ontológico.....	546
8. Otras consideraciones sobre el materialismo garcibacquiiano.....	548
8. 1. Matices al concepto y sentido ontológico de la propuesta garcibacquiiana. El concepto de materialismo.	549
Conclusiones	552
FINAL CONCLUSIONS.	555
Background.....	555
Main conclusions.....	557
Conclusions regarding the future of philosophical and metaphysical proposal in García Bacca. A space for practice.....	563
Bibliografía.	567
Bibliografía primaria:	567
Libros de García Bacca.	567
Artículos de García Bacca.	569
Bibliografía básica sobre García Bacca para los objetivos de esta tesis doctoral.	573
Bibliografía secundaria.	577

<El que no habla a un hombre, no habla al hombre;
el que no habla al hombre, no habla a nadie>.

Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, Alianza,
Madrid, 2009, P. 299

Agradecimientos

Me gustaría que estas líneas sirvieran de agradecimiento a las instituciones y personas que han contribuido con su ayuda y apoyo en el presente trabajo de tesis doctoral.

En primer lugar, agradecer al departamento de Filosofía del Derecho Moral y Política de la Universidad de Valencia por toda su ayuda prestada. En especial, a mi director de tesis el Dr. Juan Carlos Siurana Aparisi. Sin su ayuda hubiera sido impensable plantearme pedir la beca Valid+D y menos aún, entrar a formar parte en el Grupo de Investigación de Bioética de la Universidad de Valencia (GIBUV) (FFI2008-06133/FISO) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, y dirigido por él mismo. Su paciencia tanto con mi persona, así como con mi trabajo ha sido infinita. Su interés constante y permanente por forzarme a entregar dentro de los plazos marcados los borradores, sumado a sus meticulosas revisiones, han sido claves en los momentos más duros y angustiosos en estos poco más de tres años de investigación.

Quiero agradecerle hasta el infinito la descomunal ayuda que el Dr. Carlos Beorlegui de la Universidad de Deusto (Bilbao) me facilitó cuando para mí, el nombre de García Bacca únicamente representaba un proyecto e ilusión. Le agradezco su hospitalidad aquellos primeros días de estancia en Bilbao y la Universidad de Deusto . Le agradezco haberme facilitado casi la totalidad de las fuentes bibliográficas primarias y secundarias de y sobre García Bacca. Sin su gesto de altruismo intelectual hubiera sido prácticamente imposible hacerse con muchos de los textos del filósofo español.

Debo agradecerle al Dr. Aretxaga sus apreciaciones de carácter crítico respecto a mi trabajo. Sus opiniones, comentarios, críticas acertadas y exposiciones claras respecto a asuntos no menores, han sido cruciales para poder corregir y revisar algunos aspectos que, por despiste o confusión del presente que aquí escribe, no hubieran sido advertidos y, en el peor de los casos, no podrían haber sido corregidos con el tiempo y la rigurosidad necesaria para un trabajo de tal naturaleza. Agradecerle pues al Dr. Aretxaga, su talante crítico y absolutamente constructivo para con mi trabajo.

Agradecer a la Biblioteca de Navarra (Pamplona) por su acogida y por todas las facilidades a la hora de acceder a la biblioteca personal de García Bacca. Sin su colaboración hubiera resultado imposible tener acceso a muchas de las anotaciones que el propio García Bacca realizó en muchas de sus obras.

Agradezco al Dr. Emanuele Isidori por su acogida en el Departamento de Pedagogía de la Universidad Foro Itálico de Roma. Su ayuda prestada durante los últimos meses de mi investigación han contribuido de modo fundamental, a descubrir y centrar nuevas vías de desarrollo y aplicación práctica de la propuesta filosófica garcibacquiiana.

Me gustaría mostrar mi más sincero agradecimiento a mi amigo y compañero desde mis primeros días de facultad, el Dr. Francisco Javier López Frías por todos y

cada uno de sus consejos. Por sus interminables favores. Quiero agradecerle la desproporcionada paciencia que siempre ha tenido conmigo. Javi, es un hecho que sin tu ayuda y consejos durante años, este agradecimiento no formaría parte de un trabajo de tesis doctoral.

Quiero agradecer a mis amigos: Iván, Luisiño, Lore y al grupo de las “Señoras con Ñ”. Ellos nunca dejaron de creer en mí y en mis posibilidades. Sin sus mimos, ánimos y consejos en los momentos más duros, hubiera sido muy complicado seguir trabajando cuando las ganas o la inspiración desaparecían sin contemplaciones.

Me gustaría agradecerle a Bea su tremenda dedicación y paciencia con mi tesis. Sin su ayuda y sus conocimientos de inglés hubiera sido imposible haber presentado una correcta traducción de parte del presente trabajo.

Quiero agradecerle a Inma todo su amor, comprensión y cariño siempre sin condiciones. Gracias por aguantarme tantos años a tu lado y seguir luchado con las mismas ganas e ilusión que al principio.

A María, agradecerle ser la mejor madre que podía tener. Gracias por enseñarme el valor de la confianza en uno mismo.

Finalmente, quiero agradecer y recordar a todos los que ya no están con nosotros pero jamás nos dejaron. Gracias a vosotros: Pepito, Nati, José y Salva. Espero que os sintáis orgullosos.

Xavier Gimeno Monfort.

Valencia, Diciembre de 2014.

INTRODUCTION

1. SUBJECT.

In this paper we will present a critical study of the foundation and metaphysical proposal developed by the Spanish philosopher Juan David Garcia Bacca. In order to do this, we will make use of the works of the Spanish philosopher from 1939 until his last publications -posthumous ones included-, in 2001. We have tried to make a complete tour through his books, articles, speeches and lectures as a whole, in an effort to bring to light the general sense of the metaphysical proposal which, for just over 50 years of philosophical work and more than 500 titles, was left by Garcia Bacca, spread in a poorly programmatic and organised way.

The thematic focus which has guided this work has always been the same, *i.e.:* *the study and exposition of the Garcibacquian metaphysical proposal through the study of the major Garcibacquian ontological categories, that is: "transfiniteness", "transubstantiation" and "We "*. We have tried to track and analyse their origin. We have also studied their development and evolution within the Spanish philosopher's metaphysical proposal, thus attempting to compose a complex, and often incomplete, ontological jigsaw puzzle. Therefore, the focus of this work has always been the same, namely, to unravel the origin and meaning of a complex and rich in nuances metaphysical proposal product of a lifetime devoted to philosophical activity and militancy to, from there, draw our own conclusions and critical assessments. But also value possible practical applications extracted from the Garcibacquian metaphysical project.

Consequently, whether someone asked us what the subject of this work is, we would answer the following: *the subject of this paper is to track, reconstruct and critically analyse the Garcibacquian metaphysical proposal. Taking the mentioned analysis and expository recomposition as our starting point, we will extract possible practical applications of the Spanish philosopher's metaphysical proposal.* In a word, in this paper we have tried to reconstruct and study the work of García Bacca as a whole in order to, from such study, raise some hypotheses and be able to, eventually, provide effective thesis on the feasibility of the proposal as well as the practical possibilities of the Garcibacquian ontological project.

2. ASSUMPTIONS AND OBJECTIVES.

Throughout the two parts constituting the present work, we have proposed a central hypothesis which will be strengthened and completed by means of a battery of lesser degree but, in our view, equally important sub hypotheses in terms of achieving our final thesis. The main hypothesis of this paper is as follows: *we hold that the Garcibacquian metaphysical proposal, especially that developed by the Spanish philosopher from the 80s onwards becomes, natural and necessarily, a practical philosophy that, up to now, has been neglected and poorly studied.*

Making a full study of the Garcibacquian works and metaphysical texts from 1939 until his last texts in the decade of the 80s meets a critical need. In our view, it is impossible to rigorously raise the hypothesis holding the practical character of the

Garcibacquan metaphysical proposal without previously performing a chronological, hermeneutic and critical review of all and each of the works of Spanish philosopher. The above mentioned overview of the Garcibacquan work provides the scholar here presented, the overall perspective needed to understand the meaning and the reasons that leaned the final thinking stage of the Spanish philosopher towards the search and exercise of an unknown and unpublished practicality in the Garcibacquan work. That is, the present work supports and raises the hypothesis that the ultimate meaning of the Garcibacquan metaphysical proposal essentially implies trying to implement the philosophical exercise through which the man is able to make the world to his image and likeness in order to reach the facticity of positive humanism.

To be precise, the main hypothesis proposed in this paper consists on proving that in the last stage of the Garcibacquan thought, the Spanish philosopher takes a radical turn towards practicality and factuality in its metaphysical proposal. A practical twist that, as demonstrated in our work, is incomprehensible and unaffordable without performing a full, chronological, critical and hermeneutical review of his work as a whole. For that reason, we think that it is absolutely necessary to analyse García Bacca's philosophical work altogether to, thereby, understand the truth of the evolutionary and dialectical change within his philosophical model so that it can be proven that, ultimately, this change does not respond to accidental or random questions but rather to a dialectical process that we have tried to analyse and present in the best possible way.

In addition, a collection of lower level but equally important hypotheses can be found in the present work. These include, for instance, the hypothesis we defend regarding the origin and meaning of some of the most important Garcibacquan ontological categories such as "transubstantiation", "transfiniteness" or "we". We have raised certain hypotheses concerning the possible origin and meaning of those categories attempting, as far as possible, to present a battery of arguments that provide sustainability to these hypotheses so that, at the end of each argument, we are able to consolidate the initial hypothesis in a robust thesis which is consistent with the purposes of the Garcibacquan proposal. We have also tried to raise critical hypotheses with regards to the critical development of the main stages of the Garcibacquan thought about which we have raised possibilities concerning their origin, development and improvement. Especially noteworthy is the existentialist stage where García Bacca devotes much of his attention and study to Heidegger's thought. Assuming that the Garcibacquan philosophical proposal is dialectical and consistent with all of his writings, we have made the impossible possible, i.e., we have divided this work into two parts in which the work of García Bacca is divided and distributed into two parts. In the former, we have hypothesized that the Spanish philosopher makes the decision to enter the field of academic metaphysics -and its main issues- through Ortega's work, to then make the leap towards Heideggerian existentialism. Regarding the latter, we focus the weight of the argument on the fact that García Bacca's work focuses on Marxism and its materialistic possibilities for the future of his own philosophical proposal.

For that reason, one of the main hypotheses raised by us in this work, has to do with the fact that the work of the Spanish philosopher essentially responds to a

dialectical model which, in a strict sense, is indivisible. That is to say, in our opinion, the work of García Bacca should be studied as a whole and, at the same time, understood as a "whole" in which the "parts" act as historical "moments" of "all" or set. Dividing the work of García Bacca in parts responds, solely, to a matter of practicality in demonstrating the hypothesis that the Garcibacquiian work may only be interpreted as a "whole" with a dialectical character which, in our view, looks for practicality to the end of his days.

We have also raised a secondary hypothesis that stands that García Bacca absorbed the ontological sense of the Marxist proposal following the maxim that philosophers must transform the world and stop only interpreting it. In our view, this is undoubtedly the most important and principal secondary hypothesis in this paper. We are convinced that the ultimate meaning of the Garcibacquiian metaphysical proposal is sustained and developed on the Marxist thesis that philosophy, if it means to be useful and practical, i.e., if it means to be real, it must transform the world of men. Whether this is given, the main hypothesis proposed in this work will be, no doubt, strengthened by the development of secondary hypothesis which assumes that philosophy should actively act in order to transform the world. In a sense it might be said that both the principal hypothesis as well as the array of secondary ones converge in one only "total" meaning which can be summarized as follows: *the Garcibacquiian metaphysical project aims to pour the set of goods, creations and ontological inventions into the world of men, being thus able to change and accommodate it to all their needs. Ultimately, the man looks for a real and factual space where to apply the retrospective logic of philosophy with which carrying out the own creation, invention and transformation of the world.*

Regarding the objectives of this study, the main and perhaps the most important one has been to trace the primary arguments supporting the raised primary and secondary hypotheses. To that end, we have made use of a thorough analysis of all the work of Spanish philosopher from the year 1939 onwards. All this, with the firm intention to bring out to light the full set of the Garcibacquiian metaphysical proposal. That is, without a full and detailed study of the work of the Spanish philosopher, it would be, in our view, impossible to draw an accurate conclusion about the direction, development and evolution of Garcibacquiian philosophical project. Similarly, without such a general and detailed overview on the different stages of thought in which García Bacca bases his philosophical proposal, it is impossible to defend certain hypotheses regarding the practical and useful character of his philosophical proposal. Therefore, the primary objective of this study has been to perform a detailed study of each and every one of the works of the Spanish philosopher from the late thirties of the last century onwards, in order to get the development and evolution of its metaphysical project mapped. From this philosophical cartography work, we believe it is possible to draw conclusions about the value and meaning of a metaphysical proposal channelled towards the philosophical practicality and factuality carried to their ultimate consequences.

In a sense, we believe that this work has achieved a symbiosis between the set of hypotheses on the one hand, and the first marked objective. That is, we believe we

have achieved supporting with arguments the hypothesis that the role of science and current technique play a major role in the Garcibacquiian metaphysical proposal not because science and technology replace philosophy. Nothing could be further from the truth. We believe in the work of García Bacca there is a dialectical balance between science and technique on the one hand, and philosophy understood as a thinking tool. That is, both the subject as well as the hypothesis and objective work in the same direction, namely, *trying to prove the thesis that the Garcibacquiian metaphysical project highlights the fact that, in his view, the world of men is developed and sustained on the creativity and inventiveness of men. This real and necessarily practical ability is, according to the Spanish philosopher, essential foundation of men both from an ontological discourse level as practical one.* The creative and inventive capacity of men proposed by Garcia Bacca constitutes, ultimately, the vortex from which the rest of theoretical and practical assumptions of this study turn. For that reason, we will show how and in what way the Spanish philosopher develops a dialectical mechanism in which technique, science and philosophy are interwoven in equal parts.

3. METHODOLOGY.

Shall we consider the methodology handled in this paper. In order to do this, we will present the types of methodology employed depending, at all times, whether we refer to bibliography or philosophical methodology.

But before we dive in the description of our methodology, we believe it is good and necessary to observe a question regarding the process of reading and writing of this paper.

We do so because Dr. Aretxaga once told us very accurate and pertinently that, at certain times of the present work, a feeling is generated that some of the arguments about the life and work of the Spanish philosopher here presented, can be taken and construed as discoveries or possible own originalities when, due to the existence of previous works, they had already been discussed, resolved or exposed by others much earlier.

Nothing could be further from the truth. We assume without any reproach or problems that assessment and criticism. What is more, we are deeply grateful to Dr. Aretxaga for this and other critical remarks. For our part, we can only attempt to justify the reasons for this possible criticism. In our research process we voluntarily decided to first work and read all the work of the Spanish philosopher drawing up, at the same time, our opinions and observations. So we proceeded because, above all, we wanted to be exempt from any kind of -legitimate or illegitimate- prejudice regarding the life and work of García Bacca. Once the work of García Bacca was considered, we attempted to complement our study by reading authors who, in a monographic way, have worked on the work of the Spanish philosopher. For that reason, some of the opinions or ideas expressed here are, without doubt, commented or worked previously by other authors. If the reader is warned about this is in order to avoid malicious suspicions concerning

¹ The existence of a vast bibliographical reference on the life and work of the Spanish philosopher is enough to, in a sense, take for demonstrated some of the views or questions concerning the work of García Bacca. We refer at this point, to the reference works on García Bacca listed in the bibliography of

false motivation to appropriate the research and work of other authors who preceded us. We consider it rigorous and intellectually necessary to inform the reader about this fact.

Concerning the bibliographic sources handled in this work and how to present them, the methodology followed by us is as follows: *To analyse "chronologically" each and every one of the works of Spanish philosopher published from 1939 onwards - including posthumous works- supplementing it, additionally, with literature about the Spaniard philosopher.* We have also included a collection of secondary literature sources that reinforce our critical comments. The reason why this work and critical analysis has been started in its publications from 1939 responds mainly to a very specific reason, namely: *in our view, the Garcibacquan philosophical work acquires a serious metaphysical nuance only relevant from his writings in 1939.* Whereas the Spanish philosopher is interested in clearly metaphysical, scientific and technical subjects in the early years of the 30s, equally certain is the fact that, until the publication in 1939 of his book *Introduction to philosophy*, there are no direct references to the Garcibacquan metaphysical proposal as it will be developed lately. Therefore, in this paper we have tried to follow the evolutionary and time course of the Garcibacquan work in order to, thus, set up a detailed map of the categorical, philosophical and metaphysical system that gives a good account of the nature and meaning to the Garcibacquan philosophical project itself.

Since the bibliographic volume from and about García Bacca is objectively wide -more than 500 titles-, we have tried to focus our attention on those works which, in our opinion, better reflect the status of the raised issue. That has been no reason to forget other bibliographical references that, to the unaccustomed to the Garcibacquan o style, could look like "minor". For that reason, and with the intention to include as much literature as possible to complete the Garcibacquan ontological jigsaw puzzle references, we have added sections and subsections in which we try to unravel the main theses of the major works, combining them with some Garcibacquan ideas or protoideas scattered through articles and papers which traditionally did not receive good attention. We have tried to generate an overview of the dialectical and metaphysical evolution of the Spanish philosopher trying, at all times, to maintain consistency both in the critical exposure and the argumentative thread.

While we have tried to bring together the bibliography of García Bacca which is more appropriate for our purposes in this investigation, the fact remains that, on more than one occasion, we have had -very to our regret- to sacrifice some of the works of the Spanish philosopher. Among the list of these works which have been sacrificed for various reasons, are two that we must, at least, mention here. These, thus, are: *Theory and metatheory of science (1977)* *Past, present and future of big names. Mythology, theogony, theology, philosophy, science, technique in two volumes (1988 and 1989).* We cannot deny or ignore the importance of these works for both this paper and for future research on our part. To have been granted a predoctoral research scholarship which, due to the social and economic state of affairs in Spain, has been reduced to only three years, has had much to do with the organization of time devoted to reading, research and subsequent drafting of this work in order to, as far as possible and within our own material possibilities, submit it on a specific deadline.

That said, we do not want to excuse the absence of these works in this paper. Still, we do want to justify that, due to time and space we have been provided, we have decided to reserve them temporarily for a possible postdoctoral research project with the firm intention of rectifying, recalibrating and improving what already stated in the present doctoral thesis.

In this sense, the work presented here is developed following, analytical and chronologically, the major works that the Spanish philosopher published from 1939 onwards. Regarding the secondary references employed, we have tried, at all times, to select and employ those with arguments to support our hypotheses. In other cases, they have been used to address many of the issues presented by the Spanish philosopher who, due to his lack of familiarity when quoting, hindered greatly the identification of works, authors or subjects to which he was referring to. Concerning the works of García Bacca, we have chosen to save the voice of the leading experts on his life and work, to the last chapter of the 2nd part. This responds to a mere argumentative and methodological strategy on our part that mainly tries to isolate the reader of certain side prejudices about the work of the Spanish philosopher. Thus, only in the 6th chapter of the 2nd part of this work we can find those that, in our view, are the main and most important voices regarding the life and work of the Spanish philosopher. Nevertheless, we have neither neglected nor ignored, other references which, due to the fact that they refer to the issue that concerns us here, should be, at least, cited or referred to in footnotes, or simply referred to in the final bibliography.

Regarding the philosophical methodology employed, there is no doubt that we have tried to implement a "critical hermeneutic" exercise. That is, any hypotheses or conclusions developed in this work is bereft of an interpretive-critical support. Each and every one of the works analysed in this paper are based on the hermeneutical premise consisting on putting under critical and interpretative analysis the set of premises and ontological hypotheses provided by the Spanish philosopher. Thanks to the exercise of hermeneutically channel our work, we have been able not only to map the entire Garcibacquian philosophical proposal but also to draw conclusions about the dialectical operation of the project and establish thereby the ontological sense of Garcibacquian categories such as "transfiniteness" the "transubstantiation" and "we". The critical hermeneutic employed on the Garcibacquian a theses has managed to provide argumentative coherence to the main hypotheses raised on the nature and meaning of the Garcibacquian metaphysical project.

In short, this paper is a combination of historiographical methodology through exposure and chronological study of the major works of the Spanish philosopher as well as a way to implement the hermeneutic-critical methodology on his writings. Both working methods join forces and capabilities, with the firm intention of generating a detailed overview of the dialectical process developed by the Spanish philosopher for more than 50 years of philosophical work.

4. STRUCTURE.

This paper is divided into two main groups or parties. Each part is divided, in turn, into six chapters. Let us introduce therefore the formal structure of this writing

PART A. In this first part of our work we will deal essentially with two fundamental aspects that form the meaning and value of the Garcibacquian project developed by the Spanish philosopher during his first years of philosophical and metaphysical production².

The first of these aspects will be the weight, value and influence in García Bacca of authors such as Ortega (1st and 2nd chapter), A.N. Whitehead (3rd chapter) and M. Heidegger (5th chapter). The 4th chapter is an effort to develop in a more autonomous way, the essential principles that form the genesis of the metaphysical project of García Bacca. A project which will be developed in full along the second part of this work, and from which we will draw practical conclusions.

As will be seen, García Bacca's metaphysical project is intractable and unconceivable if one does not take charge of the key influences that shaped the thinking of the Spanish philosopher. These influences -at least the ones dealt with in this first part- constitute what we have called *the ontological substrate* of García Bacca. A substrate created and generated from the reading, study and review by the Spanish philosopher of certain metaphysical and ontological principles developed, among others, by: Ortega, Whitehead and Heidegger and which, undoubtedly, supposed a great stimulus and impetus to the development of the Garcibacquian metaphysical project.

It cannot be denied that there are more influences on García Bacca's thinking, but since our main interest is putting on the table the meaning and value of García Bacca's dialectical-transubstantial project, we have valiantly chosen to reduce to a minimum the authors and metaphysical currents that, in our view, more conditioned and determined García Bacca's metaphysical project in these almost twenty years (1939-1957).

None of the chapters -except the 4th of this first part- deals autonomously and independently with the value and meaning of the Garcibacquian principles³. Why? For one thing, which is: it is impossible -epistemologically speaking- to approach the genesis of García Bacca's dialectical-transubstantial project, if one does not first perform a kind of historiographic and critical review of the intellectual sources which contributed so generously, to the development and deployment of such an original and stimulating thought as the one proposed by García Bacca. That is, the original and deeply metaphysical intentions of the Spanish philosopher cannot be understood if we ignore the ongoing dialogue with authors such as Ortega, Whitehead and Heidegger⁴.

² For this first part of this paper we have focused especially in the writings of Juan David Garcia Bacca from 1939 until 1957.

³ By Garcibacquian principles we understand concepts such as *Transfiniteness*, *Transubstantiation* or *We*. Original ontological principles proposed by García Bacca himself, which will be presented, developed and exposed with maximum clarity throughout this work

⁴ In this first part of the work, there is a constant and, in many cases, unclear or obvious dialogue especially with Ortega, Whitehead and Heidegger. While it is true that Garcia Bacca was not in the habit of quoting other authors or clearly state his references in his work, there are certain clues provided by García Bacca himself in other works or autobiographical interviews which, to some extent, help justify possible conjectures about reference titles by these authors employed by García Bacca. We must also thank Ángel García -nephew of the Spanish philosopher-, who in 2012 brought much of the personal library of García Bacca, which can be visited and consulted at the Public Library of Navarra. For this reason, we are in a position to say that for the case of the references about Ortega, Garcia Bacca made use of *Complete Works of JO Gasset*. 3rd. Ed. Espasa-Calpe. 1943. Concerning the works of Whitehead, we

If this is so, it will be understood that the total of the chapters -except the 4th, because of reasons ahead exposed- now constitute, in themselves, a permanent dialogue between García Bacca and authors who focus our attention in each chapter.

The historiographical and critical reconstruction of the metaphysical project of García Bacca has been developed chronologically. That is, our review of both their main influences as well as concepts and original ideas of García Bacca himself, follows a meticulous chronological order. The reason for this is easily explained: it is imperative to be aware that the essential foundation of the philosophy of García Bacca, is based on a constant and ongoing dialectical movement. For that reason, it is understandable that the exposition of the original influences and principles follow a chronological order able to help and contribute to have a comprehensive picture of all its metaphysical development.

At this point, it is considered necessary to briefly expound the various stages of thought, work and life of the Spanish philosopher which, from this moment, will be helpful in order to locate ourselves better and faster within the vast and prolix philosophical production of the Spanish thinker.

Usually, the experts in the work of García Bacca divide his extensive philosophical production in a total of 4 or 5 stages, depending on subdivisions and succinctness within them, which, in turn, varies in accordance with the reference author consulted⁵. As far as we are concerned, we opted for a division in 4 stages⁶.

As stated above, the division of our work in two distinct parts does not intend to dismember the existing connections among the last 3 stages of the Garcibacquian thought. Nothing is further from reality, our main intention is to work atomically on the 2nd and 3rd stages in this first part, and the last, the 4th one, in the second part of our work so that they can be combined into a kind of dynamic dance which sheds light on the mobile vitality both in García Bacca's life as well as in his own philosophical production.

know with absolute certainty that he worked the following works: 1st) AN Whitehead, *Process and Reality*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. The Free Press, New York. 2nd) AN Whitehead. *Adventures of ideas*. The Free Press, New York, 1933, Free Press paperback first edition 1967. Finally the 3rd) AN Whitehead. *Concept of Nature*. Cambridge, 1964. Regarding Heidegger, we also know for sure that he worked the following works: 1st) M. Heidegger. *Vom Wesen der Wahrheit*. Ed. Frankfurt a. M., Klosterman. 1943. 2nd) M. Heidegger. *Von Wesen des Grudes*. Ed. Frankfurt a. M., Klosterman. 1955. 3rd) M. Heidegger. *Holzwege*. Ed. Frankfurt a. M., Klosterman. 1963.

⁵ For further references on the assembly and distribution of the work of García Bacca see Cfr. Ignacio IZUZQUIZA, *The philosophical project of Juan David Garcia Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984. Cf. Carlos BEORLEGUI, *The Audacity of thinking*, University of Deusto, Bilbao, 1988 . Cf. Carlos BEORLEGUI, *The philosophy JD Garcia Bacca in the context of Republican exile*, University of Deusto, Bilbao 2003.

⁶ Under our criteria, we have chosen to divide the stages of Garcibacquian thought and work in four main stages, namely: 1st *Scholastic stage*: 1928-1933. 2nd *Logical-scientific stage*: 1933-1940. 3rd *Existentialist Stage*: 1940- 1960. 4th *Marxist stage*: 1960-1992. In any case, the division into more or fewer stages is a question which responds more to necessity or demand on our part to provide some argumentative coherence within the discourse of the Spanish philosopher, rather than a clear separation stages within the philosophical production of García Bacca. In our view, there is no definitive criteria to divide the work of the Spanish philosopher. Any thesis purporting to settle a defined and safe criterion for the task would have, in our view, an arbitrary character.

The extension of the chapters is determined by a subjective reason of importance and interest with regards to the subject and the weight of the influence which, then, is experienced by García Bacca. We are not surprised, therefore, that the chapter dedicated and focused on the influence and weight exerted by Heidegger on the work of García Bacca, occupies a more than considerable space and weight in this first part of our work. The weight and influence of Heidegger is, in our view, absolutely and essentially instrumental in the work of the Spanish philosopher. Especially in these first twenty years almost intellectual and educational development.

The fact that Heidegger accumulates much of this first part responds mainly to the fact that the figure of the German philosopher -especially his review of metaphysics- amasses, if not all of them, most of the assumptions and metaphysical interests of García Bacca for almost over 20 years, i.e., what we have considered as the 3rd Garcibacquan stage.

If this is so, Heidegger is the author who gathers all the ontological reasons with which García Bacca can engage in discussion. Heidegger is, according to the Spanish philosopher, the leader of *existentialism*; current in which García Bacca directly or indirectly focused much of his critical attention. At any rate, as can be seen, the figure and work of Heidegger is, an absolutely crucial and decisive pillar for training and development metaphysical García Bacca, which could not be disregarded or overlooked.

The rest of influences -Ortega and Whitehead-, distribute the booty in this first part of our work, in an attempt to expose and develop what we consider the 2nd stage of the Garcibacquan thought. Both Ortega and Whitehead have been dedicated an extension and attention, in our view, well worth. Indeed, without the weight and metaphysical value of Ortega and Whitehead, the superb and original jigsaw puzzle that the metaphysical project García Bacca constitutes, would be seriously incomplete.

Concerning Chapter 4, it responds to an effort on our part to test the Garcibacquan metaphysical assumptions that we cited above. We have tried to provide the 4th chapter with a superlative degree of independence regarding the other, i.e., without constant nor permanent reference to other authors. Initially, the 4th chapter was the 5th and last of this first part, that is to say, after the large chapter on the Heidegger figure. However, in order to facilitate the global understanding and sustain a consistent critical and argumentative thread, it has been interspersed with the ones dedicated to Whitehead and Heidegger respectively.

With this interleaving and alteration in the order of chapters, we pursue a greater argumentative cohesion between stages 2 and 3 presented and developed in this part of the work. It is easier to treat as autonomous and independent the chapter devoted to Heidegger, rather than rearranging the 4th chapter to the end of this first part and break, so, the historiographic, critical and argumentative thread of the first three chapters with which, like it or not, the now new 4th chapter keeps a closer relationship.

Therefore: our first part of this paper covers historiographical and critically speaking, what we have considered a great first block of metaphysical development in

García Bacca (1939-1960)⁷. Our review has focused, essentially, on each and every one of the works published in recent years, as well as in each and every of his articles on topics such as: ontology, metaphysics or quite simply, existentialism. Our main interest in this work -at least in this first part- is to present with as much entirety and solidness as possible the foundations and sources that constitute the metaphysical basis of the Spanish philosopher.

If so, it is understood that the constant references to other authors and their influences are combined in this work with the personal and critical development of our analysis regarding the origin and value these influences really had in the Garcibacquan project. That is, the objective is combining philosophical historiography with a more casual and critical attitude that as a main result, aims to present a serious and sustainable profile of García Bacca's metaphysical project.

PART B. The second part is also divided into 6 chapters in which, following the previously employed methodology both in the way of exposing the texts chronologically as well as in its hermeneutic character in the exposition and commentary on the texts of the Spanish philosopher, we focus on the Marxist character adopted by the work of García Bacca from 1960 until his death in 1992 at 91 years of age.

In this second part we have tried to demonstrate our central hypothesis defending that the work of the Spanish philosopher becomes a practical exercise. At the same time, we have tried to validate one of the perhaps more important secondary hypotheses, namely, the fact that the Garcibacquan Marxist stage goes through two phases: the first, a pure theoretical one (1960-1979) and a second phase which aims to be practical (1980-1992). So as to do this, we have provided the statement of our arguments following and reviewing the evolution of Marxism in García Bacca. Thus, the second part of the work is divided as follows.

In the first chapter of this second part we have focused our attention on two leading aspects: the first deals with the importance that recovering the work of Machado meant for the Spanish philosopher. The second aspect on which we focus our interest entails, essentially, trying to show the Marxist antecedents in the work of García Bacca so that it can be proven that, in the early sixties, the Garcibacquan metaphysical proposal in the midst of an evolutionary process from the Heideggerian existentialism, to the theoretical principles of Marxism.

In the second chapter we have focused our attention on that which, to many experts, constitutes one of his major works: *Metaphysics*. This work is critically and hermeneutically reviewed, in order to demonstrate one of our secondary hypotheses, stating that the above mentioned work constitutes a bridge or synthesis between the 3rd stage of his thought -existentialism-, and the 4th of them -Marxism-. It has also been analysed how and in which way García Bacca absorbs the major issues of Heidegger's existentialism of "world" trying, in a practical way -and always paralleling Marxism- to readjust them to his own metaphysical cause.

⁷ That is, that great first block to which we refer, gathered over the years (1939-1960), and presented in this first part is what we have previously divided into two stages respectively, namely 2nd and 3rd.

The 3rd chapter tries to function as an addendum to the main raised hypotheses throughout the second part of our work. In the mentioned chapter, we have tried to gather, discuss and expose the set of ideas and theses defended by the Spanish philosopher regarding the recovery and importance of the work of Machado, as well as those Garcibacquiian theses which are contributing to a practical gestation of their own metaphysical, material and factual proposal. In a sense, this third chapter attempts to fill the bibliographic and argumentative gaps which, since they come from our own expositive methodology, would have been unfairly left out of our work.

The 4th chapter focuses its interest in explaining the aim of which, in our view, constitutes the theoretical stage of Garcibacquiian Marxism. In it we have analysed the main works of the late sixties in which the Spanish philosopher seems to have managed to outline clear and concisely the sense of a philosophical approach known by him as "transubstantial dialectical method". In this chapter, the meaning and usefulness of such philosophical method are discussed and reviewed, interpreting it as a theoretical tool which is, necessarily, required by the Garcibacquiian philosophical strategy itself in order to impose practicality and factuality in the field of philosophy and metaphysics. In a sense, this fourth chapter acts as succinctness of a sort of definitive synthesis concerning the main theoretical arguments developed by García Bacca with regards to Marxism.

In the 5th chapter we will show how from the 80s onwards, Garcia Bacca tries to implement the practical machinery of a philosophical and metaphysical proposal that, since 1960, had begun an irreversible process towards the factuality and practicality of positive humanism. The 5th chapter serves as an argumentative condensation in which we transform the main hypothesis of this paper into a solid argumentative thesis without cracks. Thus, the 5th chapter serves as a final synthesis, i.e., tries to show how and in which way the Garcibacquiian philosophical and metaphysical proposal developed through more than 50 years of scholarship, ends by becoming a practical and factual philosophy exercise. In another sense, the 5th chapter also tries to explain which is the meaning and value of the second Marxist substage -practical- within that 4th stage of Garcibacquiian Marxist thought.

The argumentative exposition of this paper ends with the 6th chapter devoted, as a whole, to the secondary voices regarding the life and work of García Bacca. In this chapter, we have tried to focus the state of the argumentative issue especially on a specific topic, which is the role of Marxism in the life and work of the Spanish philosopher on the one hand and, on the other, trying to expound which are the main arguments on the role and importance of science and technique in the Garcibacquiian philosophical proposal. To do this, we will present the main arguments on these issues addressed by the leading Garcibacquiian experts and commentators with the firm intention, with due respect, to reopen an academic debate on these and other issues related to the philosophical proposal of García Bacca. Nonetheless, ultimately, the primary importance in which the intention of reopening an unfairly closed debate today is based, is to raise, analyse and comment on the practicality that emerges, in our view, from the Garcibacquiian philosophical proposal.

This work here presented finishes with a personal conclusion in which different exhibition styles and arguments are intermingled. In this conclusion we have tried to expose both the meaning and origin of our work as well as the main conclusions – theses-drawn along our work and which, in our opinion, are the result of systematic demonstration of each and every one of the hypotheses made throughout the 12 chapters and two parts of this work.

PARTE A

JUAN DAVID GARCÍA BACCA. LAS BASES DE SU PROPUESTA DIALÉCTICA DE TRANSUSTANCIACIÓN. DE ORTEGA Y WHITEHEAD, A LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA.

CAPÍTULO I: EL VALOR DEL CONCEPTO *VIDA* EN GARCÍA BACCA.

Lo primero por lo que deberíamos empezar a la hora de tratar el asunto y tema de la metafísica y la ontología en la obra de García Bacca es, sin duda alguna, aproximarnos a sus principales puntos de influencia con la firme intención de trazar un esquema comparativo y crítico. En este sentido, y acotando el espectro de influencia a la 2º y 3º etapa garcibacquiiana, expondremos el peso y valor que tuvieron los presupuestos ontológicos y metafísicos de autores tales como: Dilthey⁸, Ortega, Whitehead, Hegel⁹ y, en especial, Heidegger y Marx. Si bien es cierto que la influencia de Marx se hace patente y radicaliza a partir de 1960 –y de especial modo a partir de 1963-, nosotros únicamente señalaremos y apuntaremos, en esta primera parte del trabajo, algunos de los aspectos esenciales por lo que la metafísica de García Bacca empezó a virar hacia los fundamentos marxistas a partir de 1960.

Responder a la cuestión sobre qué es la metafísica para García Bacca es posible, pero únicamente entendiendo y contemplando el grueso de sus principales trabajos a lo largo de más de 40 años de labor intelectual y docente. En esta primera parte de nuestro trabajo, centraremos nuestra atención en la 2º y 3º etapa garcibacquiiana en las que el filósofo español desarrollará y asentará las bases de lo que, hacia el final de su vida y obra, se convertirá en una especie de proyecto por poner en práctica su metafísica *transustanciadora y transfinitante*.

La metafísica planteada y desarrollada por García Bacca no nace de la nada, ni tampoco clausura en un principio esencialmente clave, estático y dogmático, no. La metafísica de García Bacca es producto y fruto de muchas interacciones entre diferentes fuentes y principios distintos que abarcan desde el *ratio-vitalismo* de Ortega, hasta el *materialismo dialéctico* de Marx, pasando por la *fenomenología* –mal o bien llamada existencialista- de Heidegger. Para poder dar sentido a este desarrollo dialéctico-vitalista-historicista de los fundamentos metafísicos de García Bacca, será necesario otorgar cierta prioridad a una especie de planteamiento cronológico-intelectual, a través del cual, poder presentar una especie de estudio geológico en el que poder presentar y analizar las diferentes capas que conforman el *mundo* metafísico del filósofo español.

La primera y más profunda capa¹⁰ que determina su evolución metafísica es, sin duda alguna, la establecida a partir de 1939. Su contacto intelectual –que no personal-, con las obras tanto de Dilthey¹¹, así como Ortega¹² serán fundamentales para el posterior desarrollo intelectual del filósofo español.

⁸ Wilhelm DILTHEY, *Obras completas*. Fondo de cultura económica, México, 1944-1963.

⁹ G. W. Friedrich HEGEL *Phänomenologie des Geistes*, Editado por Johannes Hoffmeister según el texto de la edición original, Leipzig 1937, Editorial de Félix Meiner, 1952.

¹⁰ Obviando de modo voluntario y consciente todo lo que tiene que ver con la escolástica tomista, así como la lógica de sus años de juventud en España hasta su exilio en 1939. Lo obviamos no porque no sea importante sino, más bien, porque de alguna manera, no entra dentro de los planes ni márgenes del presente trabajo.

¹¹ Cfr. Wilhelm DILTHEY, *Obras completas*, Fondo de cultura económica, 1944-1963.

1. El peso de la hermenéutica historicista, y el ratio-vitalismo de Ortega.

Como tendremos ocasión de comprobar, García Bacca desarrollará su inicial programa metafísico sobre la base de lo que Ortega¹³ ha dado el nombre de *metahistoria*, una nueva disciplina filosófico científica en la que el acento recae en los flujos históricos de las ideas que, a juicio de Ortega –y a diferencia del materialismo histórico-, son las que moldean y dan forma a la racionalidad de cada época histórica.

Así se explica Ortega sobre el propósito de su plan hermenéutico-historicista que tanto influyó en el inicial proyecto metafísico de García Bacca:

“La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas: dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero a su vez, ideología, gustos y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos *sensibilidad sentimental*, es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de diferenciar para comprender una época”.¹⁴

Es decir: en primera instancia, evidenciamos la idea de que la historia mantiene un pulso de cambio y transformación consigo misma. Pulso *vital* de cambio que, como podremos comprobar, es crucial en García Bacca no sólo al inicio de su proyecto metafísico sino que, de alguna manera, atravesará no sin transformaciones, correcciones y ajustes, el conjunto histórico-vital del propio proyecto metafísico de García Bacca. La propuesta de Ortega se basa en una autoevidencia, a saber, el hecho de que la historia en su conjunto, queda sometida al cambio y la transformación.

Transformación que, a falta de mayor análisis, queda sospechosamente asentada sobre algo tan primario y primero como pudiera ser la *sentimentalidad vital* de los hombres. Si esto es así, se hace comprensible la propuesta de Ortega de una metahistoria, es decir, un estudio de los ritmos o pulsaciones de la propia historia del hombre, bajo la atención, claro está, de la propia sensibilidad sentimental. Ortega anuncia, del siguiente modo, el interés por desarrollar la metahistoria:

“La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica”.¹⁵

Y es que, como se podrá comprobar más adelante, las bases iniciales del proyecto metafísico de García Bacca, se basan en las posibilidades mismas de desarrollar esa metahistoria. Es decir, en las posibilidades mismas de desentrañar -a posteriori-, la racionalidad vital –sensibilidad sentimental- que determina cada época histórica. La metahistoria es posible, a juicio de Ortega, precisamente porque la *vida*, lo que rige y

¹² José ORTEGA y GASSET, *Obras completas de J. O. Gasset*. 3º, Ed. Espasa-Calpe, 1943.

¹³ Cfr. J. Luis ABELLÁN, *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Ed. Técnos, Madrid, 1966. También Julián MARÍAS. *Ortega, I. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.

¹⁴ José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Ed. Austral, 2005, P. 61.

¹⁵ *Ibid.*, p. 65.

sostiene la existencia humana en sus bases ontológicas, sigue una racionalidad de leyes aun sin determinar. Leyes que dan cabida al azar dentro de la facticidad humana; no así en las propias bases o fundamentaciones ontológicas. De otro modo, la vida queda sostenida por ciertas leyes que hacen posible el estudio de la historia desde la perspectiva de la ciencia. Así se explicaba el propio Ortega:

“Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación, cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior”.¹⁶

Es decir: parece existir un conjunto de leyes que regulan o sostienen el propio conjunto de la *vida* del hombre. Vida como procesos internos de pensamientos y sentimientos que darían, en el supuesto de poder acceder a dichas leyes o principios, una cierta rigurosidad a la hora de poder establecer una ciencia que centrara su atención en la historia misma. De otro modo, es posible una ciencia de la historia, porque la vida –conjunto de procesos internos-, cumple y sigue una serie de leyes de desarrollo. Si esto es así, entonces, sería posible establecer las leyes que sustentan la racionalidad de cada época y de cada generación.

No cabe la menor duda, de que Ortega está intentando asentar las bases de una revisión profunda de los fundamentos metafísicas-ontológicas que sustentan el desarrollo cultural del hombre. Cultura que nace de modo *espontáneo* y *subjetivo* pero que, con el tiempo, el propio hombre deriva en objetividad y normatividad. Normatividad que contribuye a que la cultura se anquilese por una razón, a saber, el hecho de que el hombre ha abandonado el principio de *vitalidad*¹⁷.

La cultura, pues, no sólo queda regida por ciertas leyes o principios racionales que derivan en una pérdida de identidad; en una dualidad formada por cultura-hombre, imperativo social-vitalidad subjetiva que condena al fracaso de la propia cultura. De otro modo, Ortega está diagnosticando el mal que corroe y degenera la propia cultura:

“De pronto la obligación de ser leales consigo mismos, de decir si creían de manera auténtica en lo que creían. Y han descubierto que no. A este descubrimiento han llamado *fracaso de la cultura*. Claro es que no hay tal: lo que había fracasado mucho antes era la lealtad de los europeos consigo mismos: lo que había fracasado es su vitalidad”.¹⁸

De modo que, el fracaso de la propia cultura¹⁹ pasa por el abandono de la dimensión vital del hombre. No cabe la menor duda –como podremos comprobar-, que el principio de vitalidad es, de algún modo, una categoría crucial en el desarrollo iniciático del programa metafísico de García Bacca. Y es que, de algún modo, la idea fundamental que sustenta la obra de Ortega, *El tema de nuestro tiempo*, así como los primeros años del programa metafísico de García Bacca, se asientan en el

¹⁶ *Ibid*, p. 71.

¹⁷ Cfr. José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, 2005.

¹⁸ *Ibid*, p. 96.

¹⁹ No entendido como fracaso teórico, sino fáctico y ontológico.

restablecimiento de la *razón vital* como eje sobre el cual, se den las condiciones óptimas para que se desarrolle y despliegue la *razón pura*²⁰, y no a la inversa.

Es decir, la razón pura, con su conjunto de: categorías, axiomas, leyes y principios en sí han intentado, irónicamente, desplazar y marginar la dimensión pura y absolutamente *espontánea*²¹ de la Vida. La cultura -si quiere seguir teniendo sentido- debe, por el peso que determina el sentido común de la propia vida, vindicar para sí el propio sustento de la Vida humana espontánea, y no encerrarla ni encorsetarla en los márgenes –más estrechos que amplios- de la razón pura.

En Europa, la cultura ha derivado en un cuello de botella en la que la razón pura, que se tenía por desatascador o abridor, ahora se autoevidencia como tapón. Únicamente una inversión en las lógicas y razones –de pura a vital-, daría salida al flujo espontáneo de la propia vida del hombre y, por lo tanto, de la cultura misma.

Así se explicaba Ortega en su obra *El tema de nuestro tiempo*:

“La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella. *Es tan sólo una breve isla flotante sobre el mar de la vitalidad primaria*. Lejos de poder sustituir a esta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero”²².

Es decir: la categoría esencial en la reformulación ontológica de la metahistoria propuesta por Ortega es, sin duda alguna, la *razón vital* o, del mismo modo, la propia categoría de la *Vida* como principal *surtidor espontáneo de sentimentalidades*²³.

No cabe duda –como podemos ir avanzando-, que la idea de la Vida -como sustento y soporte de la racionalidad pura-, constituya uno de los elementos cruciales en el desarrollo de los planteamientos metafísicos y ontológicos del propio García Bacca. Veremos más adelante en qué medida, y hasta que punto, el término *Vida* es capital en el pensamiento de García Bacca. Baste, por el momento, recordar las palabras del propio Ortega referidas al tema central de nuestro tiempo:

“El *tema de nuestro tiempo* consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo”²⁴.

²⁰ Cfr. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón pura*, 2006.

²¹ El término “espontáneo” tiene una importancia relevante en la obra de García Bacca, especialmente en la 4ª etapa de su pensamiento. Dicho término quedará desarrollada y expuesta en la segunda parte de nuestro trabajo. Por el momento, baste Cfr. Juan David GARCÍA BACCA. *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, 1985.

²² José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Ed. Austral, 2005, p. 103.

²³ La idea de que el hombre es un “surtidor espontáneo de novedades” - *jaillissement de nouveautés*- o, como en este caso de “sentimentalidades”, la toma García Bacca de Cfr. H. BERGSON, *L' Evolution créatrice*, 1907. Esta idea que aquí reitera el filósofo español a los 91 años de edad es de las pocas tesis metafísicas que, desde mediados de la década de los 40, hasta su última obra publicada en vida, mantendrá García Bacca de modo invariable. Respecto a la referencia para una mayor profundización en la figura e importancia de Bergson en el pensamiento garcibacquiiano, consultar Cfr. GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. 1947. Nueva edición en 1990. El texto es publicado en 1947, pero García Bacca los escribe muy posiblemente entre los años 1943 y 1944. Según el propio filósofo español advierte en el prólogo a la reedición de 1990, el texto reeditado fue concebido como unas clases para la universidad de México en el año 1944.

²⁴ José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, Ed. Austral, 2005, p. 104.

Expuesto desde las fuentes orteguianas el fundamento que sostiene el tema de nuestro tiempo se hace crucial, en este punto, introducir lo expuesto y desarrollado por el propio García Bacca a propósito de los principales principios metafísicos y ontológicos de Ortega. Para ello, haremos uso de los que, a nuestro juicio, son los textos más importante y significativo sobre el pensamiento de Ortega escrito por Bacca²⁵.

En primer lugar, nos referiremos a la 8ª lección sobre nueve grandes filósofos. La lección 8ª dedicada a la figura de Ortega y Gasset.²⁶

El texto es publicado en 1947 pero García Bacca los escribe, muy posiblemente, entre los años 1943 y 1944. Según nos advierte el propio filósofo español, ya en el prólogo a la reedición de 1990, el texto reeditado fue concebido como unas clases para la universidad de México en el año 1944.

“En esa edición primera, advertirá el Lector que el texto es redacción de un curso que dio el Autor a un auditorio. De persona a persona. Curso dictado en la Universidad de Nuevo León, Monterrey, México, en 1944”.²⁷

Si destacamos este hecho, es porque en 1947 la imagen que García Bacca tenía de los fundamentos y principios orteguianos no será, ni de lejos, los mismos que los expuestos y desarrollados allá por el año 1944. No decimos que en el año 47 García Bacca hubiera mutado o evolucionado de un ratio-vitalismo orteguiano exacerbado a, pongamos por caso, una fidelidad incondicional hacia los supuestos heideggerianos, no. Pero sí es cierto que, en estos últimos años de la década de los 40 del pasado siglo, se empieza a observar un principio difuso de cambio y transformación progresiva de los fundamentos metafísicos de García Bacca.

Advertido esto, centrémonos en el sentido y valor de lo expuesto por García Bacca sobre la vida y obra de Ortega porque, de algún modo, esta extensísima lección sobre el pensamiento del filósofo español constituye, en sí misma, una especie de manifiesto teórico no sólo sobre la filosofía de Ortega, sino que, de algún modo, puede tomarse como un reconocimiento por parte del propio García Bacca sobre lo que del pensamiento de Ortega, hay en su propio esquema metafísico.

²⁵ Las principales referencias bibliográficas de García Bacca sobre la figura de Ortega son las siguientes:

- Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar*, Universidad Nacional de Tucuman (Facultad de filosofía y letras), 1939.
- –. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Caracas: Imprenta Nacional, Ministerio de Educación de Venezuela, 1947. Nueva edición en 1990. Anthropos.
- –. *El estilo filosófico de J. Ortega y Gasset*. Revista Nacional de cultura nº 114. 1956.
- –. *La filosofía de Ortega y Gasset*. Revista Nacional de cultura. 1955.

En este caso, nosotros haremos uso de lo que, a nuestro parecer, son los más importantes y destacados, a saber: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* por una parte, e *Introducción al Filosofar*. Estos dos textos constituirán, *grosso modo*, las principales fuentes bibliográficas sobre la que desarrollar nuestra exposición crítica. En especial, sobre el valor y sentido de la influencia del pensamiento de Ortega en el sistema metafísico de García Bacca

²⁶ Juan David GARCÍA BACCA, en: Imprenta Nacional, Ministerio de Educación de Venezuela, 1947. Nosotros haremos uso de la nueva edición aparecida en 1990 en Anthropos.

²⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 7.

2. Lección monográfica sobre Ortega.

La lección que Bacca le dedica a Ortega está programada y dividida en tres partes, a saber:

- a) *Estratigrafía entitativa o lógica.*
- b) *Estratigrafía vital general.*
- c) *Sismografía vital o historia de la vida.*

La principal intención de García Bacca en el presente capítulo pasa, esencialmente, por desarrollar los fundamentos de un nuevo enfoque filosófico. Este nuevo enfoque filosófico tiene que ver con el principio de *razón vital*²⁸.

Como se podrá comprobar, lo que fascinó realmente a García Bacca de este novedoso principio introducido y planteado por Ortega es, esencialmente, la idea de oponerse con solidez y rigurosidad, a una historia de la filosofía y del pensamiento que, a juicio de Ortega -también del propio García Bacca-, se había autoconsumido en sus propias posibilidades puramente racionales o relativistas. El nuevo enfoque de Ortega permitía asentar –no de modo rotundo ni definitivo-, una nueva forma de estratificar y ordenar la existencia.

Como podremos comprobar, el tercero de los puntos del capítulo que García Bacca le dedica a Ortega se centra en las posibilidades que abre el nuevo modelo organizador y estratificador *vital*. Modelo que debe ser explotado en sus posibilidades ya que, de establecerse, entonces sería viable el desarrollo fenomenológico-hermenéutico de un principio fáctico de los propios *cambios* histórico-existenciales que acontecen en el ser.

De otro modo, si no existen esencias determinantes; si el hombre se siente creador del conjunto de valores: sociales, políticos, económicos, morales y religiosos, entonces, es posible considerar la posibilidad de que el hombre pudiera intervenir en ellos reformándolos, o simplemente renunciando a ellos.

Si esto es así, es posible que la historia vital sea interpretada: o bien como el análisis de la posibilidad de los cambios –en un futuro a modo de pronóstico emocional y vital-, o como una hermenéutica de los cambios producidos en el hombre y la propia sociedad en la que está inmerso. Sociedad de la cual participa activamente creando, generando, inventado nuevos valores, o simplemente afiliándose a ellos de modo perpetuo. Pasemos, pues, al primero de los puntos.

2.1. Estratigrafía entitativa o lógica.

García Bacca sostiene que, a propósito del cambio de paradigma introducido por Ortega, será la razón vital la escogida para hacerse cargo -de modo consciente y activo-, del propio programa y desarrollo de las ciencias modernas. Ciencias guiadas por un nuevo paradigma de razón pura:

“No son la razón pura ni la razón histórica siquiera las que descubren el verdadero programa de una ciencia pura, ciencia en sí de los objetos, sino la razón vital consciente de sí es la que sabe separar tales instrumentos que la razón pura y la histórica habían considerado, y aun vivido como suyos por haberse comprometido,

²⁸ Cfr. José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, 2005.

irreflexivamente, ¡quién lo dijera!, con los objetos. La razón vital es, pues, más objetiva, más objetivante u objetivadora que la razón pura y la histórica”²⁹.

Si esto es así, la razón vital tiene un grado de objetivación mayor que el de la razón histórica o pura respectivamente. Lo tiene, porque es la razón vital -y no otra-, la que tiene, al modo hegeliano, un mayor grado de autoconciencia³⁰.

Hasta la irrupción y desarrollo de las nuevas ciencias, así como el planteamiento y despliegue filosófico del enfoque orteguiano de la razón vital, se creía que la razón pura constituía la estructura misma de la física³¹. Es la razón pura -y el conjunto de las categorías-, las condiciones de posibilidad para el despliegue intelectual de las propias ciencias; incluso de la experiencia misma.

Con el desarrollo de la *razón vital* -así como de las nuevas ciencias-, se demuestra que: entre física, matemáticas y la propia conciencia, existe una distancia que sostiene y mantiene la autonomía de las propias cosas. Es decir, que no será la razón pura la que constituya en sí la propia física o matemática, ni siquiera el objeto mismo:

“La física moderna en la forma dicha, es un efecto de la razón vital que ha conseguido separar la ciencia física de su intromisión en la razón histórica, intromisión grande aún, y libertarse y libertarla de la unión, casi orgánica, que la misma ciencia física tenía con la razón pura y que Kant, cándidamente, había creído ser nada menos que la sustancia categorial de la razón misma. Es decir: para la razón pura la estructura de la ciencia física es estructura de la razón misma, órgano suyo, condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia (Kant). Todo esto ha sido refutado no por los filósofos, idólatras de la razón pura -que ahora resulta ser demasiado razón vital, vida comprometida con la física clásica, lo que ella no es-, sino por la física moderna. (...) la ciencia gana en pureza, y en eficacia, cuando la construye la razón vital, poniéndola a máxima distancia de sí y de la inteligencia contemplativa, intuitiva...; y pierde en pureza científica y en eficacia cuando, ¡quien lo dijera!, la construye la razón pura”³².

Es decir: la ciencia moderna gana en objetividad y valor cuando la razón vital tiene conciencia del propio programa y plan de las ciencias. Todo esto tiene que ver con el grado de autoconciencia que posee la razón vital que, desde la atalaya de la conciencia de sí, puede desprenderse y despejarse de la fusión infructuosa y canónica entre razón pura y ciencia.

Pero la dismantelación y anulación del señorío y poderío de la propia razón pura, a manos de los nuevos avances de la ciencia, así como el desarrollo de la razón

²⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 300.

³⁰ La razón pura e histórica son dos razones de mayor especificación y especialización. Es decir, su grado de autoconciencia no les permite tomar perspectiva objetiva u objetivadora sobre el programa de desarrollo científico o técnico en el que desarrollan su potencial como racionalidades. Esta perspectiva genera, como así pretende sostener Ortega y García Bacca, la idea de que existen estratos en los grados de racionalidad y que, a diferencia de lo sostenido históricamente en la filosofía occidental, existe una racionalidad más amplia, objetiva y general -razón vital-, que está muy por encima en el grado de objetivación y autoconciencia del resto de sustratos racionales existentes y configuradores del hombre.

³¹ Cfr. Immanuel KANT, *Crítica de la Razón Pura*, 1997.

³² Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 305.

vital, no queda reducido únicamente a la autonomía de las ciencias sino que, también, afecta a la noción de *categoría a priori*.

En este caso -la razón pura-, al dejar de ser estructura y condición de posibilidad del conocimiento, así como estructura de las propias ciencias, ha dejado, del mismo modo, de constituirse bajo principios universales y categorías. Ahora el predominio, la voz cantante, la llevan las *hipótesis* y no las categorías de la razón pura.

“Digamos en toda su generalidad: entre el *núcleo a priori* de una ciencia y los hechos observables no hay continuidad ni paso de universal a particular, sino *hipótesis*, en el caso de la física, postulado de funciones propias correspondientes a valores propios.

Lo matemático y lo lógico han dejado de ser *condiciones de posibilidad de la experiencia*, es decir: categorías constitutivas del entendimiento. Con lo cual la vida, mediante la razón vital, se ha sacado del cuerpo, de la vida, esa espina de lo lógico y lo matemático, lo formal, que desde Descartes se le había ido hincando cada vez más”³³.

Atendamos al segundo de los puntos de la lección, con el fin de poder ir asentando las bases de la influencia de Ortega en el propio sistema metafísico de García Bacca.

2.2. Estratigrafía vital general.

El cambio de paradigma ontológico es de tal magnitud, que el nuevo enfoque orteguiano se basa, esencialmente, en dar protagonismo central no al ser –pues todo enfoque ontológico se basa en la pregunta por el ser- sino que, en contra de lo comúnmente establecido, el cambio de enfoque pasa por dar prioridad y papel protagonista al hombre; más concretamente a su vida, a la *razón vital*.

Dicho cambio de paradigma hace posible y viable, a juicio de Ortega y de García Bacca –al menos en estos años-, que la *razón vital* se convierta en el eje del nuevo programa ontológico. Ello será posible, bajo el supuesto de que el hombre tiene conocimiento de su propia existencia vital como hombre –cosa y ente-, arrojado en el mundo con otros y, sobre todo, que siendo uno de tantas cosas en el mundo, es el único que, a propósito de su *razón vital*, puede y debe hacerse cargo de sus *circunstancias*³⁴.

Es decir: el hombre tiene conciencia de su realidad como viviente –no como ser trascendente al estilo kantiano-. Para Ortega, existe un previo y más radical conocimiento, a saber –en palabras de Bacca-:

“Por tanto: ser se dice primeramente de *vida humana*, por ser la única realidad misma nos está siendo conscientemente dada; pero también nos está siendo conscientemente dado que nuestra vida es *circunstanciada*”³⁵.

La nueva ontología podría generar cierto grado de confusión. Esto es así porque si el hombre es una cosa en el mundo, ¿dónde y en qué lugar está el ser de ese hombre? ¿es el hombre como cosa, el nuevo paradigma central del proyecto ontológico orteguiano? De alguna manera sí y no. Veamos por qué.

³³ *Ibid*, p. 309.

³⁴ Cfr. José ORTEGA y GASSET, *Meditaciones del Quijote. Obras completas*, Vol. I. 2004.

³⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, pp. 318-319.

Cierto es que, en el pensamiento y proyecto orteguiano, el hombre es el centro del desarrollo ontológico. Pero lo es no sin ciertos matices muy concretos que uno debe exponer porque, de lo contrario, se podría pensar equivocadamente que el hombre sustituye a Dios como centro del universo ontológico y que, por lo tanto, uno podría preguntarse, ¿qué sentido tiene remplazar la idea de Dios del cual el resto de seres participan por analogía, por la imagen de un hombre –también dios-, del que todas las cosas y objetos participan?

En este caso, la respuesta pasa, esencialmente, por atribuir al hombre de carne y hueso, la capacidad de *saberse* como *uno* en el mundo con el resto de cosas. Podríamos decir que, al igual que en el caso de Heidegger, el hombre de carne y hueso de Ortega hace referencia al término *Ente*³⁶.

El mundo está lleno, repleto y rebosante de entes. El hombre es un ente más, pero con una peculiaridad que lo distingue del resto, a saber, es el único que puede interrogarse a sí mismo en busca de su ser. Esta característica especial no lo disuelve como ente, sino que, al contrario, lo reafirma como tal. Lo esencial del asunto es que, desde su capacidad interrogativa, el ente, el hombre de carne y hueso, es capaz de hacer ontología, o lo que es lo mismo, puede describir e interpretar el ¿de dónde? y ¿cómo es? el ser que lo constituye como Ente.

Si la cuestión fuera desentrañar de dónde procede o se genera el concepto de Ser –en el caso de Ortega-, García Bacca lo parece tener claro. Al parecer, en un momento concreto de la historia, el hombre tendió al *ensimismamiento*; o lo que es lo mismo: a encerrarse en sí en busca de ideas con el firme propósito de dar respuesta a las dudas propias y características de un mundo que lo rodea y acecha constantemente.

Dice García Bacca al respecto:

“Afirmación de la posibilidad radical del hombre de ensimismarse. Aquí surgen las ideas y en especial la del ser que es desinteresarse, desalterarse de todas las cosas especiales, por reales que sean en sí. Ontología genética”³⁷.

Esta idea del ensimismamiento, García Bacca la retoma de un fragmento del propio Ortega, y que García Bacca citará en su lección dedicada al filósofo español hasta en tres ocasiones:

“Son, pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en forma cada vez más compleja y densa: 1. El hombre se siente perdido, náufrago en las cosas: es la alteración. 2. El hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikos bios*

³⁶ Por “Ente”, pensamos en el descrito por Heidegger en su obra *Ser y tiempo*. Un Ente distinto de la concepción clásica y generalista de la metafísica clásica que lo había disuelto junto a la idea o concepto de “Ser”. Es sabido que, a partir de Heidegger y su revisión de los términos *Ser* y *Ente* en su obra *Ser y tiempo*, ambos conceptos pasan a ser cosas distintas. El *Ente* pasa a ser cualquier cosa y, en el caso del hombre, que también es un Ente, recibe el nombre genérico de *Dasein*. La clave del proyecto fenomenológico de Heidegger en el momento de la publicación de *Ser y tiempo* pasa, especialmente, por describir cuál y cómo es el *Ser* del *Dasein*. Por lo que a nosotros respecta en este punto, únicamente nos interesa asociar dicha distinción ontológica entre *Ser* y *Ente* llevada a cabo por Heidegger y tenerla presente en todo momento.

³⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 323.

de los griegos, la teoría. 3. El hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido: es la acción, la vita activa, la praxis³⁸”

En este caso, García Bacca nos recuerda que el origen de la idea de ser, surge como segundo paso en la historia misma del proceso existencial del hombre, es decir, el de ensimismamiento. Del estado de ensimismamiento surge, pues, el naufragio y la confusión de estar en el mundo entendido esencialmente como hombre de carne y hueso, es decir, frágil y limitado.

Pero este origen no puede quedar únicamente restringido a la idea de que, por su estado de eyectado o arrojado -perdido en el mundo con otros y otras cosas-, el hombre de carne y hueso cree la idea de ser, no. Será necesario que la vuelque al mundo con la intención de poner sobre el tapete de la realidad entificada del mundo, lo que nació como mera idea y respuesta a una pérdida existencial. Pérdida que se espera, se resuelva con un esquema ontológico renovador. Por eso dice García Bacca a propósito del tercer paso en el esquema orteguiano:

“Afirmación de que el ensimismamiento está siendo acechado y tentado por las cosas; y por tanto las ideas y la del ser tienen que volver a aplicarse a las cosas, Son proyectos de nuevos tipos de trato con ellas. Ontología aplicada, válida.

Aplicar la idea de ser, obtenida en ensimismamiento, producida en inventada por el sujeto en sí, es, con el término clásico, ponerla en el mundillo de las cosas para que éstas aparezcan cual seres, en forma ya de mundo”³⁹.

Es decir: el proyecto ontológico de Ortega pasa, en un primer momento, por encontrar un origen a la idea misma de ser. Sabemos que esa idea procede de un ente de carne y hueso que, bajo la premisa de estar arrojado al mundo como ente, como uno de tantos, está capacitado no sólo para interrogarse a sí mismo sobre el ser que lo caracteriza como ente-hombre sino que, también, es el único ente que es capaz de hacerlo.

Si esto es así, el hombre de carne y hueso está absolutamente legitimado para sostener un nuevo paradigma ontológico en el que, a diferencia de lo visto hasta el momento –a excepción de Heidegger-, el ente-hombre es el foco y centro de todo el nuevo discurso ontológico. El ente circunscrito y circunspecto al *mundo*⁴⁰ de cosas y entes tiende a ensimismarse: generando, inventando y proyectando, posteriormente, el compendio de ideas –como la de ser-, al mundo en el que vive y en el que encuentra las circunstancias que lo determinan y constituyen como hombre de carne y hueso.

³⁸ José ORTEGA y GASSET, *Ensimismamiento y alteración. Obras completas de J. O. Gasset*. 3º. Ed. Espasa-Calpe, 1943, p. 1535.

³⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 323.

⁴⁰ Como ocurrió con el caso de los conceptos *Ser* y *Ente* que quedaban remitidos y asociados a la obra de Heidegger, igual ocurre con el concepto de *mundo*. Concepto que nos remite a la idea de circunstancia orteguiana. Dicho término que queda asociado, del mismo modo, a la idea de inmediatez. El mundo es lo que nos rodea ahora mismo y en todo momento; es aquello que configura nuestras circunstancias fácticas más inmediatas. En el caso de García Bacca, la noción de mundo será central en la segunda parte de nuestro trabajo, y podremos observar como dicho concepto inicialmente compartido con las ideas heideggerianas y orteguianas, ve mutado alguno de sus aspectos esenciales con el fin de poder constituirse como un concepto independiente del aquí presentado.

En resumidas cuentas: el ente en su estado de ensimismado pasa a ser el nuevo centro del proyecto ontológico. García Bacca lo expone con rotunda claridad:

“El concepto de ser, tal como lo inventa la vida en ensimismamiento, no es de universalidad uniforme, no es unívoco. Se dice –pues surge- primariamente del Hombre, y del Hombre en fase de ensimismamiento; y secundariamente de las cosas”.⁴¹

Es decir: el hombre *inventa*⁴² el concepto e idea de Ser. El hombre, con toda su circunstancia existencial de: arrojado, inventor, creador, centro y eje de su existencia circunstanciada es, como se ha repetido hasta la saciedad, el centro de todo proyecto ontológico.

2.3. Sismografía o vulcanismo vital.

La idea de que para Ortega y, especialmente para García Bacca, la *razón vital* está por encima de la *razón histórica* y de la *razón pura* queda reflejado y explicado en este tercer sismo que presentamos a continuación.

La *razón vital* propuesta y desarrollada por Ortega es, según lo que estamos viendo, la razón más propia y radicalmente intrínseca al hombre que, haciendo uso de ella, es capaz de tomar conciencia de sí como hombre circunscrito en un mundo repleto de otros hombres; cada uno con sus propias circunstancias. La idea relativamente revolucionaria de Ortega -a juicio de García Bacca-, es la graduación de los tipos de razones que, en su sentido más radicalmente humano, pasa por advertir que la razón vital tiene, como principal característica, hacer tomar conciencia al hombre que, desde su estado de individualidad, la pluralidad del mundo repleto de cosas está ahí para que éste le hable no como cosas sino, más bien, para que se le *aparezcan*.

Si esto es así, entonces la razón pura queda desplazada hasta tomar el lugar que, a juicio de Ortega, le correspondía. A la razón pura le corresponde, pues, ser la que genera y opta por un sistema concreto y determinado de principios de corte universal con los que el mundo se le aparece como determinado, fijo y estable. A pesar de ello, es decir, a pesar de tomar conciencia de las limitaciones de una razón pura, Ortega toma en consideración las posibilidades misma de dicho estado de razón pura.

Pero ese motivo, la razón pura siempre quedará subyugada bajo el dominio de la razón suprema que hace de sustento, a saber, la razón vital. García Bacca expone del siguiente modo estas ideas generales sobre el fundamento ontológico original de Ortega:

“ 1.1) por la que la vida excéntrica, que es la que se halla excéntrica o fuera del orden de la realidad indeterminada y del orden de lo posible, elige para sí una de las posibilidades o sistemas de ordenaciones, como las llama Ortega, y hace de ella *plan* o *proyecto*. (...) 1.2) Por tanto: no selecciona la vida pura y simplemente una de las posibilidades, sino que, además, hace de ellas proyecto o plan objetivo; lo impone a las

⁴¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 324.

⁴² Como se podrá comprobar más adelante, los conceptos de *creación* y de *invención* serán de crucial importancia para el desarrollo ontológico de García Bacca. Son conceptos que, como expusimos en la cita 22 del presente capítulo, queda asociada a la expresión “surtidor de novedades” original del filósofo francés H. Bergson. En cualquier caso, al idea de que el hombre es un ente creador e inventor de sus propias capacidades y posibilidades existenciales es algo que podremos estudiar más en profundidad a medida que avancemos en el estudio del presente trabajo.

cosas, *obligándolas* (...) a que le respondan con respuesta *objetiva*, con especial *aparición* correspondiente al plan concreto que la Vida les propone, dejando a la realidad de *aparecerse* a otros programas de posibilidad que la vida no ha tomado en aquel momento histórico”⁴³.

Es decir: la *razón pura* ha optado –en un grado de inconsciencia-, por un determinado sistema de principios posibles –indeterminados-. Del mismo modo, la *razón histórica* puede hacer recuento de la historia misma de las ideas que la razón pura ha empleado a lo largo de la historia del pensamiento. Pero, por encima de esta historiografía, la *razón vital* sabe y toma conciencia de que, de hecho, los *multiversos*⁴⁴ posibles entre los que podría desarrollar su existencia –diferentes universos, con diferentes principios- son, en esencia, tantos como el hombre sea capaz de asumir y poner en práctica. El hombre escoge entre diferentes posibilidades, sistemas y principios con los que deja que el mundo se le muestre.

En definitiva, y con las propias palabras de Ortega:

“Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario entre racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas – fenómenos, hechos, verdades- quedan fuera, ignoradas, no percibidas”⁴⁵.

La idea de que existen diversos grados de conciencia y uso de la razón –razón pura, histórica y vital- configuran, en sí, el propio sistema ontológico y epistemológico del hombre. Sabemos que el hombre está inevitablemente circunstanciado en el mundo de cosas. Sabemos que las cosas se nos muestran a propósito de un sistema ideal determinado –real en ese momento- para el hombre. Igualmente, se ha comentado que esos sistemas que abren al hombre ante la presencia de las cosas no como cosas, sino como ideas, terminan deviniendo -a propósito de la razón pura-, en una constelación de ideales.

Para Ortega y, al parecer también para García Bacca, esos sistemas ideales juegan un papel determinante, real y estable pero, en ningún caso, universal. La razón de ello es sencilla, a saber: el hombre opta por otro sistema de razones, únicamente cuando la existencia entendida como sistema *ideal* en el que se encuentra y desarrolla sus posibilidades, termina por asfixiarle. Es muy posible que sea en este punto, donde García Bacca encuentre la inspiración para suponer que el nuevo sistema de *ideales* empleados por la razón pura sea, en definitiva, producto de la invención y creación del hombre, y no algo fruto de lo objetivo, apriorístico, universal, etc.

El sistema ontológico creado por Ortega contempla, a nuestro parecer, una *razón vital* entendida como la razón encargada de tomar conciencia -entre otras cosas-, de que la vida se le estrecha o se le hace insuficiente. Es decir, la *razón vital* es la que

⁴³ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 374.

⁴⁴ El empleo del término *multiverso* es una licencia nuestra para referirnos a la idea de universos paralelos. Dicho término fue acuñado por el psicólogo William James en 1895 [W. James, *The Will to Believe*, Dover publication. 1895].

⁴⁵ José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, cit., 1943. p. 677.

nota que el aparecésele de las cosas -como cosas en sí mismas- es, a todas luces, insuficiente.

Si esto es así, la *razón vital* entendida como autoconciencia es la que impulsa a la propia conciencia a dar cuenta de un hecho innegable, a saber: es *vital* ampliar el radio de realidad e idealidad. Por el contrario, la razón pura con su fe inquebrantable en la verdad y universalidad de lo captado por ella, reconfigura seleccionando y optando por otro sistema de verdades, un nuevo andamiaje con el que abrirse ante la apariencia del mundo de cosas.

Sospechamos, pues, que aun no asumiendo la totalidad del sistema ontológico-epistemológico propuesto por Ortega, éste si sirvió como fuente de inspiración a García Bacca para poder desarrollar, posteriormente, las bases de una ontología y antropología humana basada en el hecho de la *circunstanciación* del hombre en el mundo de cosas⁴⁶.

También contribuyó, inestimablemente, a desarrollar la idea de que, de manera inevitable, el hombre debe optar y escoger permanentemente entre un sistema ideal u otro. Como se ha comentado anteriormente, es precisamente en este punto, en el que García Bacca introduciría la clave de bóveda de su sistema metafísico, a saber, que el hombre ante la asfixia que produce la razón pura en un momento determinado histórico y, a propósito de la *razón vital* que actuaría como quicio de autoconciencia y autorreconocimiento de dicho estrechamiento vital, la razón fuera la encargada de proporcionar al hombre el empujón necesario para ponerse –y nunca mejor dicho-, manos a la obra. El hombre tiene que inventar y crear permanentemente nuevos sistemas ideales con los que interpretar y vivir en el mundo de las cosas.

Tal vez el punto más importante de todos los expuestos hasta el momento sea el sismo 9 que lleva por título: *Un caso de ser sin esencia*⁴⁷. Tal vez lo sea, precisamente porque en él se trata el tema de la pura y dura ontología Orteguiana. Esa ontología tiene que ver, sin duda alguna, con algunos principios fundamentales que aquí exponemos por puntos.

- A. La diferencia entre *realidad* y *posibilidad*. El hombre como ente circunstanciado en el mundo es, por esencia, un hombre repleto y abierto a un universo inconmensurable de posibilidades reales. Que sea posibilidades o que disponga de ellas no lo exime de ser, en cada momento, lo sido y siendo en un momento presente, esto es, *lo real*.
- B. La imposibilidad de separarse de *su historia*. La historia adquiere en la ontología Orteguiana –también en la de García Bacca-, un papel y valor clave. La historia es, de algún modo, la radical esencialidad del hombre. Lo es porque para Ortega,

⁴⁶ Como ya se ha comentado, pensamos que la idea de circunstancia orteguiana basada en un acceso a la propia conciencia del hombre a trabes del reconocimiento de nuestra propia razón vital es, en este sentido, el pie de apoyo necesario que el naciente proyecto metafísico garcibacquiiano necesitaba. No es que García Bacca sea fiel al sistema orteguiano, pero sí es fundamental para su posterior salto al existencialismo heideggeriano que también criticara y podrá en cuestión. El sistema garcibacquiiano y forma de desarrollar sus propia filosofía siempre responde del mismo modo, a saber, un acercamiento crítico-comprensivo para, posteriormente, absorber como propio algunas cuestiones atómicas que luego combinará con ideas e intuiciones de su propia cosecha. En este caso, la idea de la circunstancia o el estado de “circunstanciado” es algo que García Bacca absorbe, como estamos viendo, de su iniciática andadura metafísica por la obra de Ortega.

⁴⁷ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve Grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 1990.

la historia es sinónimo de *Vida*. La historia constituye el valor definitorio de las posibilidades consumadas en actos de hecho reales. Es decir, hacen del ente lo que es en cada instante. Pero aquí, en este punto, es donde deben conjugarse los presupuestos a) y b).

- C. Que el hombre sea lo sido y lo siendo –pasado y presente-, no erradica ni minimiza el valor del seré –futuro-. No lo hace, precisamente, porque el ente entendido como posibilidad, hace que la dimensión del futuro se revalorice hasta tal punto, que libera al ente de la determinación, universalización o constitución ontológica del principio de identidad. En definitiva: el hombre puede y debe inventar, crear y generar –en tanto que ente creativo repleto de posibilidades-, su futuro ser.

Lo verdaderamente importante en este punto es, sin duda alguna, reconocer la profunda y radical influencia de Ortega en el pensamiento del propio García Bacca.

La importancia del pasado y la historia como *esencia* del hombre es clave porque, si esencia significa o apunta al ser del ente entonces, la historia –su estar siendo lo sido en un sentido profundamente heideggeriano- adquiere el valor y papel clave en el asunto de la ontología.

El pasado y la historia, el sido y siendo a propósito de lo ya sido, de lo posible convertido en real está, indiscutiblemente, constituyendo el ser presente y, de alguna manera, el ser futuro. Pero para que el valor de la dialéctica adquiriera poder e importancia, es preciso que al sistema ontológico de la historia como esencia de vida, se le incruste y añada el principio de las posibilidades existenciales, o lo que es lo mismo, que se libere al hombre del determinismo existencial de la pura esencialidad determinante y fijista.

Para que la dialéctica tenga poder real, es vital que se cuente con el principio creador del hombre. Es decir, que se cuente con el hecho irrefutable de que el hombre puede –contando con la historia como esencia-, generar, inventar y crear las posibilidades que trocará en presente y pasado real contribuyendo, así, al sistema dialéctico-histórico que conforma el principio ontológico de Ortega y, en gran medida, del propio García Bacca.

El filósofo español resume y cierra su lección dedicada a Ortega del siguiente modo:

“Para Aristóteles, como para toda la filosofía griega, escolástica y aun moderna –exceptuando tal vez a Bergson, Ortega, Heidegger y Whitehead- el modo metafísico de *real* está vinculado al *presente* o a un pasado que ha pasado por *presente* y en lo que sea aún presente; el futuro es un modo de ser menor que el presente, para todas las filosofías dichas y, por ser tal, no entra ni en la constitución del ser ni en la formulación de los primeros principios del ser. Empero si negamos que el futuro sea simplemente futuro en sentido clásico, si vinculamos futuro con porvenir, es decir: con creación, con invención, con libertad, con invención de posibilidades, en el principio primero que enuncie proposicionalmente la constitución de tal tipo de ser habrá que decir:

“es perfectamente posible que una cosa será tal <y>⁴⁸ cual con simultánea posibilidad real, sólo que tendrá que ser tal <o> cual cuando pase a ser efectivamente real, y en tal caso sólo podrá ser tal <o> cual en el mismo momento presente y en el mismo aspecto.

O más brevemente, respecto de la Vida vale: *puede ser tal <y> cual; es sólo tal <o> cual*. Parecidamente, el principio de identidad hay que restringirlo al dominio de lo *real existente* y no puede aplicarse al dominio de lo posible antonomásticamente interpretado como posible con porvenir, como posible con libertad de invención. La *ontología* del hombre no es posible sino como *historia* y en la medida que el hombre tiene o se va haciendo con *su historia*”⁴⁹.

Sin perder el hilo de lo expuesto y, revitalizando la argumentación a propósito de la presencia del pensamiento de Ortega en la obra de García Bacca, nos centramos en otra obra de crucial importancia en la que el pensador español expone, de modo práctico⁵⁰ el peso e influencia de nociones orteguianas de profundo calado en el esquema metafísico de García Bacca tales como: el concepto *Vida*⁵¹.

3. Introducción al filosofar. La importancia de la vida en García Bacca.

El texto de García Bacca en el que vamos a centrar ahora nuestra atención es *Introducción al filosofar*⁵². Es interesante destacar antes de meternos de lleno en la obra, prestar atención a la *Advertencia* escrita por el Dr. Eugenio Pucciarelli⁵³.

Sospechamos que dicha introducción está lógicamente escrita con posterioridad a los textos que componen la obra. De esta advertencia de Pucciarelli destacamos lo siguiente:

“Sostiene que los sistemas filosóficos dependen directamente de la vida que los engendra y responden a las exigencias que imponen las épocas históricas”⁵⁴.

Y también, cuando dice:

“Siempre es la vida la que otorga sentido a las ideas”⁵⁵.

⁴⁸ García Bacca emplea a lo largo de sus obras el símbolo [<>] para destacar y resaltar algunos conceptos dentro de frases que así mismo resalta en cursiva. Nosotros las incluimos en el presente trabajo tal y como él lo hacía para respetar al máximo sus destacados. Por esa razón incluimos las cursivas y sus destacados con el símbolo en cuestión. También respetamos en el presente trabajo la división de las citas en párrafos tal y como el filósofo español las publicara.

⁴⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve Grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990. pp. 403-404.

⁵⁰ No a modo de lección monográfica como lo expuesto hasta el momento.

⁵¹ Para el concepto de *Vida* o de *Vivir* en Ortega y Gasset, consultar Cfr. José ORTEGA y GASSET. *¿Qué es filosofía?* Obras completas, tomo X (1949-1955) obra póstuma, 2010. También Cfr. J. ORTEGA y GASSET. *Unas lecciones de Metafísica*, 1968.

⁵² Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar*, Universidad Nacional de Tucumán –Facultad de filosofía y letras, 1939.

⁵³ Eugenio Pucciarelli fue consejero de la UNT y, al mismo tiempo, vocal del la Facultad de Filosofía y Letras. El Dr. Eugenio Pucciarelli escribe la introducción a la obra de García Bacca *Introducción al filosofar*. Sobre la obra de Eugenio Pucciarelli consultar Cfr. *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XXIX., 1995. pp. 189-265.

⁵⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, Tucumán (Argentina): Imprenta Miguel Violetto, Universidad Nacional de Tucumán, 1939, p. 8.

⁵⁵ *Ibíd*, p. 9.

Pero, sobre todo, la afirmación que relaciona directamente el pensamiento de García Bacca, con la filosofía de Ortega:

“Podríamos caracterizar su posición como un vitalismo historicista, atenuado con el adjetivo el matiz naturalista que suele arrastrar todavía la palabra vitalismo”⁵⁶.

En resumidas cuentas: Pucciarelli, en su advertencia, relaciona a García Bacca con la noción de vitalismo orteguiano. Es decir, con la idea de una filosofía que se forja en estrecha relación con la vida del autor, esto es, desde el contexto, desde la *circunstancia vital*.

Lo verdaderamente interesante y trascendental de la obra de García Bacca en la que ahora centramos nuestra mirada es, a todas luces, el esfuerzo del filósofo español por intentar llevar a la praxis los supuestos histórico-hermenéuticos que hasta la fecha habían constituido únicamente un principio teórico y objeto de estudio. Es decir, por llevar los principios del ratio-vitalismo orteguiano a un desarrollo y análisis historiográfico y metahistórico del desarrollo y adquisición por parte del hombre, del estatus de persona.

Un tema transversal a lo largo de toda la obra de García Bacca y que ocupa un puesto central en *Introducción al filosofar* es, sin duda alguna, la cuestión que se ocupa de los diferentes estados del hombre⁵⁷:

- Uno de tantos.
- Cualquiera.
- Sujeto.
- Individuo.
- Persona.

Tema que, como se podrá ir comprobando a lo largo del presente trabajo, irá mutando y adquiriendo matices de corrección y ajuste. En el caso que nos ocupa – *Introducción al filosofar*-, este será uno de los elementos clave a desarrollar.

Sea anticipado el hecho de que la evolución histórica que lleva al hombre al estado aristocrático de persona está, como podría imaginarse, supeditado a una evolución histórica de los propios estados del hombre. Evolución que viene atravesada por una serie de cambios en los principios de racionalidad –pura, histórica y vital- que, como principal resultado, abrirán al hombre a la autoconciencia de sí como persona; o lo que

⁵⁶ *Ibíd*, p. 9.

⁵⁷ García Bacca ha establecido a lo largo de su obra una especie de catálogo de estados ontológicos en los que puede encontrarse el hombre dentro de una sociedad y que, como podremos comprobar, sufrirá multitud de modificaciones tanto en las definiciones de los propios conceptos, así como en el número de conceptos que componen dicha lista. Incluso el filósofo español llegará a cambiar el nombre empleado para algunos de los conceptos de dicha lista no definitiva ni cerrada en ningún momento de su obra. Sea como fuere, esta que aquí presentamos compuesta por 5 conceptos es, hasta donde el autor del presente trabajo tiene constancia, la primera que el filósofo español publica. No cabe la menor duda, de que esta idea de generar distinciones –al menos en su origen-, está fuertemente influenciada por la distinción orteguiana entre “persona”, “gente” y “muchedumbre” que podemos encontrar en Cfr.: J. Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*, 2006. Por lo que a nosotros respecta, a lo largo del presente trabajo iremos presentando algunas variantes de la presente y primera lista de los diferentes estados en los que García Bacca distribuye el estar y encontrarse del hombre en la sociedad. Sea advertido, pues, que dicha lista y su sentido original irá sufriendo multitud de cambios, muchos de ellos de profundo y radical sentido.

es lo mismo, como un ente que despliega sus posibilidades como hombre sobre el lecho que le proporciona la vida misma.

En este sentido, es interesante atender cómo y de qué manera García Bacca realiza todo un repaso histórico que va desde la antigua Grecia, hasta el hombre contemporáneo, pasando por el hombre del renacimiento. Un repaso basado y centrado en la figura del filósofo, y de los diferentes estados de la noción de *Verdad* que la han sustentado.

Ya en el prólogo de la obra, García Bacca centra su atención en la figura del *filósofo*, así como en la figura del *amor* y sus correlaciones con diferentes categorías o principios supeditados igualmente a la evolución histórico-dialéctica. Para García Bacca, la filosofía de hoy día está íntimamente relacionada con una tríada de dioses:

- *La Verdad*,
- *La Vergüenza*
- *El Amor (Alétheia, Aidós, Eros)*.

Dice García Bacca en un momento dado:

“El amor es el ímpetu unificador que forcejea por fusionar los seres sin conseguir identificarlos”⁵⁸.

Si esto es así, entonces el eros o amor es el corazón de cada ser. Es el órgano vital del hombre que proporciona el impulso y la potencia vital. Por eso, dice García Bacca inmediatamente después:

“Se emparenta, por tanto, histórica y vitalmente Eros con filia, *dynamis* y *nérgueia* (Amor, potencia y acto)”⁵⁹.

Podríamos afirmar, pues, que el *amor* entendido como *eros*, tiene que ver con la potencia propia de cada hombre para poder acceder a la verdad en estado de ocultamiento. Es decir, el amor entendido como potencia y estado del hombre que hace posible el *desocultamiento*⁶⁰ de la verdad –sea lo que sea la verdad–.

García Bacca intenta exponer, a lo largo de la presente obra, el hecho de que el filósofo no ha sostenido en sí ni la misma forma, ni la misma posibilidad de desarrollo existencial. El filósofo -y sus posibilidades mismas-, han estado muy determinadas por el grado de desarrollo y adquisición del estado mismo de persona; incluso de la noción misma de amor y verdad. Dice García Bacca en un momento dado del texto:

⁵⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, p. 13.

⁵⁹ *Ibid*, p. 14.

⁶⁰ No podemos pasar por alto la gran estima que el propio García Bacca le procesó durante toda su vida a Platón. Tanto es así, que en su obra *Confesiones Autobiografía íntima y exterior*. 2000. Y que el autor escribe a su 80 años, dedicase estas sentidas palabras al filósofo heleno “En el año 1970 quedé jubilado. Toda jubilación es, en cierta manera y grado, ocasión propia, y aun deber, de hacer examen de conciencia y balance ¿a quién debo más? Y pagar en su cuantía y mérito. Sin duda alguna, a quien debo más es a Platón. Manera de pagarle: traducir sus *Obras completas*”. (p. 97). Y así lo hizo, García Bacca tradujo todas y cada una de las obras de Platón. El hecho que nos interesa en este punto es poner de manifiesto la importancia trascendental que supuso la obra del filósofo heleno y que, en este caso, se nos hace translucida en el uso de algunos conceptos platónicos para su propio provecho, así como la multitud de guiños y pequeñas referencias permanentes que García Bacca va incluyendo sin problemas en el cuerpo de su argumentación y desarrollo metafísico. Para muestra, el uso del término “desocultamiento” o “desvelamiento” claramente alusivo a Platón y su mito de la caverna. Otros ejemplos de dichas referencias platónicas por parte de García Bacca son las referencias al “Eros”, la “filia” y el “amor”.

“El hombre no se atrevió a ser esa cosa espantablemente audaz y sublime que es ser filósofo, mirar cara a cara lo que las cosas son, así se trate del tremendo ser que llamamos Dios: des-cararse y descarar a las cosas”⁶¹.

Por temor o vergüenza las cosas permanecen en su estado de oculto. Sólo el amor por la verdad logra instituir el cuerpo de la actividad vital que significa ser filósofo. Pero aun más:

“A cada tipo de amor corresponde una manera propia de descubrir las cosas y de considerarlas como encubiertas”⁶².

Haciendo apología del vitalismo que sustenta este texto, Bacca suscribirá su amor por la vida.

La vida late y fluye con tal fuerza, que es capaz de insertar dinamismo a los sistemas filosóficos compuestos de ideas. La potencia de Eros en García Bacca, tiene que ver con la potencia incrustada en el corazón de todo hombre-filósofo por insuflar movilidad, fluidez e inercia a las ideas y los sistemas filosóficos. Resulta innegable la evidente presencia de una categoría tan orteguiana como la de *Vida* o vitalidad. En este sentido, es la vida la que sustenta todo el planteamiento filosófico-hermenéutico-historicista tanto del hombre, así como de la persona. Es decir, del filósofo como enamorado de la vida y la verdad –sea lo que fuera esta última-.

Si el amor es el tema central en este punto, entonces, repetimos las palabras de García Bacca al respecto:

“En la vida humana late la radical potencia de hacer del hombre un singular, un individuo, una persona y un hijo de dios”⁶³.

Con esta afirmación, García Bacca está exponiendo con rotunda claridad, los cuatro tipos o momentos históricos por los que ha pasado el amor del hombre. Entendemos el amor como esa potencia propia del hombre⁶⁴:

- Singular.
- Individuo.
- Persona.
- Hijo de Dios.

Para García Bacca, estas son las cuatro posibilidades existenciales que están relacionados, a su vez, con cuatro niveles de la vida histórica. Se desprende, pues, una afiliación estrecha con el vitalismo histórico, así como con un sustrato evidentemente dialéctico. La vida existencial del hombre está sujeta al flujo del devenir histórico. Flujo

⁶¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, p. 15.

⁶² *Ibid.*, p. 16.

⁶³ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁴ Tal y como comentábamos en la cita nº 56, los listados de los diferentes conceptos en los que se puede desarrollar el hombre en sociedad estaban sujetos a posibles cambios. El caso que presentamos a continuación no es una excepción. Dentro de la misma obra, García Bacca troca el listado inicial histórico de 5 estados, a un listado más concreto y específico de 4 que, en el caso que aquí exponemos, se refiere concretamente al concepto de amor como hilo conductor de esa evolución histórica del hombre social. Sea como fuere, es menester poner en aviso que la primera de las listas dadas por García Bacca es, sin duda alguna, la que podemos considerar como la génesis de la que crecerán y evolucionarán las posteriores.

que determina, a través de las diferentes concepciones del amor, las heterogéneas posibilidades axiológicas y existenciales del hombre.

Si uno se preguntara por el objetivo del filósofo que se pudiera desprender del supuesto ontológico propuesto por García Bacca, ese sería, sin lugar a dudas, el *Desvergonzado*. Pero ¿por qué?

Para García Bacca, el filósofo vitalista, aquél que siente la potencia interna de un amor por la vida de sí, en sí y para sí, adquiere el título de desvergonzado desde el preciso momento en que intenta *descarar* las cosas que se le presenta ante sus ojos y manos. Como veremos, para alcanzar este estadio histórico de filósofo-hombre-persona, ha sido necesario un proceso histórico-dialéctico de las posibilidades histórico-existenciales del hombre. Posibilidades que han estado marcadas y determinadas por las diferentes concepciones del amor, así como por los papeles que, en las diferentes épocas históricas, han jugado la verdad y la vergüenza.

El propio filósofo español sintetiza las ideas sobre el tipo de amor y de verdad que él, de modo desvergonzado y humilde, considera propios de la actitud filosófica del hombre moderno.

“Mas recuerde el lector que la <verdad> es una cierta <desvergüenza>, cuya acción propia es <des-cararse y des-carar las cosas> (...) ¡Des-vergüenza y des-caró! ¡Virtudes propias del filósofo amante de la <verdad>!”⁶⁵

Pero al hilo de lo expuesto desde el inicio del presente capítulo, la autoconciencia del hombre en su estado o fase de conciencia de sí como persona -como filósofo desvergonzado que atenta contra lo velado-, no es algo que se produzca de un día para otro en el propio devenir histórico. Este devenir dialéctico es fruto de un movimiento en los estados y modos en los que se encuentra el propio hombre, y la razón -o tipo de razón- en la que en ese momento se encuentre el hombre.

Por eso dice García Bacca:

“Aun el hombre no ha nacido con la conciencia plena de su individualidad; y, por tanto, con la potencia de aislarse, de hacerse solitario. Esta conciencia de individualidad y potencia de soledad son fenómenos históricos tardíos, conquistas del renacimiento”⁶⁶.

Es decir: la idea que hoy se tiene del individuo como sujeto aislado, bien autocomprendido y definido dentro de los límites de su personalidad es, a todas luces, el resultado de una evolución histórico-dialéctica –por absorción- de diferentes modos de vida existencial.

Pero aun hay algo más significativo en este sentido si cabe, a saber, el hecho en sí de que el tipo de lógica que atraviesa y guía, es decir, que determina cada cambio histórico en sí mismo -independientemente de que exista tal y como creía Ortega, una

⁶⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, p. 18.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 48.

racionalidad relativamente calculable, probabilística-, a pesar de todo ello, decíamos, la lógica de cambio y transformación es de orden *espontáneo*⁶⁷.

Dice García Bacca al respecto:

“El nacimiento de las cosas y del hombre son inseparables. Sin hombre que se individua a sí mismo por desarrollo espontáneo de la vida no habría cosas”⁶⁸.

Una vez más: se observa la idea de evolución *tal vez lineal* en la noción de vida. Ahora bien, de esta cita lo más destacable, a nuestro juicio, es la idea de *espontaneidad* en el proceso histórico-dialéctico en la evolución de la noción de vida. Al parecer, el cambio de perspectiva o de tendencia ontológica no responde a un pre-programa lógico y rígido, no. Más bien acontece dicho cambio por natural espontaneidad, es decir, el cambio de tendencia vital-metafísica ocurre de modo espontáneo.

Si esto es así, entonces a la filosofía únicamente le queda la posibilidad de rastrear los fenómenos acaecidos en el cambio constante de las perspectivas ontológicas. No cabe duda de que García Bacca, en esta fase o estado de su propuesta metafísica, está inmerso –esencialmente- en los supuestos del ratio vitalismo orteguiano. Tanto, que no resulta sorprendente expresiones de este tipo:

“Resulta ya una candidez suponer que la filosofía y las ciencias pueden construirse perfectamente en un plano ideal puro sin que la estructura del tipo de vida influya en la de la ciencia”⁶⁹.

Es claro, pues, que afirmaciones de este tipo, ponen de manifiesto la esencial idea que atraviesa a García Bacca en los primeros años de su filosofía de exilio y, en cierto sentido –no sin ciertos retoques y reformulaciones-, su pensamiento a lo largo de su dilatada y cambiante obra filosófica.

Este principio podría quedar resumido por nosotros del siguiente modo: *los tipos de vida determinan de raíz los tipos de ciencia, filosofía, metafísica, antropología, etc., El poder del vitalismo que acontece en formas indeterminadas a priori, condicionan el futuro proceder de las diversas áreas de la existencia humana.*

Bajo el supuesto ratio-vitalista orteguiano, García Bacca desarrollará en estos primeros años de andadura metafísica, la idea pseudodialéctica de que todo sistema científico, político, filosófico, religioso, social, etc., queda atravesado y sostenido por la lógica espontánea de la vida misma.

Nos recuerda el propio García Bacca:

“La variable independiente en la evolución histórica de las ciencias es el proceso y progreso interno de la vida del hombre, comenzando por la formación espontánea de su individualidad”⁷⁰.

Una vez más: se expresa, con absoluta rotundidad, la idea de que las ciencias evolucionan dependientes, directamente, de la evolución. Evolución catalogada por primera vez en toda la obra, como *progreso* de la propia interioridad del hombre. Se

⁶⁷ Para referencias básicas sobre el término de espontaneidad en García Bacca circunscrito a esta primera parte del trabajo, consultar cita nº 22. La creación de las diversas novedades y creaciones del hombre responden a una naturaleza espontánea.

⁶⁸ *Ibid.* p. 50.

⁶⁹ *Ibid.* p. 53.

⁷⁰ *Ibid.* p. 59.

reitera la idea de que ese progreso interno que nos encamina hacia la individualidad es espontáneo.

Nos preguntamos nosotros ahora a propósito de las palabras de García Bacca y su idea de *progreso*: ¿La idea de progreso tiene que ver con la idea de avance lineal y continuo -sin quiebras-, como en un proceder dialéctico ideal? ¿La espontaneidad del progresar existencial del hombre está reñido con un supuesto encaminarse programático y lógico hacia la conquista de la madurez existencial del hombre, es decir, hacia la consecución de la personalidad?⁷¹

El apartado E)⁷² de *Introducción al filosofar*, se presenta como uno de los fragmentos más esclarecedores de toda la obra. Lo hace no únicamente sobre lo reiterado en cuanto a evolución dialéctica de las formas de vida, sino que es la primera vez en la toda la obra de García Bacca, donde se evidencia el hecho irrefutable de la *tarea vital* que conlleva el alcanzar el estadio de persona.

Dice García Bacca al respecto:

“Ser individuo es, en rigor, hacerse individuo, madurar dentro de la especie ya madura, la individualidad. El individuo y su individuación no son cosas ni propiedades de cosas (algo hecho) sino faena vital, función del tiempo histórico”⁷³.

Es más que evidente la presencia de la noción histórico-dialéctica de la constitución de *ser persona*. Lo novedoso en esta cita es la idea de *faena vital* ya que, el *ser persona*, no acontece inmediatamente; ni le acontece a un sujeto sin más.

Es discutible si esta protodefinition garcibacquiiana de *individuo* es satisfactoria o no. Incluso estaríamos de acuerdo con opiniones que defendieran la poca claridad de dicha definición sobre el concepto de individuo. Sea como fuere, el término individuo, al menos en esta fase inicial de su propuesta metafísica debe servirnos únicamente como acicate hacia un desvelamiento progresivo sobre dicho concepto. En cierto sentido, lo único que podemos extraer como inicial principio definitorio de la categoría de individuo –sea lo que fuere-, es que es algo sujeto a un proceso de creación propia y colectiva, algo no dado ni estable en ningún caso. Ser individuo en este estado de desarrollo ontológico garcibacquiiano es, como mínimo, algo que se da dentro del mundo de los hombres y que, indudablemente, es sujeto de la propia historia dialéctico-vital del hombre.

Dicho esto, el ser-individuo tiene que ver con el la faena de tener-que-hacerse-individuo. No podemos escapar a la tarea -a la faena- de constituirnos como sujetos. Muy posiblemente, porque el flujo histórico-dialéctico nos empuja inevitablemente a

⁷¹ Dejemos, por el momento, estas cuestiones abiertas. Baste, para el tema que nos ocupa, la exposición de lo que, en estos primeros años de influencia orteguiana, se autoevidencia como una especie de semi idealismo dialéctico-vitalista que, a nuestro juicio, es consecuencia de las esperanzas puestas en las supuestas leyes que regularían la evolución existencial desde los estados de “uno de tantísimos” o “cualquiera”, hasta el estadio de “persona”. Esta fe en ciertas reglas, estadios y principios en la evolución dialéctica existencial denota, a nuestro juicio, un cierto principio de *idealidad*. Idealidad que, en cierto sentido, irá reformulando y ajustando hasta alcanzar en los últimos escritos de García Bacca un grado de *materialismo* dialéctico. Sin embargo, los fundamentos y proyectos metafísicos en estos primeros años, aún dependía mucho de los supuestos orteguianos.

⁷² Que recibe por nombre: *Nacimiento de la unidad individual finita*.

⁷³ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, p. 69.

ello. El aparecer de la individualidad como tarea es algo que, como comentamos anteriormente, acontece espontáneamente, es decir, que no parece existir contradicción entre la espontaneidad del encaminarse hacia la individualidad existencial por un lado, y la faena de tener que hacerse uno a sí mismo como individuo.

Dicho lo mismo, pero en palabras del propio García Bacca:

“Hombre se define como melodía entitativa, no como acorde solitario. En el primer compás de la vida humana el hombre ha sido especie; en el segundo, la especie se ha superado y completado en su sentido vital en la individualidad; en el tercero, el ímpetu vital, desbordado ambos moldes, se supera y es absorbido por la nueva forma vital de la personalidad: así por sucesivas superaciones y absorciones”⁷⁴.

Esta es una de las citas donde, con mayor claridad, aparece reflejada y expuesta por parte del filósofo español, la idea del esquema dialéctico al que estamos constantemente refiriéndonos. Esquema que, como anteriormente se afirmaba, pudiera padecer de cierto idealismo. A pesar de que la evolución vital queda sostenida –en estos primeros años–, por una difusa noción de espontaneidad. A pesar de ello, decíamos, el proceso dialéctico-evolutivo existencial queda sostenido por ciertas reglas y leyes.

Y es que, en cierto sentido, el relativo idealismo dialéctico que atraviesa estos primeros años de desarrollo metafísico, hace que los supuestos filosóficos propuestos por García Bacca no puedan desprenderse totalmente de un cierto aroma *aristocrático*⁷⁵ que siempre ha sostenido la filosofía de Ortega. Para muestra, el siguiente fragmento:

“Yo me rebelo contra tal esclavitud fatal al *plebeyísimo metafísico*: y digo que la vida humana –que es algo anterior, superior y originario frente a todo aspecto *hecho*, llámese ser, cosa, substancia...- puede poseer bajo forma plebeya, unívoca, todo eso e inclusive analizar en sentido muy real la diferencia específica; mas puede también, viviendo íntegra, absolutamente, abiertamente la vida humana, vencer el plebeyísimo metafísico –la univocidad- y hacerse original, única, en cuanto individuo y en cuanto

⁷⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁵ A partir del conocimiento de la obra de Machado –final de los años 50–, García Bacca rechazará el “elitismo” filosófico o sentido “aristocrático” en el que, a su juicio, su propio discurso filosófico había incurrido durante la segunda etapa de su pensamiento. Asunto que estamos tratando de modo monográfico en el presente capítulo. El asunto del “elitismo” filosófico en la obra de García Bacca tiene que ver, esencialmente, con el cambio de paradigma ontológico que el propio filósofo español experimentará al abandonar –por superación y absorción– tanto la forma, así como el propio contenido de las disposiciones argumentativas del propio Ortega y Gasset. Forma y contenido argumentativo aristocrático –juzgado como elitista posteriormente– que el propio García Bacca defendió durante los primeros años de su segunda etapa filosófica. El elitismo filosófico del que el propio filósofo español consideraba que había sido preso se puede concentrar a nuestro juicio en la siguiente tesis: *durante la etapa orteguiana, García Bacca defendía que los temas de filosofía debía ser tratados, estudiados y pensados principalmente por filósofos, los cuales, debía ser devueltos al pueblo o masa con la intención de instruir y corregir los defectos de la propia sociedad*. Aún siendo posible que esta opinión garcibacquiiana supusiera un cierto exceso de interpretación por su parte, lo cierto es que el conocimiento de la obra de Machado genera un nuevo paradigma social-filosófico en el pensador español que, inevitablemente, lo empuja a pensar que los temas a los que debe atender un filósofo deben ser, por imperativo social, todos aquellos que repercuten y afectan al conjunto de las sociedades. Es decir, la sociedad establece la hoja de ruta para los filósofos y no a la inversa. Éstos deben sondear la sociedad –al pueblo– con la intención de hacer resaltar los problemas y preocupaciones principales que, por esa responsabilidad social que determina en su esencia, debe atender y pensar. En definitiva, el propio García Bacca considera que gran parte de su producción filosófica anterior al redescubrimiento de Machado -2º y 3º etapa respectivamente– llevaba asociada, inevitablemente, cierto tufo elitista por no haber centrado su atención en los principales problemas sociales del momento.

persona y en cuanto vida arrastrando en esta ascensión y faena de aristocratización a todos los aspectos metafísicos, aun los llamados análogos. Aristocracia y plebeyísimo metafísicos no son, pues, estados que se posean por nacimiento y no puedan perderse ni aumentarse; son conquistas de la vida humana, trofeos de caballeros cuyo lema sea *vivir*, vivir plenamente, gozosamente, valientemente la vida humana”⁷⁶.

Es cierto que hacia el final de la cita se especifica que tanto la aristocracia, así como el plebeyísimo metafísico, *no* son estados determinados y prefijados en las personas por nacimientos. Son estados que se conquistan o pierden.

Se ganan o se pierden dependiendo de si el sujeto -el hombre-, actúa según el lema de aquél que, valiente, vive plenamente la vida. No sabemos qué o en qué consiste vivir plenamente la vida; ni qué quiere señalar García Bacca con lo de vivir gozosamente la vida. Tampoco tenemos claro qué entiende por *ser un valiente*, como no sea el hecho de tener que hacerse cargo y de ser responsables de nuestro existir como sujetos inmersos en el flujo dialéctico-existencial.

Sea como fuere, ser valiente, o vivir gozosamente la vida pensamos que, para García Bacca, implica lo siguiente: *salir progresiva y espontáneamente del estado inmaduro de individualidad*.

¿Con qué fin? Con el fin de hacerse uno cargo de la espontánea e imparable posibilidad propia de todo hombre. Posibilidad encaminada hacia la consecución de su propia autonomía como hombre, es decir, como *individuo*.

En este sentido, pues, el concepto de *aristocracia* queda asociado con la imagen de aquél hombre que, valiente, decide hacerse cargo de su *finitud*. Es decir: de su ilimitación y, esencialmente, de la faena vital de vivirse en un constante tener-que-hacerse.

Y en una especie de conclusión no definitiva al respecto, García Bacca concluye este primer epígrafe del siguiente modo:

“Llegará un tiempo en que el hombre se canse y se rebele contra la sujeción impuesta por el oficio ontológico de ser altavoz metafísico de las cosas: será la razón histórica del nacimiento y desarrollo de la individualidad”⁷⁷.

Es decir: el cansancio y agotamiento de una forma de vida o estado existencial, es razón suficiente y necesaria, para dar paso al proceso dialéctico de individuación. Dicho principio de necesidad y legalidad en los cambios y transformaciones dialécticas siguen sin ser incompatibles con la idea de *espontaneidad*. Es decir, que el cansancio de un estado de vida, no tiene por qué determinar a priori el nuevo enfoque existencial-vital hacia el cual se encamina todo *valiente*. O mejor aun, que la espontaneidad en la que se basa la vida, no es necesariamente incompatible con el hecho en sí de que el flujo dialéctico-existencial en constante y permanente evolución, quede determinado por ciertos supuestos y principios con los que hacer ciencia e historia. Uno puede, perfectamente, hacer metahistoria del hombre a partir de los cambios de orden y naturaleza espontánea y, aun así, poder determinar siempre a posteriori las razones que sostuvieron el cambio de paradigma existencial.

⁷⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, p. 70.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 72.

Otra cuestión es saber si, a propósito de esta metahistoria, uno puede pronosticar con rigurosidad hacia dónde y qué consecuencias tendrá el sostenimiento y desarrollo de un nuevo paradigma existencial. Sea como fuere, es menester dejar esta cuestión abierta por el momento.

Y llegados a este punto, centramos nuestra atención en la noción de *verdad* según la desarrolla García Bacca.

Recordemos que la noción de verdad -en Ortega- se basa en la premisa del *perspectivismo*. Premisa que intenta salvar los escollos tanto del relativismo, así como del racionalismo. En cierta medida, García Bacca no puede desprenderse de esta idea del *perspectivismo vital*. Razón por la que desarrolló lo que nosotros hemos considerado: *una especie de readaptación crítica de dicho perspectivismo, entorno a la noción de verdad*. Dicha adaptación se desarrolla, como era de esperar, siguiendo las pistas que la propia historia de la verdad ha dejado. Es decir, desde la antigua Grecia, hasta la actualidad, pasando por el Renacimiento. En cierto modo, García Bacca está intentado mostrar el sentido de la verdad como *perspectivismo* hacia el cual, *debiera* virar el concepto mismo de verdad.

Por eso, en el epígrafe D), encontramos lo que, a nuestro juicio, constituye uno de los puntos fuertes de su argumentación respecto a la noción de verdad.

Es posible determinar las bases de su propio pensamiento sobre lo digno de una nueva fórmula de verdad partiendo, para ello, de nociones tales como la de *desvivirse*.

Dice García Bacca a propósito del término *desvivirse*:

Es decir: de la verdad desprendida de las cosas, desvivida de las cosas y de la esencial necesidad de ser *altavoz*⁷⁸.

Desvivirse es, según lo entendemos nosotros, un nuevo modo de vida. Este nuevo modo o estado de vida reniega de la contemplación como método de acceso a la verdad. Por el contrario, la verdad requiere -como en el sentido mayúsculo del esfuerzo

⁷⁸ El término “altavoz” es clave en el desarrollo ontológico de García Bacca que merece cierta atención por nuestra parte. Atendiendo a la fórmula griega, advertimos que debido a su “estructura vital”, decía en voz alta lo que silenciosamente eran las cosas. Aquí será donde, hasta ahora, García Bacca empleará por primera vez la expresión “altavoz” para caracterizar el sentido ontológico de la actividad metafísica del hombre antiguo. Para García Bacca, ser griego es ser “altavoz” del universo. Para poder entender correctamente esta expresión, deberemos hacer referencia a la relación estrecha que existe entre el lenguaje y las cosas en la época griega -para esto podríamos hacer referencia a la obra de Jean Bottéro. *Mesopotamia la escritura, la razón y los dioses*. Ed. Cátedra. 2004. en la que también se trata esta relación entre cosas y lenguaje. Hoy día carece de sentido la posibilidad de ser “altavoz” del universo esencialmente, porque el lenguaje se ha independizado, es decir, se ha desconectado del pensamiento y de las cosas. Como dice García Bacca, éste posee sus leyes internas.

A propósito de esto, García Bacca expone en *Introducción al filosofar*, las tres etapas de lo que, según él, constituye el proceso de independencia del lenguaje. Independencia progresiva e histórica por la que el hombre ha dejado de ser “altavoz” del universo. La primera etapa -la griega-, el lenguaje estaba sometido a las cosas e ideas: lenguaje en función ontológica. Segunda etapa, el lenguaje se independiza de las cosas, pero sigue sometido a las ideas: lenguaje en función lógica. La tercera etapa, el lenguaje se independiza, se desconecta de cosas e ideas: lenguaje puro.

Para el griego en su función de “altavoz”, palabras e ideas nacen del mismo sitio. Como “altavoz”, éste está conectado con el “cosmos”. El antiguo griego con su lenguaje en función ontológica, puede “decir” lo que las cosas son, y lo que éstas le tienen que decir a él. García Bacca asegura que únicamente cuando el antiguo griego empieza a sentirse desconectado de las cosas, es cuando empieza a dejar de ser “altavoz”. Es decir, es cuando la pregunta ¿Qué es? hace acto de presencia. Dice García Bacca sobre el concepto mismo de altavoz: “El hombre es “altavoz” entitativa. Es altavoz conectado esencialmente con el cosmos, para *decir* no lo que quiera, sino lo que las cosas son y tienen que decir por él”. *Ibid.* P. 20.

vital por hacerse cargo uno de la faena vital- de un esfuerzo, es decir, de un trabajo activo por parte del hombre.

“La verdad ontológica o trascendental sólo se comienza a presentar en la conciencia cuando la vida se retira de las cosas y pretende vivirse sin desvivirse en y por las cosas”⁷⁹.

Por lo tanto, García Bacca está asentando las bases del nuevo modelo aristocrático de verdad.

Para empezar, dicha verdad es fruto de un proceso histórico-dialéctico. Este nuevo modelo de verdad nacida espontáneamente ha cambiado la luz, el deslumbramiento y la quietud contemplativa, por una actitud activa. Es decir, por una interacción directa –personal- con las cosas. Se ha pasado de la mirada del ojo, al tacto de la mano. Se ha pasado del terror a lo indefinido, a la valentía de aquél que ahora no perfila o no define, matando la diversidad predominante. La verdad, según la entiende García Bacca, es resultado de un proceso de valentía, trabajo y esfuerzo. Los valientes – los aristocráticos- viven plenamente, sabiendo de la tarea inevitable que conlleva vivirse. Para los primeros iniciados en el desvivirse de las cosas: Sócrates, Estoicos y Escépticos, la epojé actuará como catalizador en el tránsito entre la verdad y la metafísica clásica –óptica-, y la verdad y metafísica moderna –ontológica-.

Pero aun más: la verdad abandona radicalmente la idea de única y universal. La verdad, ahora arrastrada por el fluir vital, ha mutado y trocado su estado de luminosidad divina, por una personificación del hombre por hombre; persona por persona. De este modo, la verdad se establece como una comunidad interminable de perspectivas compartidas y coajustadas las unas con las otras.

Así sentencia García Bacca lo que, a su juicio, debe entenderse hoy día por verdad –al menos se trataría de la noción ideal de lo que debe entenderse por verdad-:

“La verdad es el movimiento trascendental, si es lícito llamarlo así, que va precisamente del estado de intrasparencia

al de trasparencia de lo que se es. En este proceso interviene una repetición y una unión y continuidad. La identidad no es, por tanto, sino la continuidad en el proceso de trasparencia”⁸⁰.

No cabe la menor duda, de que en estas palabras de García Bacca sobre la verdad y su naturaleza de constante y perpetuo movimiento existen, a nuestro parecer, cierta reminiscencia a la noción Heraclitiana del cambio y la dialéctica. Consabido el gran aprecio que el filósofo español procesaba a Platón, no nos cuesta creer, pues, que García Bacca pensara en aquellas palabras de Platón dedica a Heráclito cuando dice:

“Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto y comparando las cosas existentes con la corriente de un río dice que no te podrás sumergir dos veces en el mismo río”⁸¹.

⁷⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, pp. 90-91.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁸¹ PLATÓN, *Cratilo 402 A*. Nosotros nos hemos servido de las traducciones presentadas y trabajadas en la obra de G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Scholfield, *Los filósofos presocráticos*, Ed. Gredos, 2008, p. 262.

La verdad, por lo tanto, igual que le ocurre a la vida, está sometida al mismo proceso dialéctico de cambio y trueque. Es más, se podría argumentar que el tipo de verdad que predomina en cada momento histórico es producto directo del tipo o estado de vida, así como de la perspectiva ontológica que en cada estadio o etapa histórica sostenga existencialmente a los hombres.

Y así, de este manera, García Bacca expone el sentido y valor profundo de la propia vida como sustento y soporte de la verdad. La vida de uno -la de cada uno de nosotros-, es concebida como fuente inagotable de espontáneas e imprevisibles transformaciones que dan, así, sin más, la razón necesaria y suficiente para que la verdad no deje en ningún momento de trocar y cambiar, esto es, de combinarse generando y ampliando, transformando e inventando a cada momento el valor mismo de la verdad:

“La vida humana está por esencia *en el mundo*. Sólo la manera de *estar en el mundo* es función del tipo de vida. La vida humana, como toda vida finita, no puede funcionar en el vacío absoluto. El vivir humano es esencialmente reflexivo y transitivo de vez: es un vivirse y un desvivirse. La evolución vital consistirá en ajustar el tipo de vivir y desvivirse a uno de estos juegos de palabras: vivir desviviéndose *en* las cosas, vivir desviviéndose *de* las cosas, vivir viviendo *en* sí mismo las cosas, vivir viviendo *de* sí mismo las cosas. Pero siempre *vida y cosas*”⁸².

En esta cita es posible rastrear y anticipar en el pensamiento de García Bacca, principios esencialmente característicos del pensamiento de Heidegger⁸³.

En cualquier caso, el desvivirse no deja de ser un tipo o estado de vida. Lo destacable es, sin lugar a dudas, la referencia a nociones esencialmente orteguianas que ponen una vez más de manifiesto, su filiación crítica al ratio-vitalismo y, en cierto modo, su tímida aproximación a la fenomenología heideggeriana.

No podemos pasar por alto, la diferencia entre *en* y *de*⁸⁴. Diferencia que, a nuestro juicio, concentra el sentido primero de todo lo expuesto hasta el momento. Es decir, que dicha diferencia nos sitúa en un nivel ontológico del discurso con el que García Bacca intenta dotar de sentido a su tesis dialéctico existencialista que, como acabamos de ver, hunde sus raíces en un sentido primigenio y profundo, en los supuestos ratio-vitalistas orteguianos.

⁸² Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, p. 108.

⁸³ Por ejemplo: *estar-en-el-mundo*-. Este estar en el mundo –estar con otros en las circunstancias vitales de arrojado-, para García Bacca se asocia con un pendular entre el vivir y el desvivirse.

⁸⁴ No cabe duda que esta diferencia poco sutil entre el *en* y el *de* pueda resultarnos compleja. Nosotros únicamente referiremos en el presente capítulo, que dicha diferencia fijada por el propio García Bacca trata de establecerse como un sistema de clasificación de tipo fenomenológico ante los diferentes tipos de vida desarrollados a lo largo de la historia del hombre. Tipos de vida que, a nuestro parecer, ha tratado de desarrollar el filósofo español en esta primera obra de orientación fenomenológica la más estilo hegeliano. Para mayores referencias sobre las distintas etapas de “vida” dentro de la obra *Introducción al filosofar*, consultar la obra (tesis doctoral) de C. Beorlegui: *La filosofía del hombre en J.D. García Bacca Vol. I*. 1986. pp. 242- 259. En ella, Beorlegui afirma: “La historia del hombre y del mundo es la historia de los diferentes procesos o situaciones de relación entre la vida y las cosas, que es lo mismo que la historia del proceso de la vida como ser indeterminado, inmediato e incomplejo en su proceso circular de expandirse hacia fuera y relegarse hacia dentro”. Cf. Carlos BEORLEGUI, *La filosofía del hombre en J.D. García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1986, P. 242.

Por esa razón, que mejor final para este primer apartado, que las propias palabras de García Bacca con las que cierra su *Introducción al filosofar*, y resume su proceso fenomenológico-historicista, en el que resume en 4 tipos de vivir históricos que ha desarrollado a lo largo de su primera obra :

“La vida humana ha realizado, por ahora, cuatro tipos de vivir:

- a. Vivir desviviéndose *en* las cosas.
- b. Vivir desviviéndose *de* las cosas.
- c. Vivir viviéndose *en* sí misma las cosas.
- d. Vivir viviéndose *de* sí misma las cosas.

Con otras palabras: vivir como *singular* como *individuo* perfecto o imperfecto y como *persona*”⁸⁵.

Es decir, García Bacca ha reagrupado en 4 estadios vital-existenciales, el sentido dialéctico de sus premisas ontológicas. De uno-cualquiera a persona, pasando por un vivir en las cosas, hasta un vivir de las cosas. El hombre –teóricamente, y siempre siguiendo los supuestos iniciales que, como podremos comprobar, irán mutando y variando-, debe de apuntar hacia el estadio más elevado existencialmente hablando. Ese estadio *absoluto* es el de persona. Ser persona es, de algún modo, la forma en la que el hombre tiene conciencia –no sabemos si plena- de sí como sujeto sustentado y atravesado por el principio de vida. Es decir, bajo la lógica de la vida, de la razón vital. Si esto es así, entonces, el hombre no puede aspirar a otro tipo de verdad –en todas sus derivas-, que a la verdad como perspectiva.

García Bacca cierra de modo definitivo esta primera obra de corte metafísico con las siguientes palabras:

“La faena de los estudiosos de este volumen y de los primeros temas del siguiente (la vida personal, la vida religiosa, formas mixtas de vida...) podría caracterizarse, si Hegel no protesta del plagio, *fenomenología de la vida*, o con un emocionante término de Ortega, *Salvación de la vida*”⁸⁶.

Conclusiones.

De este modo, hemos llegado al final de este primer capítulo. En el se ha intentado mostrar lo más certera y fidedignamente, la importancia e influencia que tuvo el pensamiento de Ortega en los primeros pasos metafísicos de García Bacca. Se ha podido comprobar el valor de la categoría *vida* no sólo en Ortega, sino que se han asentado las bases argumentativas sobre la que poder desarrollar el conjunto de categorías sobre los que, poco después, García Bacca desarrollará su metafísica *transustanciadora*.

Tal vez debamos de centrarnos en la idea de que García Bacca toma el sentido de la razón vital desarrollada por Ortega, como fundamento ontológico a propósito del cual empezar a asentar el sentido de su propio proyecto metafísico de marcada orientación dialéctica. Como se ha podido comprobar, la idea de una razón vital como

⁸⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar (Introducciones y sugerencias)*, cit., 1939, p. 164.

⁸⁶ *Ibid*, p. 164.

primera razón, como primer espolón de los distintos tipos de razones sobre las que se desarrolla la propia existencia humana –por encima de la razón histórica o la razón pura-, es lo que en esta segunda etapa dentro del pensamiento garcibacquiiano determina la propia esencia del hombre y de su circunstancia.

Se ha intentado mostrar como Ortega –sin olvidar a otros autores como Dilthey o Hegel-, determinan la génesis del pensamiento metafísico garcibacquiiano en su salto de la etapa puramente escolástica y lógica, al mundo de la filosofía raciovitalista y, posteriormente, existencialista. Un salto iniciático asentado sobre la idea de que la categoría de vida debe colocarse a la cabeza de cualquier reflexión filosófica-metafísica. La vida y sus entrelazamientos con otras categorías como la dialéctica, la historia y las circunstancias en las que el hombre queda eyectado irremediabilmente.

No cabe la menor duda de que García Bacca bebe en un primer momento del manantial raciovitalista orteguiano que, sin duda alguna, le servirá de caldo de cultivo para su propio desarrollo vital y metafísico. Encontramos en Ortega y sus bases raciovitalistas, el germen metafísico que dará impulso a un desarrollo posterior y sin aranceles del propio pensamiento garcibacquiiano que, durante más de 40 años, será protagonista de diversas mutaciones, absorciones, variaciones y transformaciones de lo que en un primer instante se podía identificar con cierta asunción de las tesis orteguianas. Como podremos comprobar, García Bacca absorberá casi de modo definitivo el raciovitalismo orteguiano para, posteriormente, transustanciarlo en otro estadio de su propia circunstancia dialéctico-historicista propio de su proyecto metafísico.

CAPÍTULO II: LOS PRIMEROS PASOS DE LA METAFÍSICA TRANSUSTANCIADORA GARCIBACQUIANA.

Si en el primer capítulo atendíamos -casi de modo monográfico-, al peso y valor de la filosofía de Ortega en el esquema metafísico de García Bacca atendiendo, principalmente, al valor de la noción de *Vida*; en el presente capítulo pretendemos presentar y analizar hasta qué punto, dicha categoría tuvo un peso real en el desarrollo de algunos de sus principales escritos⁸⁷. Para intentar dar buena cuenta de ello, hemos optado por centrarnos de modo monográfico, en la obra publicada por García Bacca en 1940. Nos referimos a *Invitación a filosofar*.

De este modo, y siguiendo el hilo argumentativo del primer capítulo, pretendemos exponer y comentar tanto el valor inicial de la categoría *Vida* en sus primeros escritos, así como las distintas modificaciones, reabsorciones y mutaciones que ha padecido dicha categoría. Con ello, no se intentará simplemente cartografiar dicha categoría sino que, más y mejor, lo que se persigue será extraer todo el jugo a una proto metafísica –la de García Bacca-, sostenida sobre ciertas categorías no universales ni estables en sí mismas.

Si esto es así, es decir, si logramos presentar con cierto rigor la evolución en estas categorías, entonces, seremos capaces de poder presentar la propia legitimidad y sustento ontológico de una *novedosa* metafísica planteada y desarrollada por el filósofo español.

Si en el primero de los capítulos del presente trabajo nuestra atención se detuvo en la figura de Ortega comparándola con las principales tesis planteadas en la primera gran obra de García Bacca: *Introducción al filosofar*; en el presente capítulo nuestra atención se detendrá en otra importante y capital obra del filósofo español, a saber: *Invitación al filosofar*. Esta obra de 1940 puede ser considerada y tratada como pieza clave para entender la *génesis* del proyecto metafísico de García Bacca. Es decir, en ella se plantean por primera vez muchos de los principales temas y problemas desarrollados por García Bacca a lo largo de toda su vida intelectual.

Debido a la importancia del presente capítulo, nosotros hemos optado por dedicarle –al igual que ocurrió con el primer capítulo-, un espacio y atención igualmente significativa. La razón de que se plantee un capítulo de naturaleza monográfica sobre un único año y obra responde, esencialmente, a la necesidad de dejar bien asentado las bases y temas metafísicos en García Bacca porque, de lo contrario, resulta imposible entender y comprender no sólo el sentido de su propuesta marxista propia de la 4ª etapa sino, también, el cómo y el por qué de dicha deriva hacia principios marxistas o, como en etapas anteriores, existencialistas.

⁸⁷ Esencialmente hasta la absorción y superación –no en sentido definitivo- de los principios racio-vitalistas de Ortega que, como podremos observar, dicha absorción y superación estará estrechamente relacionada con el estudio y profundización por parte de García Bacca de los principios fenomenológicos propuestos por Heidegger.

Para poder presentar con el rigor y profundidad que merece el análisis y presentación de la génesis metafísica de García Bacca, es menester fijar nuestra mirada crítica en lo que, para muchos, constituye una de las principales obras escritas por el filósofo español. Nos referimos a la ya mentada obra *Invitación a filosofar*⁸⁸.

No podemos, ni debemos pasar por alto, el hecho de que la obra que ahora tratamos, lleve en su título la palabra *Invitación*. No sólo porque dicha palabra la emplee García Bacca en más de una ocasión⁸⁹, sino porque dicho título constituye, en sí mismo, toda una declaración de principios por parte de García Bacca.

Ya en el prólogo de la obra, García Bacca nos deja entrever el sentido trascendental -y no meramente estético o modesto-, del hecho de *invitarnos* a filosofar. La idea de titularlo *Invitación*, muy probablemente esté inspirado -como él mismo confiesa-, en la obra de Weber: *Invitación a bailar*⁹⁰.

En cualquier caso, la música siempre ha jugado un importante y crucial papel en su vida⁹¹. Casi podríamos afirmar que la música constituye la verdadera vocación frustrada de García Bacca porque, como él mismo confiesa:

“Me recordé a punto aquella escena, descrita en el diálogo *Fedón*, en que, obedeciendo Sócrates a ciertos ensueños en que se le mandaba componer música, puso en música unos poemas de Esopo, más cayó en cuenta de que *la filosofía es ya, de por sí, música y la suprema*. Así que esa especie de dilema –o filósofo o músico- es falso. No sólo no son excluyentes, sino complementarios y, aún más, idénticos. Mi vocación era, pues, *filósofo de la música* o *músico filosofante*. A la una, a la vez, al alimón”⁹².

Si esto es así, entonces la filosofía y la música quedan entrelazadas y emparentadas en un baile con movimiento propio. A propósito de esto dice García Bacca:

“¿Por qué la filosofía no habría de parecerse, en efecto, un poquito más a la música; por qué el filosofar no habría de asemejarse algo más a una invitación, a una incitación vital, a un poner en movimiento al hombre entero, comenzando por los pies, por lo que de él toca la tierra?”⁹³.

⁸⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar Vol. I: La forma del conocer filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

⁸⁹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*, 1967. Nosotros emplearemos la siguiente referencia bibliográfica: Edición revisada: Anthropos, Barcelona, 1984.

⁹⁰ No cabe la menor duda, de que García Bacca se está refiriendo a la obra del compositor alemán Carl Maria von WEBER titulada: *Invitación a la danza (Aufforderung zum Tanz*, en alemán), op. 65. Se trata de una pieza para piano a cuatro manos que mantiene un ritmo de vals de 3/4. Es popularmente conocida en la orquestación que hizo Hector Berlioz en 1841 para incluirla como ballet durante el intermedio de la ópera *Der Freischütz*.

⁹¹ Sobre la importancia y papel de la música dentro de la obra y vida de García Bacca, consultar Cfr. M. Ángel PALACIOS, *Filosofía en música y filosofía de la música* (Tesis doctoral), Universidad de Valladolid, Valladolid, 1990. También en Ed. Alpuerto, Madrid, 1997.

⁹² Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones Autobiografía íntima y exterior*, Coedición Universidad Central de Venezuela-Anthropos, 2000, p. 90.

⁹³ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar. Vol I: La forma del conocer filosófico*. En México: Fondo de Cultura Económica, 1940. Nosotros trabajamos con la edición electrónica en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482399770132621865846/p0000001.htm#1>. P. 2.

Con esta pregunta en el primer punto del prólogo de *Invitación a filosofar*, García Bacca asienta la idea de que, efectivamente, la filosofía tiene sentido como una actividad que, por definición, requiere de un *movimiento* existencial-vital de cuerpo completo⁹⁴.

Y es que, de algún modo, el peso de la categoría orteguiana de *Vida* sigue muy presente en estos primeros años de desarrollo metafísico garcibacquiiano, que la relación existente entre la filosofía y la vida es tal, que casi resulta insultante no afirmar que la dialéctica sea –permítaseme la licencia–, el *sistema operativo* existencial del hombre. Es decir: la dialéctica⁹⁵ se presenta como sinónimo de *Vida*. No de la vida entendida como generalidad informe, sino, más bien: *como categoría mayúscula existencial en la que se sostiene cualquier desarrollo lógico o racional, es decir, cualquier apreciación histórica o andamiaje categorial que sustente un sistema político, religioso, filosófico, económico, etc.*

La dialéctica entendida como vida es -como nos la presenta el propio García Bacca-, un tránsito constante y permanente de cambio, trueque, transformación; de invención y creación. Pero antes de introducirnos de pleno en dicha categorización, empecemos por la actividad misma de la filosofía y del filósofo como estados propios del hombre en vías de desarrollo vital-existencial.

García Bacca dice al inicio del prólogo a propósito de la filosofía y el filósofo:

“Toda filosofía viva y en trance vital es dionisiaca; es una borrachera de ideas; y el filósofo, en cuanto tipo de vida, es un Baco, un beodo más sutil y considerado que los vulgares chispos”⁹⁶.

La idea de ser el propio Dios de una existencia en trance permanente de actividad y movimiento guarda, sin lugar a dudas, relación con la idea nietzscheana que García Bacca recoge y reactiva. Es decir, la idea de un proceder dionisiaco no es propuesta únicamente de manera teórica. Como se verá a lo largo de la obra que en el presente capítulo tratamos, es más una forma de vida, que un mero presupuesto teórico.

Lo importante de este modo de movimiento dionisiaco existencial es, sin lugar a dudas, la idea de que: *la vida del hombre está compuesta por un fluir de ideas en movimiento y sincronía arrítmica*⁹⁷.

⁹⁴ De nuevo, no nos sorprenden en este punto las reminiscencias heraclitiana, platónica, hegeliana u orteguianas propias de la dialéctica y de su sentido original de la vida entendida como movimiento constante y permanente. En este punto, García Bacca hace uso de una nueva metáfora para significar la no quietud de la vida en sí misma invitándonos, tal y como comentábamos anteriormente, a bailar y danzar como expresión del sentido ontológico de una vida atravesada por el movimiento y, como no, un rechazo a la quietud.

⁹⁵ Debemos descartar cualquier reduccionismo que se pudiera ejercer sobre el concepto de dialéctica que, comúnmente, queda trágicamente expresado como: tesis, antítesis y síntesis. Se le hace un flaco favor al sentido hegeliano de la dialéctica, si únicamente pensamos la dialéctica como esta tríada de estadios o momentos. Nosotros *invitamos* a ejercer el derecho a trascender dicho esquema, en pro de una comprensión mucho más amplia de la dialéctica capaz de aproximarnos a nociones ontológicas en las que el hombre, la historia y los conceptos quedan inmersos en una suerte de movimiento perpetuo de absorciones, transformaciones, regeneraciones e invenciones que responden tanto al azar, como a la propia espontaneidad.

⁹⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar. Vol. I: La forma del conocer filosófico*, cit., p. 2.

⁹⁷ Como más adelante podremos comprobar, en *Invitación a filosofar* García Bacca absorbe y da por superada la idea de un movimiento existencial lineal y geoméricamente completo propio de su primera

Ahora, el tipo de movimiento –dialéctico/vital- propuesto por el filósofo español adquiere la forma sinuosa del andar propia de un ebrio de Vida.

Pero antes de meternos de lleno en la exposición fenomenológica del estado de ebriedad vital baste, por el momento, destacar y comentar las palabras que García Bacca dedica en el prólogo de *Invitación a filosofar*, a expone y apuntar hacia algunas predefiniciones fenomenológico-trascendentales tanto de la filosofía así como del filósofo.

Dice García Bacca al respecto:

“Filosofar, pues, es música *abstracta* de ideas. Filosofar es abstraer. Filosofar es saber pegar hábilmente sobre la membrana de las cosas, de tal modo que re-salten, que salten y se desprendan y se eleven las ideas que (dejadas en su estado vulgar, inmediato, cotidiano) están pegadas, fundidas y confundidas con mil cosas, y así, (abstractas, separadas, subsistentes), continuar golpeando un cierto fondo ideal con tacto tal que las ideas puedan bailar *su vals*, *su tema* al son de un conjunto de cualidades métricas”⁹⁸.

En este sentido, la filosofía queda presentada como la actividad encargada de hacer saltar –sobre el fondo común de las cosas-, el conjunto de *ideas*. En otros términos: la filosofía se nos presenta como actividad que requiere de:

1. Un fondo *común* de cosas. Una especie de universo general y genérico de cosas entre las que está, como no, el hombre.
2. Una concatenación de estas ideas que conforman el cuerpo vivo y en movimiento de la sonoridad existencial: *la Dialéctica*.
3. Este cuerpo de ideas en movimiento dialéctico carecería de todo sentido, sino fuera por la capacidad esencialmente característica de todo hombre, es decir, el *Entendimiento*: instrumento que golpea la membrana lógico-dialéctica y hace re-saltar las ideas para el hombre.

Es decir: en lo que a filosofía se refiere como invitación y actividad vital, podemos afirmar que, para García Bacca, el tipo de conocer filosófico, -o cualquier tipo de conocer-, se basa en 5 claves:

- A. Punto de partida en el que se encuentran el orbe de ideas compactadas y estáticas.
- B. El tipo de movimiento –entendimiento-, que hace saltar y re-saltar ese orbe estático.
- C. Desentrañar el tipo de dialéctica y su naturaleza.
- D. Conocer al sujeto o el *quien* al que se le aparecen las ideas re-saltadas.
- E. Conocer la facultad o facultades –categorías-, que hacen de pantalla ontológica –de fondo- sobre el cual esas ideas aparecen.

En este punto de la argumentación garcibacquiiana, la distancia es mínima con su primera obra *Introducción al filosofar*. Distancia que, como se pretende mostrar en el presente capítulo, se irá reduciendo sustancialmente a medida que avancemos en nuestro análisis.

etapa escolástica. En cierto sentido, a nuestro juicio este hecho se aparecía en mayor o menor medida en su obra de 1939 *Introducción al filosofar*.

⁹⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*. Cit., 1940, P. 5.

Como comentábamos al inicio del presente capítulo, *Invitación a filosofar* debe ser considerada como el comienzo de un imparable proceso de absorción y superación de los supuestos orteguianos. Un proceso imposible de consumir y, aun así, en *Invitación al filosofar* se dan los primeros pasos de una filosofía más original y particular. Es decir, en la obra publicada en 1940 se advierte un importante proceso emancipatorio intelectual, así como una incursión notable en nuevas dimensiones metafísicas por parte de García Bacca respecto a la presente herencia orteguiana.

Adentrémonos, pues, al contexto y desarrollo emancipatorio de García Bacca manifiestamente presente en *Invitación al filosofar*.

1. Invitación a filosofar. El valor del filósofo endemoniado.

La tesis o punto de partida, esto es, el fundamento ontológico del que arranca la obra que aquí presentamos y analizamos es el siguiente:

“No filosofa quien quiere, sino quien puede. Y ni siquiera quien puede, así sin más y cuando le viene en gana. Sólo filosofa el que ha nacido “condenado” a la faena de filosofar”⁹⁹.

Como intentará mostrar García Bacca a lo largo de *Invitación a filosofar*, el talante del filósofo es un talante especialmente peculiar. Tanto es así, que independientemente de invitarnos a la actividad filosófica, ésta no puede realizarse al antojo de tiempo y espacio dominado por el hombre. La actividad filosófica corresponde –acontece– en el filósofo y, aun así, él no es dueño de dicha actividad.

1.1. Condenado, endemoniado y la maroma.

El filósofo vive *condenado* a la actividad filosófica. Es decir, a la circunstancia vital de saberse filósofo; a la espontaneidad peculiar del filósofo que filosofa. Por esa razón, García Bacca intentará mostrarnos cuál será la *circunstancia* vital-ontológica que determina al hombre que, siendo y sintiéndose filósofo, queda de modo inevitable arrojado a la tarea de tener que filosofar. Para ello, atenderemos a tres principios muy concretos:

- Condenado.
- Endemoniado.
- Maroma.

Empecemos, pues, por la noción de *condenado* tratando de mostrar su origen y su significado para García Bacca.

Importante referencia terminológica para este capítulo y obra, es el de estar *condenado*. Dicho concepto, tal y como el propio García Bacca confiesa en *Invitación a filosofar*, la toma de la famosa cita de Hegel: *Ser filósofo es ser y estar condenado*¹⁰⁰. De ahí, que García Bacca extraiga la siguiente conclusión:

⁹⁹ *Ibid*, p. 7.

¹⁰⁰ Es posible que Hegel pronunciase esta frase o alguna muy parecida. En lo que a nosotros respecta, pensamos que García Bacca se está basando, esencialmente, en el parágrafo 60 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel. A pesar de todo, el concepto de *condena* es recuperado por diferentes autores posteriores a Hegel, y empleado como uno de los principales conceptos dentro de sus tesis existencialistas. Pensemos en J.P. Sartre y su idea de “estar condenados a ser libres”. Cfr. Jean-Paul SARTRE, *El ser y la nada*, 2006.

“Y he sacado la convicción de que el filósofo se condena por endemoniado; o más delicadamente, que el filósofo nace condenado a vivir endemoniado”¹⁰¹.

De la noción de condenado, García Bacca nos remite a un nuevo concepto clave para poder comprender el sentido profundo y ontológico de la expresión que da soporte metafísico a *Invitación a filosofar*. Nos referimos, en este caso, al concepto de endemoniado¹⁰².

García Bacca extraerá del *Symposium* de Platón las siguientes conclusiones útiles y aplicables a su esquema particular:

1. “El sabio el *shopós* es un varón endemoniado”¹⁰³
2. “El filósofo es una manera de ser intermedia entre el sabio y el ignorante”¹⁰⁴
3. “El eros es necesariamente filósofo”¹⁰⁵
4. “El eros es hijo de *Penía* y *Poros*, del pobre rico en recursos”¹⁰⁶.

Pudiera parecer que entre los puntos 1 y 2 existe cierta contradicción pero lo cierto es que no es así. En el *Banquete*, Platón se refiere a sabio en la primera de las citas a que: “la divinidad no entra en contacto con el hombre, sino que a través de este *demon* tiene lugar toda relación y diálogo entre dioses y hombres”¹⁰⁷. Es decir, el sabio o es aquél que sabe o conoce que los dioses no hablan o interactúan directamente con los hombres, sino que lo hacen a través de los *Dáimôn*. Por eso, que el sabio es un ser endemoniado.

¹⁰¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 8.

¹⁰² Como se comentó anteriormente, García Bacca considera a Platón como el autor al que más debe filosóficamente hablando. Creemos que el término “endemoniado” es empleado por García Bacca en un sentido muy similar al usado por el propio Platón cuando nos remite al término *Dáimôn*. Por el propio García Bacca sabemos que la referencia bibliográfica que él maneja sobre el sentido y valor del concepto endemoniado en Platón son dos de sus diálogos más conocidos: *El Banquete* o *Symposium* y *La Apología* respectivamente. En ambos diálogos de Platón aparece referida la idea o concepto de *Dáimôn*. En el caso de la Apología, Sócrates es acusado de “impiedad” al introducir nuevas divinidades. Sócrates escucha su voz interior –o *Dáimôn*– que, como profética, es producto de un poder superior que no le dice o dicta lo que debe hacer pero sí le salvaguarda de los errores. En el caso del diálogo platónico *El Banquete*, la figura del *Dáimôn* es revelado también a Sócrates por la sacerdotisa Diotima, la cuál revela al filósofo griego que Eros es un “buen *Dáimôn*” que actúa como intermediario entre las divinidades y los hombres. En cualquier caso, es evidente que el concepto *Dáimôn* o su derivado empujado por García Bacca como “endemoniado” es recogido y desarrollado por el filósofo español enlazándolo, tal y como comentamos anteriormente, con la idea hegeliana de “condena”. El endemoniamiento al que García Bacca hace referencia tiene, tal y como sostenemos, un origen y sentido muy próximo al que el propio Sócrates y, por lo tanto también Platón, tienen en mente tanto en *El Banquete*, así como en la *Apología*. Es decir, el endemoniamiento que padece el filósofo hace las veces de intercesor entre dioses y hombres, así como una fuerza o voz interior que obliga y condena al hombre a tener que hacerse cargo de su endemoniamiento. Este estado de intercesor o intermediario es algo que, tal y como podremos comprobar inmediatamente, mantiene estrecha relación con el tercero de los conceptos destacados, a saber, el de “maroma”. Debido a la evidente falta de espacio en el presente trabajo, referimos las siguientes obras sobre las que se da buena cuenta del concepto *Dáimôn* y su tremenda complejidad en la Antigua Grecia. Cfr. Nilsson, Martin Persson. *Historia de la Religión Griega*. Buenos Aires, 1968. (2ª edición). Y, también: Cfr. Wolfgang Montes. *Daimon o tratado de las almas perdidas*. 2001. Para la idea de *Dáimôn* en Platón, consultar las obras mencionadas: Cfr. Platón. *El banquete*. Introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Fernando García Romero. Alianza Editorial. Madrid. Y, también. Cfr. Platón. *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágora*, Ed. Gredos, Madrid, 2003.

¹⁰³ PLATÓN. *Symposium*. (203. A).

¹⁰⁴ *Ibíd.* (204. A, B).

¹⁰⁵ *Ibíd.* (203. A).

¹⁰⁶ *Ibíd.* (203. B, C).

¹⁰⁷ *Ibíd.* (203. A).

En el caso de la segunda cita, la que refiere al filósofo como un ser intermedio entre el sabio y el ignorante, no cancela ni entra en contradicción con la primera. El sabio de la primera es un tipo específico de sabiduría, aquella que tiene que ver con la autoconciencia de que el *Dáimôn* hace de intercesor entre los dioses y los hombres. Pero, en la segunda cita, la sacerdotisa Diotima le dice a Sócrates lo siguiente:

“Ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea hacerse sabio porque ya lo es, ni ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por su parte, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios”¹⁰⁸.

Es decir, el sabio, por el hecho de serlo –tal vez como dios-, no ama la sabiduría. Tampoco el ignorante que no sabe ni la requiere. Únicamente el filósofo, por ser un ser endemoniado, por ser Eros, *Dáimôn*, quiere y demanda de la sabiduría. Dice seguidamente la Diotima:

“En efecto, es precisamente la sabiduría una de las cosas más bellas, y Eros es amor respecto de lo bello, de suerte que es forzoso que Eros sea amante de la sabiduría, y, como es amante de la sabiduría, se halla a medio camino entre sabio e ignorante”¹⁰⁹.

Es decir, en la cita referida por García Bacca, éste se toma la licencia de añadir el término filósofo en lugar de Eros o *Dáimôn*. Aun así, no creemos que esta licencia de entrelazar *Eros* y *Shopós* –Filósofo- como amante a la sabiduría, como hombre endemoniado sea, en cualquier caso, un defecto o deformación de la propia obra de Platón. Sea como fuere, lo que realmente nos interesa en este punto es la idea platónica que retoma y recupera García Bacca, con la intención de retratar el sentido primario de ser filósofo. El filósofo es, pues, un ente endemoniado que ama la sabiduría y que, por definición, se encuentra entre dos extremos, a saber, el sabio y el ignorante¹¹⁰.

En el caso del término *Maroma*, la principal referencias bibliográfica para otorgarle sentido y valor ontológico es, sin duda alguna, la obra de Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. No cabe la menor duda de que el filósofo español se refiere a la famosa cita de *Así habló Zaratustra* que dice:

“El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, -una cuerda sobre el abismo”¹¹¹.

Según entiende García Bacca, al fusionar los conceptos platónicos y nietzscheanos –hombre endemoniado y cuerda o maroma tendida sobre el abismo-, obtenemos la metáfora con la que García Bacca expone el valor y sentido de su fundamento ontológico, a saber: *el hombre que no respeta lo hecho y definitivo, es un hombre que se encuentra en un equilibrio existencial*. Es decir, con sus pies sobre *la maroma*, lucha por mantener el equilibrio. Los extremos de la misma están ligados, en la obra de García Bacca, a *Dios* en un extremo y al *hombre de carne y hueso* en el otro.

El filósofo es, según esto, un hombre endemoniado porque ama y persigue la sabiduría. Es un hombre situado entre los extremos que representa el sabio –o Dios-, y

¹⁰⁸ *Ibíd.* (204. A).

¹⁰⁹ *Ibíd.* (204. B).

¹¹⁰ En cierto sentido, es posible encontrar en estos cuatro puntos, referencia a los tres elementos que García Bacca introdujo ya *Introducción al filosofar*, y que constituían el grueso de la propia actividad filosófica: 1) *Verdad*, 2) *Vergüenza* y 3) *Amor*. El “Eros” y la “Verdad” están presentes explícitamente en los ingredientes que constituyen el sentido del estar endemoniado.

¹¹¹ Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 38.

el ignorante –o el hombre de carne y hueso-. Nietzsche, tal y como hace posteriormente García Bacca, refiere la metáfora inicial platónica, reformularla y acomodarla a su propia idea respecto al concepto de filósofo. Es, pues, el filósofo un hombre en equilibrio constante y permanente. ¿En que medida? en la medida en que el filósofo, movido por el Eros propio del iniciado y aspirante a sabio, se constituye como funambulista existencial sobre la maroma vital.

Entre lo humano y lo divino, el hombre endemoniado –el filósofo-, mantiene el equilibrio. Y tal y como García Bacca nos recuerda en *Invitación a filosofar*:

“El sabio, decía Platón, es un varón *endemoniado*, es una maroma tendida entre dios y lo mortal; y el filósofo, el amante de la sabiduría, el aspirante a sabio, está, a su vez, sobre la misma maroma que el demonio y el sabio, va tras ellos, es el tercero de los funámbulos, y es funámbulo en la medida en que se hace sabio y endemoniado”¹¹².

1.2. Una primera crítica a la noción de “nada”.

Llegados a este punto, nuestra tarea se desvía y pasa por presentar en qué medida, García Bacca lleva un discurso paralelo y crítico con el valor y sentido de la categoría heideggeriana de la *nada*¹¹³.

Como podremos comprobar, ya en 1940 García Bacca ya tenía conocimientos sobre los argumentos fenomenológicos de Heidegger muy posiblemente, a través de su contacto y lectura de las obras de Ortega. Veamos, pues, de qué modo se establece una comparativa crítica entre García Bacca y Heidegger a propósito de la categoría de nada.

Noción que se extrae de la metáfora del hombre endemoniado en permanente equilibrio y que, como se ha anunciado, constituye el sustrato ontológico de García Bacca durante los primeros años de desarrollo y trabajo metafísico.

El filósofo español parte de la idea clásica del Ser como principio absoluto definido. Un principio que, como se expone ya en *Introducción al filosofar*, sufrirá una alteración a partir de toda la filosofía escolástica que, intentando insertar el esquema aristotélico de lo absoluto, expandirán el valor de lo infinito hasta asociarlo a la idea clásica de Ser. Por esa razón, uno de los extremos de la maroma –Dios-, es entendido por García Bacca del siguiente modo:

“Dios es el hecho definitivo y, por tanto, el ser, así en unidad y puridad”¹¹⁴.

Así pues, para García Bacca Dios es el Ser. Nosotros, los hombres, a lo sumo somos un accidente. Es decir, como una participación del Ser, si éste es entendido como

¹¹² Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*. Cit., 1940, p. 9.

¹¹³ Es interesante prestar atención a esta cuestión, en la medida en que establece un punto de referencia cronológico referente a las críticas planteadas por García Bacca sobre las nociones y categorías heideggerianas. Si bien nosotros presentaremos a lo largo de un extenso y doble capítulo todas y cada una de las referencias críticas que García Bacca realiza al proyecto heideggeriano [5º y 6º capítulo de la parte A del presente trabajo], no es menos importante presentar y anticipar en este momento de la argumentación, el valor de dicha consideración crítica que El filósofo español realiza a la categoría heideggeriana de la nada en *Invitación a filosofar*. No lo hacemos porque sea un modo de adelantarnos innecesaria e injustificadamente al tema de la influencia heideggeriana en García Bacca tratado en el capítulo 5º del presente trabajo. Más bien lo hacemos porque, de algún modo, dicha crítica a la categoría de nada mantiene una estrechísima relación con el tema que aquí nos ocupa. Es decir, el valor y sentido del filósofo como hombre endemoniado en el planteamiento metafísico de García Bacca.

¹¹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*. cit., 1940, p. 11.

sustancia absoluta. Es obvio, pues, que García Bacca entiende que en la intrínseca naturaleza del hombre, existe una natural tendencia hacia el Ser como ser. Es decir, un esfuerzo por desprenderse de la accidentalidad, así como una aproximación a la sustancialidad o a la forma plena. En este sentido afirma el filósofo español:

“Digo, pues, que lo definitivamente hecho no sólo es ser, sino sustancia, es el Ser y la Sustancia absoluta, ya que sustancia es el ser en sí y para sí”¹¹⁵.

De ese modo, si uno de los extremos de la maroma está sujeto al Ser o sustancia, entonces el otro extremo al que queda ligada la maroma es lo que García Bacca definirá e identificará como lo *mortal*:

“Mortal, en cuanto el otro extremo de lo divino, significa algo mucho más profundo: mortal es lo des-hecho y lo deshacedero, lo in-definido, lo no-ser, lo in-subsistente”¹¹⁶.

Es en este punto, donde exponemos la crítica a la interpretación personal que García Bacca hace del concepto de *Nada* en Heidegger.

1.2.1. Heidegger y “su” categoría de *nada*.

García Bacca rechaza la idea de que lo verdaderamente sustancial de la mortalidad se base en la posibilidad misma de la muerte –Heidegger-. Por el contrario, García Bacca identifica y asocia la muerte, como una posibilidad o forma de ser más de la mortalidad. Para él, lo profundo de la mortalidad no reside en su ser para la muerte al estilo heideggeriano, sino que es su sentido *indefinido* o deshacedor de lo que se entiende por ser. García Bacca concibe lo mortal en este punto de la argumentación, como la némesis de lo divino, es decir: de lo definido, consolidado, sustancia absoluta, espíritu absoluto.

Afirma el filósofo español a propósito de Heidegger¹¹⁷ :

“Con una expresión de Heidegger –sin afirmar que donde yo digo digo no diga él Diego-, diría que la Nada aniquila; que la Nada hace algo positivo, muy positivo; sólo

¹¹⁵ *Ibíd*, p. 11.

¹¹⁶ *Ibíd*, p. 11.

¹¹⁷ Que nosotros tengamos constancia, la cita que a continuación reproducimos es, hasta la fecha, la primera referencia explícita que realiza García Bacca a Heidegger y su obra. No existe cita -ni referencia explícita-, de dónde García Bacca tome el valor de la nada en Heidegger. Es más, si nos fiamos de las referencias que aparecen tanto en su obra *Confesiones*, así como en las anotaciones que el propio García Bacca realizó en su ejemplar de *Ser y tiempo* –en alemán- que conserva la Biblioteca Pública de Navarra (Pamplona) y que, gracias al esfuerzo y empeño de Ángel García –sobrino de Juan David García Bacca-, ha sido posible traer hasta Pamplona (Navarra), todos y cada uno de los libros que, a fecha de la muerte del filósofo español, constituían su biblioteca personal. Como decimos, y siguiendo las propias anotaciones manuscritas del filósofo español, la primera lectura de *Ser y tiempo*, así como de su ejemplar de *Kant y el problema de la metafísica* –también en alemán-, no se producirá hasta 1942. Es decir, unos dos o tres años antes de que García Bacca escribiera *Invitación al filosofar* en 1940. Esto constituye, a nuestro juicio, una más que razonable y consistente prueba de que García Bacca supo de Heidegger inicialmente por lecturas indirectas. Dado la cronología de sus lecturas e intereses, es de suponer que dichas lecturas indirectas sobre Heidegger vinieran a través de Ortega. Como decimos, esto último no deja de ser una suposición de carácter absolutamente personal.

que esta positiva acción de la Nada aniquilante tiene, por decirlo así, signo y dirección inversa a la acción del ser. Y cabe hablar de un sostenerse en la Nada”¹¹⁸.

García Bacca afirma que, según él lo entiende, la nada heideggeriana posee un valor *aniquilante*. Valor que a el filósofo español le es útil para sostener la idea de una mortalidad entendida como no-ser. Es decir, como aquello que no se sostiene ni es apresado por la definición absoluta. Esto es, por aquello que escapa del ensillamiento que supone concebir al ser como sustancia definida y definitiva.

A nuestro juicio, la nada heideggeriana tiene un valor ontológico fundamental, a saber, actúa como el sustento o fundamento de las posibilidades existenciales del ente. De otra forma, la nada en Heidegger es lo que posibilita el sostenimiento y legitimación de la libertad. La nada constituye, pues, el abismo existencial y ontológico que se abre ante cualquier ente. Ese abismo abierto ante el hombre –o nada- es lo que hace de base ontológica para que la libertad exista.

Mientras exista la nada como abismo y horizonte de posibilidades –por no estar definido ni determinado existencialmente-, el hombre puede afrontar su existencia como tarea permanente de tener que hacer-se él desde las posibilidades que le brinda el espacio vacío de la nada.

García Bacca empleará el concepto de nada heideggeriana, como una potencia aniquilante de lo definido. Es decir, como la tensión opuesta a la potencia fijadora divina. En cualquier caso, no empleará la nada como principio en el que se fundamenta la legitimidad misma de la libertad existencial del hombre.

García Bacca expone, del siguiente modo, qué es eso de la tensión entre Dios y la Nada:

“Una cosa en cuanto cosa puede ocupar una posición intermedia más o menos fija; pero su *ser* es una maroma tendida entre el Ser y la Nada, su *ser*, por no ser El Ser, se halla sometido, intrínseca y necesariamente, a la doble dirección: entificación y aniquilación”¹¹⁹.

El extremo referido y ensogado a la entificación es algo que, en principio, podrían compartir tanto García Bacca como Heidegger. En ambos casos, lo entificado queda emparentado con lo fijo y estable, es decir, con lo que tradicionalmente se ha establecido como esencia. El problema reside en el concepto de *aniquilación*.

No pensamos que sea posible asociar el concepto de aniquilación propuesto por García Bacca directamente con el valor de la Nada heideggeriana. Es plenamente comprensible que el valor des-finidor de la nada se presente como el instante de la negación de una cosificación entitativa del ser, es decir, la nada rechazaría el valor del Ser como absoluto. Este, pensamos, es el valor que otorga García Bacca a la noción de nada heideggeriana.

Sea como fuere, el aspecto crucial de este segundo punto es la definición explícita del ser del ente que propone García Bacca:

¹¹⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 12.

¹¹⁹ *Ibíd*, p. 12.

“El ser de las cosas no es, en rigor, ser; es *equilibrio entitativo*. Y el equilibrio imita, se parece al reposo absoluto, a la inmutabilidad, eternidad, seguridad absoluta de El Ser”¹²⁰.

El ser del hombre -del filósofo endemoniado- no es otra cosa que: su circunstancia vital y existencial de encontrarse siempre en equilibrio entitativo – oscilación perpetua entre entificación y aniquilación-.

Filósofo, sabio y endemoniado son, según propone García Bacca, tres instantes de un mismo movimiento existencial-dialéctico. Este ser-se filósofo, sabio y endemoniado, es lo que permite que no caiga definitivamente al abismo. Un abismo que, tal y como terminamos de comprobar, hereda de Heidegger de modo indirecto, y que el filósofo español interpreta como sinónimo de aniquilación existencial. Sea como fuere, la definición de Ser dada por García Bacca tiene es aparentemente confusa o pobre pero, nada más lejos de la realidad. El filósofo español resume la idea de equilibrio entitativo característico del filósofo que, sobre una maroma atada a los dioses y la mera mortalidad; a la sabiduría y la ignorancia, lucha por mantener el equilibrio y alcanzar –nunca- el extremo de la sabiduría.

2. La génesis de la Transfinitud garcibacquiiana.

Hasta el momento, tenemos conciencia de la descripción metafórica que pretende iluminar la imagen ontológica del hombre filósofo: un hombre endemoniado jugándose el equilibrio existencial en mitad de una maroma atada a Dios en un extremo, y a la mortalidad en el otro.

Sería conveniente acercarnos de modo fenomenológico, al estar y estado del filósofo endemoniado en equilibrio. Para ello, y asentando así el sentido primitivo y original del término *Transfinitud*¹²¹ en García Bacca, nosotros seguiremos los pasos dados por el propio pensador español en *Invitación a filosofar*. Como el término *transfinitud* se verá alterado en algunos importantes matices a lo largo de su obra, nosotros en este punto de la argumentación únicamente nos restringimos al valor que el filósofo español otorga al concepto de *transfinitud* en la obra de 1940.

Pues bien, En el tercer punto del primer capítulo de *Invitación al filosofar*, y que lleva por título *La transfinitud del hombre. Sus relaciones con lo demoníaco* es donde,

¹²⁰ *Ibíd*, p. 12.

¹²¹ El termino “Transfinitud” que a continuación presentamos, García Bacca lo emplea a partir de 1928. Dicho termino lo recupera, tal y como él mismo reconoce en su obra *Confesiones* (p. 126-127), de la obra de Fränkel, *Einleitung in die Mengenlehre*. En esa obra descubre los “transfinitos” de G. Cantor que chocan directamente contra la concepción clásica que García Bacca tenía sobre los conceptos de “finito” e “infinito”. El filósofo español confiesa en un momento: “Entre finito e infinito se da lo transfinito, perfectamente definido y por leyes propias determinadas” Cfr. *Confesiones*. P. 126. El termino de *transfinitud*, tomado y heredado de su 1º etapa escolástico-lógica, supone un choque de fondo contra sus concepciones filosóficas. El descubrimiento de un concepto como el de *transfinitud* generará tal impacto filosófico para el propio García Bacca, que junto a conceptos tales como “transustanciación” y el “Nos”, se mantendrán de modo permanente –no sin ciertas alteraciones- presentes a lo largo de su extensa producción filosófica. Cabe recordar en este punto, que el no abandono de estos conceptos no implica, tal y como se podrá comprobar a lo largo de nuestro trabajo, una variación o mutación en el sentido inicial que el filósofo español otorga a dichas categorías. En el caso que nos ocupa, nosotros intentamos dar cuenta tanto del origen mismo del termino en su sentido original –teoría de conjuntos original de Cantor-, a sí como en su sentido garcibacquiiano a lo largo de su prolija obra filosófica.

hasta donde nosotros tenemos noticias, García Bacca emplea por *primera ve*, el concepto de *Transfinitud* en su uso y sentido metafísico.

La idea de una transición constante y permanente ente *finito* e *infinito*, y que guarda relación constante con el concepto mismo transfinitud entendido en su original sentido matemático, García Bacca la toma de Hegel¹²²:

“Solamente puede tenerse conciencia de un límite en cuanto lo ilimitado está dentro de tal límite en la conciencia misma”¹²³.

Esta afirmación del filósofo español es, sin lugar a dudas, reinterpretación de la frase que el propio García Bacca parafrasea de Hegel cuando éste dice: *algo no puede ser dotado o sentido como límite, sino porque quien lo nota está simplemente mas allá de tal límite*.

En otras palabras: la idea extraída por García Bacca a propósito de Hegel, es la idea de que el hombre filósofo adquiere conciencia de su: finitud, barrera o límites, precisamente porque en su interior existe ya la conciencia plena de lo ilimitado. Es decir, de la infinitud como horizonte deseable y deseado.

Pero lo importante -lo verdaderamente crucial-, es que el hombre advierte y reconoce su finitud e infinitud -su ser en tensión-, gracias a su potencia “transfinitante”. Dice, pues, García Bacca:

“La potencia transfinitante es tan multiforme que por todas partes y en todos los órdenes –material, moral, metafísico, social,...- tropieza con límites pretendidamente y pretenciosamente infranqueables”¹²⁴.

Existe, pues, una potencia transfinitante en el hombre. Esta potencia es la propia y característica del hombre endemoniado, del filósofo en equilibrio. Si esto es así, entonces, el filósofo tropieza con un límite que no termina de ser El Ser –pleno y absoluto-. Ese tropiezo con lo finito y que actúa como límite, es advertido por el propio hombre, entre otras cosas, porque el movimiento hacia el no-ser, esto es, hacia lo infinito e ilimitado, también empuja al filósofo. Si esto es así, podemos decir que, en cierto sentido, la tensión entre finitud e infinitud recibe el nombre de *Transfinitud*.

La transfinitud es una potencia existencial posible de realizar en todo hombre. A nuestro juicio, la transfinitud es en estos primeros instantes de desarrollo metafísico, el nombre que García Bacca atribuye al movimiento dialéctico de equilibrio entitativo. Decimos, pues, de la “transfinitud”: *se trata de un reconocerse así mismo, como la tensión permanente entre límite y no-límite*.

Dice García Bacca en un momento dado:

“La tragedia de vivir endemoniado consiste, pues, en tener conciencia de que se tiende a un límite inalcanzable, 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”¹²⁵.

¹²² Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*. Editado por Johannes Hoffmeister según el texto de la edición original. Leipzig 1937.

¹²³ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 13.

¹²⁴ *Ibid*, p. 13.

¹²⁵ *Ibid*, p. 14.

Sea como fuere, la imagen que García Bacca tiene sobre el movimiento transfinitante y dialéctico aun mantiene una forma *lineal*¹²⁶.

El movimiento dialéctico-transfinito es un permanente moverse hacia delante que, en su estadio inicial que García Bacca le atribuye en 1940, guarda un gran paralelismo con los supuestos dialécticos establecidos por Hegel¹²⁷

No creemos que el gran número de ocasiones en las que García Bacca cita a Hegel en su *Invitación al filosofar*, así como el gran parecido que estos primeros años existía entre finitud y dialéctica, fueran producto de la mera casualidad. Por esa razón, es pertinente atender a esta cuestión porque en ella podemos encontrar, sin lugar a dudas, la génesis del término garcibacquiiano de transfinitud en su derivada metafísica.

Para García Bacca, la filosofía carece de objetos propios, es decir, la filosofía es, en sí misma, acción y faena: tarea, filosofar como acción y no como accidente. En otras palabras, es muy probable que, dado el número de veces que el filósofo español cita o nombra a Hegel, que éste coincidiera tras formar su propio juicio sobre la *Fenomenología del espíritu*, con la idea hegeliana de que la filosofía es, en sí misma, el propio movimiento dialéctico de absorción y superación.

No es lo que superamos y absorbemos lo que constituye la esencia u objeto de la filosofía. Más bien, se trata del propio movimiento en sí y para sí, lo que constituye la propia esencia de la acción filosófica.

Por eso, dice García Bacca:

“La filosofía no posee objetos propios, sino que todo objeto puede ser sometido a un proceso de transfinitación, al paso al límite *infinito*; y esta operación *transfinitar*, pasar al límite *infinito* en todos los órdenes, clases de objetos y propiedades, es filosofar”¹²⁸.

El horizonte ideal es el absoluto o infinito. Por eso, la acción transfinitante es un *paso al límite infinito*. La propuesta inicial de García Bacca sobre la transfinitud concuerda, casi a la perfección, con el esquema hegeliano del movimiento dialéctico.

Si esto es así, entonces el filósofo español simplemente estaría reescribiendo y rebautizando la dialéctica hegeliana desprendiéndola de un supuesto fin o meta ideal absolutos. La transfinitud o ejercicio dialéctico propuesto por García Bacca como actividad propia del hombre es:

“Pues bien; filosofar es someter todas las cosas y todo lo de todas las cosas al proceso transfinito por excelencia y supremacía: al límite *Dios*, y ver qué va resultando de cada cosa, cuáles revientan y quedan indefinidas, cuáles, por el contrario, se reabsorben en otro tipo superior, que al ser sometido él mismo al proceso transfinito, se

¹²⁶ Es decir, el esquema que el filósofo español tiene de la dialéctica y de la transfinitud en estos momentos, puede entenderse del siguiente modo: *un ir hacia delante hasta topar con un límite que, gracias a la potencia transfinitante, es superado -no aniquilado-*. Como se podrá comprobar en el presente trabajo, el valor y sentido de la transfinitud entendida como herramienta, capacidad y categoría ontológica sufrirá, en más de un momento, importantes y profundas revisiones y rectificaciones. Como decimos, en un primer momento, la transfinitud posee para García Bacca un carácter pura y esencialmente *lineal*. Movimiento y naturaleza transfinitante que, con el tiempo, irá mutando y trocándose.

¹²⁷ Esencialmente la dialéctica descrita por Hegel en *Phänomenologie des Geistes*.

¹²⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 17.

supera y desdefine para dar otra definición más comprensiva, más próxima al límite *Dios*”.¹²⁹

Sea como fuere -independientemente de semejanzas y desemejanzas entre esquema dialéctico y transfinito-, es importante hacerse cargo de la idea que García Bacca pretende presentar como esencia de la propia actividad filosófica del hombre endemoniado.

Para García Bacca, la figura del hombre -a diferencia de las perspectivas óptica y ontológicas clásicas-, no definen ni constriñen la esencialidad del Ser o del Ente en la finitud o infinitud. Al contrario, la idea radical en la visión potencial y esencial en el filósofo español pasa, en primera instancia, por asumir la existencia del hombre o filósofo, como un perpetuo movimiento transfinito –dialéctico- :

“El auténtico hombre es una transfinitud que, por ser tal y no ser infinitud, tiene que tener en cada momento unos límites u otros que superar.

Porque el hombre es esencialmente transfinito, y no infinito *puede y tiene* que tener unos u otros límites a superar, un alimento para que su transfinitud se alimente de él, lo absorba y pueda tender grado tras grado hacia la Infinitud, hacia Dios”.¹³⁰

Si atendemos al tipo de transfinitud propia de la actividad filosófica misma, no resultará complejo entender las palabras de García Bacca intentado aclarar este asunto cuando dice:

“<Filosofar es someter lo finito al paso al límite Infinito en virtud de una potencia transfinita que descubre y pone de manifiesto (verdad, Aletheia), precisa y únicamente por virtud de esta transfinitud, su logos o razón de ser>”¹³¹.

Con esta sentencia entrecomillada en el texto por el propio García Bacca, suponemos que el filósofo español está afirmando lo que *es*, a su juicio, lo propio de la filosofía en sí misma. Si esto es así, entonces puede decirse en cierto que la transfinitud es, en sí misma, una *potencia*.

Es esta potencia, pues, la que posibilita el des-velamiento o desocultamiento de la razón de ser –esencia- de la propia filosofía como filosofar. En otras palabras: al parecer, como ocurre con el proyecto dialéctico hegeliano, es la propia potencia la que se descubre a sí misma como potencia y proceder.

En el sentido en el que García Bacca piensa la filosofía, el filósofo y a la propia transfinitud sucederá, a nuestro parecer, algo semejante, a saber: *la filosofía es filosofar, es decir, pura transfinitud. Esta transfinitud –potencia- es la esencia misma de la actividad filosófica que, girando sobre sí misma, es capaz de advertir que, entre potencia y proceder, no existe diferencia alguna*. Por eso dice el propio García Bacca:

“Y esta correlación entre finito e infinito, a través y en virtud de nuestra íntima transfinitud, es el filosofar en cuanto tarea vital, como empresa ontológica en que se descubre el logos o razón propia del hombre en cuanto ser (on), y el ser de todas las cosas”¹³².

¹²⁹ *Ibíd*, p. 17.

¹³⁰ *Ibíd*, p. 18.

¹³¹ *Ibíd*, p. 20.

¹³² *Ibíd*, p. 20.

Llegados a este punto, podemos resumir en 8 puntos lo expuesto hasta el momento con una única intención, a saber, la de ir condensando el sentido fenomenológico-ontológico del proyecto transfinitante iniciado por García Bacca en 1940, a través de la publicación de su *Invitación a filosofar*

1. La filosofía es únicamente posible como trascendente y trascendental. Si esto es así, es porque el movimiento propio de la filosofía es un constante avance de superación. Actúa como una permanente transcendencia.
2. La filosofía es centralmente: metafísica y metaciencia. En el caso de tal afirmación, se está dando por sentado que la filosofía, es decir, el eje nuclear y atómico de la filosofía es, sin lugar a dudas, metafísica. Como la filosofía no tiene objeto propio –como la ciencia-, podría afirmarse que la metafísica, por deducción, es la propia reflexión de carácter ontológica y fenomenológica sobre las posibilidades ónticas de la tarea filosófica.
3. La estructura propia de la filosofía es *dialéctica* o, como la llama Bacca: *Transfinito*. En esto se ha centrado, mayormente, lo expuesto hasta el momento. Estructura y método, es decir, potencia y proceder coinciden.
4. La filosofía no es ciencia, ni tiene objeto propio. Es una reafirmación negativa del punto 2). La filosofía es metafísica, re-conocimiento reflexivo-transfinitante sobre sí misma¹³³.
5. Lo finito real y lo finito científico tienen que ser separados. Se puede hacer filosofía sobre cada tipo de objeto o sistema de reflexión.
6. La transfinitud y su reconocer-se, hace que sea posible entender la tarea filosófica como algo divino por su poder y potencia superadora pero, también, por la capacidad que tiene de trascender la *muerte* de las cosas en su estado de limitadas y de cosificadas.
7. Si la filosofía no es científica, entonces no puede tener método: “Filosofar es perpetua improvisación; y la filosofía no existe sino mientras se filosofa; y solamente entonces se filosofa: cuando se transfinita”¹³⁴.
8. Ser filósofo, es un tipo de vida que está asociado a la potencia transfinita. El filósofo es un ser endemoniado.

Resumido lo expuesto, es preciso añadir nuevos elementos categoriales que den sustento argumentativo a la propuesta metafísica garcibacquiiana.

¹³³ Es menester y necesario aclarar en este punto, ciertas discusiones respecto al tema de si la filosofía carece de objeto propio. En el sentido que aquí exponemos, no nos movemos un ápice del sentido original de dicha expresión garcibacquiiana. A nuestro parecer, García Bacca refiere la ausencia de objeto propio de la filosofía no entendida como una discriminación o minusvaloración de la propia filosofía sino que, más bien, la incardina en una “tarea” no técnica como la propia ciencia. La ciencia sí tiene objeto propio -según entendemos de lo trabajado en la obra de García Bacca-, es porque centra su atención en cuestiones físicas concretas regidas por ciertas leyes universales, determinantes y demostrables. La filosofía, independientemente de ser hoy día considerada como una ciencia social, no responde al canon rígido de “ciencia” propio de la física, las matemáticas, la astronomía, etc. Es por esa razón, que la filosofía, a juicio de García Bacca, carezca de objeto propio. Ahora bien, esto no implica ni significa en absoluto, que la filosofía no haga uso ni requiera de la ciencia canónica. Es más, como podremos comprobar a lo largo de nuestro trabajo -2º parte-, para García Bacca la dependencia mutua entre ciencia y filosofía es tal, que sin ese coajuste entre ambas disciplinas, ninguna de las dos tendría el menor sentido.

¹³⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940. p. 23.

Para ello, será menester introducir y exponer categorías y términos nuevos tales como el de: *límite*. También será conveniente exponer y comentar las relaciones que existen entre los términos *finitud* y *límite*. También los que existen entre finito e infinito y, como no, su relación con el concepto de transfinitud.

3. Finito e infinito. Lo limitado e ilimitado.

García Bacca pasa a centrar su atención en la diferenciación entre los conceptos de finito, transfinito e infinito¹³⁵. Intentará mostrar cómo la noción de *límite* no es en sí misma, ni una sustancia, ni una entidad, ni nada que se le parezca; principalmente porque para García Bacca no existen cosas esencialmente finitas:

“La sustancia, cantidad, cualidad, acción, relación pueden ser finitas o finitadas, admitir delimitaciones; por eso, el límite en cuanto límite no pertenece a ningún tipo de ser, no es ninguna propiedad óptica de ningún ser”¹³⁶.

Existe, como se pudo observar en el estudio de la obra *Introducción al filosofar*, una estrecha relación entre el concepto finito y la noción misma de límite. Relación que, en esta obra, tiene un mayor desarrollo gracias a la noción y sentido que le aporta la categoría de transfinitud.

Esta relación entre: límite, finitud, infinitud y transfinitud se presenta, a todas luces, como una relación de importancia capital para la comprensión de la propuesta metafísica que García Bacca está desarrollando a principio de los años 40 del pasado siglo. De otro modo, la transfinitud carecería de valor y sentido ontológico, si la noción de límite no estuviera emparentada con la idea de finitud. Es decir, es necesario que la idea de límite quede desprendida como *esencia* de las cosas, para que estas puedan ser, efectivamente, puestas en estado de transfinitud o superación. Profundicemos, pues, en esta idea capital.

Si no hay cosas esencialmente finitas, entonces, los límites tampoco existen como tal. Al parecer, García Bacca confía en la posibilidad ontológica de la transfinitud. Si esto es así, si concedemos la posibilidad de que las cosas carezcan de un límite que las restringe dentro de su supuesta finitud, entonces, dice García Bacca, sería posible integrar el ejercicio ontológico-fáctico de la transfinitación dentro de las cosas. Ese transfinitar los límites no implica romper o deshacer un supuesto límite físico de las cosas. Más bien lo que indica es que, ante cualquier límite finito de cualquier cosa, acto, concepto, circunstancia, etc., es posible, al menos pensable, ejercer una presión transfinitante que empuje o desplace –no destruya o aniquile-, lo que se nos había presentado inicialmente como límite absoluto.

En este sentido, pensamos que García Bacca estaría comprendiendo el límite o la finitud, no como una propiedad esencial de las cosas sino, más bien, como un tributo otorgado con la pretensión de ser sustento óptico de las cosas.

¹³⁵ Como podremos comprobar en la segunda parte de nuestro trabajo, esta no será la única ocasión en la que García Bacca dedique tiempo y esfuerzo a los conceptos de “finitud”, “infinitud” y “transfinitud”. 44 años después de la publicación de *Invitación a filosofar*, en 1984, el filósofo español publicará dos obras centradas en la temática de dichos conceptos. A la primera titulará *Infinito, transfinito finito*. La otra obra recibirá el curioso título de *Transfinitud e inmortalidad*.

¹³⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*. cit., 1940, p. 24.

Nada más lejos de la realidad, es decir, las cosas carecen de esencia finitante o limitante; son esencialmente transfinitas. Y, aun más, en el caso del hombre este hecho se hace más evidente. El hombre es, por sí y en sí mismo, un tipo de entidad transfinitante, peculiar y diferente al resto de entidades con potencialidad transfinitantes ¿por qué? García Bacca lo deja claro:

“No sólo tienen la posibilidad de superar cada uno de los límites pertenecientes a un tipo de género, sino que pueden superar cualquier límite de cualquier orden o género, en virtud de tener conciencia de qué es ser límite en cuanto límite. Tal es el hombre”¹³⁷.

Una vez más, se advierte el poso dialéctico que Hegel dejó en los primeros años de desarrollo metafísico de García Bacca. Poso que queda reflejado en la importancia del momento que el filósofo español otorga a la autoconciencia como instante pleno y absoluto del autorreconocimiento. Es decir, como potencia y proceso dialéctico-transustanciador y transfinitante. A través del autorreconocimiento, el hombre experimenta el *límite* en su acto de ser *transfinitado*, al tiempo que deja de lado la experiencia de sentirse encorsetado y finito. Experiencia óptica propia y atribuible al ser entendido como ente finito por esencia.

Dice García Bacca al respecto:

“La grandeza y la tragedia del hombre consiste precisamente en su transfinitud, en que la conciencia –lo íntimo, por antonomasia- *tiene que* notar y vivir la dialéctica desgarradora y aprisionadora de los límites para tener conciencia de su transfinitud. (...) Límite es, por tanto, categoría en sentido kantiano: es condición de *posibilidad* para que las cosas se presenten a la conciencia como finitas y correlativamente la conciencia se aparezca a sí misma como transfinita”¹³⁸.

Esta cita es tan crucial e importante, que hemos optado por una análisis dividido en dos tesis para una mayor claridad y comprensión de la misma.

1. La primera parte de la cita es una reafirmación del proyecto hegeliano de autoconciencia que, en este caso, se asocia a la necesidad de que la conciencia se experimente a sí misma, como potencia transfinitante y transfinita. De ese modo, es posible que la conciencia misma experimente y reflexione sobre la circunstancia temporal -y no esencial-, de los límites y la finitud como *no* esenciales. Es decir, como circunstancias con posibilidad de ser transfinitadas.
2. La segunda parte de la cita se centra en la idea de *límite*. Es decir, en su función de categoría existencial y de herramienta conceptual. Ambas funciones necesarias para que el hombre pueda hacerse cargo –conceptualmente-, del atributo de finitud y límite y, al mismo tiempo, para que la conciencia pueda realizar la experiencia de su esencial transfinitud.

Y es que la noción de límite, juega un papel crucial en el sistema dialéctico de García Bacca. Sobre todo -y de modo particularmente *ideal*-, en los primeros años de andanza metafísica del filósofo español.

Decimos *ideal* porque, como podremos comprobar a continuación, el sistema dialéctico –transfinito- de estos primeros años inserta la noción de límite no como algo

¹³⁷ *Ibid*, p. 25.

¹³⁸ *Ibid*, p. 26.

intrínseco a las propias cosas en sí. Más bien lo emplea como la propiedad impropia de las cosas en estado de fijas y estables. Cosas –entre las que se encuentran también las ideas-, que deben ser transustanciadas después de ser re-saltadas por el hombre. Es decir, el acto de golpear la membrana de cosas, hace saltar a las cosas trocadas en ideas. Ideas que el entendimiento capta y que, sin remedio, deben ser transfinitadas.

Pero andemos paso a paso, y veamos en qué consiste tanto el papel del límite en el esquema inicial dialéctico de García Bacca, así como el supuesto valor ideal de dicho esquema dialéctico.

En primer lugar, García Bacca resume la idea inicial de la transfinitud en tres puntos.

1. Tiene que tener en cada momento unos u otros límites.
2. Puede evadirse de cada uno de los tipos de dichos límites.
3. No puede liberarse de la necesidad de tener un límite.

Analicemos, pues, estas premisas iniciales. El límite está presente en el esquema dialéctico por una razón –al menos en su estado y fase inicial-. El límite es condición de posibilidad para la transustanciación de los mismos. Pero si una de las cuestiones importantes era la pregunta por los matices ideales, entonces, debemos poder argumentar a favor del mismo.

A nuestro juicio, esta sería una de las razones por las que, durante estos primeros años de la gestación dialéctica que sustenta su propuesta transustanciadora, ésta se movía de modo ideal hacia el infinito entendido éste como horizonte absoluto¹³⁹.

El caso es que eso de límite, puede quedar disuelto no sólo por transfinitud, sino que la noción de límite -y con ella su conciencia-, puede quedar disperso en tanto que fijado como estable; como dogma o principio.

García Bacca piensa que el hombre tiene la posibilidad de re-frenar su tendencia transfinitante. La primera consecuencia de esta parada dialéctica es, como no, el estancamiento en los dogmas, axiomas y leyes de muchos sistemas filosóficos, religiosos y políticos. Este freno mental-vital es una manera de no notar los límites y, por tanto, no asumir la potencia transfinitante que atraviesa nuestra existencia. Sólo el pecado, o una gran pasión, pueden romper definitiva y violentamente los límites o muros dogmáticos que ha consolidado el hombre¹⁴⁰. En este sentido afirma García Bacca:

“Se trata de ponerse más allá de estas cárceles correlacionadas (una al sol, otra a la sombra), y ponerse más allá por absorción superadora del límite; entrar y vivir ante todo

¹³⁹ En este punto debemos manifestar nuestra discrepancia con la idea que el propio García Bacca sostendrá sobre el sentido de la dialéctica. Creemos que esta no siempre se mueve hacia un horizonte infinito ideal, ni tampoco el movimiento sería ordenado, cronológico y regulado por una especie de patrón matemático. A nuestro juicio, el movimiento natural de la dialéctica adoptaría la forma de un movimiento pseudoimprovisado y espontáneo, incalculable. Aun así, García Bacca dice sobre la dialéctica: “Y este proceso ordenado de ascensiones hacia lo Infinito se llama dialéctica”. Proceso ordenado de ascensión tal y como presentará de modo general y poco determinante en *Introducción al filosofar*, en la que, como pudimos comprobar, predominaba la imagen ideal de la dialéctica como perpetuo movimiento hacia el infinito.

¹⁴⁰ Recordemos que, para la noción dialéctica garcibacquiiana, las cosas, por sí mismas, carecen de límite alguno.

valientemente en ellas; pero, como el pollito, digerir su contenido, todo su contenido, y entonces romper la pura y simple cáscara, sin miramientos, sin respeto, sin pánico a la inmensidad del nuevo mundo que va a surgir ante la vida”¹⁴¹.

Por eso, a nuestro juicio, es clara y evidente la idea de un movimiento dialéctico ideal según se desprende la cita anterior y con el que, tal y como comentamos en la nota 138, nosotros discrepamos en un sentido estrictamente ontológico.

A propósito de esta discrepancia, nosotros nos preguntamos: ¿Cómo es posible una asunción completa de un momento o circunstancia? García Bacca propone la *absorción* como principio de superación. Pero lo cierto es que, según el esquema que aquí se plantea, la absorción únicamente es posible, si el momento precedente ha sido superado en sí y para sí mismo.

Lo cierto es que la absorción, dentro del esquema dialéctico¹⁴², es un paso más del propio movimiento, es decir, que no constituye por sí, ni en sí mismo, la herramienta mágica con la que se superan las cosas en sí mismas. Por eso, expresiones como: *Digerir todo su contenido* o *romper cáscaras violentamente* son, cuanto menos, ideas que, en cierto modo, encaminan a un cierto grado de *idealismo* o de ingenuidad dialéctica por parte de García Bacca.

No sabemos cómo y de qué modo es posible digerir todo el contenido de una circunstancia concreta; ni si quiera sabemos si tal cosa es posible. Sabemos que nos movemos en un flujo permanente dialéctico de idas y venidas. Por el contrario, el movimiento dialéctico al que nos invita García Bacca en estos primeros años no deja de ser, a nuestro juicio, un movimiento únicamente de ida hacia el infinito. Es decir, un movimiento de absorción permanente¹⁴³.

Por nuestra parte, no creemos que la absorción absoluta de cualquier momento o circunstancia sea si quiera posible. Pero aun hay más. Resulta que el sustento dialéctico y, por qué no decirlo, *epistemológico* que respalda en este punto de la argumentación la propuesta dialéctica de García Bacca es, de alguna manera, una mezcla reminiscente entre los supuestos kantianos dignos de la *Crítica de la razón pura*¹⁴⁴, y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

¹⁴¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*. cit., 1940. p. 52.

¹⁴² Pensamos en los esquemas tradicionales de la dialéctica, es decir: Platón, Hegel y Marx.

¹⁴³ No descartamos que la absorción forme parte importante del movimiento dialéctico. Aun así, no consideramos que lo sea de ningún movimiento únicamente ascendente. Al parecer, la absorción funciona como ascensor dialéctico hacia un absoluto inalcanzable como es la idea de infinito. Independientemente de ser inalcanzable, no por ello deja de mantener un flujo constante de ascensión y, lo que más nos chirría en este sentido, cierto grado de “progreso”. A nuestro juicio, la absorción debe ser repensada como el hecho en sí de superar algo. Esa superación, a nuestro parecer, se produce a través de la integración de una cosa o circunstancia en el flujo mismo del propio movimiento dialéctico. Es decir, absorber es integrar o sintetizar un hecho o acontecimiento dentro del conjunto mismo de hechos y circunstancias, esto es, de ideas en las que el hombre pone en juego su propio proceder dialéctico.

¹⁴⁴ Como podremos comprobar inmediatamente en el siguiente punto, García Bacca hace uso de ciertas ideas o categorías con un marcado sabor kantiano. No cabe duda que la premisa de necesitar *una pantalla categorial*, no deja de ser un guiño efusivo a la propuesta kantiana.

4. El qué y el que. La necesidad de un sistema o pantalla categorial.

Para poder comprender este punto, es menester tener presente que García Bacca distingue entre un *qué* y un *que*; o lo que es lo mismo: entre *esencia* y *existencia*¹⁴⁵.

Según García Bacca, el hombre tiene acceso, a través de un catálogo de *categorías* indeterminado¹⁴⁶ no al *que* de las cosas puesto que el *que* hace referencia, tal y como afirmamos unas líneas más arriba, a las cosas en sí como objetos en su sentido cósmico.

La conciencia, que no es creativa ni inventiva del *que*, únicamente tiene acceso al *qué* de las cosas. Tiene acceso porque es una conciencia transfinita. Conciencia transfinita que actúa golpeando el *que* de las cosas para que la conciencia, con su colección de categorías, capte *trascendentalmente* el *qué*.

Dentro de la filiación de García Bacca al parecer kantiano, cabe destacar la idea de *pantalla ontológica*. Esta pantalla ontológica no es otra cosa que una reminiscencia obvia a la idea kantiana de un sistema de categorías que hacen posible la aparición del mundo como fenómeno, esto es, el aparataje del que dispone la conciencia para conocer el *qué* de las cosas.

Dice García Bacca:

“De parecida manera le acontece a la conciencia: las categorías son, con la metáfora tantas veces repetida, cual pantalla cinematográfica concienciales. En ellas y por ellas nota la conciencia que algo le está siendo dado, la presión –oscura, brutal, desconsiderada, incalculable- de la realidad de lo otro. Nota, pues, que no es creadora, que es, en aquel momento y aspecto, finita. Pero, simultáneamente e indisolublemente, las categorías hacen que se aparezcan a la conciencia ciertos aspectos y bajo forma que no perturben a la intimidad, que interesen a la intimidad. La conciencia se *re-vela* en las categorías y en ellas la cosa se aparece como objeto”.¹⁴⁷

Y unas líneas más arriba confiesa abiertamente:

¹⁴⁵ Este punto de la argumentación Garcibacquiiana es, a nuestro parecer, ciertamente complejo y confuso. Lo es, en primera instancia, porque García Bacca sustituye las expresiones kantianas de *noúmeno* y de *fenómeno* por las de *que* y *qué* respectivamente. El empleo de las expresiones *esencia* y *existencia* en este punto no son claras, y pensamos que existe cierto grado de confusión por parte del filósofo español al hacer uso de dichas expresiones. En un primer momento podría pensarse que el *qué* haría referencia al *noúmeno*, es decir, a la cosa en sí a la que el hombre no tiene acceso pero, por el contrario, existen razones para creer que, en contra de toda opinión lógica, el filósofo español emplea el *qué* como expresión del ejercicio intelectual-epistemológico a través del cual, y sustentado por un catálogo indeterminado de categorías por él anunciado, la conciencia es capaz de ejercer la transfinitud sobre el *que* de las cosas o, lo que es lo mismo, sobre la colección de *noúmenos* o, más confusamente, *noúmenos* tratados como *fenómenos*. En este punto existe cierta simbiosis entre la propuesta kantiana que define un hiato radical entre *noúmeno* y *fenómeno* kantiano, y la propuesta hegeliana dialéctica en la que, en teoría, sí sería posible tener acceso al *noúmeno* de las cosas. En resumen: García Bacca está partiendo y empleando, a nuestro parecer, de modo confuso y poco claro la distinción kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno* para, posteriormente, disolverla a propósito de su propia propuesta dialéctica sustentada sobre el principio de la transfinitación. Entre el *que*, entendido como la realidad del mundo sensible, y el *qué* entendido como conjunto de axiomas o categorías de las que parto para entender y tener acceso al *que*, media la potencia de la conciencia transfinitante.

¹⁴⁶ Decimos “indeterminado” porque que el filósofo español no las especifica en ningún momento.

¹⁴⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*. cit., 1940, p. 59.

“No voy a hacer un estudio sobre las categorías. Sólo diré que son necesarias categorías en sentido más o menos kantiano, siempre que una cosa posea intimidad. Tal es la conciencia humana”¹⁴⁸.

Analicemos calmadamente lo dicho por el momento es este punto. Por una parte, tenemos la confesión del propio García Bacca de que, de algún modo, hace falta un sistema de categorías. No sabemos qué, cómo y cuántas categorías componen dicho sistema para el filósofo español porque, como hemos comentado anteriormente, en ningún momento expone explícitamente su propio sistema de categorías.

Tampoco expone a qué se refiere cuando afirma: *más o menos en sentido kantiano*. Es decir, que no conocemos las diferencias o semejanzas entre la noción kantiana de categoría, y la del propio García Bacca. Sea como fuere, lo que sabemos – al menos lo sospechamos-, es que deben de existir muchas más semejanzas que diferencias entre ambas propuestas. Lo sabemos porque, a pesar de que el propio García Bacca anuncie y advierta al lector de que *Invitación a filosofar* no es el espacio ni lugar para una exposición sobre su teoría de las categorías, a nuestro parecer sí puede extraerse de sus palabras el valor trascendental de las mismas. Es decir: el sistema categorial –sea cual sea-, es la condición de posibilidad para que a la conciencia humana –íntima por naturaleza- se le den los *qué* – o fenómenos- extraídos de la pura realidad –*que* o nómeno-.

Según lo expuesto hasta el momento, García Bacca abogaría claramente por un sistema indefinido de categorías. A nuestro parecer, dicho sistema categorial responde a la creencia, por parte de García Bacca, de que la conciencia entendida como pura intimidad, no es *creadora* de nada en absoluto, -al menos de la facticidad de las cosas como puros *ques*-.

Es decir, la conciencia realiza la experiencia en sí y para sí de su radical intimidad y, gracias al andamiaje categorial, la realidad del mundo y de las cosas se aparece a la conciencia bajo la forma de *qué*; o lo que es lo mismo, de fenómenos. La conciencia como intimidad según las palabras de García Bacca es:

“Una conciencia no se exterioriza jamás. No cabe que la conciencia se muestre a sí misma y lo que es, en otro de tal manera que esta manifestación descubra lo que es íntegramente, propiamente; una esencial intimidad no puede descubrirse íntegramente, exteriorizarse plenamente sin morir por suicidio. Las cosas son, en rigor, exteriorizables, porque su interior no es sino el reverso del exterior, el exterior invertido; interior y exterior son correlativos, relación inversa y directa. Una intimidad esencial sólo se puede manifestar simbólicamente, metafóricamente, expresivamente; ya que el símbolo, la metáfora, al expresión suponen y respetan la radical diversidad de órdenes”¹⁴⁹.

De otro modo, la conciencia no es decible como cosa en sí. No es posible exponer con total claridad, lo que la conciencia es en sí o para sí.

Es decir, García Bacca está suponiendo y dando por válido todo un sistema epistemológico con el que pretende sostener, argumentativamente, el valor y sentido de su dialéctica transfinita. Como se ha podido comprobar –y en contra de lo que uno pudiera creer-, el hombre, al menos en los primeros pasos de la dialéctica

¹⁴⁸ *Ibíd*, p. 59.

¹⁴⁹ *Ibíd*, p. 59.

transustanciadora, no es creador de cosa alguna. El hombre tiene -digámoslo así- de modo apriorístico, un sistema indefinido de categorías con las que hace saltar y resaltar las cosas del mundo. Esas cosas son captadas por el entendimiento que se encarga de extraer el *qué* del *que* de las cosas. El entendimiento *trascendental* actúa de modo *transustanciador* sobre el *que* de las cosas por una sencilla razón, a saber, porque el *que* actúa de modo aparente, como el *límite* de las cosas para la conciencia. El hombre ejerce su potencia transfinitadora sobre el *que* para poder empujar sus límites y poder ampliar el sentido de su *qué*.

El asunto de la no-creación en García Bacca bien pudiera sorprender a muchos. Pudiera, porque es sabido el peso y valor ontológicos que el filósofo español deposita en categorías tales como la *creación* o *invención*. Lo cierto es que, al menos en estos primeros años de andadura metafísica, García Bacca aun no había desarrollado y potenciado las posibilidades ontológicas de la creación o invención. Su desarrollo dialéctico viene, en estos primeros años, estrechado y parcialmente encorsetado por el pensamiento kantiano y hegeliano –al menos en su dimensión epistemológica-. Por eso, es preciso concretar los límites mismos de la creación para, de ese modo, darnos cuenta de las importantes modificaciones y reajustes que recibirá tal categoría ontológica a lo largo de los años en el propio desarrollo teórico de García Bacca.

El filósofo español sentencia en un momento:

“Sólo Dios crea cosas; la conciencia crea apariencias. Hace de las cosas algo que no es cosa, hace de ellas símbolos, metáforas, expresiones de su intimidad supracósmica”¹⁵⁰.

Es decir, la conciencia del hombre no es creadora o inventora de cosas –entendiendo por cosas, objetos o cosas en sí-. La conciencia, a lo sumo, está capacitada para generar la imagen y la metáfora de los fenómenos proyectados sobre la pantalla ontológica de las categorías.

La conciencia -en su *intimidad* indecible- proyecta sobre dicha pantalla ontológica su radical esencialidad *nouménica* desconocida y, así, provoca la aparición de fenómenos sobre dicha pantalla que, a lo sumo, son expresables lingüísticamente. En este punto de la argumentación garcibacquiiana la mezcla ente Hegel, Kant y Nietzsche está tan bien entremezclada, que constituyen una unidad con carácter propio.

Por eso -y retomando la importancia de la noción de límite, de finito, infinito y transfinito-, pensamos que este desarrollo dialéctico-trascendental en el que el hombre es capaz de frenar su proceso transfinitante –proceso en el que el límite inicial está en las cosas en sí, o en el *que* de las cosas-, requiere de una de mayor precisión y claridad.

Por eso, intentemos explicar con mayor claridad este y otros asuntos referentes a dichos conceptos. Existe un *límite* –un margen al estilo kantiano- dentro de las posibilidades mismas de la transfinitud humana. Este límite viene determinado por el *que* de las cosas como realidad.

El hombre -ente transfinito-, requiere permanentemente de límites impuestos por él –sabemos que las cosas no tienen límites como tal-, para poder notar su esencial transfinitud. El hombre no crea cosas porque, las cosas, como objetos naturales, -como *ques*-, no pueden ser creadas por la conciencia trascendental y transfinitante.

¹⁵⁰ *Ibíd*, p. 60.

Éste es un límite insuperable para el hombre. El ente no es Dios, es decir, no puede crear cosas porque las cosas, como tal, únicamente se crean sobre la base de las cosas reales. En este sentido, el hombre -el ente transfinito-, únicamente está capacitado para expresar lo que a la propia conciencia se le aparece como una imagen conceptual que debe transustanciar.

Dice García Bacca:

“No se puede decir, rigurosamente hablando, que la transfinitud concienal del hombre cree lo objetivo de las cosas, los universos expresivos de las ideas, las ideas en cuanto ideas, porque crear es una acción cósmica, sobre la realidad en cuanto tal, sobre el que. Y es el que lo que precisamente no puede producir la conciencia por ser sólo transfinita: es el que de las cosas lo que hace de límite a su transfinitud”¹⁵¹.

La realidad -el universo de las cosas en cuanto *que-*, es, en sí mismo, el *límite* o frontera que la propia transfinitud no porque el hombre no pueda translimitarlas en sí mismo, que puede. Sino porque el *que* responde a las realidades del mundo ya constituidas como tal, es decir, en su facticidad y realidad cósmica. Únicamente en este sentido, el *que* hace de límite finito al hombre porque, de ningún modo, éste puede crearlas¹⁵².

Si esto es así, entonces, García Bacca está asentado las bases de la síntesis entre el proyecto dialéctico hegeliano, y el proyecto crítico-trascendental kantiano: por un lado se sostiene la idea de una dialéctica de forma transfinitante, por otro, una trascendencia que descubre sus propios límites no en las cosas como tal, sino en la experiencia de una conciencia que transfinita los límites de los fenómenos proyectados en la pantalla ontológica. Dialéctica sí, pero transfinita y trascendental al más puro estilo kantiano.

Por eso, y a colación de lo expuesto, reafirma García Bacca:

“A tal unidad dinámica transfinita y transfinitante le son dado los dos aspectos de objeto y cosas en sí, de esencia -idea y de existencia- realidad, en cada momento de sus evolución ascendente hacia el Infinito; pero se halla con ellos no como con algo definitivo, imposible de trascender, de superar, sino como con algo capaz de ser ordenadamente superado y trascendido a lo largo de la evolución dialéctica”¹⁵³.

Es decir: García Bacca no quiere que el proyecto trascendental kantiano converja en una quietud o concentración dialéctica. Lo que está proponiendo -como se ha intentado demostrar anteriormente-, es que el hombre, en su estado o disposición natural de transfinitud, no puede y no debe re-frenar su pulsión transfinita y transfinitante por el simple hecho de que las cosas, en su estado trascendental de *qués*, se le aparezcan proyectadas y re-veladas sobre la pantalla ontológica trascendental de la conciencia.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 61.

¹⁵² Este punto es absolutamente interesante porque, en cierto sentido, marca el origen sobre la cuestión garcibacquiiana de la posibilidad y necesidad por parte del hombre, de trocar y transformar las cosas. Es decir, de serse en sí y para sí mismo, Dios como ente creador. Como se podrá comprobar a lo largo de la segunda parte de nuestro trabajo, la idea que aquí expone y defiende García Bacca sobre las restricciones de la creación y el límite, así como su filiación a esquemas de marcado sentido y orientación kantiana serán, sin mayor problema, algo que el filósofo español absorberá y trascenderá sin mayores problemas a partir de los años 60 del pasado siglo.

¹⁵³ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*. cit., 1940, p. 62.

Conclusiones.

En este capítulo se ha pretendido exponer los primeros pasos de un proyecto esencialmente: metafísico, trascendental, dialéctico y transustanciador. Nos hemos esforzado por mostrar de qué modo nace y empieza a tomar vida un proyecto metafísicamente transfinitador, atendiendo a las influencias fundamentales –Platón, Kant y Hegel-. que atravesaban y sostenían el pensamiento de García Bacca especialmente en el año 1940 que, tal y como hemos considerado, puede considerarse el año fundacional de su propuesta metafísica.

El hecho de haber centrado nuestra mirada de modo monográfico en una única obra responde, tal y como comentamos al inicio del capítulo, a un razón muy sencilla y clara, a saber: es en *Invitación al filosofar* donde de modo más explícito y concreto, se encuentra la plasmación de sus ideas iniciales sobre dialéctica, transfinitud y trascendencia. No decimos que sea la única, ni la más importante. Decimos que es en esta obra -y no otra-, donde uno puede encontrar algo así como un *manifiesto* metafísico en el que se explye y da forma a una metafísica transfinitante que, como veremos a continuación, recibirá muchas más influencias, desarrollos, correcciones, empujones, ajustes y, así, un largo etc., de adjetivos y calificaciones que señalan la profunda *vitalidad* de su proyecto metafísico.

La metafísica de García Bacca mutará tanto y de un modo tan silencioso, que es preciso atender con sumo cuidado a sus textos a lo largo de los años, para poder apreciar tan sutiles mutaciones y transformaciones argumentativas. Tanto en el primer capítulo, así como en este segundo, hemos intentado de presentar los ingredientes que constituyen el caldo de cultivo en el que el filósofo español cocinó a fuego lento su propia propuesta filosófica. Ya sabemos del peso y valor del ratiovitalismo orteguiano. También conocemos el origen, sentido y valor que García Bacca atribuye a la metáfora del filósofo como hombre endemoniado; incluso sabemos del tipo de dialéctica hegeliana bajo supuestos categóricos kantianos en los que intenta el filósofo español enraizar su transfinitud.

Como iremos comprobando, estas y otras ideas irán sufriendo duras correcciones y ajustes. Las principales correcciones y ajustes –al menos hasta casi finales de los años 50- serán fruto de sus encuentros y desencuentros con la fenomenología heideggeriana. El peso e influencia de Heidegger en García Bacca es tal y tan importante, que merece una atención especial en esta primera parte. Como podremos comprobar, la absorción de las principales tesis heideggerianas tendrá un peso crucial y determinante en el coajuste de su dialéctica inicialmente idealista y trascendental, hasta ir mutando hacia una dialéctica sostenida por la inclusión de categorías de orden sentimental al más puro estilo heideggeriano.

Lo que en el año 40 –y precedentes- era una dialéctica con visos de idealismo trascendental, con el paso del tiempo y trabajo crítico por parte del incansable e incombustible García Bacca, terminará trocando sus propios fundamentos de transustanciación ideal, hasta desarrollar una metafísica que busca y encuentra su legitimidad en los sentimientos. Pero antes de dar el salto a su etapa existencialista, es menester repasar otra de las piezas clave dentro del proceso de crecimiento, expansión y absorción filosófica de este periodo. Nos referimos al valor e influencia incalculable que

produjo el filósofo británico A. N. Whitehead en el pensamiento metafísico garcibacquiano.

En el capítulo que sigue inmediatamente a continuación, pretendemos analizar, exponer y comentar de modo crítico y honesto el verdadero peso y valor que generó la lectura de la obra de Whitehead *Process and Reality*, y por qué razón esta obra supone para García Bacca, una suerte de tsunami o terremoto casi definitivo para el cambio de concepción filosófica y metafísica. Estas y otras cuestiones son las que intentaremos responder a lo largo del tercer capítulo del presente trabajo.

CAPÍTULO III: EL PESO DE A. N. WHITEHEAD EN LA OBRA DE GARCÍA BACCA.

1. Mutaciones dialécticas.

Una de las principales influencias y acicates en el pensamiento de García Bacca fue, sin duda alguna, la del filósofo británico A. N. Whitehead. En especial, la lectura y estudio de su obra más conocida: *Process and Reality*¹⁵⁴.

No podemos obviar ni desatender las razones y argumentaciones que el propio García Bacca nos regala en una de sus obras: *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* que, como ya comentamos, seguramente fue elaborado entre los años 1943 y 1944 como preparación de unos cursos en la Universidad de México. La lección dedicada a Whitehead es, de largo, la más extensa y trabajada. No es de extrañar, pues, que fuera elaborada inmediatamente acabada la primera lectura y estudio de la obra del filósofo inglés, es decir, en 1943¹⁵⁵.

Nos parece importante, pues, contextualizar las fechas de publicación no por meras razones cronológica, sino porque antes de meternos a tratar de lleno la influencia y peso de Heidegger en García Bacca, es interesante poder contextualizar uno de esos momentos en los que el filósofo español padece una explosión motivacional e intelectual contra su filosofía de fondo. Explosión atómica que absorberá, de modo casi definitivo, los principios metafísicos orteguianos que hasta el momento eran hegemónicos.

Es decir, Whitehead y su influencia, deben enclavarse y contextualizarse entre el peso e influencia del *ratio-vitalismo* Orteguiano, y el desarrollo crítico y evolutivo de los supuestos *existenciales* heideggerianos. En su obra *Confesiones*, García Bacca habla así del peso, valor e influencia del filósofo inglés en su obra:

¹⁵⁴ A. North WHITEHEAD, *Process and Reality*. The Social Science Bookstore, N. Y., 1949. (Edición norteamericana).

¹⁵⁵ Hoy sabemos, por las propias anotaciones de García Bacca en la primera página de su ejemplar de *Process and Reality* conservado en la biblioteca nacional de Navarra (Pamplona), que el filósofo español leyó por primera vez la obra Whitehead, efectivamente, en 1943 durante su estancia en México es decir, justo cuando fue invitado por la Universidad de México para impartir, entre otros, lecciones sobre Heidegger. Lecciones que debería haber impartido Ortega y Gasset pero que, tras rechazar la proposición, terminó impartiendo el propio García Bacca. Las lecturas o revisiones de *Process and Reality* quedaron contabilizadas y apuntadas por el propio filósofo español. Por esa razón sabemos que, al menos 13 veces García Bacca dio cuenta de dicha obra. La última de sus anotaciones manuscritas demuestran que, hasta 1976 revisó la obra del filósofo británico. También cabe decir que, entre las obras de Whitehead que formaban parte de la biblioteca personal de García Bacca se encontraban: *Adventures of ideas*. New York: Macmillan Company, 1933. Also published by Cambridge: Cambridge University Press, 1933. y *Concept of Nature*. Cambridge: University Press. 1920. En lo que respecta a nuestro trabajo, únicamente nos centraremos en *Process and Reality* porque, objetivamente hablando, es la que más influyó y trabajó el filósofo español.

“Quinto choque de filosofía contra filosofía de fondo. En 1945¹⁵⁶ leí por primera vez, lo he leído muchas más (trece), *Process and Reality* de Whitehead”¹⁵⁷.

De otro modo, no es posible comprender el valor ni sentido de la dialéctica transustanciadora propuesta por García Bacca, sin un estudio crítico y atento sobre la influencia que el filósofo inglés -y su obra *Process and Reality*-, tuvo en él. En este punto, nosotros trataremos de exponer críticamente la lección sobre Whitehead que García Bacca incluyó en su obra *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*. El valor de esta extensa lección no viene determinado por un refinado sentido definitivo del pensamiento de Whitehead. Nada más lejos de la realidad; si de algo nos resulta útil esta lección es, entre otras cosas, para establecer categorías y pilares esenciales que componen el universo dialéctico, cambiante y transustanciador de filósofo español. Fundamentos que deben ser atendidos, señalados y balizados, antes de meternos de pleno en el sentido y valor de la influencia heideggeriana.

Por esta razón, pensamos que es interesante e importante atender a la influencia innegable de Whitehead. Así lo creemos porque, de ese modo, no se desdibuja el desarrollo y evolución del propio sistema transustanciador garcibacquiiano y, mucho menos, antes de dar el salto a comentar el peso de influencias de Heidegger que, aun siendo anterior cronológicamente -posiblemente uno o dos años antes-, no pudo sostenerse en el tiempo tanto, y de un modo tan profundo como lo hizo el filósofo inglés.

Pasemos, pues, a comentar y analizar el resultado de esa inicial y primera explosión producida por Whitehead en la filosofía de fondo del propio García Bacca. Filosofía transustanciadora que no volverá a ser la misma nunca más. Veamos por qué.

2. A. N. Whitehead o la metafísica del ser actual.

La importancia de Whitehead en el desarrollo y planteamiento metafísico de García Bacca es crucial. Esa importancia crucial la basamos, como intentaremos mostrar, a propósito de la exposición de la novena lección del filósofo español en su obra *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*.

La influencia metafísica de Whitehead no se restringe únicamente al uso de algunos conceptos por parte de García Bacca¹⁵⁸ sino que, de algún modo, los planteamientos metafísicos de Whitehead son el acicate justo y necesario que García

¹⁵⁶ En su obra *Confesiones*, García Bacca fecha la lectura de la obra de Whitehead en 1945, dos años más tarde de lo que nosotros hemos datado como primera lectura. Como hemos explicado, nuestra datación como primera lectura en 1943 no es arbitraria, sino que responde a las anotaciones personales del propio filósofo español en la primera página de su ejemplar de *Process and Reality*. Entre otras cosas, coincide con el número de veces que confiesa haberla trabajado; un total de 13. Por eso, pensamos que García Bacca revisó su ejemplar para poder datar la primera vez que trabajó la obra de Whitehead. Sea como fuere, pensamos que la datación de 1945 puede responder a un error del propio García Bacca, ya que las lecciones en la Universidad de México fueron impartidas a lo largo de 1944. Tiene lógica pensar, que la primera vez que trabajara el texto de Whitehead fuera antes de dar las lecciones, y no un año después, como parece datar el propio García Bacca en *Confesiones*.

¹⁵⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones Autobiografía íntima y exterior*, Coedición Universidad Central de Venezuela-Anthropos, 2000, p. 124.

¹⁵⁸ Pienso en estos momentos, en conceptos propios y característicos del sistema de conceptos garcibacquiianos tales como: *creación, invención, novedad, vector*.

Bacca precisaba para poder desarrollar, posteriormente, los fundamentos de una metafísica y una ontología basada en principios o fundamentos próximos a la relatividad y la dialéctica.

De un modo más sencillo, como podremos comprobar, la obra de Whitehead es, a nuestro juicio, uno de los gérmenes que ayudó y contribuyó al desarrollo de una metafísica enfocada a hacer avanzar la idea garcibacquiiana de que el hombre es un sujeto abocado a la permanente reinención de sí y de su contexto. Esto es así porque, como podremos comprobar, el quicio del Ser tanto en Whitehead, así como en García Bacca se sustenta sobre la idea de que la realidad constitutiva del hombre viene determinada por la *Creación*.

Veamos con calma y detenimiento, los principales elementos destacados por García Bacca en esta última y extensa lección sobre los fundamentos metafísicos de Whitehead.

En primer lugar, debemos destacar que la obra de Whitehead *Process and Reality* es, de algún modo, la obra del filósofo inglés que mayor influencia y calado provocó en el pensamiento de García Bacca; el cual, al inicio de la lección sobre Whitehead afirma:

“Process and Reality, en que por vez primera se asientan los fundamentos de una metafísica del ser en cuanto creación, del ser en cuanto acto actuante, en cuanto proceso convergente de ascendentes creaciones”¹⁵⁹.

O un poco más adelante, cuando afirma:

“Process and Reality, tan importante en su orden de cuestiones como puede serlo Sein und Zeit de Heidegger en el suyo; trataremos en la segunda parte de la metafísica general del ser, en cuanto creador con serie de creaciones en progreso convergente hacia Dios”¹⁶⁰.

Es decir, para García Bacca la obra de Whitehead constituye, en sí mismo, un referente crucial en el plano de la metafísica debido a la *novedad* del enfoque empleado. Es decir, por introducir la facticidad en el plano ontológico de la *Creación*.

Tan importante parece ser esta obra, que el propio García Bacca la compara con *Ser y tiempo*¹⁶¹. Ya sabemos –no es menester exponerlo una vez más-, la importancia e influencia esencial que produjo Heidegger en el ambiente de la metafísica y la ontología en la que se debe contextualizar la obra de García Bacca. Por esa razón, no nos debe extrañar que el filósofo español compare la relevancia de la obra de Whitehead, con la obra del filósofo alemán.

¿En qué medida? en la medida en que para el español, *Process and Reality* es una renovación y refundación –a su manera y su juicio-, de toda una serie de tópicos y principios metafísicos obsoletos, petrificados e inservibles, insertos en un contexto de supuesta *modernidad* metafísica. Pero, también, evidencia una proximidad y confianza

¹⁵⁹ Juan David GARCÍA BACCA. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 407.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 408.

¹⁶¹ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C), 2009, Trotta.

hacia una ontología cercana a los fundamentos de la ciencia y la física propia de los tiempos de Einstein:

“Es casi milagroso que los métodos modernos de instrucción no hayan conseguido ahogar por completo la santa curiosidad de la investigación, pues la principal necesidad de tan delicada planta, aparte del estímulo inicial, es la libertad. Sin ésta, corre seguro peligro de muerte y creo que incluso puede despojarse de su voracidad a un animal de presa sano si se le obliga a comer a golpes de látigo con hambre o sin ella..¹⁶²”

3. Entidades actuales. Una renovación metafísica.

El argumento ontológico del cual debemos partir para poder comprender la importancia misma de la influencia de Whitehead, es la que el propio García Bacca nos anuncia al comienzo de su lección, a saber:

“Las argumentaciones de Naturaleza y vida están guiadas por un principio básico que Whitehead enunciará explícitamente en *Process and Reality*: <Todas las entidades actuales se hallan colocadas en el mismo nivel> (p. 28). Lo cual es, por de pronto, afirmar la *univocidad* del ser real, para decirlos con los términos consagrados tradicionalmente”¹⁶³.

Es decir, el juicio ontológico del cual parte la reflexión y planteamiento metafísico de Whitehead es el siguiente: la univocidad de las *Entidades Actuales*¹⁶⁴.

La novedad en el sistema metafísico de Whitehead -en lo referente a las entidades actuales- pasa, esencialmente, por el cambio radical de paradigma en cuanto al trasfondo del concepto de entidad o ente. Para Whitehead, y del mismo modo para García Bacca, las entidades actuales no son algo así como entes determinantes, fijos y estables.

Las entidades actuales dejan de ser algo estable en su especificación ontológica, para abrirse al plano de la relatividad física y ontológica, es decir, no existe algo así -como la propia tradición metafísica ha pretendido-, un ente con determinadas esencialidades que lo definen dentro de unos márgenes estrechos de entendimiento.

García Bacca anuncia que la renovación metafísica propuesta por Whitehead -en lo referente a las entidades actuales- pasa, esencialmente, por lo siguiente, a saber:

“En rigor, como iremos viendo, entre las diversas realidades del universo sólo hay diferencia de *estado*, no de ser o específicas. (...) Y todas las realidades de este

¹⁶² Albert EINSTEIN, *Out of my later years*, Citadel Press, 1956.

¹⁶³ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 5

¹⁶⁴ Las “entidades actuales” son, en el sistema metafísico de Whitehead, algo así como el *Dasein* en la obra *Ser y tiempo* de Heidegger. No afirmamos que las “entidades actuales” de Whitehead tengan el mismo estatus y valor ontológico que el *Dasein* empleado por Heidegger. Lo que afirmamos es lo siguiente, a saber, que el término “entidad actual” es el escogido por Whitehead para señalar y referirse -como podremos comprobar-, a lo que tradicionalmente se ha denominado Ente. La comparativa con el término *Dasein* acuñado y empleado por Heidegger responde, esencialmente, al principio de novedad. Es decir, al uso de un término nuevo y relativamente original para referirse a un concepto empleado por la tradición metafísica y que, desde el enfoque de Heidegger y Whitehead, requiere de una renovación no sólo en lo profundo de su significación sino que, también, lo exige en el uso y empleo de nuevos términos. La intención esencial de ambos autores a la hora de reacuar el término Ente es, de algún modo, tomar distancia de conceptos que, a juicio de ambos autores, ya no refieren ni apuntan con precisión ontológica, lo que en la actualidad refiere el termino Ente.

mundo, sean a primera vista tan diversas como materia o naturaleza y alma, vida, espíritu, son solamente diversos *estados*, no diversos órdenes, comunicantes, esencial e insuperablemente diversos, como supuso la filosofía griega y escolástica”¹⁶⁵.

Estados diversos en las realidades del mundo. Realidades entre las que se encuentran las entidades actuales. Este principio de diversidad de estados en las entidades actuales es, a nuestro parecer, el punto de partida del presupuesto metafísico de Whitehead y que, como podremos comprobar, produjo una importante influencia en el proyecto del filósofo español. Principio que motivó el cambio de paradigma profundo que exigía la propuesta transfinítante garcibacquiiana.

Tal es la importancia del principio relativista de los diferentes cambios de estados en las entidades actuales, que el mismo principio de *transubstanciación*¹⁶⁶ empleado por García Bacca, bien podría encontrar parangón con la noción de *cambio de estado* propio de la metafísica de Whitehead.

Así lo justifica el filósofo español:

“Ahora bien: en la transformación del cuerpo en energía o de energía a cuerpo se transmutan *íntegramente*, sin pérdida alguna, sin remanente *común*, masa y energía o energía y masa; porque la ley no dice que el proceso se integre de tres partes, *una* que quede *constante* en todo cambio, que no sea ni masa ni energía, y *otra* parte que pueda ser masa y pasar a ser energía o inversamente, sino que expresa simplemente que la transmutación, total, que vamos a llamar *transubstanciación*, es de masa en energía y energía en masa; (...) Ahora resulta que el fenómeno de transformación total, sin sujeto, sin aniquilación, por transubstanciación, es fenómeno *natural* y normal, dejando de ser milagroso. (...) Lo real es de un único tipo que puede estar en diversos estados y puede

¹⁶⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 410.

¹⁶⁶ El término “Transubstanciación” o, como el propio García Bacca y nosotros emplearemos a partir de ahora “transustanciación”, no puede ni debe ser confundido con el término “transfinítación” que tratamos en el 2º capítulo del presente trabajo. El concepto “transustanciación” lo recupera García Bacca de la escolástica y, en este punto, es menester aclarar algunos aspectos importantes. En primer lugar, García Bacca lo toma de la *Suma teológica* de Santo Tomás: “Dios es acto infinito, por lo cual su acción se extiende a la naturaleza entera del ser. Así que puede hacer que toda la sustancia de un ente se convierta en toda la sustancia de otro”. (Santo Tomás. *Suma*, 3º parte, 75, art. IV.) Si bien García Bacca parte de esta concepción tomista de la “transustanciación”, también es necesario señalar que el filósofo español tiene muy presente al Cardenal Cayetano (Tomás de Vio) que, en palabras del propio García Bacca: “el único comentarista genial de la *Suma*”: (J. D. García Bacca, *Confesiones*, 2000). Pues bien, García Bacca toma inicialmente el término escolástico de transustanciación de la obra de Santo Tomás y lo termina de asumir y absorber para sí, a través de los textos y comentarios que el Cardenal Cayetano realiza a de la obra de Santo Tomás. Como podremos comprobar a lo largo de toda la obra de García Bacca, el término transustanciación irá mutando y transformándose inevitablemente. Se suele comentar que no existen en la obra de García Bacca una definición estable y definitiva sobre conceptos tales como “transfinítación” o “transustanciación” y lo cierto es que, posiblemente, tengan toda la razón. Aun así, cabe decir que ese es el propio sentido original y práctico que el filósofo español quiso otorgar a dichos conceptos o categorías. Es decir, un profundo cambio de orden ontológico en sus definiciones que, como en el caso concreto y original del concepto “transustanciación”, apunta a la posibilidad de transformar una cosa en otra, sin pérdida alguna de su propia esencia y conservando su propio ser. Sea como fuere, lo mejor y más práctico que puede hacerse con estos conceptos garcibacquiianos es tener presente su propio origen y significado inicial y, a partir de ahí, recorrer sus mutaciones a lo largo de toda su obra.

transmutarse íntegramente de un estado a otro sin sujeto real común que quede invariante durante tales cambios. *La transubstanciación es fenómeno real y natural*¹⁶⁷.

En este sentido, la idea expresada por Whitehead viene a poner de manifiesto una cosa, a saber: *que la idea de que el ente es algo así como fijo y estable -reconocible por su forma-, ha quedado disuelta del plano de la metafísica.*

Ahora, lo que predomina en el plano metafísico, es la idea de una entidad actual. Entidad actual cuya forma primordial no es un listado fijo y estable de categorías o aspectos primordiales que lo fijan y definen. La entidad actual no es un sujeto al uso, sino que la entidad actual tiene la capacidad natural de poder cambiar, transformarse, transmutarse o simple y llanamente, transustanciarse por completo en otro estado o entidad actual sin que, por ello, sufra o experimente pérdida alguna de lo que en la tradición metafísica se ha dado a conocer históricamente como *esencia*.

En otras palabras, la entidad natural sería algo así como la fórmula química del agua: H₂O. La forma del agua no tiene porque ser únicamente líquida, es decir, que la esencia del agua -en un sentido ontológico-, no viene determinado por el *estado* en el que se encuentre. Es la posibilidad de transformación en diferentes estados: sólido, líquido y gaseoso -sin pérdida alguna de esencialidad-, lo que determina ontológicamente al agua, esto es, su composición química determinada como H₂O que se mantiene invariable.

Contextualizando dicha explicación en un plano metafísico referido al hombre, lo que permite dicha reformulación de las entidades actuales, es la posibilidad de desprender al sujeto de una *forma* estable y determinada que lo cosificaría dentro de unos márgenes estrechos ontológicamente hablando.

Podría decirse, pues, que García Bacca suscribe la idea de la trasmutación de las entidades actuales en diferentes estados. La corrección terminológica de García Bacca a Whitehead al escoger el concepto escolástico de la transubstanciación no deja de ser, a nuestro parecer, un refinamiento lingüístico. En cualquier caso, no comentemos un error si afirmamos que el fundamento metafísico de las entidades actuales y de la transustanciación es, *grosso modo*, la misma idea. Veremos más adelante por qué.

García Bacca encuentra en los argumentos de Whitehead, la excusa perfecta para poder desarrollar una metafísica donde el sujeto se desprende precisamente de su estatus de sujeto tradicional. La idea de que el hombre puede cambiar de un estado a otro sin pérdida alguna de potencial existencial, sin pérdida alguna de esencia es, de algún modo, la base de una argumentación y propuesta metafísica que lucha contra toda una tradición de inmovilismo metafísico y ontológico propio de la tradición filosófica occidental.

De algún modo, la filiación de García Bacca a la idea de entidad actual y relativismo resulta, a nuestro juicio, el impulso transustanciador que requería el proyecto dialéctico del filósofo español. Proyecto que, como se pudo comprobar, nace de unos ciertos supuestos *ideales* que, aun sosteniendo la movilidad del sistema mismo, todavía falca y hunde sus raíces en ciertos supuestos epistemológicos kantianos y hegelianos. Supuestos apoyados y apuntalados en ciertas premisas metafísicas de

¹⁶⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, pp. 410-411.

orientación orteguiana tales como el perspectivismo que, de algún modo, empiezan a reabsorberse de modo directamente proporcional, a la velocidad en la que García Bacca integra en su esquema metafísico el valor y sentido de las entidades actuales propuestas por Whitehead.

Siguiendo con el presente argumento del cambio de estado, García Bacca expone qué quiere decir eso de aplicar la teoría moderna y física del cambio, así como su compatibilidad con la teoría de la conservación que rige la física actual:

“Cambios de *estado* son los únicos cambios compatibles con la ley de conservación moderna, mientras que en la clásica preeinsteniana, por admitirse la distinción entre masa y energía, no cabían cambios de masa a energía o viceversa.

Ahora bien: el cambio de *estado* afecta de suyo a toda la entidad o cosa que se cambia; es un cambio por transubstanciación, sin que quede de suyo nada del estado anterior; que así es posible, en el caso corriente, cambiar *íntegramente* un metro cúbico de agua de hielo a vapor, sin que quede una especie de agua *común* a ambos estados. (...) No hay, un sujeto real que se mantenga invariable a lo largo de todos los cambios”¹⁶⁸.

La afiliación de García Bacca al argumento ontológico del *cambio de estado*, implica no sólo que el filósofo español esté a favor de la transformación radical por parte del sujeto en diversos estados, sino que, de algún modo, esta idea moderna de cambio de estado o transubstanciación es el acicate moderno y científico que la dialéctica filosófica necesitaba para poder desarrollar -hasta sus últimas consecuencias-, el profundo cambio que la propia metafísica estaba padeciendo y sufriendo desde la aparición, en 1927, de la obra de Heidegger *Ser y tiempo*.

Ahora, el propio sistema dialéctico –sistema operativo existencial del proceder metafísico de García Bacca-, se asienta sobre unas nuevas bases no únicamente terminológicas, sino que, sobre todo, en un aparataje *metafísico-ontológico-existencial-científico* que pretende asegurar la legitimación del proyecto metafísico y filosófico, basado en nociones tales como: cambio, creación, invención y transustanciación. El sujeto, como tal, disuelve en sí mismo la idea de *forma* clásica, para dar paso a un nuevo y renovado estatus de relativismo. Nuevo estatus ontológico que lo capacita para poder cambiar de estado, sin tener que quedar penalizado o apresado por nociones clásicas como la del *el estado de conservación*.

La nueva metafísica asienta sus bases en una ontología que queda liberada de la rigidez de la forma única. Si esto es así, la nueva dialéctica está capacitada para radicalizar sus supuestos de: cambio, transformación, negación, invención y creación de novedades.

4. Relativismo y cambios de estado.

El siguiente paso en el planteamiento metafísico de Whitehead y, por lo tanto, de García Bacca, pasa por ampliar y llevar hasta sus últimas consecuencias la idea misma de *relativismo*.

¹⁶⁸ *Ibíd*, p. 413.

Como podremos comprobar, la idea de relativismo empleada por ambos autores poco o nada tiene que ver con la noción clásica de relativismo filosófico o moral donde la premisa primordial es: *Sino existe una esencia fija donde asir los principios morales, entonces todo vale.*

Nada más lejos de la realidad. El relativismo empleado por Whitehead y por García Bacca tiene que ver con el relativismo científico planteado por Einstein y que, en estos dos autores –esencialmente en Whitehead-, encuentra un espacio y vía de aplicación a sus propios planteamientos metafísicos.

El relativismo que encontramos en los planteamientos de Whitehead y García Bacca tienen que ver con la continuidad lógica de la disolución de las nociones de sujeto y forma, es decir: con la idea de que el sujeto o entidades actuales atravesados por su capacidad natural de transubstanciación, pueden cambiar o trocar su propio estado a otro diverso. La cual cosa, hace que se disuelvan los puntos fijos y anhelados asideros de la metafísica tradicional.

Pero aun más, la renovada teoría del relativismo científico -y ahora filosófico-, es la excusa perfecta que requería la dialéctica, para poder legitimar metafísica y ontológicamente el cambio y la transformación. Es decir, la negación de un sujeto en un estado aparentemente concreto. García Bacca lo justifica del siguiente modo:

“Podemos, pues, afirmar que nuestro cuerpo no termina donde parece hacerlo según los sentidos, sino que nuestro cuerpo es *realmente* cósmico, de dimensiones universales. Todo el universo es cuerpo nuestro, de *cada uno*, y a esta propiedad de *todo* el universo de ser cuerpo de *cada uno* llamará Whitehead propiedad de *relatividad*¹⁶⁹ o, como dice en su lenguaje, que explicaremos en la Parte segunda de este estudio, <it belongs to the nature of a beings that it is a potential for every becoming. This is the principle of relativity>”¹⁷⁰.

De esta manera -y como podremos comprobar seguidamente-, la relatividad aquí expuesta es un modo de justificar argumentativa y ontológicamente, la idea de que el sujeto como tal, al quedar disuelto de su forma universal y estable, es decir, al perder *la forma*, queda abierto al cambio y la transformación. Pero aun más, el relativismo es la condición de posibilidad que habilita al nuevo proyecto metafísico para poder justificar que los sujetos no están solos ni aislados en el mundo.

El relativismo es perfecto para que la idea disuelta de sujeto autónomo –de *yo*– quede deslegitimada y sustituida por una nueva noción de sujeto o entidad actual. Entidad actual en interacción constante y permanente con otras entidades actuales. García Bacca justifica esta última idea del siguiente modo:

“Por tanto: todo individuo físico está en *continuidad real*, en *compenetración real* con entidades en estado de campo, con entidades cósmicas: *su* peso está, por ejemplo, en continuidad real y en compenetración real con el *campo* gravitatorio del universo”¹⁷¹.

¹⁶⁹ Cfr. A. North WHITEHEAD, *Process and Reality*, Categoría IV, p. 33.

¹⁷⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 418.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 419.

Pero aun más; García Bacca suscribe la radical y controvertida idea de Whitehead de la disolución de la noción de sujeto tradicional para, de ese modo, abrirse a las nuevas posibilidades metafísicas de una posición teórica que aboga por la desaparición del sujeto como un *yo* estable, fijo y con forma propia y determinada:

“Luego realmente, y en el plenario sentido de la palabra *real*, no existen *individuos*; cosas *indivisibles* en sí (*indivisum in se*) y *divididas realmente*, con distinción real mayor (*divisum ab alio*) de los demás.

Lo que se consideró en la teología católica, y en la filosofía natural dictada por ella, como milagro: a saber, la compenetración de cuerpos, resulta que es fenómeno natural y ley básica del universo en que vivimos”¹⁷².

Siguiendo con la estrategia de ir añadiendo nuevos elementos a la argumentación metafísica de Whitehead y García Bacca, es momento de incorporar los principios de: *Creación* y *Novedad*.

5. La negativa al “determinismo” ontológico.

El desarrollo y planteamiento de Whitehead y García Bacca aseguran las bases teóricas para la negación radical de lo que se ha llamado *determinismo ontológico*. La idea esencial del determinismo ontológico –y en relación con lo anteriormente expuesto-, viene a aseverar que el sujeto es estable, fijo y determinado en su forma básica y universal. Si el determinismo ontológico es falso, entonces, a la noción de ontología le quedaría espacio suficiente para añadirle los términos de relativismo o de indeterminismo.

Como se comentó anteriormente, el relativismo no es sinónimo de que todo valga. Más bien contribuye, inestimablemente, a la liberación del sujeto de supuestos elementos preestablecidos y universales, es decir, de ciertas sustancialidades deterministas y fijistas. Si la ontología es indeterminada o relativista en sus bases, entonces, hay cabida para las nociones de: *probabilidad*, *creación*, *novedad*, *invención* y *porvenir*:

Dice García Bacca:

“Según la metafísica greco-escolástica, y aun moderna, exceptuando tal vez a Hartmann, los modos del ser son solamente: posibilidad, realidad, necesidad. Ahora resulta que el ser real tiene como modo propio de existir y ser real el de *probabilidad*, y por consiguiente no queda sometido a un *ser necesario*”¹⁷³.

Y es que este relativismo ontológico, o lo que es lo mismo, la negativa al determinismo ontológico, no es algo originario y exclusivo de Whitehead o García Bacca.

El propio García Bacca sabe -y así lo confiesa- que Bergson, y su noción de *evolución creadora*, bien podría ser un antecedente legítimamente filosófico de esta negativa a la determinación ontológica¹⁷⁴. Igualmente cierto es, que el propio Whitehead cita en reiteradas ocasiones la importancia del propio Bergson y su noción de *evolución creadora*.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 420.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 430.

¹⁷⁴ *Óp. Cit.* 22 y 41. Capítulo 1º.

Tanto Whitehead como García Bacca –a su manera-, renovarán y refinarán el propio concepto de Bergson, con la intención de poder dotarlo de cierto rigor científico-filosófico. García Bacca nos recuerda la importancia de Bergson como antecedente de la negativa ante el determinismo ontológico, así como la importancia y las posibilidades que abre el desarrollar un nuevo enfoque metafísico que renuncie radicalmente al determinismo ontológico:

“El concepto de Bergson *evolución creadora*, comienza a tomar sentido *científico* y llegará a tenerlo *metafísico* (no simplemente de historia natural, de experiencia psicológica discutible...) en la obra *Process and Reality* de Whitehead. Hemos probado que no existe realmente un *determinismo ontológico*: las cosas no tienen que ser de una especie última y sólo de una; y además estar perfectamente individuadas; no se da *determinismo real*, sino probabilismo, con probabilidad mayor que cero de que pase cualquier novedad o milagro sin causa externa, por intrínseca textura de la ley misma”¹⁷⁵.

En este sentido podría afirmarse con rotundidad, y sin riesgo al equívoco, que tanto Whitehead, así como García Bacca encuentran, en los fundamentos metafísicos bergsonianos, parte de la inspiración necesaria para poder sostener –a su juicio-, un argumento metafísico renovador que encuentra sustento no en cierta metafísica añeja y literaria. Más bien, la fortaleza argumentativa procede de principios científicos.

Dice Bergson:

“Porque la vida es tendencia y la esencia de una tendencia estriba, en desarrollarse en forma de surtidor de novedades, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repetirá su impulso. (...) En realidad escogemos sin cesar, y sin cesar también abandonamos muchas cosas. El camino que recorreremos en el tiempo está jalonado de despojos de todo cuanto comenzábamos a ser, de todo cuanto hubiéramos podido devenir. Pero la naturaleza, que dispone de un número incalculable de vidas, no se ve constreñida a tales sacrificios. Conserva las diversas tendencias que se han bifurcado al crecer. Con ellas crea series divergentes de especies que evolucionarán por separado.”¹⁷⁶

De otro modo: Bergson y su evolución creadora, son algo así como la génesis del argumento ontológico renovador que se planta en contra del determinismo ontológico. La ciencia y sus avances están poniendo sobre el tapete filosófico, el hecho de que el mundo no está constituido por ningún principio determinista, rígido o fijo. Las cosas no son definitivamente esto o aquello, sino que cambian, mutan, se truecan en cosas distintas como un algo que transubstancia, que cambia de un estado a otro.

Y es que el filósofo francés lo parece tener claro:

“Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros se sentirán presas del vértigo. Están acostumbrados a la tierra firme; no pueden adaptarse al balanceo y al cabeceo. Necesitamos puntos *fijos* a los que amarrar el pensamiento y la

¹⁷⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., p. 431.

¹⁷⁶ Henri BERGSON, *L'evolution créatrice*, París PUF, 1907. [Edición en español, *La evolución creadora*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1985. pp. 99-101].

existencia. Creen que si toda pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, no existe en el momento en que se la piensa, que escapa al pensamiento”¹⁷⁷

Sea como fuere, lo crucial de todo el asunto es, sin duda alguna, el cambio radical de paradigma metafísico. Es decir, pasamos de un determinismo ontológico, a un indeterminismo o relativismo ontológico sustentado por el principio esencial de la transubstanciación.

García Bacca concluye el primer apartado de la lección sobre Whitehead con las siguientes palabras esclarecedoras:

“Saquemos, por de pronto la conclusión: la univocidad de lo real, su indiferencia frente a distinciones conceptuales, tan irreductibles para la mentalidad clásica como las de materia y energía, pasividad y actividad, espacio y tiempo, contar y medir (...) queda científicamente superada. La realidad es eminentemente, en unidad, todo ello. Cuando más se puede hablar de diversos *estados* de *una misma realidad*. De ahí que cosas que tradicionalmente se tenían por *milagros* pasen ahora naturalmente: como transubstanciación, compenetración de cosas reales físicas; paso de una entidad, de *estado* espacial y temporal, a supraespacial y supratemporal; excepciones respecto de la ley determinista que dejan de serlo porque las leyes son ya probabilísticas..., etc.”¹⁷⁸.

En definitiva, lo destacable y verdaderamente sustancial hasta el momento, ha sido evidenciar el esfuerzo realizado por García Bacca –apoyándose y sirviéndose de otros autores y corrientes-, no en invertir la tradición metafísica en general, sino poner de manifiesto algo mucho más profundo e importante, a saber, que las nuevas corrientes metafísicas y científicas propias del principio del siglo XX, están poniendo de manifiesto que el sistema operativo de la nueva ontología dialéctica-transustanciadora, en el fondo de lo hondo, va a terminar dándole la razón al viejo Heráclito cuando sentenciaba aquello de que: *uno no nada dos veces en el mismo río*¹⁷⁹.

El problema de la metafísica es su tendencia inevitable al anquilosamiento sustancial, es decir, al determinismo. Corrientes como la existencialista están, a principio del siglo XX, apostando por una renovación aparentemente radical tanto en forma, como en contenido.

El quicio del asunto crítico por el que apuesta García Bacca -al menos a lo largo de toda la década de los años 40 del pasado siglo-, pasa por desarrollar una crítica profunda y rigurosa de los principios no sólo de la metafísica greco-escolástica, sino que va mucho más allá intentando poner de manifiesto en qué puntos fallan corrientes modernas como el existencialismo¹⁸⁰. García Bacca pretende, de alguna manera, corregir las desviaciones de corrientes aparentemente renovadoras como la existencialista que, a juicio del filósofo español –también de otros autores tales como

¹⁷⁷ Henri BERGSON. *La pensée et le mouvant*, París PUF, 1934 [Edición en español, *El pensamiento y lo moviente*. Ed. Espasa-Calpe. Madrid. 1976. pp. 166-167].

¹⁷⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, pp. 434-435.

¹⁷⁹ Óp. Cit. nº 80.

¹⁸⁰ Estas cuestiones se harán más evidentes a medida que avancemos en nuestro estudio. En lo que respecta a esta primera parte de nuestro trabajo, el punto de inflexión respecto a las críticas vertidas por García Bacca al existencialismo es algo que quedará puesto de manifiesto en el capítulo 6º de la parte A del presente trabajo. Como se podrá comprobar, en dicho capítulo analizaremos la distancia real que existe entre la propuesta garcibacquiiana y la heideggeriana respectivamente.

Whitehead-, no terminan de agotar sus propias posibilidades por una simple razón, a saber, la falta de un cambio radical dentro del paradigma metafísico.

Es evidente que, en el punto en el que nos encontramos, García Bacca está asumiendo con rotunda honestidad intelectual, la necesidad de un cambio en los fundamentos mismos de la metafísica. Fundamentos que adolecen de ciertos y concretos males. Males que la encaminan, irremediablemente, al inmovilismo y la rigidez de axiomas. El impulso renovador de Whitehead en el esquema metafísico garcibacquiiano es de tal calado, que desplaza de un solo golpe de lectura, muchos de los supuestos ratio-vitalistas que aun sostenía García Bacca durante los primeros años de la pasada década de los años 40 y de los cuales, casi no quedan rastro evidente a partir de su inmersión en la obra de Whitehead. El perspectivismo deja paso al relativismo científico con visos metafísicos por una sencilla razón, a saber: porque explica y legitima mejor el esquema transustanciador que se está gestando y creciendo durante estos años.

Como podremos comprobar, García Bacca está intentando sostener argumentativamente la idea de que, hasta la irrupción de Whitehead en el panorama metafísico, ésta se sostenía sobre ciertos principios añejos y clásicos que, lejos de legitimar la tarea metafísica, la cosificaban y constreñían en dogmas, leyes y principios fijistas. La crítica de García Bacca a una dialéctica que él mismo había sostenido y que, como se pudo comprobar, adolecía de cierto idealismo, ahora vira violentamente hacia un sustento de corte relativista.

Hasta la lectura y estudio de Whitehead, la dialéctica del filósofo español dependía, en gran medida, de los supuestos perspectivistas de Ortega, así como de la epistemología kantiana y la dialéctica idealista hegeliana tal y como pudimos comprobar al final del pasado capítulo. Con Whitehead en escena, García Bacca trasciende dichos supuestos fijistas o inmovilistas, para dar cabida a un renovado sistema operativo sustentado por nuevas categorías tales como: *movilidad, transustanciación, creación, cambio de estado*, etc.

Como se podrá comprobar, y siempre comparándolo con lo expuesto en el capítulo anterior, el proyecto dialéctico garcibacquiiano no se mantuvo jamás fijo o estable. Más bien fue mutando y cambiando, esto es, reformulándose a sí mismo. Es evidente que en los primeros años –sobre todo en la década de los 40-, su proyecto sufrió tal vez –sin contar el impacto marxista de los años 60-, la mayor parte de los choques de fondo a su proyecto. Impactos producto de su conocimiento y estudio de autores como: Ortega, Whitehead y Heidegger. Nosotros estamos tratando en el presente trabajo de reconstruir hermenéutica e historiográficamente, el sentido y cronología de dichos impactos de fondo, con el fin de poder reconstruir el sentido inacabado de su proyecto metafísico transustanciador y transfinitante. Prosigamos, pues, con dicha tarea.

La renovación metafísica de Whitehead y García Bacca es de tal calado, que era de suponer que afectara no sólo a los supuestos meramente metafísicos, sino que, del mismo modo, arremetiese contra los esquemas epistemológicos sobre los que se sostenía los viejos sistemas metafísicos. Es importante atender a dichos cambios y

críticas de orden epistemológico, porque a partir de ellos, el filósofo español extraerá categorías tales como *vectorialidad*¹⁸¹.

6. *Las nuevas vías de conocimiento.*

Con respecto a las formas y vías de conocimiento en el esquema epistemológico de Whitehead, consideramos que sería, cuanto meno, interesante esquematizar y presentar –aun siendo de soslayo–, cómo y de qué manera Whitehead se esfuerza por renovar algunos supuestos de la epistemología clásica –Descartes, Locke, Hume, Kant, etc.,-.

Whitehead divide el conocimiento en: *sensible* e *intelectual* pero como podremos comprobar, estos dos modos de entendimiento forma uno *único* y *general* conocimiento que se mantiene en perpetuo cambio y relación con las otras entidades actuales.

1. **Conocimiento sensible:** cada sentido está *afinado* y *limitado* para *prehender* – término empleado por Whitehead- el mundo que le rodea. Whitehead descarta que los sentidos sean capaces de captar y decir lo que las cosas son en su esencialidad última, universal y definitiva. De otro modo, los sentidos no nos dan acceso a la *verdad* del mundo y las cosas. Por esa razón, no cabe en el esquema de verdad propuesto por Whitehead, el sentido de la verdad como correspondencia. Los sentidos prehenden el mundo, generando e interviniendo sobre la realidad. La principal consecuencia de este acto de prehensión sobre las cosas reales, es el de constituir las en un bloque general. Así lo explica Bacca: “El conocimiento sensible, por ser un elemento real *constitutivo de la naturaleza* (Whitehead), hace *dos* efectos reales: pone a lo sentido en estado de *inoperancia* y en estado de *unidad global*, en bloque indiferente. *Conocer sensiblemente es, pues, una operación real sobre lo real, con peculiares efectos reales*”¹⁸².
2. **Conocimiento intelectual:** en el caso del conocimiento intelectual también debemos contar con la idea o noción de prehensión sólo que, en este caso -y a diferencia del conocimiento sensible-, la prehensión se dirige a lo que Whitehead ha decidido llamar: *objetos eternos*. Estos objetos eternos son algo así como *elementos catalíticos reales*, objetos, cosas reales que están en el mundo, y que son dispuestos a modo de bloque general por las propias entidades actuales. Las entidades actuales prehenden el mundo a través de los sentidos y, al mismo tiempo, el intelecto emplea ese bloque de prehensiones, a modo de

¹⁸¹ Si algo cabe destacar realmente de lo enunciado sobre los tipos de conocimiento es una única cosa, a saber, la naturaleza “vectorial” del conocimiento. Destacamos esta idea de vectorialidad por una razón poderosa, a saber, porque esta noción original de Whitehead provocará una nada despreciable influencia en el sistema metafísico garcibacquiiano. El carácter vectorial del conocimiento –sensible e intelectual- en Whitehead apunta y señala a la idea o creencia de que el conocimiento –sentidos y entendimiento- están dirigidos hacia la creación e invención ya sea de bloques generales de sensaciones y afecciones sobre lo real, ya sea la creación e invención de novedades a propósito de los objetos eternos. El conocimiento tiene la forma y la naturaleza de un vector, es decir, de un dirigirse hacia la invención o creación de novedades. Este carácter vectorial, es decir, este dirigirse hacia la novedad es algo a lo que García Bacca no podrá renunciar y que, de manera indiscutible, le influenciará en lo más profundo de su sistema metafísico tal y como más adelante podremos comprobar.

¹⁸² Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 440.

catalizador para la generación, invención y creación de novedades intelectuales. García Bacca así lo expone: “El conocimiento sensible pone lo real, o ciertas partes de él, en *estado inoperativo y global*; el conocimiento intelectual, sirviéndose de aquellas realidades que se encuentren en *estado eterno, específica y dirige* lo real. De modo que el conceptuamiento de lo real puede afectar a los contenidos mismos del conocimiento sensible, a lo real en estado de *conocido* sensiblemente, y afectarlo realmente especificándolo y dirigiéndolo. Y la posibilidad de estas sucesivas o simultáneas transformaciones de lo real, *único* en esencia, dependen de que entre todas sus formas no hay sino diferencias de *estado*”¹⁸³.

Entrando con mayor profundidad en el asunto del cambio radical de paradigma acometido por Whitehead y respetado, seguido y alabado por García Bacca; debemos atender, una vez más, a la categoría de *entidad actual*.

Debemos, porque el uso de la categoría de entidad actual –con lo que ello implica-, está poniendo sobre el tapete, el profundo cambio de sentido de lo que tradicionalmente se había entendido por ente. Este cambio radical y atrevido de Whitehead es, de algún modo, la bocanada de aire fresco y renovador de la nueva metafísica y ciencia que pretende desprenderse del anquilosamiento fijista y determinista de tiempos pasados.

Este cambio, como podremos ver, es algo que también afecta a los pretendidos esquemas renovadores – García Bacca piensa en Heidegger como se podrá comprobar el último capítulo-, y que de modo fallido, no han podido llevar, hasta sus últimas consecuencias, un verdadero, profundo y radical cambio de paradigma metafísico y ontológico.

García Bacca expone en un momento de su lección sobre Whitehead:

“Pues bien: Whitehead es el primer metafísico, que yo sepa, que se ha atrevido a construir una metafísica del ser que esté a la altura del progreso matemático; una teoría del ser que incluye un *proceso infinito convergente interior*, primer paso para lo cual es negar que las cosas tengan que estar *esencialmente especificadas*, tengan que poseer una última diferencia específica, un límite superior; y negar además que el número de componentes interiores de una realidad tenga que ser finito, so pena de contradicción; cada cosa, cada entidad actual, precisamente por ser primariamente *acto*, y acto creador e inventor tiene en sí misma un principio de progreso o proceso *in finitum* mas *convergente* en virtud del cual se aproxima indefinidamente, sin barrera superior infranqueable, al Absoluto, a Dios”¹⁸⁴.

Estas palabras de García Bacca son claras hasta sus últimas consecuencias. En definitiva, lo que el filósofo español está haciendo básicamente, es suscribir y alabar el proyecto metafísico de Whitehead que, a su juicio, es el primero en plantear una metafísica y ontología basada en un ente o entidad actual, cuya primacía ontológica se basa en el principio de *creación*.

De ahí, el parangón con Dios mismo. Dios es el paradigma de la creación; él es el creador de los creadores. El hombre de carne y hueso de García Bacca -la entidad actual

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 445.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 449-450.

de Whitehead- es un ente que, de modo *natural*, tiende o está vectorizado hacia la consecución plena de su estatus como creador de novedades¹⁸⁵.

Pero el sostenimiento de la esencialidad de las entidades actuales -como creadores o inventores- no podría sostenerse, si la ontología que mantiene esa imagen del hombre no afirmara, de modo radical, que en el fondo de lo hondo, el ente no mantiene *forma* alguna determinada. Es decir: si la nueva metafísica quiere legitimar que el ente es una tendencia permanente y constante a la creación, entonces, debe asentar su ontología en la imagen disuelta de un ente que cambia de estado permanentemente. El nuevo hombre no dispone de asideros determinantes; únicamente una inclinación natural, una disposición a vectorizar su propia esencia creadora e inventora de novedades.

Y referente a las *novedades* o *creaciones*, ese poder natural del hombre de crear y generar espontáneamente todo un universo infinito de posibilidades, de novedades, es lo que, a juicio de García Bacca, más merece desatacar de la revolución metafísica iniciada y radicalizada por Whitehead y, en cierta medida, también por Bergson. Revolución que ha sido extrañamente desatendida por el grueso de la filosofía en general.

Partiendo de lo expuesto, podemos decir que la *novedad*: es la condición de posibilidad que habilita al hombre para sustentar un estatus ontológico próximo al de la divinidad. El hombre posee una tendencia natural a la divinidad. De otro modo, es vector hacia el estatus ontológico del mismísimo Dios. Querer ser Dios es sinónimo en Whitehead –también en García Bacca-, de ser un ente que, desde su falta de asideros deterministas, fijos y estables, opta por apoderarse y fortalecer su posición ontológica como creador e inventor de novedades. Él mismo se sostiene en un flujo creador permanente, es decir, en un horizonte de probabilidades que lo habilita para poder cambiar, trocarse, transformarse en otra cosa; en definitiva: para poder transustanciar, sin tener que renunciar a su naturaleza o esencia como creador, como inventor. García Bacca sentencia:

“Si tomamos en serio eso de que Creatividad (*Evolución de veras* creadora) entra en la constitución misma de todo ser en cuanto ser, de que el conjunto de los seres no es un conjunto de cosas *hechas*, sino que encierra en sí, cada uno, un principio de *novedad*, de *originalidad*, sin poder llegar tal originalidad individual o específica a quedar presa definitiva y esencialmente en una especie o individuación, habremos de afirmar¹⁸⁶: <Creativity is the universal of universals characterizing ultimate matter of fact. It is that ultimatem principle by which the many, which are the universo disjunctively, become the one actual occasion which is the universo conjunctively (...) “Creativity” introduces novelty into the content of the many, which are the universo disjunctively>¹⁸⁷.

¹⁸⁵ La idea de asociar a Dios entendido como ente creador, y al propio hombre como creador de su existencia es algo que, como podremos comprobar largo y tendido en la segunda parte de nuestro trabajo, marcó definitivamente el esquema metafísico de García Bacca. No cabe la menor duda de que, obras del filósofo español tales como *Qué es Dios* y *Quién es Dios*, mantienen muy vivo, a nuestro parecer, el espíritu metafísico de autores como Whitehead y Bergson. Este asunto será extensa y profundamente tratado por nosotros en la segunda parte de nuestro trabajo.

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 467.

¹⁸⁷ Cita el propio García Bacca a A. N. Whitehead, *Proces and Reality*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. The Free Press, New York. p. 31.

En el sentido de todo lo expuesto hasta el momento, pensamos que la propuesta de Whitehead constituye, en sí misma, una renovación del propio principio dialéctico.

Atendamos primero a las palabras de García Bacca sobre Whitehead, y comentemos en qué sentido es posible exponer una posible renovación del propio sistema dialéctico:

“Tal es la concepción de Whitehead, en que la ontología está cuando menos (y ¡qué menos se puede pedir!) a la altura de las matemáticas, de la física y la lógica. Por esta colaboración intrínseca a un proceso con límite infinito, toda entidad actual no está vacía: está llena de infinidad: *es vector* que apunta al infinito y empuja hacia el Infinito todo lo que actualmente tiene.

Segundo: pero si una entidad actual *frena* el proceso al infinito, surge siempre una forma determinada de poseer todo lo que se tiene de suyo en tendencia hacia el infinito, al modo que dijimos si uno frena el vehículo en que va, su energía cinética uniforme se transforma en un empujón hacia delante o en calor por rozamiento; formas todas ella de finitud, de *piétinement sur place*. Parecidamente: tal es la función de los sentimientos y mejor tal son los sentimientos (feeling) y su origen, a saber: formas que adoptan una entidad actual cuando frena o detiene su proceso al infinito”¹⁸⁸.

Es decir: aquí podemos encontrar varias e importantes cuestiones que debemos destacar.

- **En primer lugar:** la idea ya expuesta de que, para Whitehead, la metafísica debe correr paralela a los avances significativos de las matemáticas, la física y la lógica. De ahí, que la metafísica de Whitehead tenga serios visos de relativismo, indeterminismo, paso al infinito y un largo etc., que condiciona la propia estructura metafísica de su propuesta.
- **En segundo lugar:** se reitera la importancia del concepto *vector* como dirección de las propias entidades actuales hacia el infinito, así como el propio contenido infinito de probabilidades y posibilidades que constituyen su propia existencia.

Estas dos ideas ya han sido expuestas y explicadas con anterioridad; no ocurre así con la verdadera novedad argumentativa expuesta por García Bacca, a saber, la idea de que los sentimientos actúan a modo de *refrenadores*.

7. Los refrenadores.

Lo primero sería saber qué se frena. La respuesta es clara: *el propio estado de la entidad actual*.

El hombre se detiene en un estado de ánimo, de existencia. Desde el estado de ánimo o temple concreto, el hombre vive su circunstancia concreta desde la que experimenta su estar ahí de una determinada manera.

Pero lo más curioso del asunto -tal vez lo más novedoso y curioso de todo-, es cómo Whitehead logra invertir el propio sentido de *frenazo* existencial, en una especie de flujo de energía cinética que da impulso para un posterior movimiento. De un modo más sencillo. La propia dinámica dialéctica se nutre para su movimiento perpetuo, de la

¹⁸⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 477.

propia energía que genera el frenar y situarse -que no estancarse-, en una forma o estado de ánimo.

El padecer y vivir un estado de ánimo es, pues, la razón de ser para que se de cabida a nuevas invenciones y creaciones. Es decir, que se de espacio para la novedad y, de ese modo, el flujo o vector hacia la infinitud que es el hombre tenga sustento y combustible para perpetuar ese natural estado de cambio o transubstanciación.

La idea de cambio, la idea de avance o movilidad –que no necesariamente progreso- de las propias entidades actuales en su dimensión existencial viene, como se ha expuesto largo y tendido, determinado por la pérdida definitiva del estatus de *forma* determinada.

La natural vectorización de las entidades actuales, sumado a su paso al infinito – contenido infinito de posibilidades existenciales-, hace que la nueva dialéctica corrija, de alguna manera, los defectos idealistas que tradicionalmente han condenado -según la opinión ortodoxa y común-, la propia fenomenología hegeliana.

El hombre -como entidad actual-, carece de forma determinada porque, ontológicamente, está constituido por una tendencia permanente hacia Dios –entendido este, como paradigma de la creación-. El hombre quiere ser Dios. No es un milagro que el hombre transustancie, permanentemente, su estado en otro sin pérdida de potencial creador o inventor; pero siempre, y al mismo tiempo, superando y negando por completo su estado anterior.

El hombre se encuentra no sólo arrojado en un mundo con otros en un circunstancia existencial que lo abre ante el infinito de posibilidades, sino que, la entidad actual, se encuentra inmersa en un *cosmos* infinito con otras entidades y principios; con otras cosas que actúan a modo de catalizador o campo gravitatorio que le sirven a ella, como espacio en el que poder desplegar su naturaleza inventiva y creativa. Es decir, espacio y tiempo para la novedad. García Bacca lo resume del siguiente modo:

“El *proceso* cósmico que se produce necesariamente por virtud de la actualidad creadora o *acto creador*, constitutivo de toda entidad actual, no limitado de suyo por ninguna *forma*, se levanta a *progreso* mediante su vinculación con Dios”¹⁸⁹.

El sistema cósmico, *panentitativo* -si se me permite la expresión- propuesto por Whitehead, hace que el universo solipsista que se desprende de las tradiciones metafísicas clásicas, ahora pase a constituirse como un cosmos en el que toda entidad puede y debe actuar como centro legítimo existencial.

Si esto es así, entonces no existe un único referente existencial -ni siquiera la idea de un *yo* como algo hecho y fijo se mantiene como eje ontológico-. Ahora, todas y cada una de las entidades, pasan a formar parte de un cosmos en el que todo está interconectado y en el que, cualquier entidad actual, puede ser foco de influencia o inspiración. Excusa válida para la invención o creación de novedades. García Bacca así lo expone:

“Whitehead, porque en su sistema toda entidad actual puede hacer de *centro* del universo de todas las entidades actuales, de modo que el universo no solo tiene *un* centro. (...) sino tantos centros reales y actuales cuantas entidades actuales haya. De ahí que un universo con centro en todas partes, en todas las entidades, tenga un grado

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 496.

superior de estabilidad interior al de un universo con sólo un centro o con centros en número finito y respecto de cosas finitas en número”¹⁹⁰.

La multidiversidad de centros entitativos rompe, a nuestro juicio, con el valor genérico y único del *yo* como eje metafísico universal. Ciertamente que las cosas me pasan a mí, pero ese a *mi* está incluido en un cosmos de infinitas entidades actuales con infinitas posibilidades. Ese correlacionarse dialéctico entre posibilidades infinitas, es lo que constituye el cosmos panentitativo al que Whitehead apunta y que, de alguna manera, el propio García Bacca suscribe.

8. El valor del vector.

Seguimos argumentando sobre nociones tales como *vector* –tan importante en el léxico filosófico del filósofo español-, y otras cuestiones próximas a la noción de creatividad, invención o avance dialéctico.

García Bacca expone del siguiente modo qué sentido tiene la naturaleza vectorizada del hombre, y cómo el estar del hombre en un determinado estado –a propósito de sus sentimientos que lo *estacionan*- no implica, necesariamente, que el estacionamiento constituya nada parecido a la noción o idea de fijeza estable o determinada:

“Como un *vector* que ponen a todos sus componentes, aun los escalares, en una dirección y sentido peculiar y actual. Una entidad actual se presenta como *sujeto* sólo cuando se *estaciona*, y este estacionarse no es especificarse y quedarse en una especie, sino simplemente un *estado* entre otros igualmente posibles dentro de la realidad del universo”¹⁹¹.

En este sentido, quedar estacionado no es lo mismo que detenerse de modo definitivo. El estado de estacionamiento implica algo así como un estado transitorio de permanencia en un estado concreto y relativamente estable. Resulta imposible quedarse falcado y anclado en un estado existencial por mucho que uno lo pretenda¹⁹².

Por esa razón, y a propósito de la imposibilidad de fijarse en una forma o estado concreto, García Bacca prosigue su argumento afirmando que:

“Así las entidades actuales no cambian realmente por pasar de estado de *sujeto* al de *supersujeto*, por superarse a sí mismos desprendiéndose de las formas de *subjetividad* que no son sino *estados* de *estacionamiento* del proceso que constituye intrínseca y propiamente a toda entidad actual”¹⁹³.

Es decir: el hecho de autoconsiderarse en estado de sujeto, no es excusa ontológica para determinar y faltar al hombre en un estatus con visos fijistas. La noción de *supersujeto* –original de Whitehead-, viene a referir el devenir dialéctico de toda entidad

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 499.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 507.

¹⁹² No consideramos los traumas o problemas psicológicos, ni siquiera los psiquiátricos porque, de alguna manera, condicionan y comprometen en exceso el argumento que aquí presentamos. Es obvio que son muchos los casos en los que un sujeto bien podría pretender quedarse estable y fijo en un estado de ánimo, incluso que generase la ilusión de permanencia en un mundo en el que las cosas se mantienen tal y como él las requiere para que dicho mundo se sostenga. Nosotros argumentamos que, en el caso general y, bajo un orden de discurso que apunta al plano existencial, el hombre quedaría atravesado por un flujo dialéctico que lo imposibilita para congelar, cual fotografía emocional, un estado de ánimo determinado.

¹⁹³ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 508.

actual, o lo que es lo mismo, indica la tendencia vectorial de toda entidad actual con inclinación natural a la creatividad y la transubstanciación.

En este sentido, la argumentación de García Bacca concluye con la inclusión de la creatividad como condición de posibilidad para que la noción de estacionamiento no derive nunca en estancamiento:

“La *creatividad*, en cuanto acto puro, en cuanto potencia de “novedad” <creativity is the principle of novelty>, ¹⁹⁴ no deja que ninguna entidad actual se atasque definitivamente en una forma subjetiva. La causalidad eficiente se funda, pues, en la creatividad”¹⁹⁵.

En definitiva: la *esencia* –si así puede y debe decirse- *creativa* de las entidades actuales, es la razón por la que el anquilosamiento o determinismo existencial u ontológico, no tiene razón de ser. Es la creatividad lo que empuja permanente y constantemente a las entidades actuales a trascender, trocar o transustanciar sus estados por otros diferentes. Este cambio es permanente y constante en su inconstancia porque no sigue una progresión aritmética y lógica en todas sus consecuencias.

Pero como toda esta argumentación sería perfectamente susceptible de ser criticada y tachada como una especie de metafísica que genera -o degenera-, en una especie de supra individualidad inviable e incomprensible, Whitehead -y el propio García Bacca-, intentan corregir las posibles desviaciones típicas que pudieran sufrir el presente proyecto metafísico ajustándolo, de ese modo, a una noción filosófica que bien pudiera recordarnos a las mónadas de Leibniz pero que, a diferencia del argumento inicial, estas mónadas tuvieran la posibilidad de conectar todas con todas, o unas con otras.

Es más, las mónadas -o entidades actuales-, si realmente existen como tal, necesariamente deben mantener conexión con otras. Ese cosmos que antes llamábamos panentidad o supra individualidad, es el responsable de que el universo existencial del que participamos tenga el menor de los sentidos.

No existe algo así como una entidad actual radicalmente individual. Tampoco nos disolvemos definitiva ni absolutamente en el cosmos de entidades. Un buen ejemplo para entender el valor de la proposición de Whitehead y de García Bacca pase, tal vez, por imaginar el universo que forman las infinitas conexiones neuronales unas con otras. El todo y las partes; las partes y el todo. Así lo justifica García Bacca:

“Los objetos eternos no se hallan en Whitehead separados cada uno en sí y para sí y todos en un orbe inteligible, sino que, como quedó largamente declarado, son *potenciales ubicuos*: poderes que están en todas partes por esencia, presencia y potencia, cual *campos* de definibilidad (...); así que prehender o captar una forma de definibilidad o un objeto eterno para definirse a sí misma una entidad actual no incluye salir de sí, sino echar mano a un *potencial* que en ella, y en todas, está ya presente; *funcionar* es, pues, unificar, hacer creer en unidad con el acto de una entidad actual un objeto eterno que es, de suyo, potencial de determinación de tales entidades actuales”¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Cita el propio García Bacca a N. Whitehead, *Proces and Reality*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. The Free Press, New York. p. 31.

¹⁹⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, cit., 1990, p. 509.

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 520.

Conclusiones.

La base de la renovación metafísica propuesta por Whitehead -y suscrita por García Bacca-, pasa por incorporar y potenciar nuevas características ontológicas a la entidad actual. Es sabido -por todo lo expuesto hasta el momento-, la importancia de nociones tales como: *creatividad, novedad e invención* en el desarrollo ontológico de la categoría de entidad actual.

Se comentó, también, que la propia entidad actual poseía una natural disposición o inclinación vectorial con capacidad infinita de movilidad y transubstanciación. Se comentó que era precisamente la creación, la capacidad humana que hacía posible que el propio movimiento dialéctico connatural de las entidades actuales no deviniese en fijeza o estancamiento determinado. La posibilidad creadora es lo que mantiene con vida tanto el sistema dialéctico mismo -entendido como sistema operativo existencial-, así como el propio proyecto ontológico de las entidades actuales propuestas como entidades en interrelación e interconexión con el universo de otras entidades actuales.

García Bacca recapitula muchas de las ideas expuestas hasta el momento de un modo claro y conciso:

“En Whitehead, en virtud de haber constituido las cosas como entidades actuales con acto de estilo *creatividad, invención, novedad*, la dirección o relación trascendental de cada entidad en fase de sujeto a su fase de supersujeto no se apacigua jamás; es una relación trascendental y trascendente, *autotrascendente*. Whitehead ha tomado de la física el término de *vector*, o magnitud con dirección, en vez del de relación *trascendental* en sentido escolástico. Y no sólo por este motivo, sino por la unidad radical de espíritu y materia, por la univocidad de toda la realidad, se presta mejor el término de *vector*, puesto que¹⁹⁷: <the general principles of physics are exactly what we should expect as a specific exemplification of the metaphysics required by the philosophy of organism>¹⁹⁸”.

Y en relación a las categorías de: *novedad, creación y movimiento permanente*, García Bacca termina por sentenciar:

“Empero por virtud del carácter vectorial, abierto al infinito, propio e indarraigable de *Creatividad*, de *Acto*, todos los estados y formas subjetivas son transitorios; por tanto: la causa final, su tipo de causalidad, los sentimientos a que da origen resultan transitorios o fases a superar y trascender, expresando la causalidad eficiente, la causa eficiente, esa misma transición de entidad actual y entidad actual, proceso de immortalización de una entidad actual. Causa final y causalidad final, causa eficiente y causalidad eficiente son solamente dos estadios de la *Creatividad*: del advenimiento de *Novedad* constitutivo del acto esencial a toda entidad actual”¹⁹⁹.

En definitiva: no hay algo así como un estado definitivo en el que pueda encontrarse o devenir las entidades actuales. Tampoco existe nada parecido a una forma esencial o determinante fija para las entidades actuales. Lo único que realmente las atraviesa, es una natural vectorización y disposición o inclinación a querer mantenerse

¹⁹⁷ *Ibíd*, p. 524.

¹⁹⁸ Cita el propio García Bacca a A. N. Whitehead, *Proces and Reality*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. The Free Press, New York. P. 178.

¹⁹⁹ *Ibíd*, p. 525.

en su estatus divino de creador. Las entidades actuales, todas y cada una de ellas como arrojadas y eyectadas en, y por el mundo, constituyen un campo de entidades interconectadas y no solipsistas. Entidades actuales en un perpetuo mundo de interrelaciones y coinfluencias.

De este modo, se ha intentado exponer cuáles son los principales argumentos que sustentan la argumentación metafísica propuesta por Whitehead y secundada por el propio García Bacca.

Como se ha podido comprobar, esta extensa lección sobre Whitehead constituye –a nuestro juicio–, no sólo una exposición de los principales ingredientes metafísicos de la receta ontológica de Whitehead y en cierta medida de Bergson, sino que, de algún modo, constituye toda una declaración de principios por parte del propio García Bacca.

No debe extrañarnos que así pudiera ser, más aun, cuando a lo largo de todos sus escritos de esta primera década de los cuarenta la idea, el peso e influencia de nociones tales como: *creación, invención, novedad o vector*, constituyen parte esencial del propio proyecto metafísico del filósofo español.

Con lo dicho, no afirmamos que García Bacca sea una mera copia de las ideas de Whitehead²⁰⁰. Se trata, sin duda, de un pensamiento pretendidamente renovador y que, a juicio de García Bacca, corrige y rectifica los errores de proyectos tales como los de Heidegger que, en opinión del filósofo español, devienen en una mera *cuestión de hecho* donde el Dasein termina siendo uno de tantos. Para García Bacca, la diferencia sustancial y crucial que dignifica la metafísica de Whitehead y, del mismo modo, condena a la heideggeriana –al menos en los primeros años de la década de los 40– es el hecho de que, este último, no supo –o no pudo– llevar hasta sus últimas consecuencias una verdadera, radical y profunda transformación de las bases mismas de la metafísica.

Esto es algo que podremos estudiar hacia el final de la primera parte del presente trabajo.

De otra manera, lo que penaliza al proyecto heideggeriano es, a juicio de García Bacca, y a falta de más argumentos, que las bases ontológicas que constituyen el principio de entidad son, para desgracia de Heidegger, las mismas que han sustentado desde los antiguos griegos dicho principio.

Salvando las distancias, y siendo honestos, debemos confesar que García Bacca reconoce el inmenso mérito de Heidegger en la medida en que el filósofo alemán, es pionero en llevar a cabo actividades revolucionarias y renovadoras dentro del programa clásico de la metafísica. Es el primero –así se ha comentado en algún momento–, en incluir los sentimientos en el esquema metafísico. Los sentimientos tendrá, gracias a Heidegger, estatus y rango ontológico.

También es el primero en renovar el proyecto fenomenológico iniciado por Husserl²⁰¹. Heidegger readaptará y trocará una fenomenología próxima al kantismo, a

²⁰⁰ Como se podrá comprobar a lo largo de esta primera parte, los presupuestos y supuestos garcibacquianos sufrirán una permanente readaptación y corrección crítica. Independientemente de todo ello, no cabe la menor duda –y así debe constar–, que Whitehead y su obra *Process and Reality*, constituyen, cuanto menos, una crucial importancia e influencia en el pensamiento del español tal y como se ha intentado demostrar en el presente capítulo.

²⁰¹ Pensamos, especialmente, en las primeras obras del filósofo alemán. Cfr.: *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur Reinen Logik* (Investigaciones Lógicas, Vol. 1), 1900. *Logische*

una ontología más próxima al existencialismo con algún viso de espiritualismo religioso.

Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Investigaciones Lógicas, Vol. 2), 1901. Y, finalmente en: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica), 1913.

CAPÍTULO IV: LOS PASOS METAFÍSICOS EN GARCÍA BACCA: LITERATURA Y TRANSUSTANCIACIÓN.

El sentido del presente capítulo es muy claro, a saber, intentar dar forma y contenido definitivo no al sistema o propuesta metafísica de García Bacca. Más bien es un esfuerzo por completar de modo argumentativamente sostenible, la exposición fenomenológica-transustanciadora del filósofo español iniciada en 1939, y que nosotros detendremos expositivamente en 1958-1960 en esta primera parte de nuestro trabajo. La razón de detener la exposición –únicamente en la primera parte del trabajo-, responde a una necesidad organizativa y argumentativa.

Como se podrá comprobar después del presente capítulo, quedará evidenciado el peso, valor, influencia e impulso metafísico de Heidegger sobre el pensador español. Alrededor de dicha influencia -y su exposición crítica-, nuestra intención ha sido hasta el instante presente de nuestro trabajo, la de desarrollar una serie de capítulos contextualizados que proporcionaran completud argumentativa a la clave de bóveda que supone la figura de Heidegger en la obra de García Bacca, y para la que hemos reservado el último capítulo de esta primera parte de nuestro trabajo.

Como decimos, esos capítulos en rededor al central dedicado a Heidegger, - capítulo 5 del presente volumen- intentan contextualizar el valor y sentido de la propuesta garcibacquiiana antes y durante el toque de fondo metafísico que supuso el contacto definitivo y directo con la propuesta fenomenológica heideggeriana. En este sentido, el presente capítulo es un esfuerzo por exponer y describir el perfil metafísico garcibacquiiano *durante* la influencia heideggeriana pero, sin constituir por ello, una exposición explícita y directa de los principales supuestos heideggerianos que, como terminamos de anunciar, reservamos para el último de los capítulos.

La principal intención del presente capítulo es, pues, mostrar el proyecto metafísico vivo e independiente –autónomo- de García Bacca, sin hacer referencias explícitas al peso y valor de Heidegger, Ortega, Whitehead u otros autores que, tal y como se ha podido comprobar, fueron determinantes en la gestación de dicho proyecto. Es algo así como tamizar el peso de las influencias, y tratar de quedarnos con la esencia de un proyecto transustanciador-dialéctico producto de casi 20 años (1939-1957) de constante y permanente corrección, revisión y rectificación teórica.

Como el sentido esencial y crucial del propio proyecto metafísico garcibacquiiano durante 1939 y 1940 ya ha sido expuesto a lo largo de los capítulos 1º y 2º; y como caer en la reiteración es, a todas luces, algo innecesario, nosotros optamos por centrar nuestra exposición en el presente capítulo a partir de lo desarrollado por el filósofo español desde el año 1944, hasta los últimos años de la década de los 50 del pasado siglo.

Puesto en antecedentes, metámonos de pleno en dichas cuestiones.

1. Literatura y fenomenología. El modo de filosofar español.

En este primer apartado, intentaremos presentar algunos aspectos cruciales que conforman el proyecto transustanciador-dialéctico garcibacquiiano. Para ello, centraremos nuestra atención en el problema de la *literatura* y sus posibilidades fenomenológicas²⁰².

La comparativa entre textos es, como podremos comprobar, una buena manera de evidenciar el poder *contradictorio* garcibacquiiano. Poder contradictorio que, lejos de constituir un problema, pone de manifiesto la facticidad misma de la transustanciación.

En el presente capítulo intentaremos poner de manifiesto cuál y cómo es el modo de filosofar más genuino en este período de gestación metafísica garcibacquiiana, sin tener que estar cogidos de la mano de ningún otro autor –al menos de modo explícito-. Intentaremos presentar la evolución de la propia formulación de la transustanciación, a través del análisis de diversas fuentes bibliográficas. En ellas, se pondrá de manifiesto cómo y de qué modo se trueca y modifica la imagen que García Bacca poseía no sólo de la literatura, sino también, de sus posibilidades filosóficas y fenomenológicas.

También podremos comprobar la opinión e importancia que para García Bacca tenía la filosofía no entendida únicamente como conjunto de teorías sino, más bien, como una actividad producto del ingenio y la innovación del hombre de carne y hueso. Veremos cuáles son las posibilidades no sólo de la filosofía como tal, también analizaremos las de la metafísica y del proyecto transustanciador. Empecemos, pues, por el principio.

2. La importancia de la literatura como filosofar español. (1944-45).

Como terminamos de comentar, ese principio no es el principio cronológico: 1939-1940. No lo es porque, como se ha comentado, los principales temas de estos años y textos están ya expuestos en los capítulos 1º y 2º.

Nosotros damos un salto hasta 1944-1945 para poder colocar nuestra primera piedra argumentativa. Lo que centra ahora nuestro interés será la opinión de García Bacca sobre la *literatura*, y sus posibilidades como fenomenología filosófica. Aun más, la relación –si es que existe-, entre literatura y filosofía; o aun más si cabe, entre literatura y el *modo o forma de filosofar del español*.

Empecemos, pues, por atender a la negativa inicial por parte de García Bacca por tomar en serio a la literatura como expresión filosófica o modelo filosófico.

²⁰² Es cuanto menos curioso, que en la década de los 50 García Bacca muestre un interés relativamente importante por la literatura cuando sus textos son durante estos años, de un profundo estilo cientificista y frío. El estilo garcibacquiiano, hasta bien entrados en los años 70, adolece de una rigidez formal que, tal y como él mismo confiesa, suele cuidar bien poco las formas, no así el contenido: “Todas mis obras, a partir de 1977, tiene la pretensión nueva en mí. En las anteriores, salvo raras excepciones, atendía más al contenido que a la forma literaria, pues el estilo literario está sometido al contenido científico o filosófico”. [Cfr. *Confesiones Autobiografía íntima y exterior*. 2000. p. 1.]. Pensamos que una de esas “raras excepciones” son el conjunto de obras que el presente capítulo tratamos.

Para ello, nos centramos en una primera opinión adversa y contraria a las posibilidades mismas de a literatura expresada por el propio García Bacca en un artículo de 1944 titulado: *El problema filosófico de la fenomenología literaria*²⁰³.

El artículo se centra en una discusión sobre las palabras de Alfonso Reyes sobre un artículo publicado en el mismo número, y que dice así:

“¿Es la teoría literaria un estudio filosófico y, propiamente, fenomenológico?”²⁰⁴

Sobre esta cuestión planteada por Alfonso Reyes, el propio García Bacca se opone diametralmente a la idea de asociar teoría literaria –y su tipo de verdad-, a la teoría filosófica y a la fenomenología.

Lo primero para poder comprender esta oposición frontal a la propuesta de Alfonso Reyes queda, a nuestro juicio, parcialmente justificada o explicada porque, para García Bacca, el concepto de *fenomenología* queda asociado necesariamente a la obra de Husserl²⁰⁵. Por esa razón, García Bacca recrimina a Alfonso Reyes que el uso del término fenomenología, únicamente debe ser empleado tal y como Husserl lo desarrolla en dicha obra, es decir: *como el estudio de las estructuras de la conciencia que capacitan al conocimiento para referirse a los objetos fuera de sí misma*.

De otro modo, todo uso contrario al canónico desarrollado por Husserl, no hará justicia al concepto original de fenomenología. Pero, atendamos a las razones por las que no es posible hacer fenomenología literaria según la opinión del propio García Bacca:

“Mi tesis: que el fenómeno literario no es una fenomenología del ente fluido, sino una fluidificación de ciertos entes, una fluidificación de su verdad absoluta, eterna, inmutable, dándole forma de *verdad sospechosa*”²⁰⁶.

Es decir: existe una *distancia insalvable* entre las formas de expresión literaria –metáforas- que constituyen su valor de verdad, y las expresiones filosóficas y ontológicas. Hoy diríamos: literatura y filosofía son dos órdenes de discurso distintos.

Las metáforas no pueden ser estudiadas bajo el método fenomenológico según García Bacca por una simple razón, a saber:

“No es de estilo ni orden propiamente filosófico, pues no se asienta sobre nada ontológica o fenomenológicamente controlable; siempre, repito, que por fenomenología se entienda un método para resultados filosóficos sobre le ser o sobre el ser en cuanto objeto”²⁰⁷.

Es decir: la fenomenología propuesta por Husserl sirve -es en sí-, como un método específico para las actividades y temas propios de la filosofía –metafísica-. Si esto es así, entonces la fenomenología se ocupa de *describir* los fenómenos que acontecen en la conciencia y, a través de ellos, intentar exponer qué y cuáles –de un

²⁰³ REYES, “El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria”, en: Revista *Filosofía y Letras*, México, VIII.16, 1944, pp. 121-132.

²⁰⁴ Juan David GARCÍA BACCA. “El problema filosófico de la fenomenología literaria”, en: Revista *Filosofía y Letras*, México, VIII.16., 1944, p. 17.

²⁰⁵ Nos referimos, como no, a Cfr. Edmund HUSSERL *Logische Untersuchungen Vol. I, II*. 1900-1901.

²⁰⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “El problema filosófico de la fenomenología literaria”, cit., 1944, p. 123.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 126.

modo descriptivo-, son los principales fenómenos del ser del ente²⁰⁸ –La pieza clave de todo el asunto reside, a juicio de García Bacca, en el tipo de verdad que atraviesa a la literatura y la poesía. Para el filósofo español, la verdad de la literatura y la poesía es la *Verosimilitud*.

Atendamos a la noción de verosimilitud expuesta por García Bacca:

“Estrictamente hablando lo verosímil, en cuanto tipo de verdad original de lo poético, no es ni verdad ni semejante a la verdad (...). Pero entre una metáfora y su tipo de verdad <si es que insistimos en usar esta palabra>, y la realidad y su tipo de verdad ontológica no hay semejanza alguna, ni a distancia finita ni a distancia infinita”²⁰⁹.

Es decir: el orden de discurso no es el mismo y, por esa razón, no nos es posible hablar de fenomenología estrictamente hablando en literatura. No es posible, porque, a juicio de García Bacca, la fenomenología actúa sobre fenómenos reales de la propia conciencia. Es posible -según este método-, describir dichos fenómenos. En el caso de la literatura, la verdad es entendida como verosimilitud, es decir, como metáfora. Si esto es así, entonces no podemos hacer fenomenología de un ente no fluido, no vivo, *no-real* y puramente metafórico.

El filósofo español resume esta cuestión en tres citas:

1. “La verdad de tipo ontológico lleva siempre consigo una cierta imposición o deber ser: el de deber ser afirmada. En cambio: la verdad estética que vamos a llamar verosimilitud no nos impone semejante exigencia”²¹⁰.

La verdad fenomenológica tiene, a juicio de García Bacca, la estructura de un deber ser. La tiene porque el fenómeno acontece *real y verdaderamente*, es decir, ocurre en el mundo real y verdadero -en el de los hombres de carne y hueso- ajustándose, de ese modo, a las condiciones de verdad impuestas por la conciencia humana. En el caso de la verdad *imaginada* y metafórica, las condiciones de verdad no se ajustan a las posibilidades metódicas de la fenomenología husserliana.

2. “Es decir: lo literario presenta su contenido sin contenido, sin valor de verdad o falsedad. Y consiguientemente, verdad y falsedad, en el sentido filosófico de las palabras, nada tienen que hacer en estética y en literatura, y eso que en estos modos de expresión, al igual que en ontología o fenomenología, se emplea la palabra y hasta se da una cierta comunidad de estructuras verbales”²¹¹.
3. “El método filosófico nada tiene que hacer con cosas que están hechas de manera que no tienen que ser ni verdaderas ni falsas, que no poseen, para decirlo con la fraseología clásica, el atributo trascendental de verdad”²¹².

Para la forma de pensar de García Bacca en 1944, el paraíso de hadas que es la literatura y la poesía sirve, como mucho, de acicate positivo –ideal- y negativo –crítico- de las verdades, leyes y dogmas del mundo real del sujeto, es decir, del ente en el que, efectivamente, a diferencia de la literatura, en la filosofía sí cabe la posibilidad de

²⁰⁸ En el caso de Heidegger, el proyecto fenomenológico intenta describir los fenómenos más inmediatos y familiares del *Dasein*.

²⁰⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “El problema filosófico de la fenomenología literaria”, cit., 1944, p. 127.

²¹⁰ *Ibíd.*, pp. 128-129.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 128.

²¹² *Ibíd.*, p. 128.

aplicar el método fenomenológico. La literatura no es verdadera ni falsa –según los usos y significados de García Bacca- es, a lo sumo, verosímil. Esa es la principal razón por la que no es posible hablar de método fenomenológico en el mundo de la literatura.

A nuestro juicio, lo interesante de todo el asunto y discusión es el cambio radical y profundo que sufrirá la tesis planteada por el propio García Bacca cuando, sólo un año más tarde –en 1945-, se publique una de sus obras más importantes. Nos referimos, sin lugar a dudas, a: *Introducción literaria a la filosofía*²¹³.

Esta obra que nosotros hemos reubicado en 1945, es un buen ejemplo en dos actos o partes de lo que, en el momento, pudiera ser considerado como un *manifiesto* intelectual²¹⁴.

Por falta de espacio y de verdadero interés o pertinencia para nuestra tesis, nosotros únicamente nos centraremos en la segunda parte de *Introducción literaria a la filosofía* dejando –de modo voluntario-, más de lado la primera parte de la obra donde –sea referido de soslayo-, García Bacca realiza un paseo histórico y crítico por las diversas épocas filosóficas. Repaso histórico e historiográfico en el que se pondrá en evidencia el sustento de un sistema dialéctico y transustanciador que actúa a modo de dialéctica permanente.

Como lo que realmente nos interesa en este punto de nuestro trabajo es la relación existente entre literatura, fenomenología, metafísica y filosofía; se ha optado por fijar la mirada y la atención crítica en el sistema argumentativo desplegado por García Bacca en la segunda parte de su obra.

En esta segunda parte de la obra de *Introducción literaria a la filosofía*, García Bacca intenta exponer el molde y modelo filosófico del español. Esta descripción crítica es crucial en un sentido muy concreto, a saber: compendia el sentido metafísico del filósofo español –al margen de lo expuesto en su comparativa permanente con Heidegger-, de toda la década de los años 40 y, de algún modo, toda la primera mitad de los años 50 del pasado siglo.

Es evidente, pues, que el pensamiento metafísico de García Bacca no se detiene en 1957 cuando publica *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)* porque es obvio que de 1944-45, hasta que tratemos la obra *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)*, las mutaciones, cambios y transformaciones que padecerá su pensamiento y argumento metafísico serán, como se ha podido comprobar en períodos anteriores, realmente significativo.

²¹³ Lo cierto es que esta obra fue originalmente publicada en el año 1945 bajo el título de *Filosofía en metáfora y parábolas*. Como ya se comentó en otro momento –a falta del original del año 45-, nosotros hemos optado por tratar esta segunda edición titulada *Introducción literaria a la filosofía*. Primera edición en Universidad Central de Venezuela, 1964. La edición que nosotros manejamos es la siguiente la primera edición publicada en Anthropos Editorial, Barcelona, 2003. Sea como fuere, pensamos que es conveniente –debido al tema en esta obra tratado- incluirlo como si del original de 1945 se tratara, ya que así no perdemos el hilo de lo expuesto por el propio García Bacca independientemente de que él mismo afirmara que mucho de lo allí –aquí- expuesto, no lo suscribía en 1964 –año de la reedición-.

²¹⁴ De igual manera podría considerarse *Introducción al filosofar* e *Invitación al filosofar*. Obras ya expuestas en capítulos anteriores y que, al igual que sucede con la obra que aquí presentamos hace, a nuestro entender, la función de “manifiesto intelectual”. Manifiesto que evidencia los cambios de registro y de pensamiento del filósofo español. Es decir, como si de un ejercicio práctico de transustanciación y transfinición se tratara.

Lo que nosotros proponemos es que, de algún modo, esta segunda parte de *Introducción literaria a la filosofía*, posee la suficiente consistencia argumentativa y solidez, como para darle el título de *tercer pilar*²¹⁵ argumentativo de la década de los 40 y primera mitad de los 50.

Entremos, pues, en el análisis de esta segunda parte de *Introducción literaria a la filosofía*, y empalémosla para establecer una comparativa con algunos aspectos ya planteados anteriormente.

3. Sentido “dramático” de la filosofía española: la vida es sueño, en tres jornadas filosóficas²¹⁶.

Jornada I.

La idea de García Bacca en esta primera jornada es clara y concisa, a saber: la de relacionar a Calderón de la Barca²¹⁷, con el enfoque filosófico –en el caso del personaje encarnado por Basilio-, como la filosofía de la ilustración:

“El hombre, al notar que por el cálculo podía predecir el futuro, hacer natural y no milagroso el oficio de profeta, se sintió semidiós. (...) Pues bien: cuando por las matemáticas en física, se pudo predecir el futuro y calcular parecidamente cuándo pasaron las cosas que no se vieron pasar, sucedió que el hombre pudo tener de vez, en presencia del espíritu matemático, lo pasado y lo futuro en el presente.

Con la física matemática se dio a la ciencia un aspecto de eternidad, de victoria sobre el tiempo real”²¹⁸.

Es decir: la tesis de que el nuevo enfoque filosófico racionalista-científico defiende la idea de que se puede salvar el tiempo futuro entendido como *porvenir*²¹⁹, o lo que es lo mismo, como un tiempo que, a diferencia de Heidegger –como real/presente-, mantiene viva la idea de un tiempo futuro como no realizado y no calculable, es decir, abierto a las posibilidades.

García Bacca rechaza críticamente la postura de una filosofía enclaustrada en las supuestas virtudes de un futuro sin porvenir. Una filosofía donde el pensamiento filosófico-científico ha logrado reconvertir el *porvenir*, en un tiempo *futurible*: un tiempo donde las posibilidades, todas, están previamente calculadas.

²¹⁵ Como se ha intentado mostrar reiteradamente, los otros dos pilares estarían constituidos por: *Introducción al filosofar* e *Invitación al filosofar*.

²¹⁶ Para el presente epígrafe, seguiremos el método garcibacquiiano empleado en *Introducción literaria a la filosofía*, es decir, a través de distintas “Jornadas”.

²¹⁷ García Bacca apoyará su segunda parte de *Introducción literaria a la filosofía*, haciendo uso de la obra de Pedro Calderón de la Barca. *La vida es sueño*. Nosotros haremos uso de la siguiente versión Cfr. Libro en la Red. Edición Electrónica: Diputación de Albacete - Servicio de Publicaciones - Gabinete Técnico www.dipualba.es/publicaciones. 2001.

²¹⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2003, p. 253.

²¹⁹ Como se podrá comprobar en la 4ª y última etapa garcibacquiiana tratada por nosotros en la segunda parte de nuestro trabajo, la noción de “porvenir” que aquí aparece por primera vez, será de absoluta y determinante importancia. Tengámosla, pues, presente en su momento porque haremos de ella una categoría capital hacia el final de nuestro trabajo. Por el momento, baste dicho aviso al lector.

Un tiempo así -desde el enfoque existencial-, deja muy poco espacio para la sorpresa y el porvenir como fuente inagotable de posibilidades no pensadas, o lo que es lo mismo, no calculadas. Un tiempo futuro sin porvenir es, en definitiva, un tiempo que esclaviza y que nos exilia ontológicamente de la libertad.

Del siguiente modo se explica García Bacca al respecto:

“Todo el idealismo moderno, Kant inclusive, se creará con derechos a fijar las condiciones de posibilidad de la experiencia por un examen a priori de las facultades interiores del hombre; y, con sospechosa coincidencia, convendrán todos en que el tiempo es forma pura, a priori; querrán ganarle las gracias al tiempo, y lo que conseguirá el Hombre <real>, el de carne y hueso, el viviente, será <ser esclavo>”²²⁰.

Jornada II.

A través del desarrollo paralelo de la obra de Calderón de la Barca²²¹ García Bacca está desarrollando el *modo* de filosofar español que, a diferencia de la filosofía metodológica y ensayística a la que nos tiene acostumbrados países como Francia y Alemania, España ha optado por desarrollar el verso y la prosa.

Lo destacable de esta segunda jornada es, a nuestro juicio, la aparición y despunte de la figura calderoniana del *Hombre-Fiera* empleada por el filósofo español en diversos sentidos. El primero, como radical oposición a la figura arquetípica de Hombre racional propia de la filosofía racionalista e ilustrada que tan duramente está criticando en este ensayo. En segundo lugar, como paradigma de lo que la filosofía de Ortega bautizó como *razón vital*, y de la que tanto uso hizo de ella el filósofo español durante los años 1939 y 1940.

El personaje de Segismundo en la *Vida es sueño* es, en esta segunda jornada, un *hombre-fiera*. Es decir, un hombre rabioso de su estar dormido y despistado, mareado por el incesante esfuerzo de Basilio por hacerle abrazar la verdad del despertar real. Un despertar de segundo grado logrado a través del proyecto racionalista. García Bacca concentra perfectamente la tesis de esta segunda jornada en estas escuetas líneas:

“Que ahí está el punto del delito de todo racionalismo y ciencia media: <que nos quita el ser del hombre>, e impide a los que hombres y padres se dicen titulan pomposamente, con títulos en superlativo, a quitarnos el ser del hombre para así amansar la magnífica fiera vital, la altiva libertad”²²².

Es decir, el personaje calderoniano de Basilio es, a juicio de García Bacca, el representante perfecto de ese querer quitar al hombre de *verdad* –hombre-fiera- el impulso humano y humanizante de aquél que no desea ni someter, ni someterse a él mismo, esto es, a planes y futuros sin porvenir. García Bacca está apuntando, de ese modo, hacia la idea de un hombre y proyecto filosófico que nos recuerda, sin lugar a dudas, al plan y proyecto orteguiano. Dice el filósofo español al respecto:

“Y la razón <vital> de Segismundo le dictó una sentencia que debería avergonzar a reyes, pontífices, autoridades, educadores, padres, legisladores y Basilios

²²⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003. p. 261.

²²¹ Cfr. Pedro CALDERÓN de la BARCA. *La vida es sueño*.

²²² Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, pp. 280-281.

todos que andan en autoridad por este mundo: Pues aunque el dar la acción es, más noble y más singular, es mayor baja del dar, para quitarlo después”²²³.

A nuestro parecer, en estas palabras de García Bacca encontramos lo que bien podría considerarse como la primera referencia implícita y sería a la propuesta orteguiana del ratio-vitalismo tal y como se pudo comprobar en el 1º capítulo del presente trabajo, la figura de Ortega constituye -en los primeros años de la década de los cuarenta-, una de las influencias más destacadas e importantes para el filósofo español.

Según García Bacca, el propio Calderón es *altavoz* del sentir espiritual-moral del pueblo español. Si esto es así, entonces Calderón estaría expresando en su obra teatral, el sentido y sentir popular de todo un país a propósito de las disposiciones filosóficas propias del racionalismo e ilustración más radical. Para ello, García Bacca destaca cuatro conceptos cruciales en la obra de Calderón que tienen, a juicio del filósofo español, un sentido profundamente filosófico y peculiar en el sentir del pueblo español. Esos conceptos son, en palabras del propio García Bacca:

1. **Alma.** *Tener alma quiere decir en lenguaje popular tener ánimos, ser animoso, emprendedor, decidido, tener alientos*²²⁴. Es decir: el alma como ánimo y embate. A propósito de este temple especialmente animoso, el hombre popular entiende que los ánimos son la raíz de la *Libertad* radicalmente atrevida.
2. **Instinto.** *Conocimiento que el pueblo ha dejado e impreso en el individuo para mantener el alma y esencias populares contra las inexperiencias y veleidades del individuo, y a la vez iluminarle con la luz propia del alma específica del pueblo en sus acciones y reacciones, a fin de que sean castizas*²²⁵. Se entiende que este instinto es otra raíz de la libertad que, al igual que ocurre con el alma, el instinto popular se inclina por lo atrevido a la hora de encaminarse a la libertad.
3. **Albedrío.** *Real talante, generosidad real, de soberano de sí y de las cosas, que se salta las leyes y razones, si es preciso, no por el simple afán de pisotearlas, sino por el más sublime de mostrarse Rey, Soberano, Dueño y Señor. <Albedrío> es arbitrariedad real, Privilegio y excepción de Gran Señor. Albedrío es libertad con magnificencia*²²⁶. Es decir, el albedrío -entendido popularmente-, nos remite al hecho de hacerse uno cargo de sí y desde sí. Es muy frecuente en García Bacca, encontrar referencias al acontecimiento deseado y deseoso de ser uno Dueño y Señor de sí. Ser dueño de sí es condición esencial para entender el sentido de la libertad.

²²³ *Ibíd.*, p. 281.

²²⁴ *Ibíd.*, p. 287.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 287.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 288.

4. **Vida.** *Vida es poder de transformación*²²⁷. La vida es, para García Bacca, siempre espacio de posibilidad transformadora. Espacio existencial de autosuperación y cambio. En otras palabras: espacio fáctico para que la conciencia realice la experiencia de la libertad. Según concluye García Bacca de estos principios que rodean la obra teatral de Calderón -a propósito de las palabras de Segismundo en la tercera jornada-: la libertad tiene una relación intrínseca con lo *ético*, más que con lo puramente *racional*.

Segismundo sabe que, estando o no en un sueño, *tiene que y debe* liberarse del yugo impuesto por Basilio –principio racional-. Segismundo es la alternativa española, calderoniana y popular española, a los principios ilustrados y puramente racionalistas. Segismundo es el paradigma de una libertad enraizada en conceptos tales como: *alma, instinto, albedrío y vida*. La libertad, así entendida, es una libertad ética, esto es: del *deber hacer* caso al envite existencial y atrevido de tener que hacer lo correcto.

Si esto es así, entonces la libertad se define como: un tener que serse uno consigo mismo, es decir, hacerse cargo del envite radical humano de esa libertad que late y se impone como real gana. Dice el propio García Bacca al respecto:

“Por el procedimiento calderoniano –la duda metódica teatral-, el plan de Basilio -, se descubre que nuestra realidad no sólo es, como realidad, más persistente que todos los objetos, pues desaparecidos o puestos todos en la disyuntiva <sueño o realidad>, ella permanece firme en sí, sino que nuestra realidad, aun a cero de cosas, es firme en sí de hecho y de derecho, por obra del deber ser, del deber obrar bien, con cuya exigencia se afirma más en sí mismo, y puede luchar y prescindir de la cuestión metafísica y gnoseológica de si la realidad exterior es sueño o realidad. (...) Realismo ético es la solución española de la cuestión teórica sobre realismo e idealismo. <Hacer el bien y hacerlo para su pueblo y llevado por él>. Fracasan definitivamente todos los experimentos con que la Razón embaucó y venció a Segismundo la primera vez”²²⁸.

4. Sentido “auto-sacramental” de la filosofía española. Plan ontológico, cósmico y simbólico del mundo físico.

La idea esencial de la primera parte de este extenso capítulo de *Introducción literaria a la filosofía*, titulado: *1. Plan ontológico, cósmico y simbólico del mundo*, puede resumirse en dos ideas esenciales. La primera de ellas –como idea central y general del capítulo-, es que García Bacca ha empleado un aspecto de la obra de Calderón de la Barca -*La vida es sueño*-, esencialmente como un modelo de auto sacramental, pero sin el peso ni el valor religioso que tendría originalmente. Expliquemos este hecho.

Para García Bacca, es interesante tomar y trascender la noción de auto sacramental²²⁹. Es decir, como -*sobrenaturalizarse, sobreponerse*-, en la medida en

²²⁷ *Ibíd*, p. 288.

²²⁸ *Ibíd*, p. 293.

²²⁹ Hagamos uso de la explicación que de los autos sacramentales hacen I. Arellano, y J. E. Duarte en su

que, de estar en lo cierto, este esquema de autoelevación existencial sería el *modo* propio, característico y diferenciador del pensamiento filosófico español. La diferencia con el resto de modelos filosóficos es que, en el pensamiento español, al *cómo* del auto sacramental –sea o no sea entendido de modo religioso y cristiano–, se le incluye el *quién* como sujeto; como hombre de carne y hueso que desde sí, y arrojado en el *mundo*, debe elevarse hasta el punto de sobreponerse al *universo* como generalidad informe de cosas.

El hombre vive en el Mundo sobrenaturalizándose, sobreponiéndose constantemente. Ese proceso de auto sacramental que incluye al hombre, constituye en sí mismo, algo así como un proceso de elevación que engarza con la idea del universo trocado en mundo. Pero, también, con una serie de pasos:

1. **orden ontológico:** realidad neutra, física, matemática del universo.
2. **orden estético:** en el que el mundo está regido por una necesidad de estilo.
3. **orden simbólico:** donde el *amor* otorga el valor de sorpresa espontánea, es decir, un sentido superior al ontológico y estético.

Independiente de que el dador de ese orden y valor simbólico se otorgue en el auto sacramental a la Sabiduría y presencia divina, en el caso de García Bacca, ese dador simbólico es el hombre que, presente en un universo trocado mundo, se sobrepone a sí y desde sí mismo haciendo que las cosas se presenten, en muchos casos, como algo sorprendente, inexplicable, inconcebible. García Bacca sentencia así esta importante tesis:

“Y el que toda teoría sobre el origen de la vida en nuestra tierra y sus elementos –aire, agua, ...- no tenga carácter deductivo, necesario, sino que exija una mayor o menor provisión de inventiva en los sabios, nos indica que la Vida es, más que una necesidad ontológica o esencial, un imprevisible regalo, inesperado don, indeductible sorpresa”²³⁰.

Como interesante conclusión, podríamos extraer la siguiente idea: para García Bacca, el filosofar español asienta y fundamenta su original carácter, en la idea de un proceso de autoelevación en un sentido muy concreto. Sentido, que nada tiene que ver con la elevación o perfeccionamiento humano propia de una sobre explotación racional. La auto elevación propuesta primero por Calderón y, posteriormente, por García Bacca, tiene como referencia ontológica el auto sacramental que, como resultado, nos presenta y representa el hecho del *sobreponerse*. En este sentido, el sobreponerse tiene que ver con la apercepción del sentido simbólico del universo trocado en mundo.

obra *El auto sacramental*. Ed. del Laberinto. Madrid, 2003. Del siguiente modo definen el auto sacramental: "La representación que se hace de argumento sagrado, en la fiesta del Corpus Christi y otras fiestas" p.13; o como unas páginas más adelante, completan diciendo: "el asunto es siempre el mismo en todos los autos, mientras que los argumentos son diferentes (...) es verdad que trata siempre, en mayor o menor medida, del Sacramento de la Eucaristía, pero la variedad innumerable (sobre todo en el caso de Calderón), de los argumentos e ilustraciones de motivos en torno al gran tema de la Redención-Eucaristía, permite a su vez una gran variedad de formulaciones dramáticas concretas" (pp. 17-18).

²³⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 305.

5. Estados natural, sobrenatural y sacramental de la naturaleza humana.

El modelo sacramental del filosofar español.

Llegados a este punto de la argumentación garcibacquiiana, nos centramos en las últimas 10 páginas de *Introducción literaria a la filosofía* en las que el autor español nos dibuja, con mayor claridad y rotundidad, qué y cómo es, a su juicio, el filosofar característico del español.

Como sabemos, este filosofar original y particular español se ha realizado históricamente de modo literario. Por esa razón, García Bacca ha tomado -a lo largo de la segunda parte de *Introducción literaria a la filosofía*-, la obra de Calderón de la Barca, empleándola como *altavoz*²³¹ del *pueblo español*²³².

Lo primero que debemos destacar, pues, es la idea de que cada pueblo tiene una forma de filosofar. A juicio de García Bacca, no existe ni es posible hablar de algo así como una filosofía occidental o europeo a grandes rasgos. Mas bien cada país y cada pueblo poseen, a su modo de ver, su propio modelo de filosofía y de filosofar.

Veamos, pues, de qué modo García Bacca argumenta y justifica la importancia de los *pueblos* en el desarrollo filosófico:

“La realidad que llamamos nominalmente <vida humana>, humanidad, está realmente especificada y diferenciada, dividida y aclimatada en diversas casi especies que se denominan Pueblos. Y de los Pueblos nacen las Naciones, y de las Naciones surgen, por procesos que aquí no interesan, esas formas siempre más o menos rígidas y técnicamente, más que vitalmente, organizadas que son los Estados”²³³.

Lo primero que destacamos del argumento de García Bacca es aquello de: “realidad que llamamos nominalmente vida humana”. La realidad como vida del hombre es, según lo entiende García Bacca, algo consustancial a la figura del Pueblo. Si lo real como humanidad es algo *social*, todos los enfoques filosóficos y, por lo tanto, metafísicos, éticos, estéticos, morales, etc., encuentran su base y fundamento en los pueblos. Podría decirse, pues, que la ética –plano filosófico que aquí ocupa la atención de García Bacca- es, como podremos comprobar, un proceso permanente de autoinvención y reencarnación. Es decir, renaciendo una y otra vez en la especie natural que es el pueblo a través de los individuos que la constituyen.

De un modo más sencillo: la ética no nace de una conciencia individual que descubre, como en el modelo kantiano, unos principios categóricos y universales. Mas bien ocurre que lo ético encuentra y asienta sus raíces en lo *popular*, o lo que es lo mismo, en el flujo permanente de la vida social de cada pueblo. Y dice García Bacca:

²³¹ Para mayores referencias sobre el sentido y origen del término “altavoz” en la obra de García Bacca, consultar la cita nº 77 del presente trabajo.

²³² Si bien la idea de “pueblo” es clave para poder comprender el argumento garcibacquiiano que sostiene la tesis de un modo o manera propio de hacer filosofía, cabe decir que, a nuestro parecer, esta idea popular de sabiduría será, tal y como intentaremos demostrar en la segunda parte de nuestro trabajo a propósito de la figura de A. Machado en la obra y vida de García Bacca, un concepto clave para la comprensión del giro “socialista” que el filósofo español realizará a partir de los años 60 del pasado siglo. Sirvan estas páginas, pues, para contextualizar un primer y ligerísimo contacto de García Bacca con la idea del pensar popular característico del pueblo español.

²³³ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 352.

“La popularidad puede y debe ser fin propio y directo, pues la humanidad propia y directamente se especifica en Pueblos.

La ventaja de centrar la Ética en los valores a realizar apoyándose en esencias populares, en manifestaciones de cultura popular, no culterana o técnica, consiste en que tal Ética es viviente con las dos únicas vidas reales que existen: la de la especie y la el individuo de la especie”²³⁴.

La ética, a juicio de García Bacca, hunde sus raíces en lo popular. La ética no debe su origen a algo individual. Tampoco debe ser entendida desde el prisma de lo universal:

“Por su raíz o raigambre popular, la Ética supera el egoísmo individualista, sin caer en un altruismo o filantropía universal que desliga, sutilmente, de todos los compromisos para con lo real humano”²³⁵.

Para García Bacca, la inmensa mayoría de los sistemas éticos han desarrollado sus principios éticos basándose, directa o indirectamente, en la idea de que la ética está constituida por un conjunto de principios de orden o corte universal. Principios que, hipotéticamente, nacerían de un sujeto especial y consolidado en su idea de esencia.

Los proyectos éticos occidentales se asientan sobre la idea –para García Bacca errada-, de que existe algo así como una esencia natural propia y universal en todo hombre. Especialmente, García Bacca está pensando en la regla de oro kantiana:

“Obra sólo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal”²³⁶.

El hecho de que el origen y principio de toda ética sea lo popular, no implica que todas y cada una de las éticas *populares* puedan desarrollar el principio de la *Transustanciación*. En el caso del pensamiento y filosofía española –como ahora podremos comprobar-, el haber degenerado hasta el punto de convertirse en una ética de la transustanciación requerirá, según qué circunstancias especiales que, en el caso de occidente, únicamente se han dado en España. Pero analicemos esta cuestión paso por pasos. Atendamos a las propias palabras de García Bacca cuando dice:

“Es cierto que el racionalismo puede vencerse en español mediante una moral de tipo popular, a base de bienes del Pueblo y para el Pueblo, y asentada sobre la Libertad, sobre el poder ser o no ser, con todo tal Ética ni es el ápice de la tendencia filosófica plenaria del español, porque no permite una real, genuina, total, absoluta, <transustanciación>”²³⁷.

O lo que es lo mismo: que la ética depende directamente de cada pueblo. Es decir, de sus hábitos y costumbres y, aun así, ésta no asegura que el desarrollo y despliegue de dicha ética sea transustancial. ¿Cómo llega, pues, el pueblo español a desarrollar una ética basada y asentada en el principio de la transustanciación? García Bacca tiene clara la respuesta a esta cuestión:

²³⁴ *Ibíd*, p. 353.

²³⁵ *Ibíd*, p. 354.

²³⁶ Crítica de la razón práctica (*Kritik der praktischen Vernunft*) (1788). Trad. De Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial. Madrid. 2000. p. 97.

²³⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 356.

“Por este motivo el alma española, en sus afanes incontenibles de superación de sí misma, aun de su ser mismo y en cuanto ser, acogió la doctrina cristiana de la Encarnación o Apersonamiento del Verbo, de una Persona divina, en la naturaleza como tabla de salvación para sus anhelos de total trascendencia. Y Calderón, haciéndose eco teatral de ese anhelo popular, prescindirá del hombre y nombre concreto de Jesús de Nazaret y hablará de una unión hipostática entre el Hombre y una Persona divina”²³⁸.

Es decir: para el filósofo español, el origen de ese impulso transustancial de la ética popular española responde, de algún modo, a una demanda existencial-vital propia del español que, en su empeño por querer renacerse a sí mismo, abrazó inicialmente la idea de la encarnación y unión divina con el verbo.

Según la tesis de García Bacca, lo que el español hizo en el ámbito de la filosofía y de la ética fue, a propósito de la obra teatral de Calderón, readaptar el esquema ontológico de la transustanciación y unión hipostática propia de la teología católica por un lado, y la demanda del ímpetu español por otro lado para, de ese modo, reescribirlo sin la imagen ni la necesidad de convocar a filas a Dios padre, hijo y espíritu santo.

De otro modo, lo que García Bacca estaría afirmando, es que el español, como pueblo, siempre ha tenido un anhelo ético propio de su carácter como nación, a saber, el ímpetu de querer rehacerse y renacerse existencialmente. Su tendencia a lo divino, esto es, a la idea de transustanciarse a sí mismo sin dejar de ser sí mismo pero, al mismo tiempo, desprendiéndose de sí.

La idea de que el español posee un ímpetu característico, especial y diferente al resto de pueblos es, precisamente, lo que García Bacca está intentado justificar.

Para García Bacca, pues, la transustanciación es la forma peculiar y propia – autóctona- española de entender, vivir y padecer la idea universal y neutra de la trascendencia. La trascendencia, en el español, tiene forma y nombre concreto, a saber: *transustanciación* que, dicho sea de paso, es un tipo de trascendencia mucho más radical y profunda que la mera trascendencia de según que principios y valores supuestamente universales.

La transustanciación del español responde en opinión de García Bacca, pues, a un anhelo profundo de querer *sobreponerse* al ser, o lo que es lo mismo, de superar -de modo íntegro-, su propio ser re-encarnándose así, en otro que nace de sí mismo. García Bacca concluye su tesis del siguiente modo:

“Podemos, por consiguiente, concluir que, si es propio de todo hombre ese componente que se ha llamado trascendencia, la trascendencia toma en el español la forma de transustanciación. Por la trascendencia común y corriente en las filosofías occidentales el hombre trasciende o se eleva sobre cada ser en particular, se trasciende por manera de universal, de punto de vista superior a los casos y cosas concretas; llamaremos intencional, no se transustancia o sobrenaturaliza real y verdaderamente la esencia y sustancia del hombre. Toda filosofía europea clásica ha supuesto desde siempre que el hombre está bien hecho en su esencia y sustancia, que, por esto, las esencias son inmutables; empero el español cree notar en sus entrañas ganas rarísimas de nacer a otra vida radicalmente diversa de la que por nacimiento humano posee,

²³⁸ *Ibíd.*, p. 358.

nacerse a vida sobrenatural, trascender la vida misma en su plenitud, y trascenderla por algún modo de ella. A esta segunda potencia de la Eucaristía, tal como lo explica el dogma cristiano”²³⁹.

En definitiva, la idea esencial que podemos extraer a propósito de las propias palabras de García Bacca es, a nuestro juicio, doble. De un lado, la idea de que la trascendencia sería algo así como un genérico de la propia transustanciación. Del otro, que el pueblo español –por su ímpetu y anhelo característico y único-, tomó la inevitable determinación de adoptar el esquema católico de la transustanciación aplicándose, de ese modo, sobre sí mismo.

Si esto es así, puede extraerse la idea de que el español inclina su tendencia hacia la metafísica secularizada, y no hacia una ontología tradicional por una simple razón, a saber, que sentirse proyectado hacia un más allá de sí, es cosa diferente a todo proyecto ontológico. La ontología sería, como pensaba García Bacca, el estudio sobre el ser inmutable de todo ente. Ese parece ser la principal piedra de toque al sistema y aparataje filosófico occidental, a saber, que tradicionalmente se ha creído y sustentado la idea de que el hombre poseía algo así como una esencialidad universal y pura que podía ser, a través de diversos planes ontológicos, estudiada y comprendida.

La idea de García Bacca ha sostenido a lo largo de la segunda parte de *Introducción literaria a la filosofía* ha sido, sin duda alguna, la de presentarnos el modelo propiamente español de filosofar. Este modelo único y característico del pueblo español ha devenido en un ímpetu por mantenerse metafísicamente en la brecha del más allá de sí, desde sí; o lo que es lo mismo, de la permanente transustanciación.

Desde orden de discurso puramente ético, pensamos que García Bacca parece asocial la transustanciación secularizada, es decir, una especie de proceso dialéctico radical y permanente realizado por la propia conciencia sobre sí y desde sí, con el carácter y talante originalmente español. Este carácter especial del filosofar español es, tal y como nosotros lo vemos, el medio a través del cual el filósofo español –al menos al inicio de su propuesta metafísica-, critica los principales proyecto ontológicos tradicionales y, al tiempo, reclamar un estatus y modo de proceder filosóficamente propiamente español²⁴⁰.

Dice Izuzquiza en un momento dado sobre el filosofar *en y por* el español a propósito de García Bacca:

“La lección para la filosofía es clara: *no solamente ontología, sino ontología <aliñada> con estética*. Una filosofía <en> castellano debe tener muy en cuenta la invalidez de una reflexión secamente ontológica, que no tiene un especial sentido para el modo de vida español. Es necesario considerar la ontología desde la estética, integrar la estética a un nivel de reflexión filosófica seria. Advértase que esta consideración de la estética tiene mucho que ver con el sentido de totalización que toma la moral en el

²³⁹ *Ibíd.*, p. 359.

²⁴⁰ Lo cierto es que el tema de una filosofía o una forma propia del filosofar español tratada desde la perspectiva garcibacquiiana es, cuanto menos, extensa y ampliamente trabajada por I. Izuzquiza en su obra: *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*. En Anthropos. Barcelona. 1984. Especialmente en el capítulo III de la obra citada y que lleva por título: “Filosofar en castellano: la originalidad del estilo de García Bacca” pp. 79-136. En este capítulo, Izuzquiza realiza un repaso y análisis sobre las principales características del sentido y necesidad de filosofar en español para el propio García Bacca.

modo de vida español. La moral, como la libertad, no es vivida de un modo abstracto, sino que toma formas totales, plenamente integradas en la experiencia total de un pueblo; y solamente si se entiende esta totalización puede comprenderse que los problemas éticos adquieran carácter popular y no meramente académico”.²⁴¹

Si esto es así, podemos adelantar que, tal y como se podrá comprobar en la primera parte del capítulo que dedicaremos en el presente trabajo a la influencia ejercida por Heidegger sobre García Bacca, la crítica del filósofo español se centrará en el sentido y posibilidad de desarrollar el proyecto fenomenológico propuesto por el filósofo alemán. Sea como fuere, cerramos el análisis de esta obra, con una última referencia crítica por parte de García Bacca al proyecto heideggeriano y que, a nuestro parecer, constituye en sí mismo una especie de alegato de defensa del carácter y naturaleza propia de filosofar en español que el propio García Bacca vindica para sí y para el pueblo español:

“¿Qué es la vida? Un frenesí. Frenesí, no ímpetu vital, comedido o cohetero; ni menos moralidad con imperativos categóricos, disfraces delicados de imperios naturales; nada de Yo trascendente o vida fenomenológica pura, que todo ello presupone, como bajo de orquesta, la timbalera y monótona afirmación de que el hombre posee una esencia inmutable necesaria, eterna, diamante que desenterrar de entre las escorias de la vida empírica o sensible. Afuera todo eso de existencia auténtica, de Dasein heideggeriano, cuyo supuesto implícito es que dentro del hombre cotidiano hay un hombre de realidad de verdad que por sola modalización puede surgir del otro, sin cambios radicales, sin transustanciaciones”.²⁴²

De este modo, García Bacca desestima cualquier indicio de algo así como una real y verdadera sustancialidad del hombre que, a modo de diamante, constituya el núcleo esencial, duro, y brillante de lo que el hombre es en sí mismo. Para García Bacca, el proyecto heideggeriano hierra en el supuesto de que, partiendo únicamente de un proceso fenomenológico que describa su mundanidad, el hombre sea capaz de extraer la *auténtica* y real presencia o esencia del ser del ente.

Nosotros nos preguntamos si en el caso del proyecto metafísico de García Bacca, ¿no existe algo así como una relativa sustancialidad del hombre compuesta, entre otros aspectos aún por definir en el presente trabajo, por categorías ontológicas tales como la transustanciación?

6. El oasis de 1956. De la filosofía y el filósofo, al “filosofar”.

Como se está observando por todo lo expuesto hasta el momento, en el proyecto filosófico garcibacquiiano siempre existe una tríada de elementos:

- *Filosofía.*
- *Filosofar.*
- *Filósofo.*

²⁴¹ Ignacio IZUZQUIZA, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, En *Anthropos*, Barcelona, 1984, p. 95.

²⁴² Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 360.

Desde los primeros textos de García Bacca²⁴³, la importancia del trio de conceptos ha sido clave para comprender el sentido que en cada época, otorgaba García Bacca a cada uno de dichos conceptos .

Se ha comentado por activa y por pasiva a lo largo del presente trabajo, que los elementos, circunstancias y sentidos de los diferentes conceptos y elementos que constituyen el andamiaje metafísico garcibacquiiano son, por definición, móviles. El propio sistema filosófico garcibacquiiano se mueve, desmonta y monta de nuevo en otra ubicación, dependiendo de las necesidades, materiales y circunstancias de cada momento histórico por el que transita el filósofo español. Por esa razón, el valor que García Bacca otorga a las categorías de: *filósofo*, *filosofía* y *filosofar* allá por el año 1940 no es, ni de lejos, el mismo que otorgará en 1956. Señalamos este año porque es el año en el que aparece un interesantísimo y breve artículo del filósofo español titulado: “De la gran importancia de filosofar. De la menor de la filosofía. De la mínima del filósofo”²⁴⁴.

El artículo que a continuación presentamos, hace las veces de puente entre la noción de filósofo, filosofía y filosofar sostenida por García Bacca a lo largo de toda la década de los 40 del pasado siglo, y el valor de la *actividad* más propia del hombre, a saber, el *filosofar* más propio de los últimos años de los 40, y los primeros años de los 50. Sin dejar de lado la importancia de la filosofía o del filósofo, García Bacca decide centrar su atención y descripción fenomenológica, especialmente en la actividad más propiamente humana que, a su juicio, está constituida por el acto mismo de filosofar²⁴⁵.

Como se ha podido comprobar, en el año 1945, el interés de García Bacca se centraba en poner de manifiesto el modo más propio y característico del filosofar español. Ahora, la importancia no reside tanto en el modo de filosofar español. En lo sucesivo –segunda mitad de la década de los 50-, lo realmente importante pasa por una revisión crítica y descriptiva del propio método fenomenológico centrado, ahora, en el acto mismo del filosofar, así como en describir los fundamentos que sostienen y dan legitimidad a dicha actividad.

Como podremos comprobar y comparar –tanto con el presente capítulo, así como con los capítulos 1º y 2º del presente trabajo-, existe una más que evidente revisión y remodelación de andamiaje categorial de la propuesta filosófica garcibacquiiana.

Para empezar, lo que ahora centra el interés y atención del filósofo español no es la imagen o figura del filósofo o la filosofía. Ahora, lo realmente importante y que

²⁴³ *Introducción al filosofar* y, sobre todo, *Invitación al filosofar* expuestos por nosotros en el 1º y 2º capítulo del presente trabajo.

²⁴⁴ Juan David GARCÍA BACCA, “De la gran importancia de filosofar. De la menor de la filosofía. De la mínima del filósofo”, En: Separata de *Ciencia y Cultura* (Maracaibo) nº7. 1957. Nosotros emplearemos la siguiente referencia bibliográfica: *Ensayos y estudios de Juan David García Bacca*. Fundación para la Cultura Urbana, Caracas, 2002.

²⁴⁵ Es digno de recordar en este momento, la importancia que tenía al figura del filósofo para García Bacca ya en el año 1940. Como se puede comprobar, el filósofo español otorga una importancia vital a la figura del filósofo. ¿En qué medida? en la medida en que es descrito fenomenológicamente como un hombre esencialmente *endemoniado*. En 1956, el peso de la descripción fenomenológica del filósofo ha derivado en García Bacca hacia la actividad misma del *filosofar*.

constituye el centro de atención filosófica en García Bacca, es el acto mismo de filosofar y, por ende, lo que constituye en sí mismo el acto de filosofar.

Atendamos, pues, al artículo que García Bacca escribe en 1956 titulado: “De la gran importancia de filosofar. De la menor de la filosofía. De la mínima del filósofo”.

En dicho artículo, García Bacca nos presenta la importancia del *filosofar* y, en muchísima menor medida, la de la *filosofía* y el *filósofo*. Manteniendo el orden de importancia que García Bacca desarrolla y expone en su artículo, atendamos primeramente a la propia actividad de *filosofar*. Para ello, partamos de una inicial definición de lo que, para el filósofo español, significa el hecho o actividad de filosofar:

“*Filosofar* es, en verdad, y tomando las cosas un poco más en serio, una faena natural, de una natural potencia que se llama entendimiento; y, por natural, se parece a ver con ojos y a andar con pies”²⁴⁶.

En primer lugar debe quedar claro que, el acto de filosofar, es algo absolutamente *natural*. De otro modo: la propia actividad de filosofar no dista mucho – en el orden y sentido de su naturalidad-, de la de andar, ver, oír, tocar, etc. Si esto es así, entonces filosofar es, pues, una acción natural del hombre. Es decir, una actividad realizada por el entendimiento del ente.

Partiendo, pues, de esta protodefinition del acto de filosofar, veamos con más detalle qué partes o funciones del entendimiento componen o dan lugar a dicha actividad natural. Para ello, García Bacca se centra, esencialmente, en tres aspectos del entendimiento con los que pretende asentar las bases de la propia naturalidad del filosofar. Esos tres elementos son, a juicio de García Bacca, los siguientes:

1. **Reflexión:** la reflexión se caracteriza por algo en concreto, a saber: que la reflexión constituye algo así como un *frenazo* en mitad del tráfico constante, fluido y permanente del pensamiento. La reflexión es un nivel más elevado del pensamiento y del entendimiento, en el que el ente para o detiene la marcha y corriente del actuar sin más. La reflexión requiere tiempo y paciencia. La reflexión es propia del filosofar porque la reflexión plantea preguntas mucho más enjundiosas que el mero pensar. Veamos qué opina García Bacca de la reflexión: “Reflexionar es, pues, dar de repente y sin aviso un frenazo, cuyos efectos son chocar con todos y desentonar ruidosamente del mundo social, religioso, político, público, (...) preguntas filosóficas no precisamente por hallarse en los libros de filosofía, y en todo manualito de la materia, sino porque su eficacia consiste justamente en detenernos a mitad del tráfico del mundo a preguntarnos: ¡bueno!, y ¿a qué tanta prisa?”²⁴⁷.

García Bacca no se detiene, pues, en una exposición concienzuda sobre la reflexión. Simplemente nos presenta a la reflexión, como un nivel más elevado del mero pensamiento. La reflexión es, para García Bacca: *connatural al filosofar*, ¿en qué medida? en la medida en que el reflexionar es algo así como detenerse en seco en mitad de la corriente, poniéndose uno a plantearse en serio y con tiempo el qué de las cosas.

²⁴⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “Ensayos y estudios de Juan David García Bacca”, cit., 2002, p. 255.

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 257.

2. **Filosofar como un estar doblemente despierto.** Para este segundo apartado, García Bacca nos recuerda lo fantásticamente bien que nos vendría recordar el valor y sentido de la obra de Calderón de la Barca: *La vida es sueño*²⁴⁸, porque al hablar de que el filosofar es estar doblemente despierto no se refiere a cosa distinta, que al hecho de que a la vigilia propia y natural de los hombres constituye un primer nivel de vigilia. Cabe recordar que existe un segundo nivel de vigilia para el propio García Bacca, es decir, la propia del acto de filosofar.

Es decir, la vigilia propia del ente *trascendente* que, sabiéndose despierto –en un primer nivel- sabe, tal y como muestra García Bacca a través de la obra de Calderón, que ese estar despierto es, en realidad, un modo de estar dormidos. En otras palabras: la trascendencia propia del filosofar es algo así como tener un mayor grado de conciencia de su propia vigilia existencial. Vigilia propia de aquél que sabe que, a través de la reflexión, ha tomado o es partícipe de un grado distinto de atención y conciencia al del resto de entes. Así se explica García Bacca sobre esta cuestión:

“Filosofar es, en este fundamental sentido, estar doblemente despierto y en vigilia nueva ante el mundo nuevo. Y el científico y el filósofo, en cuanto tales, son otro yo, doblemente yo; potenciación del yo suyo de despiertos, como el yo que somos despiertos es potenciación del mismo yo que somos dormidos.

A este yo, doblemente despierto, se llama con recio nombre, bien debido, yo trascendental”²⁴⁹.

3. **filosofar es hacerse cada uno yo.** Pensamos que este último aspecto sea, tal vez, uno de los más importantes. Así lo pensamos, porque eso de hacerse cada uno yo, poco o nada tiene que ver con el individualismo o el solipsismo cartesiano²⁵⁰. Eso de hacerse cada uno “yo” apunta, esencialmente, a la idea de re-conquistar el “yo” o al sujeto como el generador-creador-juzgador de *sus* ideas. Sabemos que eso de *sus* ideas –entendiendo *sus* de modo radical-, no pasa de una posición simplista e idealista dado que, las ideas, forman parte del mundo y, en mayor o menor medida, son de todos y para todos.

Pero García Bacca no se refiere primordialmente a eso. A nuestro juicio, a lo que el filósofo español se está refiriendo es a la idea de que no debemos tomar el nombre de “yo” en vano. Es decir: el “yo” requiere de una atención y criterio de juicio personal y crítico, si realmente quiere tomar en serio -y no en vano-, el nombre y uso del término “yo”.

²⁴⁸ Ya tratada en profundidad en el apartado inmediatamente anterior del presente trabajo. En él, analizamos el modo propio y característico del *filosofar* español. Un filosofar basado, esencialmente, en la trascendencia amplificada hasta el punto de trocarse en una transustanciación secularizada.

²⁴⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “Ensayos y estudios de Juan David García Bacca”, cit., 2002, p. 260.

²⁵⁰ Nos referimos, como no, al *leitmotiv* filosófico del filósofo francés Descartes. Especialmente cuando afirma aquello de *cogito ergo sum* traducido comúnmente como “pienso, luego existo”. Dicha expresión suele ser considerada como el epítome de la corriente racionalista de la que parte el proyecto filosófico cartesiano. Para más referencias, Cfr. R. Descartes, *Discurso del método*, Madrid, 2003.

Hacerse cargo del “yo” y, por lo tanto, hacerse cada uno “yo” no es otra, a juicio de García Bacca, que el acto mismo de filosofar. Es decir, filosofar implica, necesariamente, ponerse a reflexionar y trascender la vigilia de la mundanidad propias del hombre entendido como uno-de-tantos y, finalmente, traer a uno mismo el conjunto de: ideas, premisas, dogmas y principios que constituyen la realidad del mundo. De ese modo, y no por dejación sino, más bien por reflexión crítica, uno puede juzgar qué es más conveniente o adecuado para su “yo” reconquistado. García Bacca expone del siguiente modo eso de la dejación:

“Es que nosotros mismos tomamos en vano nuestro yo, hacemos dejación del yo pienso, del yo quiero; renunciamos a pensar, querer, obrar yo, en religión, política, en vida pública. (...) Cuando los hombres tomamos en vano eso de ser yo, no sólo vienen otros decididos a tomar en serio su yo, el único yo que queda por dejación universal sino que, además de tales dueños externos, el hombre resulta esclavo de las ideas religiosas, políticas, sociales, científicas...; todas ellas se le truecan en ideas fijas, en manías, en locura, benigna de ordinario”²⁵¹.

Para el par de aspectos que quedan: *filosofía* y *filósofo*, hemos optado por recuperar las dos escuetas definiciones que García Bacca da de dichos aspectos. Así lo hemos decidido, porque en el propio desarrollo del artículo, no hay mucho más allá de dos definiciones de ambos aspectos. Empecemos, pues, por la *filosofía*:

“La filosofía consiste en ese conjunto de aparatos, instrumentos y máquinas mentales, cosas todas ellas artificiales, que ayudan al entendimiento en su función normal”²⁵².

Es decir: la filosofía, en este sentido, se asocia con todo el aparataje o andamiaje construido y elaborado por el hombre –filósofo-, con el fin de poder ayudar y desarrollar la propia actividad natural del filosofar. La filosofía tiene menor importancia que el filosofar porque, para García Bacca, la filosofía no es más que ese gran conjunto de aparatos y herramientas que componen sistemas –más o menos perfectos-.

7. Las bases de una “antropología filosófica”. 1957

Y llegados a este punto de nuestro trabajo, es menester atender a la que, a nuestro juicio, es la obra más importante de García Bacca en la década de los 50 del pasado siglo. Nos referimos, sin lugar a dudas, a *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)*²⁵³.

²⁵¹ Juan David GARCÍA BACCA, “Ensayos y estudios de Juan David García Bacca”, cit., 2002, p. 262.

²⁵² *Ibíd.*, p. 255.

²⁵³ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)*, Edición revisada: Anthropos, Barcelona, 1982. Sea dicho de paso, será ésta última la que nosotros manejemos. También quede constancia ya en el prólogo de la obra, que las conferencias fueron impartidas en el año 1955. Dato curioso porque, en nuestro trabajo, no encontramos artículos del filósofo español de significativo valor para el tema tratado en el presente capítulo referido al año 1955. Sea como fuere, debemos tener presente que lo escrito por el filósofo español en estas 10 conferencias no coincide cronológicamente con lo publicado –al menos existen dos años de distancia- que, aún pudiendo parecer poco, en algún sentido también puede constituir una gran distancia. Eso es, entre otras cosas, lo que aquí pretendemos averiguar.

Esta obra –al menos algunas de sus 10 conferencias- constituyen, a nuestro parecer, una perfecta, clara y transparente exposición del sentido y valor del propio aparataje metafísico garcibacquiiano. Un aparataje que, como estamos intentado mostrar en el presente trabajo, es producto de una constante y permanente revisión y rectificación por parte del filósofo español de su propia propuesta metafísica.

Hasta el momento, tenemos claro que valor y sentido poseen las categorías garcibacquiianas de: filosofía, filosofar y filósofo. Hemos tratado de mostrar, pues, cuál era el modo de filosofar propio del pueblo español, así como el valor que posee el acto mismo de filosofar en sí y, con cierta mirada retrospectiva a los primeros capítulos del presente trabajo, cómo y qué manera ha cambiado en el sentido de algunas nociones como las de filosofía y filósofo.

Aun así, hasta el momento no se ha expuesto con la rotundidad y claridad necesaria, algunas de las categorías metafísicas propias de la propuesta garcibacquiiana tan entrelazadas hasta el año 1957, y que ahora pretendemos presentar con la mayor claridad posible. Nuestra intención al presentarlas es, de algún modo, sacar a la luz todo aquello que por razones que responde a una experimentación fenomenológica por parte de García Bacca durante los años 40 y 50 del pasado siglo, aun no estaban lo suficientemente asentadas durante esos años.

Cierto que ya ha aparecido y expuesto –de modo iniciático- categorías tan importantes en la propuesta garcibacquiiana como la “transustanciación” en relación al modo de filosofar español pero, igualmente cierto es, que dicha categoría garcibacquiiana aun carece, a nuestro juicio, de peso y valor suficiente, como para ser entendida y descrita como categoría ontológica capital en el sistema metafísico garcibacquiiano.

Hasta el momento, únicamente poseíamos retales y más retales de las diferentes categorías metafísicas de García Bacca. Algunas –muchas de ellas-, han sido puestas sobre la mesa únicamente como sombra o perfil. Esto es, sin desarrollar una descripción fenomenológica propia y, nos pese lo que nos pese, siempre en comparación o discusión con otros autores²⁵⁴.

Podría decirse, pues, que *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)*- es, antes de presentar y desarrollar en la segunda parte de este trabajo el análisis de una de sus obra más importante –*Metafísica*²⁵⁵- la que, hasta la fecha, puede ser considerada como la mejor y más clara exposición de los fundamentos que constituyen el sentido del proyecto metafísico Garcibacquiiano.

Debe quedar claro que todo lo dicho hasta el momento, es una especie de verdades a medias. Una especie de pseudoconfesión parcial e incompleta, entrelazada. Hasta la publicación de *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)*, no hay ninguna referencia bibliográfica en la dilatada obra de García Bacca, donde aparezca de un modo tan compacto, argumentado y sostenible, casi la totalidad de la

²⁵⁴ Pensamos, como no, en los autores hasta el momento relacionados con García Bacca por nosotros en el presente trabajo: Ortega, Whitehead o Heidegger.

²⁵⁵ Nos referimos a una de las obras más importantes e influyentes en la dilatada bibliografía del filósofo español: Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. Por su extenso nombre, nosotros optamos a partir de este momento por su abreviación más lógica, a saber, *Metafísica*.

reflexión metafísica de García Bacca producto de casi 20 años de estudio. Destacamos este hecho porque, a nuestro juicio, dicho dato no puede pasarse por alto.

El hecho de que García Bacca desarrolle fácticamente una especie de autoemancipación intelectual a partir de esas 10 conferencias es, a nuestro parecer, motivo suficiente -se quiera o no-, para justificar la ausencia de referencias a otros autores que, hasta el momento, siempre terminaban por hacer acto de presencia en algún momento.

Pasemos, pues, al análisis y presentación de *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)*, .

Para poder entender y presentar con mayor rigor y claridad no sólo esta obra, sino las diferentes piezas que constituyen el puzle metafísico garcibacquiiano, hemos optado por dividir la exposición tanto en temas, así como en conferencias. Los temas que aquí trataremos son los siguientes:

- Relación y tensión entre Dios y Hombre. La inclinación del hombre a ser y sentirse Dios
- La importancia del *contexto y circunstancia* histórica del hombre.
- La distinción entre *Ser y Ente*. Una transustanciación metafísica de los supuestos heideggerianos.
- La distinción entre *Mundo y Universo*. Una anticipación de los supuestos desarrollados en *Metafísica* (1963).
- Los diferentes *estados o modos* en los que puede encontrarse el hombre. Una anticipación de los supuestos desarrollados en *Metafísica* (1963).
- Una revisión definitiva y crítica al proyecto fenomenológico heideggeriano.

Empecemos, pues, por el principio.

1ª. Plan de antropología filosófica contemporánea.

Esta primera conferencia es importante, entre otras cosas, por ser una anticipación o introducción a un tema clave en el desarrollo antropológico-filosófico de García Bacca. Nos referimos a la tesis -anticipada en esta conferencia- de que el hombre alberga, casi de modo natural, un impulso incontrolable no por igualarse a Dios –como suprema potencia creadora- sino, más bien, algo más ambicioso aun si cabe, a saber, el hombre pretende ser dios en la tierra. El hombre quiere sustituir a Dios²⁵⁶.

El valor general de lo expuesto en esta primera conferencia es muy claro, a saber, existe un claro y evidente cambio de paradigma existencial.

²⁵⁶ Como se ha comentado en otra parte, la idea de que el hombre quiere o pretende ser como Dios en la tierra será, tal y como se podrá comprobar, tema central de obras tan importantes en la bibliografía garcibacquiiana como: Juan David García Bacca, *Qué es Dios y Quién es Dios*, 1986. Como puede comprobarse por su fecha de publicación, la tesis de que el hombre puede y debe aspirar a ser Dios en la tierra constituye, a nuestro parecer, una de esas tesis centrales del aparato garcibacquiiano que permanecerá casi hasta sus últimas publicaciones. Sea, pues, esta conferencia una especie de génesis de dicha tesis.

El hombre -y lo que de él hace que sea tal-, ahora ha dejado de entenderse como una concesión divina, don, regalo o gracia de los dioses. El hombre ha olvidado a Dios, o en término más propiamente nietzscheanos “Dios ha muerto”²⁵⁷.

El hombre -huérfano por parricida-, no ha querido igualarse con Dios. Eso no era suficiente para él. El hombre quiere ser Dios; pretende ser Dios mismo en la tierra. Así nos expone esta tesis central garcibacquiiana el propio filósofo español:

“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 siempre teoría como hasta ahora. (...) 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; o bien puede suceder que se lo consiga, y en semejante caso ¿qué es lo que podremos tener?”²⁵⁸.

La idea central de la tesis garcibacquiiana es bien clara y sencilla, a saber: García Bacca no cree que exista algo así como un Dios que por don y gracia entregue a los hombres, los bienes y virtudes propios de la humanidad. Simplemente se trata de algo un poco más elaborado y no tan teológico, a saber, la idea de que, en un principio, la humanidad correspondía o actuaba con un grado muy elevado de humildad y, por que no decirlo, verdadera modestia. El hombre entendía que sus virtudes no podían ser naturales o propias, innatas en potencia y desarrollables en acto.

Con el paso del tiempo y el desarrollo propio de: sociedades, técnica, ciencia, política, religión, economía, etc., el hombre va olvidando –matando- poco a poco, la imagen de Dios entendido éste como supremo virtuoso del que se participaba por gracia.

Ese olvido de Dios propicia -junto con un desarrollo inimaginable de la técnica y la ciencia- que aquello que en un inicio era humildad y modestia, ahora se troque en *soberbia*. Una soberbia que, como anticipa el propio García Bacca, puede inclinar la balanza hacia dos lados. De un lado, esa soberbia puede hacer creer ciegamente al hombre que él mismo es Dios y que, desgraciadamente, caiga en cuenta de que tal acto es imposible -con todo lo que ello implica-. Por otro lado, puede ocurrir que lo crea, es decir, que logre sustituir a Dios en su papel de supremo creador e inventor. En ese caso,

²⁵⁷ A nuestro parecer, la idea garcibacquiiana de sustituir a Dios tiene, en cierto sentido, una más que marcada reminiscencia nietzscheana con respecto a la muerte de Dios. Si bien la idea nietzscheana de la muerte de Dios se refiere más concretamente a la posibilidad de sustituir según qué supuestos morales dominantes propios de la religión cristiana, no es menos importante la tesis propiamente garcibacquiiana de sustituir a Dios como ente creador y surtidor de novedades. No es menester adelantaros más de lo estrictamente necesario a dicha comparativa entre ambos autores, pero sí es cierto que debemos tenerla presente porque existen buenas y poderosas razones para creer que, en cierto sentido, la tesis garcibacquiiana está apoyada o inspirada parcialmente en la tesis propuesta por Nietzsche; más concretamente en el aforismo 125 de *la Gaya ciencia* titulado *El loco*: “¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: “¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!”. Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en dios, sus gritos provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? - así gritaban y reían alborozadamente. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. “¿Qué a dónde se ha ido Dios? -exclamó-, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino” Friedrich NIETZSCHE, *La Gaya ciencia*, M. E. Editores, Madrid, 1994, p. 139.

²⁵⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea* cit., 1982, p. 25.

cabe la pregunta con la que cierra García Bacca esta primera conferencia: “¿qué es lo que podremos tener?”

Hay un algo, una inclinación o disposición natural del hombre, que lo empuja permanentemente hacia Dios como objetivo. Ese tender hacia Dios no es algo así como una ir hacia los brazos del señor celestial, no. El tender hacia Dios tiene que ver, más bien, con la idea de que el hombre pretende la infinitud; se nota ser creador, inventor, generador de novedades espontáneas. Si esto es así, lo que García Bacca nos está queriendo decir es que, a propósito de una supuesta “madurez” por parte del hombre respecto de épocas o edades anteriores en las que ponía en manos de divinidades supra celestiales o, simple y llanamente, en regímenes: político, económicas, religiosas o morales; el hombre sustituye a esa suerte de divinidades creadoras, por su propio ser entendido como ente divino puesto a la cabeza de sus propias potencialidades como ente único y capaz de ponerse manos a la obra en la tarea de crearse e inventarse a sí mismo.

El hombre moderno no siente que le deba nada a nadie. Él es su sí mismo por su gracia y su don. El hombre de las infinitas posibilidades depende de él mismo para crearse e inventarse todas y cada una de las veces, es decir, en sus manos descansa su creatividad, su poder como ente creador. En ese sentido, el hombre divino debe entenderse como un ente moderno y actual que, bajo su dominio de la ciencia y la técnica, es capaz de crear todo un nuevo universo para sí y, por qué no, para el conjunto de entes con los que debe convivir, y con los que comparte dicha capacidad. Todo está a su abasto, todo lo tiene a-la-mano, está ahí para él.

García Bacca únicamente ha planteado, *grosso modo*, el quicio de esta tensión hacia Dios para ser sustituido por él. Deja planteada la idea de ese querer ser Dios en la tierra, y de cómo el hombre siente que no le debe nada a nadie, que todo está a su abasto para él y por él mismo.

Lo más interesante de todo, a nuestro juicio, es la cuestión de que, en ese esfuerzo por querer ser Dios, dos cosas pueden ocurrir: Primero que no lo logre. En segundo lugar, que sí lo logre. El problema esencial que aquí se plantea es, a nuestro parecer, la duda de saber qué logrará el hombre si por una casualidad –o no–, sintiera que ha sustituido a Dios. García Bacca afirma:

“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”.²⁵⁹

Como podremos comprobar cuando analicemos *¿Qué es Dios? ¿Quién es Dios?* en la segunda parte de nuestro trabajo, la idea de que el hombre es capaz y necesita sustituir a Dios como figura central de la propia creación humana es y será, cuestión central para poder sostener el andamiaje metafísico garcibacquiiano creado y desarrollado durante estos primeros años de andadura metafísica, pero ya muy depurado y corregido hacia finales de los años 80 del pasado siglo que es donde se ubica la publicación de *¿Qué es Dios? ¿Quién es Dios?*

Pasemos a analizar la segunda de las conferencias.

²⁵⁹ *Ibíd*, p. 21.

2º Hombre como tema y como problema.

El inicio de la conferencia asienta una tesis esencial, a saber, el hombre está anclado doblemente al siglo XX –o a cualquier otra época-. Ese enraizamiento al tiempo actual de cada uno es, de un lado *biológico*. Es decir, no vivimos físicamente en otra época que no sea la nuestra. Pero, por otro lado, se vive enraizado *contemporáneamente*, o lo que es lo mismo, uno no puede dejar de vivir y vivirse fuera de la concepción del universo en la que está circunstanciado inevitablemente. García Bacca dice al respecto:

“No solamente estamos centrados y reclusos en el siglo XX, bajo el punto de vista de la concepción del Universo. Y si de cuando en cuando nos damos excursiones amables por el pasado, no pasan, en realidad, de novelas amables, de turismo imaginativo”²⁶⁰.

Esta tesis de García Bacca no sólo sirve para contextualizar la idea de que el tema de su conferencia titulada “el hombre como tema y como problema”, se está refiriendo al hombre del S. XX, es decir, el hombre *actual*²⁶¹. También sirve para entender la idea de que, para García Bacca, el hombre debe atender filosófica y críticamente al hombre biológico y contemporáneo, es decir, al hombre que vive y se desarrolla en un presente circunstancial que lo condicionan y determinan.

Lo sido ya es, como afirma el propio García Bacca, la mejor manera de dejar de ser lo ya sido. De otro modo, no podemos volver a ser hombres renacentistas, medievales, griegos, etc., por lo tanto, no nos compete como problema lo ya sido –sin contar el valor de la mirada retrospectiva-historicista-dialéctica-, a la que García Bacca no renuncia. El pasado tiene indiscutiblemente su valor, aun así, debemos centrar nuestra potencia filosófica en el presente biológico-contemporáneo porque es en él, donde el hombre fáctico y presente está inevitablemente instalado.

Si algo debemos destacar como realmente importante y destacable en esta segunda conferencia y que, sin lugar a dudas, mantiene estrecha relación con el tema del enraizamiento a un contexto histórico, así como una relación directa con el tema de la primera conferencia ese es, sin duda alguna, el tránsito que existe de la concepción del hombre como *tema*, a la concepción del hombre entendido como *problema*.

Este cambio o tránsito de tema a problema se sostiene, a juicio de García Bacca, sobre una idea muy sencilla, a saber, el hecho de que en el presente –bajo la premisa esencial expuesta en la primera de las conferencias-, el hombre ya no sostiene ni se mantiene sobre la idea de una forma estable, definida y fija. De otra manera, si Dios ha muerto, es decir, si ahora el hombre puebla el mundo sin deudas divinas respecto a su propia creación y, por lo tanto el mundo entero está a su abasto entonces, decimos, la responsabilidad de elaborar una existencia –en todas su dimensiones-, es algo que únicamente le compete a él y sólo a él. Está en sus manos y, por lo tanto, su existencia

²⁶⁰ *Ibid*, p. 30.

²⁶¹ Por “actual”, nos referiremos al hombre de la época contemporánea de García Bacca en esas fechas, es decir, al hombre propio de los primeros años de la década de los 50 del pasado siglo.

ha dejado de ser un *tema*; más bien pasa a ser considerado como un *problema*. García Bacca afirma al respecto:

“El hombre, considerado como tema y como problema. Empero la distinción entre *tema* y *problema*, y digo: hasta la concepción moderna del Universo, 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, permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como *problema*, en todos los órdenes.

Nuestra existencia es *problemática*, y nuestra esencia, problemática”²⁶².

3º Estructura interna del hombre (Como ente y como ser).

Esta conferencia es, sin lugar a dudas, la más clara, precisa y completa autodescripción óntico-ontológica que García Bacca ha realizado hasta la fecha de 1957 de su propio no-sistema metafísico.

Es de crucial importancia esta conferencia porque, en ella, centra su atención e interés en la diferenciación entre *Ente* y *Ser*. Distinción que el propio García Bacca empleará para presentarnos la que, hasta el momento, es la descripción y definición más clara de un concepto tan capital en su perspectiva metafísica como es el de: *Transustanciación*.

Empecemos, pues, por el principio y exponamos, finalmente, la principal duda surgida de dicha perspectiva. Duda compartida por García Bacca y por nosotros mismos.

Lo primero a lo que García Bacca dirige nuestra atención es a que comprendamos que, ontológicamente hablando, estamos compuestos de un par de componentes, a saber: Ente y Ser.

García Bacca no se demora en demasía en exponer en su 3º conferencia de modo breve y conciso una pseudodefinition de dichos conceptos:

“Vinculo el término *ente* con cosa o realidad concreta, que esté definitivamente vertebrada y especificada, y el término de *ser* lo adscribo precisamente a una realidad que pueda cambiar de estructura interior”²⁶³.

Esta diferencia presentada y tratada por Heidegger –y muy posiblemente asumida por Bacca, no sin cierto grado de novedad y creatividad particular-, es el juicio esencial sobre el que sostiene el principio mismo de *Transustanciación*. Pero andemos paso a paso para poder comprender mucho mejor esta y otras cuestiones.

¿Cuál es, pues, el primer paso que debemos dar para comprender y ampliar en este punto de la argumentación garcibacquiiana, el sentido de una categoría tan importante como es el de la transustanciación?

El primer paso debe darse con rotundidad ontológica, es decir, basándonos sobre el principio de indeterminación formal del hombre. Esta idea de la pérdida de forma fija y estable –al menos en cuanto a la noción de ser-, es algo a lo que, anteriormente, ya hemos hecho múltiples referencias. Sea conveniente, pues, recordar la idea de que el hombre puede cambiar de *estados* sin, por ello, perder un ápice de su

²⁶² *Ibíd.*, pp. 30-31.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 49.

sustancialidad esencial como *Ser*; o lo que es lo mismo, sin dejar de sostenerse sobre el principio de transustanciación o cambio permanente.

Que el ser se suscriba a la idea de *cambio* y, por lo tanto, de *posibilidad* –sean las que sean-, es lo que, de algún modo, sostiene la idea o principio ontológico donde el ser del ente es cambio y posibilidad permanente, infinita, inagotable. Veamos que dice García Bacca al respecto:

“Porque esto es lo grande del hombre: que todos nosotros, a pesar de la única e irrefrenable estructura corporal, a lo mejor fija ya desde medio millón de años, estemos todavía, al venir al mundo espiritual, como en el primer día de la creación: en pleno caos, en total disponibilidad para lo más diverso”²⁶⁴.

Es decir: el ser del ente es, tal y como dice el filósofo español, total disponibilidad, abanico de posibilidades, caos. Antes de entrar en disquisiciones, veamos qué entiende García Bacca por *caos*:

“*Caos* es, pues, un *estado* particular de las cosas, estado de plena indiferenciación, pero con ilimitada posibilidad de diferenciarse, de construir toda clase de objetos determinados, tantos como hay actualmente (...) mas internamente no estamos aún hechos definitivamente. La estructura que tengamos o nos den no pasa nunca de ser estructura de hecho; en principio y posibilidad interior, reformable”²⁶⁵.

Entendemos por caos, el estado particular, concreto y específico de las cosas. Un estado que, por concreto, no pierde por ello su natural disponibilidad de posibilidades. Si esto es así, si el hombre -en su ser-, se encuentra en un estado particular de caos, entonces, el ser del ente, es decir, aquello sobre lo que se sostiene la facticidad y entificación del hombre, no deja de ser un mar infinito de posibilidades en el que estamos permanentemente humedecidos, mojados y, muy posiblemente, hundidos.

García Bacca, en este sentido, sentencia con rotunda claridad fenomenológica cómo el ente vertebrado por la facticidad, queda hundido en un mar caótico, infinito en posibilidades y cambios:

“El tipo del hombre consiste, según esto, en que siendo un *ente* concreto desde el punto de vista y en el orden corporal, inclusive en el anímico, es el caso, dichosamente, desde el punto de vista espiritual: es *ser* espiritual; es *ser*, y empleo ya la palabra *ser* en su significado estricto: *realidad en fase y estado de posibilidades, inagotable en recursos*”²⁶⁶.

Ese gesto que completa el valor y sentido de un paso completo viene determinado por lo que, a nuestro juicio, es la mejor y más clara exposición por parte del filósofo español, de lo que implica y significa la noción de *Ser*; o mejor aun, *estado de ser*:

“A este estado que voy describiendo, de mantenerse la mente humana en estado de *disponibilidad*, de multiplicidad de *recursos*, de riqueza de *posibilidades* que pasan al acto, a un acto especial, sin que con todo quede la mente presa de tales actos y de tales casos, guarde más bien la perennemente posible desarraigabilidad y potencia de desfirenciarse, llamo estado de *ser*.

²⁶⁴ *Ibíd*, p. 50.

²⁶⁵ *Ibíd*, p. 51.

²⁶⁶ *Ibíd*, p. 51.

Espiritualmente el hombre está siendo, tal vez íntegramente, en estado de *ser*, y sus caídas en estado de *ente* no pasan de casos, sin perder pensador, son potencia definidora definitiva”²⁶⁷.

García Bacca nos expone con rotunda claridad, el sentido de la tesis por él sostenida respecto al ser del ente: *un estado permanente y perenne de cambio abierto a infinitas posibilidades*. Si esto es así, entonces puede comprenderse la esencia del hombre como un está abierto ontológicamente a las posibilidades que lo constituyen como ser. Está permanentemente disponible para la novedad, la invención y la creación de posibilidades; tiene a-la-mano todo un universo inabarcable de posibilidades y recursos.

Este mar caótico –en el sentido expuesto anteriormente- hace posible que, empleando la metáfora escogida por García Bacca, el hombre sea un *invertebrado espiritual*. A juicio del filósofo español, el hombre puede estar fijado con cierta rotundidad a un número determinado de principios o márgenes que lo definen física y sentimentalmente. Ahora bien, lo entitativo se sostiene sobre el ser y, a su vez, éste no deja de ser pura y absoluta posibilidad.

Ese fluir constructivo-histórico del ente fáctico que responde a su esencialidad de cambio permanente y posibilidad no es otra cosa, pues, que pura y radical dialéctica. Veamos qué entiende García Bacca por dialéctica, independientemente de que el filósofo español no emplee el término específico de dialéctica, y opte por algo más vago y general como es el caso del término *cambio*:

“La vida filosófica no es posible sin la base de un conjunto de cambios que no tienen por consecuencia el morir; su propia forma de cambiar es la de aquella idea y maravillosa planta, no clasificada porque no existe, que en un invierno mental, en una crisis histórica, reabsorbiera los órganos propios de la época anterior, y que no tuviera, con todo, que resurgir en la primavera siguiente repitiendo el mismo tipo, sino a otro distinto, imprevisible, realmente nuevo. Eso es en propiedad la *auténtica vida filosófica*. Lo demás es propaganda o apologética. Lo demás es hallar placer, y conveniencias, en que seamos de cuerpo y de alma vertebrados. Lo cual equivale a admitir sospechosa y humildemente semejanza entre la parte material y la espiritual del hombre”²⁶⁸.

Es decir: independientemente de que aquí no haga acto de presencia el término dialéctica, es posible e incluso conveniente a nuestro juicio, que uno lo traiga a cuenta²⁶⁹.

Sin cambio constante y permanente no existiría diferencia sustancial entre ser y ente. Como el ser del ente es cambio y posibilidad, entonces, tiene sentido sostener la tesis de que el propio proceder histórico y, por qué no decirlo, existencial-espiritual es,

²⁶⁷ *Ibíd*, pp. 54-55.

²⁶⁸ *Ibíd*, p. 57.

²⁶⁹ Sin duda, García Bacca conocía el término dialéctica a través de sus lecturas de Platón y Hegel respectivamente y, a nuestro parecer, nos resulta absolutamente respetable que no lo escogiera –sus buenas razones tendría- pero, igualmente es cierto, que una descripción fenomenológica de lo expuesto hasta el momento, no deja lugar a dudas para que ese ser -o estado de ser como cambio y posibilidad permanente, como re-nacer por absorción, por constitución invertebrada de forma esencial bajo según qué principios fundamentales y categoriales- dejen, decimos, lugar y espacio para que la propia dialéctica haga acto de presencia y acción.

sin más, dialéctico. La dialéctica actúa constante y permanentemente en el ser. La dialéctica es el ser y la razón de ser del propio ser. La dialéctica con su ir y venir, con su afirmar-negar-reabsorber-renacer en algo nuevo –sin pérdida de esencia, es decir, sin pérdida de su ser como dialéctica o cambio-, es lo que, de algún modo, está exponiendo García Bacca en lo comentado hasta el momento.

El filósofo español reitera pues:

“El hombre muestra, que se encuentra siempre disponible y puede revertir perennemente al estado inicial del universo, al caos mental de que todo procede con novedad y originalidad”²⁷⁰.

Para finalizar esta importante y crucial conferencia, exponemos el valor y sentido de la noción empleada por García Bacca para señalar qué es eso de cambio permanente; sin pérdida de esencialidad, esto es, sin que el ser pierda su naturaleza de cambio. Nos referimos, como no, al concepto garcibacquiiano de *Transustanciación*.

En primer lugar, según apunta el propio García Bacca, el concepto de transustanciación es propio de la liturgia cristiana y más concretamente, de la Eucaristía: Dios tiene el poder, a través de la consagración, de convertir el agua y el pan, en sangre y cuerpo de Jesucristo.

El primero en centrar su atención sobre el concepto de la transustanciación –y así nos lo hará saber el propio García Bacca- será Santo Tomás de Aquino el cual, reflexionará sobre los prodigios de la transformación mágica de agua y pan, en sangre y cuerpo de Jesucristo sin que por ello, exista pérdida alguna de su radical esencialidad. Transustanciación únicamente al alcance de Dios. La razón ontológica que sustenta esta idea de Santo Tomás de Aquino es básica en la teología cristiana, a saber: *independientemente de que cada cosa sea lo que es, todas participan directamente de ese Ser Supremo*.

Pero si hay un teólogo que desarrolla este principio eucarístico de la transustanciación ese es, sin lugar a dudas, el Cardenal Cayetano que, allá por finales del S. XV propone la famosísima tesis de que:

“Dios puede convertir un ángel en piedra, y una piedra en ángel sin que se pierda nada de ser en el cambio”²⁷¹.

En este sentido, García Bacca reconstruye el concepto de transustanciación a partir de dos fuentes. En primer lugar, del acto litúrgico eucarístico y, en segundo lugar, de la teología medieval. Concepto que, en neutro, apunta a la posibilidad de cambio radical, de transformación absoluta sin –y esto es lo importante- pérdida de esencialidad.

García Bacca revitaliza este concepto de transustanciación porque, a su juicio, recoge perfectamente el sentido metafísico de una intuición ontológica en la que el ente –forma fija y estable en su estado de facticidad-, está sustentado sobre un ser que, como radical esencialidad, posee la natural posibilidad de transformarse, esto es, de cambiar radical y perennemente en otra cosa. Cambios infinitos que no alteran ni hacen que el ser pierda lo más mínimo de su esencialidad.

²⁷⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea* cit., 1982, p. 58.

²⁷¹ Tomás de VIO –Cardenal CAYETANO-. In Aquino: *S. Teológica*. III. c. 75, art; IV.

Atendamos, pues, a una de las mejores definiciones hasta el momento dadas por el propio filósofo español del concepto de transustanciación:

“Todo lo cual, transustanciación física o eucarística, depende, en su *posibilidad*, de esa distinción entre *ser* y *ente*, de que he hablado. Si un ente fuera algo perfectamente hecho, definitiva y esencialmente especificado, no habría manera ni humana ni divina de cambiar una cosa en otra, sin pérdida o aniquilación o creación de entidad. Pero sin el ente que creemos más estructurado y definido es en el fondo *ser* (es en realidad profunda *caos de realidad*), nada tiene de extraño que se le pueda dar, por potencia divina, o por poder humano, otra forma. La posibilidad de tal transustanciación o física, que estamos presenciando, o entitativa general, como la indicada por Santo Tomás y Cayetano, se funda precisamente en que todo es ser”²⁷².

En definitiva: no es que García Bacca recupere sin más el concepto teológico-escolástico de transustanciación. Más bien ocurre que el filósofo español toma el valor de cambio sin pérdida de esencialidad escolástico, y lo aplica a un proyecto ontológico en el que el sustento de dicha ontología es la distinción entre Ente y Ser.

Si el ser del ente es algo así como posibilidad de cambio permanente sin pérdida de esencialidad, entonces, el concepto de transustanciación vale para indicar y exponer el valor de dicho proyecto ontológico de cambio, dialéctica y transformación. Por esa razón, cuando García Bacca hable a partir de este momento de transustanciación, deberemos pensar inmediatamente no en el concepto teológico sino, más bien, en ese concepto renovado y ontológico que se sostiene sobre la distinción entre Ente y Ser que apunta, esencialmente, a la manera en la que el ser no queda falcado sobre ninguna forma primordial, es decir, distinta del cambio constante y permanente.

A nuestro parecer, la clave y quicio de todo el asunto hasta el momento comentado y expuesto, no está únicamente en la diferencia entre Ente y Ser sobre la que se apoya la noción de transustanciación, no. Sabemos, por todo lo dicho hasta el momento, que García Bacca cree y defiende un nuevo modelo metafísico y ontológico. Nuevo modelo en el cual, el ser del ente que todos y cada uno de nosotros posee, se sustenta sobre el principio de transustanciación. Principio capaz de legitimar la posibilidad misma de que el sujeto sea capaz de sostener transformaciones radicales y permanentes a nivel *espiritual* sin que por ello, se vea afectado lo más mínimo su propia esencialidad como ser.

García Bacca cree que la propia historia de la filosofía es capaz de demostrar que los cambios de paradigma o de sistemas operativos existenciales-espirituales han sido tan profundos, renovados y radicales, que sería un absurdo en sí mismo seguir sosteniendo que el ser del ente es algo fijo y estable; a no ser que esa fijeza y estabilidad apuntaran a la propia naturaleza caótica del ser. Es decir, a la propia naturaleza transustanciadora del ser.

Pero, tal y como decíamos, este es sólo una parte importante de todo el asunto. La otra cara de la moneda –y si cabe más oscura y problemática–, se nos descubre como el problema del *control* o *dominio* sobre la propia transustanciación. Es decir: ¿estamos nosotros capacitados como seres transustanciadores, para poner a nuestra disposición y control dicho poder de transformación radical?

²⁷² Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, cit., 1982, p. 61.

No poseemos -por el momento- una respuesta convincente –seguramente porque el propio García Bacca, a estas alturas de su desarrollo metafísico, aun no la tenía-. De lo que no cabe la menor duda, es de que García Bacca sí tenía en mente dicho problema. Problema del que, de modo honesto, no escapa obviándolo o ignorándolo; nada más lejos de la realidad. Por eso, justo al final de su conferencia dice las siguientes palabras:

“Mas hemos de preguntarnos ya, urgentemente, si semejante transustanciación quedará sometida a nuestro libre albedrío, a lo que nos dé la gana, o a una benevolencia parecida a la del Padre celestial”²⁷³.

Es decir: García Bacca no sabe si el poder transustanciador es algo que queda bajo nuestro control –sea el que sea-, o por el contrario, es algo de lo que no podemos intervenir de ningún modo. El filósofo español ha expuesto y descrito –digámoslo de modo moderno- el sistema operativo ontológico del ser del ente. Sistema operativo al que García Bacca llamará *transustanciación*.

Para lo que García Bacca parece no tener respuesta, es para saber si ese sistema operativo está a disposición –en cualquier grado- para el ente mismo. Es una cuestión que García Bacca no elude, y sobre la que recae no la premura de ser respondida, sino más bien, el hecho de ser planteada y atendida con la urgencia que reclama un nuevo horizonte ontológico pleno de posibilidades. Horizonte aun sin atender y explorar.

4º El hombre como ser definido. (El hombre en cuanto ser-en-el-mundo. Universo, ambiente, mundo).

En la presente conferencia, García Bacca trata ya un asunto considerado como habitual en el desarrollo y planteamiento filosófico del español, a saber, el cambio o trueque de *Universo* a *Mundo*²⁷⁴.

Expongamos una definición de carácter preliminar sobre estos dos conceptos:

- **Universo** es la generalidad amplísima y neutral del cosmos. El universo es todo y todas las cosas; generalidad objetiva en la que todas las cosas están inmersas –también el hombre-.
- **Mundo**, por el contrario, es lo habitado y habitable por el hombre. Mundo es lo construido, inventado y creado por el hombre para poder habitar una generalidad objetiva que, sin el ejercicio creativo e inventivo del hombre, sin ese natural impulso de trocar el universo en morada, en mundo, sería imposible la vida del hombre.

En este sentido, renueva su ya asentada tesis sobre el trueque de universo a mundo con una sentencia clara y sencilla:

“Mundo es, pues, en todos los órdenes *universo* reformado a imagen, semejanza, planes y dominio señorial del hombre”²⁷⁵.

²⁷³ *Ibíd*, p. 63.

²⁷⁴ Las nociones de “Universo” y “Mundo” son dos categorías clásicas y reiteradas en el universo garcibacquiiano. A partir de la obra de García Bacca de 1963 *Metafísica*, esta distinción se encrudecerá y se hará más patente adquiriendo una suerte de protagonismo casi dominante. Tal y como sucede con otras categorías garcibacquiianas, estas dos recibirán una especie de empujón inicial en *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias 1955)*.

²⁷⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea* cit., 1982, p. 73.

En este sentido, esta tesis de que el universo está ahí como algo de lo que nosotros extraemos por natural inclinación un lugar que habitar no es, en ningún caso, novedad alguna. Es más, podría decirse que lo extraño a estas alturas de desarrollo filosófico de García Bacca -tan asentado como se ha podido comprobar en la conferencia inmediatamente precedente-, es el hecho de que no se comprendiera el habitar del hombre en el mundo, entendido este como un ejercicio constante de cambio y transformación del universo; de lo a-la-mano, en algo para y por el hombre. Es decir, que si el principio de transustanciación es el que sostiene el fundamento ontológico del hombre, sería absurdo por nuestra parte no inferir y asentar como idea o premisa, el hecho de que el hombre trueca o transforma del mismo modo el universo. Un cambio o truco en tres niveles u órdenes según nos apunta el propio García Bacca:

“1) La manera como el hombre ha conseguido convertir el *universo* en “mundo” habitable, en casa para sus sentidos externos. 2) El modo como el hombre ha alcanzado cambiar el *universo humano* en *mundo habitable para el hombre*. 3) El procedimiento con que el hombre ha logrado cambiar el *universo del tiempo* en si infinita y neutral duración *en mundo* o casa habitable para él, en mundo temporalmente habitable”²⁷⁶.

Es a estos tres niveles o dimensiones: *fisiológica, espiritual y temporal*, en las que el hombre actúa de modo activo. Actúa con el firme propósito de trocar todo aquello que está en estado neutral y objetivo como universo. El fin último de trocar el universo es, sin lugar a dudas, el hecho de poder acomodarlo y hacerlo habitable, es decir, trocarlo en mundo.

Si realmente queremos destacar alguna novedad en esta conferencia deberíamos, sin lugar a dudas, destacar el margen –hasta el momento inédito- traumático o *acomplejado* en el que oscila la propia existencia del hombre.

Existencia *acomplejada* como resultado de ese pendular entre ser un ente definido y entregado al universo propiedad de los dioses por gracia divina -complejo de inferioridad propio de las épocas clásicas- o, por el contrario, considerarse él como Dios en la tierra; como máximo creador de novedades en la que el universo está a entera disposición de sus caprichos, necesidades reales o irreales.

Bacca nos advierte del riesgo real –fáctico-, en el que el hombre se sostiene permanentemente en la historia existencial misma. Parece que el hombre hace tiempo que olvidó o superó su trauma de inferioridad en el que todo: tiempo, existencia y sentidos eran –en primera instancia-, gracia otorgadas por Dios. Una gracia que eyectaba al hombre en un mundo que podía conocer, manejar y comprender de modo limitado.

El mundo es lo que es, poco más. Supuestamente, no había espacio para la trascendencia y, menos aún, para la creación o invención de novedades –de cualquier orden-. Parece que, *grosso modo*, el hombre moderno pudiera haber superado ese trauma existencial-histórico inicial. Sin embargo, el riesgo traumático procede de un complejo absoluta y completamente opuesto al de inferioridad.

Es decir: el verdadero trauma es producto de un complejo de superioridad. Este complejo invierte 180° el valor y sentido de un complejo propio de un ente que no tiene confianza en sus propias posibilidades como ser transustanciador. El nuevo hombre

²⁷⁶ *Ibíd*, p. 66

corre el riesgo de creerse o pensarse más de lo que realmente es en sí como sujeto abierto a posibilidades, a creación e invención como esencialidad. Este nuevo complejo entronca a la perfección, con aquella idea de que el hombre anhela sustituir, de una vez por todas, la figura de Dios en los cielos para, así, alzarse él y sólo él con el estatus de creador e inventor; de suprafigura absoluta en la que todo está dispuesto para sus fines personales.

En resumidas cuentas: lo realmente interesante en esta conferencia es el haber dejado planteada una cuestión esencial, a saber: ¿el hombre oscila o puede llegar a oscilar entre dos complejos de orden existencial –inferioridad y superioridad?-. Todo depende del grado de *autoconciencia* que se tenga en cada momento histórico.

Autoconciencia que puede engañarse, acomplejarse por dos extremos. Y, de nuevo, la idea inicialmente planteada ya en *Invitación al Filosofar*, a saber: *la existencia del ente está sujeta y atada a dos extremos*. De un lado Dios o la imagen de suprema aspiración. De otra, la mundanidad obediente del hombre como uno-de-tantos, como en estado permanente de *hecho*.

El tema ya no es si el hombre trueca el universo en mundo –esto parece ser una cuestión de hecho-. Lo importante está en analizar las consecuencias de que el hombre quede como en estado permanente en alguno de estos *complejos*, así como el control y dominio del que dispone el hombre –grado de autoconciencia-, para salvaguardar su existencia de dichos complejos. Cuestiones que quedan abiertas.

5° El hombre en cuanto: uno de tantos, particular, individuo, singular y persona. (Sociología filosófica).

Una vez más, una idea recurrente y de amplio espectro filosófico característica en García Bacca se convierte en una conferencia. Esta 5° conferencia se centra en los 5 diversos *estados* o *modos* en los que el hombre puede encontrarse, y que ya advertimos sobre ellos en el primero de los capítulos del presente trabajo:

1. *Uno-de-tantos*.
2. *Particular*.
3. *Individuo*.
4. *Singular*.
5. *Persona*.

Como dice el propio García Bacca respecto a esta colección de 5 estados del hombre:

“El yo, siendo único, puede encontrarse en varios estados: estado de uno-de-tantos, de cualquiera; estado de particular, de individuo, de singular y de persona. No una unidad en tres personas; somos una unidad de yo en cinco estados, de ordinario contemporáneos, y siempre mutuamente indiferentes uno con otros”²⁷⁷

La idea de la combinación y convivencia de varios estados en una misma persona es algo que debe quedar claro desde un principio porque no necesariamente un hombre se encuentra en un estadio o modo de ser en cada momento. Más bien, lo que García Bacca nos está indicando es que, dependiendo desde el nivel y orden de discurso

²⁷⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, cit., 1982, pp. 83-84.

social, político, ontológico, religioso, filosófico en el que nos ubiquemos, es posible pensar y reconocer al hombre en uno o varios estados. Sea como fuere, nosotros analizaremos estado por estado señalando sus principales características, sin olvidar que no por ello cada estado es atribuible en exclusiva a un hombre²⁷⁸.

7. 1. Uno-de-tantos²⁷⁹.

García Bacca realiza una exposición muy resumida de las principales características de esos estados. Empezando por el de uno-de-tantos expone que, en contra de una explicación peyorativa, el ser uno-de-tantos está relacionado, en primera instancia: *con el número de individuos que constituyen un colectivo tan amplia y general como es la sociedad.*

El ser uno-de-tantos quedaría relacionado con el hecho de que el sujeto, en grandes masas, queda como disuelto en la generalidad de según qué principios. Podemos resumir perfectamente el valor y sentido del uno-de-tantos con las propias palabras de García Bacca:

“Es menester que cada uno de nosotros se note y esté siendo uno-de-tantos, cualquiera –piense como los demás, sienta como la mayoría, haga lo mismo que los otros..., no voy a hacer enumeración alguna, sería larguísimo-, si es menester, digo, que nos sintamos como *un cualquiera*, ¿qué repercusión tendrá todo ello sobre nuestra individualidad, sobre nuestra singularidad, sobre nuestra personalidad?”²⁸⁰

Lo realmente importante es dar respuesta a la última cuestión planteada por García Bacca. Es decir, si el ser uno-de-tantos es algo así como disolverse y camuflarse en la generalidad *común*, entonces, ¿qué repercusión tendrá eso para el hombre como persona?

De este modo, se oponen dos extremos o estados en el hombre. Extremos que chocan y colisionan frontalmente. Sea como fuere, el ser uno-de-tantos no tiene por qué tener un sentido esencialmente peyorativo ni negativo –como lo puedo y tuvo para García Bacca durante gran parte de los años 40 del pasado siglo-. No lo tiene porque, en un sentido amplio del término, apunta al estar inserto en mitad del mundo social-político-religioso, etc., en un sentido *general y común*.

Aun así, cuando el hombre converge con el *común de los sentidos* y se queda sin espacio para el desarrollo de su *personalidad* entonces, decimos, es comprensible que el

²⁷⁸ Para más información sobre el estudio de los diversos estados del hombre en la propuesta antropológica garcibacquiiana, consultar: Cfr. Ignacio IZUZQUIZA, *El Proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Cap. VII, 1984.

²⁷⁹ El “uno de tantos” unamuniano es fácilmente reconocible en una de sus obras más conocidas. Nos referimos, como no, a *Niebla*. [Miguel de UNAMUNO, *Niebla*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1986.] Especialmente, el personaje de Augusto Pérez bien podría encarnar la figura del “uno-de-tantos” garcibacquiiano entendido, en este caso, como un sujeto que ostenta el estado de “cualquierismo”. Augusto Pérez es, si bien se recuerda la novela de Unamuno, un sujeto que “pasea”, que se dirige a ningún sitio concreto o específico. Augusto Pérez pasea entre la niebla como un “uno de tantos”, incapaz de dar solución a sus problemas, perdido en disquisiciones inapropiadas que lo encaminan cada vez más a perder cualquier punto de referencia que lo reconduzca a un estado personal en el que no sea la pérdida de sí su *leitmotiv*.

²⁸⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, cit., 1982. p. 87.

estado del uno-de-tantos tome y adquiera un sentido peyorativo y preocupante con respecto al desarrollo mismo de la propia personalidad del hombre.

Sea como fuere, lo interesante es comprobar, fácticamente, cómo el inicial sentido de *cualquierismo*, propio de los primeros años de desarrollo antropológico de García Bacca, y estrechamente asociado a la terminología y sentido orteguiano²⁸¹, ahora va trocando hacia un valor de convergencia de estados o modos en el que, sea reiterado, el ser uno de tantos no tiene porqué evocar un sentido o valor peyorativo en el que el hombre social sea tachado de borrego. Sea como fuere, el estado social-personal de uno de tantos propuesto por García Bacca es, ciertamente, un estado que irá variando su propio sentido y valor desde un primer estado próximo al orteguiano –entendido como masa–, hasta un estado más no necesariamente peyorativo.

7. 2. Particular.

El estado de *particular* es, *grosso modo*, lo mismo que el estado de uno-de-tantos, solo que García Bacca lo aplica a un grupo o número menor de personas.

El particular es aquél que comulga con el sentido general de ciertos grupos menores que el conjunto amplio de una sociedad. El sentido y valor del particular, pues, no diverge en sentido amplio con el de uno-de-tantos en la medida en que, ambos, hacen referencia a la convergencia de las personalidades como en estado de disueltas en un sentido común general. La duda sobre la afección de este estado a la personalidad planteada en el estado de uno-de-tantos vale igual para el de particular.

Como bien lo resume Izuzquiza este estado:

“Un particular siente que está siendo uno-de-tantos de una determinada colectividad y es ese *sentimiento de pertenencia*, -muchas veces débil porque queda ahogado en la colectividad y la consiguiente culaquerización-, es el fundamento de su propia diferenciación”²⁸²

7. 3. Individuo.

El estado de *individuo* es realmente curioso. García Bacca cree que el individuo es aquél que, por necesidad imperiosa de distinguirse del resto, emplea la negativa y el NO como ley general y común.

García Bacca cree que los individuos suelen pecar de excesiva extravagancia no por natural personalidad, sino como artificio que ayuda a generar la imagen de un ser con una fuerte personalidad que, en contra del sentido común, rechaza lo comúnmente aceptado. Atendamos a las curiosas palabras con las que el filósofo español expone el sentido y valor de la noción de individuo:

“Actuamos, y estamos siendo en estado y plan de *individuos* cuando nos distinguimos de los demás no porque tengamos unidad interior suficiente, que, aun no aislados de los otros, nos mantendría, ella de por sí y a solas, frente a los demás, sino porque tenemos cual vallas defensivas un conjunto de caracteres que nos hacen extraños, raros, extravagantes, afectados.

²⁸¹ Pienso, especialmente, en la distinción que realiza Ortega entre *hombre* y *gente* o, *masa*. Cfr. J. Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas* y, también, en Cfr. J. Ortega y Gasset: *El hombre y la gente*.

²⁸² Ignacio IZUZQUIZA, *El Proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, cit., 1984, p. 373.

Toda afección, toda rareza, todo comportamiento extravagante no proviene del yo en cuanto a *singular*, en cuanto original y no teniendo por dentro nada por qué distinguirse, y teniendo, sin embargo, que ser yo, y nada más que yo, ponemos paredes, maneras raras: de vestirse, de presentarse, de hablar, hacerse el raro, el extravagante... que todo eso es entonces la única manera como el yo, teniendo que ser único en el mundo, y no sabiendo cómo serlo de sí, se da forma y estado de *individuo*, para así distinguirse de los demás. Ese yo *porque no es los otros*. Yo, a la defensiva de su unidad²⁸³.

Queda suficientemente claro que el individuo lucha, de modo encarnizado, por asentar su unidad a cualquier precio.

El individuo genera toda una fanfarria a su alrededor, con la firme esperanza de transformar la ilusión de personalidad, en un gesto claro de personalidad. Lo que desconoce el individuo es que la personalidad tiene poco que ver con la distinción e individuación a propósito del No, o la extravagancia como nota permanente.

En definitiva, el individuo es un estado del hombre en el que se busca la distinción del sujeto respecto al colectivo, sin alcanzar –hablando desde el nivel de discurso ontológico que propone García Bacca-, el estado de singular o de persona. El estado de individuo garcibacquiiano retrata aquellos que se encuentran entre la disolución completa del uno-de-tantos, y el estado iniciático que, a través de la transustanciación de los propios límites –en este caso el del cualquierismo-, empieza a conquistar para sí su propia personalidad social, religiosa, filosófica, etc.

7. 4. Singular.

El estado de *singular* es, de algún modo, algo así como el estado de transición entre la individualidad como extravagancia o defensa del yo, y el estado más refinado y deseable de persona. La singularidad tiene que ver con la sostenibilidad de la pre-personalidad a propósito de lo que el sujeto considera como *sus* ideas, *sus* deseos, *sus* sentimientos, etc.

7. 5. Persona o personalidad.

Finalmente, debemos atender a la *personalidad* como el estado más refinado de los cinco expuestos y propuestos por García Bacca.

La personalidad no tiene que ver con el desarraigo individualista o con la soberbia singular; tampoco con la imparcialidad y disolución del uno-de-tantos o del particular. No tiene que ver pero, al mismo tiempo, está en estrecha relación y, en algunos aspectos, cohabita con ellos como estado en un sujeto.

La personalidad no tiene que ver con el desarraigo del *otro* como persona o como colectivo. La personalidad es, en un sentido amplio: *la capacidad del sujeto de generar espontáneamente nuevas y creativas ideas que, posteriormente, serán volcadas en la facticidad de la vida social-real.*

²⁸³ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, cit., 1982, pp. 92-93.

Pero lo realmente destacable de esta conferencia -con respecto a la noción de persona- tiene que ver, sin duda alguna, con el hecho destacado previamente por Ortega, esto es: con el estar *uno solo a solas con el Solo*²⁸⁴.

En este sentido, la persona o personalidad pasa a un nivel de discurso espiritual en el que el *Solo*, puede corresponderse perfectamente con la idea de Dios -sea la que sea-. La persona o la personalidad -en su radical soledad de sí consigo mismo-, debe poder soportar la soledad de aquél que se encuentra frente a su última y más radical posibilidad, a saber, la muerte. Una muerte no simplemente material o física. Más bien una muerte mucho más profunda ontológicamente hablando: la espiritual.

Este estar a solas con el Solo, es decir, el estar abierto a la muerte espiritual como última posibilidad adquiere protagonismo según García Bacca, a propósito de la Angustia²⁸⁵:

“De ese trasfondo huimos no por miedo, sino por *angustia*. Y la filosofía existencialista moderna nos mienta esa soga en casa del ahorcado; nos recuerda que, además de uno-de-tantos, de miembro de un organismo, somos cada uno yo -y yo no es lo más secretamente acariciado, sino lo más terrible, temeroso y tremebundo que nos puede pasar”.²⁸⁶

Es decir: en primer lugar, debemos destacar el sentido de que, de algún modo, el hombre tiende a huir de su estado de personalidad inicial, hacia otros estados más cómodos existencial o espiritualmente hablando (uno-de-tantos o particular). Estados en los cuales, el sujeto es capaz de disolverse y esconderse de su autorreconocimiento como sujeto abierto a la posibilidad de encontrarse, *personalmente*, solo a solas con el Solo; es decir, ante su última posibilidad.

Este acontecimiento le angustia profundamente al hombre precisamente, porque estar a solas consigo mismo es el modo que tiene el hombre de descubrir precisamente eso, su radical soledad como persona dado que nadie puede serse por él mismo, ni tampoco puede salvarle de sus propias circunstancias ni de la tarea de tener que ser persona. Por esa razón, García Bacca afirma que este estar solo a solas con el Solo es, sin lugar a dudas, un estado en el que uno no se encuentra o siente seguro. No encuentra donde asirse como persona y, precisamente por ese motivo, tiende a huir de dicho estado, buscando disolverse en otros de menor rango ontológico. Bien podría decirse: *el hombre se angustia ante la personalidad, y busca refugio en el culaquierismo*.

²⁸⁴ Es posible que García Bacca se esté refiriendo en este punto, a otra de las frases del propio Ortega cuando dice: “Cada cual vive por sí solo, lo que es igual, que la vida es soledad, radical soledad”. Cfr. J. Ortega y Gasset. *El Hombre y la gente*, Volumen VII de la Obras Completas, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983.

²⁸⁵ Que duda cabe, que García Bacca está pensando en Heidegger y su categoría de “Angustia”. Una angustia entendida como primer estado ontológico a través del cual, el hombre toma conciencia por primera vez de su estar proyectado hacia la muerte. Como podremos comprobar en el último de los capítulos del presente trabajo (el que dedicaremos exclusivamente a la influencia de Heidegger en la obra y vida de García Bacca), se podrá comprobar hasta que punto influenció en el desarrollo inicial de estas y otras categorías garcibacquiánas. Nociones propias del existencialismo heideggeriano tal y como ocurre, en este caso, con el concepto de “persona” y la categoría de “angustia”.

²⁸⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, cit., 1982, p.103.

La idea de emparentar personalidad con angustia, o posibilidad última es, sin lugar a dudas, todo un ejercicio de auténtica filosofía por parte de García Bacca que, sin perder el hilo del que tira inicialmente Heidegger, estamos en disposición de poder afirmar que el filósofo español logra trenzar una soga existencial de la que colgar - justificada y existencialmente- al hombre.

Pero, por otra parte, el estado de persona nos remite al hombre que, tras superar el inicial estado de angustia que le produce tal sentimiento de soledad, es capaz de recomponerse, y está en disposición de tomar conciencia de la ingente cantidad de posibilidades que se le abren ante sí. En cierta medida pasa lo mismo en la descripción fenomenológica que realiza Heidegger en *Ser y tiempo* cuando el hombre trasciende su inicial estado de angustiado. En García Bacca, la persona, tras transfinitar su inicial estado de angustia, es capaz de alcanzar un estado de autoconciencia de sí, que lo habilita para comprender que en sus manos reside el estado más elevado en el que puede encontrarse el hombre, es decir, el de persona; o lo que es lo mismo, el de ser ente creador e inventor de novedades.

Dice Izuzquiza respecto al estado de persona planteado por García Bacca:

“El estado de persona es, de hecho, una especie de perfección del individuo y de su originalidad característica, que es capaz de apropiarse el universo entero con la finalidad de re-hacerlo, transustanciarlo e inventarlo para sí, elevándose a sí mismo como referencia y causa final de todo”²⁸⁷

El hombre, por natural libertad, bien puede encontrarse en cualquier estado general de los aquí mentados; incluso los estados se mezclan e interactúan entre sí. El encontrarse en un estado u otro, bien pudiera estar estrechamente relacionado con el grado de autoconocimiento y autorreconocimiento como *persona*. Es decir, con el grado de talante que se tenga para aceptar la dureza de una soledad innegable, absoluta y radical de aquél que solo a solas con el Solo, se las tiene que ver consigo mismo, y con la obligación de tener que transfinitar, crear e inventar su mundo.

6º El plan de la antropología filosófica en Heidegger²⁸⁸.

Según terminamos de explicar, esta novena conferencia que pronuncia García Bacca es, a nuestro parecer, crucial para nuestro tema, es decir, para poder explicar y conocer mejor el propio desarrollo y evolución de la propuesta metafísica y antropológica garcibacquiiana. Como hemos expuesto, la importancia no reside tanto en

²⁸⁷ Ignacio IZUZQUIZA, *El Proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, cit., 1984, p. 380.

²⁸⁸ Antes de meternos de lleno en esta última conferencia, será conveniente justificar por qué razón dedicamos en el presente capítulo una conferencia monográfica de García Bacca sobre la figura de Heidegger si, tal y como se justificó al inicio del presente capítulo, se dejaban de lado las influencias de otros autores. Pues bien, la razón por la que se ha incluido la siguiente conferencia en este punto es la siguiente: si bien el tono de la conferencia del filósofo español se centra en la figura y pensamiento de Heidegger, nosotros no podemos desubicarla del círculo de conferencias en el que queda inscrito -1955-. A pesar de que el tema central de la conferencia de García Bacca sea Heidegger, en el fondo late con fuerza, a nuestro parecer, ese *tema* común a toda la primera parte de nuestro trabajo, a saber, la idea de un proyecto dialéctico-transustanciador en perpetuo cambio. En esta medida –tal y como se ha pretendido presentar-, esta última conferencia que aquí presentamos es, se quiera o no, un magnífico ejemplo de la mutación, cambio y transformación no sólo de las interpretaciones heideggerianas o existenciales a juicio del propio García Bacca sino, y aun si cabe más importante para el tema que ahora nos ocupa, el cambio del propio pensamiento garcibacquiiano.

la que, a nuestro juicio, sea una exposición brillante por parte de García Bacca sobre la última parte de la obra de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*, que también; sino porque de la exposición que el propio García Bacca realiza de la obra de Heidegger es posible, a nuestro parecer, comprender un poco mejor la autoconfesión que el propio filósofo español en la cual aseguraba que la obra que tal vez más le había influido de Heidegger era, precisamente, ésta que aquí presenta y de la que nosotros intentaremos dar cuenta en la medida de nuestras posibilidades.

Para poder entender mejor el hecho de que *Kant y el problema de la metafísica* sea considerada por García Bacca como una de las obras que más le impactó metafísicamente hablando, es preciso atender a lo que el español va sutilmente presentando a lo largo de la conferencia y que, de algún modo, nos justificaría para poder incluirla en el presente capítulo. Pero, también, es ciertamente importante destacar las propias palabras del filósofo español refiriéndose a la importancia de la obra de Heidegger:

“En 1942, lejos ya de España, allá en tierras de la Nueva España –México-, la lectura de *Kant und das Problem der Metaphysik* de Heidegger fue un choque contra lo que de metafísica conservaba en el fondo. El choque no me lo dio *Sein und Zeit*, a pesar de que el planteamiento inicial mismo de tal obra es de estilo metafísico clásico”²⁸⁹

En primer lugar: la idea de la que parte García Bacca para el análisis crítico de la última parte de *Kant y el problema de la metafísica*, es la de que el ente *irrumpe* en el ser si entendemos ser, como universo neutro.

Es decir, una vez el ente es capaz de deshacerse del pesado complejo de inferioridad ontológica propia del ocultamiento del hombre en estados ontológicos propios del cualquierismo es capaz, a juicio de García Bacca, de hacerse cargo de su *irrupción* en el universo a través de su autorreconocimiento como persona. Universo que, por tal irrupción, quedará a-la-mano para que el ente se lo acomode en hogar habitable. Veamos, pues, qué entiende García Bacca por *irrupción*:

“Cuando el hombre irrumpe en el universo, no entra en él como un ser cualquiera: viene al mundo precisamente como prisma que hará que las cosas, que son en sí entre sí perfectamente unidas, por ser todas ni más ni menos que ser, se descompongan en adelante no precisamente, claro está, en colores, sino en esencia-existencia, teoría-hechos, especies-géneros.”²⁹⁰

El acontecimiento de la irrupción del hombre en el *universo* que quedará trocado en *mundo* es, de algún modo, el primer paso para entender las profundas razones que García Bacca posee, a nuestro parecer, para considerar *Kant y el problema de la metafísica*, como clave en el sostenimiento de su propia interpretación metafísica aún en periodo de gestación.

Según se desprende de *Kant y el problema de la metafísica*, la irrupción del ente en el universo es triple. No es menester detenernos en estos tres tipos de irrupciones o niveles de irrupción. Baste, por el momento, nombrarlos y exponerlos de soslayo:

1. Trocar por irrupción el universo neutro y objetivo, en un mundo de esencia-existencia, teoría-hecho, especie-géneros.

²⁸⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones*, Anthropos, Barcelona, 2000, p. 124.

²⁹⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, cit., 1982, p. 160.

2. Trocar por irrupción el universo neutro y objetivo, en un mundo poblado de ser y de tiempo. Ambos -ser y tiempo-, quedan emparentados en: Ser eterno, ser temporal. Podría decirse, como apoyo explicativo, que el ente inventa para sí y desde sí el tiempo, o mejor aun, la temporeidad de las cosas: presente, pasado y futuro. El universo no es más que un presente permanente. El hombre, por su irrupción en el *universo*, es capaz de trocar el tiempo neutro, en un tiempo para él.
3. Trocar por irrupción el universo neutro y objetivo, en un mundo poblado de *nadas*. Lo interesante en este último tipo de irrupción-truque es que, la nada -o las nada que aquí nos presenta García Bacca-, distan del valor de nada expuesto en *Sein und Zeit*. El valor general de la nada que aquí expone García Bacca, es la de una nada como *negación*, como No. Es decir, como la posibilidad –incluso como necesidad vital-existencial- que el ente posee para negarle al otro su propia presencia. El aislamiento o negación voluntaria, como posibilidad recurrente de cualquier ente para poder estar a solas consigo mismo. Este tipo de negatividad, de nada, se abre como un espacio de silencio y aislamiento en el que el ente, deja de interpretar al universo trocado en mundo y, por lo tanto, deja de estar momentánea y temporalmente con otros.

Si estos son, *grosso modo*, los tres tipos o estilos de irrupciones del ente en el universo trocado -acomodado a mundo-, entonces, es momento de postular cuál es el valor e importancia de lo propuesto por Heidegger para posteriormente, poder exponer las propias interpretaciones de García Bacca.

En primer lugar -y esta parece ser la clave de todo el asunto-, esa irrupción del ente en el universo que será descompuesto, trocado, inventado, interpretado y acomodado para sí y desde sí es, esencialmente, una irrupción *metafísica*. Sabiendo de la importancia de *Kant y el problema de la metafísica* para García Bacca, no resulta improductivo ni baladí tener presente las siguientes palabras del propio Heidegger al respecto:

“Toda pregunta por el ser de un ente y especialmente la pregunta por el ser de aquel ente a cuya constitución pertenece la finitud, como comprensión del ser, es metafísica.

Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del *Dasein*”²⁹¹

La metafísica es, de hecho, el nombre que recibiría la propia irrupción original – anterior a toda ciencia- del hombre en el universo. No nos sorprenda, pues, las siguientes palabras de García Bacca a propósito de lo expuesto por Heidegger como irrupción:

“La metafísica es, rigurosamente, *un acontecimiento que hace historia*; acontecimiento en virtud del cual la realidad unitaria se me descompone en esencia-existencia, en idea y realidad, en especies y géneros”.²⁹²

²⁹¹ Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929 (También en traducción: *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E, México 1954, p. 192).

Es decir: el acontecimiento mismo de la irrupción –en sus tres estados y modos anteriormente expuestos- constituyen, en sí mismo, la propia metafísica no como ciencia, sino como actividad intrínseca, inmediata del ente.

La metafísica es, pues, esa actividad del hombre anterior a toda ciencia por la que, al irrumpir en el universo en estado de neutro y objetivo el ente, cual catalizador, empieza a trocar lo entregado aparentemente como definido y estable en todo un mundo que habita.

Si esto es así, es comprensible que García Bacca tome como referente la obra de Heidegger por varias razones.

La principal es que la metafísica, en sí, encuentra legitimación de orden natural. Es decir, la metafísica ya no busca ser o parecerse a la ciencia. Si el planteamiento de Heidegger y, posteriormente el de García Bacca están en lo correcto, entonces, la metafísica misma se autoevidencia como legítima actividad natural e intrínseca, propia de un ente finito que por su inclinación y disposición a la irrupción en el universo, tiende a trocarlo todo por él, con el fin de poder habitar y vivir como ente el universo hecho mundo.

Si esto es así, entonces la metafísica es previa a toda actividad científica. La metafísica es, como actividad real, la encargada de disponer el trueque de lo neutral en todo un conjunto de: aparatos, sistemas, esquemas, principios y disposiciones hechas por y para el ente eyectado al mundo. Por esa razón, afirmaba Heidegger que la metafísica no debe ser en sí una pura teoría antropológica, pero que sí debe ser estudiada o interpretada desde el quicio de la antropología –sin llegar jamás a confundirlas o disolverlas en una y la misma cosa- García Bacca finaliza esta conferencia del siguiente modo:

“El hombre es, pues, según una definición heideggeriana, el ente metafísico por excelencia.

La antropología metafísica no es posible sino como metafísica; y el hombre llega a ser verdaderamente hombre por y al llegar a ser metafísico.”²⁹³

No se hace extraño, pues, que para García Bacca, *Kant y el problema de la metafísica* deba ser considerada como un eje o punto de referencia metafísico y antropológico en cuanto que, en ella, se presentan buenas y nuevas razones por las que considerar renovada la propia legitimidad de la metafísica misma. Destaca el propio

La metafísica ya no es una simple teoría, no. Ahora mantiene y recupera un estatus perdido de facticidad y actividad. Estatus que queda restaurado, precisamente, porque al hacer antropología metafísica, al hacer algo así como pseudo arqueología antropológica, el hombre ha descubierto que de modo inmediato e inevitable, cada vez y a cada momento que el ente irrumpe en el universo, éste no puede hacer otra cosa que trocar y acomodarse el universo a sus necesidades existenciales. Una metafísica antropológica asentada sobre el olvido y la restauración de un recuerdo sobre la precomprensión del ser del ente:

²⁹² Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica*, cit., 1982, p. 162.

²⁹³ *Ibíd.*, . 172.

“A pesar de conocer lo más finito de su finitud, no es, sin embargo, comprendido. La finitud del ser ahí –la comprensión del ser- *yace en el olvido*.”

Este olvido no es accidental ni pasajero, sino que se produce necesaria y constantemente (...) Por lo tanto el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un *recuerdo*”.²⁹⁴

De ese recuerdo y del posterior proceso fenomenológico del ser del ente surge, entre otras cuestiones, la del *Mundo*. De ahí surge la autoconciencia de que el ente es un ente activamente metafísico. Es el hombre el único ente que es capaz de hacer metafísica; tal vez sea porque es originalmente el único verdadera y naturalmente metafísico.

Como se podrá comprobar cuando en la segunda parte tratemos y analicemos la obra *Metafísica*²⁹⁵, se podrá de manifiesto que todo –o la inmensa mayoría de lo presentado en éste capítulo-, quedará perfectamente expuesto, renovado y reformulado con las variaciones justas y precisas. Pero, en el fondo, los argumentos que sostendrán *Metafísica* serán, si no los mismos que en las conferencias de 1955 que aquí se han presentado, si algo muy similar no tanto en forma pero sí en contenido.

Como decimos, esto será objeto de trabajo y análisis de la segunda parte de nuestro trabajo.

Conclusión.

En el presente capítulo, hemos realizado un repaso por los principales títulos y artículos de García Bacca, necesarios para poder entender mejor no solo el salto a la 3ª etapa del pensamiento garcibacquiense –existencialista- sino, también, para poder comprender cómo y de qué manera se gestó dicho tránsito como absorción y superación de los supuestos metafísicos que sostuvieron durante la década de los años 40, la 2ª etapa metafísica garcibacquiense.

En dicho repaso, nos hemos centrado en la importancia del filosofar propio del español y la gestación de una tesis propia respecto a las posibilidades mismas de la literatura como principio esencial del pensar y filosofar español. Hemos descrito las propias discusiones entorno a la posibilidad del ejercicio filosófico desde la literatura, así como la naturaleza de verdad o verosimilitud de la filosofía y la literatura respectivamente.

También, y no menos importante, hemos puesto las bases metafísicas, categoriales y antropológicas sobre las que edificará García Bacca su propia propuesta. Para ello, nos hemos distanciado en la medida de lo posible, de influencias directas de otros autores, dado que, a falta de tratar en el próximo capítulo el peso e influencia de Heidegger en García Bacca, consideramos que nombres como los de Ortega o Whitehead quedaron lo suficientemente expuestos en capítulos anteriores. El repaso a los diferentes estados del hombre, así como sus tesis sobre conceptos tales como filosofar, filosofía y filósofo quedan, a nuestro parecer, lo suficientemente presentados

²⁹⁴ Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, cit., 1954, p. 196.

²⁹⁵ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

en su origen y sentido inicial, como para poder desarrollar posteriores conclusiones y estudios respecto a las mutaciones y variaciones a las que estarán sometidas a lo largo de su dilatada obra bibliográfica. Este mismo hecho ocurrirá con nociones como las de “mundo” y “universo”.

Finalmente, hemos presentado y asentado las bases del núcleo central del capítulo inmediatamente precedente, es decir, el que dedicamos a Heidegger, y cuáles fueron las consecuencias de la recepción por parte de García Bacca del proyecto antropológico-fenomenológico del filósofo alemán.

Bien pudiera haberle resultado al lector el presente capítulo una suerte de antología caótica de diferentes cuestiones garcibacquiánas. Nada más lejos de la realidad. Si bien se ha intentado mantener un hilo conductor y coherente en el presente capítulo, el hecho innegable de que García Bacca pendulase y oscilase entre autores y temas tan diversos durante este período de transición entre la 2º y 3º etapa, puede generar la falsa idea de que dicha coherencia argumentativa es inexistente. Nos hacemos cargo de estas posibles opiniones y críticas aun así, no nos queda otra opción que afirmarnos en nuestra decisión de haber presentado de este modo las que, bajo nuestro criterio, las ideas y tesis garcibacquiánas aquí presentadas son, a nuestro juicio, los núcleos ontológicos y argumentativos más originales dentro de un proyecto metafísico-antropológico aún en proceso de gestación y formación.

El haber tenido constancia de ellos y el haberlos presentado y expuesto, por mucho que pudiera habernos generado cierta desazón en su aparente interconexión los unos con los otros, es, se quiera o no, un paso necesario e iniciático para, posteriormente, poder comprender mucho mejor el proyecto filosófico garcibacquiánico de naturaleza cambiante, dialéctico, transustanciador y transfinito.

Dicho esto, pasemos al último de los capítulos en los que, tal y como venimos advirtiendo en numerosas ocasiones, nos centramos en la importancia capital de Heidegger sobre la vida y obra de García Bacca.

CAPÍTULO V: LA CRÍTICA GARCIBACQUIANA AL SISTEMA FENOMENOLÓGICO HEIDEGGERIANO. BASES PARA EL DESARROLLO DE LA DIALÉCTICA TRANSUSTANCIADORA.

La influencia y peso de los supuestos heideggerianos no es siempre la misma, ni se mantiene estable. En una primera instancia –allá por los inicios de la década de los cuarenta-, la influencia heideggeriana es, a todas luces, una influencia determinada por una oposición esencialmente crítica. Es decir, en primera instancia, los supuestos *existenciales* heideggerianos constituyen un punto de reflexión crítica y de enfrentamiento.

Nuestra labor a lo largo de estos dos extensos capítulos se basa, esencialmente, en la idea de poder presentar la evolución crítica de los supuestos y principios heideggerianos desde la perspectiva garcibacquiiana. La horquilla de tiempo en la que nosotros nos centramos para dicha exposición y comentario es la comprendida entre 1940 y 1961. La razón por la que se establece dicha horquilla temporal es porque son las fechas de inicio y final en las que pueden encontrarse dentro de la bibliografía garcibacquiiana, referencias monográficas y explícitas sobre la figura de Heidegger.

Es decir, durante 21 años, García Bacca realizará en diversos trabajos y artículos, referencias monográficas, explícitas -o implícitas- a la figura y pensamiento de Heidegger. Como ocurre con su propia filosofía cambiante, la opinión y juicio que García Bacca tenía sobre los supuestos y principios heideggerianos irán, del mismo modo, mutando y cambiando. Lo que se persigue en el presente capítulo pasa, esencialmente, por presentar cómo y de qué manera se desarrolla dicha variación, cambio y trueque de perspectiva a lo largo de poco más de 20 años, hasta dar con un estadio final de absorción y superación al más puro estilo dialéctico-transfinito garcibacquiiano

Con el análisis crítico de las fuentes bibliográficas garcibacquiianas de estos más de 20 años de estudio y análisis heideggeriano, será posible –esa es nuestra intención principal-, analizar cómo el filósofo español trata de corregir e integrar algunos supuestos heideggerianos en su esquema dialéctico-transustanciador.

Para nuestro desarrollo y presentación crítica de dicha evolución, no sólo nos basaremos en la obra *Existencialismo*²⁹⁶, sino que haremos constante y permanentemente referencia a otras obras y artículos que García Bacca publicó durante la horquilla temporal (1940-1961) a la que anteriormente nos referíamos.

Como decíamos, la intención de estos dos capítulos no pasa por un mero análisis erudito sobre las influencia metafísica ejercida por Heidegger sobre García Bacca. Nada más lejos de nuestra intención pues, el propósito fundamental –apoyándonos en sus

²⁹⁶ *Existencialismo* es la obra de referencia de García Bacca sobre todo aquello que tenga que ver con el tema del existencialismo como corriente filosófica pero, sobre todo, sobre la figura intelectual de Heidegger. *Existencialismo* es una recopilación y antología de los artículos escritos por García Bacca desde 1942, hasta 1961 en los que centra su atención en muchos y diversos aspectos del existencialismo – a juicio de García Bacca-, planteado y desarrollado por Heidegger.

conocidas influencias-, es la de descubrir y establecer los fundamentos dinámicos que regula la dialéctica-transustanciadora garcibacquiiana. Es decir, a propósito de un análisis cronológico, histórico y crítico de las influencias heideggerianas en el pensamiento del filósofo español, pretendemos presentar el sentido dinámico de la propuesta dialéctico-transfinitadora de la cual, hasta el momento, únicamente hemos presentados el caldo de cultivo en el que se gesta, y algunas de las primeras categorías en una fase inicial de desarrollo.

Bajo nuestro criterio, y dado el carácter del presente trabajo, creemos que es necesario realizar un estudio profundo sobre el peso y valor del filósofo alemán sobre la obra de García Bacca y, para ello, qué mejor que repasar la totalidad de los escritos y referencias que el filósofo español dedicó al filósofo alemán. Por esa razón, hemos optado por presentar dicho estudio en dos capítulos en los que nos detendremos tanto en cuestiones referentes a la traducción e interpretación de conceptos de Heidegger, así como un análisis y estudio de otras cuestiones más referidas a la recepción por parte de García Bacca, respecto al proyecto fenomenológico heideggeriano. Sobre la base de estas cuestiones, pretendemos presentar las que, a nuestro juicio, supusieron las razones últimas por las que el filósofo español decidió transfinitar la obra de Heidegger hasta tal punto, que terminó por abandonar su filiación –que no interés-, por las tesis heideggerianas.

El proyecto Garcibacquiiano es imposible de presentar, sin hacer referencia a las constantes discusiones que García Bacca establecía con sus principales influencias y, en cierta medida, consigo mismo. Es obvio que la inmensa mayoría de sus obras constituyen un diálogo permanente consigo mismo; con sus propias ideas ya establecidas y no fijas en años anteriores. La obra *Existencialismo*²⁹⁷, como podremos comprobar, es un magnífico ejemplo de esto último.

Dicho esto, es momento de meternos de pleno en el estudio crítico que García Bacca establece de los supuestos metafísicos heideggerianos. Como se pretende mostrar, la primera aproximación a lo supuestos heideggerianos será esencial y primariamente de naturaleza absolutamente crítica y beligerante. De algún modo, podían suponer un peligro para el planteamiento garcibacquiiano de la dialéctica transustanciadora; con el tiempo, decimos, irá mutando y trocándose hasta configurar una simbiosis y reabsorción entre ambos mundos metafísicos inicialmente distantes y enfrentados.

1. Primeros pasos a través de Heidegger.

No resulta nada sencillo reconstruir e interpretar la influencia de Heidegger en la obra de García Bacca. No resulta sencillo porque, aun teniendo algunos puntos de referencia bibliográficos, se hace muy difícil poder establecer cortes y puntos verdaderamente trascendentales dentro de la obra garcibacquiiana respecto a los supuestos momentos de aproximación o distanciamiento del filósofo alemán dado que, la inmensa mayoría de las referencias bibliográficas que García Bacca dedica a la obra

²⁹⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1962.

de Heidegger, está constituida por una colección de artículos dispersos en años, sin una continuidad sistemática ni en el tiempo, ni en el tema.

Si esto es así, no podemos -porque sería faltar a la verdad-, establecer algo así como puntos de verdadera inflexión o trascendencia dentro de la colección de artículos que García Bacca dedica a Heidegger. Es decir, no existe en estos 21 años de dedicación e interés garcibacquiiano por la obra de Heidegger, algo así como un instante o momento en el que la visión inicialmente opuesta y crítica sobre los fundamentos heideggerianos troque, sorprendentemente, hacia una absorción e inclusión por parte del filósofo español. Más bien, lo que nos encontraremos será un difuso y, en algunos momentos, confuso instante de oposición y aceptación –de pura contradicción- respecto a ciertos supuestos heideggerianos.

Aquellos que pretendan encontrar un discurso uniforme de enfrentamiento o proximidad respecto a los supuestos heideggerianos por parte de García Bacca en estos 21 años, simple y llanamente se equivocan o miente. La asunción y recepción de Heidegger en la obra de García Bacca es extensa en el tiempo, y no responde a ningún criterio rígido. No cabe duda que García Bacca recibió un impacto de fondo sobre su propio pensar y quehacer filosófico, metafísico y antropológico a propósito de Heidegger, pero igualmente es cierto, que ese impacto es administrado y gestionado por García Bacca de un modo muy particular y concreto. Si bien el barco metafísico de García Bacca recibe un impacto de torpedo, igualmente cierto es, que las vías de agua producto de dicho impacto, no hundan el barco ni inmediatamente, ni tampoco 21 años más tarde. Podría decirse, siguiendo el sentido de la metáfora aquí empleada, que las vías de agua estuvieron más o menos abiertas durante un periodo no inferior a 21 años. Tiempo como para que las opiniones y críticas respecto al impacto de fondo recibido por parte del filósofo español no fueran lo suficientemente variables y diversas en gravedad e importancia, como para generar falsas y equivocadas ilusiones a aquellos que se acerquen al complejo asunto de la influencia y recepción de la obra de Heidegger por parte del filósofo español.

Nosotros trataremos de hacer arqueología filosófica respecto a este asunto, y trataremos de analizar bajo la luz que nos proporciona una visión de conjunto y completa sobre la totalidad documentada sobre dicho asunto. Trataremos, pues, de reconstruir e interpretar la historia de dicho impacto, con el fin de poder explicar como el filósofo español fue capaz de salvar su barco metafísico y antropológico de naufragio seguro.

2. Principales fuentes bibliográficas.

Sospechamos –atendiendo a las obras que García Bacca tenía trabajadas de Heidegger-, cuáles fueron las que más manejaba. También sabemos, porque así sentencia en su obra *Confesiones*²⁹⁸, que uno de los impactos sobre su filosofía de fondo

²⁹⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones*, cit., 2000.

fue, sin lugar a dudas, la obra de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*²⁹⁹. García Bacca afirma respecto de la importantísima obra de Heidegger³⁰⁰:

“En 1942, lejos ya de España, allá en tierras de la Nueva España –México-, la lectura de *Kant und das problem der Metaphysik* de Heidegger fue un choque contra lo que de metafísica conservaba en el Fondo. El choque no me lo dio *Sein und Zeit*, a pesar de que el planteamiento inicial mismo de tal obra es de estilo metafísico clásico, Aristóteles. La metafísica, dice Heidegger en *Kant und das Problem...*, no es una teoría; es un *acontecimiento*”.³⁰¹

Esta es, se quiera o no, controvertida. Decimos que es controvertida por una razón que no debe pasarnos desapercibido, a saber: parece negar el valor determinante que *Sein und Zeit* pudiera haber tendido en el esquema metafísico del propio García Bacca. Sabemos -por las anotaciones del propio filósofo español en su ejemplar de *Sein und Zeit* que, como mínimo, lo trabajado 4 veces siendo la primera en 1942 –al menos ese ejemplar, y según sus propias anotaciones-.

Si esto es así, no tendría mucho sentido que ya en 1940, año de la publicación de *Invitación al Filosofar*, García Bacca ya conociera y criticara algunos supuestos esenciales del proyecto heideggeriano. Supuestos que podemos encontrar, esencialmente, en *Sein und Zeit*.

Es decir, ya en 1939 -año en el que, suponemos, elaboró su *Invitación a Filosofar*-, supuestamente ya tenía constancia e interés por la obra de Heidegger. Interés que como se podrá comprobar, se centrará, mayoritariamente, en *Sein und Zeit*; al menos en lo que se refiere a las críticas concretas y específicas que el filósofo español dedica en sus comentarios hacia algunas de las ideas heideggerianas.

Pero aun hay más. Este asunto de fechas es ciertamente controvertido y complejo porque, hasta donde nosotros sabemos, García Bacca no deja ni evidencia argumentativa, ni consta por escrito en ningún lugar –a parte de en sus confesiones-, que *Kant und das Problem der Metaphysik* constituya, en sí mismo, el vórtice de inflexión metafísica en la obra de García Bacca. Por esa razón –y adelantándonos lo necesario al sentido último del presente capítulo-, avanzamos una hipótesis:

A nuestro juicio, la influencia de *Kant und das Problem der Metaphysik* es de orden puramente *transcendental*. Es decir, la influencia de la obra de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*- toca en el punto exacto bajo la línea de flotación, el inicial y joven sistema metafísico del filósofo español.

Lo toca en un punto muy concreto y crucial, a saber: *Kant und das Problem der Metaphysik* constituye, esencialmente, un esfuerzo por rehabilitar -ontológicamente hablando-, la metafísica misma, tratando de desarrollar una nueva antropología

²⁹⁹ Martin HEIDEGGER, *Kant un das Problem der Metaphysik*, cit., 1954.

³⁰⁰ La cita que a continuación presentamos, ya ha sido empleada por nosotros hacia el final del capítulo anterior pero, a nuestro parecer, no está de más su reiteración en este momento de la argumentación. Son pocas o casi inexistentes las confesiones que García Bacca hace sobre sus propias influencias. Este hecho, sumando al nulo uso de citas y explicaciones por parte del filósofo español respecto a casi cualquier tema, nos vemos obligados a emplear, en más de una ocasión, las únicas palabras que el filósofo español dedica a un asunto tan importante como es el caso de su influencia heideggeriana.

³⁰¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones*, cit., 2000. p. 124.

basándose para ello, en una revisión crítica y compleja de la obra de Kant, la *Critica de la razón pura*. Es precisamente esa defensa y búsqueda de legitimación metafísica, y el esfuerzo por desarrollar un nuevo modelo antropológico del hombre, la que precisa y persigue también García Bacca. Legitimidad que buscará y perseguirá hasta sus últimas consecuencias.

En el caso de *Sein un Zeit*, el grado de impresión e influencia para la búsqueda de legitimidad es, se quiera o no, sustancialmente menor que la que pudiéramos encontrar en *Kant und das Problema der Metaphysik*. Por esa razón, pensamos que *Sein und Zeit* no cala hasta el sentido último de los esfuerzos metafísicos de García Bacca. No lo hace, porque *Sein und Zeit* constituye el modo o manera en el que Heidegger emprende la tarea de legitimar la metafísica, a través de una nueva antropología basada en principios fenomenológicos y hermenéuticos. El caso de *Kant und das Problema der Metaphysik*, excepto en su última parte, no establece principios metodológicos para dicha legitimación metafísica. Más bien, puede decirse que constituye una justificación de la necesidad de una nueva antropología. Es precisamente eso, es decir, la necesidad de una justificación argumentativa que sostenga la urgencia de una revisión y legitimación de las posibilidades metafísicas a propósito de una nueva antropología, lo que realmente constituye el impacto de fondo en García Bacca. Por esa razón, pensamos que el filósofo español no dedicase ni una línea a criticar o comentar *Kant und das Problema der Metaphysik*, y sí lo hiciese con *Sein und Zeit*. Precisamente el interés de García Bacca pasa, en esos momentos, por establecer una discusión con los métodos y formas heideggerianas para el desarrollo de su propuesta fenomenológica ciertamente opuesta a la deriva dialéctica del propio García Bacca.

Es decir, Heidegger busca en *Sein und Zeit*, una descripción fenomenológica de los supuestos óntico-ontológicos del Ser del Ente como *temporeidad*.

Si esto es así, se hace comprensible que los fundamentos críticos –al menos en una primera etapa de desarrollo crítico– se centraran, esencialmente, en un análisis de *Sein und Zeit*.

Nosotros atenderemos en este y el próximo capítulo, a presentar y estudiar las críticas y correcciones que García Bacca realizó especialmente de las obras de Heidegger *Sein und Zeit* y *Was ist Metaphysik?*³⁰².

¿Por qué estas dos obras, y no otras? Porque García Bacca sustenta y fundamenta su corrección y ajuste dialéctico-transustanciador, a partir del análisis y crítica de sendas obras de Heidegger. En el caso de *Kant und das Problem der Metaphysik*, su peso e influencia es tal, que no será susceptible de ser criticada, dado que no supone para el método dialéctico transustanciador garcibacquiiano, ningún punto de inflexión, ni encuentra argumentos con los que discutir el modo y manera para desarrollar dicho proyecto.

Resumiendo: debe quedar absolutamente claro las siguientes ideas:

1. El interés de García Bacca sobre la propuesta antropológica heideggeriana se desarrollará a lo largo de 21 años, a través de diversas publicaciones y artículos

³⁰² Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006. Nosotros emplearemos la obra *¿Qué es metafísica?* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza Editorial, Madrid, 2009.

repartidos en diversos años sin establecer una suerte de orden racional. El interés de dichas obras es diverso, y no se establece en ningún caso, un tema único y central que los atraviese a todos; a lo sumo, las razones por las que algunas de las ideas heideggerianas terminan por enraizar en una mera cuestión de hecho su propia propuesta antropológica

2. García Bacca recibe de *Kant und das Problem der Metaphysik*, el impacto de fondo necesario para tomar conciencia de que la metafísica requiere, para su legitimación, de un nuevo proyecto antropológico. La recepción de *Kant und das Problem der Metaphysik* despierta e inspira en el filósofo español, la necesidad de revitalizar y desarrollar su naciente dialéctica transustanciadora.
3. El principal interés de García Bacca durante estos 21 años de atención e interés heideggeriano se centrará especialmente, en las obras *Sein und Zeit* y *Was ist Metaphysik?* Porque en ellas, el filósofo español encontrará razones de peso para poder establecer una discusión entre el proyecto fenomenológico defendido por Heidegger, y su propia propuesta dialéctica-transustanciadora.

Empecemos, pues, por desarrollar cronológica y críticamente, la hipótesis por nosotros planteada.

3. Posicionamiento crítico

En esta primera parte del capítulo, trataremos de contextualizar y exponer las razones por las que García Bacca se opuso, de inicio, a los supuestos fenomenológicos de Heidegger.

También intentaremos mostrar por qué, a nuestro juicio, desde 1940, hasta bien entrado el año 47 –año en el que se dispara el número de trabajos y publicaciones sobre Heidegger, con un total de 6 artículos-, García Bacca interpreta de un modo tan crítico y beligerante, algunos de los supuestos capitales de la metafísica heideggeriana.

3. 1. Primeras referencias.

La primera referencia seria y crítica de la que tenemos constancia sobre Heidegger en la obra de García Bacca aparece en 1940 con la publicación de *Invitación al Filosofar*. Como podremos comprobar, esta crítica se centrará, esencialmente, en los conceptos heideggerianos de *Nada* y *Angustia*. Posteriormente, los objetivos críticos de García Bacca se ampliarán al conjunto de categorías existenciales propuestas por Heidegger.

Analicemos, pues, el origen y naturaleza de la crítica del filósofo español sobre algunos aspectos esenciales del sistema heideggeriano³⁰³.

En el Capítulo (II) de *Invitación al filosofar* titulado: “Transfinitud y conocimiento”, García Bacca realiza la primera afirmación de carácter abiertamente crítico, contra la perspectiva y proyecto fenomenológico heideggeriano. Afirma el propio García Bacca:

³⁰³ Las críticas de García Bacca hacia Heidegger no quedan únicamente reducidas a las categorías de “nada” y “angustia”. Nada más lejos de la realidad. A nuestro parecer, se amplían y atentan contra el propio *sistema fenomenológico* heideggeriano. Como podremos comprobar, García Bacca cree tener buenas razones por las que el proyecto heideggeriano falla.

“Dice Heidegger que la metafísica sólo es posible como fenomenología; y yo contra-digo que la filosofía sólo es posible superando la fenomenología, es decir, suponiéndola, poniéndola como escalón a trascender”³⁰⁴.

Debemos tener muy presente esta afirmación de García Bacca, porque es la clave para entender prácticamente la totalidad del sentido último de la oposición y distanciamiento definitivo entre García Bacca y Heidegger. El filósofo español no cree en las posibilidades del proyecto fenomenológico –por devenir a su parecer, en una cuestión de hecho metafísicamente hablando-, y tratará de desarrollar para sí, las posibilidades de un proyecto dialéctico-transustanciador que supere las supuestas deficiencias del proyecto fenomenológico heideggeriano. En torno a esta clave argumentativa orbita el sentido de prácticamente la totalidad de la crítica garcibacquiiana hacia Heidegger.

Si Bacca está en lo cierto, la propia filosofía –y especialmente la metafísica-, en tanto que potencia transustanciadora y transfinitante, será la encargada de realizar la experiencia sobre sí misma advirtiéndolo, así, que el hecho de ser fenomenológica, únicamente responde a un límite que debe ser superado. La filosofía no tiene objeto propio, ni método que no sea el puro movimiento dialéctico transustanciador y, al mismo tiempo capaz de transfinitar los límites. García Bacca considera que si la metafísica deviene o se ampara en métodos diferentes al proporcionado por la dialéctica –aun siendo métodos filosóficos de tipo fenomenológico-, la propia legitimidad de la metafísica y la antropología corren serios riesgos de devenir en meras cuestiones de hecho autoclausurando sus propias posibilidades y, aun peor, negándose a sí mismas su propia naturaleza móvil y dialéctica.

Lo que nos preguntamos nosotros es ¿hasta qué punto entendía García Bacca allá por el año 39-40 del pasado siglo, la idea renovadora del proyecto fenomenológico propuesto por Heidegger?

A nuestro juicio, la fenomenología propuesta por Heidegger no adolece de limitante, ni tampoco consideramos que constriña la propia legitimidad metafísica, si uno tiene presente la importancia de las posibilidades infinitas que se abren, por natural disposición de arrojado en el mundo, ante el ente. A nuestro juicio, la fenomenología heideggeriana actúa como una fórmula legítima para poder acceder al trasfondo óntico-ontológico del ser del ente. Incluso la fenomenología de Heidegger, al describir la cotidianidad del ente, no ensilla existencialmente al ser.

Se nos antoja pensar, pues, que para García Bacca chirriaba la idea de que la esencia del ser en Heidegger, se comprendiera como *temporalidad* y, aun más, que la última posibilidad del ser fuera la *muerte*. Pero en este punto, únicamente podemos sostener esta idea como propia, y como una mera hipótesis que debe ser puesta en discusión.

La idea de finitud como ensillamiento, como esencialidad ontológica de Heidegger no puede coincidir, a priori, con el torrente dialéctico *ideal* sostenida por una propuesta metafísica en su instante más elevado de gestación. Dice el propio García Bacca al respecto:

³⁰⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 28.

“Habremos de concluir que la filosofía no es posible sino como trascendente y trascendental, y ambos aspectos como manifestaciones de la transfinitud del hombre. (Primera afirmación.)”³⁰⁵ .

Pero aun hay más, a saber: en el Capítulo IV de *Invitación a filosofar*, titulado: “20º Vivencia de creatura”, García Bacca sustenta la primera crítica explícita a categorías existenciales heideggerianas.

Este punto es -a parte del lugar donde el filósofo español expone por primera vez los fundamentos transfinitantes del hombre-, uno de los puntos más importantes crítica y argumentativamente hablando referidos a la crítica heideggeriana

¿En qué medida? En la medida en que García Bacca presenta una exposición *radicalmente crítica* de los supuestos fenomenológicos-ontológicos más importantes de Heidegger. En este punto, el filósofo español atentará, frontalmente, contra el concepto de *Angustia*.

3. 2. Los antecedentes críticos de García Bacca a la categoría de Angustia heideggeriana³⁰⁶ .

Aquí empezará el particular calvario interpretativo que padecerán muchas categorías heideggerianas. Una de las que más sufrirá dicho martirio será, sin duda alguna, el de angustia.

Empezaremos, pues, por la crítica de García Bacca para, a partir de ahí, intentar mostrar lo que, a nuestro juicio, constituye una falla de argumentación sobre la categoría heideggeriana de angustia:

“Sentir que se le hunde a uno o que se desvanece el ser en conjunto es notar su *nada*, su radical contingencia, es ahogarse en cuanto ser y en el ser. No hay duda de que la experiencia de desvanecerse a uno el ser en conjunto puede ser obtenida en vivencias especiales como la angustia, el hastío, el vacío. (...) Cerrarse a, negar el acceso a las cosas, echarse llave a sí mismo y a todas las ventanas de acceso; y , en esta reversión y autoencerrona, la punta sutil de toda intencionalidad se vuelve contra la conciencia en sí, en soledad; y este volver contra sí mismo la intencionalidad en conjunto (la óptica, la valorativa...) hace surgir en la conciencia o, mejor, hace que la conciencia se note suicida, en ahogadora angustia”³⁰⁷ .

³⁰⁵ *Ibíd*, p. 28.

³⁰⁶ Lo primero que debemos señalar antes de meternos de lleno en este asunto, es destacar que García Bacca no cita a Heidegger en ningún momento –al menos en *Invitación al filosofar*–; ni tan siquiera hace mención explícita a la obra o artículo de Heidegger en la que está pensando a la hora de plantear su crítica. Aun así, por las referencias difusas dadas en su obra *Confesiones*, así como por las fechas del escrito –no más tarde de 1939–, añadido a la temática de la crítica garcibacquiiana centrada en la categoría de “angustia”, es de suponer que la obra no referida por el filósofo español sea *Sein und Zeit*. Sabemos -porque así lo expresa en *Confesiones*–, que la lectura de *Kant und das Problem der Metaphysik* no será trabajada por García Bacca hasta el año 42. Es decir, dos años más tarde de la publicación de *Invitación a Filosofar Vol. I*. Por esta razón, creemos que podemos descartarla como la obra en la que se centrará García Bacca para su crítica de 1940. En otras palabras, a nuestro juicio, García Bacca está pensando en *Sein und Zeit* -concretamente en § 40 de dicha obra-. Párrafo que lleva por título: “La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad de *Dasein*”. En este párrafo de la obra de Heidegger es donde, con mayor enjundia y profundidad, se presenta la “angustia” como carácter entitativo del *Dasein*.

³⁰⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 49.

Es decir, García Bacca está relacionando la angustia heideggeriana con la idea de que al *Dasein*³⁰⁸ se le desvanece su ser. No sabemos –porque García Bacca no lo argumenta-, si el desvanecerse al *Dasein* su ser significa, principalmente, el desvanecimiento del ser-en-el-mundo. En ningún momento del párrafo § 40 de *Ser y Tiempo*, Heidegger cita o hace mención de que al *Dasein* se le desvanezca el ser como tal. Tenemos buenas razones, pues, para pensar que García Bacca tampoco estaría dando una interpretación acertada sobre el hecho del desvanecimiento, si a lo que hace referencia el filósofo español es a la idea de que, al *Dasein*, se le desvanece completamente su ser-en-el-mundo. Si esto es así, consideramos que García Bacca está cometiendo un error interpretativo como ahora intentaremos demostrar.

García Bacca sentencia en un momento dado:

“Digo, pues, contra Heidegger, que tales temples entitativos no descubren la nada o el ser de las cosas, sino la consistencia o inconsistencia de las cosas en cuanto objetos”³⁰⁹.

A nuestro juicio, dicha sentencia constituye un error interpretativo de base por parte de García Bacca. ¿Por qué? En primer lugar, porque los temples entitativos –el que aquí nos ocupa es la angustia-, no se encargan de descubrir el ser de las cosas –en un sentido ontológico- y, mucho menos –como reinterpreta libremente García Bacca-, el ser de las cosas como objetos. Veamos, paso a paso, las razones de tal defecto interpretativo sostenido por García Bacca.

En primer lugar, Heidegger expone que: la aperturidad al mundo y la información óptica sobre el *Dasein* se hace posible, en primera instancia, a través de la disposición afectiva –en este caso la angustia- y el *comprender* –que, como bien se sabe, en Heidegger se aleja de cualquier interpretación, sentido o valor pura y radicalmente epistemológico-. Es decir, Heidegger describe –fenomenológicamente-, los fenómenos experimentados por el *Dasein* para adquirir conciencia de sí; o lo que es lo mismo, cómo el acceso a la información ontológica, únicamente es posible, a través de la descripción óptica de un estado de ánimo o temple concreto, a saber: la angustia.

Si esto es así, García Bacca comete su primera falla de interpretación al sentenciar que el temple o disposición afectiva nos descubre el ser de las cosas. La disposición afectiva no descubre el ser de nada. ¿Por qué? Porque, en contra de lo que opina García Bacca, el temple o estado de ánimo es la *vía de acceso* a la información óptica, es decir, el modo en que el *Dasein* se abre ante lo oculto de su ser; cosa que, en contra de lo que pudiera parecer, no constituye el ser mismo del *Dasein*. De otro modo, García Bacca creía que el estado o temple de la angustia constituía el ser mismo del *Dasein*. Nada más alejado de la realidad, pues el estado de ánimo o temple –la angustia en este caso-, no constituye el ser del *Dasein*. Más bien, constituye el medio o vía de

³⁰⁸ A partir de este punto, emplearemos el término alemán “*Dasein*”, para referirnos al término español Ente. El empleo de este concepto en este capítulo viene justificada para evitar saltos terminológicos a cada momento y a cada instante. Como el término central en el proyecto fenomenológico heideggeriano para describir y referirse al ente hombre es el de *Dasein*, y dado que García Bacca se refiere en todo momento a la obra de Heidegger, pensamos que es apropiado remitirnos –hasta que el cambio de argumentación o de paradigma lo requiera-, al término que acuñó el filósofo alemán. Es, pues, una manera de no perder el hilo argumentativo de la exposición.

³⁰⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 49.

acceso privilegiado a través del cual, el *Dasein* tiene la posibilidad de abrirse a la comprensión y aprehensión de su propio ser.

En segundo lugar, creemos que la *Nada* heideggeriana que interpreta García Bacca, muy probablemente haga referencia al fragmento de § 40 de *Sein und Zeit* que dice:

“La rebeldía del intramundo *nada en ninguna parte* viene a significar fenoménicamente que el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto a tal. La completa falta de significatividad que se manifiesta en el *nada y en ninguna parte* no significa la ausencia de mundo, sino que, por el contrario, quiere decir que el ente intramundano es en sí mismo tan enteramente insignificante que, en virtud de esta falta de significatividad de lo intramundano, sólo sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad”³¹⁰.

La nada -en Heidegger al menos-, no tiene por qué adquirir un matiz o poderío ácido y corrosivo. La nada es, en el mejor de los sentidos, el espacio que se abre ante el *Dasein* que, angustiado, queda aislado en sí y desplazado de un mundo que, antes de padecer la angustia, era un mundo de leyes y formas estables. Era, pues, un mundo cotidianamente pre-fijado para la conciencia del *Dasein*.

Tenemos buenas razones, para creer que García Bacca no llegó a entender o comprender el sentido ontológico y trufado de posibilidades que Heidegger estaba atribuyéndole a la *Nada* -abierta al *Dasein* través de la angustia-. A nuestro juicio, la nada ni disuelve el mundo, ni ahoga al *Dasein* en la turbadora angustia de una nada nihilista. Dice Heidegger al respecto:

“Aquello ante o que la angustia se angustia no es nada de lo a la mano dentro del mundo. Pero esta nada de lo a la mano, que es lo único que el decir cotidiano de la circunspección entiende, no es una nada total. La nada del estar a la mano se funda en el más originario *algo*³¹¹: en el mundo”³¹².

Es decir, la nada que abre la angustia no tiene, a nuestro parecer, absolutamente nada que ver con la pérdida o vacío nihilista; tampoco con un posible vacío existencial con matices o tintes nietzscheanos en absoluto. Por el contrario, la nada a la que se refiere Heidegger es el espacio necesario para la generación y constitución de *posibilidades* del *Dasein*. Espacio y campo de posibilidades existenciales que queda abierto porque el *Dasein*, a juicio de Heidegger, está instalado en un estado de ánimo concreto, a saber: la angustia. ¿Qué es, pues, la angustia heideggeriana? Queda perfectamente expuesta y resumida a inicios del párrafo § 41 de *Ser y Tiempo*:

“El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado; aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al *Dasein*

³¹⁰ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe* de Heidegger, volumen 2, ed. F.-W. von Herrmann, 1977, XIV, P. 586. Nosotros emplearemos la obra *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C), 2009, Trotta, p. 205

³¹¹ Cuando Heidegger dice “algo”, en esta palabra aparece una nota a pie de página que dice literalmente: Por lo tanto, lo dicho aquí no tiene, justamente, nada que ver con “nihilismo”.

³¹² Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., 2009, p. 205.

como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencia, la facticidad y el estar-caído”³¹³.

Según esto, la angustia, es decir: su ante-qué se angustia, es la propia condición óntica del *Dasein*, a saber, su condición de *arrojado-en-el-mundo*. No es que se angustie el *Dasein* al descubrir que el mundo se disuelva a través de la conciencia o vivencia de la nada tal y como interpreta a nuestro parecer de modo equivocado García Bacca. Lo que Heidegger está diciendo es algo mucho más complejo, a saber: el *Dasein*, en raras ocasiones, tiene el temple vital necesario para experimentar la angustia. Cuando lo hace, es capaz de abrirse existencial y emocionalmente ante la radical experiencia de que, frente a él, existe un mundo en el que está y existe inevitablemente, y que ese mundo está trufado de posibilidades, de ahí la nada que lo determina como *Dasein* ante un mundo por hacer. Este mundo -este estar-en-el-mundo- abre al *Dasein* ante su Nada, es decir, ante ese espacio vacío inherente al *Dasein* que posibilita y da sustento ontológico la libertad.

En palabras del propio Heidegger:

“La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al *Dasein* ante su ser libre para... la propiedad de su ser en cuanto la posibilidad que él es desde siempre”³¹⁴.

Creemos, a la luz de las propias palabras de Heidegger, que García Bacca no pareció entender ni el valor, ni el orden de discurso en el que Heidegger había descrito fenomenológicamente la angustia y la nada. Si esto es así, entonces, García Bacca interpretó los supuestos fenomenológicos heideggerianos de la nada y la angustia, esencialmente desde un orden de discurso óntico y creyó, en contra de lo que nosotros suponemos, que tales categorías encerraban y asfixiaban al *Dasein* en una especie de *solipsismo* existencial. García Bacca creyó –pensamos que desacertadamente-, que el proyecto fenomenológico heideggeriano era inútil para dar cuenta del movimiento dialéctico y transfinitante del *Dasein* que él mismo estaba tratando de desarrollar.

Sea como fuere, lo cierto es que para Heidegger, las categorías de angustia y nada no pretenden dar cuenta del ser del *Dasein*. Tanto la angustia como la nada, simplemente forman parte de la descripción fenomenológica del *Dasein*. La angustia y la nada son parte de ciertos fenómenos óntico-ontológicos experimentados por el *Dasein* que, en este caso, apunta a la exposición y descripción de las condiciones ontológicas que hacen posibles la libertad como tal. Creemos que, en ningún caso, dichas categorías heideggerianas hace referencia a un estrechamiento y asfixia ontológica del *Dasein*. Más bien sostenemos todo lo contrario.

De este modo, la génesis crítica propuesta y desarrollada por García Bacca en 1940, queda falcada en la siguiente opinión discutible: *las categorías heideggerianas que sustentan el proyecto fenomenológico-existencial dan, como principal resultado, una especie de cárcel solipsista de marcado carácter pesimista*. De otro modo, el filósofo español sostiene que el proyecto heideggeriano empuja al *Dasein* a descubrir que el ser del ente que tanto persigue describir, termina por quedar arrasado por un

³¹³ *Ibíd*, p. 209.

³¹⁴ *Ibíd*, p. 206.

principio de nidad y angustia nihilista absoluta y definitiva que, de manera irremediable, lo hace varar óptico-ontológicamente en estados garcibacquianos anteriormente descritos por nosotros tales como el uno-de-tantos, es decir, de un ente autorreconocido como mera cuestión de *hecho*.

3. 3. El sentimiento garcibacquiano de estrechamiento ontológico.

¿Qué le ocurre, pues, a la fenomenología heideggeriana para no ser del agrado para el filósofo español? Según el propio García Bacca:

“Heidegger da marcha atrás al vapor transfinito en dirección hacia el centro del hombre la potencia transfinita se centra, se concentra, se reconcentra sobre sí misma, en sí y para sí, consigo misma; y, como en la serie periódica de los elementos, le sucede al hombre que, al llegar a un estado de máxima condensación, de máximo peso interno, revienta y explota en radiaciones de mil tipos, sin ley determinada, a lo más con ley de tipo probabilístico (...) Esta es la impresión directa que recibo de leer *Sein und Zeit* de Heidegger; el de una vida humana transfinita puesta en reconcentración radioactiva”³¹⁵.

Esta es, a nuestro parecer, la clave que sostiene la crítica garcibacquiiana a la propuesta fenomenológica de Heidegger. La fenomenología heideggeriana deviene, a juicio de García Bacca, en una método ineficaz filosófica y metafísicamente hablando porque, a su parecer, provoca una reconcentración y colapso ontológico del *Dasein*. García Bacca cree que la fenomenología, tal y como la presenta Heidegger, no es capaz de escapar de la amenaza del inmovilismo existencial si, tal y como le filósofo español interpreta, el *Dasein* termina por asfixiarse angustiosamente en la nada.

Como se comentó al inicio de este punto, el proyecto dialéctico –ideal- de García Bacca tiene -sobre la base kantiana de una epistemología fenoménica-, la naturaleza de: *unidad dinámica, de dirección hacia el infinito*. Esta opinión colisiona frontalmente, contra la imagen de una fenomenología de reconcentración radioactiva. Es decir, esta reconcentración del *Dasein* en la angustia y la nada, a juicio de García Bacca, tiene una consecuencia absolutamente lógica, a saber: la explosión en pedazos existenciales del tipo angustia o cura de sí.

Para García Bacca, la fenomenología expuesta en *Sein und Zeit* no es más que el constreñimiento y condensación del natural movimiento transfinitante y trascendental que el filósofo español estaba gestando durante esos años. Según la opinión de García Bacca, Heidegger concentra en el *Dasein* a través de su propuesta fenomenológica, una serie de pantallas categoriales capaces de *decir* el *que-es* del Ser. Si como sospecha García Bacca, Heidegger afirma tal cosa, entonces, la transfinitud del ser termina encontrando un límite absoluto en el plano óptico-ontológico ¿Por qué? Pues porque como cree García Bacca, para Heidegger el *Dasein* es *finito*. Esa parece ser la esencialidad del ser del *Dasein*, su finitud. El sistema y aparataje fenomenológico heideggeriano se re-concentra sobre sí mismo, haciendo creer al *Dasein* que su esencia ontológica es la estrecha finitud que deviene en muerte, angustia y autoconciencia de la nada ante la que se encuentra. Como es de suponer, esta opinión errada de la fenomenología heideggeriana por parte de García Bacca supone, a nuestro parecer, la

³¹⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, cit., 1940, p. 63.

base del argumento en el que se sustenta la discrepancia de fondo garcibacquiiana, por la que, a su parecer, ahogar al *Dasein* en la nada y la finitud tiene poco o nada que ver, con su propuesta dialéctica de transfinitar cualquier tipo de finitud y límite.

García Bacca cree, allá por el año 40, poder superar el proyecto fenomenológico heideggeriano. Lo cree porque, a su juicio, su proyecto dialéctico transfinito no queda atascado ni condensado sobre ninguna forma de estrechamiento ontológico que agote tanto el movimiento del *Dasein*, así como sus propias posibilidades.

Si esto es así, entonces el filósofo español cree poder encontrar -en el sistema crítico-trascendental kantiano-, las bases para una epistemología que sostenga una dialéctica capaz de escapar del idealismo hegeliano que, de algún modo, lo habían tenido preso. Es decir: cree que, pivotando sobre el sistema epistemológico kantiano, pueda salvar su propuesta dialéctico-transfinitante de la evolución de las meras *ideas* de carácter platónico-hegeliano.

Como se puede comprobar en los primeros capítulos del presente trabajo, nosotros sostenemos que García Bacca sí estaba -al menos en los primeros años de la década de los 40-, inmerso en un sistema dialéctico-transfinitante con un alto grado de dependencia y sustento ideal producto de una potente herencia orteguiana y kantiana.

Como sostenemos, estas cuestiones únicamente constituye una parte de la génesis crítica de García Bacca hacia las categorías existenciales heideggerianas, así como al conjunto de su proyecto fenomenológico. Dos años más tarde, en 1942, García Bacca publica su primer artículo monográfico sobre Heidegger que lleva por título “No, renó y recontranó”³¹⁶.

4. La negativa, el negarse a, el valor del no. Los renegados.

Este importante artículo “No, renó y recontranó”, constituye el segundo ingrediente para constituir lo que ya en 1945, compondrá el grueso de la crítica de García Bacca al sistema heideggeriano.

Como no conviene adelantarnos, será mejor que atendamos a los argumentos expuestos en este primer artículo sobre Heidegger y que, combinado con lo expuesto ya en *Invitación a filosofar*, ayudará a darán forma y perfilar la crítica inicial a los fundamentos heideggerianos.

El artículo de 1942, es una buena muestra de la originalidad argumentativa con la que García Bacca abordará los mismos temas críticos respecto a Heidegger

³¹⁶ Según la guía bibliográfica *El pensamiento de J.D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, preparada y elaborada por: C. Beorlegui, C. De la Cruz y R. Aretxaga; en 1942 aparece un artículo en *Repertorio Americano (San José de Costa Rica)* 22-VIII-1942, y que llevaba por título *No, renó y recontranó*. Nosotros no hemos tenido acceso a dicho artículo original, sin embargo, en la obra *Existencialismo*, Xalapa (México), Universidad Veracruzana, 1962. En el epígrafe VIII, del capítulo VII y que lleva por título *Algunos aspectos básicos de la metafísica de Heidegger*, podemos encontrar un breve artículo -pp. 167-173- que lleva por título: *Negar, negarse a, negar a, renegar de. No, re-nó y recontranó*. No es exactamente el mismo título que el publicado en 1942, pero sospechamos que sea, sino el mismo, sí una revisión del aparecido en el 42. Las razones que nos empujan a creer en ello, es que la obra *Existencialismo* es una obra antológica de los mejores y más interesantes artículos publicados hasta 1962. La temática general de esta antología de artículos es Heidegger y su proyecto filosófico. García Bacca analiza, critica, compara, examina minuciosamente muchos de los fundamentos fenomenológicos y metafísicos del filósofo alemán. No sería de extrañar, pues, que el artículo original hubiera sido revisado -al menos en el título-, y publicado dentro de esta colección de artículos en 1962.

propuestos en 1940. En este caso, la estrategia empleada por el filósofo español se basa, esencialmente, en una combinación interesante entre *historiografía* -más propia de argumentos orteguianos o diltheyanos-, y una reafirmación sobre la decadencia solipsista y pesimista que sustenta, a su parecer, el proyecto fenomenológico heideggeriano. García Bacca hará uso, pues, de la historia misma de las ideas y categorías filosóficas para, de ese modo, poder sostener no sólo su crítica iniciada ya en 1940, sino que, del mismo modo, intentará reforzar y ampliar la crítica dirigida al proyecto fenomenológico heideggeriano haciendo, para tal fin, fuerza en el argumento del solipsismo y pesimismo que tratará de atribuir a la propuesta heideggeriana.

La argumentación crítica que aparece en “No, renó y recontranó”, se fundamenta en las siguientes palabras de García Bacca:

“La negación y el *no*, se pregunta Heidegger en *Was ist Metaphysik?*, ¿proceden de la nada; o es, más bien, la nada la que resulta de la negación y del no?”³¹⁷

Esta palabras de García Bacca muy probablemente hagan referencia implícita a las del propio Heidegger cuando dice:

“Pero nosotros afirmamos que la nada es más originaria (orden de origen) que el no y la negación. Si esta tesis es correcta, entonces la posibilidad de la negación como acción del entendimiento, y con ello el propio entendimiento, dependen de alguna manera de la nada”.³¹⁸

Y, sobre estas cuestiones y dudas que plantea García Bacca, basadas seguramente en las palabras de Heidegger, se ve en la obligación de remitirnos a las ideas de verdad y falsedad para los antiguos helenos. ¿Con qué fin o propósito? Descubrámoslo:

“El heleno vinculó estrechamente, por un a priori vital de su tipo, verdad y afirmación, falsedad y negación, y subordinó la función de la negación a descubrir la verdad, removiendo la falsedad. (...) Verdad es estar patente algo en alguien, falsedad es estar oculto algo de alguien; afirmar es *poner* de manifiesto algo en alguien; negar es “remover” lo que impide u oculta que algo de alguien esté patente. Siempre, empero, verdad, falsedad, afirmación, negación, son funciones individualizadas, pues se aplican a objetos singulares y bien delimitados”³¹⁹

Esta es la perspectiva y definición que García Bacca da a la afirmación y a la negación, es decir: *actividades individualizadas sobre objetos que guardan estrecha relación con la idea de verdad y falsedad (Aletheia)*.

Si seguimos tirando del hilo de la negación -o del *negarse a-* según la interpretación de García Bacca, tenemos que:

“*Negarse a* constituye, por tanto, una función nuestra translógica, trans o más allá de verdad y falsedad, de afirmación y negación. (...). Y este *no darnos la gana*,

³¹⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 167.

³¹⁸ Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, pp. 108. Nosotros emplearemos la obra *¿Qué es metafísica?* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, 2009, Alianza Editorial. La cita aparece en la P. 21 de dicha edición.

³¹⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962, p. 168.

negarnos a afirmar y a negar es un existencial que descubre a la existencia humana, hecha miriápodo lógico, su ser en sí y para sí”³²⁰.

Por lo que entendemos, este *negarse a* constituye, en si mismo, un ejercicio de transfinición de lo establecido en el valor clásico de afirmación y negación. El *negarse a* de los estoicos, por el contrario, es una especie de *epojé* -o paréntesis-, en el que uno rechaza la imposición de tener que afirmar la verdad y negar la falsedad.

De alguna manera, *negarse a* es, según entiende García Bacca, un sostenerse en la *Nada* de lo lógico y científico. En algún sentido, el filósofo español pretende relacionar el encontrarse del *Dasein* suspendido en la nada a través del temple de la angustia, con la idea de negar; de *negarse a* tener que afirmar las *ideas* o valores de verdad lógica, científica o metafísica.

La crítica de García Bacca al pensamiento y planteamiento fenomenológico de Heidegger -concretamente a su obra *Was ist Metaphysik?*- es tan clara, como posiblemente desafortunada. En este sentido, pensamos que para García Bacca, el *existencial* heideggeriano de *negarse a* es más un *renegar*, que un negar. El hombre reniega de la imposición de las ciencias sobre una premisa, a saber: el hecho de que el hombre está inmerso en un mundo de cosas. Por eso dice García Bacca:

“Se trata de *negar-nos* a afirmar y a negar. No se trata de negar, sino de renegar. Al ponerse en plan existencial de renegado, de *negarse a*, comienza uno por sentirse angostado y angustiado, acongojado y ahogándose; (...) sólo en esta desgana se siente el hombre, sea dicho con términos de Heidegger, *sustentarse en vilo en la Nada*, sólo esta desgana revela la nada”³²¹.

Es decir: para García Bacca, la actitud de *negarse a* se refiere, esencialmente, a la actitud existencial propia de los renegados. El renegado, por definición, siempre reniega de algo. En este caso, García Bacca interpreta a Heidegger como si el filósofo alemán propusiera y mantuviera una postura regante de las cosas en su estado de verdaderas o falsas; incluso de los estados de afirmación o negación propias de las ciencias y la lógica.

El filósofo español cree -según entendemos nosotros-, que Heidegger ha clausurado el sentido de la existencia del *Dasein* en una suerte de *pesimismo* en el que el hombre, sin más remedio y receta que el estoicismo, ha terminado por asumir su angustia por quedar irremediamente sostenido en la Nada más absoluta. Dice a propósito de esto García Bacca:

“La nada o la nadería de todo –de todas y cada una de las cosas, sean las que fueren-, se hace patente al hombre en esa desgana o gana de *negarse a*, en ese temple más que acero de negado y re-negado. En mi tierra aragonesa han inventado los baturricos una progresión de negaciones que van desde el simple “no” hasta el no anonadante; no, re-no y recontra-nó”³²².

Es decir: a nuestro juicio, el descuido interpretativo de García Bacca respecto a la interpretación de la nada heideggeriana pasa, una vez más, por asociar y emparentar la el concepto de “nada”, con la idea de un nihilismo devorador y devastador del mundo

³²⁰ *Ibíd*, p. 170.

³²¹ *Ibíd*, pp. 172-173.

³²² *Ibíd*, p. 173.

de los hombres que, tras un proceso iniciático fenomenológico, termina por descubrir que su existencia quedaba sostenida sobre la nada. Inevitablemente, esta concepción sobre la nada entendida como fin y límite de la propia existencia y de sus posibilidades, es lo que, a nuestro juicio, provoca la mala interpretación común sobre el sentido último de la propuesta heideggeriana. Pensamos que por García Bacca fue víctima de esta falla interpretativa que asociaba pesimismo existencial, con la obra del primer Heidegger.

Sea como fuere, la nada heideggeriana nada –valga la redundancia-, tiene que ver con la disolución de las formas o ideas estables. Tampoco tiene que ver con un vacío existencial asociado a la quietud, ni con el fin o límite de la propia existencia del *Dasein* que, sea dicho de paso, es lo que más aterrorizaba a García Bacca de la noción de nada heideggeriana. Es decir, si el hombre –tal y como lo interpreta el filósofo español-, se sostuviera en la nada entendida en su sentido pesimista y finitante, es decir, como *vacía* y *renegante*, entonces, decimos, sería imposible concebir la nada como condición de posibilidad de la libertad que, sea dicho de paso, es precisamente el sentido que Heidegger pretendía imprimirle a la nada. Pero aun más, si la nada heideggeriana es tal y como nos la presenta García Bacca en sus trabajos de 1940 y 1942 entonces, la metafísica –como disposición natural o estar-ahí propio del *Dasein*-, sería imposible.

A nuestro parecer, el sentido último de la propuesta fenomenológica heideggeriana a propósito de la nada es que, precisamente por presentar la nada ante el *Dasein* angustiado, es posible concebir la libertad no sólo como posibilidad, sino como obligación y realidad ontológica. El *Dasein* se abre ante la nada y, a pesar de sentir angustia, no por ello el proyecto fenomenológico heideggeriano deviene en posturas y posiciones pesimistas. Y cabe decir algo más en este punto, a saber: *en el fondo de lo hondo, tanto Heidegger con su propuesta fenomenológica, así como García Bacca a través de su dialéctica transustanciadora están, curiosamente, llegando a las mismas conclusiones*. De lo que no cabe la menor duda, es de que García Bacca tenía una visión de Heidegger ciertamente sesgada y objetivamente prejuiciosa y pesimista que le impidió descubrir el sentido común o verdaderamente próximo de sus dos visiones ontológicas de la propia esencia del *Dasein* como ente creador e inventor de su propia existencia por su condición de arrojado al mundo.

4. 1. Las posibilidades de una contrapropuesta.

Destacamos algunas citas cruciales de Heidegger en *Was ist Metaphysik?* que son, a nuestro juicio, prueba de la falla interpretativa de García Bacca respecto a la propuesta fenomenológica del filósofo alemán:

“Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna.”³²³

O cuando dice:

“El estar inmerso en la nada del *Dasein* sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia”³²⁴.

³²³ Martin HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, p. 115. Nosotros emplearemos la obra *¿Qué es metafísica?* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, 2009, Alianza Editorial. La cita aparece en la p. 32 de dicha edición.

Es decir: precisamente por estar inmerso en la nada -nada abierta a través de la angustia-, el *Dasein* es capaz de superar la totalidad.

La nada abre tanto el horizonte de posibilidades del *Dasein*, que el vivir sosteniéndose en la nada a través de la experiencia misma de este estar-ahí, en la nada, disuelve la noción de una totalidad existencial determinada y, al mismo tiempo, nos abre ante el horizonte infinito –como totalidad real- de posibilidades del *Dasein*.

La trascendencia a la que Heidegger se refiere es posible, precisamente, porque el *Dasein* se sostiene en la nada entendida esta, como condición de posibilidad para el movimiento dialéctico de transfinitud al más puro estilo garcibacquiiano.

Si esto es así, creemos que el filósofo español no parece entender o comprender el valor y sentido ontológico de la nada heideggeriana que, de un modo u otro, constituye en sí mismas, principio y condición tanto para la *libertad*, así como para la *trascendencia* –curiosamente la trascendencia es capital para el proyecto dialéctico-transfinitante del propio García Bacca-.

Antes de dar paso al grueso de la crítica heideggeriana por parte de García Bacca, cerramos el sentido de lo expuesto hasta el momento, con las siguientes palabras de Heidegger que, a nuestro parecer, mejor resumen la idea de lo realmente implica estar sustentado en la nada:

“La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del *Dasein* en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a la nada, es decir, liberarse de los ídolos que todos tenemos, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien la nada?”³²⁵

Es decir, para Heidegger: la filosofía –la metafísica-, únicamente es posible como acción -como trascendencia-. En el caso del filósofo alemán, éste trata de describir fenomenológicamente como el *Dasein*, a través del temple sentimental de la angustia, está capacitado para abrir su comprender ante el hecho ontológico de la nada. Si se logra trascender la angustia inicial que abre la comprensión del *Dasein* ante la nada, entonces el *Dasein* comprende que frente a él, se abre un mundo de posibilidades existenciales que constituyen, en sí mismo, el mundo de la libertad. El *Dasein* debe hacerse cargo de su nadería y, por lo tanto, de sus propias posibilidades y de su libertad.

5. Complementos argumentativos al artículo de 1942.

5. 1. El recontra renó.

La progresión anonadante de *negarse a*, así como los comportamientos anonadantes de Heidegger presentados en el artículo “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger” de 1946 son, a nuestro parecer: o una continuación del artículo “No, renó y recontra nó” de 1942, o simplemente es una suerte de reelaboración argumentativa y lógica del artículo de 1942.

³²⁴ *Ibid.*, p. 37.

³²⁵ *Ibid.* p. 43.

Sea como fuere, la temática presentada en “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger” de 1946 es semejante –tal vez más clara-, que la desarrollada por García Bacca en el artículo de 1942. La referencia bibliográfica de Heidegger empleada por García Bacca sigue siendo, como en el año 42, *Was ist Metaphysik?*.

La problemática tratada en este epígrafe bien puede ser resumida por las siguientes palabras de García Bacca:

“Por gracia o por desgracia otros abrigan *intenciones* sobre mí y atentan contra mí. Atenta la verdad contra mí, pues pretende que *debo afirmarla a ella*; atenta contra mí los valores, pues intentan, por su deber ser, que yo los realice a mi costa, y asiente mi vida en ellos. Y contra tales intentos y atentados se subleva a veces la vida y *región de todo*; maldice en firme, en sarta, en letanía; execra, que es sacar a escobazos del santuario o lugar sagrado, que es mi intimidad, todo lo santo y sagrado, lo venerable y valioso, por ser lo *otro*, hasta quedar solas consigo mismo, recogido en sí y para sí, angostado y angustiándose, doliente con ese trascendente dolor que sobreviene al notar que, para ser uno Yo mismo, para estar en intimidad, es preciso echar de casa tantas y tantas cosas, a veces bien valiosas, que se me habían colado irreverentemente”³²⁶.

Si destacamos estas palabras de García Bacca es, precisamente, para tratar de mostrar de modo claro, la no sutil crítica que el filósofo español dedica al pensamiento de Heidegger.

Según la opinión crítica de García Bacca sobre *Was ist Metaphysik?*, el filósofo alemán estaría configurando el temple de la angustia, como un estado de ánimo caprichoso e inviable propio del *Dasein* entendido como *Renegado*.

Este estado de renegón existencial constituye, para García Bacca, un estado trascendente del *negarse-a*. Con el *renegar-de*, el *Dasein* rechaza de malas maneras a todo y a todos de su mundo, con el único propósito de encontrar y vivir su YO.

Sencillamente, esta idea que extrae García Bacca es falsa por radicalmente errónea. No existe –al menos en *Was ist Metaphysik?*-, ni un solo indicio explícito de un temple existencial semejante al nihilismo.

Tampoco existe -en el artículo de García Bacca-, ninguna referencia explícita de algún fragmento de la obra de Heidegger, donde pueda evidenciarse la idea de que la angustia constituya, en sí misma, un estado de renegado existencial que, como primera consecuencia, empuje al *Dasein* a la asfixia final de sí, en sí mismo. Consideramos, tal y como ya demostramos en el análisis del artículo de 1942, que García Bacca comete un tropezón interpretativo respecto al concepto de angustia heideggeriana, por reducir esta a una suerte de finitud ontológica.

En un momento de la argumentación, García Bacca hace referencia a la siguiente frase de Heidegger:

“En la angustia y por la angustia lo existente resulta, en bloque, caedizo”³²⁷.

Hemos buscado y encontrado la frase en la versión por nosotros empleada de la obra *¿Qué es metafísica?* y que dice así:

³²⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger”, *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) n° 59, 1946. Nosotros, sin embargo trabajaremos el texto recapitulado en la antología de artículos sobre el tema común del *Existencialismo*, cit., 1962. p. 117.

³²⁷ *Ibid*, p. 179.

“En la angustia, lo ente en su totalidad se vuelve caduco”³²⁸.

Sea como fuere, parece existir una distancia sustancial entre ambas traducciones que, de algún modo, pudiera ponernos sobre la pista sobre las razones últimas que llevaron a García Bacca, a interpretar de una manera tan heterodoxa y particular las obras filósofo alemán.

Sabemos a ciencia cierta que García Bacca leyó y trabajó los textos de Heidegger directamente en alemán. También sabemos que el alemán de García Bacca – al menos en aquellos años-, no es lo que hoy podría considerarse como un conocimiento de altísimo nivel.

No acusamos a García Bacca de interpretar erróneamente a Heidegger a propósito de su alemán. Únicamente añadimos un ingrediente más, que bien podría apoyar nuestro diagnóstico sobre los tropiezos interpretativos del filósofo español respecto a las tesis heideggerianas.

Uno de los hechos que ejemplifica la discutible traducción garcibacquiiana de la obra de Heidegger es, sin duda, el uso del concepto *caedizo* o *caduco* de la misma manera. El filósofo español los emplea para referirse a la *condensación* del *Dasein*, y su posterior ensillamiento en la idea de un Yo que, por su peso, se hunde en el *mundo*:

“Al solidificarse y cristalizarse el hombre en un Yo, resulta de un peso tan extraordinario que se hunde en el Mundo”³²⁹.

Es decir: como se viene advirtiendo a lo largo del presente capítulo, García Bacca está interpretando al *Dasein* heideggeriano como un ente que, en la búsqueda supuesta de un Yo y, a propósito de su apertura al mundo a través de temple de la angustia, termina consolidándose en una especie de *diamante* de tal dureza, que rompe con su estado natural de *miriápodo*³³⁰.

De otra manera: la angustia atrapa a la existencia en un cuerpo sin asideros al mundo, sin patas con los que aferrarse a nada ni nadie. Una existencia así es, para García Bacca, síntoma inequívoco de una existencia hundida, asfixiada y solipsista. Es decir: *la existencia característica de un renegado*.

La interpretación que hace García Bacca de la angustia heideggeriana, provoca que la propia noción de angustia heideggeriana se revele como el estado ontológico primario del *Dasein* renegado, o lo que es lo mismo, un *Dasein* que, desde él, y por él, está en posición de negar todo el mundo entendido como conjunto de tramas axiológicas, morales, fenoménicas, etc.

³²⁸ Martin HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, cit., 2009, p. 29.

³²⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962, p. 181.

³³⁰ Según parece, García Bacca cree que el hombre, a diferencia de lo que esconde el enigma que la esfinge plantea a Edipo, es conceptualizado y comprendido según el filósofo español como “miriápodo”: mil pies. Estos pies son, de alguna manera, asideros para el entendimiento humano. El hombre se agarra con firmeza resuelta sobre ciertas ideas o conceptos. De ese modo, García Bacca puede dar la definición de lo que él entiende por “intencionalidad”, a saber, el acto de extender y asirse el entendimiento con ideas sobre los objetos. Dice García Bacca respecto a estado de miriápodo: “Intencionalidad es tender o extender y, en el límite, apoyarse el entendimiento y potencias cognoscitivas en los objetos. Convertir el entendimiento en miriápodo”. Juan David GARCÍA BACCA, “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger”. *Revista Nacional de Cultura* (Caracas) n° 59 (1946): 93-119. Nosotros empleamos *Existencialismo*. Cit., 1962. p.152.

Sin embargo, a nuestro juicio, consideramos que Heidegger no niega el mundo, ni lo considerarlo una molestia o excusa para que el *Dasein* pueda renegar del mundo y, de ese modo, poder encontrarse de frente con un Yo esencial. Es decir, creemos que García Bacca cree que Heidegger necesita llevar al *Dasein* hasta un supuesto límite ontológico determinado por la angustia y la nada, para poder tener conciencia de sí, y de su propia esencia.

5. 2. Contrapropuesta II.

Preguntamos: ¿cómo es posible fundamentar la idea de la cura de sí como responsabilidad (*Sorge*), si el *Dasein* no se abre ante su –en términos orteguianos- *circunstancia vital* de arrojado? Creemos que la crítica de García Bacca desarrollada entre 1944 y 1946 al proyecto metafísico-existencial de Heidegger es, de algún modo, ciertamente injusto y errado en sus bases.

Hacia el final del artículo “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger” de 1946, García Bacca confiesa de dónde extrae y fundamenta su tesis crítica frente a Heidegger:

“No será preciso advertir que en estas últimas indicaciones se encierra una crítica –mística, si así se la quiere llamar-, de la filosofía de Heidegger, crítica iniciada en España por Zubiri³³¹, y en la que se condensa uno de los méritos *públicos* del maestro español”³³².

La noción de *místico* en García Bacca tiene que ver, claro está, con la idea asociada al ermitaño que, renegón del mundo, se exilia de él y repliega su existencia sobre sí y para sí mismo, con la esperanza de poder encontrarse a sí mismo. Es decir, a su yo; o lo que es lo mismo: la opinión tópica del místico que, a través de la penitencia angustiosa del autorreplegamiento, quiere tocar con las manos la esencia de una existencia pura y divina.

Creemos, pues, que la etiqueta de místico que ha recibido Heidegger es, en cierto sentido, acertada –no será este el momento de desarrollar tal idea-. Baste, por el momento, con algún apunte breve al respecto.

A nuestro juicio, el misticismo heideggeriano no debería apuntar en la dirección señalada por García Bacca –seguramente porque no es del todo fiel al propósito heideggeriano- sino que, más bien, ese misticismo debería apuntar a la idea del *acontecer* del *Dasein*, tal y como ocurre con la *parusía* cristiana.

Es decir: el *Dasein* no aparece, ni se abre ante su ser como arrojado, tempóreo o trascendente. Más bien *acontece* de inmediato tras padecer el *Dasein* –en sus propias carnes-, la pasión de una angustia que lo abre ante la nada como experiencia del mundo y de la libertad.

En otras palabras: el misticismo heideggeriano –en el caso de existir-, guarda más relación con la imagen de un *iluminado*, que con la de un ermitaño renegón tal y

³³¹ Si bien Zubiri y su discusión o enfrentamiento con Heidegger no es el tema de nuestro trabajo, sí es menester hacer referencia la que, a nuestro juicio, es la obra –sin contar posibles artículos- en la que el filósofo vasco polemiza, entre otros asuntos referentes a la fenomenología. Cfr. X. Zubiri. *Naturaleza, historia, Dios*, 1944.

³³² *Ibíd*, p. 185.

como pretendía sentenciar García Bacca en los primeros años de interpretación y crítica heideggeriana.

Llegados a este punto, y expuesto en relativa síntesis el sentido de la crítica de García Bacca a los fundamentos heideggerianos, nos disponemos a presentar lo que, a nuestro juicio, constituye el grueso argumentativo y explícito de la crítica del filósofo español no sólo a ciertas categorías heideggerianas sino que, también, atenta contra el fundamento del proyecto fenomenológico heideggeriano. Es importante desarrollar y presentar hasta sus últimas consecuencias esta falla interpretativa garcibacquiiana, para poder entender el sentido de reafirmación dialéctico transfinitante del propio García Bacca. El tránsito por la crítica errónea de Heidegger constituye, en síntesis, el mecanismo de reafirmación garcibacquiiano, es decir, a través de su oposición frente a un supuesto devenir finito y angustioso del *Dasein*, una esencia dialéctica y transfinita.

5. 3. El “quicio” de la crítica garcibacquiiana a la propuesta metafísica heideggeriana: (1945-1947).

Como podremos comprobar a continuación, algunos de los argumentos expuestos hasta el momento se reiterarán. Incluso algunos, pudieran parecer repetición de lo ya expuesto. Nada más lejos de la realidad. Lo que presentamos a continuación son los argumentos refinados y desarrollados por García Bacca en los años 1945, 1946 y 1947 en diferentes obras y artículos donde el filósofo español trabajó, de modo monográfico, algunos aspectos fundamentales del proyecto metafísico heideggeriano.

Nuestra tarea -llegados a este punto-, no quedará reducida a una mera exposición notarial de lo que García Bacca dijo de Heidegger. Pretendemos –como ha venido siendo habitual en el presente capítulo-, presentar razones por las que, a nuestro juicio, creemos que pudieran haber errores de interpretación de fondo por parte del filósofo español.

Si esto es así, nuestra principal intención pasa, esencialmente, por evidenciar dónde residen los puntos de fricción determinantes entre García Bacca y el proyecto fenomenológico heideggeriano para, a partir de ahí, poder dar forma y sentido al proyecto dialéctico-transustanciador del filósofo español.

Dicho esto, pasemos a presentar el grueso de la argumentación sostenida por García Bacca contraria al proyecto fenomenológico heideggeriano, así como nuestros propios comentarios y argumentaciones enfocadas a poner de manifiesto lo que, a nuestro juicio, constituye un evidente traspiés o desviaciones interpretativas del proyecto heideggeriano por parte del filósofo español.

6. Crítica al proyecto fenomenológico heideggeriano. 1945

La primera y, tal vez, una de las mejores fuentes bibliográficas en las que encontrar un fundamento argumentativo crítico hacia los supuestos heideggerianos en la obra de García Bacca sea, sin duda alguna, su obra *Introducción literaria a la filosofía*³³³

³³³ Antes de empezar nuestra exposición, es importante señalar algunas cuestiones referentes a los años de publicación ya que ello, dará cuenta de las razones que nos han empujado a incluirla y exponerla como si de una obra de 1945 se tratara. Lo cierto es que esta obra fue originalmente publicada en el año 1945

Independientemente de que el tema central de la obra no sea Heidegger, en ella podemos encontrar -hacia el final de la primera parte de la obra-, un capítulo de marcado tono crítico centrado en ciertos supuestos heideggerianos. Nosotros tomaremos este capítulo –más lo expuesto hasta el momento-, para seguir conformando y dando forma a la etapa inicialmente crítica de García Bacca.

Veamos, pues, en qué consiste dicha crítica hacia Heidegger en el año 1945.

El capítulo 8 de *Introducción literaria a la filosofía*³³⁴, titulado: “Sentido Existencial de la Filosofía Moderna”; García Bacca desarrollará, a partir de 5 conceptos fundamentales de Heidegger, la interpretación y crítica de los mismo y, al mismo tiempo, los empleará como trampolín desde el que impulsar una crítica a los fundamentos metafísicos y fenomenológicos heideggerianos.

Creemos que la crítica de García Bacca está errada por dos razones estrechamente emparentadas.

1. La primera y principal es la traducción *libre* y personal de los cinco conceptos.
2. La segunda de las razones tiene que ver con el uso e interpretación que García Bacca hace de la filosofía heideggeriana, a propósito de dichas traducciones.

Creemos que, de un modo profundo, García Bacca estuvo condicionado y determinado por las traducciones de los cinco conceptos que él había destacado como fundamentales. Como podremos comprobar, esas traducciones –en la mayoría de los casos absolutamente discutibles- inclinaban, inevitablemente, a extraer conclusiones sobre el proyecto fenomenológico heideggeriano de marcado tono *pesimista*.

Sea como fuere, García Bacca estaba interpretando el proyecto heideggeriano, como un proyecto manco dialécticamente. De otro modo: como ya se presentó en los argumentos extraídos de *Invitación a filosofar*, el error del proyecto heideggeriano –a juicio de García Bacca-, pasaba por no incluir en su fundamentación y descripción fenomenológica, la tensión esencial de todo hombre de querer o pretender ser Dios.

Si esto es así, entonces, la fenomenología heideggeriana se hundirá en una fenomenología propia del *Uno de tantos*.

bajo el título de *Filosofía en metáfora y parábolas*. A propósito de aquella primera edición dice García Bacca en su prólogo a la segunda edición: “En la primera edición se dividía la obra en dos partes, de títulos tan ambiguos como *Filosofía en Universal* (primera parte) y *Filosofía en Español* (segunda). Aquí se han cambiado por estotros: *Introducción literaria a la filosofía existentes, Introducción literaria a una problemática posible filosófica*. Desde la primera edición de esta obra han pasado veinte años. Acepte, pues, el amable lector la afirmación de que no han pasado para mí en vano: que no suscribo ahora todo lo que aquí, y que mucho de lo escrito –aun de lo aceptable ahora-, no lo redactaría en la forma con que aquí se presenta. Me parece, con todo, que los posibles beneficios superan las posibles desventajas. Por eso esta edición es casi una reedición”. Nota extraída de: *Introducción literaria a la filosofía*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1962. *Filosofía en metáforas y en palabras. Introducción Literaria a la Filosofía*, Editora Central, México, 1945. p. 8

Podría decirse, pues, que casi es una reedición. Esa es la razón –a falta del original del 45-, por la que nosotros hemos optado por tratar esta segunda edición: *Introducción literaria a la filosofía*. Primera edición en Universidad Central de Venezuela, 1964. La edición que nosotros manejamos es: primera edición en Anthropos Editorial, Barcelona, 2003. Sea como fuere, pensamos que es conveniente –debido al tema en esta obra tratado-, incluirlo como si del original de 1945 se tratara, ya que así no perdemos el hilo de lo expuesto por García Bacca; independientemente de que él mismo ya afirmara que mucho de lo allí –aquí- expuesto, no lo suscribía en 1964 –año de la reedición-.

³³⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003.

Antes de pasar los cinco conceptos -y las razones por las que consideramos que el uso y traducción de los conceptos por parte de García Bacca no son las más adecuados-, será conveniente empezar por exponer otro de los argumentos presentados por el filósofo español y que, a nuestro juicio, no es del todo acertado.

7. El hombre como “cuestión de hecho”

La tesis principal de la que parte el análisis y crítica al proyecto heideggeriano por parte de García Bacca se basa en la opinión –a nuestro juicio desacertada-, de que la propuesta heideggeriana concluye con la autoevidencia de que el hombre es, en definitiva, una mera y simple *cuestión de hecho*. Esta tesis es lo mismo que decir, que tras el análisis fenomenológico que realiza Heidegger sobre el *Dasein*, éste termina por descubrir el límite y finitud esencial que lo determina.

El principal sentido de esta idea tiene que ver -en su sentido de oposición-, a una de las propuestas metafísicas más característicamente garcibaccquinas –y ya presentada en el primer capítulo del presente trabajo-, a saber: el hombre posee una tendencia intrínseca a querer ser Dios-creador, o lo que es lo mismo, que el *Dasein* garcibaccquiano no posee ningún tipo de finitud o límite último. El sistema operativo dialéctico garcibaccquiano, hace posible que cualquier límite sea transfinitado por definición.

García Bacca considera que Heidegger está negando la posibilidad óntico-ontológica de querer ser Dios en tanto que ente creador. Según la interpretación de García Bacca, Heidegger desarrolla su proyecto fenomenológico, como una exposición de las condiciones y fenómenos de una nueva metafísica que, independientemente de todo lo positivo y espectacular del avance que provocó y generó en el lenguaje filosófico, así como en las posibilidades de la metafísica misma; aun así, decimos, no supo acertar con su enfoque metafísico porque como venimos justificando desde el principio, en opinión de García Bacca, el proyecto fenomenológico heideggeriano concluye en un *Dasein* finito, limitado y determinado por la angustia y la nada en la que se disuelve.

Si esto es así, la idea heideggeriana de estar-en-el-mundo a juicio de García Bacca, re revela como una simple cuestión de *hecho*.

7. 1. El aburrimiento³³⁵.

A nuestro juicio, creemos que no es del todo acertada la interpretación garcibaccquiana que sostiene la idea de que Heidegger propusiera el sentimiento del *aburrimiento*, como la vía de acceso a la conciencia de que todo *Dasein* está, inevitablemente, arrojado en el mundo con otros.

³³⁵ Tanto el término de “aburrimiento”, así como el de “familiaridad” los toma García Bacca de la obra de Heidegger *Was ist Metaphysik*. En *Introducción literaria a la filosofía* dice el propio García Bacca refiriéndose a los términos de “aburrimiento” y “familiaridad” a los que aquí hacemos referencia: “Es imposible que podamos abarcar el universo de los seres con actos individuales, cuales son los de pensar, querer, tender a, realizar...; pero se dan ciertos originalísimos *sentimientos* que nos descubren que *estamos en un universo en bloque*. Entre estos sentimientos cuenta Heidegger dos: el aburrimiento plenario (*Langeweile*), y la familiaridad (*Vertrautheit*). p. 212.

Bacca empleará esta deficitaria comprensión del sentimiento del aburrimiento, como una excusa para justificar su crítica y oposición a la idea de que, el estar-en-el-mundo, acontece como un simple hecho, y no como un poder hacerse cargo de su ser como ente creador:

“El aburrimiento, la Desgana –así con mayúsculas para designar este tipo supremo de ambos-, se funda en que somos reales con tipo de simple hecho; no somos creadores, no somos Dios; sobre este hecho surge a ratos, pudiendo siempre surgir, el Aburrimiento, la Desgana; y cuando estos sentimientos surgen, no nos liberan del hecho de tener que estar en este mundo de seres, sino sólo de tratarnos y atender a casa uno en particular (...) El concepto supremo de la metafísica, el de ser, procede, pues, de un especialísimo sentimiento, y se basa en un hecho bruto; en el hecho bruto de que existimos”³³⁶.

Se hace evidente, pues, el hecho de que García Bacca interpretara el sentimiento de aburrimiento y desazón, como el argumento perfecto a través del cual, poder pivotar su crítica de la tesis que sostiene que el hombre no puede hacer cosa distinta, que estar flotando en el *mar del ser*:

“Heidegger pone el dedo en la llaga. El concepto de Ser proviene del sentimiento del Aburrimiento o Desgana que nos da al caer de repente en cuenta de que no tenemos más remedio que estar en un mundo que nosotros no hemos hecho, que no hemos elegido y que no podemos dejar cuando queramos”³³⁷.

A nuestro juicio, nada más lejos de la realidad. No consideramos que el *tedio* -o Aburrimiento con mayúsculas-, constituya *el* sentimiento esencial a partir del cual, el hombre da con el quicio de su desquicio. Es decir, que el hombre pertenezca a un mundo en el que no le queda más remedio que asistir -independientemente de que no quiera-.

El mundo heideggeriano –tal y como lo interpreta García Bacca-, es un mundo ya conformado que no puede ser cambiado.

Creemos que si García Bacca estuviera en lo cierto, el estado natural fáctico del *Dasein* no sería el de arrojado. Más bien sería el de aburrimiento absoluto. Lo sería, porque tal sentimiento -a juicio de García Bacca-, nos descubriría el estar en el mundo del *Dasein*, como un estar en el mundo de los seres como *simples cuestiones de hechos*.

Esta crítica al proyecto heideggeriano por parte de García Bacca es, simple y llanamente, errónea. El estar en el mundo del *Dasein* se fundamenta en una previa pre-comprensión. Pre-comprensión que Heidegger desarrolla y expone fenomenológicamente en *Sein und Zeit*, y que arrojará luz sobre el hecho de tener que hacerse cargo de su propia circunstancia como ente libre y preñado de posibilidades. En ningún caso, como un *Dasein* aburrido.

Completando el espectro óntico-ontológico, la familiaridad podría interpretarse –a juicio de García Bacca-, como un sentimiento ontológico. La principal razón de ello, se debe a que la familiaridad da *razón* de ser a las cosas del universo en el que está arrojado. Este dar razón -o cuenta de las cosas entre las que convive- constituye, en sí mismo, el ejercicio de familiarizarse con el universo trocándolo para sí en *mundo*:

³³⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, pp. 213-214.

³³⁷ *Ibíd.*, p. 214.

“Notarse viviendo en él como en casa habitable, como en cosmos, como en creación, cual en fábrica...trueca el Universo de los seres, de suyo indiferentes al hombre en cuanto hombre, en Mundo (...) Es, pues, un sentimiento ontológico, porque da una razón (logos), matiz, aspecto original a todos los seres del Universo”³³⁸.

8. Antecedentes y Fundamentos Sobre el término “angustia” según García Bacca.

Para García Bacca, Heidegger habría propuesto la categoría de *Angustia*, como un sentimiento metafísico capaz de romper las pantallas óntico-ontológicas.

De otro modo: la angustia es ese sentimiento a través del cual, el *Dasein* se libera tanto del encarcelamiento en la idea de Ser en general, así como de la incardinación en el Mundo.

La angustia desestabiliza nuestra cotidianeidad disolviendo –según García Bacca-, la idea de un mundo de cosas y seres:

“Dispone el hombre de un sentimiento, cuando menos, estrictamente metafísico o trascendente, que nos libera de óntica y de ontología, de seres en difuminación de Ser, y de seres en incardinación a Mundo; y es la Angustia (*Angst*)³³⁹ (...), es un sentimiento estrictamente metafísico, pues nos libera y pone muy más allá de todo lo del Mundo, del Universo entero del Ser, en que todas las cosas aparecen como seres”³⁴⁰.

Cierto es, que la angustia se propone como el sentimiento especial y paradigmático de la apertura del *Dasein* ante su realidad. Es decir, ante el ser del ente que, como se desarrolla en *Sein und Zeit*, pasa por asumir y reconocer el *cuidado* -y no la *preocupación*-, como la clave de bóveda del proyecto fenomenológico.

No sabemos si es acertado o no considerar la angustia como un sentimiento puramente metafísico. Lo que sí sabemos es que, a través de la angustia, el *Dasein* se abre ante su *finitud*. La angustia nos abre ante el hecho fundamental del *Dasein*, a saber: que su tiempo es finito.

La crítica sustancial de García Bacca a la propuesta Heideggeriana en este sentido la podemos extraer del siguiente párrafo:

“Empero esta facultad o poder trascendente está restringida por el hecho de que no tenemos más remedio que estar en un universo que no hemos creado ni podemos destruir a voluntad. Por consiguiente: no podemos hacer un Mundo para nosotros creándolo en todas sus piezas, con originales materiales, con propiedades reales adaptadas a nuestros planes, sino que tenemos que servirnos de las cosas del universo en que de hechos nos hallamos. Así que nuestra facultad de hacernos un Mundo está delimitado por el hecho de que tenemos que hacerlo sirviéndonos de un Universo preexistente, en que somos una de tantas cosas. Y esta desconsideración e inhospitalidad esencial del Universo es indesarraigable e invencible”³⁴¹.

³³⁸ *Ibíd*, p. 217.

³³⁹ Sabemos -por la referencia en la página 218 de *Introducción literaria a la filosofía*, que García Bacca está pensando en la obra de Heidegger *Was ist Metaphysik?* que, como sabemos, es la obra donde Heidegger se explaya sobre la categoría de “Angustia”.

³⁴⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 219.

³⁴¹ *Ibíd*, p. 223.

Esta es la idea sustancial de la propuesta Garcibacquiiana y su comparativa crítica con el proyecto heideggeriano. La idea de que la angustia nos abre ante la nada del Mundo y sus posibilidades, esto es, ante lo limitado de la existencia tempórea del *Dasein* no es, a nuestro juicio, suficiente para García Bacca.

Sea como fuere, el juego heideggeriano empieza y termina, en opinión del filósofo español, en un universo de cosas ya creadas. La única opción que le queda al *Dasein* para desarrollar sus posibilidades como ente creador, es la de trocar esas cosas – entre las cuales él también es cosa ya creada-, en *cosas-para-el*: técnica y ciencia. El *Dasein* troca cosas -una de tantas-, en objetos y universales útiles en el Mundo.

Y siguiendo con esta idea fundamental de que el hombre ya está, de hecho, en el universo como uno de tantos -así como su posibilidad de trocar el Universo en Mundo-, pasamos a exponer lo que, a nuestro juicio, es el fundamento sobre el que se sustenta el error de interpretación heideggeriano, y la base para comprender el distanciamiento definitivo de la propuesta heideggeriana. Nos referimos, como no, al concepto de *Sorge*.

8. 1. La categoría de *Sorge*.

En primer lugar analizaremos los argumentos de García Bacca para, posteriormente, perfilar lo que consideramos como un doble exceso interpretativo. Dice el filósofo español en *Introducción literaria a la filosofía*:

“El hombre es, pues, ente esencial (*Seiendes*) que está preocupado porque está notando la frialdad e indiferencia glacial del orden del ser, del Universo, frente a él; y así está sintiendo que la faena de trocar el Universo en Mundo, en Universo domesticado y doméstico, está de continuo en peligro. Sólo el hombre vive sobresaltado, con el alma en un hilo, con el ser en vilo”³⁴².

Lo primero que destacamos en este punto es la traducción de la palabra alemana *Sorge*. García Bacca la traduce como: *Preocupación*.

Pensamos que traducir *Sorge* como preocupación constituye, en sí mismo, un error que, como intentaremos mostrar, trae como principal consecuencia el desequilibrio y deformación de lo que Heidegger estaba intentando plasmar en el texto. Este error es precisamente el que comete García Bacca. Con ello, inclinará, irremediabilmente, la interpretación existencial del *Dasein*, hacia un estado de *desasosiego*, vilo y turbación permanente.

Según el filósofo español, el hombre es *uno de tantos* que se sostiene (existencialmente hablando) en un equilibrio permanente sobre una maroma fina. Equilibrio en el que sus planes de transformación del *Universo* en *Mundo*³⁴³, siempre

³⁴² *Ibíd*, p. 225.

³⁴³ Sin necesidad ni espacio para extenderse en demasía, diremos que la diferencia entre “Universo” y “Mundo” es, en el esquema y proyecto dialéctico-transustanciador y transfinitante garcibacquiiano, una pieza esencial y clave. *Grosso modo*, “Universo” hace referencia al conjunto de “cosas” existentes en su generalidad más amplia y difusa, es decir, en su estado de “neutralidad”. Todas las cosas pertenecen natural e inicialmente al “Universo”, es decir, están ahí en un estado general de *neutralidad*. En el caso del “Mundo”, las cosas abandonan su estado de neutralidad, para ser trocadas en objetos, leyes, normas, herramientas, etc., para el hombre. El hombre habita el Universo como “uno de tantos”, esto es, como una cosa más, neutra. Pero, el hombre tiene la habilidad y capacidad –a juicio de García Bacca-, de trocar las cosas neutras del universo, en cosas para él. Es decir, en cosas que le son útiles y beneficiosas. La

corren riesgo de caer a un vacío sin red de seguridad y, por lo tanto, fracasar de modo definitivo. Interpretando las palabras de García Bacca, creemos que está sosteniendo la idea equivocada de que para Heidegger el fundamento esencial del *Dasein* estaría basado en el estado anímico y existencial de *planificación y trueque* del Universo en Mundo.

Pero no solamente esto, sino que el estado esencial del *Dasein* sería, como no, el de permanente *preocupación*. Pero, ¿por qué preocupación?, ¿preocupación de qué? El *Dasein* teme que sus planes de conversión de cosas en sí en cosas para él (de universo a mundo) fueran según lo previsto y no fracasaran.

En primer lugar, no consideramos que Heidegger sustente como premisa esencial de *Ser y tiempo* la idea de planificación y conversión del Universo en Mundo. En segundo lugar, el concepto de *Sorge* no apunta, como pensaba García Bacca, hacia un estado o estatus existencial semejante a la preocupación.

Para poder sostener nuestra argumentación en contra de la elección de preocupación como traducción correcta de *Sorge*, así como los posibles excesos interpretativos a raíz de sostener dicha traducción expondremos, en primer lugar, la explicación que el propio Jorge Eduardo Rivera presenta en su traducción de *Sein und Zeit*, sobre el concepto alemán de *Sorge*.

Dice Jorge Eduardo Rivera al respecto:

“<Cuidado>: en alemán, *Sorge* (destacado en el texto original). Tal como lo advierte el propio Heidegger, el término *Sorge* designa solamente una estructura existencial y no un fenómeno existensivo como sería, por ejemplo, el de preocupación, de la inquietud o de la solicitud. Hemos preferido la palabra <cuidado> -que en castellano es más neutra- al término preocupación, que habíamos usado en un comienzo. El cuidado debe ser entendido en este contexto en el sentido del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra. En efecto, cuando se hace algo con <cuidado> se está vuelto hacia lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, se está arraigado en la concretísima situación en la que ya nos movemos en cada caso. Además, en estas dos disposiciones se está en contacto con las cosas en medio de las cuales nos encontramos”³⁴⁴.

Jorge Eduardo se inclina por el uso de la palabra *cuidado* porque, según él, queda descargada del peso existencial que le proporciona la palabra castellana *preocupación*.

Palabra y connotación que Bacca escoge porque, según él, el estado natural o estado propio de todo *Dasein* pasa, esencialmente, por estar emocional y existencialmente preocupado.

Para el pensador español, el *Dasein* se preocupa y ocupa de que los planes que tiene para trocar el Universo en Mundo se cumplan según lo previsto. A través de la

diferencia, pues, entre “Universo” y “Mundo” es, en este punto de la argumentación, el abandono del estatus ontológico de neutralidad.

³⁴⁴ Jorge Eduardo RIVERA, en: M. Heidegger. - *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C), 2009, Trotta, P. 479.

angustia, el *Dasein* se abre ante su estado incardinado de arrojado en el mundo. Las posibilidades de todo *Dasein* quedan restringidas, esencialmente, a convertir y trocar las cosas ya pre-existentes en el Universo de las cosas. Según la opinión de García Bacca, esa limitación (el *Dasein* únicamente puede trocar, no crear de la nada) le empuja, existencialmente hablando, a un estado permanente de preocupación.

A nuestro juicio, optar por la palabra *preocupación* conlleva, casi inevitablemente, el hecho de que uno no pueda extraer conclusión diferente a las que extrajo García Bacca. Inclinando y deformando así, el sentido originario expuesto en § 41 de *Ser y tiempo*. Pudiera afirmarse, sin temor a un exceso de interpretación por nuestra parte, que (como se podrá comprobar) el juicio crítico desarrollado por García Bacca, sentencia y condena al proyecto fenomenológico heideggeriano a “una pena pesimista en una prisión solipsista”.

Veamos, pues, cual es, a nuestro juicio, el sentido y valor de optar –como hace Jorge Eduardo- por *cuidado* como traducción de la palabra alemana *Sorge*. Para ello, nos remitiremos a § 41 y § 42 de *Sein und Zeit*, en los que Heidegger expone qué es eso de la *Sorge* -o como nosotros traducimos: *cuidado*.

8. 2. Referencias al párrafo § 41 de Sein und Zeit. La Sorge en territorio heideggeriano

Atendamos y analicemos en primer lugar, el § 41 de *Sein und Zeit*.

En primer lugar, Heidegger nos indica cuál es la disposición afectiva propia del *Dasein* que, a propósito de dicha disposición, comprende su condición existencial de arrojado:

“El angustiarse, en cuanto disposición afectiva, es una manera de estar-en-el-mundo; el ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en condición de arrojado: aquello por lo que la angustia se angustia es el poder-estar-en-el-mundo. Por consiguiente, el fenómeno de la angustia tomado en su totalidad muestra al *Dasein* como un estar-en-el-mundo fácticamente existente. Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente son la existencia, la facticidad y el estar-caído”³⁴⁵.

Es decir: la angustia es el estado de ánimo -o disposición afectiva-, capaz de abrir al *Dasein* ante la realidad existencial de su radical *facticidad*.

Facticidad que se revela como un estar ya en el *mundo* como eyectado, como arrojado. Heidegger adelanta que, tras un estudio fenomenológico, el *Dasein* es capaz de advertir los fenómenos propios de su existir fáctico en un mundo que, como creía García Bacca, estaba ahí antes que nosotros y permanecerá después de nosotros. Pero esto, poco o nada tiene que ver con la idea sugerida por Heidegger. El filósofo alemán únicamente se limita a exponer cuál es, a su juicio, el sentimiento capacitado para abrir la conciencia ante la experiencia de su radical facticidad y condición de arrojado.

³⁴⁵ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 2009, p. 209.

El segundo elemento que constituye este estar como caído en el mundo -y su experiencia para la conciencia-, tiene que ver con la natural disposición de *anticipación*³⁴⁶ del *Dasein*:

“el *Dasein* ya siempre está <más allá de sí>, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial *irle* la llamamos el anticiparse-a-sí del *Dasein*. (...) El anticiparse-a-sí no es una tendencia aislada en un <sujeito> sin mundo, sino que caracteriza al estar-en-el-mundo. Pero éste, junto con estar entregado a sí mismo, ya está siempre arrojado en un mundo. La entrega del *Dasein* a sí mismo se muestra originaria y concretamente en la angustia. El anticiparse-a-sí, más plenamente comprendido, significa <anticiparse-a-sí-estando-ya-en-el-mundo>”³⁴⁷.

El anticiparse expuesto fenomenológicamente (y contextualizado según lo expuesto en § 41) nos está indicando, esencialmente, el estado y tendencia natural del *Dasein*, atendiendo a su estar futuro en el mundo. A nuestro juicio, es fácil caer en la tentación de exponer y relacionar el anticiparse del *Dasein*, con el estado de preocupación. Nosotros sugerimos la siguiente posibilidad: resulta sencillo emparentar el estado de presente y futuro (anticipación) con el estado existencial de preocupación. De otro modo, pudiera interpretarse que el yo (en su condición de *Dasein* angustiado a propósito de su condición de arrojado) se *preocupa* por su existencia que, según García Bacca, está basada en: planes, intenciones, e inclinaciones de todo *Dasein* por trocar el Universo en Mundo.

Pero el angustiarse y el anticiparse a sí en el mundo no tiene, a nuestro juicio, nada que ver con la interpretación de García Bacca sobre dichos conceptos. Interpretación que supone que: tanto la *Sorge*, así como el estado de anticipación, quedan ligados a la idea de que el hombre se anticipa –tiene unos planes de futuro con los que planea trocar el universo en mundo- y que de dicha anticipación, se desprende su estado de *preocupación*.

La interpretación que el propio García Bacca sostiene es afirmar que tanto la *Sorge* como el estado de *anticipación* tienen que ver con la idea de que el hombre, se anticipa, es decir, tiene unos planes de futuro por los que pretende trocar el Universo en Mundo y que, de ello, se desprende su estado existencial de *preocupado*. De este modo, García Bacca está asociando preocupación y anticipación elevando ambas categorías a un nivel supuestamente ontológico que, fenomenológicamente, es capaz de describir qué y cómo es el ser del *Dasein*. El filósofo español está interpretando -pensamos que de modo erróneo- un *Dasein* esencialmente preocupado porque en su anticiparse a sí mismo existencialmente, sus planes de vida corren serios riesgos de fracasar, es decir, a uno le entra la angustia -la preocupación- cuando toma conciencia de que sus planes de trocar cosas del universo en cosas para *su* mundo corren el peligro de fracasar.

³⁴⁶ Pensamos, por las referencias encontradas en algunos textos de García Bacca, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 1964, p. 224, la importancia del propio concepto del “adelantarse”, y su relación con las nociones de “angustia” que, como se comentó anteriormente, él decidió traducir como “preocupación”.

³⁴⁷ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 2009, p. 210.

Creemos que Heidegger no pretendía una especificación existencial tan determinada y específica del encontrarse arrojado. Tampoco creemos que lo pretendiera de la *Sorge* como *cuidado*. A nuestro juicio, Heidegger pretendía exponer de modo neutralmente fenomenológico los acontecimientos o principales fenómenos que conforman el existir fáctico (como arrojado) de todo *Dasein*.

Si esto es así, la *Sorge* no tendría por qué inclinarse hacia el lado de la *preocupación* existencial por nada en concreto; menos aun por una valoración que sostiene que uno se *preocupa* cuando sus planes no salen como él tenía previsto.

Heidegger reagrupó en un único término (como se ha podido comprobar en la cita anterior) las principales características en las que se fundamentaba su proyecto fenomenológico encargado de describir ontológicamente al *Dasein*. Dichas características eran: la *facticidad*, la *existencia* y la *caída*.

El término escogido para sugerir la reagrupación conceptual de dicha experiencia fue la palabra alemana *Sorge*. Heidegger afirma en un momento clave de § 41:

“La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* bebe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término <cuidado> (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la desesperación”³⁴⁸.

Es decir: en primer lugar, el *cuidado* reagrupa una serie de significados fenomenológicos. En segundo lugar, es el propio Heidegger el encargado de desestimar otros conceptos tales como la *preocupación* o la *desesperación*.

Creemos que la razón que empujó a Jorge Eduardo a escoger la palabra *cuidado* para traducir el término heideggeriano de *Sorge* respondería a una razón, a saber, porque el término *Sorge* (en el contexto aquí empleada por Heidegger), remite a un elemento más *neutro*, es decir, más (como afirma Heidegger) un sentido puramente ontológico existencial.

Tenemos razones para creer que García Bacca comete una falla de interpretación al inclinarse por la palabra “preocupación”. No únicamente porque con dicho término, el sentido de lo dicho se desvía, sino, más bien, porque como el propio Heidegger advierte, *Sorge* no tiene que emparentarse con valores emocionales del tipo de la preocupación.

Pensamos que el error del filósofo español -sobre el concepto de *Sorge* basado en la idea de preocupación- tiene que ver, esencialmente, con un fragmento clave del § 41 que transcribimos y explicamos a continuación:

“En cuanto fáctico, el proyectarse comprensor del *Dasein* ya está siempre en medio de un mundo descubierto. De éste toma sus posibilidades, y lo hace primeramente siguiendo el estado interpretativo del uno. Esta interpretación ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer. Esta nivelación de las posibilidades del

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 210-211.

Dasein a lo inmediatamente disponible en el cotidianidad lleva a cabo, al mismo tiempo, una reducción de lo posible en cuanto posible”³⁴⁹.

Creemos que el error cometido por García Bacca al asociar *Sorge* con preocupación y, al mismo tiempo, con la idea de anticipación, se basa en la idea de que, como podemos leer en el párrafo en cuestión, la interpretación fenomenológico existencial de la *Sorge* se ve seriamente limitada si atendemos a la idea de que, como pensaba García Bacca, el hombre está en el mundo como *uno-de-tantos*, en un mundo ya conformado.

Si esto fuera así, sería razonable pensar que el *Dasein* tuviera motivos más que evidentes para estar preocupado. Los tendría -en el caso de que así fuera-, si como García Bacca sostiene, el *Dasein* únicamente pudiera trocar cosas del universo, en cosas para sí y pertenecientes al mundo. Pero como se está intentado demostrar, el uso y empleo del concepto *Sorge*, apunta hacia algo más general en el plano óntico ontológico existencial. Por lo tanto, no creemos que sea acertada la interpretación garcibacquiiana en este punto porque, esencialmente, sostiene una limitación de las posibilidades existenciales del *Dasein*, al interpretarlo -consideramos que erróneamente- como uno de tantos, o como un hecho simple.

La opinión que el filósofo español sostiene sobre la *Sorge* (preocupación) pensamos que está infinitamente más próxima (como expone en el siguiente fragmento Heidegger) a nociones tales como: deseo, voluntad, inclinación e impulso; que a su original sentido y valor heideggeriano. Dice el propio Heidegger:

“El estar vuelto hacia las posibilidades se revela entonces, ordinariamente, como un mero <deseo>. En el deseo, el *Dasein* proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se piensa ni espera que se cumplan. Por el contrario: el predominio del anticiparse-a-sí en la modalidad del mero deseo lleva consigo una falta de comprensión para las posibilidades fácticas. El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediamente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo este último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer. El deseo es una modificación existencial del proyectarse comprensor, que, sumido en la condición de arrojado, se limita a <añorar> las posibilidades. Esta añoranza <cierra> las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el <mundo real>. El deseo presupone ontológicamente el cuidado”³⁵⁰.

De un modo más claro: a nuestro juicio, lo que Heidegger está señalando es, ni más ni menos, las consecuencias de comprender o asumir de un modo corriente y mundano, el hecho del estar arrojado en el mundo. Es decir, la libertad del *Dasein* en su autoconformación, la idea de proyecto y, finalmente, la idea del anticiparse a sí.

Curiosamente, este fragmento perteneciente al § 41 podría ser la justificación y defensa del propio Heidegger ante las acusaciones que vierte García Bacca sobre la idea de *Sorge* entendida como preocupación. Heidegger emplea términos corrientes para referirse y exponer las conclusiones extraídas de su análisis fenomenológico-existencial. El uso de la palabra *Sorge* apunta, pues, a la idea (siempre desde las alturas de un

³⁴⁹ *Ibid*, pp. 212-213.

³⁵⁰ *Ibid*, p. 213.

enfoque fenomenológico existencial) de que el *Dasein*, además de estar ya siempre arrojado en el mundo se anticipa a sí desde sí mismo.

Pero ese anticiparse -y su condición de arrojado- poco o nada tienen que ver con nociones -en un nivel mundano- tales como el deseo. No tienen que ver porque el desear -desde un enfoque no ontológico- inclina la balanza terminológica e interpretativa hacia el impulso de querer que las cosas sean las que uno tenía planeadas y que, dicho sea de paso, coincide con la interpretación que sostenía García Bacca.

El desear y añorar -la voluntad o la inclinación-, pueden ser analizadas desde el prisma de la *Sorge*. Ello es viable, siempre que uno tome como premisa que, en el nivel de discurso y contexto que Heidegger propone, estos conceptos son posteriores e inferiores desde un enfoque ontológico; o lo que es lo mismo: el análisis ontológico de la *Sorge* no se puede ni debe centrar en elementos como el deseo o la voluntad.

Situándonos desde el enfoque heideggeriano de la *Sorge*, éste apunta a las posibilidades existenciales que el *Dasein* posee por su radical condición de arrojado. Es decir, la *Sorge* apunta -como término ontológico- a la idea de *cuidado*. Esto es, a que el *Dasein* -arrojado en el mundo- tiene que hacerse cargo de su existir fáctico, de su libertad y sus posibilidades existenciales. La *Sorge*, desde este enfoque, no puede derivar -como ocurre con el análisis de García Bacca- en la idea de una preocupación propia de un ente concreto en un mundo concreto que, deseoso de hacer cumplir sus expectativas, se preocupa de que sus *limitadas posibilidades* se vean cumplidas.

8. 3. Referencias al párrafo § 42 de *Ser y tiempo*. El exceso interpretativo garcibacquiiano.

Expuesto el §41, es momento de analizar el § 42, de *Ser y tiempo*, con el objetivo de poder afianzar las razones por la que, a nuestro juicio, la inicial interpretación de García Bacca sobre los fundamentos heideggerianos no es del todo acertada.

El filósofo español hace servir un fragmento del *Fausto*³⁵¹ de Goethe, para argumentar la idea de que no sólo el concepto de *Sorge* -también el resto de las categorías por el filósofo español analizadas: *Schuld*, *Mangel*, *Not* y *Tod*- tiene fuertes reminiscencias fáusticas. El propio García Bacca se explica del siguiente modo:

“Según el mismo Heidegger, la interpretación del Ser de nuestra realidad de verdad como Preocupación le fue sugerida por la lectura y comparación de la antropología agustiniana con la ontología aristotélica; y para confirmar su explicación con un testimonio neutral, es decir: anterior a la interpretación, aduce en *Ser y tiempo* una fábula de Higino, que Goethe tomó de Herder y Herder elaboró de su *Das Kind der Sorge* (Suphan, XXXIX, 75). Así, pues, podemos afirmar que Heidegger aprovechó para esta parte de *Ser y tiempo* la escena de Faust que hemos citado y traducido. Sólo que las influencias entre Goethe y Heidegger tal vez no queden circunscritas a la persona simbólica de Preocupación -como parecería indicar la cita de Heidegger, en las

³⁵¹ Johann Wolfgang GOETHE, *Fausto*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 2009.

pp. 197-199-, sino que creemos se extiende a las <cinco> viejas grises que aparecen en la escena citada³⁵²”.

En primer lugar, la idea de que el concepto de *Sorge* -en su variante de *cuidado*, y no como preocupación- sea empleado como elemento nuclear de la interpretación existencial a propósito de una comparativa entre san Agustín y Aristóteles es cierta³⁵³:

“El enfoque del <cuidado> que ha orientado la precedente analítica existencial de *Dasein*, se le fue aclarando al autor a través de los intentos de una interpretación de la antropología agustiniana –es decir, greco-cristiana- en relación con los principios fundamentales de la ontología de Aristóteles”³⁵⁴.

En el caso de la segunda parte de la cita, sobre la que García Bacca asegura que Heidegger tomó prestada la reformulación de Goethe de la fábula de *Higinio* de Herder³⁵⁵, a nuestro juicio, no parece acertada.

En el § 42 de *Ser y Tiempo*, únicamente aparece reproducido un fragmento de la fábula de *Higinio* de Herder, y no el fragmento de *El Fausto* de Goethe que García Bacca reproduce y asegura que fue crucial no sólo en la inspiración del concepto preontológico del término *Sorge*, sino, también, en el resto de categorías destacadas por el pensador español.

Permitamos, pues, que el propio Heidegger se explique. Para ello, reproducimos la cita número 1 que aparece en la página 198 de *Ser y Tiempo* y, posteriormente, comentemos los puntos de tensión y confrontación:

“El autor encontró esta prueba documental preontológica de la interpretación ontológico-existencial del *Dasein* como cuidado en el artículo de K. Burdach, *Faust und die Sorge*, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923). Pp. 1 ss. Burdach muestra que Goethe tomó de Herder y reelaboró para la segunda parte de su *Faust* la fábula de la cura, transmitida como fábula 220 de Higinio. Cf. Especialmente pp. 40 ss. El texto se cita según F. Böhler, *Rheinisches Museum*, t. 41 (1886), p. 5; la traducción alemana de Burdach, loc. Cit., pp 41 s”³⁵⁶.

Es decir, Heidegger descubre que Goethe reelaboró una fábula de Herder (*Higinio*), para desarrollar la segunda parte del *Fausto*. No es casual, pues, que Heidegger cite textualmente un fragmento de la fábula de Herder, y no el fragmento que García Bacca reproduce de Goethe.

No afirmamos que la influencia de Goethe (y su *Fausto*) no fuera importante para el desarrollo de *Ser y Tiempo*. Lo que defendemos (basándonos en las propias palabras de Heidegger) es que lo que realmente le determinó como prueba preontológica del concepto de *Sorge* en aquél momento era Herder y su fábula; independientemente de que llegara a tal descubrimiento a través de Goethe o, como el

³⁵² Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, pp. 208-209.

³⁵³ De ello da testimonio la cita número 2 de la página 199 de *Ser y Tiempo*.

³⁵⁴ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 2009, p. 216.

³⁵⁵ HIGINIO, *Fábulas*, Trad. Santiago Rubio, Ed. Coloquio, Madrid, 1987.

³⁵⁶ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 2009, p. 215.

propio Heidegger asegura, un artículo de Burdach que expone semejante comparativa y descubrimiento³⁵⁷.

Pensamos, pues, que es un exceso interpretativo por parte de García Bacca aseverar que Heidegger tomó como eje central la segunda parte del *Fausto* para su precomprensión ontológica de la *Sorge*. Más aun, cuando el fragmento citado por el propio Heidegger es un fragmento de la fábula de *Higinio* sobre la *Sorge*. Pero aun nos parece mayor desacierto por parte de García Bacca ampliar el supuesto radio de acción e influencia de Goethe y su *Fausto* al conjunto de categorías existenciales planteadas y desarrolladas por Heidegger en *Ser y Tiempo*.

En conclusión, pensamos que la prueba de la precomprensión ontológica del concepto de *Sorge* por parte de Heidegger, queda restringida a la fábula de Herder *Higinio*, esencialmente, porque es la que el propio Heidegger cita.

Pero, la argumentación y exposición sobre el error de fondo que arrastra García Bacca a propósito del concepto de *Sorge* (entendido como preocupación), no queda únicamente reducida a este párrafo.

Heidegger emplea el § 42 como una exposición *histórica* sobre el hecho de que el concepto *Sorge*, bien pudiera tener dos usos y sentidos diversos. Éstos vendrían esencialmente determinados por el enfoque que se tome de dicha palabra. Los dos enfoques (como ahora expondremos) vienen determinados: o bien por el punto de vista *ontológico existencial*, o bien por el enfoque *óntico-teórico*.

Atendamos a las no sutiles diferencias entre ambos, así como al conjunto de razones por las que creemos que García Bacca únicamente se centró en el segundo de los enfoques, para extraer la errada conclusión de que *Sorge* debía traducirse e interpretarse como preocupación.

En primer lugar reproducimos las palabras de Heidegger, en las que descarta el uso de *Sorge* como preocupación:

“En las interpretaciones precedentes, que llevaron finalmente a la exposición del cuidado como ser del *Dasein*, lo importante era alcanzar los fundamentos <ontológicos> adecuados ara el ente que somos nosotros mismo y que llamamos <hombre>. Para ello fue necesario que desde el comienzo nuestro análisis se apartara de la dirección tradicional pero ontológicamente confusa y principalmente cuestionable, representada por la definición usual del hombre. Si se la mide por ésta, la interpretación ontológico-existencial podrá parecer extraña, especialmente si el <cuidado> se entiende, de un modo puramente óntico, como <preocupación> y >aflicción>”.³⁵⁸

Es decir, el asunto que ocupa y preocupa a Heidegger (con respecto al concepto de *Sorge*), es su enfoque ontológico existencial. El uso de un concepto mundano y explayado ya desde su enfoque tradicional u óntico, bien podría desviar la interpretación ontológico existencial que busca y persigue Heidegger.

³⁵⁷ El texto se cita según F. Bücheler, *Rheinisches Museum*, t. 41 (1886), p. 5; la traducción alemana de Burdach, loc. Cit., pp 41 s. Aparece referido por Heidegger en una nota a pie de página en *Ser y tiempo*, 2009, p. 215.

³⁵⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 2009, pp. 214-215.

Pensamos que, de algún modo, García Bacca cae en el error ya anunciado por Heidegger en el § 42. Pero, ¿dónde está la justificación y argumentación de dicha diferencia entre usos del concepto *Sorge*? Heidegger afirma hacia el final del § 42:

“La perfectio del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es <obra> del <cuidado>. Pero el <cuidado> determina también con igual originariedad la índole radical de este ente, según la cual está entregado al mundo de que se ocupa (condición de arrojado). El <doble sentido> de la <cura> muestra <una sola> constitución fundamental en su doble estructura esencial de proyecto arrojado.

La interpretación ontológico-existencial no es, en relación con la interpretación óptica, una mera generalización óptico-teórica. Tal generalización significaría tan sólo que todos los comportamientos del hombre están marcados ópticamente por la <preocupación> y regidos por una <dedicación a algo>. La <generalización> es <ontológico-apriorística>. No se refiere a propiedades ópticas que se presentan constantemente, sino a una estructura de ser ya subyacente en cada caso. Sólo ella hace ontológicamente posible la designación óptica de este ente como <cura>. La condición existencial de la posibilidad de las <preocupaciones de la vida> y de la <dedicación (a algo)> debe concebirse como cuidado en un sentido originario, es decir, ontológico”.³⁵⁹

Este es, a nuestro juicio, la mejor prueba de que existe una doble vertiente interpretativa entorno al concepto *Sorge*.

Heidegger pretende exponer, de modo fenomenológico, el punto de vista ontológico existencial de ser del ente. Este enfoque ontológico existencial ha devenido -a propósito del uso del término *Sorge*-, en que dicha palabra adquiriera un sentido ontológico que inclina toda interpretación hacia la idea laxa de cuidado.

De lo que Heidegger nos advierte principalmente en esta extensa cita es de que no podemos generalizar (desde un prisma óptico) el concepto de *Sorge* que, independientemente de ser *verdadero*, fáctico o real, no atrapa el sentido más amplio y ontológico del mismo.

Tenemos, pues, razones para creer que García Bacca no advirtió esta crucial diferencia de enfoques provocando, así, un giro interpretativo ontológico sobre el concepto de *Sorge*. Giro interpretativo que lo mantuvo en un nivel meramente *óptico* y no ontológico.

El error de García Bacca no queda restringido al uso de *Sorge* como preocupación, sino que va más allá, haciendo que la interpretación de dicho concepto existencial se mantenga en un nivel óptico no adecuado al contexto ontológico que exigía Heidegger y que, a todas luces, era el adecuado para poder comprender acertadamente el valor existencial que requiere la interpretación de estos párrafos de *Ser y Tiempo*. García Bacca relacionará -como intrínsecos entre sí- muerte y preocupación:

“Nuestro Ser –y por el Ser explicamos los seres y les damos caracteres de necesidad, de universalidad, de conexión- padece de temblequera incurable, porque el ente sobre el que asienta es real con realidad simplemente de hecho.

³⁵⁹ *Ibíd.*, p. 217.

<Nuestro Ser está que se muere, y está de muerte porque la realidad que le hace de base es simplemente realidad de hecho>. Tal es el concepto heideggeriano de Muerte, como concepto estrictamente ontológico”³⁶⁰.

La relación entre muerte y preocupación (*Tode* y *Sorge*) está, según García Bacca, asentada sobre el quicio de un prisma ontológico que, según él, proporciona el lecho de *hecho* que sustenta el análisis ontológico-existencial de Heidegger.

Según se ha demostrado suficientemente, esto constituye, en sí mismo, un error de base porque, como acabamos de ver, el nivel de discurso e interpretación en el que se situaría el filósofo español -y del cual parte toda la interpretación crítica del proyecto fenomenológico de Heidegger- es esencialmente óntico y no ontológico. Si esto es así, entonces, tiene sentido -no creemos que ocurra lo mismo con el fundamento- el hecho de que García Bacca interprete como mera *cuestión de hecho* el fundamento fenomenológico heideggeriano. Decimos “tiene sentido”, porque al relacionar la muerte con la preocupación es difícil no extraer la conclusión de que el *Dasein*, es una mera cuestión de hecho.

¿Qué significa exactamente eso de “cuestión de hecho” en el esquema interpretativo del filósofo español? Saber-se ser de hecho significa (para García Bacca) que el hombre sabe de su finitud, es decir, que posee conciencia de su muerte como fin definitivo existencial y que, por ello, al ser uno de tantos, se le apodera la *temblequera* o *preocupación* existencial. Esta temblequera o preocupación determinará -a juicio de García Bacca- el sentido del ser de todo *Dasein*.

Sabemos por todo lo argumentado con anterioridad que esta interpretación no es en sí errónea. Esta interpretación de la temblequera, del temor a la muerte; incluso su relación con el sentido de la preocupación es correcta, es correcta únicamente si nos situamos en un orden y nivel de discurso concreto, a saber, el *óntico* que es el orden desde el que expone y desarrolla su crítica el filósofo español.

Heidegger confronta este orden de discurso con un nivel *ontológico*. Un nivel ontológico que sea reiterado es el que verdaderamente atraviesa -como tema y preocupación- toda la obra *Ser y Tiempo*.

El error de García Bacca se basa, esencialmente, en el hecho de confundir el orden de discurso óntico con el ontológico. Este error, provoca que el filósofo español considere e interprete el proyecto fenomenológico heideggeriano de un modo principalmente lato y laxo; infinitamente más de lo que Heidegger pretendía. Como principal consecuencia, García Bacca entiende que la existencia del *Dasein* es, en definitiva, una existencia de *hecho*.

Sabemos por todo lo dicho, que los errores del pensador español se centran en tres puntos esenciales, a saber:

1. traducir el concepto de *Sorge* como preocupación, lo cual cosa provoca que García Bacca emparente preocupación con anticipación. Si esto es así, no resulta difícil comprender que el pensador español creyera que el estado esencial de todo hombre es, fundamentalmente, el estado de preocupación por su porvenir. Una preocupación generada por la inclinación a anticiparse a sí mismo. Es decir, a la inclinación natural del hombre por intentar que sus planes de porvenir y de

³⁶⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 231.

futuro lleguen a buen puerto. Creemos haber podido argumentar que esta tesis es, esencialmente, un error.

2. Pensamos que también es un error atribuir a Goethe el origen y sentido último del conjunto argumentativo y proyecto fenomenológico heideggeriano. Existen ciertas referencias a Goethe en la obra de Heidegger y, aun así, puede inferirse, como hace García Bacca, la dependencia y sumisión de *Ser y tiempo* a la obra de Goethe *Fausto*.
3. Pensamos que, como comentábamos al inicio de la conclusión, el error fundamental y esencial del que no pude escapar García Bacca es, sin lugar a dudas, el hecho de situar y sostener todo el sistema crítico y argumentativo contra el concepto de *Sorge* heideggeriana sobre un orden de discurso (óntico) muy diferente del que el propio Heidegger de modo explícito y reiterado exige al inicio de *Ser y Tiempo* (ontológico). Este cambio de orden de discurso genera, sin lugar a dudas, una distorsión gravísima a la hora de interpretar el propio proyecto heideggeriano. Error común, y no por ello menos grave, que el filósofo español no habría sabido evitar³⁶¹.

Pasamos ahora a analizar el tercero de los elementos³⁶², así como el valor interpretativo que García Bacca atribuye al concepto alemán de *Schuld*.

8. 4. *Schuld*.

En el caso de este concepto, la exposición e interpretación del mismo resulta infinitamente más compleja que la del concepto de *Sorge*. En el caso de la traducción e interpretación que García Bacca realiza de la palabra alemana *Schuld*, las cosas se complican hasta tal punto, que resulta casi imposible decidir si el filósofo español está o no en lo cierto.

La dificultad de dicha decisión viene determinada por algo muy sencillo, a saber, la propia exposición heideggeriana del concepto *Schuld* en § 58 de *Ser y tiempo* es, en muchos momentos, oscura y compleja de desentrañar.

Lo más conveniente en este punto será, pues, empezar por exponer de qué manera traduce García Bacca el término *Schuld* al español, así como la interpretación que de dicho término realiza desde un prisma ontológico.

³⁶¹ No nos parecía justo terminar este importante apartado sobre la interpretación de García Bacca sobre un concepto tan importante como es el de *Sorge*, sin apuntar a que existen dos interpretaciones sobre este y otros asuntos respecto a las interpretaciones garcibacquiánas de la obra de Heidegger igualmente importantes. Nos referimos a: S. Sevilla Segura: “La propuesta de Gaos y García Bacca: lecturas sobre la técnica”, en N. Sánchez Durá y V. Sanfélix (2012): *Elogio de la filosofía: ensayo en honor de Mercedes Torrevejano*, Valencia, Pre-Textos, pp. 157-176. Y, también: H. Vizcaíno. “García Bacca, lector crítico de Heidegger 2”. En *Revista de filosofía Eikesia*. Julio de 2012. pp. 147-172. Personalmente discrepamos en algunos aspectos importantes respecto a las interpretaciones mantenidas por S. Sevilla y H. Vizcaíno referente a sus interpretaciones y conclusiones sobre el origen y sentido respecto a la crítica garcibacquiána dirigida a Heidegger. No es lugar ni momento de ponerlas de manifiesto en el presente trabajo, pero sí nos parecía importante referirnos a estas interpretaciones porque, a nuestro parecer, amplía el sentido y valor de la propia discusión académica sobre este asunto tan complejo y poco atendido.

³⁶² Decimos tercero, porque el segundo que correspondería al término *Tode* –muerte-, está expuesto y correlacionado con el concepto de *Sorge* en el punto anterior

En primer lugar, García Bacca optó por traducir la palabra alemana *Schuld* por *Deuda*³⁶³.

Llegados a este punto, reproducimos un fragmento en el que García Bacca expone, con rotunda claridad, cuál es el sentido que, a su juicio, encierra el término *Schuld* en el proyecto heideggeriano:

“Por tanto: el hombre, por su fondo de realidad de hecho, está siendo tratado por todos los seres del Universo como uno de tantos, sin consideraciones algunas, sin respeto por su dignidad; el hombre, por su componente real –realidad física, química, biológica...-, está en <deudas> consigo mismo; está en estado de <caído>, está en <pecado original>”³⁶⁴.

Según entendemos por lo transcrito, García Bacca está pensando en dos espacios o planos existenciales en el que vive el hombre. De un lado el *Universo* que, como ya se expuso en otro momento, hace referencia al conjunto de cosas neutras donde el hombre, a juicio del filósofo español, se encuentra arrojado y caído como uno de tantos. De otro lado encontramos el *Mundo*: lugar en el que el hombre, a través de su capacidad de trocar las cosas para sí, ha logrado apoderarse de sí mismo y convertirse no en uno de tantos o Don nadie, sino en un hombre con plenos derechos en *su* mundo.

Bajo esta interpretación del proyecto metafísico heideggeriano, García Bacca considera que el concepto alemán *Schuld* debe traducirse por el de deuda. Así lo considera porque como se desprende de lo citado, el hombre que vive en estado de *caído* en el universo como uno de tantos se encuentra, permanentemente, en “deuda” consigo mismo. La razón de estar en deuda consigo mismo es sencilla según este esquema, a saber, si la tarea existencial del hombre es la de apoderarse de sí y de su universo para convertirlo en Mundo, entonces, todo lo que no tenga que ver con el hecho de trocar Universo en Mundo pasa a considerarse como una deuda permanente consigo mismo:

“Sólo el hombre posee la facultad ontológica de transformar el Universo en Mundo –en casa, en cosmos, en creación, en fábrica... Y, al hacer con Mundo, al no dejarse ya tratar como uno de tantos, recobrar su <dignidad>, lo que se le <debe>; cumple con su <deber ser, es lo que debe ser>, y no es simplemente lo que es, lo que le dejan ser las demás cosas -que tal es el estado natural, de pecado original ontológico, en que se halla al venir al Universo”³⁶⁵.

Es decir: García Bacca ha interpretado el planteamiento heideggeriano, como una diatriba entre dos planos existenciales. El hombre -en su estado natural de caído-, contrae consigo mismo una deuda existencial que debe subsanar trocando para sí el universo en mundo. Según entiende el filósofo español, esto lo hace para que el *Dasein* pueda purificarse del *pecado ontológico original*, esto es, para que el *Dasein* pueda recuperar su dignidad como hombre perteneciente al Mundo, debe previamente hacerse cargo de sí y para sí; de su mundo.

³⁶³ No entraremos a discutir si dicha elección es o no acertada. Lo discutiremos cuando la comparemos con la usada por nosotros, es decir, cuando hagamos referencia a la escogida por Jorge Eduardo Rivera.

³⁶⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 233.

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 233.

En resumidas cuentas: la interpretación que García Bacca hace del término alemán queda, de este modo, apresada bajo la idea de que *Schuld* es algo así, como una especie de *deuda existencial* que el hombre contrae consigo mismo. En otras palabras: *el hombre debe luchar por recuperar su dignidad como Yo; tarea que únicamente a él le compete y que, por lo tanto, se ha convertido en una deuda permanente consigo mismo.*

Expuesto el sentido que García Bacca otorga al concepto *Schuld*, pasemos a mostrar lo expone Heidegger en § 58 de *Ser y tiempo*.

Como nuestro punto de referencia es la traducción de Jorge Eduardo Rivas, se hace preciso exponer sus propios argumentos. Argumentos, en los que expone las razones por las que la palabra alemana *Schuld* no puede -ni debe- ser traducida como *Deuda*:

“<... “no ser consciente de culpa”...>: en alemán, “Keiner Schuld bewußt”. La palabra alemana *Schuld* y sus derivados tiene múltiples significaciones, tal como lo dirá Heidegger un poco más adelante. Pero en el contexto en el que nos encontramos ahora, es decir, en conexión con el tema de la conciencia moral, el sentido de la palabra es inequívocamente <culpa>; por su parte, *schuldig* significa culpable y es la palabra que, por así decirlo, la conciencia le lanza en la cara al *Dasein*. Es un grave error traducir, en este contexto, *Schuld* y *schuldig* por <deuda> y <deudor>, respectivamente. Heidegger no está buscando el sentido en el cual el *Dasein* sea deudor de algo o de alguien, sino que busca en qué consiste la radical culpabilidad de la existencia humana como tal. Muy probablemente hay aquí una influencia de la teología luterana en la problemática de la conciencia tal como es tratada en *Ser y tiempo*”³⁶⁶.

Es evidente, pues, que en el caso de Jorge Eduardo Rivera, la mejor opción para traducir al español la palabra *Schuld* no es -como en el caso de García Bacca- *Deuda*. Para Rivera, el concepto que mejor parece recoger en español el sentido de la palabra alemana -en el contexto heideggeriano- es la de *Culpa*.

En este caso, nosotros no centraremos nuestra crítica en la elección de *Deuda* o *Culpa* como mejor o peor opción a la hora de traducir *Schuld* al castellano. En este caso, la crítica o comparativa basada en la interpretación de García Bacca sobre el § 58 estará basada, íntegramente, en la disparidad de *universos* ontológicos en los que están situados ambos autores.

8. 4. 1. Un universo ontológico paralelo y legítimo. La confusión garcibacquiiana y la inutilidad de su crítica.

De otro modo: lo que realmente aquí nos ocupa no es si “deuda” o “culpa” son más adecuadas al contexto heideggeriano en castellano. Lo verdaderamente importante y destacado es la *inventiva* de García Bacca absolutamente legítima, creativa y original de todo un universo ontológico paralelo al desarrollado y planteado por Heidegger. Nosotros planteamos lo siguiente: García Bacca habría generado todo un universo ontológico paralelo a propósito de la terminología heideggeriana. Universo paralelo

³⁶⁶ Jorge Eduardo RIVERA. En: M. Heidegger. *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C), 2009, Trotta, p. 484 .

desde el que habría desarrollado y planteado todo un sistema crítico *no* errado en sí mismo, sino *inútil*.

A nuestro juicio, la inutilidad de su sistema crítico sobre el sustento fenomenológico heideggeriano por parte del filósofo español se basa en un hecho sencillo, a saber: *Heidegger y García Bacca no hablan de lo mismo*.

Cada uno está desarrollando un proyecto fenomenológico desde universos muy alejados entre sí.

Para Heidegger, la *Schuld* –sea traducida como se quiera- está relacionada con una noción clave para poder comprender y hacerse cargo de lo expuesto en el § 58 de *Ser y tiempo*. Nos referimos al concepto alemán *Nichtigkeit*³⁶⁷.

Schuld y *Nichtigkeit* quedan, pues, emparentadas para Heidegger:

“Definimos, pues, la idea existencial formal de <culpable> de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no –es decir, ser-fundamento de una nihilidad”³⁶⁸.

Deberemos explicar, pues, por qué estos dos conceptos quedan emparentados, así como tratar de exponer qué pretendía Heidegger con semejante correlación.

Para poder comprender mejor el sentido de lo que aquí presentamos, es de vital necesidad que uno se sitúe en el plano ontológico desde el que parte Heidegger. Es decir, desde el enfoque del *Dasein* entendido como ente arrojado y proyectado al mundo.

De otro modo: debemos partir del enfoque existencial-ontológico que proporciona el sentido de *Sorge* o Cuidado anteriormente expuesto. Una vez ubicados en dicho plano puramente ontológico, es mucho más asequible entender e interpretar el siguiente fragmento de § 58 de *Ser y tiempo* en el que Heidegger asienta las bases ontológicas de la *Schuld*, así como su conexión con el valor de la nihilidad y la *Sorge*:

“Siendo fundamento, es decir, existiendo como arrojado, el *Dasein* queda constantemente a la zaga de sus posibilidades. Nunca existe antes de su fundamento, sino siempre sólo desde y como él. Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser jamás radicalmente dueño de ser más propio. Este no pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, es, él mismo, una nihilidad de sí mismo. Nihilidad no significa, en manera alguna, no-estar-ahí, no subsistir, sino que mienta un no que es constitutivo de este ser del *Dasein*, de su condición de arrojado. El carácter negativo de este <no> se determina existencialmente así: siendo sí-mismo, el *Dasein* es el ente arrojado en cuanto sí-mismo. Dejado en libertad no por sí mismo, sino en sí mismo, desde el fundamento, para ser este fundamento. El *Dasein* no es, él mismo, el fundamento de su ser en cuanto que éste brotara de un proyectarse del propio *Dasein*, pero, siendo sí-mismo, el *Dasein* es, sin embargo, el ser de este fundamento. Éste es

³⁶⁷ *Nichtigkeit* aparece en la página 283 de *Sein und Zeit*, y Rivera -a diferencia de José Gaos (*El ser y el tiempo*, trad. J. GAOS, Fondo de Cultura Económica, México, 2006), que la tradujo por *no-ser*-, traduce y entiende por *Nihilidad*. Existe, pues, una diferencia entre la traducción de Rivera que aquí manejamos y la realizada por José Gaos.

³⁶⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. p. 283. Cit., 2009, p. 300.

siempre tan sólo fundamento de un ente cuyo ser tiene que asumir el ser-fundamento”³⁶⁹.

Es posible que este sea uno de los fragmentos más complejos del citado § 58; aun así, es verdaderamente esclarecedor con respecto a lo que el concepto de *Schuld* viene a referir contextualmente.

Lo más curioso de todo es que el propio concepto que aquí nos ocupa, por mucho que pudiera extrañarnos, no aparece en ningún momento. Poco importa este hecho cuando, a nuestro parecer, lo verdaderamente destacable es lo que se esconde tras un concepto que no aparece ni una sola vez en el fragmento reproducido, pero cuyo sentido y valor queda destilado en otras categorías tales como: *fundamento* y *nihilidad*.

En primer lugar, Heidegger –siempre desde un enfoque ontológico- afirma que el fundamento fáctico del *Dasein* está determinado por su estado de arrojado al mundo. Ser arrojado –y el conjunto de fenómenos que rodean a dicha circunstancia existencial-, quedó replegada y expuesta fenomenológica y ontológicamente ya en el § 42, lugar en el que se exponía el valor que Heidegger atribuye a la categoría de *Sorge*.

Desde este prisma, el fundamento es, de algún modo, el estado ontológico del *Dasein* en su estado de arrojado y proyectado sobre sus posibilidades. El *Dasein* está arrojado en un mundo en el que se le abre –a través de la angustia-, el mal trago de tener que asumir el valor, peso y precio de su *nihilidad* existencial. Nihilidad que le posibilita la libertad como justo quicio de su existir.

La nihilidad –como desdoble del concepto *Schuld*- viene a apuntar que, desde un enfoque ontológico, el *Dasein* descrito como *Sorge*, es decir: como arrojado y proyectado, libre en y desde sí como fundamento, no podrá jamás apresar para sí su ser más propio.

De otro modo: la conciencia puede realizar la experiencia de su ser como arrojado y proyectado –fenomenológica y ontológicamente-, pero jamás podrá apresar ni conceptual, ni existencialmente, su ser más propio. Es decir, el conjunto de sus posibilidades existenciales. Ese *no* entendido como falta e imposibilidad, es lo que nos abre ante la comprensión fenomenológica de la nihilidad a la que se refiere Heidegger.

A nuestro entender, la nihilidad se abre como elemento constitutivo del ser más propio, del fundamento del *Dasein* entendido como ente arrojado y proyectado sobre el conjunto de sus posibilidades. Ser esto o aquello –escoger una posibilidad-, es descartar. Decir *no* desde una posibilidad concreta que, al mismo tiempo, abre a otras posibilidades.

Un poco más abajo, Heidegger expone qué es eso de la nihilidad-*Schuld*:

“La nihilidad a que nos referimos pertenece a la libertad del *Dasein* para sus posibilidades existensivas. Pero la libertad sólo es en la elección de una de esas posibilidades, y esto quiere decir, asumiendo el no haber elegido y no poder elegir también las otras.

Tanto en la estructura de la condición de arrojado como en la del proyecto, se da esencialmente una nihilidad. Y ella es el fundamento de posibilidad de la nihilidad del *Dasein* impropio en la caída, en la cual el *Dasein* está siempre fácticamente. El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad. El cuidado –el

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 301.

ser del *Dasein*- consiste, por consiguiente, en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad. Y esto significa que el *Dasein* como tal es culpable, supuesto que la determinación existencial forma de la culpa como ser-fundamento de una nihilidad sea correcta”³⁷⁰.

Es decir: si Heidegger está en lo cierto con su enfoque y propuesta ontológica, la *Schuld* tiene que ver con el hecho y la presencia de la nihilidad –es decir, con la presencia del *no* en el proceso y constitución de la aprehensión de la experiencia ontológica para la propia conciencia-.

El *Dasein* sustento de la *Sorge* se descubre como *Schuldung*, esto es, como deudor o culpable ontológicamente enfocado. Ser culpable o deudor se es porque, a juicio de Heidegger, el *Dasein* debe hacerse cargo y responsable de su ser como fundamento, así como de la presencia del *no* en dicha estructura ontológica fundamental.

8. 4. 2. Pasado, presente y futuro.

Por todo lo expuesto, se hace un poco más evidente lo que anunciábamos con anterioridad, a saber, que en el caso del § 58 de *Ser y tiempo*, -y lo que rodea al concepto *Schuld*, sea la que fuere su traducción-, tenemos poderosas razones para creer que García Bacca y Heidegger no están hablando de lo mismo.

Para el filósofo español la “deuda” es con uno mismo. El *Dasein* tiene que hacerse cargo de su *deber que*. Esto es: de tener que trocar el universo en mundo. Para Heidegger, la *Schuld* se emparenta indisolublemente con la nihilidad y el concepto de *Sorge*.

Heidegger describe desde el balcón de la nueva ontología, que el *Dasein* es *schuldig* –culpable, deudor-, en tanto que fundamento y fundamentalmente arrojado y proyectado sobre el mundo; él es el culpable de tener que hacerse cargo de su ser fundamental y de la nihilidad que atraviesa dicho *Ser-fundamento*.

La idea de la *temporalidad-finitud* la desarrolla García Bacca, a propósito de la obra de Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Pues bien, la idea desarrollada por García Bacca a partir de las nociones de temporalidad y finitud se basan, fundamentalmente, en una descompensación de tres elementos, a saber: la noción de *realidad* como *presente*, las posibilidades como tiempo venidero, y lo necesario como pasado.

La idea o barrunto metafísico que García Bacca se trae entre manos es la siguiente: la idea de que el Ser es siempre *realidad factual*. La cual cosa, es decir, que el ser sea siempre realidad factual implica la presencia constante y permanente del presente. Ahora bien, el Ser como presente -como real-, siempre será, de algún modo, inferior a los modos de Ser.

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que los *modos* de Ser tienen que ver con el futuro y el pasado. Según García Bacca, el entendimiento conoce, sabe, imagina y proyecta los distintos tipos de ser. De este modo, el entendimiento abre ante la

³⁷⁰ *Ibid*, p. 301.

conciencia del Ser, la existencia de multidimensiones en la configuración ontológica del Ser:

“Los tipos de seres pensados y creados por el poder constructor de la inteligencia no son todos reales; lo real es de un solo tipo de ser. La realidad está, pues, a la altura de la posibilidad; y, por tanto, y como caso particular de esta ley del universo en que vivimos, la propia realidad básica del hombre –física, viviente- no está a la altura de los tipos de Ser que el entendimiento conoce. (...) Resumamos: en el Universo, en que por un acaecimiento independiente de nuestra voluntad nos encontramos, la realidad no está a la altura del Ser.

La multidimensionalidad del Ser está aplanada, reducida a menor número de dimensiones”³⁷¹.

La idea desarrollada por García Bacca -a propósito de la obra de Heidegger-, tiene que ver con la tesis de que el aplanamiento de las multidimensiones temporales-existenciales del hombre quedan reducidas a la *real-presente*. Es decir, que si el Ser se desarrolla en diversas dimensiones temporales –pasado, presente, futuro-, su facticidad le aplana hasta el presente.

Este argumento parece constituir el principal horizonte desde el cual asentar y desarrollar el propio proyecto metafísico garcibacquiiano:

“Pasado, presente y futuro, en cuanto dimensiones del Tiempo, son lugar de aparición de los modos de Ser, real, posible, necesario. Y el centramiento del Tiempo en el presente hace que todos los modos del Ser queden parecidamente centrados en lo real, que es lo que está presente.

Desde este horizonte, como lo llama Heidegger, o desde esta perspectiva, construimos toda la metafísica”³⁷².

A nuestro juicio, pensamos que García Bacca está criticando de modo sutil, la idea de que la metafísica heideggeriana tome pie en la relación ontológica entre Ser, tiempo y finitud. Así lo pensamos, porque el filósofo español cree que la asociación de los conceptos: *Ser, tiempo, finitud y realidad* son, de algún modo, una especie de reducción de lo que García Bacca considera como verdaderamente real, a saber: *los tipos o modos de Ser que el propio Ser conoce y reduce para poder hacer metafísica*.

De otro modo: la idea es que la finitud del hombre -como esencialidad metafísica y ontológica del Ser del Ente-, terminará por afectar a la metafísica que desde este enfoque, se pretende desarrollar. La principal razón de esta crítica García Bacca ya la ha dejado caer en otros momentos, a saber, la idea de que se estrecha o asfixia ontológicamente al Ser. En este caso, a juicio del filósofo español, la estrechez o asfixia ontológica procede del plano presente al que quedaría confinada la realidad según el aplanamiento propuesto por Heidegger: la finitud, el presente y la facticidad del *Dasein*.

“Nuestra finitud, por el mero hecho de ser consciente, se deshace a sí misma, se autosupera, y demuestra a las claras que no tanto somos finitos, sino finitados forzosamente; es nuestra realidad cual vapor encerrado en volumen finito, que presiona las paredes, y bastará un conveniente dispositivo técnico para que esa tensión y presión contra lo finitante se convierta en movimiento. Y como el hombre se nota finito,

³⁷¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 237.

³⁷² *Ibíd.*, pp. 237-238.

estrecho, delimitado, el orden entero del ser preciso será que el vapor interior, capaz de llenar y presionar y como romperse la cabeza contra vallas tan amplias, sea capaz, convenientemente dirigido, de encaminar al hombre a ser de alguna manera infinito. ¿De cuál, cómo, cuándo?”³⁷³.

Es decir, García Bacca está interpretando los estados del ser propuestos por Heidegger, desde lo que a su juicio constituye un estrechamiento o aplanamiento dado que, si el ser del *Dasein* es la temporalidad, y dicha temporalidad únicamente es la facticidad del presente, García Bacca considera que otras dimensiones como el pasado y el futuro quedan desatendidas y desaprovechadas ontológica y existencialmente hablando.

Es momento de avanzar en nuestro análisis, y pasar a la última de las postrimerías analizadas por García Bacca en este extenso capítulo. Nos centramos ahora en la palabra alemana *Entbeherens*.

8. 5. *Entbeherens*.

García Bacca cree que la segunda parte de *Fausto* no sólo marcó y determinó *Ser y tiempo* sino que, a su parecer, la influencia de Goethe también puede encontrarse en la obra de Heidegger *¿Qué es metafísica?*. Es, pues, momento de preguntarnos: ¿por qué? ¿en qué medida? Tratemos de averiguarlo.

Lo primero que debemos dejar claro en este punto, es el hecho de que García Bacca opta por traducir *Entbeherens* como *Miseria*.³⁷⁴

García Bacca la traduce por *miseria* porque, una vez más, le es útil para recontextualizar el sentido de lo que el propio Heidegger quiere exponer en *¿Qué es metafísica?* Según el filósofo español, por *miseria* y *miserable* debemos entender lo siguiente:

“Y porque nuestro Ser se nos vuelve tan preguntón, llegamos a sentir nuestra realidad y llega ella misma a resentirse de su insolvencia; y este resentimiento es la Miseria. Nos sentimos miserables: nuestro Ser, frente a la realidad que le hace de base, porque quisiera ponerla en claro, saber de ella qué es, por qué es, para qué es, y no lo consigue; quedase como enteramente suspensa pregunta y ahorcador interrogante; y a su vez nuestra realidad termina por hacerse a sí misma pesada, pues sólo sabe decir y notar que es, así con la bruta y zoquética, entarugada y tozuda respuesta de todo hecho”.³⁷⁵

Y un poco más abajo concluye afirmando:

“Es decir: la Miseria vivida en las propias carnes del ser, nos ponen valientemente, tremebundamente, ante el problema de la Creación, pues nos hace notar, con estremecimiento de ser, que nuestra realidad lo es de hecho”.³⁷⁶

Como se ha comentado en algún otro momento, la nada no deja de ser el quicio de la libertad para el *Dasein*. Es decir, desde la radical y profunda nada que atraviesa la

³⁷³ *Ibid.*, p. 242.

³⁷⁴ Según la traducción que nosotros manejamos de la obra de Heidegger *¿Qué es metafísica?* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza Editorial, Madrid, 2009, el concepto de *Entbeherens* es traducida por “privación”.

³⁷⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción literaria a la filosofía*, cit., 2003, p. 244.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 245.

facticidad del *Dasein*, es desde donde él puede abrirse fáctica y ontológicamente ante el *hecho* irrenunciable e irremediable de la libertad.

Pensamos que el uso y empleo que del concepto *Entbeherens* -ya sea como miseria, o como privación-, hace García Bacca no refleja ni apunta a lo que Heidegger se refiere a través del concepto de *Angustia*. Creemos, pues, que García Bacca ha desviado, voluntariamente, la atención del concepto de *Angst* específica y especialmente seleccionado por Heidegger para referir el sentido ontológico de la apertura del *Dasein* ante la Nada.

No pensamos que la miseria o la privación constituyan algo así como una postrimería esencial –tal y como pretende el propio García Bacca- en el esquema ontológico-fenomenológico heideggeriano; menos aún de la obra *¿Qué es metafísica?*.

No negamos la posibilidad de sentirse privado o miserable al hacer examen de conciencia, y descubrir que, efectivamente, la tarea existencial de la que debe ocuparse pasa, esencialmente, por la radical nada como fuente de sus propias posibilidades y, por lo tanto, de su propia libertad. Pero, en ningún caso, implica que la *miseria* sea un concepto crucial, esencial y trascendente en *¿Qué es metafísica?* porque, como ha sido expuesto hasta la saciedad, ese papel lo ocupa el par: *angustia-nada*.

Pasemos ahora a analizar los conceptos y nociones criticados por García Bacca durante el año 1946.

9. Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger bajo la mirada crítica de García Bacca. 1946-47.

Lo visto hasta el momento es sólo una parte de los argumentos críticos iniciados en 1940 por el filósofo español sobre los argumentos fenomenológicos heideggerianos que el filósofo español inicia en 1940.

Debido al carácter del presente trabajo, creemos que nuestra argumentación y exposición sobre todo la posición crítica garcibacquiiana frente a Heidegger no estaría lo suficientemente completa, si dejamos de lado otras fuentes bibliográficas de igual importancia y que, sin duda alguna, terminan por completar, dar valor y sentido, a la etapa crítica que hace las veces de bisagra entre la 2º y la 4º etapa dentro del pensamiento y obra del filósofo español.

Para ello, atenderemos a los principales argumentos expuestos en los trabajos que el filósofo español dedica a Heidegger entre los años 1946 y 1947.

En 1946 García Bacca publica tres artículos centrados en Heidegger:

1. “Existencialismo en dosis inofensivas. 1: El teclado filosófico clásico y el teclado existencial”³⁷⁷.
2. “Existencialismo en dosis inofensivas. 2: La importancia metafísica de Don “Uno-de-tantos”³⁷⁸.
3. “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger”³⁷⁹.

³⁷⁷ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas. 1: El teclado filosófico clásico y el teclado existencial”, *El Nacional. Papel literario*, Caracas, 3-11-1946.

³⁷⁸ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas. 2: “La importancia metafísica de Don “Uno-de-tantos””, *El Nacional. Papel literario*, Caracas, 10-11-1946.

Debido al tono del presente capítulo, así como al espacio del que disponemos en el presente trabajo, hemos optado por centrar nuestra atención en el tercero de los artículos, a saber: “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger”³⁸⁰.

Sin más dilación, atendamos a lo presentado por García Bacca en este importantísimo artículo de 1946 y que completa, de algún modo, el trasfondo de la crítica del filósofo español a los fundamentos fenomenológicos heideggerianos iniciados seis años atrás.

9. 1. Retraimiento, reabsorción, angustia. Realidad humana auténtica.

A juzgar por el tono de los distintos artículos que el filósofo español publica en 1946, tenemos buenas razones para creer que García Bacca sigue sosteniendo la tesis –a nuestro juicio incorrecta- de que Heidegger –con la exposición del temple particular de la angustia-, está presentando una imagen del hombre *autorretraída y desvaneciente*, es decir: sin asideros ni intencionalidad alguna.

¿Por qué? porque según García Bacca, la angustia revela la disolución objetiva y existencial tanto del mundo como objeto, así como del espectro existencial. Para el filósofo español, Heidegger afirma que el *Don nadie* actúa como paradigma de un ente que ha tomado la decisión de retraer todas y cada una de sus patas sobre las que se sostenía su entendimiento. Asideros que, según considera García Bacca, actúan como condición de posibilidad para su intencionalidad. Sentencia en este sentido García Bacca:

“Para Heidegger, en esa experiencia vital y existencia íntegra de convertir la existencia en pura, monda y simple *sistencia*, en estar en sí, para sí, consigo mismo, solo y a solas, bajo estado de *yo mismo*, el hombre se nota y se descubre como angustiándose, como ahogándose”³⁸¹.

Según se ha expuesto reiteradas veces en los apartados anteriores, y ahora en el presente, esta interpretación garcibacquiiana respecto al sentido de la angustia en el sistema fenomenológico heideggeriano, constituye la opinión central y general de la noción de angustia, entendida como la base argumentativa para afirmar que el proyecto heideggeriano deviene en un suerte de *solipsismo* existencial en el que el *Dasein*, a través de su retirada intencional hacia la finitud que constituye la nada y la facticidad de su presente, queda preso de su *Yo*. Según sostenemos nosotros, esta mala interpretación sobre el programa fenomenológico heideggeriano constituye para García Bacca, la condición de posibilidad para que el *Dasein* quede *ahogado y asfixiado* en una supuesta finitud. Nosotros intentaremos demostrar que la tesis garcibacquiiana es, en lo que respecta a este asunto, esencialmente falsa por erróneo. Intentaremos analizar las razones por las que desarrolla y mantiene dicha tesis respecto a Heidegger y su fenomenología.

³⁷⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger”. *Revista Nacional de Cultura* n° 59, Caracas, 1946, pp. 93-119.

³⁸⁰ Nosotros, sin embargo, trabajaremos el texto recapitulado en la antología de artículos de García Bacca dedicaos a la figura de Heidegger y, en menor medida, a la de Sartre. Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, 1962.

³⁸¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962, p. 153.

Para ello, presentamos algunas citas fundamentales sobre la noción de angustia de *Ser y tiempo* donde, a nuestro parecer, se demuestra que la acusación de solipsismo y ahogo existencial que sostiene García Bacca es desacertada.

Veamos cómo justifica el propio Heidegger la idea de que el solipsismo no es, como sostiene y mantiene García Bacca, un estrechamiento asfixiante del *Dasein*:

“La identidad existencial del abrir y lo abierto, de tal manera que en este último queda abierto el mundo como mundo y el estar-en en tanto que poder-ser aislado, puro y arrojado, deja en claro que con el fenómeno de la angustia se ha hecho tema de interpretación una disposición afectiva eminente. Así la angustia aísla y abre al *Dasein* como *solus ipse*. Pero este *solipsismo* existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un esta-ahí carente de mundo, lleva precisamente al *Dasein*, en un sentido extremo, ante su mundo como mundo, y, consiguientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo”³⁸².

Es decir: en la obra de Heidegger el solipsismo existe, está presente, pero es necesario para que el *Dasein*, replegado sobre sí gracias al temple existencial extremo de la angustia, se abra, radicalmente, ante su más particular circunstancia existencial, a saber, la de arrojados sobre el mundo y ante la nada que lo sostiene. García Bacca critica la *supuesta necesidad* de angustiarse uno, para poder abrirse ante la nada. Es más, considera que esta angustia si realmente es condición de posibilidad de algo para el *Dasein*, lo es para asfixiarse en su propia finitud.

García Bacca parece tener muy claro que la postura de Heidegger relativa al sostenerse o abrirse ante la nada constituya, en sí mismo, un atentado ilógico contra el estatus natural de “miriápodo”³⁸³ y que, de alguna manera, nos empuja a considerar que el vacío -y su estar en él-, constituya el estado auténticamente esencial del *Dasein*:

“Quien consiga *tenerse en vilo* –sin apoyarse en ninguna cosa real o ideal, material o espiritual, abstracta o concreta...-, está realizando la auténtica realidad humana (*Dasein*)”³⁸⁴.

Uno de los problemas reiterativos en García Bacca es la falta de citas explícitas y referencias bibliográficas. Por esta razón, se complica muchísimo saber concretamente de dónde extrae los fragmentos parafraseados porque, frases originalmente heideggerianas como *tenerse en vilo*, -y lo que García Bacca considera e interpreta de dicha expresión-, se disuelve en conjeturas por nuestra parte. Resulta estéril rebatir o discutir algunas opiniones y críticas garcibacquiánas, precisamente por la falta de referencias o citas concretas. Aun así, intentaremos refutar la interpretación que sostiene García Bacca sobre la expresión heideggeriana de *tenerse en vilo* que, a su juicio, es algo así como una ausencia de asideros que constituye la esencia de su propuesta y del *Dasein*.

³⁸² Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. p. 188. Cit., 2009, p. 206.

³⁸³ Anteriormente ya hicimos referencia en el presente trabajo al concepto garcibacquián de “miriápodo”. En el presente trabajo nota número 329.

³⁸⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 154.

9. 2. Tenerse en vilo.

En primer lugar cabe recordar que, para Heidegger, existe una radical diferencia entre el Ser y el Ente. Al ente concreto del hombre, Heidegger lo llamará *Dasein*. Dicho concepto alemán, García Bacca lo traducirá a lo largo de su bibliografía de dos modos: inicialmente por *ser-que-está* o *realidad de verdad* y, posteriormente, a partir de la década de los años 60, por *En-ser*.

Así se justifica el propio García Bacca sobre su primera elección para traducir el término *Dasein*:

“nos hemos permitido ¡oh sacrilegio! Traducir la palabra sacramental, ídolo, *Dasein*, por la frase castellana, unitaria como frase, de *realidad de verdad*, evitando otras que nada dicen y mal suenan, como *ser-ahí*, o las de *realidad existencial, existir...* que dicen poco y suenan vagas. Porque , además, en esta reducción, *la distinción entre ser y ente queda terminológicamente conservada*”.³⁸⁵

Hoy sabemos que esta traducción es incorrecta ¿por qué? Veámoslo y expongamos nuestros argumentos³⁸⁶.

Si el término *Dasein* debe ser traducido al español, es muy probable que la traducción más acertada y próxima al original alemán fuera *Estar-ahí* tal y como el propio José Gaos propusiera en su traducción de *Ser y tiempo*³⁸⁷. Este *Dasein*, el ente que es el hombre, único ente con la capacidad de interrogarse a sí mismo en aras de descubrir y recordar qué y cuál es el Ser que constituye su ente; decimos, pues, que ese ente es lo que Heidegger ha convenido en llamar *Dasein*:

“La temporeidad se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos *Dasein*. (...). El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es el tiempo³⁸⁸”.

En primer lugar: el *Dasein* comprende su ser desde el tiempo. Si García Bacca tuviera razón, el *Dasein* no podría, en ningún caso, aproximarse a la comprensión de su ser puesto que, si su realización humana consiste en sostenerse en el vacío entonces, no habría manera de comprender su Ser desde ningún tiempo. En el vacío o en la nada, por no haber, no hay ni tiempo. Pero, en segundo lugar:

³⁸⁵ Juan David GARCÍA BACCA, en: M. Heidegger. *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos, 2000. P. 11.

³⁸⁶ Para ampliar la información sobre el tema de la traducción del término *Dasein* por García Bacca y sus posibles errores, consultar Cfr. H. VIZCAINO. “García Bacca, lector crítico de Heidegger 2”. En Revista de filosofía *Eikesia*. Julio de 2012, pp. 147-172. En nuestro caso, ya comentamos anteriormente que, en muchos sentidos, estábamos disconformes con algunas de las tesis planteadas en dicho trabajo pero, aun así, debemos decir que, en lo referente al asunto que afecta concretamente a la traducción del término *Dasein* por parte de García Bacca, estamos de acuerdo con el análisis que presenta H. Vizcaíno en su trabajo. No lo estamos tanto con algunas de las conclusiones que de dicha traducción extrae el autor pero que, debido al tono de nuestro trabajo, reservamos para posibles trabajos futuros.

³⁸⁷ Martin HEIDEGGER, *Ser y Tiempo*, trad. de José GAOS, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

³⁸⁸ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. p. 17. Cit., 2009, p. 38.

“La *esencia* de este ente consiste en su tener-que-ser. (...) La *esencia* del *Dasein* consiste en existencia”³⁸⁹.

Es decir: el proyecto fenomenológico de Heidegger pretende demostrar que la *esencia* del *Dasein* se basa en una existencia concreta y mundana, esto es, en un tener-que-ser. Si la *esencia* y realización existencial del *Dasein* se basa en la existencia, es decir, en un *tener-que-ser*, entonces, carece de sentido aseverar que dicha realización consista en un *tener en vilo* asociándolo, tal y como supone erróneamente García Bacca, en una falta radical de asideros y que, por ello, el *Dasein* termina asfixiándose en su propia finitud.

En tercer lugar: ese *tener-que-ser*, según Heidegger, guarda relación con el ser-en-el-mundo:

“Estar-en es, por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del *Dasein*, el cual tiene la constitución esencial del estar-en-el-mundo”³⁹⁰.

Si esto es así, entonces la *esencia* del *Dasein*, es decir, su realización pasa, esencialmente, por estar-en-el-mundo. El proyecto fenomenológico de Heidegger centrará, pues, en describir los aspectos y fundamentos más destacados de este estar-en-el-mundo del *Dasein*.

Cierto es, que entre los principales aspectos de su propuesta sobre el *Dasein*, Heidegger describe el encontrarse ante la nada a través del temple sentimental de la angustia pero, igualmente cierto –como se ha intentado demostrar en reiteradas ocasiones-, ese estar abierto ante la nada no tiene nada que ver con el replegarse existencialmente sobre sí y, por lo tanto, es de suponer que Heidegger no sostenga una tesis fenomenológica en la que el *Dasein* acabe por asfixiarse en una supuesta finitud; más bien todo lo contrario.

Pero aun hay algo más. Si algo destaca del estudio fenomenológico de Heidegger a propósito del estar-en-el-mundo que caracteriza la existencia más auténtica del *Dasein*, esa es el concepto de *Sorge* o cura de sí:

“El *Dasein* ya siempre está *más allá de sí*, pero no como un comportarse respecto de otros entes que no son él, sino, más bien, en cuanto está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es. A esta estructura de ser del esencial *irse* la llamamos el anticiparse-a-sí del *Dasein*. (...) El ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-en-(el-mundo) en medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial”³⁹¹.

Hay una razón -si cabe-, todavía más radical por la que pensamos que es esencialmente erróneo clausurar, tal y como supone García Bacca, el argumento heideggeriano en una tesis simplista sobre su propuesta fenomenológica que viene a decir lo siguiente: la realización auténtica del *Dasein* se asienta en el acontecimiento finitante y asfixiante de tener que sostenerse en la nada.

Si el *Dasein* se sostiene en la nada es, precisamente, porque en ese tener que sostenerse, se hace posible la libertad de *Dasein*. La cura, el cuidado de sí -*Sorge*- es, de

³⁸⁹ *Ibíd*, p. 63.

³⁹⁰ *Ibíd*, p. 76.

³⁹¹ *Ibíd*, pp. 210-211.

algún modo, el encontrarse más auténtico del *Dasein* que, estando irremediamente arrojado en el mundo, tiene que hacerse cargo de sus propias posibilidades.

Atendamos al siguiente argumento del propio Heidegger:

“La desazón es el modo fundamental, aunque cotidianamente encubierto, del estar-en-el-mundo. El *Dasein* mismo llama en cuanto conciencia desde el fondo de este estar. (...). La llamada templada por la angustia le hace posible por primera vez al *Dasein* proyectarse a sí mismo en su más propio poder-ser. La llamada de la conciencia, comprendida existencialmente, da razón de lo que más arriba (Cf. 40, p.207) habíamos solamente afirmado: que la desazón acosa al *Dasein* y amenaza la olvidada pérdida de sí mismo. (...). La conciencia se revela como llamada del cuidado: el vocante es el *Dasein* que, en su condición de arrojado (estar-en-el...), se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo *Dasein*, en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí-...). Y el *Dasein* es llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos). La llamada de la conciencia, es decir, ésta misma, tiene su posibilidad ontológica en el hecho de que el *Dasein*, en el fondo de su ser, es cuidado”³⁹².

Es decir: Heidegger aclara en esta cita extensa y contundente, que el estado de desazón del *Dasein* forma parte del encontrarse auténtico del propio *Dasein* que, a través de la angustia, ha desvelado para siempre su estado o circunstancia existencial como *Dasein* arrojado al mundo, abierto ante la nada, y puesto ante la responsabilidad de sus libertad y de sus infinitas posibilidades.

De otro modo: Heidegger apunta hacia el estado de conciencia propia del *Dasein* a través del cual, éste adquiere conocimiento de su intrínseco estar-en-el-mundo; esto es, el estar con otros en estado de arrojado en un mundo que ha perdido sus asideros dogmáticos –no confundir con nihilismo-.

El nuevo mundo propuesto por Heidegger en el que se encuentra el *Dasein* es, en contra de la opinión de García Bacca, un mundo abierto a las posibilidades existenciales infinitas, y no un mundo estrecho y asfixiante tal y como supone el filósofo español. El mundo, es decir, el hecho en sí de encontrarse *en* el mundo así, a la mano, -infinito de posibilidades según se desprende de las palabras de Heidegger-, es un mundo que se nos abre de improviso, de sopetón. Si esto es así, entonces el primer estado de ánimo padecido por el *Dasein* es el de angustia.

¿Por qué? pues porque los asideros del miriápodo hombre no es que desaparezcan; es que se multiplican por tal número, que las posibilidades ahora no son sino *las posibilidades*. De otro modo: el infinito se abre ante nuestros ojos. Ese infinito, ese saberse y reconocerse como *libre* empieza por angustiar al *Dasein*. Lo curioso del asunto es que, únicamente a través del temple angustioso propuesto por Heidegger, el *Dasein* descubre su estar-en-el-mundo entendido como infinitas posibilidades y, por lo tanto, se desvanece la acusación de finitud existencial propuesta por García Bacca. En el caso de la cura, Heidegger entiende que, una vez comprendido, asumido o experimentado ese original estar-en-el-mundo del *Dasein*, lo único que le resta por hacer es asumir su estado y hacerse responsable de las infinitas posibilidades que ante él se abren.

³⁹² *Ibid*, p. 294.

Dejando parcialmente de lado el asunto de la *Sorge* –ya trabajado en otros puntos anteriores– pasamos, directamente, a la primera referencia explícita que García Bacca hace de la obra de Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*.

9. 3. Metafísica y retraimiento del hombre. Metafísica e irrupción del hombre en el Mundo.

Este epígrafe es esencialmente importante por una simple razón, a saber, porque aparece la primera referencia directa que el filósofo español hace de la obra de Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. La referencia es la siguiente:

“Tal acontecimiento existencial y cósmico de vez es la Metafísica, *realizándose como existencia humana*”³⁹³.

La página 221 corresponde con el inicio de § 39 y siguientes de *Kant und das Problem der Metaphysik*. En estos párrafos, Heidegger se centra, esencialmente, en el asunto de la metafísica como posibilidad real. Para ello, se basa en el análisis del ente *en total* como temporeidad finita.

Para que la metafísica tenga la menor posibilidad de obtener legitimidad, es necesario explorar y preguntarnos por el ente en total, o lo que es lo mismo, por aquello que sostiene y fundamenta al ser del ente, a saber: el tiempo. Es decir, Heidegger se está refiriendo a la temporeidad particular, consciente y finita del *Dasein*.

Pero García Bacca, una vez más, parece alejarse interpretativamente de lo expuesto por Heidegger. Para García Bacca, la idea de que el ser se retira del mundo de las cosas a través de la fenomenología expuesta en *Ser y tiempo*, sigue asolando la interpretación heideggeriana. Sentencia García Bacca:

“Así lo afirma Heidegger, y creo que valdrá la pena de que consideremos atentamente este fenómeno, de vez existencial y cósmico, a la luz de la *angustia* que es, según Heidegger, hacer en el universo en total el vacío absoluto del hombre, retrotraerse de repente y del todo del Todo”³⁹⁴.

No sabemos de dónde puede haber extraído García Bacca esta conclusión sobre el concepto de angustia heideggeriana. Sea como fuere, el hecho de padecer ontológicamente el descarnado temple de la angustia no implica, a nuestro juicio, una retirada o reconcentración del *Dasein* y, del mismo modo, tampoco constituye un modo de auto asfixia existencial.

Pensamos que García Bacca comete un error de interpretación fundamental, si cree que la metafísica o metafísicas –dependiendo de la entrada o salida del ente del mundo– guardan algún parecido con el tema central de la obra de Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Menos aún, si se refiere –como él mismo apunta–, a los § 39 en adelante.

Si algo ocupa y preocupa a Heidegger en el apartado final de *Kant und das Problem der Metaphysik* es, sin lugar a dudas, la posibilidad misma de refundar la legitimidad de la metafísica, eso sí, desde los supuestos de su propio programa fenomenológico desarrollado en *Ser y tiempo*. Sólo hay una metafísica posible, a saber:

³⁹³ Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik, Cap IV*. Pág. 221ss., Edic. 1929. Nosotros emplearemos la obra: *Kant y el problema de la metafísica*, cit., 1954, p. 158.

³⁹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p, 158.

aquella que se preocupa de la pregunta e intento de respuesta del tema central de la filosofía –metafísica-, es decir, la pregunta por el ser. Tal y como comentáramos anteriormente, Heidegger dice:

“Toda pregunta por el ser de un ente y especialmente la pregunta por el ser de aquel ente a cuya constitución pertenece la finitud, como comprensión del ser, es metafísica.

Por lo tanto, la fundamentación de la metafísica se basa en una metafísica del *Dasein*”.³⁹⁵

Heidegger centra el estado de la cuestión, afirmando que la pregunta radical de la que partíamos, esto es, la pregunta por el *Dasein*, no puede atribuirse a ninguna *antropología* –por mucho que se autocatalogue de filosófica-. La tarea de intentar plantear la pregunta esencial –y de dar una posible solución-, corresponde a la metafísica o, en todo caso, a una nueva antropología.

Pero, ¿nos referiremos a algún tipo *especial* o *general* de metafísica? Efectivamente, de lo expuesto hasta el momento, se desprende que la labor de dicha refundación metafísica descansa sobre los hombros de una nueva *metafísica especial*, o nueva antropología, a saber, la encarnada sobre la descripción fenomenológica del *Dasein*, y los resultados de escrutar su ser.

Esta metafísica no sólo se ocupa del *Dasein* como tal, sino que, al mismo tiempo, es una metafísica que se realiza *desde* el propio *Dasein*. Pero no sólo esto; esta nueva metafísica no queda *ya* realizada de una vez por todas, sino que se realiza constantemente. Busca reformularse y refundarse constantemente partiendo, para ello, de la posibilidad constante de sí misma.

García Bacca yerra, pues, cuando pregunta:

“Pero, repito la pregunta; salida y entrada del hombre en el mundo ¿dan dos metafísicas o una sola?”³⁹⁶.

Para García Bacca, al parecer, existe algo así como un desaparecer y aparecer en el mundo. El *Dasein* –según interpreta el filósofo español-, se sale del mundo de las cosas a través del temple de la angustia retomando, así, su existir en el mundo. Lo cierto es que, siendo rigurosos, no existe razón alguna por la que juzgar y catalogar la fenomenología heideggeriana –ni en 1927, ni tampoco en 1929-, como una fenomenología que hace posible dos metafísicas diferentes.

¿Es lícito que García Bacca proponga como cuestión, la posibilidad de dos metafísicas? ¿es viable el sostenimiento de dos metafísicas distintas en la fenomenología heideggeriana? Nosotros creemos que no pero, ¿por qué?

Esencialmente porque, a nuestro parecer, el *Dasein* que propone Heidegger no sale ni es producto de ningún mundo pre existente. Más bien, el *Dasein* se abre al estar-en-el-mundo. Desde lo expuesto hasta el momento -y según lo desarrollado por Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik-*, lo que esencialmente se persigue es revitalizar las posibilidades mismas de la metafísica bajo el análisis fenomenológico de los fundamentos óntico-ontológicos de la *temporeidad* y *finitud del Dasein*.

³⁹⁵ Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, cit., 1954, p. 193.

³⁹⁶ *Ibid*, p. 160.

9. 4. La referencia garcibacquiiana a *Von Wesen des Grudes*.

Pero las referencias a obras de Heidegger no quedan reducidas a las expuestas hasta el momento. En este interesantísimo artículo, García Bacca da como referencia una obra que, hasta el momento, desconocíamos que hubiera trabajado. Nos referimos a la obra de Heidegger, *Von Wesen des Grundes*³⁹⁷.

En esta obra, más concretamente el segundo capítulo que es al que García Bacca se refiere, y que Eduardo García traduce por: *La trascendencia como de la pregunta por la esencia del fundamento*; Heidegger se centra en el concepto y relación entre *trascendencia, mundo y ente –Dasein-*. Este capítulo será completamente reinterpretado por García Bacca de modo crítico:

“Mundo –y continuo explicando metafóricamente a Heidegger-, no es una cosa entre las demás ni como las demás; ni sutil ni burda, ni real ni ideal, ni material ni espiritual. Mundo es un original poder que hace posible –pese a la tautología de *poder posibilitante-* resumir, tomar para mí, cuantas veces quiera, re-sumere, apoderarnos de ciertas cosas o de ciertos aspectos de ciertas cosas, pero de tal modo que se me presenten, que resulte yo espectador de ellas, que me den a mi una representación, a mí a mi intimidad. Pero esto dice Heidegger (*Von Wesen des Grundes*, II), que *para una realidad humana (Dasein) el mundo resulta cada vez la totalidad de su designio*”³⁹⁸.

Según el juicio crítico de García Bacca, el mundo adquiere un matiz puramente subjetivo. ¿En qué medida? En la medida en que el mundo está bajo el mando y control del *Dasein* que hace uso de él. Nosotros tenemos serias dudas sobre la interpretación que hace García Bacca del concepto *Mundo* y, más concretamente, de la que realiza de dicho concepto cuando lo toma del capítulo II de *Von Wesen des Grundes*.

Para García Bacca, el concepto *Mundo* que Heidegger quiere expresar en *Von Wesen des Grundes* tiene que ver, a nuestro parecer, con la idea de un mundo de naturaleza o de intencionalidad *introspeciente*, es decir, un mundo que se repliega hacia sí mismo, pero proyectándolo todo hacia su interior:

“Y diremos con Heidegger: Mundo es el resumen introspeciente del conjunto de bloque de cosas que pueden aparecer-se-me o ser-me dadas”³⁹⁹.

Si García Bacca tiene razón con su interpretación respecto al concepto de Mundo, éste no deja de ser un cierto poder -sujeto al *Dasein-*, que actúa como sinopsis o recopilación de la totalidad –como posibilidad fenoménica- en el interior mismo del *Dasein*.

Esta visión choca, frontalmente, con la idea de tinte kantiano que García Bacca sostenía en la década de los cuarenta del pasado siglo. El *mundo* tal y como lo interpreta García Bacca a propósito de Kant, es el conjunto de lo anunciado en él. Es decir, el conjunto de fenómenos que componen la totalidad del mundo en el que existe el hombre tanto como fenómeno fáctico, así como mundo posible.

³⁹⁷ Martin HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*, 1929. En: Vittorio Klostermann. 1949. A pesar de que existe una traducción del propio García Bacca: Trad. de Juan David García Bacca) En: HEIDEGGER, Martín. *La esencia del fundamento*. México: Séneca, 1941. Nosotros haremos uso de la siguiente traducción: Cfr. Trad. de Eduardo García Belsunce) En: HEIDEGGER, Martín. *Ser, Verdad y Fundamento*. Caracas: Monte Ávila, 1965.

³⁹⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. pp. 163-164.

³⁹⁹ *Ibid*, p. 163

El mundo queda posibilitado por el sistema categorial que actuará como pantalla en la que se presentan las cosas. El mundo -como conjunto-, es el mundo de los fenómenos que el entendimiento capta y apropia como tal, y no como cosas en sí. Pero, también, hace referencia a la imagen de esa idea trascendental en la que queda todo lo pensado y pensable captado como idea pura, es decir, como impensable e inaceptable en su totalidad. Mundo es, en este sentido, una idea nacida de la razón pura que actúa como límite del conocimiento.

¿Qué diferencia existe entre el concepto de *Mundo* según lo interpreta García Bacca y Heidegger? Al parecer, García Bacca parece tenerlo claro:

“Por eso presenta un mundo de cosas; más no las resume, no las capta, porque no tiene por ellas interés ninguno; y menos las resume o capta para ofrecerlas como espectáculo dirigido y designante para una intimidad. La pantalla no actúa ni como resumen ni con designios. Igual presenta, aunque no haya nadie en sala”⁴⁰⁰.

La crítica de García Bacca -si la entendemos correctamente-, viene a decir que Heidegger emplea la pantalla ontológica, como una especie de compendio de lo real dirigido por, y hacia la intimidad de la conciencia. Pero, lo cierto, es que Heidegger emplea el término *trascendencia*, como lo realmente constitutivo del *Dasein*, es decir, como la esencia del *Dasein* en su estado de subjetivo.

Heidegger emplea la esencialidad del *Dasein*, como exposición y explicación del concepto de *mundo*, es decir, como el estar-en-el-mundo:

“Llamamos a aquello lo cual el *Dasein* como tal trasciende el mundo y ahora determinamos la trascendencia como ser-en-el-mundo (In-der-WeIt-sein). El mundo constituye la estructura unitaria de la trascendencia; como perteneciente a él, el concepto de mundo se llama un trascendental”⁴⁰¹.

Por lo tanto, la trascendencia es, según la entiende Heidegger, el modo auténtico de estar-en-el-mundo del *Dasein*. El mundo, como tal, constituye la estructura que da unidad y condición de posibilidad a la trascendencia misma del *Dasein*. Es decir, no es que el *Dasein* cree su mundo, sino que el mundo en el que inevitablemente está arrojado, es el soporte que posibilita la trascendencia como un ir más allá.

De otro modo, no es que el mundo sea cosa diferente del *Dasein*, ni tampoco que sea una prisión íntima de éste. El mundo *es* y *está* en el *Dasein* como algo co-implicador. El *Dasein* puede realizar la experiencia de su esencia -trascendencia y temporeidad- primordialmente, porque está en el mundo en estado de arrojado. Heidegger dirá una vez más:

“La expresión, ser-en-el-mundo no es una afirmación del sobrevenir fáctico del *Dasein*, ni en general un enunciado óntico. Corresponde a un comportamiento esencial que determina al *Dasein* en general y por eso tiene el carácter de una tesis ontológica. Por consiguiente: el *Dasein* no es un ser-en-el-mundo porque y sólo porque exista fácticamente, sino a la inversa, sólo puede ser como existente, es decir, como *Dasein*, porque su constitución esencial reside en el ser-en-el-mundo”⁴⁰².

⁴⁰⁰ *Ibíd*, p. 164.

⁴⁰¹ Martin HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*. Trad. de Eduardo García Belsunce) En: HEIDEGGER, Martín. *Ser, Verdad y Fundamento*. Caracas: Monte Ávila, 1965. p. 22.

⁴⁰² *Ibíd*, p. 23.

Ser en el mundo es para Heidegger, condición de posibilidad no sólo para la trascendencia del *Dasein*, sino que constituye la condición de posibilidad de la existencia misma del *Dasein*:

“El *Dasein* trasciende significa que en la esencia de su ser es lo que configura el mundo, y es *configurador*” en el múltiple sentido de que deja acaecer el mundo, que con el mundo se dé un aspecto (imagen) originario, que no capta propiamente, si bien funciona como prototipo (*Vorbild*) para todo ente revelado, al cual pertenece el respectivo *Dasein*. El ente, como naturaleza en el sentido más amplio, no podría revelarse de ningún modo, si no encontrase ocasión de penetrar en un mundo. Por eso hablamos de posible y ocasional ingreso en el mundo del ente. Ingreso en el mundo no es un proceso del ente que penetra, sino algo que *acontece con* el ente. Y este acontecer es el existir del *Dasein*, que trasciende como existente”⁴⁰³.

Por todo lo expuesto hasta el momento, no encontramos buenas razones por las que sea posible –concretamente en *Von Wesen des Grundes, II-*, interpretar la categoría heideggeriana de *Mundo*, como una especie de pantalla que resume introspecientemente el conjunto de cosas. A lo sumo, creemos que Heidegger está refiriéndose a mundo, como algo que *acontece con el Dasein*; es decir, algo que se genera co-relacionalmente entre el *Dasein*, y el mundo entendido como conjunto de cosas existentes, pero no pre-existentes.

Es el *Dasein* -arrojado al mundo con otros-, el que despliega sus posibilidades trascendentales desde, y por el mundo –con otros, desde otros-. El mundo no resume nada para nadie. El mundo es *con* el *Dasein* y, desde ahí, se pivota su propia trascendencia. Trascendencia que se hace igualmente desde, y con el mundo –con los otros-.

Para terminar con este punto de las críticas de García Bacca a Heidegger en el año 1946, fijamos nuestra mirada en un último argumento.

9. 5. Una nueva revisión de la noción de angustia. 1946.

Una vez más, el centro de todas las críticas de García Bacca es la idea de que el *Dasein* pueda tomar conciencia de sí a propósito de la angustia. Pero, en este caso, lo peculiar e interesante en el argumento crítico de García Bacca, es la mezcla de ingredientes fenomenológicos para producir un subproducto deteriorado de los fundamentos existenciales heideggerianos. Veamos cómo lo hace.

En primer lugar, García Bacca no hierra cunado asevera que el estado o temple de la angustia no es algo que el *Dasein* pueda decidir a su antojo el cómo, el dónde o el cuándo. Heidegger sostiene que al *Dasein* –no se sabe muy bien cómo ni por qué-, le invade el sentimiento profundo de angustia. En segundo lugar, es cierto que el estado de autenticidad del *Dasein* referido a su encontrarse en el mundo es el de arrojado, es decir, que el *Dasein* empieza, desarrolla y concluye su existencia como *Dasein* estando ya en medio del mundo como eyectado y arrojado.

Ahora bien, lo que a nuestro parecer ya no resulta tan acertado, es el hecho de que García Bacca mezcle estos dos ingredientes, con la pretensión de poder sostener la

⁴⁰³ *Ibíd.*, p. 43.

siguiente conclusión: *El hombre vive arrojado en el mundo como un des-hecho* –con su carácter trágico-, es decir, como uno de tantos al que mística y misteriosamente, le invade el sentimiento de angustia.

Según opina el filósofo español, gracias a la angustia -el hombre des-echado en el mundo- logra escapar de su *trágica* circunstancia, salvando su existir anclándose a una imagen solipsista del yo. Afirma en este sentido García Bacca:

“Somos y estamos finitos con gana o con desgana, sin remedio; y la única evasión(...) consiste en que *a veces*, nos entra la Desgana, la Angustia; nos negamos entonces a todo y por unos momentos quedamos desacoplados del mundo, fuera de tal cárcel, lejos de los imperios de la verdad y del valor. Somos Yo por gracia de la Angustia; somos creaturas por gracia de Dios. Pero somos hombres de *este* mundo, por la desgracia de haber *caído* en este mundo precisamente y haber quedado abandonados entre las cosas. ¿Qué es eso de estar caídos y abandonados en este mundo? (...) El hombre no sólo es de hecho, sino que es de des-echo, y puede resultar maltrecho”⁴⁰⁴.

10. Significado y sentido. (el lance contra la Sorge). 1947.

Y llegamos así, al año 1947. En este año se condensan por número, extensión y profundidad, la mayor cantidad de artículos monográficos sobre la figura y el pensamiento de Heidegger realizados por García Bacca. Algunos han tomado este año, como período referencial en la inclusión y reabsorción del esquema fenomenológico heideggeriano por parte del filósofo español.

Nosotros no negamos tal afirmación, y siendo un poco más cautos, afirmamos que en el año 47 del pasado siglo convergen –casi por casualidad-, un número elevado de artículos de García Bacca sobre Heidegger. Hecho que, como podremos comprobar, no implica necesariamente ningún punto de inflexión en García Bacca con respecto a la absorción o asimilación para sí mismo, de los supuestos y principios heideggerianos. Es decir, que el año 1947 no supone necesariamente una transformación y cambio de una actitud crítica, por una actitud de aprobación de los principios fenomenológicos por parte del filósofo español

Como podremos comprobar, no todos los artículos publicados por García Bacca en 1947 son una confesión de que, efectivamente, Heidegger estaba en lo cierto. Nada más lejos de la verdad. El grueso de los artículos –un total de 6-, se reparten entre críticas profundas que siguen el hilo argumentativo iniciado en el año 1940, y otros que destilan un cierto y relativo acercamiento a los fundamentos fenomenológicos heideggerianos. Sea como fuere, nosotros centraremos la atención en aquellos artículos que siguen con la línea argumentativa del presente capítulo, esto es, una línea *crítica*.

El resto de artículos y referencias del 47 las dejamos para el próximo capítulo que se centrará -a diferencia del presente-, en la aproximación y reabsorción de algunos supuesto teóricos heideggerianos por parte de García Bacca.

Dicho lo siguiente, procedemos a nombrar el total de los artículos con temática heideggeriana escritos por García Bacca del 1947 y destacaremos los que, como terminamos de indicar, son de tono crítico.

⁴⁰⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 188.

Los artículos publicados por el filósofo español con temática heideggeriana en 1947 son los siguientes:

1. “Existencialismo en dosis inofensivas 3: Universo y Mundo. Estar-en-el-mundo”⁴⁰⁵.
2. “Existencialismo en dosis inofensivas 4: Significado y sentido. Razón y sentimiento”⁴⁰⁶.
3. “Existencialismo en dosis inofensivas 5: Soy más: estoy”⁴⁰⁷.
4. “Existencialismo en dosis inofensivas 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz”⁴⁰⁸.
5. “Las cuatro postrimerías heideggerianas: muerte, metafísica, angustia y libertad”⁴⁰⁹.
6. “Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger”⁴¹⁰.

Del conjunto que constituyen los seis artículos, nosotros hemos optado por discriminar en este capítulo 5 de ellos. La razón de ello es que, únicamente el artículo titulado: “Existencialismo en dosis inofensivas 4: Significado y sentido. Razón y sentimiento” y que, a nuestro juicio, es una clara y evidente continuación del titulado: “Existencialismo en dosis inofensivas 3: Universo y Mundo. Estar-en-el-mundo”, constituye una auténtica crítica garcibacquiiana a Heidegger.

En este caso la crítica –como ocurriera en 1945-, se centra en la categoría de *Sorge*.

Categoría que, como terminamos de indicar, ya ha sido trabajada y analizada por nosotros pero que, debido a su interés, será conveniente reiterar –aun que sea de modo parcial y de soslayo-, con la intención de dejar bien asentada tanto el sentido de la crítica garcibacquiiana a la propuesta fenomenológica heideggeriana, así como nuestra crítica a García Bacca por lo que, a nuestro juicio, no nos resulta una postura crítica acertada.

El resto de artículos oscilan entre una aproximación tímida, y la máxima absorción del proyecto fenomenológico heideggeriano por parte de García Bacca. Como decíamos un poco más arriba, estos artículos serán tratados en el próximo capítulo.

Dicho esto, pasemos, pues, al análisis reiterativo sobre la noción de *Sorge* por parte del filósofo español en 1947.

⁴⁰⁵ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas 3: Universo y Mundo. Estar-en-el-mundo”. *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1947.

⁴⁰⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas 4: Significado y sentido. Razón y sentimiento”. *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1947.

⁴⁰⁷ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas 5: Soy más: estoy”. *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1947.

⁴⁰⁸ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz”. *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 30-03-1947.

⁴⁰⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “Las cuatro postrimerías heideggerianas: muerte, metafísica, angustia y libertad”. *Revista de las Indias* n° 99, Bogotá, 1947, pp. 341-363.

⁴¹⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger”. *Revista de la Universidad Nacional de Colombia* n° 8, Bogotá, 1947, pp. 57-96.

10. 1. *Sorge* y la *Prisa*.

El único artículo de 1947 que trabajaremos en este capítulo: “Existencialismo en dosis inofensivas 4: Significado y sentido. Razón y sentimiento”, se centra, sobre todo, en la noción de *Sorge*. Es interesante atender en éste último epígrafe del presente capítulo, a la reiteración crítica que sostiene García Bacca respecto a conceptos heideggerianos tales como el de *Sorge* que, tal y como se ha podido comprobar en el presente capítulo, el filósofo español mantiene desde principios de los años 40.

García Bacca opta por traducir -como se comentó anteriormente- el concepto *Sorge* por el de *Preocupación* y, a pesar de que no parece ser el término más adecuado para indicar lo que Heidegger pretendía apuntar con dicho término, nosotros no nos preocuparíamos en denunciar el posible error conceptual, sino fuera porque García Bacca hace uso del término preocupación con una clara intención, a saber, la de presentar su peculiar y personal interpretación de dicho concepto.

Interpretación que terminará asociándolo a una idea que, por lo que nosotros sabemos, no aparece en la obra de Heidegger. En este caso, nos referimos a la categoría de: *Prisa*.

Pero empecemos nuestra exposición con dos citas de Heidegger. Nuestro objetivo y propósito en este caso, es el de intentar presentar de modo argumentativo, el núcleo de la crítica por nosotros sostenida a lo largo del presente capítulo, hacia la personal interpretación que García Bacca tiene del concepto heideggeriano de *Sorge*.

Empezaremos, pues, por dos citas ya mentadas en el presente capítulo y convenientemente reiteradas en este punto. ¿Con qué propósito? con el propósito de poder ampliar y completar nuestra tesis inicial respecto a la incorrecta interpretación garcibacquiiana del término heideggeriano de *Sorge*.

Las citas dicen así:

“La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial. Queda excluida de su significación toda tendencia de ser de carácter óntico, tal como la preocupación o, correlativamente, la despreocupación”⁴¹¹.

Es decir, Según Jorge Eduardo Rivera, el término alemán *Sorge* debe traducirse por *cuidado*. Así se explica el propio Jorge Eduardo Rivera en una nota referente a la elección de dicho término:

“*Cuidado*: en alemán, *Sorge* (destacado en el texto original). Tal como lo advierte el propio Heidegger, el término *Sorge* designa solamente una estructura existencial y no un fenómeno existensivo como sería, por ejemplo, el de la preocupación, de la inquietud o de la solicitud. Hemos preferido la palabra *cuidado* –que en castellano es más neutral- al término preocupación, que habíamos usado en un comienzo. El cuidado debe ser entendido en este contexto en el sentido del conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: un cierto mirar hacia delante, un atenerse a la situación en que ya se

⁴¹¹ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., 1927, p. 192, cit., 2009, pp. 210-211.

está, un habérselas con los entes en medio de los cuales uno se encuentra. En efecto, cuando se hace algo con *cuidado* se está vuelto hacia lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, se está arraigado en la concretísima situación en la que yo nos movemos en cada caso. Además, en estas dos disposiciones se está en contacto con las cosas en medio de las cuales nos encontramos”⁴¹².

Consideramos absolutamente pertinente la transcripción de sendas citas una vez más por una razón muy sencilla, a saber: en ellas no aparece, en ningún momento, la idea o término de *prisa*.

Veamos qué entiende García Bacca por *Sorge*-preocupación, y su relación con el concepto de *prisa* que, sea dicho de paso, es la *novedad* argumentativa que en este punto nos interesa:

“No tenemos los hombres materialmente tiempo para ser; éste es el motivo hondo porque estamos preocupados de conocer no sólo lo que se nos da espontáneamente, lo que salirse a la buena de Dios, sino que nos adelantamos a los acontecimientos, prevemos (...) Las prisas delatan, *sentimentalmente*, que nuestra duración es *finita*, que el ser del hombre es *temporal* (...) Las prisas no son, pues, un sentimiento sin importancia ontológica: delatan y son el índice de nuestra finitud, de nuestra incurable temporalidad”⁴¹³.

Es decir: García Bacca relaciona de modo indiscriminado la preocupación, con las *prisas* del hombre. Prisa por llenar su existencia presente de un futuro pleno y total. Esta preocupación -y las prisas- son, para García Bacca, el medio a través del cual el *Dasein* descubre su finitud. A nuestro juicio, esto es completamente erróneo y contribuye a desdibujar el valor y sentido posiblemente original de *Sorge* –sea traducido por preocupación, o por cuidado-.

Creemos que García Bacca bien podría haber interpretado la expresión *anticiparse-a-sí*, como un síntoma ontológico de las prisas. Como se señala en la explicación del propio Jorge Eduardo, este *anticiparse-a-sí* es sólo una parte de la totalidad a la que remite el concepto heideggeriano de *Sorge*.

En cualquier caso, no parece que esta tendencia al anticiparse, tenga algo que ver con las prisas existenciales por vivir una vida invivible de existencia plena desde la conciencia de finitud. El anticiparse –según lo vemos nosotros-, es parte del sentido del concepto *Sorge*. Este anticiparse, bien podría apuntar a la idea de que el *Dasein* se *ocupa* de su existir como ente *proyectado* en el *mundo* con otros.

De otro modo: el anticiparse sería algo así como la ocupación del *Dasein* que, sabiendo de su circunstancia existencial como arrojado, se proyecta y anticipa a sus propias posibilidades. En ningún caso pensamos que Heidegger estuviera refiriéndose a la idea de *prisa* y, menos aun, que la preocupación o la cura de sí a través de la experiencia totalizadora de la *prisa* fuera el modo del que dispone el *Dasein* para acceder a la experiencia y conciencia de su finitud.

⁴¹² *Ibid*, p. 479.

⁴¹³ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas 4: Significado y sentido. Razón y sentimiento”. *Existencialismo*, cit., 1962, p. 45.

Pero aun hay algo más, a saber, que la cura de si no está compuesta únicamente por el anticiparse. También incluye el estar-en-medio-de que, por otra parte, García Bacca no parece tener en consideración, cuando traduce e inclina el término *Sorge* hacia la prisa.

En definitiva: la crítica del presente epígrafe no se centra en el uso del término *preocupación* a la hora de traducir el concepto *Sorge* –que también podríamos hacerlo como se ha podido demostrar-. Más bien, nos centramos en algo más concreto, a saber, la más que cuestionable relación establecida por García Bacca entre los conceptos de preocupación y prisa. Tampoco consideramos acertada la idea garcibacquiiana de que, a través de las prisas, el *Dasein* adquiera y tome conciencia de su finitud porque, como se ha señalado anteriormente, Heidegger considera que tal conciencia se nos *abre* a través del temple concreto de la *angustia*.

Conclusiones.

Durante este quinto capítulo, hemos realizado un repaso por todos y cada uno de los textos escritos por García Bacca entre 1940 y 1947, en los que el filósofo español vertebraba el sentido de su posición crítica respecto a los principios fenomenológicos heideggerianos.

Como se ha podido comprobar, el grueso de la crítica de García Bacca al proyecto fenomenológico y metafísico de Heidegger converge -todo el-, en un supuesto discutible, a saber: *la idea de que el proyecto metafísico desarrollado por Heidegger está condenado a cosificarse en una mera cuestión de hecho.*

Como podremos comprobar en el siguiente capítulo también dedicado a Heidegger, el juicio de García Bacca que sentencia como mera cuestión de hecho el proyecto fenomenológico-existencial de Heidegger irá -dialécticamente hablando-, mutando y reabsorbiéndose como un proyecto legítimo para el filósofo español.

También se ha podido observar con detalle, en qué consistían las críticas específicas a cierta colección de categorías heideggerianas, así como un repaso por todas y cada una de ellas estudiadas desde la perspectiva y mirada crítica de García Bacca. Ha quedado constancia de que, muchas de las críticas iniciales sostenidas por el filósofo español sobre algunas categorías heideggerianas era, cuanto menos, muy discutibles. Hemos intentado no centrar nuestras críticas únicamente en el conocimiento mayor o menor por parte de García Bacca del idioma alemán porque, independientemente de ser un factor determinante, no creemos que sea el prioritario ni el único. El grueso de la crítica y análisis que nosotros proponemos se centra en la interpretación parcialmente libre de dichas categorías heideggerianas por parte del filósofo español. Interpretaciones que llevan a García Bacca a construir un andamiaje crítico para sostener la tesis de que la propuesta fenomenológica heideggeriana conlleva las siguientes consecuencias nefastas para la dialéctica transustanciadora:

1. Autorreplegamiento del *Dasein* sobre sí mismo a través de la angustia.

2. Autorresolución del *Dasein* como un ente abocado a la finitud de sus posibilidades existenciales por su condición de arrojado en el mundo que *termina* en la nada.
3. La fenomenología heideggeriana no deja de ser una mera cuestión de hecho, en la medida en que deja el mundo tal y como está. Es decir, si el *Dasein* está finitado por la nada y constreñido por la angustia, entonces no hay espacio para las: posibilidades, cambios, transformaciones, etc.

Se ha intentado mostrar que la deriva pesimista que le atribuye García Bacca a los supuestos heideggerianos –al menos en estos primeros años de la década de los 40 del pasado siglo- pudiera ser, en mayor medida, desviada y desacertada.

Pero como se ha anunciado, esta interpretación radical -muy dependiente de los posos orteguianos y whitheadstenianos- irá autocorrigiéndose a sí misma, hasta instaurarse como una argumentación infinitamente más próxima a Heidegger, que alejada tal y como se ha podido presentar en este capítulo.

Por esa razón, y porque cerrar el tema de la relación existente entre García Bacca y Heidegger en este punto sería falsear la realidad, hemos optado por dar completud a esta extensa etapa garcibacquiiana centrando ahora nuestra atención, en los años próximos a la década de los 60 en los que, a nuestro parecer, existe una especie de aproximación no tan crítica y beligerante por parte de García Bacca a Heidegger. Esta aproximación no supone una filiación de los principios fenomenológicos por parte de García Bacca sino que, como podremos comprobar, más bien suponen un reconocimiento por parte del filósofo español de que la propuesta fenomenológica heideggeriana no tiene por qué clausurar las posibilidades existenciales del *Dasein*. Es decir, que García Bacca rebaja su tono crítico, para reajustarlo y poder reabsorberlo, transustanciarlo.

El siguiente capítulo es, pues, la parte que completa y da forma a la totalidad de la etapa heideggeriana del filósofo español. Una etapa extensa y tremendamente compleja y difícil de analizar, si mellamos dicho análisis centrándonos únicamente en los primeros años en los que el filósofo español, efectivamente, malinterpreto muchas de las categorías y características de la fenomenología heideggeriana. Es, pues, honesto –intelectualmente hablando-, exponer el proceso de reabsorción crítico que el propio filósofo español realiza de su propia crítica, para poder dar sentido y completud a su visión sobre la propuesta heideggeriana. Esta revisión y reajuste crítico de García Bacca no implica, tal y como trataremos de demostrar en el próximo capítulo, una filiación garcibacquiiana a las tesis garcibacquiianas. Más bien pone de manifiesto, una vez más, el impulso transustanciador de la tesis dialéctica garcibacquiiana.

CAPÍTULO VI: LA APROXIMACIÓN, ABSORCIÓN Y SUPERACIÓN DEL EXISTENCIALISMO. EL REAJUSTE CRÍTICO A LA PROPUESTA HEIDEGGERIANA.

En este 6º capítulo presentamos el grueso argumentativo referente al cambio, evolución y reabsorción -por parte del filósofo español-, de los supuestos fenomenológicos heideggerianos.

1. Soy más: estoy. Un puente entre la crítica y la aproximación a Heidegger. 1947.

Para ello, -tal y como se comentó en el capítulo anterior- nos centraremos, inicialmente, en el conjunto de los artículos publicados por García Bacca en el año 1947.

Para poder otorgar coherencia a nuestro hilo argumentativo, se ha optado por comentar los principales argumentos expuestos por el filósofo español en el artículo titulado: “Existencialismo en dosis inofensivas 5: Soy más: estoy”⁴¹⁴; por una sencilla razón, a saber, porque nos hace las veces de puente argumentativo-crítico con lo expuesto en el capítulo anterior y, al mismo tiempo, se revela como el principio del cambio y absorción argumentativa de los supuestos heideggerianos tan criticados hasta ese momento por García Bacca.

Veamos, pues, qué razones sostienen la importancia y relevancia del artículo: “Existencialismo en dosis inofensivas 5: Soy más: estoy” que, a nuestro juicio, actúa como puente argumentativo entre una posición absolutamente crítica, y una reabsorción o reajuste de lo inicialmente criticado pro el filósofo español. Es decir, a modo de transición entre los artículos críticos de una primera etapa (1940-1947), y una segunda etapa de aproximación y absorción (1947-1962).

De la siguiente cita de García Bacca que a continuación reproducimos, nosotros hemos extraído la tesis de que la argumentación del propio García Bacca empieza a pendular entre lo próximo a Heidegger, y un cierto poso crítico.

Esta argumentación viene determinada por el fundamento esencial que sostenía la crítica de García Bacca hacia el proyecto fenomenológico heideggeriano y que, tal como se ha comentado en el capítulo anterior, viene determinada por la tesis garcibacquiiana de que, de modo inevitable, el proyecto fenomenológico heideggeriano devendrá en una mera cuestión de hecho:

⁴¹⁴ El presente artículo apareció por primera vez en: *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1947. Nuestra referencia bibliográfica empleada es la de la obra de García Bacca que lleva por título *Existencialismo -1962-*. Concretamente, este artículo constituye en dicha obra el epígrafe III del apartado II titulado como “Existencialismo en dosis inofensivas”. En esta obra, como ya se ha comentado anteriormente, es una especie de antología de artículos dispersos de García Bacca que, de modo general, giran sobre un denominador común, a saber, el tema del existencialismo y la filosofía de Heidegger. Del mismo modo, este presente artículo -según las referencias escritas por el propio Beorlegui-, también fue publicado en el año 48 con las siguiente título y referencias: “Heidegger o el modelo de filosofar existencial”. *Asómate* 4.3, Puerto Rico, 1948, pp. 11-32.

“En toda la filosofía clásica, el sentimiento no tiene funciones ontológicas. Desde Heidegger, con él, es el sentimiento, los diversos temples o estados de ánimo los que nos descubren precisamente el estado de nuestra realidad, nuestro *que es*. Y nos descubren, ante todo y sobre todo, como vamos a decirlo, que nuestra realidad es realidad de hecho. (...) la de descubrir la realidad y el estado de la realidad; los sentimientos tienen que ver directamente, propiamente, con ese componente de todo ser que se denominaba existencia”⁴¹⁵.

Atendamos primero a lo que, a nuestro juicio, está más próximo a Heidegger. Parece ser cierto que, hasta Heidegger, ninguna filosofía, o mejor, ningún proyecto metafísico-óntico-ontológico se había molestado en incluir el valor de los sentimientos como ingrediente metafísico.

Es cierto, pues, que en el sentido del proyecto fenomenológico heideggeriano –a diferencia del husserliano–, la importancia de aquello que se describe es, primera y esencialmente, el valor y producto de los propios estado de ánimo. Los temples o estado de ánimo nos descubren el sentido del ser del ente. Los temples o sentimientos del *Dasein* dan, según sostiene Heidegger, acceso al propio sentido al modo más inmediato del encontrarse del *Dasein* en el mundo.

Hasta aquí compartimos el sentido de la cita de García Bacca. Ahora bien, el filósofo español parece tener muy claro que esa realidad que nos descubre y que nos descubrimos a nosotros mismos, es una realidad que, como él mismo afirma, es de *hecho*.

Pero, ¿qué significa o qué valor tiene para García Bacca eso de “hecho”? ¿por qué razón no compartimos el sentido de que la realidad última del hombre sea su permanente estado de hecho? Esencialmente por dos razones que a continuación expondremos.

En primer lugar, el sentido del ser del ente no parece ser su estado de hecho. Si atendemos al final de la obra más conocida de Heidegger: *Ser y tiempo*, uno no puede menos que reconocer dos evidencias. La primera es que la obra está inacabada. La segunda es que, independientemente de que esta obra esté inacabada, el sentido del ser del ente –tal y como propone, apunta y dispone Heidegger–, es la *temporeidad*.

Otro asunto bien distinto, es saber qué significa eso de temporeidad. Bien podría decirse –sin temor al erro–, que el conjunto de interpretaciones entorno al concepto temporeidad –desde sus premisas ontológicas–, aun están abiertas a interpretación. En cualquier caso, nosotros no creemos que el término temporeidad pueda, tenga y deba ser reducido al valor que García Bacca atribuye a dicho concepto, reduciéndolo a una mera cuestión de *hecho*.

En segundo lugar, atendamos a qué entiende García Bacca por cuestión de *hecho*.

Como comentábamos, “Existencialismo en dosis inofensivas 5: Soy más: estoy” es interesante, en la medida en que García Bacca nos regala algunas frases que, a nuestro parecer, bien podrían pasar por definiciones sobre el sentido del propio *hecho simple o bruto* que tanto y tantas veces había expuesto el filósofo español pero que,

⁴¹⁵ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo en dosis inofensivas 5: Soy más: estoy”. *Existencialismo*, cit., 1962. p. 56.

lamentablemente, no había terminado de dejar claro en ninguna ocasión. Dice García Bacca:

“Así, por ejemplo, la angustia, el sentirse como existiendo de hecho, sin apoyo en nada que me preste seguridad, necesidad, en mí y de mí para mí, me descubre el ser y la nada, la nada en mi ser mismo, su inconsistencia”⁴¹⁶.

García Bacca engarza las categorías de: *angustia, hecho y nada*. Estos ingredientes no están mal engarzados; el problema es la cantidad de un ingrediente de más que, en la inmensa mayoría de las ocasiones e interpretaciones heideggerianas, radicalmente sobra. Nos referimos al *pesimismo* que desprenden muchas de las interpretaciones realizadas sobre la propuesta filosófica heideggeriana y que, en cualquier caso, nos parecen desacertadas.

Heidegger no está aseverando que el sentido del *Dasein* sea el de ser o encontrarse –estar- en un puro y simple estado de hecho bruto. Ciertamente que el sentimiento o temple concreto y particularismo de la angustia abre al *Dasein* ante su circunstancia primera, es decir, al encontrarse ante la *nada*. Pero como se ha expuesto largo y tendido, esta nada no es otra cosa que la pura y simple indeterminación posibilista del propio *Dasein*. Es cierto que el *Dasein*, ante la nada, empieza por angustiarse y huir de dicha circunstancia. Pero sólo al principio.

Es decir: el *Dasein* que con temple atrevido asuma lo crudo de su circunstancia existencial radical –su estar yecto en el mundo abierto a la nada de modo permanente-, no le queda otra, que el tener que hacerse cargo de sus infinitas posibilidades.

creemos que García Bacca reduce el valor fenomenológico heideggeriano de la nada y la angustia, a un simple estado o resolución del *Dasein* que queda permanentemente instalado y fijo en el valor pésimo y pesimista de una existencia arruinada, desolada por su estar ya de hecho ahí. Es decir, en el mundo arrojado sin asideras y, aun más, como una existencia trágicamente finitada y limitada existencialmente hablando, producto de un devenir hacia la nada por parte del *Dasein* que anula el conjunto de su posibilidades.

El proyecto heideggeriano -a nuestro juicio, y para males de García Bacca- no puede, ni debe, ser reducido a una simple cuestión óntico-ontológica que quede resuelta con la afirmación de que, el sentido del ser del ente, es una simple y mera cuestión de hecho.

Pero añadamos más en este sentido:

“Pero sentir las cosas como caducas, percederas, contingentes no es significado, algo intrínseco a ellas, sino sentido que nos aparece, o que le damos cuando nosotros nos sentimos caducos: realidades de simple y bruto hecho. Y este sentido de caducidad, este sentimiento de nuestra condición de hecho bruto es el que nos descubre la contraposición de ser y nada”⁴¹⁷.

En principio, García Bacca está interpretando el hecho en bruto de la facticidad del *Dasein* como arrojado y eyectado al mundo, esto es, como algo perenne, caduco y, de algún modo, interpreta este hecho como algo pesimista. Ciertamente es, que Heidegger emplea los sentimientos –el temple de la angustia- como un instrumento ontológico.

⁴¹⁶ *Ibíd.*, pp. 58-59.

⁴¹⁷ *Ibíd.*, p. 59.

Igualmente cierto es, que para Heidegger, no existe otro modo de poder desarrollar su proyecto fenomenológico, si no es describiendo lo padecido y sentido a propósito de estos estados de ánimos o temples.

García Bacca, pues, no hierra al interpretar la angustia sentida por el *Dasein* ante el abismo insondable que siente él ente ante la nada. El erro de García Bacca en este punto consiste, a nuestro parecer, en cosificar y fijar existencialmente al *Dasein* ante ese estado de ánimo inclinándolo, de modo determinante, hacia una interpretación pesimista.

El filósofo español cree que Heidegger está determinando al *Dasein* como un ente decaído hacia la facticidad del estado de hecho en bruto, o lo que es lo mismo, como un ente que hastiado, aburrido y angustiado, sabe y siente que no puede desprenderse del mundo en el que está eyectado. Si esto es así, entonces García Bacca cree que Heidegger cosifica la existencia del *Dasein* como un ente plenamente angustiado en el peor valor y sentido del concepto. Esa angustia mal entendida -por no trascendida-, es la clave que sostiene el erro interpretativo de García Bacca sobre la fenomenología heideggeriana.

Es tremendamente curioso lo próximas que están ambas propuestas – heideggeriana y la del propio García Bacca- y que, al mismo tiempo, se distancien tantísimo por una apreciación e interpretación por parte del filósofo español de una descripción fenomenológica parcial del *Dasein* ante la nada.

Decimos parcial, porque es evidente y cierto que, en un primer instante, el *Dasein* angustiado ante la nada se siente *morir* existencialmente. Es decir: pensar que los asideros seguros de los que disponía ante la vida desaparecen es cosa que angustia. La soledad del *Dasein* provoca que quiera evadir y escapar del tremendo impacto *emocional* y existencial que le produce dicho impacto.

Pero de ahí, a afirmar –como hace García Bacca-, que el ser del ente queda reducido a ese primer e inevitable estado de pérdida de sí, de horror y temor, no implica que el *Dasein* quede apresado por y para siempre en dicho estado de ánimo. García Bacca ha reducido a un único estado de ánimo el desarrollo ontológico y fenomenológico de Heidegger, cosificando la esencia del ser del ente –temporeidad-, a un único estado de ánimo que se le desvela -de modo incorrecto-, como un puro y simple estado de hecho.

Cerramos parte de nuestra argumentación, con una última referencia y cita de García Bacca en la que pone de manifiesto, una vez más, el error sostenido durante 7 años (1940-1947) por el filósofo español de que el *Dasein* tienda a su cosificación como mero estado de hecho:

“Y este sentido de mundo –sentimiento de estar formando un bloque con las cosas más inverosímiles y dispares desde el punto de vista de las esencias o definiciones, aunque no un bloque con cada una de las cosas-, es descubrimiento de un sentimiento; no, descubrimiento teórico, pues la mente y los sentidos, las potencias concedoras en general, hacen lo contrario: afincarnos, vincularnos, con cada objeto.

(...) Esta sujeción al bloque nos descubre nuestra facticidad, el que existimos sólo de hecho, que nuestra existencia es peso o carga”⁴¹⁸.

2. Las cuatro postrimerías heideggerianas.

En un sentido de lo expuesto hasta el momento, es interesante atender al artículo publicado por García Bacca en 1947, y que lleva por título: “Las cuatro postrimerías heideggerianas: Muerte, Metafísica, Angustia y Libertad”⁴¹⁹. Como señala el mismo título, García Bacca reflexiona en torno a estas cuatro *postrimerías* o categorías.

Como se podrá comprobar, el tono de dichos comentarios críticos no son, ni mucho menos, del mismo calibre o densidad que los desarrollados en años anteriores. Aun siendo más laxa la crítica de García Bacca a dichas postrimerías, no por ello deja de ser una crítica –más o menos acertada a según qué principios-.

Sea como fuere, se hace preciso poner sobre el tapete dichos comentarios por parte de García Bacca, con el fin de poder comprobar, cómo y de qué manera, la crítica hacia dichas postrimerías cada vez va menguando más, hasta ir absorbiéndose de modo progresivo.

2.1. De la noción de Muerte como postrimería existencial.

Con la postrimería de la muerte, García Bacca pretende exponer los argumentos empleados por Heidegger a través de los cuales, éste le ha otorgado un valor ontológico a la muerte. Es decir, al integrar la muerte en el esquema fenomenológico, lo que se estaba haciendo es asentar las bases necesarias para lograr un certificado de legitimación definitivo de la metafísica:

“Heidegger intenta acabar con él o mostrar que ha acabado con él la Muerte. La Muerte, al de cada uno, es una prueba de que la metafísica es imposible, de que ni ha vivido ni puede vivir; y que sólo tiene derecho de vida, y de muerte, la Ontología fenomenológica”⁴²⁰.

Creemos que García Bacca no está equivocado en tal afirmación. Pero, del mismo modo, para que dicho juicio fuera absolutamente correcto, debería haber algo así como una explicitación o explicación de lo que Heidegger entendía por metafísica.

Es cierto que el título de *ontología fenomenológica* que le atribuye García Bacca podría ser un buen sinónimo de lo que Heidegger entendía por metafísica. Sin embargo, dicho enunciado no es completo, al no apuntar o señalar la idea implícita de que la metafísica clásica muere con Nietzsche. Es decir, es posible que el último en hacer *eso* que clásicamente se ha llamado metafísica desapareciera, definitivamente, con Nietzsche. Es Heidegger el que opinaba que la metafísica *clásica* acaba definitivamente en Nietzsche⁴²¹.

⁴¹⁸ *Ibíd*, p. 61.

⁴¹⁹ Juan David GARCÍA BACCA, En: *Revista de las Indias* n° 99, Bogotá, 1947, pp. 341-363. También en: *Existencialismo*, Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1962.

⁴²⁰ *Ibíd*, p. 216.

⁴²¹ Sobre las opiniones referentes a la clausura de la metafísica clásica realizada por Nietzsche desde la propia metafísica consultar. Cfr. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2013.

Heidegger, por lo tanto, se presenta en la historia de la filosofía, como un ir-más-allá de la metafísica clásica. Es una *meta-* metafísica que asienta su fundamentación y su legitimación en la descripción e interpretación del *Dasein*. Con la muerte -como *última posibilidad*-, Heidegger integra el valor y el peso de la *finitud* del *Dasein* que, desde su condición de arrojado en el mundo -y sobre la conciencia de su finitud-, es capaz de abrir desde sí la conciencia del Ser como esencial *temporeidad*.

2. 2. Metafísica como postrimería existencial.

Para García Bacca, la idea de muerte -como posibilidad última-, tiene más que ver con la idea de un desprenderse de la noción de universalidad e inmutabilidad de la ideas, que con la noción más aproximada de la muerte como punto final a la existencia:

“Heidegger afirma resueltamente: si nos ponemos a hacer metafísica, a poner a las ideas en estado que les atribuimos de inmutabilidad, supraindividualidad, supraespacialidad y supratemporalidad, haremos que no sean nuestras, de mi yo; y, por tanto, perdiendo todo asidero en lo intemporal en lo inmutable, en lo supraindividual, nos quedaremos solos a solas con nuestra mortalidad”⁴²².

Aquí, claramente, García Bacca está asociando la idea de muerte de la metafísica, con la idea ontológica de la muerte existencial descrita por Heidegger. A nuestro juicio, dicha relación no es incorrecta del todo, pero pensamos que la muerte, en su valor íntegro -tal y como lo pretende Heidegger-, guarda más relación con el acto simple de morir -de dejar de existir-, que con la idea de una muerte trascendente y metafísica.

Cierto es, que la fenomenología heideggeriana pasa, esencialmente, por abandonar lo asideros de una tradición metafísica. Ahora bien, la muerte, como tal, no es exactamente lo que García Bacca aquí describe. La muerte es la última de las posibilidades reales existenciales. La vida termina con la muerte y, esta, es algo que nos sobrevive a todos; algo que no podemos experimentar más allá del ¡ahora –posesivo-muerto yo!

La muerte es, según lo dicho, condición de posibilidad para la conciencia y experiencia de la finitud misma.

2. 3. De la angustia y encastillamiento como postrimería existencial.

Aquí se reitera una idea anteriormente expuesta, a saber, la de que la actitud esencial de la filosofía heideggeriana –al menos en la expuesta en *Ser y tiempo*- tiene que ver con el término alemán *Entschlossenheit*, y que García Bacca ha traducido por *Desencastillamiento*⁴²³.

⁴²² Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 220.

⁴²³ No entraremos en juzgar si el término escogido por García Bacca es o no acertado por su proximidad o literalidad. Lo que sí debe quedar claro es que, en este punto, si consideramos que tal elección por dicho término por parte de García Bacca resulta, cuanto menos, dificultoso, extraño y ajeno para el común de los hispanohablantes. Si bien es de alagar que García Bacca trate de emplear términos castellanos – existentes o no- para producir filosofía, también hay que señalar cuando el uso o selección de según qué términos o palabras es, cuanto menos, seriamente discutible. En este caso, la elección de “desencastillamiento” nos resulta, a nuestro parecer, un serio desacierto por parte del filósofo español en tanto en cuando, dificulta y aleja al lector de una comprensión de lo que, tanto Heidegger, así como García Bacca tratan de exponer.

A la pregunta ¿qué nos encastilla? García Bacca cree que en Heidegger, encastilla el temple de la angustia. Esto no es nuevo. Más bien viene a reiterar la idea de que la angustia es una forma de asfixiar al *Dasein*. A la pregunta ¿contra qué nos encastillamos? García Bacca considera que el encastillamiento se produce contra el mundo a la mano. Es decir, contra el Don Nadie –sujeto sin asideros-. Y, finalmente, ante la pregunta ¿cómo nos desencastillamos? García Bacca cree que es posible desencastillarse a través de la conciencia valiente de que nuestra existencia es de hecho.

Si buscamos la referencia explícita de Heidegger a la que hace referencia García Bacca, y de la que toma el término alemán *Entschlossenheit*⁴²⁴, podremos comprobar que Jorge Eduardo Rivera, ha optado por traducir dicho término como *Resolución*. Así justifica el traductor su decisión:

“*Resolución*: en alemán, *Entschlossenheit* (destacado en el texto original). En realidad, la palabra alemana se refiere a un *estadio de resolución*, a una *condición* que se logra mediante el acto resolutorio. Esa condición es, al mismo tiempo, un modo de aperturidad de la existencia propia. La palabra *Entschlossenheit*, emparentada con *Erschlossenheit* (aperturidad), alude también al estar abierto. Más adelante Heidegger se referirá a esta relación de la *Entschlossenheit* con la apertura”⁴²⁵.

Sea como fuere, si la actitud filosófica de Heidegger fuera esencialmente la de *desencastillarse* o *resolverse*, no tendrían -como supone García Bacca- nada que ver con una oposición a la idea de encastillarse a través del temple de la angustia.

Nada más lejos de la realidad. Así se refiere Heidegger al concepto de *Entschlossenheit*:

“La aperturidad del *Dasein* que se da en el querer-tener-conciencia está, por ende, constituida por la disposición afectiva de la angustia, por el comprender en cuanto proyectarse en el más propio ser-culpable, y por el discurso que calla. Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el *Dasein* mismo por su conciencia –*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*- es lo que nosotros llamamos la resolución (*Entschlossenheit*)”⁴²⁶.

Es decir: lo que García Bacca había interpretado por desencastillamiento se opone, ahora, a lo que él mismo ha llamado *encastillarse* a propósito de la angustia. Para Heidegger, es obvio que la angustia –como venimos defendiendo desde hace ya tiempo-, es el único temple entre los temples que hace posible la apertura o visión trascendente-mística de la condición existencial del *Dasein*.

Por *ser-culpable*, entendemos el acto de *hacerse uno responsable* de su estar-ya-en-el-mundo, de su finitud. El *Dasein* se desencastilla, esto es, se resuelve a propósito de la angustia, y no al contrario como interpreta García Bacca.

2. 4. Un “paréntesis” argumentativo.

En este punto de nuestra argumentación hacemos un alto en el camino, para dar cabida a la exposición que el propio García Bacca hace en otro artículo de 1947:

⁴²⁴ Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, cit., p. 297,

⁴²⁵ *Ibíd.* p. 485.

⁴²⁶ *Ibíd.* p. 312.

“Existencialismo en dosis inofensivas 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz”⁴²⁷.

La principal razón de este pequeño paréntesis responde a la necesidad de intercalar un punto de vista argumentativo distinto del hasta ahora presentado. Esencialmente, lo que se persigue con este pequeño paréntesis es demostrar, fácticamente, la gran movilidad de los propios argumentos garcibacquiánicos con respecto a las críticas hacia Heidegger pero, esencialmente, cómo y de qué manera muta su opinión con respecto a una postrimería tan criticada por el filósofo español como es el caso de la angustia. En este sentido, el presente paréntesis bien podría hacer la función de contraposición argumentativa de lo expuesto en la postrimería que estábamos presentando, a saber, el encastillamiento.

Los argumentos expresados por García Bacca en el artículo “Existencialismo en dosis inofensivas 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz” constituyen, en sí mismos, una revisión sobre la noción de Angustia que, lejos de coincidir a la perfección con los argumentos críticos y errados de García Bacca expuestos en el capítulo anterior establecen, a nuestro parecer, un giro interpretativo digno de ser tenido en cuenta. Dicho lo siguiente, atendamos a los argumentos presentados en el artículo del filósofo español.

No exageramos si afirmamos que, hasta el momento, artículo “Existencialismo en dosis inofensivas 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz” es el artículo de García Bacca que más se aproxima a una más que posible y acertada interpretación del concepto de angustia heideggeriana.

¿Por qué? en primer lugar porque no consideremos que exista un exceso de interpretación por parte de García Bacca, tal y como venía siendo más que habitual. Considerar que la angustia nos abre ante la experiencia y conciencia de que nuestra existencia es *de facto* y *de hecho* no se aleja, lo más mínimo, de la idea que pretendía presentar Heidegger sobre las ideas de *Muerte* y *Finitud*.

Evidentemente, esta existencia de facto y de hecho se opone, diametralmente, a la idea de existencia y ontología que hasta el momento había sostenido la filosofía clásica. La filosofía, hasta Heidegger –así lo ve y cree García Bacca-, había renegado del ingrediente principal del hombre, a saber, los *sentimientos*. Estos sentimientos o temples –la angustia, por ejemplo-, había sido discriminada o desatendida por el conjunto de los filósofos, debido al temor y temblor que su sola presencia producía.

La angustia -como temple-, nos abre ante la experiencia y conciencia misma de la futilidad de nuestro existir como hombres de carne y hueso. Es decir: como entes finitos y moribundos; como algo que acaba y que no se repone. La finitud -la existencia de facto y su experiencia-, ha cambiado por completo el panorama ontológico hasta tal punto, que ahora la filosofía únicamente se legitima a sí misma como fenomenología y hermenéutica de tal existir finito⁴²⁸. Dice García Bacca al respecto:

“La angustia de hecho, nos manifiesta que el poder morir a la vida sensible, a la vida inteligible, la posibilidad continua de disolución corporal, no son, todo ello, ni

⁴²⁷ Juan David GARCÍA BACCA, En: *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 30-03-1947. Nosotros emplearemos la siguiente referencia: *Existencialismo*. Cit., 1962.

⁴²⁸ Argumento este, que podremos desarrollar hacia el final del presente capítulo.

junto ni aparte, la causa honda y profunda de nuestra mortalidad; lo es el que ni con ideas, ni con valores, ni con ciencias, ni con creencias, ni con conciencia, ni con vida... podemos salirnos y evadirnos de ese hecho terrible, terrible rebaja, que es que nuestra realidad lo es de hecho, de simple y bruto hecho”⁴²⁹.

Es decir: según la interpretación de García Bacca sobre el término angustia, esta no se abre ante la noción concreta de la finitud existencial a propósito de la muerte – dudamos que no sea esta la idea planteada por Heidegger.

Para García Bacca, el quicio de la cuestión está en algo más trascendente si cabe, a saber, la experiencia angustiosa de vivir la cruda realidad de un *Dasein* que no puede evitar –por mucho que así lo desee–, elevarse por encima de *su* mundo mundano; o lo que es lo mismo, la experiencia angustiosa de no poder escapar de un mundo no de ideas o cosas en sí, sino de fenómenos hechos por él y para él. Pensamos que, muy posiblemente, esto también lo creyera Heidegger. Aun así, no creemos que su visión fuera tan desalentadora como pesaba el propio García Bacca.

El *Dasein* que presenta Heidegger, es un *Dasein* mortal en todos los aspectos. Es mortal físicamente, la cual cosa implica la evidencia de su finitud como existir. García Bacca ha interpretado esa finitud, y la ha extendido hermenéutica-fenomenológicamente al proyecto ontológico planteado por Heidegger afirmando, de ese modo, que todo el existir del *Dasein* se reduce a un existir limitado, finito y fáctico, es decir: *de hecho*.

En otras palabras, García Bacca considera que Heidegger es algo así como el mayor fustigador de toda la filosofía clásica. Filosofía que consideraba que el *Dasein* era un *Dios* de la creación infinita. Pensaba que el hombre tenía asideros universales y seguros a los que agarrar y pivotar toda una serie de dogmas y principios seguros, fijos y estables.

García Bacca cree que esa idea se desmorona desde el preciso instante en el que Heidegger introduce el valor de lo sentimental. Cuando la angustia hace acto de presencia, al *Dasein* no le queda otra, que reconocer la limitación de su existir como ente finito. No sabe dónde agarrarse en su estar sostenido en la cruda y radical nada:

“De cuando en cuando nos asalta, desde dentro, el sentimiento, el sentirnos que nuestra realidad, la nuestra, es realidad simple de hecho, de facto, o dicho al revés: que no está asegurada por necesidad de ninguna clase. No sabemos ni sentimos ni notamos de qué o de quién procedemos, si es que procedemos de alguien; ni para qué hemos venido a este mundo, si es que hay un para qué o un por qué en este punta; no por qué causa somos, ni cómo nuestra realidad depende de las causas; menos sabemos y sentimos aún qué somos, cuál es nuestra esencia”⁴³⁰.

A nuestro juicio, no consideramos que García Bacca incurra en un error interpretativo radical en este punto, pero sí consideramos que puede juzgarse acertadamente, un exceso de interpretación en la noción de angustia. Así lo creemos, porque, como ya se ha mostrado anteriormente, la falta de asideros, sumado a la experiencia de facticidad y de hecho como algo angustioso –en el caso de ser angustioso–, únicamente se sostiene como tal en lo que hemos convenido en llamar: *el primer momento de apertura ontológica*.

⁴²⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 209.

⁴³⁰ *Ibíd.*, p. 207.

Sabemos, por todo lo dicho hasta el momento, que precisamente esta falta de asideros, sumado a la conciencia misma de facticidad, abre al *Dasein* ante la conciencia y experiencia igualmente radical de la *cura* de sí y, por lo tanto, del hecho de tener que hacerse responsable. En definitiva: el *tener que hacerse cargo* es algo que le compete únicamente al *Dasein* y que, sencillamente, tiene que ver con la actividad y facticidad del tener que hacerse cargo uno de sí y desde sí.

Creemos que García Bacca no está –a diferencia de otros momentos ya presentados–, cometiendo ningún error de base en sus interpretaciones. Sí creemos, por el contrario, que, de alguna manera, García Bacca expande y amplía el valor de la angustia planteada por Heidegger que, como venimos mostrando, únicamente se centra en la experiencia de la finitud existencial.

Todo lo que exceda el valor de la angustia como temple que nos abre ante la finitud existencial, no tiene por qué ser errónea. Eso sí, constituye una interpretación paralela a la presentada por Heidegger.

Dicho esto, proseguimos con el argumento de las cuatro postrimerías.

2. 5. Decisión de Morir, Finitud y Libertad. Última Postrimería Existencial.

García Bacca sigue creyendo y sosteniendo en 1947 que el proyecto heideggeriano corre serio riesgo de devenir en un *solipsismo* para la conciencia:

“Y no sólo somos yo, o podemos serlo, en el orden del ser, y en el de la conciencia, sino podemos sentirnos ser yo; y este sentimiento de ser yo toma la forma de angustia, de soledad radical e incurable, de temple de peregrinación y extrañeza, con frase de San Juan de la Cruz⁴³¹. Pero no sólo podemos ser yo, tener conciencia de ser yo, sentirnos yo, sino además decidimos a serlo, a tener conciencia de serlo, a sentirlo”⁴³².

Es decir: García Bacca está tomando el temple de la angustia heideggeriano como *resultado*, más que como la vía o medio a través del cual, el *Dasein* se abre ante su circunstancia primera y auténtica como arrojado.

García Bacca, hasta el momento, está interpretando y juzgando el proyecto heideggeriano, como una metafísica que encierra al *Dasein* en un temple definitivo, angosto y angustioso; sin asideros, sostenido en la nada. Podría decirse, pues, que el filósofo español está reafirmando la interpretación ontológica más pesimista de Heidegger.

A nuestro juicio, los argumentos empleados en este punto por García Bacca para sostener dicha crítica a la metafísica heideggeriana, tienen que ver con la impostura del filósofo español ante lo que él pensaba, era una dialéctica únicamente de *descenso* y angostamiento. Creemos, pues, que García Bacca interpretó la metafísica de Heidegger, como un proyecto que, decidido a encontrar el auténtico Yo, terminó por replegarse sobre sí mismo y, finalmente, terminó por asfixiarse.

⁴³¹ Debido a la falta de referencias explícitas por parte de García Bacca se hace difícil, sino imposible, saber concretamente a qué poema o canto de San Juan de la Cruz está haciendo referencias. Por los términos empleados “peregrinación” y “extrañeza”, es de suponer que, al menos, el de extrañeza haga referencia a *Cántico espiritual* (CA), *canción entre el alma y el esposo*. Cfr. San Juan de la Cruz. San Juan de la Cruz. “Cántico espiritual”, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 2001.

⁴³² Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 277.

Es decir: Se paga un alto precio por haberse liberado de los asideros que proporcionaban las categorías que, en el caso de García Bacca, eran necesarias. La importancia de las categorías se basa en un hecho muy simple, a saber, nos proporcionan el material que el hombre necesita para poder transfinitar el conjunto de ideas y cosas. De otro modo: son necesarias para poder poner en marcha la maquinaria dialéctica de tensión transfinita y transfinitante propuesta por el filósofo español.

La dialéctica heideggeriana -a juicio de García Bacca-, termina convirtiéndose en algo así como un proceso nihilista radical. Es decir, una dialéctica de descenso en picado, cuyo destino final es la asfixia ónto-ontológica.

García Bacca justifica con una cita de *Ser y tiempo*, la idea de que la conciencia exige para sí, no sólo el hecho de *ser* Yo, sino el tener que *sentirse* Yo.

Esta cita para el filósofo español es, a nuestro juicio, un ejemplo claro de la intención heideggeriana de *sentirse* un Yo. Es decir, apartado del mundo de cosas; sintiéndose uno así mismo como padecido de modo radical en su mismidad:

“La llamada de la conciencia, en este sentido ontológico, no en el moral, que en *Ser y Tiempo* no interesa a Heidegger, tiene el carácter de toque de advertencia que nuestra realidad nos hace para que pongamos en acto nuestros poderes de ser yo mismo, y nos amonesta para que nos paguemos esta deuda que tenemos para con nosotros mismos”⁴³³.

Inmediatamente después de la cita de *Ser y tiempo*, García Bacca expone su interpretación:

“Puesto que, habiendo comenzado por ser uno de tantos, nos estamos debiendo a nosotros mismos el ser yo mismo. Esta es la deuda fundamental, que sólo se paga siendo y haciéndose yo. Y para hacerse yo, no basta con poderlo ser, ni con tener conciencia teórica de que yo soy yo, ni con sentirse yo solo, a solas y en angustia y soledad, sino tomando sobre sí la cruz, y lo que es terrible, de ser decididamente yo”⁴³⁴.

En cierto modo -como podremos comprobar-, esta interpretación que hace García Bacca no sufre de una desviación radical de lo que, a nuestro juicio, pretendía señalar Heidegger. Pensamos que lo que el filósofo español interpreta como *cruz* -como algo *terrible*-, muy probablemente haga referencia al concepto empleado por Heidegger en la cita incompleta que García Bacca hace de *Ser y tiempo*, y que dice explícitamente (*Schuldigsein*).

Bien pudiera interpretarse como acertado, el hecho de que la conciencia asuma su circunstancia de arrojado en el mundo carente de normas fijas y destinos bien marcados. Si esto es así, dicha conciencia puede llegar a sentir pavor y angustia profunda. Es precisamente este estar angustiado, lo que hace posible la comprensión de que, en definitiva, al *Dasein* no le queda otra que el tener que *hacerse*.

Este tener que *hacerse* así, entendido como la radical libertad existencial en tanto que infinitas posibilidades -estar sostenido en la nada-, es lo que Heidegger interpretará como el *ser-culpable*.

⁴³³ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., 2009, p. 269.

⁴³⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 227.

A nuestro juicio, este ser-culpables, poco o nada tiene que ver con la idea de culpabilidad pecaminosa. Más bien queda emparentada con la noción de *responsabilidad*.

De otro modo: uno es culpable –responsable-, como consecuencia de su radical libertad y su estar sostenido en la nada. Esto es: es responsable-culpable de lo que con su existencia haga cada uno. Ser-culpable apunta, más bien, al tener que hacerse cargo de su existir-con-otros-en-el-mundo.

La cita completa de *Ser y tiempo* a la que García Bacca hace referencia es la siguiente:

“Esta estructura fundamental del ente que somos nosotros mismos está constituida por la disposición afectiva, el comprender, la caída, y el discurso. El análisis más a fondo de la conciencia la revelará como una *llamada (Ruf)*. El llamar es un modo de discurso. La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación (Anruf)* al *Dasein* a hacerse cargo de su más propio poder-ser-si-mismo, y esto en el modo de una *intimación (Aufruf)* a despertar a su más propio ser-culpable (*Schuldigsein*)”⁴³⁵.

Según lo entendemos nosotros, lo que Heidegger está intentando apuntar con esta cita es la idea de que la conciencia, en su circunstancia de arrojada, no le queda otra que asumir el sentimiento de ser-culpable no únicamente como temple existencial, sino como aquello que le posibilita conquistar, de facto, su poder-ser-si-mismo. Es decir, un ente abierto a las posibilidades que le brinda su libertad existencial.

En definitiva: pensamos que lo que pretende señalar Heidegger con la noción de *llamada* no es otra cosa, que la llamada de la conciencia a la responsabilidad.

2. 6. La libertad.

En otro orden de cosas -y siguiendo con el análisis crítico que García Bacca realiza a las postrimerías heideggerianas-, nos adentramos sucintamente en el concepto de *Libertad*. Concepto que analizamos siguiendo el hilo argumentativo de esta cuarta y última postrimería.

La interpretación que García Bacca realiza sobre la libertad –a propósito de Heidegger- es, sin duda alguna, de cierta complejidad. Lo es, primordialmente, por el uso que el filósofo español hace de los conceptos *infinito* y *finito*. Adelantamos que, a nuestro juicio, la libertad en sí -según la interpretación que nosotros hacemos de Heidegger- es, esencialmente, *infinita*.

¿En qué medida y por qué? en la medida en que la libertad guarda relación directa con las posibilidades existenciales. Son tantas y tan variadas las opciones existenciales, que resulta imposible y ridículo intentar dar un número o margen que se aproxime a lo finito para ellas. Ahora bien, cabe decir que dicha infinitud de posibilidades existenciales sí queda enmarcada por un límite concreto, a saber, la finitud humana –la muerte-. La muerte constituye ya, por sí misma, la última de las posibilidades existenciales y, por lo tanto, el infinito de las posibilidades existenciales termina -no paradójicamente-, estrellándose contra el muro de la finitud humana. Podría

⁴³⁵ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., 2009, p. 286.

decirse, pues, que la finitud humana hace de marco para el mundo de las infinitas posibilidades existenciales del *Dasein*.

Creemos que García Bacca interpretó, de modo aproximadamente semejante al presentado, la aparente aporía entre infinitud y finitud:

“Dice Heidegger, por ser un ser de tantos, por necesitar realmente de todo o casi todos, hasta de fantasmas, pero podemos llegar a ser, libremente, sustancia, no necesitar de nadie para existir. Y cuando uno se hace yo mismo, de nadie necesita –si es que puede llegar a ser yo-. La libertad transforma, por tanto, nuestro tipo de ser; y es un intento real de independización de todo, de divinización (...) Y en el fondo de toda la filosofía heideggeriana late esta tremebunda afirmación: ser libre es no ser finito, ser finito es no ser libre. La libertad es infinitud, potencial o actual- si uno es finito, lo es por renuncia, por renuncia libre. Pues, entonces, ¿por qué mala ventura, por qué causa o causas no somos ya dioses, por qué la libertad no es todopoderosa y no hay ya hombre que no sea Dios?”⁴³⁶.

Es obvio, pues, que García Bacca sigue anclado en la opinión y creencia de que el proyecto metafísico de Heidegger persigue, desesperadamente, el autodestierro del mundo de las cosas. Parece que García Bacca asocie la libertad de Heidegger, a la idea de que el *Dasein* logre separarse definitivamente del mundo.

Pero, por otra parte -y tal como apunta la segunda mitad de la cita-, la libertad tiene que ver con lo infinito en cuanto potencialidad. La idea de la potencialidad, de las posibilidades infinitas del *Dasein* nos convierte, de algún modo, en algo parecido a dioses de nuestra existencia. Entiéndase bien que lo de Dioses, no tiene que ver con aquello de que uno viva –como dice García Bacca en algún momento- en un país de hadas donde uno tiene lo que desee.

No pensamos que Heidegger fuera, ni mucho menos, tan idealista e iluso como para asociar a la idea de infinitud de posibilidades existenciales –libertad-, a la idea de país de hadas a la que nos remite García Bacca. Creemos, por el contrario, que la radical infinitud potencial o libertad, radica tanto en los límites de la finitud misma de la vida, así como en los márgenes mismos del entendimiento.

Al parecer, García Bacca no cree que Heidegger esté proponiendo una libertad ilusoria y radicalmente infinita sin asideros o márgenes.

¿En qué consistiría la libertad, pues, para el filósofo español?:

“La libertad consiste en que el hombre sólo tiene que depender de facto de ciertas cosas; e inversamente, en todos los órdenes en que el hombre dependa solamente de facto o de hecho de alguna o muchas cosas, el libre”⁴³⁷.

A nuestro parecer, es destacar la idea garcibacquiiana de que la libertad debe depender de algo *de facto* o de *hecho* para poder notarse así misma como libertad. Esta dependencia de la facticidad hace posible dos cosas, a saber: la primera, que la libertad misma se note libre. De otro modo, que la libertad no se conciba a sí misma como algo perteneciente a un mundo de hadas, donde todo lo deseado se convierte en real y, por tanto, no pueda distinguir entre deseado y realidad. Lo segundo, que la libertad debe

⁴³⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962, pp. 228-229.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 232.

tener un grado de dependencia que no le coarte o cancele su propia esencia de libertad en sí.

Pensamos que para Heidegger, uno de estos linderos fácticos de hecho que constituyen el margen de la infinitud finita de la libertad, fuera la conciencia misma de la Muerte. Sea como fuere, García Bacca no hace referencia a la muerte como facto o hecho finito del que dependiese la libertad. El filósofo español sentencia definitivamente al respecto:

“Pero tal dependencia es sólo necesaria de hecho, con este tipo de necesidad fáctica que la fenomenología husserliana comenzó por introducir explícitamente, y que Heidegger ha conservado cuidadosamente como uno de los mejores tesoros de la filosofía moderna. Por lo tanto, nuestra libertad no es esencialmente finita, sino solamente finita de hecho; y esta dependencia de un hecho, lejos de perjudicarnos, hace que nuestra libertad sea real. No somos, pues, dioses, para poder ser reales. Sólo puede sentirse real quien depende de otra cosa, pero únicamente depende de ella *de hecho*. No toda finitud es imperfección, lo es la finitud esencial; no lo es la finitud de hecho, que es condición para ser y sentirse real, y que es el mejor sentimiento que nos podemos desear”⁴³⁸.

Si interpretamos esta extensa cita en el sentido heideggeriano al que estamos apuntando, podríamos afirmar lo siguiente: García Bacca intuye que Heidegger incluye su esencial libertad infinita, bajo los márgenes de una finitud dominante y dependiente en forma explícita *de hecho* o de facto y que, de algún otro modo, esa dependencia contribuye a darle valor a la libertad. También puede concederle un margen en el que puede moverse y sostenerse la libertad misma.

La pregunta que nosotros planteamos ahora es la siguiente: ¿entiende e interpreta García Bacca que ese facto o hecho es, tal y como ocurre en el proyecto heideggeriano, la muerte?

Dejamos sin responder esta cuestión retórica, para poder dar cabida a otro asunto más crucial, si cabe. Nos referimos, sin duda alguna, a los indicios de aproximación al temple heideggeriano.

2. 7. Ontología fundamental y ontología general.

En el artículo de García Bacca titulado: “Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger”⁴³⁹; el filósofo español deja entrever su aproximación a los fundamentos argumentativos propuestos por Heidegger de una *ontología fundamental*, argumentada y legitimada en la obra de Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Es interesante e importante atender a dicho artículo de García Bacca -y lo que allí expone- porque, de alguna manera, constituye en sí mismo, el paso antecedente a la absorción casi definitiva por parte de García Bacca de la argumentación heideggeriana.

También es importante porque en dicho trabajo, el filósofo español expone de modo implícito, los argumentos y opiniones favorables a lo expuesto por Heidegger en

⁴³⁸ Ibid, p. 232.

⁴³⁹ Juan David GARCÍA BACCA, En: *Revista de la Universidad Nacional de Colombia* n° 8, Bogotá, 1947, pp. 57-96. Nosotros emplearemos: Juan David García Bacca. *Existencialismo*, cit., 1962.

la última parte de *Kant und das Problem der Metaphysik*. Obra que, como se comentó con anterioridad, supone un duro golpe de fondo sobre la concepción metafísica de García Bacca.

Antes de profundizar en el fundamento del artículo de García Bacca, se hace preciso realizar una aproximación teórica de esta importante y crucial obra de Heidegger. En especial, al apartado final en el que el filósofo alemán trata el tema de la *ontología fundamental*.

3. La metafísica del *Dasein* como ontología fundamental.

Con este título, Heidegger da entrada al último epígrafe de su obra: *Kant und das Problem der Metaphysik*. Con la exposición sintetizada de este último epígrafe, pretendemos cerrar esta introducción a la problemática sustancial que se encierra en esta obra de Heidegger y que hace de sustento esencial para la comprensión de posteriores tesis aquí defendidas.

En este último epígrafe, Heidegger centra el estado de la cuestión, afirmando que la pregunta radical de la que partíamos, esto es, la pregunta por el hombre, no puede atribuirse a ninguna antropología –por mucho que se autocatalogue de filosófica-. La tarea de intentar plantear la pregunta esencial –y de dar una posible solución-, corresponde a la metafísica. Pero, ¿nos referiremos a algún tipo *especial* o *general* de metafísica? Efectivamente, la labor de dicha refundación metafísica descansa sobre los hombros de una nueva metafísica especial propuesta por Heidegger, a saber, la metafísica del *Dasein*. Esta metafísica no sólo se ocupa del *Dasein* como tal, sino que, al mismo tiempo, es una metafísica que se realiza *desde* el propio *Dasein*. Pero no sólo esto; esta nueva metafísica no queda *ya* realizada de una vez por todas sino que, más bien, se realiza constantemente. Busca reformularse y refundarse constantemente, partiendo de la posibilidad constante de sí misma.

Teniendo ya bautizada esta nueva metafísica, veamos –en la medida de lo posible-, de qué se trata. Sabemos que la fundamentación misma de la metafísica –de la metafísica del *Dasein*-, no es otra cosa que la pregunta fundamental de la fundamentación misma de dicha metafísica. ¿Qué quiere decir este aparente galimatías? Quiere decir que la fundamentación misma de la metafísica es lo que debe considerarse como el problema de la fundamentación interna de la comprensión del Ser de *Dasein*. Veamos esto último de un modo más asequible. La metafísica del *Dasein* queda dirigida por el problema mismo de la fundamentación, pero, ¿fundamentación de qué? Fundamentación, revelación de la constitución misma del Ser del *Dasein*. A esta cuestión, Heidegger le atribuye un nombre específico, a saber, *ontología fundamental*.

¿Qué entiende, pues, Heidegger por ontología fundamental? La ontología fundamental –a grandes rasgos-, no sería otra cosa que la encargada de establecer los fundamentos mismos de la posibilidad misma de la metafísica del *Dasein*. Ahora bien, la pregunta que se nos antoja como prioritaria sería la siguiente: ¿De qué modo puede esta ontología fundamental hacerse cargo de lo que se le exige? Principalmente porque toma la finitud del *Dasein*, como el elemento fundamental para la comprensión misma del Ser. En otros términos, esta ontología fundamental, a través de unos mecanismos

específicos⁴⁴⁰, nos abre la posibilidad ante nuestros ojos de comprender aquello que atraviesa y domina al *Dasein* pero que se nos antoja particularmente como indeterminado. Nos estamos refiriendo, sin lugar a dudas, a la *finitud*.

Aquí reside concretamente, esa idea tan repetida y reiterada de modo popular sobre la noción del *olvido del ser*. Para Heidegger, la comprensión del Ser del *Dasein* en tanto que finitud, es algo que previamente el *Dasein* posee –si bien es cierto, se requiere un proceso a través de la misma ontología fundamental-, para advertir aquello que tú, que yo y que todo ente pre-comprende, a saber, la constitución esencialmente tempórea del Ser del *Dasein*. El esfuerzo constante de la metafísica del *Dasein* por mantener su legitimidad y posibilidad misma pasa, entre otras cosas, por rescatar del olvido aquello que ya se sabía, a saber, que somos seres finitos:

“A pesar de conocer lo más finito de su finitud, no es, sin embargo, comprendido. La finitud del ser ahí –la comprensión del ser- *yace en el olvido*.”

Este olvido no es accidental ni pasajero, sino que se produce necesaria y constantemente (...) Por lo tanto el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un *recuerdo*”.⁴⁴¹

Ahora deberíamos, pues, centrarnos tanto en la estructura misma de esta ontología fundamental, así como en el modo de traer al recuerdo aquello que, constante e inevitablemente, se oculta y se olvida.

Por esa razón, Heidegger nos remite en los últimos párrafos del *Kant un das Problem der Metaphysik* – párrafos 43 y 44-, a su obra *Ser y tiempo* porque en ella, es donde se lleva a cabo la descripción y análisis fenomenológico de la cotidianidad del *Dasein*⁴⁴².

Como se mostró suficientemente en los primeros capítulos del presente trabajo, el estudio de dicha cotidianidad nos dio como resultado la cohesión trascendental del *Dasein*. Sabemos, por lo dicho allí, que el *Dasein* está compuesto por dos existenciales fundamentales, a saber, el *encontrarse* y el *comprender*. Sabemos, igualmente, que la noción de *cura de sí* como elemento esencial en el desarrollo mismo de la comprensión de esta ontología fundamental, guarda estrecha relación con el estado de ánimo especial y particular de la *angustia*.

En la obra de Heidegger *Was ist Metaphysik?* la angustia se revela como aquél estado de ánimo que posibilitaba el acceso a la comprensión misma de la muerte como

⁴⁴⁰ Los mecanismos a los que nos referimos serán nuevamente señalados por mor de la argumentación -y por facilitar la comprensión de este último apartado complejo-, pero de brillante estilo. Sea anticipado, que los mecanismos a los que nos referiremos ya fueron, en mayor o menor medida, expuestos en los dos primeros apartados del presente trabajo, es decir, en la exposición de la obra *Ser y tiempo*, así como en *¿Qué es metafísica?*. Sea como fuere, la comprensión de los § 43 y 44 de *Kant y el problema de la metafísica* remiten, indiscutiblemente, a la previa comprensión y manejo de *Ser y tiempo*. Así lo señala el propio Heidegger en una nota a pié de página al comienzo del § 43 de *Kant y el problema de la metafísica* en la que dice textualmente: *Para la comprensión concreta de los siguientes párrafos es indispensable un estudio de “Ser y tiempo”*. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, cit., 1954, p. 196, nota a pié de página n° 293.

⁴⁴¹ Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., 1954, p. 196.

⁴⁴² El estudio de la cotidianidad misma no se refiere, como podrá suponerse tras todo lo dicho, a un estudio meramente antropológico o psicológico del hombre. Heidegger no denostará estas fuentes de saber, pero no asociará de ningún modo dichas fuentes del saber, con el estudio óntico-ontológico de la cotidianidad del *Dasein*.

posibilidad última. De ese modo, puede decirse que es la angustia entendida como estado de ánimo, la que posibilita precisamente la aprehensión misma de la esencialidad de la finitud. Heidegger dice en el § 43:

“La *angustia*, entendida de este modo, es decir, en un sentido ontológico-fundamental, quita a la *cura* la banalidad de una estructura categorial. Le confiere la precisión necesaria a un existencial fundamental y determina así la finitud en el *Dasein* no como una cualidad ante los ojos, sino como aquel continuo temblor, si bien generalmente secreto, que es común a todo lo existente”.⁴⁴³

Este es, a nuestro parecer, el modo en que mejor se puede entender la síntesis entre lo expuesto –en el caso específico de la *cura* y la *angustia*–, en *Ser y tiempo* y *¿Qué es metafísica?*

Pero lo dicho en el § 43, no sólo nos será útil a modo de recapitulación de los expuestos por Heidegger en *Ser y tiempo*. También nos servirá para comprender que la ontología fundamental propuesta por Heidegger, parte del análisis de la cotidianidad del *Dasein*. Análisis que da como resultado primordial, la cohesión interna de todo un espacio de trascendencia expuesto fenomenológicamente. Análisis que deviene en la posibilidad misma de interrogar al Ser del *Dasein*.

Sabemos, por lo dicho, que la angustia y la *cura* de sí están estrechamente emparentados y que, de algún modo, esta relación entre existenciales y estados de ánimo propios del *Dasein*, hacen posible el acceso a la esencia del Ser. Comprensión, recuperación y acceso a la esencia, realizado a través de la existencia misma.

Para finalizar este paréntesis, señalamos la diferencia esencial que existe entre la fundamentación de la metafísica clásica aristotélica, y la nueva fundamentación propuesta por Heidegger.

La diferencia esencial reside en la aprehensión del tiempo como esencialidad del Ser mismo. Para Aristóteles⁴⁴⁴, el Ser era entendido como permanencia y constancia; una continuidad absoluta que le concedía el estatus de *eternidad*. Si esto es así, el Ser no puede –ni podría–, desprenderse de su estatus de *ahora* constante y permanente: “El Ser es permanencia en la presencia”⁴⁴⁵, dice Heidegger a propósito de la concepción tempórea-esencial del Ser.

En la metafísica clásica, el estatus de presencia presente, le otorgaba al Ser y al Tiempo, una categoría de ser lo que *es* en el sentido propio del término Ser. Ello ocurría, precisamente, porque él tiene esta conciencia de sí como una presencia constante y permanente.

En la ontología fundamental, a través de una interpretación de la cotidianidad y de ciertos existenciales, se llegó a un momento determinado de toma de conciencia de sí como finitud. Pues bien, una interpretación existencial de nociones como *conciencia*, *culpa* y *muerte*, nos aproximan a una nueva noción. Nueva noción no sólo esencialista del ser entendido como temporeidad, sino que nos acerca a la noción misma de que esta

⁴⁴³ Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, cit., 1954, p. 200.

⁴⁴⁴ Pensamos, por ejemplo, en: “ Hay algo que se mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto”. Aristóteles. *Metafísica*. Ed. Gredos. Madrid. 1994. p. 486. En Aristóteles podemos encontrar en tanto en *Metafísica* (libro Λ), así como en su *Física* (Libro H) referencias sobre la concepción sobre el primer motor y sus características.

⁴⁴⁵ Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, cit., 1954, p. 201.

nueva fundamentación metafísica del *Dasein* basada en la temporeidad constituye, en sí misma, una realización explícita de la trascendencia del propio *Dasein*. Como se comentó más arriba, la ontología fundamental -la metafísica del *Dasein*-, interroga al Ser del Ente. Una interrogación que se hace desde el propio Ser del Ente.

Este hacerse *desde y por*, nos abre a una nueva noción de temporeidad fundamental que poco o nada, tiene que ver con la concepción clásica. Ahora, el *Dasein* interroga su Ser que, como es ya sabido, se muestra como temporeidad –no entendida como un esquema simplista de pasado, presente y futuro-. Aquello *qué-sea y cómo-sea* el tiempo propio del *Dasein* en tanto que esencialidad del su Ser, es algo que no corresponde explícitamente dilucidar en el presente trabajo.

El proyecto heideggeriano de intentar mostrar o *decir* qué y cómo es el tiempo propio del *Dasein*, es algo que, a nuestro juicio, sigue abierto a discusión e investigación.

Sea como fuere, el Ser del Ente, Ser “Y” Tiempo son nociones que quedan indivisiblemente conectados el uno con el otro. El Ser entendido como tiempo, es decir, como noción de tiempo finito, ha dejado de vestirse con el traje de la eternidad y la permanencia inmóvil. Gracias al esfuerzo realizado por Heidegger para reformular la metafísica clásica, la pregunta que interroga por el Ser del Ente ha recuperado su esplendor y legitimidad, es decir, su vigencia.

Heidegger trata, pues, de revitalizar la pregunta original de la metafísica, a través de una propuesta fenomenológica renovada que describa y de buena cuenta de la renovada ontológico que lucha por traer ante los ojos del *Dasein*, el hecho de que éste debe hacerse cargo de sí como ente absolutamente finito. El *Dasein* repleto de posibilidades se abre, a través de la angustia, a la última de sus posibilidades, esto es, la muerte. La muerte, la cura de sí y la conciencia -analizada desde esta nueva ontología fundamental-, nos proporciona el lecho tempóreo que Heidegger propone como Ser del *Dasein*.

“La explicación de la idea de una ontología fundamental ha aclarado que, si la problemática de la metafísica del se ha presentado como *El ser y tiempo*, es la conjunción y de este título la que implica el problema central. Ni el *ser* ni el *tiempo* tienen necesidad de abandonar su significado anterior, pero sí la tienen de una interpretación más originaria que fundamente su derechos y sus límites”.⁴⁴⁶

3. 1. La aproximación de García Bacca a la ontología fundamental.

Dicho esto, pasamos a analizar los principales argumentos de aproximación por parte de García Bacca, a la propuesta heideggeriana de desarrollar una ontología fundamental.

Para ello, nos basaremos en el artículo de García Bacca titulado: “Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger”⁴⁴⁷ se basa en la idea de que la filosofía heideggeriana, es una filosofía de estilo *proyectivo*. Es decir: una

⁴⁴⁶ Ibid, p. 203.

⁴⁴⁷ Juan David GARCÍA BACCA, “Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger”. Revista de la Universidad de Colombia N° 8, Bogotá, 1947, pp. 57-96.

filosofía que proyecta y reduce las diversas dimensiones ontológicas del hombre. Esta forma de filosofía proyectiva habría sido iniciada por Heidegger a juicio del filósofo español.

Es de destacar la tesis -mentada por Bacca, y emparentada al pensamiento del alemán-, de que este tipo de filosofía proyectiva lleva inserta, en sí misma, el ejercicio *Hermenéutico* como única vía de acceso al resto de dimensiones existenciales que componen el cuerpo ontológico del *Dasein*:

“Como simple hipótesis, no sería directa e inmediatamente posible una ontología del hombre; tendríamos que partir de una ontología fundamental: 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. La ontología, ontología ni más ni menos, no sería posible son como “hermenéutica”: como interpretación sistemática, genialmente adivinadora, de la correspondiente ontología proyectada o reducida, única dada directa e inmediatamente”⁴⁴⁸.

Como el tema central de la argumentación garcibacquiiana en este punto pasa por tratar de desarrollar las posibilidades de una ontología fundamental -en oposición a la ontología general clásica-; sospechamos, como anteriormente señalamos, que la referencia bibliográfica empleada por García Bacca para su argumentación sea la obra de Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*. De nuevo, la falta de citas o referencias explícitas por parte del filósofo español, dificulta enormemente la tarea de cartografiar las fuentes de las que hacía uso. Entre las ocultas evidencias que apuntan hacia *Kant und das Problem der Metaphysik* como eje de referencia empleado por García Bacca, se encuentra la tesis heideggeriana de que dicha ontología fundamental se sostiene sobre un principio fundamental, a saber: *el hecho de que el Ser del Ente no es algo en estado de Ser puro*.

Por puro, entendemos la idea de una ontología general al estilo de los clásicos, o lo que es lo mismo, una ontología separada del tiempo. Una ontología de este tipo y naturaleza no contempla, pues, la idea heideggeriana que sostiene la diferencia entre ser y estar:

“Heidegger, incitado por una sospecha maliciosísima de Kant, sostiene que el tipo de existencia humana no pertenece al orden del ser, no es un *qué-es*; que *nuestra esencia no es*, que el *que es* del hombre no es, que el *qué es* del hombre *está*”⁴⁴⁹.

Nosotros identificamos -a propósito de esta cita-, la conexión con la obra de Heidegger y el tema central que esta aborda. Es decir: la idea de refundar las posibilidades mismas de la metafísica a propósito de una nueva ontología fundamental.

Se hace interesante y, cuanto menos curioso, analizar qué entendía García Bacca por ontología fundamental a partir de la segunda mitad de los años 40 del pasado siglo: una ontología reclusión y proyección. Una ontología que repliega y reduce hasta la asfixia las diversas dimensiones y posibilidades del *Dasein*.

⁴⁴⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 102.

⁴⁴⁹ *Ibíd*, p. 109.

Desconocemos las razones por las que García Bacca asocia la nueva ontología fundamental, con la imagen de una ontología de proyección, a no ser, claro está, que se la comparase con la *ideal* ontología general.

Ahora bien, como se desprende de la obra del Heidegger, si la metafísica tiene que restituir su validez y legitimidad –siguiendo los pasos dado por Kant en la primera edición de la Crítica de la Razón pura-, no puede hacerlo siguiendo el proyecto –agotado, consumado y erróneo- de una ontología general. Ontología que no supo distinguir entre Ser y Estar, entre Ser y Ente:

“La finitud del conocimiento reposa en la finitud de la intuición, es decir, en la receptividad. El conocimiento puro, es decir, el conocimiento del ob-jeto en general, el concepto puro, se basa por lo tanto en una intuición receptiva. Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo.

El tiempo como afección pura de sí mismo es la intuición pura finita que sostiene y posibilita el concepto puro (el entendimiento), siendo éste esencialmente dependiente de la intuición.”⁴⁵⁰

La nueva ontología fundamental –como se pudo comprobar-, se asienta sobre las bases autolegitimadas de la pregunta misma por el Ser del Ente. Es decir: desde la primacía óntico-ontológica que proporciona ser el único ente entre los entes capaz de interrogar-se a sí mismo y descubrir su temporeidad como “afección pura de sí mismo”.

Pero aun más, el *Dasein* revisa e interroga su ser-se no desde la premisa de que todo existir concuerda con su esencia. Lo hace, más bien, desde la premisa óntica de que el *Dasein* es un ser ontológico.

Esto hace posible que el *Dasein*, desde la facticidad de su circunstancia como ente arrojado -tal y como lo desarrolla Heidegger en *Sein und Zeit*-, es capaz de advertir que su radical esencialidad no se revela como un *qué-es* al estilo clásico sino que, más bien, su ser -la esencia de su ser- es un *que-es*, es decir, un *estar* y no un ser. De otro modo: la esencia del *Dasein* es y se despliega sobre la noción de *tiempo*; de *temporeidad*. Heidegger, en su obra *Kant das und Problem der Metaphysik* dice:

“La explicación de la idea de una ontología fundamental ha aclarado que, si la problemática de la metafísica del *Dasein* se ha presentado como *El ser y tiempo*, es la conjunción y de este título la que implica el problema central. Ni el *ser* ni el *tiempo* tienen necesidad de abandonar su significado anterior, pero sí la tienen de una interpretación más originaria que fundamente su derechos y sus límites”⁴⁵¹.

García Bacca plantea sobre la tesis de Heidegger la pregunta que, a su juicio, constituye el fundamento esencial del artículo en el que hemos centrado nuestra atención:

“Y pregunto ahora: 1) ¿No estará el hombre en trance de haber sido disparado ya, de hallarse en camino ya hacia una término inasequible en sí mismo, hacia el *sér-que es*, hacia el *es del sér*, hacia ontología pura, e inasequible porque el hombre es un *sér* que está (*Dasein*)”⁴⁵².

⁴⁵⁰ Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*. Cit., 1954, p. 162.

⁴⁵¹ *Ibíd.* p. 196.

⁴⁵² Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 116.

En primer lugar: señalar que la tilde en el verbo ser es empleada por García Bacca esencialmente, para poder generar un *neologismo*.

Neologismo empleado, muy probablemente, para *acentuar* el valor *ideal* del término Ser. En segundo lugar, García Bacca parece preguntar por el destino paradójico de la ontología fundamental que, renegando de *qué-es* -en tanto que inalcanzable-, parece estar al mismo tiempo *disparado* o encaminado hacia un proyecto ontológico fundamental que, siendo estrictos, tampoco termina por alcanzar el *que-es* dado que, como terminamos de señalar, es un *estar* en el tiempo.

Es muy probable que esta ontología fundamental pueda ser empleada por García Bacca para poder sostener o desarrollar -fundamentar-, su propuesta dialéctica transfinita. Esto es algo que deberemos justificar llegado el momento.

García Bacca tiene una segunda pregunta-sentencia-juicio que plantear como idea central del artículo:

“Por estar el Hombre disparado hacia el *ente que es*, pero por estar a la vez y en uno proyectado y gravitante hacia estar, la pura esencia y sus integrantes, el qué es, en su puridad o soledad cristalizada, resulta meta inasequible, algo así como punto situado en la tangente. El ente que es, lo ontológico, constituye y está siendo la meta o el término de las alusiones, signos y símbolos, pero lo que de hecho se alcanza por tal movimiento no pasa de signo, de apunte, de alusión, y no puede pasar de apunte, se queda esencialmente en alusión, en signo, en símbolo. Lo ontológico es, irremediabilmente, trascendente”⁴⁵³.

Aquí encontramos una clara alusión a la idea de que, si queremos refundar el proyecto metafísico de la pregunta por el ser, ya no podemos hacerlo apoyándonos en viejos y caducos conceptos ontológicos. Conceptos ontológicos que perseguían la meta ideal de tocar con la vista la esencia de una existencia en su estado de Ser.

La renovada metafísica y ontología ha sustituido la idea de Ser esencial, por la de una ontología fundamental que, a juicio del filósofo español, proyecta y reduce sus dimensiones sobre el plano de la temporeidad. Como ahora veremos, sobre el plano de la temporeidad -del estar-, la nueva metafísica y ontología advierten lo siguiente, a saber: el único recurso válido y realmente útil para poder *decir* -o señalar el estado de todo Ente-, no es otro que la hermenéutica. Es decir, interpretación de los fenómenos acontecidos en el plano *categorial* del tiempo sobre el que se sustenta la esencia del *Dasein*.

El tiempo, o lo que es lo mismo: el lugar donde el *Dasein* despliega la esencialidad de su Ser en tanto que tiempo.

García Bacca -como Heidegger-, son de la opinión de que la ontología general busca y persigue una meta inalcanzable debido, muy probablemente a su inexistencia. Este hecho es, muy posiblemente, el nexos necesario para la convergencia de opiniones entre Heidegger y García Bacca. Es más, el filósofo español sostiene la siguiente tesis: si Heidegger ha contribuido en algo al panorama de la metafísica, es el de haberle inyectado el suero de la vida al incluir los sentimientos en el esquema metafísico. Si la metafísica hace el tránsito de una ontología ideal e inviable de esencialidad, a otra ontología basada en los fenómenos del *Dasein* y la radical distinción entre Ser y Ente,

⁴⁵³ *Ibid*, p. 117.

entonces, la nueva ontología hará posible una metafísica de corte hermenéutico, fenomenológico y, esencialmente, dialéctico-transfinito en el caso concreto de García Bacca:

“La ontología es, rigurosamente hablando, trascendente, meta inasequible para el hombre que está constituido como sér que está. Empero, el hombre *está ya salido o disparado hacia tal meta*”⁴⁵⁴.

Pero la proximidad a los supuestos heideggerianos no quedan reducidos a una leve aproximación de ideas sobre el peso y valor de la ontología fundamental. Ni siquiera hacia la aceptación y absorción de ciertos supuestos categoriales. La aproximación de García Bacca al esquema heideggeriano sigue su curso esencialmente dialéctico, hacia un vórtice de readaptación argumentativa por parte del propio filósofo español. Como podremos comprobar, la aproximación que García Bacca realiza a la ontología fundamental inicialmente propuesta por el filósofo alemán contribuye, indiscutiblemente, al desarrollo del propio esquema dialéctico-transustanciador del filósofo español.

Si esto es así, entonces, se entenderán mucho mejor las palabras de García Bacca que, según entendemos nosotros, opta por afiliarse al valor y posibilidades que proporciona la *hermenéutica* y, al mismo tiempo, con una imagen renovada de la noción de *idea*:

“Toda idea, diré con Heidegger, es un proyecto o plan de posibilidad teórica, de visualidad pura; mas un proyecto que está ya proyectado más o menos en una cosa inferior; y tal proyección reduce su número de dimensiones, y las reducidas se presentan como signos, alusiones, símbolos a descifrar. No cabe, una vez más, una eidética; sino una hermenéutica eidética. Las ideas no pasan de ser verdaderas intenciones o intenciones verdaderas”⁴⁵⁵.

La *idea* se encuentra en estado de *estar* en el mundo como imagen, símbolo y signo proyectado. La idea -en estado de proyección en el mundo-, reduce sus dimensiones y queda planteada como posibilidad que debe ser interpretada. Ahora -la nueva corriente existencialista-, propone a las ideas como símbolos y signos proyectados en el mundo. Ideas que deben ser interpretadas como horizontes axiológicos que no buscan la realización universal en el mundo como estar, sino que, más bien, sirven de guía. Es decir: del *deber* sin el *ser*.

El quicio de la cuestión que aquí planteamos pasa, muy posiblemente, por reinterpretar la noción de posibilidad existencial no desde una ontología pura sino que, más bien, exige una interpretación desde una ontología fundamental que, como ya sabemos por lo dicho hasta el momento, nos abre las puertas de la hermenéutica.

Para García Bacca –y suponemos que también para Heidegger, a tenor de la interpretación realizada por el filósofo español-, las posibilidades existenciales que son infinitas, en tanto que hombres libres y arrojados, no pueden ser interpretadas a través de una ontología pura al estilo de lo universal. Más bien, por nuestra condición de Entes que *están* en el mundo no nos cabe otra alternativa, que la de analizar e interpretar los símbolos y signos de las posibilidades mismas. Posibilidades existenciales que ahora se

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 118.

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 129.

nos revelan como despojadas de su aureola de infinidad eidética, concentradas, proyectadas y reducidas en su fundamento ontológico.

Dice García Bacca:

“Toda posibilidad posee su original manera de salir disparada hacia un tipo de proyecto multidimensional; mas tolera la frase, ab-yectados, echados hacia abajo, tirados a tierra, estrellados y reducidos violentamente a menor número de dimensiones. Del proyecto amplísimo de la posibilidad no nos queda sino indicios, ganas anhelos, añoranzas especiales, que se prestan a una hermenéutica; mas no bastan para una ontología, para saber qué es posibilidad en sí y a solas, en puridad”⁴⁵⁶.

3. 2. La noción de categoría, y la ontología fundamental.

El filósofo español propone una distinción triple para el concepto de *categoría*. Distinción desplegada a través de la historia de la filosofía, según la concepción de tres autores y momentos concretos: Aristóteles, Kant y Heidegger que, como podremos comprobar, no deja de ser una clara referencia a las posibilidades mismas de la metafísica.

Como sabemos por la obra de Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik*, la posibilidad de la metafísica debe asentarse sobre los principios de una fenomenología hermenéutica que atienda a la problemática del Ser del Ente como *estar*. De ahí, el análisis de las categorías *existenciales* que propone y dispone Heidegger en *Ser y tiempo*. Categorías existenciales que intentan abrirse en la comprensión del *Dasein*, como aquello que posibilita, cual pantalla ontológica, la interpretación de los fenómenos propios del *Dasein*:

“Las categorías en sentido aristotélico pueden conocerse por conocimiento directo; las kantianas por reflexión trascendental; los existencialistas sólo por hermenéutica, por interpretación de signos y de alusiones, pues ellos mismos no pasan de signos, de modos; los existenciales o estados del ente y de las maneras del ente se constituyen como signos o modos; no aportan propiedad alguna nueva, captable en sí o en otro, directa y reflexivamente”⁴⁵⁷.

Se nos antoja pensar, pues, que García Bacca está considerando la idea de una ontología fundamental más como una degradación de la propia ontología en sí, que como una real oportunidad para revalidar la actividad metafísica misma. Punto este, en el que podría fundamentarse una vía legítima de convergencia ontológica entre García Bacca y Heidegger.

El hecho principal es que, al *Dasein*, se le retira su estatus de Ser con mayúsculas. Ahora, se le atribuye un *estar* con valor ontológico diferente al de Ser. Si la ontología fundamental es lo que Heidegger presume, entonces, como García Bacca supone acertadamente, únicamente nos queda la opción de la hermenéutica como vía de acceso descriptivo al *que-es* del *Dasein* entendido como estar-en-el-mundo-arrojado-en-el-tiempo:

“No sospecha ya Aristóteles que las cosas pueden ser *seres que están*, entes de decadencia óptica; y que, en este caso habría que comenzar por hacer una ontología

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 136.

fundamental para subir, por los indicios y serie sutil de los estados, al ser, a la ontología pura y simple”⁴⁵⁸.

Pero sea tal vez esta cita que inmediatamente transcribimos, la pista más concluyente sobre la idea propia de García Bacca, sobre la diferencia de estatus planteado por Heidegger con respecto a las dos ontologías posibles.

Pensamos, pues, que el filósofo español -por lo criticado y explicitado-, discrepa sobre la tesis planteada por Heidegger, respecto a la idea de que si la metafísica quiere sustentar el valor de su legitimidad no puede, únicamente, quedar planteada y desarrollada como ontología fundamental. Esto ocurre, en opinión de García Bacca porque, a ojos del filósofo español, esa posibilidad se revela como sinónimo de una decadencia o reducción del valor mismo de la ontología.

A nuestro juicio, para García Bacca la ontología debe centrarse en el estudio del Ser. Es decir: debe de poder encontrar o describir el *qué-es* de las cosas. Tal vez sea este el punto de inflexión en lo que a proximidad y lejanía respecto a la propuesta heideggeriana se refiere. Dice García Bacca en 1947:

“Hay que comenzar por hacer ontología fundamental para llegar a la ontología general, pasando por la metafísica, por el estudio del conjunto o sistema de indicios que permiten trascender o superar el estar de las cosas hacia su ser, hacia su ser en cuanto solo y puro ser hacia la ontología”⁴⁵⁹.

Sólo al final del artículo “Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger”, García Bacca habla con total claridad evidenciando, así, en qué consiste la crítica fundamental que el filósofo español realiza al proyecto metafísico ontológico de Heidegger:

“Pero Heidegger no ha llegado a incardinar en su programa el *Sein-zu-Gott*, el poder ser dioses que sepan del bien y del mal, como dice el Génesis. Y por no saber si se puede ser dios –por no suspirar, anhelar y tender, al menos, a serlo-, tal vez no pueda tampoco saber del bien y del mal sobrenaturales, y le sucede lo de Faust: *Dafuer ist mir auch alle Freude entissen*, y que, por tender hacia lo alto, le falte el componente que contrapese, 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”⁴⁶⁰.

Es decir, para García Bacca, Heidegger parte de algo así como una *sistencia* cósmica o fáctica donde el *Dasein* se apoya en algo *inferior* a él. De otro modo: una *sistencia* fáctica de arrojamiento donde el *Dasein* vive y desarrolla su inicial existencia no en la imagen de *idea* sino, más bien, en la de mundo entendido como *otros ahí*.

Para García Bacca, todo esto constituye el principio tanto de una metafísica, así como de una ontología característica del estrechamiento existencial y angustioso. Para el filósofo español, dicha existencia angustiosa en la que el *Dasein* parece encasillarse, es la ejemplificación perfecta de lo que la *dialéctica descendente*⁴⁶¹ implica en sí

⁴⁵⁸ *Ibíd*, p. 143.

⁴⁵⁹ *Ibíd*, p. 144.

⁴⁶⁰ *Ibíd*, pp. 149-150.

⁴⁶¹ Para más referencias sobre la dialéctica descendente en la obra del filósofo español consultar: Cfr. Juan David García Bacca. *Invitación a filosofar Vol. I: La forma del conocer filosófico*, 1940. En ella,

misma. En ese sentido, el filósofo español reprocha a Heidegger que su propuesta dialéctica a la que tacha de descendente y angustiosa en el peor de los sentidos, ha extirpado el verdadero impulso óntico-ontológico del *Dasein*, es decir, la pretensión de ser Dios⁴⁶².

Para García Bacca, el mayor defecto y carencia de la metafísica propuesta por Heidegger se fundamenta, esencialmente, en la supuesta ausencia de un plan de ascenso del hombre hacia la idea de *absoluto* entendido como pretensión, horizonte y posibilidad irrealizada. En opinión del filósofo español, a la metafísica heideggeriana, le falta el *querer ser* encardinándose, definitivamente, en un *estar* que más que desplegar las posibilidades existenciales del *Dasein*, termina por colapsarse sobre sí mismo a través de la experiencia y temple de la angustia.

Hasta aquí, todo lo que tiene que ver con las aproximaciones críticas de García Bacca realizadas a lo largo de 1947. Durante los años venideros el número de artículos y trabajos monográficos sobre Heidegger irán menguando hasta disolverse en una especie de convergencia simbiótica entre los supuestos explícitos del propio García Bacca, y principios implícitos heideggerianos.

3. 2. El Existencialismo y la ontología.

La progresión y absorción de los principios heideggerianos por parte de García Bacca es continuo y progresivo hacia el final de los años 40, y a lo largo de los años 50. A nuestro parecer, lo más destacado en esta evolución dialéctica de convergencia, es el hecho de que García Bacca dejará, progresivamente, de centrar su atención en categorías heideggerianas concretas, para dar cabida al supuesto esencial del proyecto heideggeriano y, por ende, también de García Bacca. Nos referimos, sin duda alguna, a las posibilidades mismas de la metafísica basadas en una ontología fundamental.

Por eso, artículos como: “Potencias, posibilidades e historia”⁴⁶³, son un claro ejemplo del giro crítico iniciado por el filósofo español allá por el año 1947. En esta serie de artículos, el tema central ha dejado de ser ciertas categorías heideggerianas más o menos bien interpretadas por parte de García Bacca. Ahora, el centro de atención, recae en el *existencialismo* mismo –desde una perspectiva crítica-, así como las posibilidades mismas de la metafísica y ontología fundamental.

Como viene siendo tónica habitual en esta serie de artículos referentes a Heidegger, el asunto que atraviesa radicalmente todo el texto de García Bacca es la comparativa crítica del proyecto heideggeriano, con la propia historia de la metafísica. Como hemos comentado en alguna otra ocasión, hasta la llegada de Heidegger -también

García Bacca tratará a la dialéctica descendente, como un camino hacia la asfixia o desvanecimiento del propio motor dialéctico encargado de generar movimiento y posibilidades.

⁴⁶² La misma crítica queda planteada por García Bacca en la que, a nuestro juicio, es su primera obra de corte metafísico. Nos referimos, sin duda a: *Invitación a filosofar Vol. I: La forma del conocer filosófico*. Allí García Bacca ya expuso lo que, a su juicio, constituía la esencia óntico-ontológica del *Dasein*, a saber: *una tensión entre dos extremos, Dios-hombre*.

⁴⁶³ Juan David GARCÍA BACCA, “Potencias, posibilidades e historia” En: *Cultura Universitaria* n.º 5, Caracas, 1948, pp. 23-33. También está recopilado en la obra *Ensayos y Estudios (II)*. Nosotros emplearemos una tercera fuente bibliográfica en la que aparece el presente trabajo. Nos referimos a la obra de referencia para los artículos referentes a Heidegger: Juan David García Bacca. *Existencialismo*, 1962.

de Bergson y Whitehead-, en el ámbito de la filosofía había predominado la tesis de interpretar la esencialidad del hombre como algo determinante y fijo -estable y universal-.

Cierto es, que con la irrupción de Kant, hay un importante y crucial giro en el ámbito de la epistemología y la metafísica, en la medida en que se establecen, a juicio del filósofo germano, las condiciones que hacen posible tanto el conocimiento así como la metafísica misma. Como es sabido, esa condición y margen del conocimiento viene determinada por las categorías a priori propias del entendimiento. Es el entendimiento del hombre -a través de esa lista de categorías- como se forma el conocimiento, o lo que es lo mismo, el modo como el entendimiento configura y establece sus propios márgenes.

Para García Bacca, la verdadera ruptura con lo establecido como término fijo y estable, viene determinado por la irrupción del existencialismo en el ámbito de la filosofía. Con la propuesta heideggeriana, la supuesta esencialidad del hombre -ese ser del ente que ahora se nos desvela como temporeidad-, viene determinado por un nuevo concepto, a saber, la *posibilidad*.

Para el existencialismo, el centro de la argumentación se fundamenta en la indeterminación existencial del *Dasein* arrojado al mundo con otros. La gran novedad dentro del panorama existencial y metafísico clásico viene determinado, en primera instancia, por la descripción fenomenológica del *Dasein* cuyo principio existencial, pasa por tener que hacerse cargo de su esencial y radical libertad.

La libertad es el resultado de las infinitas posibilidades de las que dispone el *Dasein* que, estando con otros en el mundo, puede y debe inventar y crear desde sí, su propio mundo en tanto que existencia pendiente de creación permanente. García Bacca indica, someramente, qué es eso de libertad y posibilidad en el proyecto heideggeriano:

“La necesidad de hecho es base de la libertad real.

Pues bien: si el hombre no ha de ser necesariamente determinado, es preciso que la base de su ser sea de hecho, o dicho al revés, para que se entienda: que el hombre no tenga esencia. Y si el hecho no garantiza nada, y por este punto es radical contingencia, por otra parte no impone nada, no necesita u obliga a nada; es raíz de libertad”⁴⁶⁴.

Entendemos, pues, que hay un evidente giro interpretativo por parte de García Bacca no sólo con respecto a Heidegger -que ya no será acusado de generar una dialéctica de angustia y descenso-. Ahora, García Bacca está virando hacia una metafísica -ontología fundamental- sostenida bajo el principio heideggeriano que daba posibilidad y legitimadas a la libertad. Nos referimos, sin duda alguna, a las *posibilidades* existenciales del *Dasein* que se abren tras la asunción de la nada sobre la que se sostiene toda existencia. Es decir, el principio de libertad se nos abre como una cuestión de hecho.

¿En qué medida? en la medida en que somos, de modo esencial, un estar ahí; arrojados al mundo, abiertos a nuestras posibilidades mismas. Estamos abiertos a la ineludible responsabilidad existencial dado que carecemos de asideros estables y esencialmente fijos.

⁴⁶⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. pp. 65-66.

Por eso dice García Bacca un poco más abajo:

“Estamos hechos, diré imitando una célebre frase, no de materia de sueños, sino de materia de hechos. Y estamos, por tanto, por hacer y nos va nuestro ser según lo que hagamos o no hagamos con tales hechos”⁴⁶⁵.

4. El problema del “existencialismo” para García Bacca. 1948.

En 1948, García Bacca continúa con su proceso de absorción y asimilación de los supuestos heideggerianos pero, a diferencia de años anteriores, la aproximación a Heidegger ya empieza a sustentarse no en la asimilación de sus categorías existenciales, sino en los supuestos mismos en los que se pretende asentar la argumentación metafísica heideggeriana.

Esa base es, sin duda alguna, lo que García Bacca interpreta como *existencialismo*. Es decir, una nueva impostura filosófica y metafísica propia del tiempo postnihilista de la filosofía occidental de aquellos años. Como podremos comprobar, la atención de García Bacca –de aquí en adelante–, se centrará en las virtudes y defectos de una corriente filosófica a la que no se afiliará y que, no sin cierta razón, será objeto de sus críticas y objeciones.

Veamos, pues, en qué consisten los principales argumentos críticos que García Bacca dedica a esa *nueva* corriente filosófica a la que, a juicio del filósofo español, Heidegger es su mejor representante⁴⁶⁶. Para ello, centramos nuestra mirada en un artículo de 1948 titulado: “Potencias, posibilidades e historia”⁴⁶⁷.

4. 1. Potencias, posibilidades e historia.

Y es que lo natural –los actos del propio hombre–, contemplan infinitas posibilidades. El hombre de carne y hueso –en su condición de arrojado e indeterminado–, no queda apresado por ninguna esencia fija, estable y universal que determine –en sus condiciones de posibilidad–, su existencia entendida como creadora e inventora de sí y para sí.

La movilidad dialéctica de la propia historia del pensamiento y la existencia es, de algún modo, la prueba clara de que no existe algo así como una esencia fija y estable que encierre al *Dasein* en una forma determinada.

Si esto es así, entonces, la historia es la historia misma de la movilidad existencial creativa e inventiva de ideas en potencia que han sido realizadas. Es decir: la

⁴⁶⁵ *Ibíd*, p. 66.

⁴⁶⁶ El tema de si Heidegger es o no un filósofo existencialista excede en mucho los límites del presente trabajo. Sea como fuere, no cabe la menor duda de que García Bacca cataloga a Heidegger y su propuesta fenomenológica, como el paradigma de la filosofía existencialista. A nuestro parecer, no consideramos que realizar un análisis sobre las consecuencias y razones por las que el filósofo español considere a Heidegger como máximo exponente del existencialismo sea útil o necesario. No lo consideramos porque la opinión que García Bacca tiene del existencialismo –sea acertada o equivocada–, no determina el sentido crítico que el filósofo español tiene de la propuesta fenomenológica de Heidegger. Por esa razón, nosotros en ningún momento del presente trabajo nos hemos referido a Heidegger como existencialista y siempre nos hemos referido a su propuesta filosófica como *fenomenológica* o, en cualquier caso, *metafísica*.

⁴⁶⁷ Juan David GARCÍA BACCA, “Potencias, posibilidades e historia”, *Existencialismo*, cit., 1962.

historia de la posibilidades de hecho pensadas y realizadas. García Bacca lo expone del siguiente modo:

“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”⁴⁶⁸.

De este modo, llegamos al final de la década de los años 40, y nos adentramos en los años 50 del pasado siglo. El hilo conductor de nuestra argumentación, llegados a este punto, sigue siendo el existencialismo y la ontología. La atención y preocupación de García Bacca en los años 50 –al menos en lo que se refiere a su crítica y aproximación a lo supuestos heideggerianos- sigue siendo, sin duda alguna, las posibilidades, límites y condiciones del existencialismo como corriente filosófica.

Veamos, pues, cuales son los principales argumentos expuestos por el filósofo español en la década de los 50.

5. La cruda crítica garcibacquiiana al existencialismo⁴⁶⁹. 1952.

Las críticas y objeciones al existencialismo toman verdadera consistencia argumentativa en los artículos publicados por García Bacca en 1952. Especialmente en dos de ellos:

1. “Existencialismo”⁴⁷⁰.
2. “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”⁴⁷¹.

Para no romper con el hilo argumentativo de lo expuesto hasta el momento, hemos optado por analizar y presentar en conjunto ambos artículos.

A juicio de García Bacca, el añadido del sufijo *ismo* al término *existencia* parece responder, primariamente, a un esfuerzo por perfeccionar superlativa y teóricamente dicho concepto. El existencialismo, como corriente filosófica, es un esfuerzo legítimo de formalizar todo un conjunto de posibles cuestiones y respuestas surgidas a partir de nociones tales como: *Ser* y *No-ser*.

De otro modo: el existencialismo es el nombre genérico que ha recibido una corriente filosófica –con herencia de postrimerías teológicas: *Muerte, Juicio, Infierno* y *Gloria*- que reflexionan, diagnostican e intentan dar respuesta descriptiva o formal, a las principales cuestiones surgidas como consecuencia de haber puesto el acento fenomenológico sobre el Ser y el No-ser. García Bacca dice al inicio de su artículo “Existencialismo”:

⁴⁶⁸ Ibíd, p. 74.

⁴⁶⁹ En el caso de García Bacca, el existencialismo viene representado mayoritariamente por Sartre, Camus, Bergson, Whitehead, Jasper, Marcel y Heidegger. No cabe duda que la obra de referencia sobre las opiniones que García Bacca vierte sobre el existencialismo están recopiladas en su obra *Existencialismo*, 1962 que es una colección de artículos centrados esencialmente en la figura de Heidegger pero, también, se amplía en algunos casos a los autores citados en esta nota.

⁴⁷⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo”, En: *Revista Shell* 1.4, Caracas, 1952, pp. 20-24. *Anales de la Universidad Central de Ecuador* 83.338, Quito, 1954, pp. 37-42.

⁴⁷¹ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”. En: *Cultura Universitaria* n° 33, Caracas, 1952, pp. 64-72.

“El mundo político, económico, social, religioso, mental y aun físico, en que nos han echado a vivir, a existir, nada tiene de seguro y tranquilo. Si en un momento de sinceridad advertimos la actitud con que nos aferramos a las riquezas, dogmas, opiniones, sistemas y vida misma real, veremos que nuestro gesto es de náufragos: de sálvese quien pueda, en desbandada, egoísmo, desenfreno. Nadie vive, viaja, habita ya en sus ideas, en las formas de vida social, económica, política, religiosa como en nave segura y casa firme.(...) La forma de sociedad más necesaria y jugosa en nuestros días es la de Seguro para náufragos del existir”⁴⁷².

Si esto es así, entonces García Bacca está planteando un diagnóstico general y preocupante del existir propio del hombre contemporáneo. Un existir: político, social, religioso, filosófico económico etc., donde, a juicio del filósofo español, dichas dimensiones humanas sometidas al flujo dialéctico y transfinito, ahora han sido abandonadas. Es decir: el conjunto de dimensiones que componen el existir general del *Dasein* se han trocado en una suerte de existir tremendamente inestable e impropio, olvidado voluntariamente.

Si esto es así, a juicio de García Bacca el existencialismo irrumpe en la historia de la filosofía como una especie de reacción química ante el desastre existencial de los hombres contemporáneos. Es decir, el existencialismo actúa como medio de reacción teórico-filosófico-ontológico para intentar diagnosticar y, en el peor de los casos, intentar dar buenas razones para tratar de rescatar al hombre del seísmo existencial en el que ha quedado sepultado. García Bacca sentencia en este sentido:

“No siempre nos queremos confesar este terremoto básico y continuo que corre, por nuestro ser, por nuestra moral y hasta por nuestra economía. Y es preciso que ciertos sismógrafos –filósofos o literarios, predicadores o agoreros. Nos hagan tomar conciencia expresa y desagradable de lo que implica y subconscientemente tenemos olvidado. (...) Ahora nos confiesan y delatan, nos sacan a la luz pública y vergüenza oficial Sartre, Camus, Heidegger, Jaspers, Marcel; y tal falta o quebranto del *siglo*”⁴⁷³.

Entre las diferentes respuestas existenciales al seísmo existencial, García Bacca se centra, esencialmente, en la figura de Heidegger y su postrimería de la muerte. Postrimería que, en manos del filósofo español, aun está en permanente cambio e interpretación. Lo mismo ocurre con el conjunto de categorías existenciales heideggerianas como se ha podido comprobar a lo largo de los dos capítulos que hemos dedicado a la relación crítica entre Heidegger y García Bacca.

5. 1. La discusión interna con el existencialismo. La opinión garcibacquiiana desfavorable ante la propuesta existencialista sartriana.

A pesar de las críticas que recibe el existencialismo heideggeriano por parte de García Bacca, en tanto que el existencialismo parece devenir en una mera cuestión de hecho, cabe pensar que lo verdaderamente trascendente no es el existencialismo en su estado neutro. Más bien, lo importante pasa, principalmente, por el conjunto de razones y argumentos que los existencialistas determinan como ontológicamente reveladoras.

⁴⁷² Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 12.

⁴⁷³ *Ibíd*, p. 13.

En este sentido, nuestra tarea -hasta el momento-, se ha centrado en poner de manifiesto el modo en el que García Bacca ha ido mutando y trocando su opinión sobre la resolución fenomenológica heideggeriana. Resolución que, aun estando por el momento incompleta, conducirá al filósofo español a tener muy alta consideración las posibilidades ontológicas planteadas por Heidegger.

En este sentido, no ocurrirá lo mismo con la propuesta existencialista del filósofo francés, J. Sartre. García Bacca toma al filósofo francés como paradigma de un existencialismo impropio, extremo y posiblemente desviado de los márgenes aceptables que García Bacca tenía sobre el sentido último del existencialismo. Es curioso como García Bacca descarga -con verdadera sorna-, un cierto desprecio crítico contra el proyecto existencialista de Sartre por ser, sobretodo, un existencialismo que deriva en opinión del filósofo español, en una suerte de autovergüenza de sí; un sentirse mal por hacer las cosas a *mala fe*.

García Bacca se dirige del siguiente modo a Sartre:

“Sartre y otros que no pasan de chismografía, adjetivada de fenomenología ontológica”⁴⁷⁴.

o cuando dice:

“Y resulta Sartre un pipiolo en lo que acerca de los asuntos más escabrosos no pudiera decir frente a las cuatro cuestiones y 40 páginas en folios que dedica Santo Tomás en la Suma Teológica a los pecados contra el sexto mandamiento”⁴⁷⁵.

Y, finalmente:

“Y Sartre, al inventar el método de psicoanálisis existencial nos echará en cara hasta nuestro íntimo y privado programa de existencia, nuestro plan de ser. (...) Leyendo a tales existencialistas, nos avergonzamos ante nosotros mismo y de nosotros mismos, de nuestro ser y de ser sin posibilidad de arrepentimiento y perdón. Solo a solas y a cuestras con nuestra realidad miserable, con el pecado original del existir, más grave y hondo que el de Adán. No nos queda más reacción que la torerísima ante una mala suerte: la de mantenerla y no enmendarla, que enmendarla es pero”⁴⁷⁶.

Sabemos que García Bacca no era amante de crear escuela filosófica. Tampoco de seguir a pies juntillas ninguna corriente filosófica por encima de las demás. Aun así, sea por la tremenda curiosidad innata del filósofo español, sea por su atención a los temas actuales del momento -en contexto histórico en el que nos movemos, es decir, los años 40 y 50 del pasado siglo-, el existencialismo había entrado con gran fuerza y potencia en el panorama filosófico occidental. De ahí, la atención, estudio, crítica y absorción de muchas de las cuestiones tratadas por el existencialismo y sus principales representantes. No cabe duda de que las opiniones de García Bacca vertidas sobre la propuesta sartriana no pasan de meras anécdotas, no es menos cierto que, al menos en estos años, la opinión del filósofo español respecto a la figura del filósofo francés no era nada favorable. Es obvio a la luz del espacio que García Bacca dedica en su obra *Existencialismo* a la filosofía de Sartre, que el peso y valor del sentido último del existencialismo como novísima corriente filosófica recae en Heidegger y no tanto en

⁴⁷⁴ *Ibíd*, p. 13.

⁴⁷⁵ *Ibíd*, p. 13.

⁴⁷⁶ *Ibíd*, p. 14.

Sartre. Es de reconocer por honestidad intelectual, que las críticas –u opiniones, comentarios despectivos y poco desarrollados- que el filósofo español dedica a Sartre no pueden tomarse, en un sentido estricto de la palabra, como una crítica bien elaborada, construida y seria. Aun así, no podíamos dejar de exponer en el presente trabajo, la opinión desfavorable por parte de García Bacca respecto a Sartre⁴⁷⁷.

6. García Bacca y su pie fuera del existencialismo. El teclado filosófico.

Si bien puede decirse que García Bacca milita en su 3º etapa filosófica en las filas del existencialismo, aun así, -y como viene afirmándose hasta el momento-, el filósofo español tiene buenas razones para no suscribirse de por vida a una corriente que respeta y admira pero que, al mismo tiempo, mantiene con ella cada año transcurrido en la década de los 50, una distancia cada vez mayor y que, a su parecer, es necesaria para no quedar absorbido y disuelto personal y filosóficamente:

“En nuestro tiempo, y con el *Ser* que nos gastamos los hombres, las pobres creaturas, hay razones y por qués más que suficientes, sobrados y sobrantes, para ser existencialista. Pero andamos por el mundo, unos cuantos que no vemos para qué haya que ser existencialista. No hay para qué marearse, y entrarle a uno náusea (*Nausée*, Sartre), angustia (*Angst*, Heidegger), ahogos de naufragio (*Scheitern*, Jaspers), temple de soledad y abandono de expósito, frente a Dios y al destino (*Einsamkeit*, Kierkegaard), recogerse y comprometerse en y con el misterio (*Recueillement*, *engagement*, Marcel), sentimiento trágico de la vida (Unamuno). No hay para qué; aunque, pudiera ser, que hubiera muchos y potentes por qués.

Si nos preguntaren, pues, indiscretamente: ¿por qué no es usted existencialista?: respondamos con el barrunto del cuento: ¿*Para qué?*⁴⁷⁸.

Es posible que existan poderosas razones para ser existencialista y, a pesar de todo, él no se siente completa y definitivamente existencialista. No lo es porque, en el fondo, no puede serlo. No parece tener *razones* para ser de cuerpo y alma existencialista, ni siente el compromiso o la llamada de ser existencialista principalmente porque, a nuestro parecer, el existencialismo –al menos a su parecer-, siempre termina por derivar en una suerte de dialéctica invertida que asfixia y detiene el movimiento propiamente existencialista. Es decir, García Bacca transita por el existencialismo tratando de dar con alguna propuesta que defienda una dialéctica invertida –ascendente- que se encamine hacia el sentido de absoluto entendido como máximo exponente de la creatividad, la libertad y la inventiva humana. El hecho de que las versiones existencialistas que García Bacca interpreta y trabaja, son todas y cada una de ellas –excepto el caso de Bergson- entendidas como un esfuerzo por parte de los filósofos, de anunciar fenomenológicamente, las pruebas definitivas que determinan al hombre y su

⁴⁷⁷ En otro momento del trabajo -2º parte-, retomaremos la figura de Sartre y su obra *El ser y la Nada*, para tratar de justificar y demostrar la hipótesis de que García Bacca toma prestado de la obra del filósofo francés, el término *Nos*. Veremos como García Bacca lo emplea para trocarlo en una de las categorías capitales de la propuesta dialéctico-transustancial y transfinitante garcibacquiiana. Por el momento, nos conformamos con haber expuesto las *opiniones* que García Bacca tiene sobre el existencialismo sartriano en una colección de tres citas que, en ningún caso, pueden ser tomadas por ningún estudioso de la materia como *críticas* serias debido, en nuestra opinión, a su tono jocosos.

⁴⁷⁸ *Ibid*, p. 17.

existencia, en una mera cuestión de hecho en el que el hombre no tiene más salida que la propia *finitud*. Es, precisamente esta cuestión de la *finitud* ontológica-existencial lo que, a juicio de García Bacca, no le convence y ante lo que adoptará una actitud crítica.

Razones que reivindica y amplía ese mismo año en el artículo que anteriormente citábamos titulado: “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”⁴⁷⁹.

De nuevo, y siguiendo la estela del breve artículo de año 1952 “Existencialismo”⁴⁸⁰, García Bacca presenta de modo más elaborado, cuáles son las principales *notas* que componen el *teclado filosófico*⁴⁸¹ de esa nueva corriente llamada existencialismo.

La noción de teclado filosófico no es otra cosa, que el conjunto de notas o conceptos empleados en el desarrollo de los nuevos sistemas.

De otro modo, las notas o conceptos empleados –así como su tinte emocional y psicológico-, impregnan el desarrollo de cualquier sistema con un sabor y aroma característico. En este caso –el del existencialismo-, será el de un renovado enfoque y punto de vista que dista tanto del objetivismo propio de la filosofía clásica y escolástica, así como del subjetivismo propio de las corrientes renacentistas y modernas.

García Bacca se pregunta si la filosofía –y sus grandes temas: Dios, hombre, universo, alma, etc.,- son algo, digámoslo así, *universal* y si, partiendo de esa supuesta universalidad o aparente neutralidad de grandes temas, es susceptible de ser interpretada, desarrollada, pensada y padecida de un modo relativamente original y novedoso a propósito de las nuevas teclas disponibles en cada época histórica.

Si esto es así, esos grandes temas que componen la filosofía misma, serán renovados en su sonoridad e intensidad siempre y cuando, un nuevo teclado filosófico haga acto de presencia. De ahí, el sentido y valor de las palabras de García Bacca cuestionándose la legitimidad del nuevo teclado existencialista, así como sus posibilidades como sistema o corriente con el que re-pensar lo ya pensado:

“Habría que discutir su derecho a tocar los temas filosóficos en teclado nuevo, cuyo timbre básico serían ciertos sentimientos, tremendamente reales, y reveladores tal vez de cosas no muy tranquilizadoras para los teclados objetivos y subjetivos clásicos. (...) Primer problema: derechos al cambio del teclado filosófico”⁴⁸².

No es de extrañar que, en este punto de la argumentación, uno pudiera pensar en un tema tan propio y característico de la filosofía de las ciencias, como es el de *cambio de paradigma*⁴⁸³.

⁴⁷⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”, cit., 1952, pp. 64-72.

⁴⁸⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo”, cit., 1952, pp. 20-24.

⁴⁸¹ La expresión “teclado filosófico” hace referencia a una expresión puramente garcibacquiiana en la que el filósofo español trata de expresar metafóricamente las diferentes partículas o notas que la filosofía –sea la corriente que sea-, componen la melodía expresadas sobre un teclado de piano. No será la última vez que García Bacca emplee esta metáfora del teclado filosófico a lo largo de su obra.

⁴⁸² Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1952, p. 193.

⁴⁸³ Sin duda alguna, con el término “paradigma” y los cambios de los mismos dentro de las diferentes épocas históricas, nos referimos al uso y sentido que el filósofo Thomas Kuhn atribuye en su obra: Cfr. T. S. Kuhn.; *The Structure of Scientific Revolutions*, 1970, para dar cuenta del conjunto de teorías e ideas que durante una época, sirven como marco para el conjunto de comunidades científicas o, en el caso al que nos referimos, filosóficas.

La ciencia se desarrolla y evoluciona a base de cambio de paradigmas. Un paradigma es viable, hasta que uno nuevo desbanca al anterior. Sea como fuere, no hay un paradigma estable y fijo eternamente. Al parecer, cada paradigma parece tener implícitamente algo así como una fecha de caducidad y una resistencia al paso del tiempo determinado. La universalidad de ciertos temas a través del tiempo y del cambio de paradigmas residirá, por lo tanto, en la esencia misma del cambio permanente de paradigmas. Al parecer, algo semejante le acontece a la filosofía. Es decir, existe un conjunto de temas universales –no en su sentido y significado o valor-, que son susceptibles de cambio o transustanciación dependiendo del contexto histórico.

El siguiente paso para intentar dar respuesta a la cuestión inicial, pasa por analizar cómo y de qué manera novedosa, el existencialismo ha desarrollado el análisis de la experiencia del yo.

García Bacca realiza un breve repaso histórico por dicha experiencia del yo desde los clásicos –entendiendo que el yo queda disuelto en la experiencia general de la polis-, pasando por la experiencia de los modernos –un yo individualizado y subjetivista alcanzado por el método racional en el que la duda metódica o la epoché, se hacen con el poder metódico a través del cual, la conciencia se hace cargo de sí como yo-.

Lo característico y novedoso del planteamiento existencialista es, sin duda alguna, la inclusión de los *sentimientos, estados de ánimo y temples* a través de los cuales –y aquí reside el quicio del asunto-, el yo da *Testimonio* de dicha experiencia.

Los sentimientos, en primer lugar, no son algo a través de lo cual se de explicación racional de *qué es* o deja de ser el yo. Pero aun más, los sentimientos no aparecen a voluntad, es decir: *no hay método que los active o haga sentir a la fuerza*. Los sentimientos son *espontáneos*, vienen como se van y jamás permanecen de modo fijo y estable.

Si esto es así, entonces los proyectos fenomenológicos tales como los propuestos por Heidegger, ponen de manifiesto cómo se ha optado por una descripción *testimonial* de los hechos acaecidos en el yo propios de un *Dasein* que, tras mirar-se así y en sí a propósito de su estado de arrojado al mundo, padece una serie de emociones y sentimientos que, lejos de explicar *qué es* o deja de ser ese yo, optan por dar simple y llanamente testimonio de lo allí -en la experiencia emocional del yo-, acaece.

Se entiende ahora mejor las palabras de García Bacca cuando dice:

“La presencia de tales sentimientos testimonia (*Bezeugen*) que los seamos. Y *testimonio* es el tipo de prueba, propio del existencialismo; e indica, dicho con términos técnicos, que un existencial se ha existenciado. Es decir: el testimonio es una prueba basada en la veracidad o autenticidad del yo, por tanto sin apelación, indudable en principio. La verdad existencial es de tipo testimonial”⁴⁸⁴.

7. El proceso de desmantelamiento existencialista garcibacquiiano: finito-infinito.

El siguiente paso dado por García Bacca para exponer su progresivo abandono del existencialismo, es el de analizar la experiencia del par constituido por los conceptos

⁴⁸⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1952, p. 195.

de *finito-infinito* realizado por el existencialismo⁴⁸⁵. Podría decirse, sin temor a error, que a inicios de la década de los 50, al filósofo español le preocupa el modo como el existencialismo –concretamente el desarrollado por Heidegger- da respuesta a ese modo complejo de relación entre lo finito y lo infinito.

El existencialismo –el heideggeriano- construye su argumentación ontológica a través del testimonio ofrecido por un estado de ánimo o temple indicado para dicha experiencia, a saber, la *angustia*. La angustia desvela al ente finito su sostenimiento sin disolución en el bloque de lo infinito⁴⁸⁶.

Como se ha podido comprobar a lo largo del análisis de los textos de la década de los cuarenta, seamos que García Bacca tiene una imagen típica y tónica de algunos principios heideggerianos que, como principal consecuencia, inclinan su opinión y análisis hacia un más que inmerecido pesimismo. Pues bien, al parecer, esta imagen de pesimismo inicial sobre Heidegger va trocándose en un más que merecido y reajustado optimismo. En el caso de la angustia, el tránsito hacia una opinión más optimista y ajustada es especialmente significativo cuando dice:

“Quedarse yo a solas, y que este a solas nos sea algo negativo o privativo (no pasa nada), sino un positivo sentimiento, es notarse flotando o sosteniéndose en la nada de todo este concreto, flotando en Ser”⁴⁸⁷.

Como nota final, una apreciación crítica de García Bacca sobre el existencialismo. Esta nota crítica apunta hacia la más que corriente y común autoapreciación por parte del existencialismo, como la más legítima y apropiada perspectiva filosófica. Es como si el existencialismo se apropiara de la noción de verdad, autoproclamándose a sí misma la visión legítima, correcta y acertada sobre los asuntos universales de la filosofía.

Esta visión crítica del existencialismo parece afectar a todos y cada uno de los existencialistas entre los que se encuentra –acertada o desacertadamente- Heidegger. La crítica al existencialismo sostenida por García Bacca se asienta, esencialmente, en la opinión de que, por lo general, el existencialismo peca de *soberbio*. A juicio del filósofo español, dicho pecado capital del existencialismo es producto de una carencia innata de perspectiva histórica e historicista.

En un sentido amplio y general, creemos que la opinión respecto al existencialismo defendida por García Bacca podría ser acertada. Pero no creemos que sea aplicable a todos y cada uno de los casos –entre los que bien podría encontrarse Heidegger-. Tampoco pensamos que sea acertado aplicar esta crítica de modo general, y sin concreción para cada caso porque, a nuestro juicio, peca de una fatal petición de principios, a saber: *la creencia de que desde la atalaya de lo subjetivo, uno está*

⁴⁸⁵ Como más tarde podrá comprobarse, el tema de cómo el existencialismo –más concretamente Heidegger y su noción de angustia-, da respuesta testimonial de que dicho par no es original del artículo: “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”. Este tema ya es trabajado con cierta profundidad por García Bacca –y por nosotros mismos como se podrá comprobar-, en los artículos siguientes: “La importancia del ser filósofo” -1950- y, a modo de ampliación, en el artículo “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento” -1951-.

⁴⁸⁶ Esta tesis central del sustento argumentativo y crítico en el pensamiento garcibacquiiano está expuesta y explicada con cierto detalle y rigor, a nuestro parecer, en el análisis de los artículos anterior e inmediatamente citados.

⁴⁸⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 198.

legitimado a realizar juicios de opinión psicoanalíticos, con la intención de convertirlos en dogma.

Una obviedad: nadie está, ni ha estado jamás, en la mente de Heidegger para poder afirmar con total rotundidad, el hecho dudoso de que su sistema o perspectiva existencialista padece de falta de perspectiva histórica y, lo que es peor, que pretenda asentarse como dogma o verdad universal.

A pesar de todo, García Bacca sentencia y clausura su artículo del siguiente modo:

“Tal vez un poco más de conciencia histórica en unos y otros ayudaría a eliminar exclusivismos y monopolios, a favor de la verdad que, probablemente, no llegará, ni ha llegado, por los métodos de ninguna clase de Apocalipsis o Revelación, sino por los caminos largos, trabajosos, no asegurados, de des-viación de lo que las cosas y el hombre son o vayan siendo”⁴⁸⁸.

Sea como fuere, es indiscutible que cada paradigma se hace fuerte en su contexto y momento histórico. Cada paradigma filosófico de un modo más honesto o deshonesto, asume las flaquezas que lo atraviesan y sabe que, de algún modo, sus días están contados.

En un sentido general, no creemos que la experiencia existencial heideggeriana sea deshonesto consigo misma. Dudamos que dicha perspectiva pretenda ensillarse o falcarse en el tapete de la filosofía como bordado en hilo de oro. La perspectiva heideggeriana, se quiera o no, constituye un golpe radical a la filosofía y a la metafísica histórica, revolviendo y tumbando algunos paradigmas preestablecidos y dados como fijos y estables. Ahora bien, de ahí, a generalizar la opinión de que el proyecto fenomenológico de Heidegger carezca u olvide la propia historicidad e historia de la filosofía tal y como sostiene García Bacca nos parece, cuanto menos, un juicio peligroso por general y vago.

8. La revisión crítica garcibacquiiana al proyecto existencialista de Heidegger. 1950.

Expuesta las bases críticas del existencialismo desarrolladas por García Bacca durante 1952, es momento de regresar a 1950 para poder seguir sustentando la argumentación y exposición crítica de los principales aspectos y categorías heideggerianas por parte de García Bacca.

Como se está pudiendo comprobar, la críticas por parte de García Bacca hacia el existencialismo, pretende sustentar la tesis de que, de algún modo, *el existencialismo parece haber olvidado o dejado de lado el principio de contextualidad histórica. También cabe plantearse como a juicio de García Bacca, gran parte de las propuestas existencialistas convergen en una suerte finitud existencial propia de las dialécticas de descenso.*

⁴⁸⁸ *Ibíd*, p. 202.

Si esto es así, el existencialismo comete el mismo pecado que el resto de corrientes filosóficas, a saber, termina derivando en una actitud soberbia porque se autoproclama solución al conjunto de problemas metafísicos⁴⁸⁹.

Sobre esta base crítica al existencialismo propuesta por García Bacca, es momento de adentrarnos en algunos aspectos –no necesariamente categorías existenciales como en los primeros años de la década de los 40-, en los que el filósofo español centra su opinión y enjuiciamiento crítico. Estas revisiones críticas por parte de García Bacca, ahora fijan su atención en el quicio ontológico esencial de Heidegger, a saber, el tema de la *temporeidad* y su relación con lo *finito e infinito*.

También fijará su mirada en asuntos tales como la importancia y tarea de la propia filosofía y del filósofo desde la perspectiva que genera el existencialismo o la fenomenología heideggeriana. En definitiva, estos últimos artículos garcibacquiños centrados en Heidegger son, como se comentó anteriormente, una revisión casi definitiva a las posibilidades mismas del proyecto existencial-fenomenológico de Heidegger desde el punto de vista de un crítico y estudioso del existencialismo como es el propio García Bacca.

De otro modo, el desarrollo crítico planteado por García Bacca sigue una progresión lineal que va desde los primeros años de la década de los cuarenta, hasta los primeros años de la década de los 60 del pasado siglo. Esa crítica y oposición radical por parte del filósofo español durante los primeros años de la década de los 40 va trocando, tal y como se ha podido comprobar a lo largo de los capítulos 5º y 6º del presente trabajo, hacia una reconsideración del sistema heideggeriano. Es decir, desde el análisis crítico a los fundamentos y posibilidades del existencialismo –tal y como terminamos de ver-; hasta alcanzar un análisis sobre ciertos aspectos de base.

Esta crítica a los fundamentos de base –así como su aproximación a dichos supuestos-, está siendo el tema central de este segundo capítulo.

En lo que a nosotros respecta, nos queda atender a unos pocos artículos de los años 50, antes de dar por cerrada –no definitiva, pero sí temporalmente-, nuestros comentarios y análisis sobre la relación establecida a través de la crítica al existencialismo entre García Bacca y Heidegger.

⁴⁸⁹ No cabe duda de que estas opiniones garcibacquiñas respecto a las supuestas debilidades del existencialismo no están carentes de crítica y análisis. En lo que a nosotros respecta, pensamos que el existencialismo –en su generalidad más difusa-, deja patente el sentido e intención de provocar un cambio de sentido y orientación –paradigma-, en el seno mismo de las propuestas clásicas de la metafísica. Por nuestra parte, no consideramos que García Bacca esté absolutamente acertado cuando sentencia que las propuestas sartrianas o heideggerianas deriven en una propuesta dialéctica de descenso. Más aún, cuando los sustentos ontológicos que determinan estas propuestas son el principio último de la libertad –más o menos radical-. Sea como fuere, hacer un juicio generalista sobre el existencialismo nos parece, a día de hoy, algo imposible o inútil. Sería conveniente, pues, realizar un repaso histórico y crítico por todos y cada uno de los autores que supuestamente constituyen lo que históricamente se ha considerado como corriente existencialista. Como bien deduce el lector, dicha tarea excede en mucho al asunto y tema del presente trabajo.

8. 1. Una revisión garcibacquiiana más de las categorías y fundamentos heideggerianos (1950-1952).

Este último apartado -en base a todo lo expuesto hasta el momento-, trata de exponer la opinión y absorción de principios tan importantes en la fenomenología heideggeriana tales como: la *temporeidad*, el *finito e infinito*, la importancia capital del filósofo como *actividad*, incluso una revisión absolutamente genial y original del concepto de *Dasein*, así como de las propias posibilidades del existencialismo como tal.

Para poder construir y dar cohesión a nuestro argumento final, haremos uso de tres artículos publicados a lo largo de tres años consecutivos:

- “La importancia de ser filósofo”⁴⁹⁰.
- “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”⁴⁹¹.
- “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”⁴⁹².

Empecemos, pues, por el principio.

8. 2. La importancia de ser filósofo para García Bacca.

El artículo de García Bacca titulado: “La importancia de ser filósofo” empieza con una sentencia de Heidegger –autor que estará sosteniendo la argumentación del artículo de García Bacca de modo permanente-. La sentencia empleada por el filósofo español parece ser algo así como el lema general del presente artículo. Sentencia extraída de la obra de Heidegger *Carta al Humanismo*, y que dice así:

“Es ya tiempo de desacostumbrarse de sobreestimar al filosofía, y de pedirle, por tanto, más de lo que puede dar. Las necesidades del momento mundial presente piden menos filosofía, pero más consideraciones al pensar; menos literatura, pero más cuidadoso cultivo del deletrear”⁴⁹³.

Es decir: la idea esencial del artículo “La importancia de ser filósofo” –al menos en un inicio-, es la de reajustar y reubicar a la propia filosofía como tarea y actividad propiamente humana. Esa es la tarea porque, a juicio de García Bacca –idea posiblemente tomada o inspirada por Heidegger-, la filosofía, como actividad, debe conocer sus propios *límites y posibilidades*.

A juicio de García Bacca, desde la Antigüedad, el hombre le ha exigido a la filosofía que diera mucho más de lo que, en realidad, ella puede dar. Tanto es así, que, a su parecer, casi terminó convirtiendo a la propia filosofía -y al hombre mismo- en dioses. La teología medieval presionó a la filosofía para hacerle hablar por boca de la razón, a un mundo de silencio como es el de la fe. La filosofía teologizada deriva en un ejercicio teóricamente asumible por la propia filosofía. Ejercicio en el que ésta –la

⁴⁹⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “La importancia de ser filósofo”. *Filosofía y Letras* XIX n° 37, México, 1950, pp. 63-85.

⁴⁹¹ Juan David GARCÍA BACCA, “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”. En: *Asómate* 7.2, Puerto Rico, 1951, pp. 5-9.

⁴⁹² Juan David GARCÍA BACCA, “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”. En: *Filosofía y Letras* XXIV, n° 47-48, México, 1952, pp. 9-39.

⁴⁹³ Martin HEIDEGGER, *Carta al humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 119.

filosofía-, es capaz de convertir los misterios de fe, en una argumentación racional de la que se desprenden dogmas, leyes, principios y sentencias⁴⁹⁴.

García Bacca expone con las siguientes palabras, cómo los teólogos –y la inmensa mayoría de filósofos postescolásticos-, han creído que la filosofía podía y debía hacer mucho más de lo que, en un principio, puede hacer por sí misma:

“Digamos, pues, ya con todas las letras: se adula a la filosofía, se la desorbita, cuando se la tiene por capaz de hacer teología, de ser boca de una fe, de poder darnos fórmulas dogmáticas”⁴⁹⁵.

Es decir: al parecer, desde la filosofía escolástica -y casi hasta nuestros días-, los filósofos y teólogos han pensado y actuado como si la filosofía tuviera un poder casi divino. Un poder capaz de desentrañar los misterios más profundos tanto de lo humano, así como de lo divino. Se ha adulado a la propia filosofía hasta convertirla en un bella dama envenenada de pura soberbia.

Por esa razón, García Bacca tendrá permanentemente presente, durante todo el artículo, aquella máxima de Heidegger que reza: *más respeto al pensamiento*. Es decir, el pensamiento -la actividad filosófica en sí-, merece ser respetada tanto en sus posibilidades, así como en sus capacidades mismas.

Si esto es así, todo lo que tenga que ver con adulaciones o veneraciones a la propia actividad del pensamiento terminará deviniendo inevitablemente, a juicio del filósofo español, en un exceso peligroso de soberbia inmerecida que, como principal consecuencia, desvirtúa las propias posibilidades reales del pensamiento.

García Bacca argumenta que, en el propio concepto de *Angst* heideggeriana, hay buenas razones para poder sostener el argumento expuesto anteriormente, es decir, que la tensión misma hacia la infinitud sustenta la propia finitud.

En parte, no creemos que argumentos empleados por el propio García Bacca, tales como los que ahora presentamos, sean considerados como erróneos. Lo cual, da buena cuenta del reajuste interpretativo que durante la década de los 50 realiza García Bacca respecto al sentido último de la propuesta fenomenológica heideggeriana:

“La angustia, dice Heidegger, da “testimonio” de que somos finitos, necesitados de lo otro, sin límites en eso de necesidad de otras realidades; y nuestra esencial finitud consiste en esa irremediabilidad, insaciabilidad, de necesitar de otro, de otros, sin límites. Y semejante necesidad no se parece a esa de que dos y dos sean cuatro, sino que es necesidad “sentida”, y sentida con ese original sentimiento que es al angustia⁴⁹⁶”.

En cierto modo, argumentos como estos no son, *grosso modo*, erróneos. Pero no es menos cierto que, en lo que le corresponde al concepto heideggeriano de angustia, no puede decirse que sea acertado afirmar que, gracias a ella, el hombre sostiene su propia finitud. Sabemos que la angustia es empleada por Heidegger como ese temple o sentimiento que posibilita y da acceso a la propia conciencia de vacío existencial. El

⁴⁹⁴ A nuestro juicio, en este momento García Bacca está recordando sus años de teólogo (años 20 del pasado siglo), en los que trató, infructuosamente, desarrollar una tesis en la que se unieran el neotomismo y los nuevos avances de las ciencias físicas y matemáticas de la época. Proyecto que el propio García Bacca abandonará definitivamente a partir de 1928. Año en el que el filósofo español viajará a Alemania con el fin de poder ampliar sus estudios en matemáticas, física y lógica.

⁴⁹⁵ Juan David GARCÍA BACCA, “La importancia de ser filósofo”, *Existencialismo, cit.*, 1962, p. 65.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, p. 71.

hecho de que Heidegger emplee la angustia como quicio del inicial desquicio existencial es, a nuestro modo de entender, un modo de hacernos comprender que en un inicio, el hombre no puede menos que padecer la mayor de las angustias al descubrir que, en general, el *Dasein* no dispone de asideros a los que aferrarse.

Es decir, que en esencia, el hombre se abre ante un mar de vacío en el que cualquier posibilidad es posible. Aun así, no es menos cierto el hecho de que Heidegger afirme que, entre las infinitas posibilidades de las que dispone el hombre, la última sea la propia muerte. El hombre sabe de su fin, o lo que es lo mismo, sabe que terminará por morir. Dicha conciencia de finitud –en su fase inicial y primaria- le aterroriza. El hecho de que le asuste su fin no implica, necesariamente, que le angustie; es más, no es el caso. El concepto de angustia –en Heidegger-, debe reservarse para el acontecimiento concreto y extremo del *Dasein* ante la nada. Es decir: cuando éste se abre ante el vacío de sí y ante sí.

En definitiva: no puede decirse que García Bacca se equivoque al aseverar que la tendencia del *Dasein* hacia la infinitud sea, de algún modo, el sustento de la propia finitud. Es decir, tender y pretender recorrer la infinitud de su posibilidades es, de algún modo, principio de posibilidad para que el *Dasein* sustente su propia finitud como ente que sabe y tiene conciencia de su fin.

García Bacca resume esta idea del siguiente modo:

“Notaremos que nos *ahogamos, angustiamos*; pero esta experiencia, la conmovedora presencia de tal *sentimiento*, nos testificará auténticamente que somos finitos con necesidad real y sentida de infinitud. Y ¿qué mejor experiencia que ésa podemos hacer?”⁴⁹⁷.

Es decir, el filósofo español cree –a nuestro modo de ver, no del todo desacertadamente-, que la angustia es el reconocernos como entes finitos dado que, todo ente, se sostiene en una inclinación y disposición permanente hacia la infinitud. Infinitud que no puede recorrerse jamás; que se nos descubre como inclinación por la propia trascendencia de sí y para sí. El hombre, en su anhelo por tocar la infinitud, termina descubriendo su propia esencia *tempórea* y finita.

Efectivamente esto es así, pero no será completamente acertado afirmar que en Heidegger esa conciencia se produzca a través de la angustia tal y como hemos intentado mostrar.

A pesar de seguir centrados en el tema de la relación del ente finito con la propia infinitud, es preciso atender a una novedad argumentativa digna de ser considerada.

En el tercer apartado del artículo de García Bacca titulado “La importancia de ser filósofo”, encontramos algunos aspectos y argumentos propios de Whitehead⁴⁹⁸ entrevelados y que, de forma magistral, quedan emparentados y relacionados con

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, p. 71.

⁴⁹⁸ Especialmente, algunas de las principales tesis desarrolladas por el filósofo británico en su obra: Cfr. Whitehead. *Proces and Reality*, 1927-28. García Bacca queda impresionado por las novedades metafísicas introducidas y propuestas por Whitehead. No es menester repetir lo ya expuesto en el 3º capítulo del presente trabajo. Baste, por el momento, recordar que el despliegue argumentativo de Whitehead pasa, esencialmente, por proponer de modo científico cómo el Ente -o la “entidad actual”- únicamente conserva algo así como un desquicio ontológico y esencial que le posibilita cambiar –transustanciar- sus estados y, así, abandonar definitivamente el margen estrecho de la *idea de forma*.

algunos principios esenciales de la argumentación metafísica heideggeriana. Pero empecemos por el principio.

8. 3. Una aproximación existencial entre Whitehead y Heidegger.

Como se ha comentado en el 3º Capítulo del presente trabajo dedicado a la influencia de Whitehead en el pensamiento y obra de García Bacca, sabemos que el filósofo español comulga con la novedosa idea de que el ente, -o tal y como Whitehead llama: *entidad actual*-, no es algo que se mantenga en una forma estable, determinada y fija. Por el contrario, tiene la natural disposición y capacidad de cambiar de *estado*.

Sabemos que ya en el año 1947, García Bacca comulga y tiene muy interiorizado el enfoque ontológico que sostiene la tesis de que el hombre finito –tempóreo- forma parte de un todo; un cosmos general y en bloque en el que está, inevitablemente, disuelto. Esa disolución del *Dasein*⁴⁹⁹ en el bloque infinito de cosas, le posibilita reinventar sus propios estados. Pero aun más, el hecho de disolverse en el bloque general y universal del mundo no es necesariamente incompatible con el principio de conservación.

Hasta ahora, la filosofía no era capaz de pensar y desarrollar una ontología en la cual, el *Dasein* formara parte de un todo sin que su figura -entendida como forma esencial-, no se viera afectada o atentada por el indeterminismo. De otro modo, la filosofía moderna e ilustrada sostiene la idea de un *yo* indivisible. Es decir: de forma y figura estable pero que, inevitablemente, devendrá en una ontología de visos solipsistas en la cual la sola presencia y acción del *otro*, no deja de instituirse como problema.

Si se desarrolla la imagen del *yo* tal y como la conocemos, entonces, no queda espacio para el *otro*; la ontología termina deviniendo en *mónadas* sin ventanas, o en formas esenciales que determinan la figura del *yo* de modo universal y, por qué no decirlo, estrecho.

Uno puede transustanciar sus estados, sin por ello tener que perder nada de su posibilidad innata de transfinitación y, al mismo tiempo, sin conservar nada del estado anterior.

El agua sigue siendo agua tanto en estado gaseoso, como en estado líquido. Aun así, el estado gaseoso no tiene nada que ver con la naturaleza del estado líquido, independientemente de conservar la misma composición química. Si esto es así, a esta argumentación hay que añadir la idea de que todas las entidades actuales –pensadas como entidades particulares e individuales- forman parte, al mismo tiempo, de una amalgama o cosmos *panentitativo* en el que todas entran en interacción y relación las

⁴⁹⁹ Debemos advertir –tal y como se hizo al comienzo de la exposición crítica entre Heidegger y García Bacca-, que el empleo del término *Dasein* originariamente atribuible al filósofo alemán para designar el Ente que es capaz de interrogarse por su Ser –el hombre-, es empleado por nosotros como sinónimo de Ente, y atribuible a la figura de García Bacca. La principal razón de emplear el término *Dasein* como sinónimo de Ente y atribuirlo al filósofo español, únicamente responde al hecho de evitarnos el tránsito constante entre los conceptos de ente y de *Dasein*, más aún, cuando absolutamente la totalidad de la temática de los capítulos 5º y 6º del presente trabajo, están dedicados a la relación existente entre Heidegger y García Bacca. Pensamos que no genera ningún perjuicio el uso del término *Dasein* para referirnos al concepto de Ente que García Bacca pudiera defender durante estos años. Especialmente, cuando la esencia del Ente en el filósofo español viene determinada por las categorías de transustanciación y transfinitud, es decir, dos categorías que determinan el sentido ascendente de su propuesta dialéctica.

unas con las otras. Si esto no fuera así, ninguna entidad podría transustanciar sus propios estados y, lo que es peor, no podría tener conciencia de su juego en la infinitud, ni de su natural finitud.

En relación con lo expuesto en este punto, repetimos las palabras del propio García Bacca en las que uno podrá entrever, con cierta claridad, los argumentos whitheadnianos ya expuestos en el año 1947:

“Y al modo que todos esos procesos físicos de condensación, cristalización, solidificación, y sus inversos de dilución, difusión, disolución, son compatibles con un general principio de *conservación*, es decir: con que calculadas las cosas en “cantidad de realidad”, nada realmente se haya creado ni aniquilado, siendo, con todo, tales procesos bien reales, por modo semejante ese proceso de Ser a seres y de seres a Ser, de condensación y cristalización del Ser en seres y absorción de seres en Ser, aun siendo real y de orden del ser, ni implica creación ni aniquilación alguna; sólo simple cambio de estado”⁵⁰⁰.

La idea esencial que en este punto quiere presentar García Bacca es, sin lugar a dudas, la de que el *Dasein* se encuentra en un permanente *estado* de disolución con el bloque total que conforman el cosmos de cosas y entidades. Su disolución ontológica en el bloque no disuelve el principio de conservación de la propia entidad actual. No lo hace porque, esencialmente, conserva permanentemente su esencia y potencialidad transustanciadora. Este es, a nuestro parecer, una aplicación práctica del principio garcibacquiiano de la transustanciación.

El segundo de los argumentos importantes por los que destaca este punto, es el desarrollo a propósito de la idea anteriormente expuesta, a saber, la importancia del cosmos entendido como un *bloque* que da sentido y sustento a la idea de *particular* y, por lo tanto, a la idea de *finitud*.

Pero aún más: de algún modo, García Bacca está emparentando el argumento de Whitehead, con el pensamiento del propio Heidegger en un fructífero, pero complejo argumento, en el que, a juicio del filósofo español, cabría la posibilidad de salvar a Heidegger de las críticas que acusan a su pensamiento de ser un renovado solipsismo, en el que la importancia y presencia del otro brilla por su ausencia –hoy día pienso en las críticas expuestas por E. Lévinas⁵⁰¹–.

Suscribimos, en aras de la argumentación, la tesis expuesta por García Bacca que afirma: “Para el mantenimiento de lo finito no basta lo finito; es imprescindible la sustentadora presencia de un infinito, en forma de bloque, global, compacta”⁵⁰².

Es decir: el nivel del discurso que aquí se está presentando desciende hasta un sustrato ontológico y metafísico. Un nivel de discurso óptimo en el que proponer a debate una revisión de algunos de los principales supuestos metafísicos tales como: el del propio estatus del *Dasein* como *forma* estable o, también, la idea o modo de relación y parentesco entre sujeto finito, y cosmos infinito. En este orden de discursos, García

⁵⁰⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “La importancia de ser filósofo”, *Existencialismo*, cit., 1962, p. 73.

⁵⁰¹ Especialmente es de mencionar la obra de Levinas: Cfr. E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2002. En la que Levinas ataca críticamente muchos de los supuestos y principios presentados por Heidegger en *Ser y tiempo*.

⁵⁰² Juan David GARCÍA BACCA, “La importancia de ser filósofo”, *Existencialismo*, cit., 1962, p. 75.

Bacca propone que la imagen de un *Dasein* individual en un contexto determinado particular es, por definición, una quimera.

Para poder sustentar –esto es lo crucial- la sola idea de individuo como parte, es imperativo que esa parte esté, a su vez, formando parte de un bloque más general. García Bacca afirma:

“Dejemos, pues, asentado: nuestros movimientos y el estar mismo material en el universo no son posibles por las partes del universo, sino por el universo en bloque”⁵⁰³.

O, como expone un poco más adelante en la misma página:

“La presencia de una infinitud, *en bloque* –repito insistentemente la frase-, es la que hace posible la finitud”⁵⁰⁴.

El estar el *Dasein* -como sujeto finito disuelto en el bloque general del cosmos- es condición de posibilidad para que este adquiriera *conciencia* de su finitud.

La novedad de todo el asunto reside en lo siguiente, a saber, que García Bacca emplea esta novedad del *autorreconocimiento* a nivel ontológico -como ente finito- precisamente, porque es consciente de su inclusión en un cosmos infinito en el que se encuentra disuelto y del que forma parte con otras infinitas entidades actuales.

Pero, más aún: García Bacca emplea la *sentimentalidad* heideggeriana –que no racionalidad propia de las corrientes tradicionales de filosofía-, para plantear cómo el *Dasein* adquiere conciencia de sí, a través de los templos sentimentales de su finitud sustentada sobre el plano de la infinitud. De otro modo: García Bacca hace encajar el argumento de relación biunívoca entre ente finito y cosmos infinito, con el estado de conciencia de dicha relación por parte del *Dasein* a través de los estados de ánimo. El filósofo español emplea este argumento para llevar más allá la argumentación heideggeriana y, así, proponer un mecanismo de defensa argumentativa que le sirva a Heidegger para poder salvar los escollos críticos que le acusaban de solipsista.

Atendamos primero a la argumentación del propio García Bacca y, posteriormente, analicémosla en detalle:

“Pues bien, y volvamos a Heidegger; si el hombre pudiera ponerse perfectamente en sí, a solas de todo, si no necesitara de nada ni de nadie, si pudiera vivir su finitud independientemente de toda infinitud sustentante, al intentar o atentar quedarse a solas consigo mismo no le sobrevendría la angustia, el ahogo; la soledad no se le volvería insoportable, podría aguantarse indefinidamente las ganas de pensar en objetos. (...) Siempre la obsesionante presencia de lo otro. Y tales otros van siempre en ganado, en bloque con otros y otros, hasta completar un total total, un infinito.

La filosofía clásica pedía *pruebas*, demostraciones; Heidegger pide *testimonios* (*Bezeugen*); y el testimonio lo dan los sentimientos. La angustia, el sentimiento de soledad, el apagón total del ser y de la conciencia que nos sobreviene cuando queremos quedarnos, tercamente, solos a solas con nosotros mismos, cada uno con su yo a cuestas, *testimonia*, con el testimonio fehaciente, real y sentido de los sentimientos, que el hombre tiene que estar siendo sustentado por una infinitud para poder ser finito”⁵⁰⁵.

⁵⁰³ *Ibíd*, p. 76.

⁵⁰⁴ *Ibíd*, p. 76.

⁵⁰⁵ *Ibíd*, p. 78.

Pasemos, pues, a analizar un poco más en detalle las consecuencias de esta argumentación garcibacquiiana.

8. 3. 1. Finitud e infinitud.

El quicio del asunto reside en un esfuerzo garcibacquiiano absolutamente legítimo por aunar dos principios metafísicos –el propuesto por Whitehead de la disolución y cambio de paradigma de la *forma* esencial por un lado, y la inclusión de la sentimentalidad en el sistema operativo metafísico iniciado por Heidegger–.

Lo que se desprende de todo lo expuesto es, a nuestro juicio, el hecho de que el *Dasein* entendido como finito –es un ente tempóreo–, toma conciencia de su pertenencia al cosmos infinito no a través de la razón o principios formales, sino que lo hace a través de todo el sistema de sentimentalidades y temples emocionales.

Por eso, García Bacca le da tantísima importancia a los estados de ánimo propuestos y definidos por Heidegger tales como: la angustia, el aburrimiento, etc.

Si esto es así, el punto donde convergen ambas posiciones no puede ser algo distinto a un nuevo estatus ontológico en el que el *Dasein* no dispone de forma estable y fija sino que, más bien, aquello que lo determina será su posibilidad transustanciadora. Posibilidad que no tiene razón de ser sin los *otros*.

El *Dasein* cambia de forma no porque esté solo en el mundo, sino porque se relaciona con otras entidades actuales y cosas que le afectan –no necesariamente de modo peyorativo– y, a través de ellas, el cambio de forma se hace posible. Por otro lado, está la idea de que el *Dasein* es un ente finito –tempóreo–, que sabe de su fin, de su limitación tempórea. El *Dasein* tiene conciencia de ello no a través de un andamiaje metafísico racional, sino a través de algo más inmediato, a saber, todo el aparataje emocional.

El hombre, a través de la angustia –así lo cree García Bacca–, toma conciencia de su finitud. Ese tomar conciencia de su fin le aterra. Tal y como lo describe el filósofo español, esa conciencia de fin no nace de un temple propio de un yo encarcelado en su yo mismo. Más bien, nace de un *Dasein* que, naturalmente arrojado al mundo –con otros–, palpa y vive la tragedia de que el suelo firme sobre el que creía pisar, ahora se le hunde por momentos. Ya no hay promesa de vida eterna que valga y que se sostenga. Por el contrario, lo que se impone como autoconciencia es la posibilidad última y necesaria en todo hombre, a saber, su finitud vital.

Un fin, es decir, un límite existencial dentro de un mar de infinitas posibilidades. Un fin compartido por todas y cada una de las entidades que constituyen el *mundo* de posibilidades. Es decir: García Bacca estaría, de algún modo, salvando las críticas dirigidas hacia Heidegger. Críticas que le acusaban de solipsista.

Sin el otro –sin el mundo–, el *Dasein* no es capaz de abrirse a la conciencia de su finitud. ¿Por qué? porque no sería capaz de sentir nada en absoluto y, por tanto, el andamiaje de temples y estados de ánimo carecerían de sentido alguno. Por esa razón, García Bacca sentencia y cierra este tercer apartado con las siguientes palabras:

“Sostendrá Heidegger que la filosofía no se produce necesariamente dadas ciertas condiciones, como necesariamente el fuego aplicado a la madera quema la madera; el filosofar y la filosofía surgen cual don y gracia de ciertos sentimientos

especiales, uno de los cuales es la *esperanza* en el advenimiento de la trascendencia, en el advenimiento del Ser, en la revelación graciosa, gratuita, de la Infinitud”.⁵⁰⁶

Pero si nuestra atención se centra ahora en la relación existente entre finito e infinito según la interpretación garcibacquiiana, es menester fijar la mirada en el último de los apartados del artículo que estamos analizando y que, no casualmente lleva por título: “Experiencia filosófica de la infinitud”.

8. 4. La experiencia filosófica de la Infinitud.

Este último apartado se centra, esencialmente, en la interpretación que García Bacca sostiene sobre la relación que existe entre finito e infinito según los principios heideggerianos. Como podremos comprobar, el desmenuzamiento de esta relación por parte del filósofo español será motivo suficiente, a nuestro parecer, para poder describir el sentido mismo del *silencio* de la filosofía y del filósofo. Silencio deseable porque, como se podrá argumentar, la verdadera filosofía no tiene tanto que decir.

Esta idea del silencio en la filosofía conecta a la perfección, con el sentido original del argumento inicial propuesto por García Bacca, a saber: *¿qué es lo que puede dar la filosofía?*

Diremos, para empezar, que la idea de que el *Dasein* se disuelve en el infinito es radicalmente rechazada por Heidegger –al menos a juicio de García Bacca-, y así nos lo hace saber el filósofo español:

“¿Cuál es, en definitiva, el tipo de experiencia de la infinitud propio del filósofo? Y correlativamente, ¿cuál debe ser el modo filosófico de sentirse finito?

Respuesta heideggeriana: sentirse superado por una infinitud en bloque, sin disolverse en ella, sin intentar asimilarla, sin pretender prescindir de ella. Disolverse en al infinitud fuera perder la individualidad, y por tanto la posibilidad de filosofar”⁵⁰⁷.

Es decir: Heidegger se opone, de modo radical, a las estructuras metafísicas de corte *místico* estilo el proyecto fenomenológico hegeliano. Para Hegel⁵⁰⁸, la individualidad termina por disolverse en el estado de Espíritu Absoluto. Es decir, en esa Idea general que logra una comunión absoluta entre los diversos espíritus que, una vez alcanzado el supuesto cénit de un autorreconocimiento, termina por disolverse en dicha idea.

Si esto es así, entonces, la forma del sujeto individual no tiene razón de ser y, por lo tanto, no tiene mayor sentido el apelativo de filósofo; menos aun de filosofía. La disolución absoluta del ente en la idea de absoluto, de infinito mar de entes, imposibilita la tarea misma de la filosofía. Por lo tanto, debe haber algo así como una conciliación entre intrínseca finitud del ente, y el infinito entendido como bloque. Aún más, el *Dasein* debe notar la infinitud si quiere tener conciencia de su finitud.

Llegados a este punto, nosotros presentaremos la idea general que defiende García Bacca sobre la relación entre finitud e infinitud según Heidegger. Intentaremos mostrar como esta argumentación no es incorrecta en sí, pero si carece de un sustento argumentativo consistente y sólido, como para poder ser tomada por válido. Más aún, si

⁵⁰⁶ Ibíd, p. 79.

⁵⁰⁷ Ibíd, p. 79.

⁵⁰⁸ Cfr. George Wilhelm Friedrich HEGEL. *Phänomenologie des Geistes*, 1952.

dicha argumentación nace o parte de una supuesta interpretación de los principio heideggerianos.

Pues bien, García Bacca reduce la relación entre finito e infinito del siguiente modo: El infinito debe ser considerado en *bloque*. Ese *todo* que es el infinito -que debe presentársenos en bloque, sin fisuras- es, a juicio de García Bacca, el sustento de la propia finitud. Aún más, es condición de posibilidad para que el *Dasein* tome conciencia de su finitud. El cómo o de qué modo acontece semejante relación es algo que, a nuestro juicio, queda seriamente difuso –al menos en el artículo de García Bacca-

El filósofo español habla de los temples del ente como medio de acceso a la conciencia de finitud, cierto. Aún así, no habla de cómo ese temple da acceso a la conciencia de la infinitud; más aún cuando García Bacca cree que la angustia heideggeriana nos abre esencial y primeramente a la conciencia de fin y muerte. El filósofo español afirma lo siguiente a propósito de Heidegger: “A ese estar sostenido por una infinidad, en bloque, llama Heidegger estar en el Ser”⁵⁰⁹.

Es sabido que el Ser del Ente –según expone Heidegger en *Ser y tiempo*⁵¹⁰-, es la *Temporeidad*. Una esencia que, sea dicho de paso, es primariamente finita. El tiempo del hombre es finito. Su esencia es la temporeidad misma, es decir, algo así como el tiempo inventado, creado y finito del hombre mismo. Si esto es así, el Ser del ente poco o nada tendrá que ver con la infinidad tal y como sustenta García Bacca.

El filósofo español cree y sostiene –de modo relativamente acertado-, que Heidegger salva a la *individualidad* del *Dasein*. Es decir, salva al *Dasein* de ser absorbido y disuelto por el infinito –infinito que él define, inadecuadamente, como estar sustentado en el Ser-.

García Bacca cree, del mismo modo, que salvando al *Dasein* finito de ser disuelto en lo infinito –si entendemos por infinito el sustento de su finitud y, al mismo tiempo, condición de posibilidad de la conciencia misma de sí como ente finito-; entonces, decíamos, la filosofía y el ser filósofo recupera su original y verdadero sentido, a saber: *pensar y padecer la originalidad de su finitud sobre el sustento de un infinito en bloque*. De otro modo, la idea esencial es la de tratar de relacionar en distintos grados de discurso ontológico, la finitud vital del hombre entendida como tiempo finito, y la infinitud de posibilidades que se le abren al *Dasein*, tras la conciencia de su estar sostenido sobre la nada. De este modo, quedan emparentadas la finitud tempórea del hombre entendido como *Dasein* para la muerte, y las infinitas posibilidades de las que dispone, y de las que debe hacerse cargo.

No decimos que esta tesis garcibacquiiana sea inadecuada o poco acertado. Lo que criticamos es la carencia o falta de argumentos metafísicos sólidos a través de los cuales, poder sustentar tan original interpretación heideggeriana. Por esa razón, nosotros trataremos de reajustar el argumento de García Bacca, intentando presentar buenas razones por las que, efectivamente, el sentido último de la actividad filosófica de Heidegger –al menos el primer Heidegger, el de *Ser y tiempo*- pasa por padecer y pensar

⁵⁰⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “La importancia de ser filósofo”, *Existencialismo*, cit., 1962, p. 81.

⁵¹⁰ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 2009.

algo que, a ojos de la propia historia y exigencias del gui3n filos3fico, a muchos les podr3a saber a bien poco.

Empecemos, pues, por el principio. En este punto, nuestra principal intenci3n pasa por sustentar la relaci3n entre finitud e infinitud.

Si la angustia ejerce alg3n tipo de poder sobre el *Dasein*, no es otro que el de abrirle ante el *vac3o* existencial. El templo de la angustia es el 3nico templo que hace posible que el *Dasein* tome conciencia de su esencial vac3o existencial. Ese vac3o –ya se ha expuesto con anterioridad-, es lo mismo que decir *infinitud de posibilidades existenciales*; o lo que es lo mismo, inexistencia de determinismo ontol3gico.

Si esto es as3, si el *Dasein* se angustia inicialmente ante la falta de asideros -de caminos y senderos marcados-, no le queda m3s que hacerse cargo de ese vac3o repleto de posibilidades. Pero, del mismo modo, tambi3n puede trascender su templo inicial, por otro que le ayude a desarrollar, inventar y crear todo un abanico de posibilidades existenciales.

El indeterminismo ontol3gico es condici3n de posibilidad para la libertad misma; ahora bien, la libertad puede superar la posibilidad 3ltima, es decir, la muerte. El *Dasein* sabe -porque as3 lo padece- que entre las infinitas posibilidades de las que dispone, hay una que se impone ontol3gicamente, a saber, la muerte. La muerte, de este modo, se presenta como la 3ltima de sus posibilidades y se presenta como l3mite de la propia existencia.

La infinitud queda constituida por la infinitud de posibilidades existenciales. Posibilidades a su alcance precisamente, porque el *Dasein* esta arrojado en el mundo. Mundo es todo. Mundo es el conjunto de entidades, cosas y posibilidades. La finitud del *Dasein* queda, efectivamente, sustentada sobre la infinitud. La conciencia de la finitud del hombre aparece como esa 3ltima posibilidad entre las infinitas posibilidades del hombre.

Garc3a Bacca desarrolla –a nuestro juicio-, una interpretaci3n incompleta -pero *absolutamente original*-, sobre la relaci3n heideggeriana entre finitud e infinitud. Sin duda alguna, acierta al pensar que Heidegger inyecta en la argumentaci3n metaf3sica una buena dosis de sentimentalidad y que, esos sentimientos, son los que hacen verdaderamente posibles el acceso a la conciencia de s3 como ente finito. Tambi3n acierta al pensar que el infinito act3a y se presenta como boque. En el caso de Heidegger, ese bloque es el mundo en el que todo *Dasein* queda arrojado en el mundo y desde el cual, desarrolla sus infinitas posibilidades. Dudamos en el hecho de que el bloque de lo infinito act3e como sustento de la propia finitud del *Dasein* porque, tal y como nosotros pensamos, en el orden ontol3gico del discurso en el que nos encontramos, la finitud parece ser primaria, al conjunto de infinitas posibilidades. A3n as3, no creemos tampoco, tal y como sostiene Garc3a Bacca, que la finitud del *Dasein* quede disuelto en el bloque infinito de sus posibilidades.

No es menos cierto, pues, que Garc3a Bacca crea acertadamente, que 3nicamente manteniendo la identidad del *Dasein* como tal -sin disolverse-, el fil3sofo puede hacer acto de presencia. La filosof3a tiene sentido porque el fil3sofo, el sujeto, el hombre de carne y hueso, padece su finitud sustentada, descubierta y asentada sobre el plano de la infinitud.

La tarea del filósofo es pensar, padecer esa relación compleja, metafísica, filosófica entre finitud e infinitud. Partiendo de esta tesis, ya podemos hacernos cargo de la siguientes palabras de García Bacca con las que cierra su artículo “La importancia de ser filósofo:

“Casi nada de lo auténtico del hombre da para tanto como exigen de él la sociedad (...). Por esto es tan poco importante ser filósofo, y lo es muchísimo más haya eso de *being Earnest*.

Ojalá pudiéramos los filósofos callar más, sin que, con todo, nuestro silencio material fuera síntoma también de muerte material por hambre. *El silencio es oro*, dice el refrán; pero lo malo es que el silencio filosófico o no existe, o cuando existe no se lo cotiza en oro, ni nos permiten pagar con él todo lo que es preciso para que el filósofo pensante, y no el hablante, no se muera de hambre”⁵¹¹.

Como comentamos, el sentido de la tarea misma de la filosofía y del filósofo, para García Bacca –al menos en los años tempranos de la década de los 50 del pasado siglo-, viene determinada por la reflexión en torno al proyecto metafísico heideggeriano. En este sentido, propusimos una tríada de artículos como sustento argumentativo de dicha crítica y desarrollo teórico por parte del filósofo español, sobre el sentido y relación existente entre las nociones de finitud e infinitud.

Si esto es así –y planteado ya el fundamento de la crítica-, es momento de completar el argumento planteado a propósito del artículo de 1950 con otro breve, pero intenso artículo publicado un año más tarde, en 1951, y que lleva por título: “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”⁵¹².

9. Lenguaje, Ser y Pensamiento. 1951.

De alguna manera, este breve, pero intenso artículo, es una especie de depuración, refinamiento y perfeccionamiento del artículo de García Bacca: “La importancia de ser filósofo” publicado en 1950. En su artículo “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”, el hilo conductor también será la obra de Heidegger *Carta al Humanismo*⁵¹³.

Según lo expuesto, el Ser se hace para sí una casa; una morada en la que reside el lenguaje. Si esto es así, la esencia del lenguaje hay que pensarla a través de la esencia misma del Ser que, como se ha comentado ya al inicio, tiene mucho que ver con lo infinito e indeterminado. Por mucho que en el pensamiento griego se asociara el término *logos* a nociones de pura racionalidad, de fijeza y estabilidad, de determinismo y definición; Heidegger replantea el sentido y dirección misma de una cuestión tomada por acertada. En este caso le toca al lenguaje.

El lenguaje es la casa del ser. Es decir: en el lenguaje reside lo indeterminado, lo infinito. García Bacca tiene claro qué significa Ser, y que consecuencias tiene que el lenguaje sea morada del ser. Empecemos, pues, por ver que entiende García Bacca por Ser:

⁵¹¹ *Ibíd*, p. 85.

⁵¹² Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”, 1951.

⁵¹³ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Carta al Humanismo*, 2013.

“El *Ser* es, dicho en sentencia clásica, lo *trascendente*. Y lo trascendente es lo que nos hace ascender sin dejarnos parar en nada concreto, limitado, definitivo, último. El *más allá* no es algo concreto. (...) El Ser es, solamente aperitivo, excitante del más allá. No es ente alguno concreto”⁵¹⁴.

Si esto es así, el lenguaje actúa como morada de ese Ser como algo indeterminado. Algo que se opone, diametralmente, al sentido original del *logos* clásico. El lenguaje es empleado por el *Dasein* en un esfuerzo por *decir*, esto es, por expresar lo pensado. El *Dasein* finito emplea términos aparentemente definidos que intentan *decir* el mundo de lo finito. Pero lo cierto es que, como se pudo comprobar en el artículo de 1950, lo verdaderamente interesante y crucial del planteamiento de García Bacca y de Heidegger en este punto pasa, a nuestro parecer, por pensar la relación que existe entre finito e infinito. Es decir, tal y como comentábamos anteriormente, la relación entre los diferentes niveles ontológicos en los que se reparte la propia existencia del *Dasein*.

De ese modo -reubicando el sentido heideggeriano original del lenguaje entendido como morada del ser-, puede decirse, sin temor alguno al error, que el lenguaje es morada de todos los atisbos de infinidad propios y característicos del Ser. Como decía Heidegger:

“antes de que el hombre se ponga a hablar, es preciso aun corriendo el peligro que la palabra del Ser le permita decir poco o nada; Sólo así es como la palabra conservará lo precioso de su esencia; sólo así recobrará el hombre ese regalo del Ser: hospedería en la Verdad del Ser”⁵¹⁵.

Es decir: antes de que el *Dasein* finito se ponga a definir, es preciso –como ocurría con el ejercicio mismo de la filosofía-, que el *Dasein* se deje *decir* por el Ser que habita en el lenguaje mismo. De otro modo: antes de desdibujar el sentido del lenguaje como márgenes de lo pensado y definido por el *Dasein* finito, es preciso pensar y padecer el valor de un lenguaje que actúa como morada del propio Ser. García Bacca cierra y sentencia del siguiente modo, la idea general y central de su artículo “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”:

“Que, en verdad, para que las cosas concretas y definidas no nos definan y concreten, encarcelen y angosten, es preciso que, además y en su misma significación especial, *queden balbuceando un no sé qué*, que nos haga morir a la finitud, que las haga morir a ellas a su propia finitud. Y ¡qué difícil es proporcionar a lo finito, a lo definido, a lo concreto ese halo de alusiones, sugerencias, elusiones, atisbos, barruntos, *metáforas*! Y por esto precisamente van tan emparentados el auténtico filósofo y el Poeta, porque en ambos el Ser hace trascender cada ser a otro orden, y al Poeta la metáfora sirve de trascendencia para liberarse de la significación determinada, dictionaríesca, de las palabras”⁵¹⁶.

En cualquier caso, la idea esencial es la de que: *precisamente porque el lenguaje es morada del ser, el Dasein puede escapar del sentido ensillador del lenguaje*

⁵¹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”, cit., 1951, p. 101.

⁵¹⁵ Martin HEIDEGGER, *Carta al Humanismo*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 61-62.

⁵¹⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”, cit., 1951, p. 103.

entendido como logos, es decir, como razón. El *Dasein* debe dejarse decir por ese lenguaje que es casa del Ser, esto es, de lo sugerido y no definido si quiere quebrar y escapar del sentido de la finitud entendida, en este caso, como límite del *Dasein*.

En este caso, la idea de que el lenguaje apresa al *Dasein* en la finitud no tiene que ver tanto con la idea de muerte como última posibilidad existencial. Más bien refiere a la finitud como límite de lo decible para el *Dasein*. El ejercicio heideggeriano y garcibacquiiano en este punto, pasa por reubicar el lenguaje no es su aspecto racional-*logos* porque, en ese caso, actuaría como finitud y límite de lo decible. Para Heidegger y García Bacca, el lenguaje debe retroceder hasta su origen, es decir, hasta su morada en la que habita el Ser. Si esto es así, lo que están tratando de referir Heidegger y García Bacca es que el lenguaje no debe pensarse como compresión de *Dasein* hasta alcanzar el estado de finitud y límite.

Sea como fuere, la relación entre infinito y finito ya planteada en el artículo de García Bacca de 1950 queda -a falta de una definitiva matización con la presentación del artículo de 1951 que estamos comentando-, un poco más concretada y presentada el sentido de dicha relación entre finitud e infinitud. En el primer artículo, García Bacca trata el par finito-infinito desde una perspectiva puramente ontológica, es decir, entre la finitud como muerte y la infinitud entendida como posibilidades. En el artículo de 1952, el análisis garcibacquiiano sobre dicha cuestión, amplía su sentido y horizonte analítico, hasta dar con otro nivel de discurso que, en este caso, afecta al lenguaje y al *Ser* en el que habita.

A nuestro juicio, la principal novedad que presenta el artículo de García Bacca “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento” de 1951, con respecto a “La importancia de ser filósofo” de 1950 pasa, esencialmente, por incluir el sentido del propio lenguaje, así como la inversión o cambio de paradigma propuesto por Heidegger dentro de la discusión sobre la relación que existe entre las categorías de finitud e infinitud. En el lenguaje reside el Ser, y así nos lo hace saber Heidegger:

“El lenguaje es del ser, como las nubes son nubes del cielo. Con sus dichos, abre el pensamiento invisibles surcos en el lenguaje”⁵¹⁷. U otras tan conocidas como: “*El lenguaje es la casa del ser. Y en semejante morada habita el hombre*”⁵¹⁸”.

Llegados a este punto, únicamente nos resta por presentar el artículo que García Bacca publica en 1952, y que lleva por título: “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”⁵¹⁹.

Con la exposición crítica del presente artículo, damos por concluida la exposición crítica de la aproximación y absorción de los principales argumentos heideggerianos por parte de García Bacca.

⁵¹⁷ Martin HEIDEGGER, *Humanismo*, cit., 2000, p. 119.

⁵¹⁸ *Ibid*, p. 53.

⁵¹⁹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual” 1952, pp. 9-39.

10. Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual. 1952.

10. 1. Una última mirada garcibacquiiana a *Ser y tiempo*.

Así empieza el artículo de García Bacca de 1952 con el que pretendemos cohesionar y dar unidad argumentativa, al asunto inicialmente planteado en los dos artículos inmediatamente precedentes de 1950 y 1951, es decir, terminar de encajar el sentido e importancia que para García Bacca tiene la relación existente entre finitud e infinitud:

“¿Es que el Hombre actual está siendo su ser de otra manera de lo que lo estuvo siendo el de otras épocas históricas, y por estar siéndolo de otra manera, habla y dice en otro lenguaje y en otras teorías? (...) el Hombre actual está siendo su ser de una manera diferente, diversa y divergente del modo como había sentido su ser el hombre de otros tiempos”⁵²⁰.

García Bacca parece tener clara la respuesta a la cuestión por el planteada. Nuestra tarea se centrará, pues, por tratar de desentrañar las razones últimas por las que García Bacca apoya la idea historicista y dialéctica de la propia filosofía.

La filosofía es algo así, como un organismo vivo que crece, que madura y expande su existencia y, al mismo tiempo, amplía sus propias posibilidades. Existe una permanente evolución tanto en sus argumentos, así como en su lenguaje, en sus modos y en sus formas. Ahora bien, García Bacca no cree –así lo manifiesta en el final del artículo de 1952 “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”⁵²¹.

En dicho artículo -y su comentario crítico-, ya dejamos claro que el sistema operativo y evolutivo de la propia filosofía se asemejaba para García Bacca, a los cambios de *paradigmas* a través del tiempo. Si esto es así, no puede decirse que, en estos años, García Bacca sostenga algo parecido a una noción de *verdad* entendida como algo estable, fijo y definitivo. Por el contrario, la filosofía va mutando y cambiando progresivamente de paradigmas –la cual cosa, no implica que cada paradigma se acerque un poco más a la verdad-. Han pasado veinticinco siglos de filosofía occidental, y el modo o paradigma con el que el hombre siente su ser ha mutado y cambiado.

Pues bien, la primera parte del artículo “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual” a nuestro juicio constituyen, de algún modo, un repaso general a los primeros párrafos de *Ser y tiempo* Pero, en este caso, de un modo absolutamente novedoso y diferente a como nos tenía acostumbrado.

Pensamos que el repaso que García Bacca realiza a los primeros párrafos de la obra de Heidegger *Ser y tiempo* persigue una motivación concreta y específica en el filósofo español, a saber, dejar asentada la idea de que, en Heidegger –y por lo tanto en

⁵²⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”, en: *Filosofía y Letras* XXIV, n° 47-48, México, 1952, pp. 9-39. Nuestra referencia bibliográfica empleada es la siguiente: *Existencialismo*. Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1962. p. 245.

⁵²¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”, en: *Cultura Universitaria* n° 33, Caracas, 1952, pp. 64-72.

su corriente o derivación existencialista-, el *Dasein* y, por lo tanto su ser, no quedan petrificados en una idea fija, estable o determinada sino que, por el contrario –y siguiendo una vez más la estela metafísica marcada por Whitehead-, el ente posee la posibilidad de trocar o cambiar a diferentes estados. Este hecho es importante porque inyecta movilidad dialéctica a la propia ontología. El *Dasein* y el Ser de dicho *Dasein*, no quedan fijados por una *forma* determinada al estilo greco-escolástico sino que, ahora, el quicio del asunto es –y nunca mejor dicho-, un desquicio absoluto gracias, o como consecuencia de los diferentes estados en los que puede existir y en los que puede trocar.

Es decir: no existe algo así como un Ser -o idea de Ser- cual estatua de bronce o mármol. El Ser del ente –temporeidad, posibilidad y facticidad tanto para Heidegger, así como para García Bacca- inyecta el antídoto que necesitaba la metafísica tradicional para poder liberarse de su estado de cataplexia permanente.

El *Dasein* -y su *estar* en el mundo- no debe, primariamente, ser entendido como un simple adverbio de lugar sino que, más bien, debe ser entendido como un indicativo existencial que determina su *estado-en-el-mundo*, es decir, como el conjunto en bloque de posibilidades que determinan los diferentes estados existenciales secundarios en los que puede encontrarse.

Decimos secundarios, porque el estado primario lo instituye la propia condición de arrojado en el mundo con los otros que.

10. 2. Un nuevo sentido para el concepto *Dasein*.

Lo realmente novedoso e interesante –como terminamos de anunciar-, es la reinterpretación que García Bacca hace sobre el concepto heideggeriano de *Dasein*. En todo momento la argumentación Garcibacquiiana sigue y sostiene -con firmeza y rotundidad- la tesis heideggeriana en la que Ser y ente son distinguidos y diferenciados. García Bacca también es fiel al análisis que realiza de las primacías óptico-ontológicas del Ser y del ente propuestas por Heidegger.

Pero, si algo debemos destacar por su grado de novedad y creatividad es, sin lugar a dudas, la propuesta que García Bacca hace para traducir el término *Dasein*⁵²².

Dirijámonos, pues, hacia esa novedad terminológica presentada por Bacca. Para nuestro análisis sobre dicha cuestión, nos centraremos, sobre todo, en el §14 de *Ser y tiempo*⁵²³, y más concretamente, en la página 66.

⁵²² En el Capítulo 5º del presente trabajo ya comentamos y especificamos muy de soslayo, la dos traducciones que García Bacca realiza del término heideggeriano *Dasein*. Llegados el momento, nos parece pertinente ampliar y exponer el origen y sentido de dicha traducción Garcibacquiiana del término, para tratar de cubrir todos y cada uno de los aspectos que componen la temática crítica de los pares Heidegger-García Bacca. Sea puesto en aviso al lector en este punto, que la propuesta de traducción que García Bacca realiza del término *Dasein*, por muy chirriante que nos pudiera parecer –no cabe duda de que chirría lo suficiente como para herir sensibilidades y oídos metafísicos académicos- es, sin lugar a dudas, un buen ejemplo de cómo el filósofo español ni sabe, ni quiere quedarse falcado en el hábito y la costumbre de repetir, sin más, lo que otros ya han dicho. García Bacca se lanza a la aventura filosófica constantemente. Pues bien, en su labor como traductor, dicha actitud no va a ser diferente. El ejemplo que aquí presentamos es, sin duda alguna, una buena muestra de lo que la actividad filosófica misma -como re-invencción y re-interpretación constante- implica en el planteamiento filosófico Garcibacquiiano.

⁵²³ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 2009.

García Bacca traduce el término alemán (*Zeugganzes*) por *mundo instrumental*. Por su parte, Heidegger presenta en el § 14 de *Ser y tiempo*, el inicial estado o mundo *circundante*⁵²⁴ en el que el *Dasein* se encuentra de primeras. Pues bien: si el *Dasein* se encuentra primaria e inicialmente en un estado o mundo –instrumental o “circundante”-, del que tiene una conciencia preontológica, no debería de extrañarnos que el *Dasein* -entendido como ente concreto y destacado que se encuentra en un mundo a la mano, circundante, instrumental y repleto de posibilidades que deben devenir en estados concretos de facticidad-; entonces, decimos, bien podría traducirse al español el término *Dasein* por *Enser*⁵²⁵. García Bacca inicia así su chirriante y prolija argumentación sobre las razones que lo empujan a traducir *Dasein* como Enser:

“Si, pues, según Heidegger⁵²⁶ el *Dasein* comienza por ser su ser siéndolo en mundo instrumental (*Zeugganzes*), constituyendo el universo en mundo de enseres, transportando y trasponiendo seres-en-ser en seres-en-enseres, no andaríamos muy fuera de propósito si tradujéramos *Dasein* por Enser”⁵²⁷.

Pero aun a riesgo de este primer párrafo donde las posibilidades interpretativas dejan poco espacio para la discusión, García Bacca sentencia la posibilidad de dicha traducción sin mayores explicaciones. Sería conveniente atender, pues, a la argumentación que poco menos de un párrafo más abajo expone el propio filósofo español:

“Pero además de este coajuste perfecto entre En-ser y enseres, ser que comienza, él mismo, por estar siendo cual enser (hombre como enser biológico: padre, madre, hermano; hombre como enser social: príncipe, súbdito, barrendero, funcionario...) y seres que tienen y pueden ser interpretados como enseres (agua como enser para mover un molino; árbol como enser para hacer de él madera de construcción...), la palabra En-ser traduce casi exactamente la de Da-sein (...) Y es que nuestra realidad total merece el título de *ser-que-está*, realidad integrada de ser y de estar: de ser o Sein, y de estar o Da”⁵²⁸.

Aquí es donde se encuentra la verdadera novedad a la que hacíamos referencia –novedad que, en lo que a nosotros se refiere, chirría cuanto menos-. No es que García Bacca traduzca de modo incorrecto o ajustadamente el término *Dasein* por cosa diferente al *Estar-ahí* –cosa que Gaos⁵²⁹ no hizo, y derivó su traducción hacia la confusa y extraña locución *Ser-ahí*-. García Bacca sabe lo suficiente, como para entender que el concepto *Dasein* apunta hacia algo así como *Estar-ahí*. Es decir, como un estar que,

⁵²⁴ Jorge Eduardo RIVERA traduce *Zeugganzes* por “circundante” en su traducción de *Sein und Zeit*. Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C). Ed. Trotta, 2009.

⁵²⁵ El empleo de García Bacca del término “Enser” para referirse al Ente se hace especialmente patente a partir de 1963 con la publicación de la que, sin duda, es una de sus más importantes obras sobre metafísica. Cfr. Juan David García Bacca. *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

⁵²⁶ Cf. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 2009, p. 66 y ss.

⁵²⁷ Juan David GARCÍA BACCA, “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 256.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 257.

⁵²⁹ Cfr. José GAOS, *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, 2000.

alejado de su inclinación adverbial de lugar, apunta o señala a un sentido y valor existencial.

Pues bien: es precisamente tirando del valor y sentido existencial del *estar* del propio *Dasein*, de donde García Bacca tira del hilo para consolidar su interpretación novedosa sobre el valor mismo del concepto *Dasein*. El *estar* del *Dasein* -el valor existencial del estar-, no determina un lugar fijo y estable; ni siquiera determina un estar físico. El *estar* apunta, más bien, a los *estados* en los que el *Dasein* puede encontrarse.

Si el *Dasein* se encuentra de modo general eyectado en el mundo, ese mundo es un mundo repleto no solo de posibilidades de orden ontológico sino que, y más primariamente, constituye el conjunto de estados ónticos y propios de la pre-comprensión en el que el *Dasein* se encuentra.

Es decir: el *Dasein*, como se comentó al inicio, se encuentra y se sabe -porque así se siente-, en un mundo *circundante* o *instrumental*. García Bacca tira de la idea de *estar* como conjunto de estados posibles del *Dasein* y propone, partiendo de la noción de *estar*, la tesis de que el *Dasein*, entendido como conjunto posible de estados, se interprete y se traduzca como *En-ser*.

De otro modo: el *Dasein*, traducido y entendido según García Bacca como En-ser determina, a nuestro juicio, el sentido y valor existencial de un *Dasein* que puede cambiar de estados. Es decir, que no queda anclado definitivamente en ningún estado, mundo o forma determinada y determinante. García Bacca sentencia al respecto:

“La contingencia, definida por la unidad de ser y pluralidad de estados, por ser un ente Enser (*Dasein*), es algo peculiar de ese ente que es el hombre: concreción, casi existencial de Enser”⁵³⁰.

10. 3. Distinción entre Ser y Dios.

En el último apartado del artículo “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”, García Bacca centra su mirada en un asunto realmente importante, a saber, la relación –o separación- existente entre la noción de Ser y la idea misma de Dios.

García Bacca señala que, con la irrupción de Heidegger en el campo de la filosofía y la metafísica, el concepto de Ser ha sufrido un cambio tan radical y profundo, que dicho concepto queda prácticamente irreconocible si lo comparamos con la noción de Ser propia de las corrientes greco-escolásticas.

A juicio de García Bacca, el mayor y más profundo cambio que la noción de Ser ha sufrido padecido ha sido, en primer lugar, la distinción y separación introducida por Heidegger entre el Ser y el Ente. El segundo cambio radical ha sido la disolución o separación entre Ser y Dios. Para Heidegger, Ser ya no implica necesariamente la figura y presencia de Dios. Este gesto de brutal independencia y autonomía teológica y teosófica no implica, necesariamente, un abandono o renuncia de Dios. Más bien, libera al hombre de un lastre ontológico que lo determinaba y constreñía a meras cuestiones teológicas de esencia, existencia y participación de dicha esencia o presencia divina *en* el hombre.

⁵³⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”, *Existencialismo*, cit., 1962. p. 261.

No cabe la menor duda, pues, de que lo que sinceramente sorprende a García Bacca del proyecto óntico-ontológico de Heidegger en este punto de la argumentación es, sin lugar a dudas, el cómo ha logrado liberar a la metafísica –y por tanto a la filosofía-, del peso teológico de Dios.

Pues bien, sobre la premisa ontológica de que existe un ente –entre los muchísimos existentes-, con una capacidad excepcional y característica, a saber: la capacidad de interrogarse a sí mismo sobre su propio ser. Sabemos por todo lo expuesto que, a dicho ente, Heidegger le da el nombre de *Dasein* y que, en el caso de García Bacca, éste lo rebautiza en castellano como *Enser*. Decimos, pues, que dicho Enser o *Dasein*, cuando se interroga a sí mismo sobre su ser, no deviene -como ha sido habitual en la historia de la filosofía-, en la idea de Dios. Por esa razón puede concluirse sin temor al erro que, el Ser en Heidegger no queda asociado a Dios, y así nos lo recuerda el propio García Bacca:

“Y es que la filosofía moderna ha llegado a sospechar que Dios no es el Ser, ni el *Esse subsistens*: que el Ser es eso que hemos estado describiendo, señalando, indicando, cual perenne disponibilidad, cual apertura en mundo, como atmósfera inagotable de luz e iluminación, en la que somos, pero en la que no vivimos; (...) Y en la negativa de que Dios es el Ser, que Dios es, pero no existe, se quedaría Heidegger”⁵³¹.

La nueva metafísica –introducida y desarrollada por Heidegger-, ya no puede quedar reducida a una mera teología. El mensaje y la intención fenomenológica heideggeriana es muy clara y muy directa, a saber: intentar discernir entre el Ser y el Ente. Una vez establecida la distinción entre ambos términos, la fenomenología intenta describir los fenómenos acontecidos en la propia naturaleza del *Dasein*, así como el conjunto de categorías que lo componen. Todo ello, en un esfuerzo por tratar de dar respuesta a la pregunta clave de la propuesta heideggeriana, es decir, la pregunta por el Ser del Ente. Un Ente capacitado y habilitado para poder interrogarse así mismo sobre su ser, a propósito de la descripción óntica que configura el panorama existencial y, por lo tanto, existensivo del *Dasein*.

La idea clave, pues, de este último apartado es la siguiente: el hecho de que, con Heidegger, hay un cambio de paradigma metafísico radical, a saber, el hecho de que, en primer lugar, el Ser ya no tiene que ver con la imagen e idea determinante de Dios. Ahora, el Ser del Ente, del hombre de carne y hueso, se descubre como *temporeidad*, como *posibilidad*.

el *Dasein* o Enser descrito fenomenológicamente a lo largo de todo *Ser y tiempo* es el único ente entre los entes, capaz de interrogarse así sobre su propio Ser. El resultado de su interrogación no devendrá en una idea teológica o teosófica capaz de provocar una renuncia a la esencialidad del *Dasein* entendido como posibilidad existencial y existensiva a manos de los designios de Dios. Tampoco sobre las concesiones divinas sobre el conjunto de posibilidades a manos del libre albedrío. El hombre es un ente finito, un Ser para la muerte. El *Dasein* sabe y conoce su finitud a propósito no de la razón sino, más bien, a través de algo más mundano e inmediato, a

⁵³¹ *Ibid*, p. 267.

saber, el andamiaje de temples y estados de ánimo descritos fenomenológicamente por Heidegger.

Saberse finito abre el valor y sentido del propio Ser del ente como temporeidad, es decir, como historicidad, historicismo, dialéctica y atrevimiento ha realizar el conjunto de posibilidades que constituyen su propio abismo existensivo y ontológico. La metafísica ya no es teología por una simple razón, a saber: porque ahora, el asunto principal para la ontología fundamental ha dejado de ser Dios. Ahora es el propio *Dasein* y su propia interrogación sobre el Ser que lo constituye, lo que pasa a ser pregunta y tema principal de la nueva metafísica.

Ese ser -o el nivel del discurso ontológico-, ya no se eleva hasta Dios. Dios no es el tema que nos ocupa o preocupa. Lo que ahora centra el debate ontológico es, en primera instancia, la descripción fenomenológica del *Dasein* –Enser- y, en segundo lugar, los resultados de la propia interrogación del *Dasein* sobre su propio ser.

Conclusiones.

La principal intención de este segundo capítulo monográfico dedicado a la relación existente ente Heidegger y García Bacca ha perseguido, como principal intención, presentar el giro progresivo y continuo que padeció la interpretación que el filósofo español dio a los principios metafísicos heideggerianos. Giro y absorción progresiva iniciada aproximadamente alrededor del año 1947 y que, hasta los primeros años de la década de los 50, constituye la esencia de esa mutación constante.

Dos son las razones que justifican la extensión de los capítulos 5º y 6º del presente capítulo:

1. La primera de ellas tiene que ver con la gran cantidad y variedad de referencias bibliográficas que García Bacca dedica a la figura y la filosofía de Heidegger, y que se reparten prácticamente sin interrupción desde el año 1940, hasta 1962. Esa variedad producto de su constante y permanente movilidad interpretativa sobre el proyecto fenomenológico heideggeriano, sumado al hecho de que García Bacca no tenía por costumbre repetirse, hace que sea enormemente difícil discriminar muchas de las referencias bibliográficas. Son todas, en su conjunto, las que dibujan el perfil interpretativo y cambiante de García Bacca sobre los principios heideggerianos. A nuestro juicio, el haber discriminado o no contado con el conjunto de dichas referencias en dicho trabajo, no hubiera menos que repercutido negativamente. El hecho de que el presente trabajo trate de repasar el conjunto del pensamiento y trayectoria garcibacquiiana –en este caso sobre la repercusión de Heidegger en la obra de García Bacca-, hacía capital la inclusión de la práctica totalidad de referencias sobre dicho tema. En este sentido, el incluir dichas referencias tratan de dar cuenta de la inmensa variación de interpretaciones que el propio García Bacca mantiene sobre un mismo asunto y, en este sentido, pone de manifiesto una vez más, el talante transfinitante del filósofo español.
2. La segunda de las razones tiene que ver con el más que evidente protagonismo e importancia de Heidegger –también del existencialismo- en el pensamiento, vida y obra de García Bacca durante los años 40 y 50 del pasado siglo. Es decir, no

podemos ni debemos ignorar la importancia superlativa que en estos primeros veinte años de desarrollo metafísico garcibacquiiano tiene la figura y pensamiento del filósofo español. Tanto es así, que no podríamos entender mínimamente el grueso del proyecto dialéctico-transustanciador del filósofo español, sin hacer referencia explícita al desarrollo crítico que durante poco más de veinte años realiza García Bacca sobre los principios existenciales heideggerianos.

Sea como fuere, no creemos que fuera acertado ignorar muchas de las referencias a Heidegger. Referencias a la figura y pensamiento de Heidegger que, a lo largo y ancho de 22 años (1940-1962), constituyen el grueso bibliográfico y crítico de Bacca respecto al problema no sólo de algunas categorías heideggerianas, no. También constituyen el conjunto argumentativo y crítico respecto a una corriente filosófica de vital importancia e influencia en Bacca. Nos referimos, sin lugar a dudas, al existencialismo. Existencialismo que, de algún modo, se instituye como el quicio discursivo de toda esta primera etapa de desarrollo y exposición metafísica del filósofo español.

No nos equivocamos si afirmamos que, muy posiblemente, la discusión permanente y viva que mantiene García Bacca con Heidegger constituya, *grosso modo*, el fundamento esencial del desarrollo teórico del filósofo español –al menos durante estos primeros 22 años de desarrollo teórico-. Es decir, no afirmamos que todo el desarrollo y exposición teórica de García Bacca se centre en su crítica y comentario de Heidegger. Lo que afirmamos es que, de alguna manera, el peso e influencia de Heidegger en estos primeros años es de tal calado, que condiciona enormemente, no sólo sus trabajos y artículos sino que, de alguna manera, el peso e influencia del filósofo alemán trasciende hasta tal punto, que termina por calar profundamente en el desarrollo de sus propios supuestos metafísicos. Tanto es así, que a nuestro parecer, uno de los impulsos clave que recibe el proyecto dialéctico transustanciador garcibacquiiano es producto de la discusión que el filósofo español mantiene con la corriente existencialista en general pero, especialmente, la que mantiene con la propuesta heideggeriana.

La principal intención en estos dos extenso capítulo dedicado a la influencia y peso del filósofo alemán sobre la vida y obra de García Bacca es, sin lugar a dudas, la de dejar constancia tanto de las luces, así como de las innumerables sobras interpretativas y argumentativas expuestas por el filósofo español. Como se ha podido comprobar, la discusión y lucha con el *existencialismo* heideggeriano se perpetúa durante más de veinte años sin descanso.

En esos poco más de veinte años la imagen, el peso y valor de los supuestos heideggerianos no deja de variar y cambiar hasta alcanzar un especie de autoabsorción y caer, de alguna manera, en una especie de silencio voluntario por parte de García Bacca al inicio de la década de los 60. Un silencio –a nuestro juicio-, producto de nuevos intereses más próximos al marxismo y el materialismo dialéctico, que a una discusión sobre los fundamentos y posibilidades de una legitimación fenomenológica para la metafísica, incluso la suya propia. En la segunda parte de nuestro trabajo, gran parte del mismo la dedicaremos a analizar el cómo y el qué de la transfinitación que padece la

propuesta garcibacquiiana desde el existencialismo hasta dar con una suerte de marxismo no ausente de controversias y matices.

A pesar de todo, a pesar de que Heidegger deje de aparecer como eje referencial en lo relativo a publicaciones, cursos y artículos en torno al año 1962, ello no implica, de ninguna manera, que Heidegger deje de ser importante para la obra de García Bacca. La figura, peso y valor de Heidegger quedará, a partir de los primeros años de la década de los 60 del pasado siglo, como un universo existencial absorbido y corregido por el filósofo español. De ese modo, muchos de los supuestos que años atrás eran motivo central de discusión y crítica, ahora pasarán a formar parte del sistema operativo dialéctico-transustanciador del filósofo español. Supuestos que, como podremos comprobar en la segunda parte de nuestro trabajo, serán combinados y rectificados para reajustar algunos principios del segundo pilar metafísico de influencia en la obra y vida de García Bacca, a saber, Marx y su materialismo dialéctico.

Por lo tanto, dejamos para la segunda parte del presente trabajo, el análisis sobre los siguientes aspectos:

1. La naturaleza y tiempos dentro del tránsito entre la 3ª y la 4ª etapa dentro del pensamiento garcibacquiiano.
2. La asimilación de su etapa existencialista, y la evolución en el sentido de las categorías de transustanciación y transfinitación, así como la irrupción de una nueva, a saber: la categoría de *Nos*.
3. La importancia, papel y herencia de Antonio Machado en la obra y vida de García Bacca.
4. La evolución del marxismo teórico dentro de la obra de García Bacca, hasta dar con la propuesta definitiva de un proyecto inacabado y fáctico sobre la base del marxismo.

PARTE B

EL NACIMIENTO Y DESARROLLO DEL MARXISMO GARCIBACQUIANO:

**DE MACHADO A MARX. EL
DESARROLLO FÁCTICO DEL
PROYECTO FILOSÓFICO DEL
HUMANISMO POSITIVO EN JUAN
DAVID GARCÍA BACCA .**

CAPÍTULO I: LOS ANTECEDENTES DEL MARXISMO EN LA OBRA DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA.

1. Introducción.

Llegados a este punto del trabajo, centramos nuestra atención y estudio en la 4ª y última etapa filosófica del pensador español. Esta última etapa garcibacquiiana se prolonga desde 1963, año en el que ve la luz una de sus obra más destacadas y representativas *Metafísica*⁵³², hasta 1992, año de la muerte del filósofo español a los 91 años de edad. Esta etapa de casi 30 años debe, a nuestro juicio, dividirse en dos subetapas etapas bien delimitadas⁵³³.

Nosotros proponemos dividir la 4ª etapa marxista (1963-1992), en dos subetapas:

1. La primera subetapa dentro del marxismo garcibacquiiano se prolonga, a nuestro juicio, desde el año 1963 hasta 1980. Ciertamente no existe ninguna obra o artículo garcibacquiiano en 1980 de la talla o importancia de *Metafísica* como para delimitar de modo tajante la separación entre la primera y la segunda subetapa marxista. Aun así, tal y como podremos comprobar, el tono argumentativo y crítico de la propuesta garcibacquiiana a partir de 1980 cambia tanto y tan sustancialmente, que resulta casi imposible ignorar este hecho, y no tomar el año 1980 como fin de una primera subetapa de tono teórico y, al mismo tiempo, como el inicio de una segunda subetapa más próxima a la facticidad.
2. La segunda de las subetapas marxista es la que nosotros hemos delimitado entre el año 1980, y el año de su muerte, 1992. Como podremos comprobar, prácticamente el conjunto de sus publicaciones a partir de 1980 tienen un marcado carácter fáctico en el que se intenta poner en práctica, el conjunto e técnicas marxistas aprendidas durante su período más teórico.⁵³⁴

⁵³² Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

⁵³³ Respecto a la división de la obra y vida de García Bacca en etapas existe un acuerdo respecto al tono “general” de cada una de ellas. A pesar de ello, es igualmente cierto el grado de discusión que acepta la catalogación de estas etapas desde un prisma crítico. En nuestro caso, creemos que existen buenas y poderosas razones para pensar que, en contra de lo que algunos expertos en la vida y obra de García Bacca sostienen –pensamos en C. Beorlegui Cfr. *La audacia de un pensar*, 1988.- las obras de los años 80 del pasado siglo no constituyen una etapa independiente del marxismo propio de los años 60 y 70. Como se intentará demostrar en el conjunto del presente trabajo, las obras de los años 80 constituyen, a nuestro juicio, un ejercicio fáctico por parte del filósofo español para tratar de poner en marcha la maquinaria marxista, transustancial, transfinitante, científica y dialéctica garcibacquiiana y alejarla, de ese modo, de las puras especulaciones teóricas.

⁵³⁴ La colección de obras, trabajos y artículos publicados por García Bacca a partir de 1980 tiene, a nuestro parecer, un marcado tono práctico en el que el filósofo español tratará de poner en marcha el sentido del ejercicio filosófico, entendido como una herramienta práctica que ayude a pensar su realidad en el mundo, a través, entre otras cuestiones, del científico-técnica en la que se desarrolla la vida del hombre actual. Para más información sobre las obras del filósofo español escritas durante la década de los años 80, consultar Cfr. C. BEORLEGUI., C. De la CRUZ., R. ARETXAGA., *El pensamiento de J. D.*

Si bien la primera fase 1963-1980 es de aproximación teórica, estudio y asunción del marxismo así como de los principios constitutivos de la dialéctica materialista, la segunda 1980-1992 es, sin abandonar lo más mínimo los propios fundamentos de la dialéctica materialista, una puesta en práctica o ensayo fáctico del propio marxismo por parte del filósofo español. Es decir: la segunda subetapa marxista es, a nuestro juicio, un esfuerzo por parte de García Bacca por “ejercitar” de modo activo, el músculo filosófico a través de los materiales y herramientas que le proporciona la propia dialéctica materialista adquiridos en la primera fase.

Es decir, lo que en su conjunto puede llamarse acertadamente “etapa marxista”, a nuestro parecer, comprende una fase de aproximación, introducción y asunción del materialismo dialéctico propio del marxismo y que, como podremos comprobar, constituirá la espoleta necesaria para que el proyecto dialéctico transustanciador y transfinitor garcibacquiiano de el salto de lo estrictamente metafísico a lo práctico que no había logrado por la senda del existencialismo.

En lo que respecta a la segunda fase dentro de esta etapa marxista 1980-1992 es lo que bajo nuestro criterio, constituye la fase práctica de su propuesta dialéctica transfinitor. El hecho de que muchos de los títulos de las obras publicadas en estos últimos 12 años lleven como encabezado *Tres ejercicios de* no es a nuestro parecer, algo casual. Como intentaremos mostrar y demostrar en esta segunda parte del trabajo, la noción de “ejercicio” no nos debe pasarnos por alto. El hecho de que cuestiones como: la dialéctica, la moral, la virtud, la metafísica, etc., se instauren como ejercicios para García Bacca a nuestro parecer constituye, sin duda alguna, una manera de aplicar o llevar a la práctica las propias exigencias de la dialéctica materialista reinterpretada y reelaborada por el filósofo español. Podría decirse, sin temor al error, que la segunda y última fase del marxismo garcibacquiiano constituye una suerte de etapa práctica de sus propias propuestas teóricas. Es decir, algo así como un esfuerzo a nuestro parecer absolutamente legítimo no sólo por poner a prueba su propio proyecto ontológico-metafísico sino, aun más, por hacer de su propio proyecto, una propuesta coherente consigo misma.

Si en un sentido último la propuesta dialéctica garcibacquiiana lleva emparejada las ideas de “realidad”, “practicidad” y “facticidad” entonces, pensamos, sería un absurdo en sí mismo que dicha propuesta quedase, tal y como suele decir el propio García Bacca en más de una ocasión, “diamantada”⁵³⁵ en sí misma como propuesta meramente teórica. Propuesta teórica que, en cierto modo, constituye los primeros veinte años de dicha etapa marxista.

Expuesto *grosso modo* cómo queda distribuida de modo general la etapa marxista garcibacquiiana, es menester centrar el tema que en el presente capítulo nos ocupa, a saber, cuál es el origen y sentido de la primera subetapa marxista garcibacquiiana. Para ello, cabe tener presente el tránsito –por absorción dialéctica– de lo que durante los capítulos 5º y 6º tratamos de exponer, a saber, el hecho de que García

García Bacca, *una filosofía para nuestro tiempo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003. También la referida en la bibliografía del presente trabajo.

⁵³⁵ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

Bacca transita por el existencialismo –en especial el heideggeriano-, en una actitud especialmente crítica hasta dar con el valor moral, real y fáctico del marxismo ya en los años 60.

A nuestro parecer, el hecho de que García Bacca gire casi de modo definitivo hacia posturas marxistas poco o nada tiene que ver con una suerte de epifanía filosófico-trascendental. Nada más lejos de la realidad. Tal y como trataremos de demostrar, el acontecimiento definitivo para que el filósofo español abandone el existencialismo como quicio ontológico, debe situarse con el redescubrimiento de la vida y obra del poeta español, Antonio Machado.

2. El redescubrimiento de A. Machado.

El peso y valor específico de la obra de Machado en el pensamiento Garcibacquiiano es un tema que no podemos ignorar y que, a nuestro juicio, no ha sido lo suficientemente atendido hasta el momento.

En este punto de nuestro trabajo, intentaremos, en la medida de lo posible, arrojar luz sobre el asunto de la influencia que la vida y obra de Machado ejerció sobre García Bacca. También intentaremos demostrar que, en mayor o menor grado, la obra del poeta español supuso un punto de inflexión real en el pensamiento del filósofo español. Un punto de inflexión de tal magnitud que, a nuestro juicio, puede ser considerado como el origen en el cambio de paradigma metafísico garcibacquiiano. Un cambio de rumbo en la obra de García Bacca que lo llevará desde su crítica al existencialismo característico de su 3º etapa de pensamiento, hasta el materialismo histórico y la filosofía marxista sustento de su 4º etapa. En el presente apartado trataremos, pues, el modo y manera como García Bacca transita del existencialismo como crítico, hasta dar con el marxismo a través de la obra del poeta español.

2. 1. Orígenes y antecedentes marxistas en la vida y obra garcibacquiiana

Tal y como apuntaba Cristina Cruz en su artículo “Poema y diálogo: la presencia de Antonio Machado en el pensamiento de J. D. García Bacca”⁵³⁶:

“Ni Izuzquiza ni Beorlegui se detienen a analizar críticamente los posibles puntos de encuentro entre poeta y filósofo. Postura que contrasta, sin embargo, con la de Carlos Gurméndez que señala que, en contra de la sospecha que acabamos de apuntar, “García Bacca no se sirve de la poesía de Machado, como pretexto para exponer su filosofía. Por el contrario, explica la verdadera filosofía implícita en al obra del gran poeta, y organiza su pensamiento en un sistema de coordenadas marxistas, en una visión completa del mundo, recogiendo las reflexiones dispersas de Machado en un conjunto armónico de belleza incomparable⁵³⁷”.

⁵³⁶ Cristina CRUZ, “Poema y diálogo: la presencia de Antonio Machado en el pensamiento de J. D. García Bacca”. p. 242. Carlos BEORLEGUI, C, De la CRUZ, C. ARETXAGA. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo [Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca]*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, pp. 237-246.

⁵³⁷ C. CRUZ, *Poema y diálogo: la presencia de Antonio Machado en el pensamiento de J. D. García Bacca*. En *Ibíd*em, p. 242.

En lo que respecta Carlos Beorlegui, creemos que sí intentó subsanar los agujeros argumentativos que existían en su propio trabajo sobre la relación entre el poeta sevillano y nuestro filósofo. El claro ejemplo de dicho esfuerzo es el epígrafe que Beorlegui dedica a la relación entre Machado y García Bacca titulado: “El descubrimiento de A. Machado”, en su obra *La filosofía de Juan David García Bacca en el contexto del exilio republicano*⁵³⁸. En dicho trabajo, Beorlegui recupera el tema de la relación entre Machado y García Bacca desde una profundidad argumentativa que, en cierta medida, contribuye a concretar algunos aspectos historiográficos que, hasta la fecha, estaban dispersos en multitud de opiniones carentes de rigor intelectual.

Lo primero que nos recuerda Beorlegui es que, hasta 1956, no hay constancia de ningún artículo o referencia explícita hacia la obra de Machado por parte del filósofo español. Esa referencia a la que Beorlegui hace mención la encontramos en los comentarios introductorios y finales que García Bacca realiza en su traducción de la obra de Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*.

Como el propio Beorlegui apunta –siguiendo la estela del artículo de Cristina Cruz mencionado anteriormente–, García Bacca estrecha la comparativa “crítica” entre los dos pares Heidegger-Hölderlin y Machado-Machado.

A través de la traducción de la obra de Heidegger, García Bacca descubre que el filósofo alemán considera a Hölderlin como “el poeta de la poesía, porque es quien mejor nos muestra la “esencia” de la poesía, por su intento de mantener constante la determinación poética de hacer Poesía de la esencia de la poesía”⁵³⁹. Para Heidegger, Hölderlin es el poeta de la poesía por el esfuerzo que este realiza por intentar mantenerse en la esfera de la poesía sin pervertirse ni a él mismo, ni a la esencia misma de la poesía.

A nuestro parecer, Heidegger actúa en su obra dedicada al poeta alemán como un fenomenólogo. La principal intención heideggeriana de dicho ejercicio fenomenológico no es otro que el poner de manifiesto el *qué es* de la poesía a través de los versos de Hölderlin. Si esto es así, creemos tener razones para pensar que para García Bacca, el caso de Machado es todavía más excepcional que el de Hölderlin. Como dice el propio el filósofo español: “Machado es, en uno, poeta y filósofo de la poesía: es Hölderlin-y-Heidegger”⁵⁴⁰.

Es decir, para García Bacca, Machado representa algo capaz de trascender la propia esencia de la poesía. En el caso de Hölderlin –y también para el resto de poetas–, el propio *qué es* –o esencia– de la poesía estaría actuando como una especie de frontera que limita la transición fluida, clara y evidente a la filosofía. Gracias a las voces creadas e inventadas por el poeta español sabemos que⁵⁴¹:

⁵³⁸ Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de Juan David García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

⁵³⁹ Martin HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía* Traducción y comentarios de Juan David García Bacca. (Universidad de los Andes, Mérida-Venezuela, 1968), p. 554.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁵⁴¹ Obviamente, nos referimos a los personajes de ficción Juan de Mairena y Abel Martín inventados por el poeta español para ponerle voz a sus propios pensamientos filosófico-poéticos.

“Hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poesía. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto como todo lo demás”.⁵⁴²

Es decir, la poesía y la filosofía, sin ser lo mismo, mantienen una relación tan profunda y estrecha que es casi imposible para el poeta-filósofo -como el caso de Machado-, dejar de ir de una cosa a la otra. En este caso, lo que está proponiendo Machado es una ampliación de las propias esencialidades tanto de la filosofía – metafísica-, como de la poesía. Esa ampliación generada por Machado logra que ninguna de las dos –poesía y filosofía- queden presas de sus propios límites. Es obvio, pues, que la obra de Machado –en especial *Juan de Mairena*-, sea un ejercicio absolutamente legítimo por tratar de aunar en una síntesis genial la filosofía y la poesía.

El hecho de que Machado “filosofara” de modo poético y literario supuso una fortísima impresión en un García Bacca mellado en el hábito de tratar con la poesía y la literatura. Aconsejado por su gran e íntimo amigo José Bergamín -“Pepe”-, nuestro filósofo intentará poner remedio a una falta de *rigor literario* imperdonable para un filósofo tan autocrítico e inventivo. Lo cual era, sin lugar a dudas, una verdad incómoda que García Bacca supo aceptar, afrontar y subsanar con creces.

El ávido instinto filosófico de García Bacca supo detectar rápidamente las enormes posibilidades filosóficas que se ocultaban en la obra del poeta español. Es famosa aquella expresión de García Bacca elogiando las virtudes del Machado cuando sentencia: “Antonio Machado es una mina inagotable”⁵⁴³.

Esa “mina inagotable” se refiere, sin lugar a dudas, a la circunstancia excepcional de que, en la obra del poeta sevillano, concurre poesía transustanciada en filosofía y viceversa. Machado pasa a ser ese *rara avis* dentro del pensar español en el cual se confunden constante y permanentemente filosofía y poesía. Es, pues, un hecho constatable en sí mismo, la admiración y respeto intelectual que García Bacca procesaba a Machado. El hecho de que el poeta español represente el vórtice en el que confluyen poesía y filosofía despertó el sentido poético, estético y metafísico en García Bacca de tal modo que podemos considerar la obra de Machado como uno de esos “choques filosóficos contra el fondo filosófico inicial”–el primero con forma y fondo poético-, que recibe el filósofo español.⁵⁴⁴

2. 2. El redescubrimiento de Machado

Para poder entender mejor cómo y en qué premisas se asienta dicho “choque contra el fondo filosófico inicial” es menester que realicemos un repaso cronológico sobre los principales trabajos que el pensador español dedicó a la obra de Machado.

⁵⁴² Antonio MACHAO, *Obras completas*, Ed. Séneca, México, 1940, p. 554.

⁵⁴³ Juan David GARCÍA BACCA. *Ensayos y estudios (II)*, Cultura Urbana, Caracas, 2004. p. 249.

⁵⁴⁴ La expresión “choques filosóficos contra el fondo filosófico inicial” es la expresión que el propio García Bacca emplea en su obra *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, 2000., para referirse a los hitos filosóficos en los que se asientan sus cambios capitales dentro de su propia propuesta filosófica.

La primera referencia monográfica sobre la figura y el pensamiento de Machado dentro de la obra de García Bacca de modo específico y central⁵⁴⁵ no se dará hasta 1959. En ese año, García Bacca publicará un artículo titulado “Glosas Filosóficas a unos versos de Antonio Machado”⁵⁴⁶ que verá la luz como separata del n° 13 extraordinario con motivo de las Bodas de Plata de la *Revista de la Universidad de Antioquia*.

Este breve artículo se centra, esencialmente, en aquellos famosos versos del poeta español que dicen: “el ojo que ves no es ojo porque tú lo veas, es ojo porque te ve”⁵⁴⁷.

La idea central de García Bacca al glosar los versos de Machado tiene que ver, en primera instancia, con el valor de la poesía y del poeta mismo. García Bacca tiene en muy alta estima y consideración el valor de la poesía, a la que atribuye una valía capital en el desarrollo de la filosofía española. Entre los más considerados poetas españoles se encuentra, claro está, Antonio Machado. De la importancia tanto de la poesía, así como del valor filosófico del poeta español da buena cuenta García Bacca:

“Tomemos al poeta en serio, es decir: como creador de ideas, no cual administrador de sus secuelas o cultivador de sus virtualidades. Estas dos faenas, poco poéticas, se reservan para simples filósofos; por ejemplo, el autor de este artículo”⁵⁴⁸.

Es decir, el poeta es “inventor” y “creador” de novedades y, en este caso, García Bacca *glosa*⁵⁴⁹ la novedad e invención de Machado, esto es, la idea de que el ojo que ves no es ojo por que yo lo vea, es ojo porque me ve.

Pero ¿qué tiene esto de especial o filosófico? Para García Bacca, tal afirmación tiene mucho de metafísico y aun más de ontológico. Es decir, los versos de Machado pueden ser interpretados desde una altura metafísico-ontológica que desborda el mero sentido aparentemente trivial que alguien pudiera atribuir a dichos versos en un primer momento.

Ese valor y sentido ontológico de los versos son, en primera instancia, algo que tiene que ver con el grado o gradación que se le debe otorgar al acto de ver. Si consideramos las posibilidades mismas del acto humano de ver es posible dividir dicho acontecimiento en tres hechos distintos, a saber: por un lado, encontramos el “ojar”; por otro el “ver” y, por último, el “mirar”. Partamos de la siguientes premisa: el hombre es el único ente capaz de “mirar”. Si esto es así, entonces, uno puede ver que le miran pero no puede mirar por los ojos del otro. Uno puede, en este sentido, sentirse mirado y

⁵⁴⁵ Hasta la fecha, García Bacca no había dedicado ningún trabajo, obra u artículo a la figura de A. Machado de modo específico. Todas y cada una de las referencias anteriores en otros trabajos, obras u artículos siempre habían sido, a nuestro parecer, de modo puntual y carácter muy general.

⁵⁴⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “Glosas Filosóficas a unos versos de Antonio Machado”. Separata del n° 13 extraordinario con motivo de sus Bodas de Plata de la *Revista de la Universidad de Antioquia* n° 13, Medellín, 1959, pp. 5-13.

⁵⁴⁷ Estos versos de Machado serán, *grosso modo*, la clave de bóveda argumentativa de una de las obras más destacadas del filósofo español. Nos referimos, como no, a la obra de 1967 *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*.

⁵⁴⁸ Juan David GARCÍA BACCA, “Glosas Filosóficas a unos versos de Antonio Machado”, cit., 1959, p. 5.

⁵⁴⁹ El uso del término “glosa” viene justificado en este contexto porque el propio García Bacca emplea dicho término en los primeros artículos monográficos sobre la obra de Machado. Por ejemplo, el ya empleado por nosotros y citado en el nota número 10 del presente trabajo.

observado por otro. En ese ver que me miran, el uno y el otro se encuentran en mitad de un ver que me miran; en un mirar que se ve y es visto por el otro.

En un sentido no tan confuso, el valor de la mirada esconde un valor ontológico fundamental, a saber, el hecho de que el hombre es el único ser que está capacitado para que, a través de su mirar, sea capaz de reconocer al otro que nos mira. Pero, también, el acto de mirar y ser visto le descubre algo mucho más profundo, a saber: que dicho acto hace real la posibilidad ontológica del autorreconocimiento como entes que nos reconocemos a través de la mirada del otro. García Bacca nos explica este principio metafísico confuso a través de la destilación de los versos del genial poeta español.

“Podemos ver los ojos de otro; y ojos pueden hacer de objeto visto, no puedo ver que me vean. Y, sin embargo, veo que unos ojos me ven, veo que unos ojos me miran... Y eso es justa y precisamente lo que me interesa de ciertas cosas: ver que me ven, ver que me miran, que vean que las veo, que vean que las miro; que nos veamos, que nos miremos”⁵⁵⁰.

De ese modo, podemos afirmar que el valor ontológico que García Bacca extrae al glosar los versos de Machado es, sin lugar a dudas, el principio fundamental del *autorreconocimiento*⁵⁵¹. Para dar cuenta de éste, es preciso entender la diferencia de grado existente entre el “ver” y el “mirar”.

El hombre se descubre a sí mismo como ese extraño y extraordinario ente que, además de ver, es capaz de mirar. Y mira que le ven. Y mira que le miran. El ente mira, reconoce, se autorreconoce en el ver que le miran y en la mirada del otro. La conciencia hace acto de mirar; de re-conocer-se a sí a través de la conciencia del otro que también le mira y le reconoce.

Ésta es, pues, la primera referencia explícita que García Bacca hace de los versos de Machado. La irrupción de Machado en la vida y obra de García Bacca se revela, a nuestro parecer, como un acontecimiento crucial desde un punto de vista filosófico.

2. 3. El hándicap del elitismo metafísico en la propuesta garcibacquiiana.

A partir del conocimiento de la obra de Machado, García Bacca rechaza el elitismo filosófico en el que, a su juicio, su propio discurso filosófico había incurrido durante la segunda y tercera etapa de su pensamiento.

El asunto del “elitismo” filosófico en la obra de García Bacca tiene que ver, esencialmente, con el cambio de paradigma ontológico que el propio filósofo español experimenta al abandonar –por superación y absorción– tanto la forma, así como el propio contenido de las disposiciones argumentativas del propio Ortega y Gasset⁵⁵².

⁵⁵⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “Glosas Filosóficas a unos versos de Antonio Machado”, cit., 1959, p. 9.

⁵⁵¹ En el caso de García Bacca, el principal concepto ontológico por él empleado en esta 4ª y última etapa de propuesta filosófica es el de “autorreconocimiento” que, en cualquier caso, debe ser diferenciado del concepto de reconocimiento recíproco. En el caso que nos ocupa, el ejercicio del autorreconocimiento viene respaldado y justificado argumentativo-ontológicamente a través de la mirada del “otro”. El “yo” trasciende el solipsismo que lo mantenía preso en sí mismo, a través del ejercicio de reconocerse a sí mismo a propósito de la mirada del “otro”. El “yo” se troca en un “mi” que, a través de la mirada del prójimo, descubre su propia mismidad y su estar con otros en el mundo.

⁵⁵² Para mayor información sobre la relación existente entre Ortega y Gasset y García Bacca, consultar el primer capítulo del presente trabajo.

Forma y contenido argumentativo elitista que el propio García Bacca defendió durante los primeros años de su segunda etapa filosófica.

El elitismo filosófico del que el propio filósofo español consideraba que había sido preso se puede concentrar en la siguiente tesis: durante la etapa orteguiana, García Bacca defendía que los temas de filosofía debía ser tratados, estudiados y pensados principalmente por filósofos, los cuales, debía ser devueltos al pueblo o “masa” con la intención de instruir y corregir los defectos de la propia sociedad.

Aun siendo posible que esta opinión garcibacquiiana supusiera un cierto exceso de interpretación por su parte, lo cierto es que el conocimiento de la obra de Machado genera un nuevo paradigma social-filosófico en el pensador español que, inevitablemente, lo empuja a pensar que los temas a los que debe atender un filósofo deben ser, por imperativo social, todos aquellos que repercuten y afectan al conjunto de las sociedades. Es decir, la sociedad establece la hoja de ruta para los filósofos y no a la inversa. Éstos deben sondear la sociedad –al pueblo- con la intención de hacer resaltar los problemas y preocupaciones principales que, por esa responsabilidad social que determina en su esencia, debe atender y pensar.

En definitiva, el propio García Bacca considera que gran parte de su producción filosófica anterior al redescubrimiento de Machado llevaba asociada, inevitablemente, cierto tufo elitista por no haber centrado su atención en los principales problemas sociales del momento.

Si esto es así, entonces se entenderá mejor por parte del lector que el elitismo al que hacemos referencia tiene que ver con el hecho de que la filosofía queda, por culpa de ciertas actitudes, encerrada en un halo de elevada autoestima por parte de los propios filósofos.

Dentro de este orden de discurso elitista, la filosofía queda reservada únicamente a las altas esferas intelectuales y académicas. De algún modo, todo lo que rodea el universo que constituye a la filosofía propiamente elitista queda, por definición, aprisionada por ciertas limitaciones tanto en temática, así como en público. La principal razón de que ocurra esto es, sin lugar a dudas, su alto coeficiente de especialización completa y absolutamente ajena al mundo de los hombres.

En este sentido no es un error afirmar que García Bacca, hasta cierto punto, ha militado en las filas del elitismo filosófico. Es un hecho constatable que la propuesta filosófica garcibacquiiana anterior a 1963 no pasa de ser una revisión compleja y profunda de ciertas tesis metafísicas y ontológicas muy alejadas de la “realidad” política, social y económica de su época.

El principal problema de una filosofía elitista es siempre el mismo, a saber, el hecho de que dicha propuesta siempre termina quedando aislada tanto por la temática, como por el orden de discurso elevado y específico que no ayuda a que la filosofía fije su atención en la realidad social a la que parece haber dado la espalda. Los temas tratados por filósofos son de tan alto empaque intelectual, que gran parte de ellos sufre del conocido “mal de alturas”. Los filósofos suelen cometer el más terrible de los errores posibles, a saber, olvidar que la filosofía debería preocuparse y ocuparse de los problemas concretos y reales del mundo.

Es en este punto, pues, donde la poesía de Machado y la glosa de sus famosos versos que aquí hemos expuesto en su primera versión de 1959 constituyen, pues, un cambio profundo en el paradigma filosófico de García Bacca. Lo supone porque, como intentaremos demostrar, la poesía de Machado abre los “ojos” a un filósofo que, hasta la fecha, filosofaba a una altura que, inevitablemente, lo alejaba del alcance de la mirada del otro. Son, pues, Machado y su principio de autorreconocimiento destilado de sus versos los responsables directos del profundo cambio de paradigma metafísico garcibacquiiano. Cambio que, como se ha comentado, lo llevará desde un cierto grado de elitismo filosófico, hasta un descenso continuo en forma y contenido propio de una filosofía por y para el pueblo. Una filosofía sostenida en su vertiente “social” sobre la categoría del “Nos”⁵⁵³.

Por eso, no resulta casual que en el año 1967 –año en el que se está fraguando el fundamento socialista de la nueva propuesta garcibacquiiana- viera luz la que puede considerarse como la obra más importante de García Bacca sobre el poeta español⁵⁵⁴. El hecho de detenernos en comentar y considerar esta importante obra de García Bacca responde a la necesidad de poder identificar y cartografiar aquellos aspectos que hicieron de bases filosóficas sólidas para que, con el tiempo, nuestro filósofo pudiera desarrollar con mayor rigor y seguridad la primera fase de su etapa marxista que, tal y como nosotros consideramos, se extendería desde 1960 hasta 1980.

⁵⁵³ En este punto era preciso emplear la categoría de “Nos”. A pesar de ello, e independientemente de que hagamos uso de ella de aquí, hasta el momento de exponerla de modo definitivo y claro, es posible que en algún momento recurramos a dicha expresión garcibacquiiana porque, a nuestro parecer, no existe sinónimo, ni es posible obviarla.

⁵⁵⁴ Desde el año 1959, García Bacca empieza a publicar una serie de artículos y reseñas de carácter monográfico sobre la obra de Machado. Entre el conjunto de artículos, reseñas y obras sobre Machado, nosotros destacamos *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* 1967. Así lo hacemos tanto por el contenido de la misma –todo un conjunto de disertaciones inteligentes y tremendamente lúcidas sobre los versos de Machado que, a nuestro parecer, logran engarzar con ciertos problemas ontológicos de primer orden-; así como por el momento en el que aparece publicada la obra que referimos. Consideramos que el momento en el que García Bacca publica su obra sobre Machado, es el momento en el que el filósofo español demuestra una solvencia y conocimiento sobre el poeta español de tal envergadura, que casi deja en anécdotas todos sus trabajos anteriores sobre el poeta español. A pesar de ello, nosotros expondremos en su momento, tanto las referencias de dichos trabajos mal llamados “menores”, así como las principales características de los mismos. Debido al tono de nuestro trabajo, no nos parecía acertado no dar cuenta de los mismos porque son, se quiera o no, referencias bibliográficas que deben ser atendidas si se pretende comprender el sentido y evolución de la influencia machadiana en la obra y vida de García Bacca.

2. 4. Algunas nociones fundamentales de la categoría garcibacquiiana del “Nos”⁵⁵⁵

El redescubrimiento de la obra poética de Machado por parte de García Bacca supone, en el caso del filósofo español, algo así como un despertar del sueño dogmático y, porque no decirlo, también un “despertar del sueño elitista”. García Bacca considera que la poesía de Machado supone una ruptura fáctica y contundente con el discurso rígido, elitista y academicista de las propuestas filosóficas de su época. La principal razón que explica esta ruptura con este tipo de discurso es el hecho de que, tanto para Machado, como para García Bacca, la filosofía se ha despreocupado de los verdaderos problemas de la sociedad y, al mismo tiempo, ha perdido de vista la mirada del Otro, del “Nos”.

A juicio de García Bacca, la filosofía y la metafísica contemporánea adolecen de una ceguera tal, que les impide enfrentarse directamente con la mirada del Otro. La ceguera de los pensadores y filósofos es una ceguera de orden social. Es decir, los filósofos han ocupado su tiempo en desarrollar complejísima sistemas ontológicos preocupados en desentrañar los fundamentos del Ser o del Ente cerrado los ojos para otras miradas que en la prisión solipsista de la ontología clásica ha renegado del otro y de la potencia social y ontológica que conlleva su mirarnos. En ese proceso de inmersión ontológica hacia las profundidades del Ser y del Ente, el filósofo parece haber perdido de vista al pueblo. Una pérdida de vista que tiene dos consecuencias cruciales.

En primer lugar, perder de vista al pueblo y sus gentes supone para el filósofo el desaprovechamiento de una fuente prácticamente inagotable de sabiduría. La cual se ha desarrollado a través de refranes, retruécanos y máximas populares que condensan la experiencia de infinidad de generaciones y que, al mismo tiempo, suponen un modo de sondear y baremar las máximas morales de la propia sociedad a través del tiempo⁵⁵⁶.

En segundo lugar, supone la desatención gravísima de los problemas reales que afectan a la sociedad. El filósofo no puede obviar la realidad social a la que está necesariamente ligado. Tampoco puede perder de vista el verdadero sentido de la tarea filosófica: servir al hombre y al conjunto de la sociedad de herramienta idónea para crear nuevos instrumentos y enseres capaces de repensar los principales problemas de

⁵⁵⁵ Reservamos el desarrollo de la herencia e influencia machadiana en el desarrollo de la categoría del “Nos” en García Bacca para el segundo capítulo de esta segunda parte de nuestro trabajo. Para el presente epígrafe hemos optado por señalar las principales y más destacadas tesis que sostienen la importancia de la poesía de Machado en el desarrollo de la propia categoría garcibacquiiana de “Nos” únicamente de modo introductorio. El grueso de la exposición sobre el origen y sentido de “Nos” y su relación con la obra de Machado la reservamos, como decimos, para el 2º capítulo, es decir, para cuando algunos elementos clave de la argumentación marxista garcibacquiiana queden expuestos. De este modo, evitamos avances confusos en la argumentación, o fracturas radicales en el hilo argumentativo. Es un hecho que, en la obra de García Bacca, todo termina regresando. En el caso de la categoría del “Nos”, ocurre, como podremos comprobar más adelante, que no es una excepción. Baste al lector por el momento, esta suerte de breve introducción sobre la categoría del “Nos” y su relación con la obra machadiana.

⁵⁵⁶ La importancia de la sabiduría popular y su expansión, conservación a modo de refranes no es, en cualquier caso, un tema desconocido por los filósofos españoles. Para mayor información sobre el tema de los refranes, sus orígenes y el modo como la sabiduría popular se conserva y trasmite a través de los poemas, consultar: Cfr. Juana. G. CAMPOS, Ana BARELLA. *Diccionario de refranes*, 1993. También Cfr. Pancraccio CELDRÁN GÓMEZ, *Refranes de nuestra vida*, 2009.

cualquier colectivo humano. La filosofía debe actuar tanto como termómetro social capaz de detectar las principales inquietudes políticas, morales, religiosas, etc., como de herramienta capaz de generar alternativas y horizontes de pensamiento ante los problemas propios de cualquier estructura social, política, filosófica, religiosa, económica, etc.

Partiendo de la idea de evitar el elitismo filosófico del momento y retomar el pulso de la verdadera filosofía social y pragmática, lo que a nosotros verdaderamente nos interesa en este punto del trabajo es lo siguiente: García Bacca parte de los versos de Machado que rezan aquello de: “El que no habla a un hombre, no habla al hombre; el que no habla al hombre, no habla a nadie”⁵⁵⁷ para fortalecer la categoría ontológica garcibacquiiana del Nos⁵⁵⁸.

2. 5. Desarrollo cronológico de las obras de García Bacca sobre el pensamiento de Machado

Continuando con la presentación de las obras y títulos que el filósofo español dedicó a la figura de Machado concentraremos en este punto, 4 de las referencias bibliográficas más importantes que García Bacca dedica a la figura de Machado y que, a nuestro parecer, resultaría una falla de argumentación por nuestra parte dejarlas fuera del presente trabajo.

Es un hecho que García Bacca no sólo trató el tema de la poesía y pensamiento en Machado únicamente en su obra *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* 1967. Hasta la aparición de esta obra, García Bacca publica una serie de trabajos y artículos tan importantes como olvidados. La relevancia de estos trabajos no reside tanto en su profundidad filosófica sino, más bien, en la posibilidad que ofrecen al lector y estudioso del pensamiento del filósofo español de poder dar cuenta tanto historiográfica, como filosóficamente, de la propia gestación de un nuevo paradigma ontológico en la propuesta metafísica garcibacquiiana.

Por esa razón, hemos optado por presentar de modo resumido el conjunto de estas referencias mal llamadas *menores*. La intención es dar cuenta –de un modo resumido- de las principales tesis que García Bacca presenta en ellos. Como se podrá comprobar, la génesis de la categoría del “Nos”, capital en el filósofo español, empieza a adquirir peso y relevancia en estos años de estudio dedicados a la figura de Machado⁵⁵⁹.

La primera de las fuentes a la que nos referiremos es la siguiente: “El camino del pensar”⁵⁶⁰. En primer lugar, para García Bacca la propia historia de la filosofía ha pasado desde sus inicios al menos por cinco episodios existenciales⁵⁶¹. Si esto es así,

⁵⁵⁷ Antonio Machado, *Juan de Mairena*, Alianza, Madrid, 2009, p. 299.

⁵⁵⁸ Como comentamos anteriormente, reservamos el desarrollo de esta y otras ideas para el segundo capítulo del presente volumen.

⁵⁵⁹ Para poder facilitar dicha tarea, hemos presentado cuatro referencias bibliográficas del pensador español centradas en la figura y pensamiento de Machado.

⁵⁶⁰ Juan David GARCÍA BACCA. “*El camino del pensar*”, en: *Revista Nacional de Cultura*, 23.144, Caracas, 1961, pp. 6-13.

⁵⁶¹ Según el propio García Bacca nos relata en su artículo “El camino del pensar” de 1961, las cinco etapas existenciales son las siguientes: 1º *paso de campo abierto o universal a avenida o calle del pensar*.

entonces, el existencialismo no sería un tipo de corriente o método filosófico surgido en la primera mitad del siglo XX. El existencialismo, tal y como lo interpreta García Bacca en su artículo, tendría más que ver con ese período de transición y negación propio del proceso dialéctico.

Es decir, toda corriente o enfoque filosófico casi por definición –así lo corrobora la propia historia viva del pensamiento– termina, a juicio del filósofo español, por degenerar en un callejón sin salida. Esto es: en un método, dogma, corriente, sistema que, de un modo u otro, termina por asfixiar al hombre⁵⁶².

No es curioso, pues, que García Bacca abra el presente artículo con unos versos de Machado. Los cuales, años más tarde, terminarán por convertirse en una máxima y consigna de la propia metafísica de García Bacca. Estos versos dicen así:

“Pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón, pensamos que la gracia estaría en salir de él. Y entonces es cuando se busca la puerta al campo”⁵⁶³.

Como decimos, estos versos de Machado se convertirán en imprescindibles para un García Bacca que, de algún modo, intuía que en los versos del que llamaba “el bueno de Machado” se condensaba, casi a la perfección, gran parte de su propio pensamiento antropológico y ontológico.

La segunda de las referencias es: “Glosa a un proverbio y cantar de Antonio Machado”⁵⁶⁴. Se trata de un artículo con un marcado tono crítico respecto al estado de la democracia en Venezuela.

La tesis principal de dicho artículo es la siguiente: “hoy” y no antes de ayer, ni siquiera ayer, los hombres se veían y oían los unos a los otros. Con el tiempo se creía que se hablaban y se escuchaban pero hoy, sabemos se sueña que se sueña... Es decir, de un modo poético, García Bacca intenta llamar la atención sobre la deriva impersonal, acrítica y aborregada de los estados democráticos que, en vez de ponerse a pensar,

*2º paso de calle de pensar a calleja de sistema. 3º paso de sistema a escolasticismo, escuela, dogmática y recetarios. 4º sensación de ahogo, estrechez, angostura mental. 5º el decidirse a saltar por sobre escolasticismo, sistema, escuela, glosadores y comentaristas, para salir a campo nuevo, y libre de calles, callejas y callejones sin salida –sin sistema, escuelas, dogmaticismo y recetarios–. Cfr. Juan David GARCÍA BACCA. *Existencialismo*, 1962, p. 282. En este caso, García Bacca está haciendo una clara alusión a los versos del propio Machado que rezan lo siguiente: *Pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón, pensamos que la gracia estaría en salir de él. Y entonces es cuando buscamos la puerta al campo*. Cfr. A. Machado, *Juan de Mairena*, 2009. La clara influencia de Machado se hace evidente, y es empleada por García Bacca para representar el proceso histórico del propio existencialismo a través de los versos del genial poeta español.*

⁵⁶² Debemos entender el concepto de “asfixia”, como la representación gráfica de un encierro de la vida, es decir, del pensamiento y de la filosofía misma en sistemas metafísicos que por definición que, a través de sus normas, leyes y dogmas, estrechan las propias *posibilidades* vitales del hombre. Cuando nosotros nos referimos a la asfixia, estamos refiriéndonos a una asfixia de orden ontológico. Por esa razón, el redescubrimiento por parte de García Bacca de Machado a través de sus versos pasa a ser, se quiera o no, el impulso definitivo que el filósofo español necesitaba para liberar su propia propuesta ontológica de los márgenes estrechos y rígidos de los esquemas metafísicos predominantes en su época. Pero, y no menos importante, también contribuye a dar el salto definitivo a nuevas propuestas ontológicas emergentes encaminados a la promoción y desarrollo de la facticidad de una “libertad creativa” que, en este caso, estaría actuando como base para las propias posibilidades existenciales.

⁵⁶³ Antonio MACHADO. *Obras completas*, Ed Séneca, México, 1940, p. 532.

⁵⁶⁴ Juan David GARCÍA BACCA, “Glosas a un proverbio y cantar de Antonio Machado”, en: *Crítica Contemporánea* n°8, Caracas, 1962, p. 5.

repensar, inventar y trocar el universo en mundo han optado, tristemente, por abandonarse a la corriente del dejar de vernos y escucharnos los unos a los otros.

Una tercera referencia a tener en cuenta es la siguiente: “Creación y producción”⁵⁶⁵. El tono general del presente artículo tiene que ver con algunas premisas ontológicas que podríamos catalogar como “clásicas” dentro del sistema argumentativo garcibacquiiano. A propósito de Antonio Machado, el filósofo español glosa unos versos del poeta con el fin de indicar que, de algún modo, las sociedades olvidan cada vez más su potencial y esencial capacidad creadora e inventora.

Este tema esencial y clásico en García Bacca adquiere aquí un nuevo matiz. Lo adquiere porque esa esencialidad creadora e inventora es atribuida “en bloque” a la sociedad en forma de responsabilidad. La libertad del hombre –también de la sociedad–, reside, entre otras cosas, en afirmar o negar según qué valores o verdades. Las cosas no valen o no son verdaderas o falsas hasta que el hombre, libérrimamente, les de o quite dicho valor. En este sentido, García Bacca revitaliza el valor de creador, alfarero, inventor de novedades como principio esencial del hombre para, de ese modo, otorgarle legitimidad y valía a la libertad su libertad.

Por último, presentamos la referencia siguiente: “Libertad y miedo a errar”⁵⁶⁶. Machado es empleado como referencia clave sobre la idea de la “verdad como creación e invención del hombre”⁵⁶⁷. Verdad como creación e invención que se enfrenta a una imagen “temerosa” de la sociedad moderna –y aquí reside el quicio del artículo–: miedo a “errar”, que es lo mismo que el “Miedo” en sí mismo.

Miedo a errar es miedo a “pensar”. Esta tesis está ejemplarizada por García Bacca a través de tres figuras históricas y filosóficas: Sócrates, Platón y Cristo. En las sociedades modernas –a juicio de García Bacca–, el miedo a pensar está estrechamente relacionado con el temor no a la inventiva en sí sino, más bien, a las nuevas tecnologías y a dejar que el resto invente –piense– libremente. Destacamos, pues, la referencia a Machado, así como la idea de la verdad como invención que, en otros textos del pensador español, está desarrollada esta misma idea de un modo mucho más clara.

Por lo tanto: existe una posible relación entre el miedo a errar-pensar, y el miedo a las nuevas tecnologías. Relación establecida porque, supuestamente, existe un sector de la sociedad que temerosa a los propios avances de la tecnología, se opone a la posibilidad inventiva. Es decir, a la verdad esencial del hombre entendida como invención de enseres de todo tipo, orden y categoría⁵⁶⁸.

⁵⁶⁵ Juan David GARCÍA BACCA, “Creación y producción. Glosas a unas coplas de Antonio Machado”, en: Cuadernos Americanos, México, septiembre-octubre, 1962, pp. 119-124.

⁵⁶⁶ Juan David GARCÍA BACCA. “Libertad y miedo a errar”, en: *Universalía*, nº3, Caracas, 1965, pp. 82-83.

⁵⁶⁷ Como se ha comentado en los primeros capítulos de la primera parte de nuestro trabajo, la idea de “creación” e “invención” la toma García Bacca del filósofo francés Bergson Cfr. *La evolución creadora*. En este caso, el filósofo español sigue manteniendo dicha tesis sobre lo que, a su juicio, es la “esencia” original del hombre. Este es el primer caso en el que García Bacca trata de relacionar la idea de la creación e invención del hombre, con la propia facticidad del mismo. Como podremos comprobar, a partir de este momento, y especialmente en los textos de los años 60, García Bacca tratará de inyectar facticidad a la tesis ontológica que identifica al hombre como creador e inventor de novedades.

⁵⁶⁸ No cabe la menor duda, que este “elogio a la técnica” garcibacquiiano es una oposición frontal a las tesis que Heidegger había planteado respecto a la técnica –no sabemos si también respecto a la esencia

Con estas referencias, damos por concluido las reseñas explícitas sobre Machado en la obra del filósofo español.

Por el momento, baste lo expuesto para dar buena cuenta de la importancia que el poeta español tuvo en la obra de García Bacca –al menos desde los primeros antecedentes específicos de 1959, pasando por los artículos de 1961 y 1962, hasta dar con la obra monográfica de 1967, y que trataremos en el segundo capítulo del presente volumen- constituyen, en si mismos, un trampolín ontológico a través del cual, el filósofo español toma impulso para dar con el nivel de discurso filosófico capaz de ponerse “a tono” con el orden social.

Es decir: Machado no constituye la totalidad sobre la que descansa la etapa marxista y, aun así, el poeta español puede ser considerado como la vía de acceso no sólo al marxismo en general, sino al principio catalizador que rebaja el elevado tono elitista del pensamiento garcibacquiiano colocándolo a la altura del tono real del pueblo y de sus necesidades. Esa rebaja en el orden de discurso no implica, en cualquier caso, una pérdida de rigor o calado filosófico. Todo lo contrario: lo coloca a la altura de la facticidad y la realidad de una sociedad determinada que, con un contexto social-político-económico concreto, actúa como reclamo para el ejercicio filosófico.

Machado es, pues, el “tono” a través del cual, se constituye la orquesta ontológica del “Nos”. Una orquesta que está aun por afinar pero que, con el paso de los años, dará buena cuenta de los problemas reales a los que debía atender el propio porvenir de la filosofía práctica y social garcibacquiiana.

Expuesto el papel de Machado, nos centramos ahora en otro aspecto no menos fundamental y aun difuso. Nos referimos al conjunto de temas que engloba las categorías de: *existencia, mundo, universo, creación, invención*.

Estos términos aún difusos en la obra del filósofo español –al menos hasta la publicación en 1963 de *Metafísica*⁵⁶⁹-, constituyen una galaxia en formación orbitando y colisionando los unos con los otros. Si bien estos términos han sido mentados y referenciados por el filósofo español mucho antes de 1961 y 1962, igualmente cierto es que, en este par de años, es cuando más reactivos y activos se convierten.

Es obvio -como se podrá comprobar a continuación-, cómo en este par de años, la actividad generadora de valor y sentido ontológico sobre estos conceptos es cada vez mayor y más activa. Nuestra tarea, en este segundo apartado, consistirá en dar cuenta de cómo y de qué manera se gesta dicha actividad sobre las categorías de: *existencia, mundo, universo, creación, invención*. Por nuestra parte, no cabe la menor duda de que dichas categorías constituyen el antecedente y precedente fundamental de la obra clave de 1963 *Metafísica*.

Es decir: lo que vamos a presentar inmediatamente, es algo así, como los antecedentes ontológicos que en los años 1961 y 1962, llevaron a García Bacca a publicar la obra que, a nuestro parecer, hace de puente entre su 3º etapa como crítico del existencialismo y la 4º etapa en el que se inscribe de modo heterodoxo en las filas del

misma de la técnica-. En cualquier caso, para mayor información sobre la técnica en Heidegger Cfr. Martin HEIDEGGER. *La pregunta por la técnica*. Traducción de Eustaquio Barjau en Martin HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

⁵⁶⁹ Tal y como avisamos con anterioridad, emplearemos *Metafísica* para referirnos a: Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

marxismo. Para dar buena cuenta de dichos antecedentes categoriales de *Metafísica* hemos optado, en primer lugar, por centrar nuestro análisis en la obra de García Bacca de 1961 titulada: *Antropología y ciencias contemporáneas*⁵⁷⁰. Dicho repaso lo realizaremos a través del análisis crítico de las que, a nuestro juicio, son las tesis más destacadas de las principales conferencias -10 en total-, y de las cuales, nosotros seleccionaremos las que, a nuestro juicio, poseen una relación directa con el estado de la cuestión por nosotros tratado y que, en este caso, es el origen y gestación de las categorías de: *existencia, mundo, universo, creación, invención* y que, posteriormente, verán su despliegue y desarrollo en *Metafísica*.

3. Los antecedentes categoriales de en la obra de García Bacca de: *Metafísica Natural Estabilizada y Problemática. Metafísica espontánea*

3. 1. La técnica y el cambio de “Universo” a “Mundo”.

3. 1. 1. Todo cambio tiene causa de tipo antecedente.

Un buen lugar por el que colarnos en el tema de la técnica y el trueque de universo –neutro-, en mundo –a imagen y semejanza- del hombre en el ámbito de discurso garcibacquiiano es, sin lugar a dudas, la 2º conferencia de *Antropología y ciencias contemporáneas*, y que lleva por título: “Todo cambio tiene causa de tipo antecedente”.

Atendamos, pues, a las propias palabras de García Bacca respecto a dicho asunto:

“La técnica es la que va a permitir superar la división de ambos dominios en favor del hombre. La técnica, tal como progresivamente se va implantando, es, con una terminología ya clásica, la que humaniza el universo. (...) Lo natural, lo físico comienza por no estar humanizado ni en pro ni en contra, por ser neutral frente a la causalidad auténtica. El hombre mediante la técnica, mediante el trabajo, será quien pueda imponer al mundo el triple carácter de efecto suyo: a saber, ser reformado por el ser, ser hecho a imagen de ideas del hombre, ser hecho para finalidades del hombre, En semejante caso, el principio de causalidad que llegue a regir en el mundo, cuando plenamente el hombre lo haya humanizado por el trabajo o por la técnica, adoptará la primera formulación, no la segunda”⁵⁷¹.

Es decir, la “técnica”, es capaz de trocar y superar la inicial distancia existente entre un preliminar campo de acción de la ley de causa-efecto –restringida al mundo interno del hombre-, hasta dar con el “mundo” del hombre. En cierto sentido, al tiempo que avanza el control y dominio técnico del hombre, avanza también prácticamente de modo paralelo, la sumisión y trueque del universo natural, en “mundo” para el hombre. El mundo trocado pasa de estar desposeído de su causa-efecto, a estar bajo el dominio y control del ente.

⁵⁷⁰ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, Instituto pedagógico, Caracas, 1961. Nosotros emplearemos la siguiente versión: Edición revisada en Anthropos, Barcelona, 1983.

⁵⁷¹ Juan David García Bacca. *Antropología y ciencia contemporánea*, cit., 1983, p. 48.

Creemos que García Bacca nos está exponiendo su protoargumento metafísico sobre el sentido de la técnica, y que podría sintetizarse del siguiente modo: *la técnica es la herramienta a través de la cual, el hombre social -inventivo y creativo-, ha logrado pasar de universo a mundo a través del ejercicio del trueque, con la firme esperanza de acomodarlo a su imagen y semejanza*. Mundo que cubra tanto sus expectativas de control sobre el mismo, así como poder sus necesidades⁵⁷². En este nuevo mundo trocado, el principio de causa-efecto puede –y así parece ocurrir- impregnar un universo que, de inicio, no discurría bajo el principio restrictivamente humano de causa y efecto. García Bacca termina la conferencia con las siguientes palabras esclarecedoras:

“Pero si el hombre se percata de que tiene el poder –dentro de ciertos límites, más o menos amplios, punto que no nos interesa ahora- de transformar, de humanizar por un trabajo técnica y socialmente organizado y racionalizante programado la causalidad neutral e indiferente de lo físico, a favor de una causalidad superior suya, esa inicial separación de Naturaleza frente al Hombre podrá ser superada conforme progrese la imposición de humanidad en el universo en que nos encontramos”⁵⁷³.

Es decir: el progreso del hombre en tanto que hombre técnico, es lo que marca el tránsito y transformación del universo sin causa y efecto, esto es, a un mundo para el hombre social, técnico, político y regido interiormente –entre otras cosas-, por la idea de causa-efecto.

3. 1. 2. Toda novedad pide causa o toda novedad pide condiciones.

En la tercera de las conferencias a la que García Bacca titula: “Toda novedad pide causa o toda novedad pide condiciones” amplía el sentido de lo expuesto en la segunda. Veamos de qué modo, a juicio del filósofo español, la técnica se autoproclama la generadora de mundo a través de las transformaciones, creaciones e invenciones que sobre él ejerce. A nuestro parecer, lo realmente importante de esta tercera conferencia pasa por una cuestión esencial, a saber: ¿hasta cuándo hay posibilidad de cambio o aparición de novedad en el mundo?

La respuesta que García Bacca trata de darnos a esta posible pregunta lo encuentra el filósofo español en el principio de “entropía”⁵⁷⁴ que, en este caso, el filósofo español lo relaciona con el principio de causa-efecto producto del hombre social-inventor. Si esto es así, existirá novedad siempre que comprendamos que la invención, así como la novedad en sí mismas, son productos de la técnica. La técnica -

⁵⁷² Respecto a las “necesidades cubiertas”, es de suponer que la técnica y su desarrollo tiende a cubrir el conjunto de necesidades desde las más básicas, hasta el aquellas que hacen las funciones de horizontes ideales en las sociedades de bien estar. Para más información sobre los estatus y órdenes dentro del conjunto de necesidades, consultar Cfr. Abraham MASLOW, “A Theory of Human Motivation”, en: *Psychological Review*, 50, 1943, pp. 370-396.

⁵⁷³ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983. p. 48.

⁵⁷⁴ No cabe la menor duda que García Bacca tiene conocimiento del sentido científico de la “entropía” entendida como magnitud física capaz de determinar el grado de desorden en la materia; incluso el grado de energía contenido en un sistema que no es capaz de producir trabajo. Para más información sobre el concepto de entropía, consultar Cfr. Rudolf, CLAUSIUS, “Über die bewegende Kraft der Wärme”. *Annalen der Physik und Chemie* 79, 1850, pp. 368-397, 500-524. Y también: Cfr. Rudolf CLAUSIUS, “Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie”, *Annalen der Physik und Chemie* 125, 1965, pp. 351-400.

como se ha comentado-, es posibilidad real, genuina y característica del hombre –y más del hombre social-. Hoy existen teorías físicas que defienden la hipótesis de que el universo está predestinado o encaminado hacia la estabilidad o uniformidad total⁵⁷⁵ – entropía, entendida como la imposibilidad de generar más trabajo-. Si estas teorías físicas están en lo cierto, entonces las posibilidades y espacio para la creación e invención de novedades estará, por defecto, esencialmente determinado por un ejercicio permanente y constante de remar contra el principio de entropía.

La idea que pretende asentar García Bacca en este punto de la argumentación es fácilmente asumible y captable, a saber: el hombre irrumpe con su potencial creador e inventor en el universo entrópico regido por leyes –no por las leyes de causa/efecto, o causas primeras-. El hombre social, regido por la potencia de trocar, inventar y crear novedad, acomoda el universo a mundo dependiendo de sus necesidades en una simbiosis entre la entropía natural hacia la que tiende el universo, y el grado de entropía que el propio hombre introduce como novedad, al transformar las cosas estáticas del propio universo trocado en mundo. En el caso que nos ocupa, el grado de entropía que domina el universo, a juicio de García Bacca, es el que tiende hacia la quietud e incapacidad de generar trabajo. Sobre ese grado universal de entropía, actúa otro nivel – la entropía del hombre- que, en este caso, se comporta como “caos” o generación de desorden dentro de la quietud a través de la propia capacidad creativa e inventiva que lo determina en su esencia.

3. 1. 3. Conceptos de existencia firme. Real por triplemente racional.

Expuesto al inicio de las tres primeras conferencias, la distinción existente entre las leyes de entropía –propias del universo neutro-, y las de la capacidad creadora e inventora propias del mundo del hombre, damos un salto hasta la 7ª de las conferencias titulada: “Conceptos de existencia firme. Real por triplemente racional”, en la que García Bacca retoma el tema de la técnica, y su papel protagonista en su nueva propuesta ontológica-antropológica. En este caso, las reflexiones en torno a la técnica se vincularán al problema de la existencia, así como a algunas cuestiones capitales propias de la propuesta antropológica garcibacquiiana.

Sabemos que García Bacca es de la firme opinión de que existen algo así como dos grados o tipos de existencias –del mismo modo que existen dos planos diversos de realidad: Universo y Mundo-. Pues bien, los grados de realidad o existencia que caracterizan al hombre son los de “mundo” y “existencia de verdad”. La existencia de verdad es completa y absolutamente distinta a la existencia real o común de las cosas neutras que componen el universo. Sabemos, y no está de más recordarlo, que el

⁵⁷⁵ Respecto a las teorías físicas que describen el enfriamiento definitivo del universo “Big Freeze” en el cual, el grado de entropía es máximo y al cual nos estamos refiriendo nosotros, se pueden consultar multitud de trabajos y referencias de carácter técnico. Nosotros hemos consultado dos referencias de divulgación científica que, bajo nuestro criterio, mantienen el rigor suficiente para la cuestión que aquí presentamos. Cfr. Cayetano LÓPEZ, *Universo Sin Fin*, 1999. Y, también, Cfr. Paul DAVIES, *Los Últimos Tres Minutos del Universo. Conjeturas acerca del destino final del Universo*, 2001. En cualquier caso, pensamos que García Bacca trata de plantear la cuestión de la entropía como una magnitud científica que debe ser considerada y tenida en cuenta a la hora de plantear las propias posibilidades del hombre como Ente creador e inventor.

universo de las cosas es, por definición, universo neutro, objetivo, algo así como un universo carente o vacío de razones. No decimos -ni siquiera lo piensa García Bacca-, que el universo carezca de razones puesto que el universo está, se quiera o no, regido por leyes.

Leyes que el hombre descubre y que, posteriormente, controlará a través de la técnica moderna con un propósito claro y raso, a saber: poder trocar el universo de las cosas, en mundo habitable. En este sentido, el hombre es el único ente entre los seres que responde con sentido pleno al principio de “razón suficiente”⁵⁷⁶. Esto ocurre porque, tal y como anunciara ya Heidegger en *Ser y tiempo*, el *Dasein* es el único ente entre el resto de entes, con primacía óntico-ontológica o, de otro modo, el único ente que se cuestiona e interroga así mismo sobre las razones y principios que constituyen su existencia.

Si esto es así –cosa que parece compartir con ciertos matices García Bacca-, entonces la distancia que separa a las cosas con existencia neutra y objetiva del conjunto de entes es, simple y llanamente, abrumadora. Lo es, porque el ente busca razones sobre sí y sobre el resto de cosas. El ente cuestiona su existencia y, a propósito de dicho cuestionamiento, trata la cuestión de su ser desde un sentido y orden de discurso óntico-ontológico.

En mismo orden de cosas, García Bacca sentencia que el ente -el hombre con existencia verdadera-, emplea su natural inclinación interrogativa ontológica, esto es, su disposición como “surtidor” de novedades e interrogantes –término extraído de Bergson-, para poder interrogar al resto de cosas existentes en estado neutro de realidad. Ese interrogar a las cosas tiene un fin claro, a saber, se acomoda a los planes previos y planificados del hombre para, de ese modo, poder manejar y dirigir la realidad del universo hacia un estado de mundo habitable en el que desplegar su existencia real de verdad.

Del siguiente modo se explica García Bacca sobre el tema que nos ocupa:

⁵⁷⁶ En el caso que nos ocupa, el principio de “razón suficiente” que aquí se emplea tanto por García Bacca, así como por nosotros en un esfuerzo por tratar de arrojar cierta luz sobre dicho principio, hemos empleado la revisión que Heidegger hace de dicho principio a través de su conocimiento tanto de la obra de Leibniz, así como el que tradicionalmente se suele atribuir como la primera definición de dicho principio de razón suficiente. Para mayor información sobre el principio de razón suficiente en Leibniz consultar: Cfr. Gottfried LEIBNIZ, “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón”, disponible en: *Escritos Filosóficos* (1663-1690); 1982, pp. 597- 606. En el caso de la reinterpretación heideggeriana sobre el principio de razón suficiente planteado por el propio Leibniz : “sostiene que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no, de otro modo” (Leibniz, 1982, p. 606). Clásicamente esta idea “negativa” del principio de razón suficiente (*Nihil est sine ratione*), en el que ningún fenómeno o acontecimiento tiene su casusa o su razón fuera de la primera razón (Dios), es lo que Heidegger tratará de revisar desde una perspectiva positiva (*Omne ens habet rationem*), es decir, “todo lo que es tiene una razón”. En este sentido, y a colación con el tema que nos ocupa, existen buenas razones para pensar que Heidegger toma dicho principio, y la necesidad de dar razón última de todo en una época tecnificada y científica, como base para sus críticas a la técnica. Es en este contexto, en el que debe enmarcarse este apartado en el que García Bacca interpreta el principio de razón suficiente heideggeriano como base para su propia crítica intentando reajustar de nuevo el principio de razón suficiente en un término entre el sentido científico del mismo –propio de la técnica moderna-, y el reajuste crítico iniciado por Heidegger. Sabemos, tal y como demostramos en los capítulos anteriores del presente trabajo, que García Bacca tenía conocimiento de muchas de las obras de Heidegger. Entre ellas, de *Der Satz von Grund*, en la que el filósofo alemán trata el asunto de la razón suficiente.

“El hombre es un manantial de cuestiones originales a las cuales la naturaleza da respuesta no menos originales; es, pues, un principio de razón nueva, un surtidor de razones originales, no naturales; por tanto, nuestra existencia no es simplemente real: es real de verdad; de verdad eficiente que hace descubrimientos. Las cosas ordinarias o naturales son, cada una, lo que son: simples manantiales de propiedades; pero no son manantiales de cuestiones, de interrogaciones nuevas que las reforman y trasforman. El hombre ha inventado un conjunto de cuestiones que no estaban en el programa de la naturaleza”⁵⁷⁷.

Es decir, aquí el tema está bien claro, a saber: García Bacca emplea el sentido y argumento de la preeminencia óntico-ontológica tomada de Heidegger que, sumado a la idea original de Bergson de define al hombre “como surtidor de novedades”⁵⁷⁸ dan, como principal resultado ontológico, una convergencia entre principios que hacen de base metafísica sobre la que, posteriormente, García Bacca elabora y da forma a un argumento antropológico relativamente novedoso. Dicho argumento ontológico-antropológico pretende defender la siguiente tesis: *el hombre es capaz de emplear la técnica moderna como herramienta e instrumento para someter, dominar y acomodar las cosas del universo neutro -con un grado menor de existencia-, a sus planes y necesidades.*

De otro modo, lo que García Bacca está intentando proponer y argumentar durante los años 61 y 62 del pasado siglo, es la idea de que el hombre troca el universo en mundo. Ese, y no otro, es el tema principal del planteamiento antropológico de García Bacca a estas alturas de su desarrollo teórico. Planteamiento que, conforme pasan los años, se va integrando con mayor rigor y solidez con sus propias ideas metafísicas propias de etapas anteriores –especialmente la 2º y 3º-. Puede decirse, pues, que a estas alturas de desarrollo en el sistema dialéctico garcibacquiiano, la tesis de que el universo debe ser trocado en mundo habitado por el hombre a su imagen y semejanza está, aun, en vías de desarrollo y formación.

El hombre con existencia real de verdad -y no otro ente o cosa- es fuente inagotable de novedades, invenciones y cuestiones. Nada del universo natural constituye por sí mismo novedad, invención o, simplemente, se cuestiona sobre sí. Únicamente el hombre es surtidor de novedades e invenciones. Únicamente el hombre es capaz de emplear la técnica para trocar lo universalmente objetivo y neutral, en algo acomodado y trocado a sus propios planes:

“Dos tipos de realidades: una, la humana, que es verdaderamente real, porque es principio del que brotan cuestiones nuevas, no naturales, a las que las cosas naturales responden, no con respuestas naturales, sí con respuestas artificiales; mas no, por artificiales, menos reales, sino reales-de-verdad”⁵⁷⁹.

Como último punto esencialmente interesante, reproducimos el penúltimo párrafo de la 7º conferencia por una razón esencial: es la primera vez –hasta el

⁵⁷⁷ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983. p. 126.

⁵⁷⁸ Cfr. Henri BERGSON. *La evolución creadora*, 1985.

⁵⁷⁹ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983. p. 129.

momento-, en la que García Bacca aúna dos posiciones filosófico-antropológicas bien distintas. De un lado, la versión fenomenológica de Heidegger y, de otra, la posición dialéctico-materialista de Marx:

“¿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)”⁵⁸⁰

Estas palabras del filósofo español constituyen, a nuestro juicio, un anticipo argumentativo de lo que dos años más tarde de estas palabras, en 1963, quedará monográficamente expuesto y trabajado en su obra *Metafísica*. Finalmente, estas ideas, y las desarrolladas a nuestro parecer de modo opaco en *Metafísica*, finalmente adquirirá una forma definitiva y madura –en su aspecto teórico-, en la obra de 1969 *Curso sistemático de Filosofía*⁵⁸¹. A nuestro parecer ya en 1961 –en especial en esta obra que aquí comentamos-, queda anticipado no sólo el tema de la técnica como ejercicio fáctico a través del cual el hombre troca el universo en mundo. También se anticipan los principios argumentativos a través de los cuales, se está gestando una transición –por transustanciación del existencialismo, o salto dialéctico- hacia los principios del marxismo.

3. 1. 4 Conceptos de existencia como esencia.

La tesis fundamental que García Bacca desarrollará en la 8ª de la conferencias titulada “Conceptos de existencia como esencia” es la que sostiene que el hombre es el único existente con esencia. Para poder exponerlo con mayor rigor, veamos qué entiende García Bacca por “esencia”.

García Bacca recupera y revitaliza la definición que da Aristóteles de la esencia: *es ella y es de ella*⁵⁸². Es decir, que además de ser ella misma en sí, está constituido de elementos de su propio orden. De otro modo, para Aristóteles, y en este sentido, también para García Bacca, la esencia –en contra de los accidentes-, es lo que determina el “rango” de cada sujeto, esto es, lo que lo determina como sujeto y lo determina, lo que hace que cada cosa sea lo que es. Si esto es así ¿cómo puede aplicarse esta noción de esencia al hombre?

En este punto de la conferencia y de la argumentación es donde debemos cederle absolutamente toda la credibilidad expositiva a García Bacca, en aras de poder comprender el trasunto esencial de la presente conferencia. Así lo debemos hacer porque, aun no estando conformes con la tesis central que defiende García Bacca en este punto de la argumentación, pensamos que, de algún modo, bien puede entenderse qué quiere decir el filósofo español con eso de que el hombre es la única existencia con esencia.

⁵⁸⁰ *Ibíd.* p. 130.

⁵⁸¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA. *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, Universidad Central de Venezuela, Dirección de Cultura (Colección Humanismo y Ciencia n°8), Caracas, 1969.

⁵⁸² Aristóteles utiliza dos expresiones para el concepto de “esencia”: *οὐσία* (Cat., 5, 2 a 11 y ss.) y *τό τί ἦν εἶναι* (Met., Z 7, 1032b 1-2).

Veamos, pues, en primer lugar, qué entiende García Bacca por esencia como característica distintiva del hombre:

“Hay, no obstante, una parte superior, propísima del hombre que es la conciencia, que no solamente es ella, sino que está hecha conscientemente de elementos de su orden; y así, cuando pensemos, sentimos, imaginamos, queremos..., el pensamiento, los sentimientos, la imaginación y el querer no están hechos ni de moléculas ni de átomos ni de células; están hechos íntegramente y conscientemente de elementos de conciencia, conscientes cada uno de sí. La conciencia del hombre es, pues, lo que es; el hombre es ella; y está hecha además (es) de elementos de su orden; no de otros órdenes”⁵⁸³.

García Bacca pretende atribuir al hombre “esencia” a través de la conciencia. Es decir, la esencia del hombre se sostiene como hecho real, precisamente porque el hombre posee ese estado superior que es la conciencia. Nosotros no nos centraremos en discutir esta idea, es más, pudiera ser que la esencia del hombre reposara en ese nivel superior o más desarrollado de conciencia. Nosotros, lo que destacamos –y no nos metemos a discutirlo, porque no es asunto central de nuestra tesis-, es la asunción de dos premisas que, sea dicho de paso, hoy día son muy discutibles.

1. En primer lugar, pensamos que hoy día no puede afirmarse con tanta rotundidad, la idea expresada por García Bacca de que “la conciencia –sea lo que sea-, no esté constituida de nada que no sean ingredientes y elementos de conciencia”. A nuestro parecer, esto es como no decir nada, o decir poco. Si la conciencia es producto del cerebro, o mejor, si la conciencia (es) el propio cerebro, entonces, la conciencia es producto de las propias leyes físico-químicas que lo rigen⁵⁸⁴. Si esto es así, el antimaterialismo⁵⁸⁵ que se desprende de la cita de García Bacca, hoy día sería, cuanto menos, puesto en duda. El filósofo español propone este antimaterialismo de la conciencia por una simple razón, a saber, para no tener que atribuirle esencia a ningún ser o ente que no sea el hombre.
2. El segundo elemento discutible de la propuesta garcibacquiiana sobre la conciencia es el hecho de que, a juicio del filósofo español, únicamente el hombre posee conciencia –sea lo que sea-. Hoy día podría hablarse de “grados” o “niveles” de conciencia tanto entre los propios humanos, así como entre algunos seres vivos. Si la conciencia es un asunto de nivel, entonces hay conciencia –en cierto orden y nivel-, en más entes que el hombre y, si esto es así,

⁵⁸³ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983. p. 133.

⁵⁸⁴ Excede en mucho al tema de nuestro trabajo el debate sobre la conciencia y su esencia. Nosotros únicamente nos centramos en este punto, en señalar dicho asunto en el ámbito restringido de las opiniones que el propio García Bacca suscita a propósito de la conciencia y el supuesto antimaterialismo. Si algo no es discutible, es el hecho de que en la actualidad, corrientes como la neuroética y la neurociencia están tratando de desentrañar los secretos y misterios del cerebro, entre ellos, el de la propia conciencia. Consultar Cfr. Adela CORTINA, *Neuroética y neuropolítica*, 2011.

⁵⁸⁵ Decimos antimaterialismo, porque García Bacca está tratando de desligar las leyes que rigen el cerebro –la conciencia-, de la propia conciencia o esencia de la conciencia. Si esto es así, entonces la conciencia parece pertenecer a una esfera o dimensión inmaterial a la que no tenemos acceso.

entonces, la “esencia” tal y como la entendía García Bacca, no es atribuible a más antes que el hombre⁵⁸⁶.

Pero, aun así, no sabemos aun qué es o pudiera ser eso de conciencia para el filósofo español. Sabemos que es algo propio y único del hombre. Sabemos que es, a juicio de García Bacca, algo que es ella misma y que está constituido de ella misma, de sus propios elementos. Entonces, ¿qué es la conciencia en sí? Si tuviéramos que buscar una definición sobre la conciencia para el filósofo en la 8ª conferencia, lo más próximo a una definición sería la siguiente:

“La conciencia, lo concienciado, nos es dado directamente por sí ante sí mismo; se aparece; y surge sin ninguna causa; surgimiento a pensar, como se surge a dormir o despertar, sin más, porque sí, espontáneamente; dicho de otra manera: sin causa ninguna”⁵⁸⁷.

Y, a pesar de las palabras de García Bacca, creemos que seguimos sin saber bien qué es la conciencia. A nuestro juicio, creemos que este estado de indefinición constituye otro gran defecto de la presente conferencia. El filósofo español no da en ningún momento durante su comunicación, nada que se parezca a una definición o indicación de qué entiende él por conciencia.

Este hecho –o carencia argumentativa- no nos parece algo baladí, precisamente porque tal y como se anuncia al inicio de la conferencia, lo que legitima al hombre a tener esencia es, precisamente, la conciencia. Sin una definición de conciencia, se hace difícil comprender qué entiende el filósofo español por conciencia y, por lo tanto, por esencia. Por lo dicho hasta el momento, sabemos que la conciencia posee para García Bacca una supuesta naturaleza “espontánea”, es decir, sin causa que no sea ella misma. Como decíamos anteriormente, hoy sería complicado poder sostener una idea similar sobre la conciencia. Hoy día, todo indica que la conciencia no es algo así como la causa incausada.

La conciencia –sea lo que sea- responde en un nivel de discurso de orden materialista, a ciertas leyes físico-químicas y, en otro orden o nivel de discurso, podría decirse que dichas leyes físico-químicas son las responsables de generar ciertos efectos que podríamos llamar pensamientos o sentimientos⁵⁸⁸.

⁵⁸⁶ Hoy día casi nadie discute el hecho de que los animales no humanos poseen un grado mayor o menor de conciencia –dependiendo de la especie-. Sea como fuere, los avances de la neurociencia están demostrando que la conciencia es un asunto más de “grado”, que de términos absolutos. Para mayor información sobre la conciencia animal, consultar: Cfr. Donald. R. GRIFFIN, *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, 2001.

⁵⁸⁷ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983. p. 135.

⁵⁸⁸ La técnica de escáner cerebral y el trabajo con las neuroimágenes está revelando, de un tiempo a esta parte, cómo un mecanismo y herramienta relativamente precisa para identificar las correspondencias entre ciertas áreas cerebrales activas descritas por dichas neuroimágenes, y sus correlaciones con ciertas sensaciones, sentimientos y pensamientos hasta el momento considerados como intangibles. Otras teorías modernas consideran que la conciencia del hombre es una cuestión holística cerebralmente hablando. Sea como fuere, no cabe la menor duda de que existen áreas y regiones más activas que otras dependiendo de la actividad que se esté realizando. Para mayor información consultar Cfr. Hamani, C.; Mayberg, H.; Snyder, B.; Giacobbe, P.; Kennedy, S.; Lozano, A. M., “Deep brain stimulation of the subcallosal cingulate gyrus for depression: anatomical location of active contacts in clinical responders and a suggested guideline for targeting”, 2009.

Sin alejarnos de nuestro tema más de lo estrictamente necesario -ya que no es el asunto que nos ocupa en el presente trabajo- baste, por el momento, y tal como apuntábamos al inicio del presente apartado, el hecho de que nosotros damos por válida, *grosso modo*, la tesis que García Bacca propone sobre la esencia del hombre a través de una opaca concepción de la conciencia, esto es: *la de diferenciar la existencia del hombre del resto de entes existentes a partir del hecho diferenciador de la conciencia*.

Si esto es así, entonces, ya sabemos que el hombre es el único ente que se interroga a sí mismo –cierto grado especial de racionalidad y preeminencia óntico-ontológica- y, según se desprende de la presente conferencia, el hombre es el único ente –a diferencia del resto de entes-, que posee “esencia”. Esa esencia es, pues, la conciencia. Y así resume esta tesis el propio García Bacca:

“El hombre es un tipo de realidad que tiene justamente esencia, frente a lo artificial y frente a lo físico que no la tiene, Con lo cual queda deslindado de ellos de manera mucho más honda que por la diferencia racional. (...) Ahora, la distinción del hombre frente a los demás echa sus raíces en el mismo orden del ser; la distinción del hombre frente a los demás es ya una distinción, dicho con términos modernos, ontológica, y no simplemente específica que supone que todo lo demás es exactamente igual en el hombre y en los otros. La diferencia o distinción ontológica del hombre consiste ahora justa y precisamente en que el hombre es el único tipo de realidad que, rigurosamente hablando, tiene esencia; lo demás no la tiene”⁵⁸⁹.

Este es, como acabamos de ver, el asunto central de la 8º conferencia, a saber, la distinción entre hombres y el resto de especies establecida por el filósofo español en un grado de discurso ontológico a partir de la noción de conciencia. El hombre es, a juicio de García Bacca, el único ente con esencia. Esencia que viene determinada por la conciencia y que, como más adelante podremos comprobar, dicha conciencia queda vinculada, directamente, con el grado de autorreconocimiento como ente creador e inventor de novedades.

De algún modo, este argumento ontológico propuesto por García Bacca es, a nuestro parecer, una minúsculo anticipo argumentativo –desmontado en piezas metafísicas aun por terminar de encajar-, de la tesis que sostiene que el hombre se diferencia del resto de seres por su grado de autoconciencia que lo habilita como ente que sabe de su capacidad creativa, es decir, de saberse surtidor de novedades. En esta línea argumentativa establecida y seguida por el filósofo español, entra en juego el principio de “sentido” propio de las cosas inventadas y creadas por y para el hombre a través del ejercicio exclusivo del hombre como es el “trocar”⁵⁹⁰.

Consideramos capital completar este extenso capítulos sobre los preliminares ontológico-antropológicos garcibacquiianos, con el comentario a la 9º de conferencia

⁵⁸⁹ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983. p. 141.

⁵⁹⁰ No cabe la menor duda que para el filósofo español, la capacidad creativa e inventiva del hombre, así como su grado de conciencia sobre este hecho, es lo que determina la esencia de la especie humana. En este sentido, puede decirse que el acto de “trocar”, es decir, de transformar una cosa en otra, incluso de emplear un objeto y su “original” sentido en otro bien distinto es, *grosso modo*, lo que determina el sentido original de concepto trocar en el pensamiento garcibacquiiano. Sea como fuere, a lo largo del presente trabajo trataremos de exponer la génesis y sentido del término “trocar” en el sistema dialéctico transustanciador garcibacquiiano.

incluida en la obra que aquí comentamos. Así lo consideramos, porque es un buen modo de entender el tránsito garcibacquiiano hacia una nueva comprensión ontológico-antropológica del hombre en la cual, éste es propietario del mundo, en tanto que generador, creador e inventor no sólo de “enseres” materiales, sino también, del sentido mismo de sus propias creaciones.

3. 1. 5. Existencia ligada por unidad de sentido y razón.

García Bacca nos presenta en esta 9ª conferencia titulada “Existencia ligada por unidad de sentido y razón, las ideas de “unidad de sentido” y “unidad de dirección”. Respecto a la unidad de sentido, a juicio de García Bacca éste –el sentido- debe distinguirse del valor de “significado”. Para el filósofo español, las creaciones sociales, morales, políticas, filosóficas, éticas, etc., que componen el mundo de los hombres poseen “sentido”. Son, pues, “sus” creaciones e invenciones; están a su cargo, bajo su responsabilidad como hombre inventor y creador de novedades.

Bajo la premisa de que las creaciones del hombre social poseen sentido, es legítimo sostener la tesis de que una obra de arte, una genialidad musical o artística posee sentido. Es posible atribuirle sentido al arte precisamente porque, independientemente de los márgenes que la encuadran, es decir, independientemente de los “silencios” o las aparentes quiebras argumentativas que pueden darse en el discurso artísticos, las invenciones del hombre -el mundo en el que está ineludiblemente inserto- posee, a juicio de García Bacca, una unidad de sentido.

Bajo estas premisas sobre la unidad de sentido, García Bacca establece que el mundo de los hombre requiere de una continuidad –no sabemos si constante- en el flujo de sus creaciones e invenciones para que el sentido y su unidad no se quiebre o detenga de modo definitivo. Una vez más, García Bacca contrapone en este caso, las nociones de mundo y universo para que entendamos que el universo, como tal, carece de cualquier viso de sentido –no así de significado-. Carece de sentido porque, como se podrá suponer acertadamente, el universo queda fuera de la actividad de los hombres y, por lo tanto, carece de unidad de sentido. Independientemente de que el hombre troque el universo en mundo habitable, el material en bruto sigue siendo el universo. De otro modo, las creaciones e invenciones del hombre no habitan el universo sino el mundo que componen.

El hombre, en tanto que inventor y creador de mundo, es inventor, creador del propio valor de sentido y, así, de unidad. A pesar de todo, García Bacca en esta conferencia no da nada que se parezca a una definición sobre la noción de “sentido” sino que, más bien, opera por ejemplos. Aún así, el filósofo español sentencia del siguiente modo su exposición ejemplar sobre la unidad de sentido del siguiente modo:

“Nuestra vida posee un tipo superior de unidad que es el de estar ligada por sentido y razón, y restringe muchísimo más las adiciones, sustracciones, grupos... que las estructuras matemáticas y físicas”⁵⁹¹.

Este grado de unidad elevado y diferenciado característico de los hombres con respecto a las cosas matemáticas o físicas, es lo que García Bacca llamará “sentido”. Si

⁵⁹¹ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983, p. 151.

esto es así, entonces, el sentido nace de la necesidad del hombre por tratar de sostener su mundo y su unidad. El hombre es, pues, creador e inventor tanto de enseres capacitados para habitar el mundo, así como para otorgarles un sentido del que, de otro modo, carecería en un estado de neutralidad “natural” propia del universo.

García Bacca está –como hemos comentado- anticipando de un modo muy fino, lo que en los últimos años de su vida y obra entenderá por “esencia” del hombre, a saber: *la capacidad creadora e inventora que lo habilita como el mejor candidato para sustituir a Dios*.

Pero aquí no se agotan los tipos de unidad propuestos por García Bacca. El segundo tipo de unidad, aquél que tiene que ver con el tiempo y que nos recuerda en demasía a Heidegger y Unamuno, es el que tiene que ver con la “unidad de dirección”. El hombre –su existencia-, viene determinada por dos extremos de hecho fijos e inamovibles que lo determinan existencialmente. Estos extremos son el “nacimiento” y la “muerte” respectivamente⁵⁹².

Todo, absolutamente todo lo que le acontece al hombre en su existencia y mundo viene encajado y enmarcado por estos dos momentos radicales. La muerte se establece como evidencia que abre al entendimiento ante la toma de conciencia de su finitud –de ahí, que suene de fondo el nombre y pensamiento de Heidegger-. Porque si no fuera así, es decir, si la existencia humana no estuviera determinada por un inicio y por un fin ¿qué podría llenar la vida de los hombres?

De otro modo, ¿qué sostendría la unidad direccional única del hombre en el tiempo: futuro hecho presente y consumado en pasado? Si el hombre viviera de modo indefinido, es muy posible que la existencia del hombre, tal y como hoy la conocemos – más o menos repleta, más o menos rica o autoconsciente-, devendría en un hastío de tal calibre, que simplemente y llanamente la existencia -y su contenido- se trocaría en vacío absoluto y real⁵⁹³.

Es precisamente esto último, lo que hace resonar el nombre y pensamiento de Unamuno y su obra *El sentimiento trágico de la vida*⁵⁹⁴, en este punto de la argumentación. Veamos brevemente por qué.

La vida del hombre -su existencia auténticamente humana- está regida, a juicio de García Bacca, entre otras cosas, por dos tipos de unidad, a saber: de “sentido” y de “dirección”. El sentido que inventa el hombre para sí a su imagen y semejanza, se enreda y entrelaza con la unidad de dirección, es decir, del nacimiento hasta la muerte. Esta unidad de dirección se puede medir en otra magnitud física como es el tiempo “limitado” que vertebra la existencia humana.

⁵⁹² En algún sentido, esta idea de los límites de la existencia determinados por la vida y la muerte sirven, a nuestro juicio, para que García Bacca asiente parte de su argumentación sobre la noción de “unidad de dirección” y, algunos años más tarde, sobre la idea de “vector”. Nosotros creemos que dichas cuestiones están inspirada en la obra de Heidegger *Ser y tiempo*.

⁵⁹³ En este punto de la argumentación, debemos confesar dos cosas. En primer lugar, que la idea de que una existencia ilimitada en el tiempo bien podría estar condenada al hastío la tomamos –sólo en parte-, de la obra de Unamuno, Cfr. *El sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, Tomo II, 1970. En segundo lugar, no deja de ser una opinión personal el hecho de enjuiciar como hastío una existencia ilimitada o infinita.

⁵⁹⁴ Cfr. Miguel de UNAMUNO, *El sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, Tomo II, Aguilar, Madrid, 1970.

Todo empieza con su nacimiento. Todo acaba con su muerte. Estos dos flancos existenciales que condicionan la unidad de dirección son los que determinan la propia dirección –vector- de la existencia, en la medida en que todas nuestras acciones: políticas, religiosas, filosóficas, económicas, etc., todas, repetimos, poseen un sentido y una meta prefijada, planeada. Esa meta y sentido atribuido, enmarcado por el tiempo que nos queda, es el que constituye, a juicio de García Bacca, el propio valor de la unidad de sentido y dirección. Por eso dice el filósofo español:

“Si por *existencia* entendemos realidad con unidad de sentido, con dirección temporal, con finitud definida y rellena entre principio y final, perfectamente determinados, si por *existir* entendemos justamente todo esto, habremos de afirmar que únicamente existe el hombre y que lo demás no existe”⁵⁹⁵.

Esto de que el resto no existe es, a nuestro juicio, un guiño a la famosísima frase y expresión hegeliana de que *todo lo racional es real, y todo lo real es racional*⁵⁹⁶. Es decir, García Bacca se ha ocupado y preocupado de exponer el sentido y valor antropológico y ontológico del sentido y valor de la existencia humana. Existencia contrapuesta a lo matemático y físico; incluso al resto de entidades que no sean la humanas. Entidades con triple caracterización existencial: “racional”, con “esencia” y con “unidad de dirección y sentido”. Existencia humana, propia de un ente creador, inventor, es decir, como surtidor de novedades con la increíble capacidad de trocar el universo vacío de sentido y realidad mundana, en un mundo a su imagen y semejanza. No nos extraña, pues, que García Bacca clausure su ciclo de conferencias con estas palabras en lo que, a nuestro juicio, constituyen un clarísimo guiño al trasunto esencial que vertebra su pensamiento metafísico, a saber, la esencia transustanciadora, creadora e inventora del hombre:

“Todo eso de novedad, creación, invento, sorpresa es lo que da al hombre, en cuanto hombre, el auténtico y exclusivo derecho de decir que él, y sólo él, propiamente existe”⁵⁹⁷.

La existencia humana, la existencia real de verdad es, pues, la humana y no cualquier otra. Lo es, porque como se ha podido comprobar a lo largo de las conferencias que aquí hemos tratado, la del hombre es la única que, en el fondo, se sostiene sobre el fundamento ontológico realmente determinante, a saber, el principio de transustanciación: su capacidad de trocar y amoldar el universo en mundo y, al mismo tiempo, la única con la capacidad creativa e inventiva.

3. 1. 6. La aventura del pensamiento científico. El hombre experimentador, tentador y creador.

Con la exposición y análisis de esta décima conferencia garcibacquiiana titulada: “La aventura del pensamiento científico. El hombre experimentador, tentador y creador”, pretendemos cerrar el estudio de la obra del filósofo español *Antropología y*

⁵⁹⁵ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983, p. 158.

⁵⁹⁶ George HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencias políticas*, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 51.

⁵⁹⁷ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983, p. 159.

ciencia contemporánea de importancia significativa, en lo referente a la exposición de algunos de los principales fundamentos teóricos de la visión antropológica del filósofo español desde un punto de vista histórico-hermenéutico, en la medida en que en dicha obra se encuentra el origen de lo que años más tarde, constituirá gran parte del andamiaje teórico de su propuesta dialéctica transustanciadora y, en cierto sentido, de la capacidad transfinita del hombre.

En esta última conferencia, García Bacca no realiza un simple resumen de lo establecido y consolidado hasta el momento sino que, por el contrario, hace algo mucho más interesante y crucial, a saber: establecer otro fundamento ontológico del hombre. Este nuevo fundamento –la idea de que el hombre es una “aventurero”- constituye, por mérito propio, una nueva pieza en ese puzzle de esencialidades, categorías y piezas maestras del puzzle ontológico que García Bacca propone de modo preliminar en los años 1961, 62 y 63.

La primera forma de relacionar y exponer el sentido ontológico de la noción de “aventura” es muy sencilla: García Bacca relaciona la idea esencial del primer ciclo de tres conferencias, con la idea de la aventura del siguiente modo: si el hombre es, por esencia, creador, inventor y surtidor de novedades y, al mismo tiempo, es un ente con poder, entonces, ese hombre abocado a trocar el universo en mundo, abocado a inventar-se así mismo y al mundo que lo rodea es, a juicio de García Bacca, un auténtico aventurero.

Lo es porque la aventura conlleva ese grado de riesgo, ese grado de jugársela, de no saber qué es lo que a uno le va a pasar al inventar y crear mundo, al experimentar. La aventura encierra ese grado de riesgo y de desconocimiento. No sabemos qué va a ocurrir al inventar o crear una nueva forma de organización social, política o religiosa.

El hombre troca e inventa el mundo a su imagen y semejanza pero, en esa invención constante y permanente, no deja de existir un grado elevado de aventura por simple desconocimiento del futuro. De ese modo, a juicio del filósofo español, únicamente el hombre posee el ingrediente de la aventura. Así se explica el filósofo español:

“No se trata de aguardar; se trata de esperar lo inesperado: lo nuevo, lo que se va a inventar; de modo que en todos los aspectos, científico, moral, político, religioso..., estamos a la aventura, quiero decir: en el fondo, estamos abiertos hacia lo nuevo, hacia lo imprevisible, hacia lo creador”⁵⁹⁸.

En nuestra opinión, aquí reside el quicio exacto de esa perspectiva antropológica y ontológica que García Bacca trata de exponer y desarrollar desde sus fundamentos. Una perspectiva centrada en la posibilidad esencial del hombre como ente creador e inventor de novedades. Una perspectiva basada en la idea de que el hombre es el único ente entre los entes, con la necesidad existencial de trocar y acomodarse el universo neutro en un mundo habitable, es decir, por reinventarse y transustanciarse social, política, filosófica, religiosa y existencialmente.

Ese tener que inventar tanto el mundo, como así mismo conlleva, a juicio de García Bacca, un alto grado de aventura. La aventura, el ser aventureros es, por definición, ese estar abierto a lo inesperado, a lo esencialmente desconocido porque, se

⁵⁹⁸ *Ibíd.* p. 170.

quiera o no, el hombre no se mueve ni se maneja únicamente por los márgenes de lo determinado y lo predecible. En el hombre hay, por naturaleza, un permanente espacio de posibilidad abierta a lo desconocido, a la prueba, al fallo o error, al fracaso y al éxito en la tarea de tener que hacerse y hacer mundo. En definitiva, la vida del hombre en cuanto futuro, está abierta al “porvenir”⁵⁹⁹ y, como tal, abierta a lo desconocido que constituye en sí misma la propia noción de aventura.

En el segundo ciclo de conferencias⁶⁰⁰, García Bacca propone los diferentes estados en los que puede encontrarse el ser humano. Quedó meridianamente claro en la primera parte de nuestro trabajo que, para García Bacca, el rasgo esencialmente diferenciador entre hombre y el resto de especies, viene determinado por el grado de creación, invención y organización de tipo moral, social, política, económica, etc. Pues bien, a propósito de esto y de los diferentes estados –pseudoindividuales-, en los que el hombre puede encontrarse, el filósofo español relaciona los diferentes modos de organización social, con la idea de la aventura como esencia del hombre. Lo hace del siguiente modo:

“Hemos afirmado que el hombre en cuanto hombre no es la reunión de hombres sueltos, sino que lo es en esos inventos aventurados que lo son en realidad: nación, Estado, imperio, Iglesia, partido, secta, academia... Si son esos objetos humanos los que organizan la extensión del hombre, podemos preguntar ya con más sentido: ¿El sujeto propio de la aventura humana, el sujeto del progreso humano, quién va a ser:

⁵⁹⁹ Como más tarde podremos comprobar, la noción garcibacquiiana de “porvenir” es empleada por el filósofo español para expresar el tiempo venidero –futuro- de los hombres. Para García Bacca, existe el tiempo de los hombres que debe ser diferenciado de la magnitud física del tiempo entendido como presente, pasado y futuro. Para el filósofo español, cuando quiere referirse al tiempo futuro de los hombres lo hace a través de la noción de “porvenir”, es decir, de lo que aún no ha ocurrido, lo que aún está por venir.

⁶⁰⁰ Y que en este capítulo hemos obviado, para darle mayor peso a los temas pura y esencialmente ontológicos. Ciertamente es, que los “estados del hombre” según lo expone García Bacca, tienen un sustento ontológico pero, igualmente cierto es, el hecho de que, para el estado de nuestra cuestión aquí tratada, no consideramos que tenga la relevancia argumentativa y peso categorial suficiente, como para ser desarrollado más que como algún apunte en algún otro capítulo del presente trabajo. Baste, a modo de cierta anticipación a cualquier otra nota, que los estados del hombre que García Bacca desarrolla en la obra de 1961 *Antropología y ciencias contemporáneas* son, respectivamente: conferencia 4º: “Categoría o concepto de cualquiera, uno de tantos”, conferencia 5º: “Individuo y particular” y, finalmente, conferencia 6º: “Categoría de único y persona”. Como hemos comentado, alguna referencia haremos en su debido momento a esta estructuración del hombre en diferentes estados; esencialmente a las categorías de “único” y “persona”. No consideramos, pues, que sean de especial relevancia –en este punto de la argumentación garcibacquiiana, porque los estados de “único” y “persona” que serían en cierto modo los específicos de un hombre que hubiera alcanzado la “madurez” existencial como Ente, será algo a lo que García Bacca desatenderá en aras de una idea aún menos utópica y más socialista si cabe, a saber, el hombre social que es capaz de encontrarse en diversos estados al mismo tiempo en diferentes órdenes de discurso y que, aun así, tiene como horizonte antropológico y ontológico, el hacerse a sí mismo cargo de su “esencia” como ente creador e inventor. Por esa razón, nuestra atención se ha fijado en el tema de la esencia del hombre, y no tanto en los estados del mismo que, sea dicho de paso, será un tema recurrente en los años posteriores con, a nuestro entender, una inclinación más radical no tanto a las perspectivas existencialistas o racio-vitalistas, sino hacia aquellas de marcado carácter marxista. Por otra parte, ya en la primera parte de nuestro trabajo tratamos sobre la cuestión de los diversos estados del hombre según la opinión de García Bacca.

cada uno, en cuanto individuo, o bien un tipo de organismo social, un Estado, una Iglesia, el mundo organizado en conjunto como Sociedad de naciones?”⁶⁰¹

El hombre establece -por invención y creación- un modo de organizarse. Modos y maneras de organización inventados a su imagen y semejanza que, esencialmente, no dejan de ser aventura y empresa compleja y arriesgada. Si esto es así, entonces, la pregunta planteada por García Bacca parece absorber todo el sentido que requiere una cuestión para poder ser sostenida con enjundia. El filósofo español no propone una solución o respuesta directa a dicha cuestión sino que, más bien, expone con solvencia una triple relación: la existencia humana –tema de las tres últimas conferencias-, con el juicio existencial de la aventura y los estados mismo del hombre.

La respuesta a la cuestión planteada por García Bacca se revela, a nuestro parecer, como una respuesta combinada. Pensamos que el filósofo español no puede responderse afirmando con absoluta rotundidad, que el protagonista incondicional de un cambio o reinversión de un modelo de organización social descansa en cada sujeto en particular, como tampoco podemos afirmar, precisamente, todo lo contrario, a saber, que sea la sociedad en bloque –entendida como ente social-, la encargada de los cambios sociales.

García Bacca cree que son las “revoluciones”, las encargadas de cambiar, trocar transustanciar y transfinitar un modelo o estado de organización en otro. Ahora bien, el filósofo español no da por sentado que las revoluciones sociales sean producto espontáneo y colectivo sin más. A juicio de García Bacca, los modelos de organización social son, en un primer momento, producto de algunos sujetos con un potencial creador, inventor y dominador más destacado que el resto entendida como simple mayoría. ¿Podría decirse, pues, que son el resultado de unos pocos valientes aventureros?

Estos sujetos destacados no son capataces, ni ordenanzas. Son, a juicio de García Bacca, “emprendedores”. Los emprendedores son, para el filósofo español, aquellos sujetos que, por una fuerza creadora e inventora incontrolable, inventan y proponen nuevas fórmulas, proyectos y aventuras dignas de ser experimentadas. El resto de sujetos deberían, en estado de individuo o persona, actuar como “colaboradores”. En este sentido no es lo mismo colaborar como sujetos creadores e inventores de novedades, que simple y llanamente obedecer o hacer uso de dichas creaciones sociales. Para García Bacca, ocultarse socialmente en estados inactivos es lo que precisamente provoca que el pueblo, la sociedad de personas y colaboradores, se conviertan en meros empleados, obreros, fieles o súbditos. Es precisamente bajo estas condiciones de inactividad creadora propuestas por García Bacca, por las que a su parecer, el hombre ha perdido su espíritu y esencia como inventor y aventurero, como emprendedor o colaborador del desarrollo social, político, económico, filosófico, etc.

Precisamente cuando el hombre se nota enraizado y anquilosado en un estado empobrecido de cualquierismo o uno-de-tantos -en el peor de sus sentidos-, es cuando, de modo sorprendente, el hombre se revela. La revolución nace de cada uno y prende como la pólvora. La revolución es, pues, ese “no al ensillamiento existencial”, no al

⁶⁰¹ Juan David GARCÍA BACCA. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, cit., 1983. p. 173.

anquilosamiento social, político o filosófico... Y es que, la revolución es, para García Bacca, el mecanismo que tiene el hombre entendido como Estado Social ordenado para revelarse, es decir, para oponerse al establecimiento de dogmas fijos y estables de ordenación social y, aun más, de negarse a perder su estatus de colaborador, de inventor y creador de su mundo. García Bacca cierra del siguiente modo su ciclo de diez conferencias:

“Por ser aventureros, queremos que nos guíe en todo lo que sea posible, y cuanto más mejor, un Emprendedor del que seamos Colaboradores, y no querríamos guiar o mandar a nadie son en cuanto Emprendedor de mayores aventuras. Y porque nuestra realidad profunda es la de ser aventureros, a causa de novedades que, retrospectivamente, den un universo nuevo, conexo, nos rebelamos internamente cada vez más y vamos insurgiendo contra simples Ordenanzas; no digamos contra Capataces. (...) La revolución no es primariamente ni política, ni religiosa, ni social, ni económica, ni científica. Es la manifestación auténtica de lo que en el fondo es el hombre: el gran Aventurero”⁶⁰².

Curiosamente, se ha establecido algo así como una especie de respuesta a la pregunta con la que se cerraba la 7ª conferencia y que, si recordamos, tenía que ver con una elección por una perspectiva fenomenológica propia de la filosofía heideggeriana o, más bien, con aquella otra fórmula marxista del cambio e intervención directa y fáctica en el mundo. Resulta obvio, pues, que la respuesta no definida ni identificable en ninguna página ni definición en concreto, apunta hacia una convergencia de ambos aspectos. De un lado, el análisis y descripción fenomenológico de la propia existencia humana heredada de Heidegger y su etapa existencialista y, del otro, la intervención y experimentación con la propia idea de existencia sostenida sobre las bases de una dialéctica cada vez con más tonos marxistas y socialistas.

Podemos afirmar que, en este punto de nuestra argumentación, la noción de existencia propuesta por García Bacca se puede definir como: única, original, especial, esencial, inventiva, creativa, transustanciadora, transfinitadora y esencialmente aventurera y revolucionaria. No hay nada de esto sin mancharse las manos de vida. Como tampoco habría nada de ello, sin una conciencia que explorase el cómo el ente es capaz de trocar y acomodar su propia existencia en un universo reconvertido y reformulado en mundo habitable. Esto último es producto del propio análisis fenomenológico de la facticidad misma en la que habita el hombre de carne y hueso.

Y con esto, llegamos al final de este primer capítulo de esta segunda parte. Pero antes de pasar de modo monográfico al tema de la *Metafísica* y las *Lecciones de Filosofía*, centremos nuestra mirada en un breve, pero interesante artículo de García Bacca publicado en 1963. Si fijamos brevísimamente la atención en este artículo: “Primera respuesta a un cuestionario” es porque en él, el filósofo español afirma por primera vez de modo claro y raso, su desapego tanto de la fenomenología más clásica, así como de los proyectos existencialistas. Es, por negación, un artículo de valor dialéctico que actúa como enlace entre los escritos de los años 40 y 50, y el nuevo interés por perspectivas más próximas al materialismo histórico. Dicho esto, pasemos a analizar brevemente dicho artículo.

⁶⁰² *Ibíd.*, P. 179.

4. Primeros indicios de rechazo garcibacquiiano a la metodología fenomenológica clásica.

Se trata de un breve, pero interesante e importante artículo del filósofo español por una sencilla razón, a saber: “El estado actual de la filosofía es estado militante, de lucha por una fenomenología pura e íntegra, sin metafísica teológica, sin teología”⁶⁰³.

Con esta sentencia con la que cierra el artículo García Bacca, damos sentido al breve artículo. Al parecer, los mayores representantes modernos de esa fenomenología escolástica o teológica son, sin duda alguna -y en voz del propio García Bacca-: Husserl⁶⁰⁴ y Heidegger⁶⁰⁵ respectivamente. Es importante señalar esto, porque ya en 1963 puede evidenciarse –a tenor de artículos publicados por García Bacca como este-, el inicio de una superación ontológica del proyecto fenomenológico heideggeriano tan arraigado en la primera etapa metafísica del filósofo español, y en la que nos centramos de manera monográfica en los capítulos 5º y 6º de la primera parte de nuestro trabajo.

A juicio del filósofo español, el hecho de que la metafísica se desarrolle a partir de las posibilidades de la metodología fenomenológica, no quita para que la propia metafísica deba desprenderse de la inercia de tesis teológicas del tipo: *creer que encuentra gatos negros en cuartos oscuros*⁶⁰⁶, más aun, cuando esos gatos no existen.

Para García Bacca, el sentido de buscar filosóficamente y encontrar teológicamente gatos y rincones oscuros, poco o nada tiene que ver con el verdadero y moderno sentido de una metafísica fenomenológica emancipada de lastres metafísicos de estilo medieval. El nuevo sentido de la fenomenología; el renovado sentido de la filosofía moderna, tiene más que ver con aquel lema de Machado que reza aquello de: “Lo difícil no es ver; lo difícil es creer que se ve, creer que se ve, creer a los propios ojos”⁶⁰⁷ puesto que, a juicio de García Bacca, la filosofía ha trocado esa actitud teológica-mística basada en actos de fe, por un proyecto fenomenológico en un mundo de luz –como verdad-, en el que el filósofo busca los rincones más oscuros.

A juicio del filósofo español, la principal pretensión del filósofo moderno debe ser, sin lugar a dudas, la de desvelar e iluminar esos rincones de oscuridad a través de la descripción. Dice el filósofo español a propósito:

“La filosofía actual no cree ya que haya ni en el orden del ser, ni en el mundo, ni entre los seres cuartos oscuros, gatos negros ni el Gran Gato Negro, de quien haya que demostrar que existe o creer que se ha demostrado que existe; (...) Pero viniendo como venimos todos, en grado mayor o menor, de metafísicos y teólogos medievales,

⁶⁰³ Juan David GARCÍA BACCA, “Primera respuesta a un cuestionario”, en: *Gaceta de Pedagogía* n° 11, Caracas, 1963, pp. 7-8. Nosotros emplearemos la siguiente: Juan David García Bacca. *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970, p. 254.

⁶⁰⁴ Cfr. Edmund HUSSERL. *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur Reinen Logik* (Investigaciones Lógicas, Vol. 1), 1900. Y también: *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Investigaciones Lógicas, Vol. 2), 1901.

⁶⁰⁵ Cfr. Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, 2009.

⁶⁰⁶ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, “Primera respuesta a un cuestionario”, 1963.

⁶⁰⁷ Antonio MACHADO. *Obras completas*, cit., 1940.

cuesta a veces trabajo creer que se ve, creer a los propios ojos, creer que es de día. Es decir, filosofar fenomenológicamente”⁶⁰⁸.

Es decir, el salto que existe entre la fenomenología teológica, y una supuesta fenomenología libre del lastre escolástico, es la que García Bacca pretende resaltar en su artículo “Primera respuesta a un cuestionario”. Lo interesante, también, es resaltar la idea explícitamente apuntada por el filósofo español, en la que pretende transustanciar y transfinitar fácticamente los proyectos fenomenológicos de Husserl y Heidegger porque a su parecer, están lastrados por supuestos teológicos que pretende encontrar, sea ello posible o no, el gato negro dentro de la habitación oscura.

Como más tarde podremos advertir, este esfuerzo por salvar el proyecto fenomenológico liberándolo de la teología será, para el propio García Bacca, arto insuficiente. Tanto es así, que en opinión del filósofo español, lo único que puede salvar a la propia fenomenología –clásica-, es el acto mismo de renuncia definitiva como método filosófico. García Bacca abandonará con progresivo autoconvencimiento, el propio ejercicio fenomenológico por una simple razón, a saber, porque la fenomenología no da posibilidades creativas e inventiva quedando ésta, a juicio del filósofo español, únicamente ceñida y restringida a una mera descripción –a modo de altavoz del mundo y la existencia-.

Como podremos comprobar, la actitud del hombre a ser altavoz existencial será algo a lo que García Bacca renunciará por la importancia progresiva que va adquiriendo su propuesta dialéctico-transustanciadora. Como ya comentamos, para García Bacca las filosofías en función de “altavoz” son algo que queda reservado para tiempos pasados, en especial las filosofías de la época griega⁶⁰⁹. Para el caso de la filosofía “actual” y “moderna” de la que García Bacca pretende ser representante enérgico, la actividad filosófica no puede quedar reducida a un mero ejercicio descriptivo como es el que propone la metodología fenomenológica. En opinión del filósofo español, la filosofía moderna se moja y es activa, práctica; es creativa e inventiva de novedades y enseres.

Pero esto es adelantar en demasía el tema de nuestro trabajo. Baste, por el momento, saber que ya en 1963, existen antecedentes de un rechazo y renuncia por parte de García Bacca, a proyectos fenomenológicos –de corte teológico o puramente metafísico-. Es, sea dicho así, un momento crucial y determinante de transición filosófica en el cuerpo argumentativo garcibacquiiano.

Giro que, como comprobaremos inmediatamente, bira hacia latitudes propias del materialismo histórico características del marxismo.

Conclusión.

En el presente capítulo hemos tratado de revisar parte de los antecedentes machadianos en la obra de García Bacca. La principal intención ha sido la de presentar pruebas que traten de defender la hipótesis por nosotros planteada, a saber, que la herencia machadiana en la obra del filósofo español es clave para comprender el tránsito

⁶⁰⁸ Juan David GARCÍA BACCA, “Primera respuesta a un cuestionario”, *Ensayos*, cit., 1970, p. 244.

⁶⁰⁹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar*, 1939.

desde la 3ª etapa garcibacquiiana característicamente existencialista, hasta la 4ª etapa con un marcado tono marxista.

Si bien hemos reservado parte de nuestros argumentos y pruebas de la importancia, presencia y herencia de Machado en la obra y vida de García Bacca para el siguiente capítulo –debido a la metodología historicista y cronológica que aquí seguimos–, si hemos tratado de demostrar que la importancia de categorías como la de “pueblo” o, parcialmente la de “Nos”, tienen su origen en la obra del poeta español que, a nuestro parecer, marca la nueva carta de ruta filosófica para el filósofo español. A partir de la recuperación de la obra de Machado por parte del filósofo español, existe un cambio –por absorción dialéctica–, dentro de las ideas de orientación clásica y metafísica del filósofo español propio de la década de los 40 y 50 del siglo pasado. La recuperación de Machado y con él, la noción de “pueblo”, es lo que provoca un cambio de paradigma radical e irreversible en la forma y contenido filosófico del filósofo español.

Hemos tratado, pues, las fuentes bibliográficas anteriores a la publicación en 1963 de la obra *Metafísica*, en especial, aquellas fuentes bibliográficas entre 1960 y 1963 en las que García Bacca trata la figura de Machado, y otras referencias bibliográficas en las que el filósofo español pone de manifiesto su desapego definitivo de propuestas filosóficas propias, a su parecer, de épocas pasadas y superadas.

Para el siguiente capítulo, hemos reservado el estudio y origen de algunas de las principales categorías y conceptos garcibacquiianos capitales para la mejor comprensión de la 4ª etapa de su pensamiento. También expondremos parte de las pruebas que nos reservamos en el presente capítulo, y con las que tratamos de defender la hipótesis de que la categoría garcibacquiiana de “Nos”, tiene un origen concreto en el tiempo, y un desarrollo paralelo a las tesis machadianas. Finalmente, trataremos de exponer cómo y de qué manera, García Bacca transustancia la etapa existencialista de su pensamiento, a través de una crítica frontal con algunas de las tesis heideggerianas.

En resumen, tanto el presente capítulo, así como el que le precede, tiene la forma y la función de columnas de carga sobre las que poder edificar nuestro análisis y propuesta final desarrollada en los últimos capítulos del presente capítulo.

CAPÍTULO II: EL CAMBIO DE PARADIGMA METAFÍSICO EN LA OBRA DE GARCÍA BACCA: EL EJERCICIO TRANSUSTANCIADOR DE LOS SUPUESTOS FENOMENOLÓGICOS HEIDEGGERIANOS.

1. Introducción.

El presente capítulo es, por derecho propio, uno de los más importantes dentro del presente trabajo. En él, y como se podrá comprobar, desarrollaremos no sólo una exposición amplia de la argumentación garcibacquiiana sobre una de sus obras más importantes *Metafísica*⁶¹⁰. También expondremos algunos principios argumentativos de orientación crítica sobre el sentido y valor mismo de la obra aquí tratada por nosotros.

En primer lugar, debemos advertir que, debido a la complejidad y extensión de *Metafísica*⁶¹¹, el ejercicio de reducción al mínimo común divisor ha sido prácticamente imposible. Consideramos que, quitado de algunos aspectos muy concretos que pudieran quedar parcialmente sueltos en el hilo mismo de la argumentación garcibacquiiana, así como el extenso catálogo de ejemplos empleados por García Bacca en *Metafísica*, el resto de premisas y argumentos han sido incluidos y comentados en el presente trabajo con el fin de poder presentar un estudio amplio que pudiera dar buena cuenta de la hipótesis que defendemos en el presente capítulo, a saber, que la obra de García Bacca, *Metafísica* es, a nuestro juicio, un esfuerzo titánico y absolutamente legítimo por parte del filósofo español, por ampliar el sentido y valor mismo del proyecto fenomenológico heideggeriano expuesto, esencialmente, en su obra *Sein und Zeit*.

Nosotros creemos tener buenas razones para sostener la hipótesis de que la obra del filósofo español *Metafísica* no es, tal y como se suele comentar, una obra de radical y profunda transición argumentativa dentro del esquema general garcibacquiiano. No negamos que *Metafísica* no constituya un punto de inflexión dentro del argumento metafísico garcibacquiiano. Es más, el hecho de que en la obra *Metafísica* existan argumentos de clarísimo calado marxista es, a nuestro juicio, suficiente prueba

⁶¹⁰ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA. *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

⁶¹¹ Tanto la extensión de la obra, así como su tono cientificista al más puro estilo whithediano en *Proceso y realidad*, no ayudan, a nuestro parecer, lo más mínimo a poder trabajarla con la soltura que otras obras clave del filósofo español sí permiten. Tampoco ayuda que en ninguna sola página de *Metafísica*, aparezca ninguna referencia bibliográfica, notas o citas que ayuden al investigador a poder rastrear las fuentes empleadas por el filósofo español. Si estos motivos no fueran suficientes para justificar la enorme dificultad que encierra *Metafísica*, también cabe recordar que esta obra es una revisión radical de otra obra que el filósofo español llevaba preparando desde la década de los 40 y que, finalmente, desestimó debido al cambio de paradigma filosófico hacia los últimos años de la década de los 50. No afirmamos que *Metafísica* fuera escrita con rapidez, pero sí sospechamos que un cambio tan profundo en su sistema metafísico, posiblemente requería de un mayor grado de reflexión y maduración. No es un exceso por nuestra parte, afirmar que la obra de García Bacca *Curso sistemático de filosofía actual* sí cumple, a nuestro parecer, la función metodológica a la que, muy posiblemente, *Metafísica* no pudo alcanzar por falta de tiempo y maduración. En cualquier caso, esta hipótesis no deja de ser una opinión nuestra que, en cualquier momento, puede ser objeto de crítica y objeción.

argumentativa, como para sostener la idea de que la obra aquí trabajada bien pudiera constituir un principio –al menos inicial en algunos aspectos-, de un sonado cambio de orientación o transustanciación argumentativa en el esquema metafísico del filósofo español. Pero, en ningún caso, como para establecer un punto de inflexión radical entre el existencialismo y la etapa marxista. Pensamos que *Metafísica* aún es una obra que pertenece a una etapa de transición, más concretamente, creemos que se trata de una obra puente entre la 3ª y 4ª etapa garcibacquiiana. Una obra en la que tanto el tono científicista y, en algunos momentos heideggeriano, se mezcla extrañamente con algunos principios propios de la tradición marxista.

Es decir, consideramos que *Metafísica* no debe ser entendida como una obra específica de la 4ª etapa estrictamente marxista porque, como se ha podido comprobar en el capítulo primero de esta segunda parte, muchos de los principios mismos del ejercicio dialéctico o de transición en el esquema metafísico garcibacquiiano, se encuentran ya de modo claro y específico en las obras y artículos de los años 1961 y 1962 que hacen de antecedentes y pruebas para defender la hipótesis de que el cambio de paradigma filosófico en García Bacca es progresivo y que su origen, tal y como nosotros sostenemos, debe ser atribuido a la influencia de Machado.

La obra que aquí comentamos sí constituye, a nuestro parecer, el último de los ejercicios fenomenológicos de orientación existencialista del propio filósofo español, es decir, una obra “puente”. Pensamos –y esta es nuestra tesis central en este punto-, que la obra *Metafísica* bebe en muchos de sus puntos centrales argumentativos, directamente de tesis fenomenológicos-existencialistas –concretamente los supuestos heideggerianos-. A nuestro parecer, *Metafísica* se presenta como una entrevelada ampliación y crítica por parte del filósofo español, al chasis fenomenológico heideggeriano tanto de *Sein un Zeit*, así como de *Kant und das Problem der Metaphysik*; ambas obra de Heidegger.

Nuestra intención es, en primera instancia, presentar el conglomerado y denso estudio fenomenológico que García Bacca realiza en *Metafísica* para, posteriormente, ser redistribuido en 5 bloques generales en los que intentaremos dar forma y consistencia al argumento fenomenológico del filósofo español. Posteriormente, intentaremos dar consistencia en un último punto a lo hipótesis que nosotros proponemos, a saber, el hecho de que García Bacca no se desprende de modo radical del existencialismo y de la propuesta fenomenológica clásica en *Metafísica*. Y, aún más, que el hecho de que *Metafísica* publicada en 1963, no es razón suficiente como para considerarla como una obra fundacional de la 4ª etapa garcibacquiiana. Nada más lejos de la realidad; muchos de los argumentos expuestos en *Metafísica* son anteriores a los expuestos en artículos comentados por nosotros en el capítulo anterior, y son originales de 1961 y 1962⁶¹².

Así pues, la presente obra constituye sólo de un modo parcial, un principio de real transición argumentativa –abalada por algunos principios tímidos propios de un

⁶¹² Es decir, que artículos y obras de García Bacca tales como “El camino del pensar”, y *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, ya superan muchas de las tesis defendidas por García Bacca en *Metafísica*.

marxismo incipiente-. En el fondo, a nuestro parecer, la presente obra constituye, en sí misma, un ejercicio crítico y poco modesto por parte de García Bacca por tratar de llevar al límite las propias fronteras metafísicas desde un enfoque radical y profundamente fenomenológico.

Dicho esto, demos paso al primero de los 5 puntos en los que intentaremos dar sentido y unidad al proyecto fenomenológico que García Bacca presenta en su obra *Metafísica*. Pero antes de entrar en materia, comentemos un inicial aspecto característico de *Metafísica*. Un aspecto que, en sí mismo, aumenta la dificultad interpretativa y crítica de la presente obra.

2. Glosas a las advertencias garcibacquiánas de su “Metafísica”.

Sea pertinente empezar a comentar esta crucial obra, glosando las “Advertencias” iniciales propuestas por el propio García Bacca. En primer lugar, no hallaremos ni una sola cita en las más de 500 páginas que componen *Metafísica* no porque esta obra trate de temas alejados de la propia filosofía, o porque no sintiera García Bacca que no le debía nada en absoluto a ningún autor. La principal razón de no encontrar un sola referencia explícita responde al modo absolutamente original de exposición de sus argumentos en forma de “dato”⁶¹³. Una forma de ensayo filosófico de marcada orientación cientificista, que no encaja con un estilo pura y tradicionalmente académico en el que se apoye o defienda una tesis con citas y notas al respecto. En cierto sentido, podría decirse que García Bacca homenajea en *Metafísica* la forma de ensayar de uno de sus filósofos predilectos, a saber, Whitehead y su famosa obra *Process and Reality*.

Es famosa entre los estudiosos de la obra del filósofo español, la frase con la que García Bacca abre el primer punto de sus advertencias cuando dice: “Debo a todos: desde Aristóteles hasta Zubiri”⁶¹⁴. García Bacca debe y bebe de muchos y muy variados autores y corrientes tanto filosóficas, así como científicas. Sería un absurdo, pues, pensar que García Bacca no cita por un problema de ignorancia histórica de las principales cuestiones de metafísica occidental. Como decimos, la decisión de García Bacca de no citar responde, a nuestro parecer, a un esfuerzo por renovar y legitimar la metafísica tal y como Heidegger hiciera en su aclamada obra *Sein und Zeit* –al menos en el tipo de lenguaje empleado que es ciertamente novedoso en el ejercicio metafísico⁶¹⁵–.

⁶¹³ No nos cabe la menor duda que el estilo en el que presenta García Bacca sus “datos” en *Metafísica*, guardan íntima relación con el procedimiento cientificista del cual, el filósofo español hacía gala durante los años 40 y 50 del pasado siglo y, en especial, con la forma de hacer filosofía –metafísica-, de Whitehead. En especial, de su obra *Proces and Reality*.

⁶¹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 2.

⁶¹⁵ El hecho de que Heidegger tratara de renovar la fenomenología husserliana a través de una propuesta renovadora tanto en su forma, así como en su contenido, no sorprende a nadie. Entre las estrategias seguidas por Heidegger para dicha renovación –en el ámbito de la forma- es de destacar el estilo “popular” de muchas de las expresiones que se encuentran en *Ser y tiempo*. Este “populismo” empleado por el filósofo alemán es un esfuerzo por tratar de desembarazarse de un estilo de lenguaje clásico y academicista en el ámbito de la metafísica. Cfr. *Ser y tiempo*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 1991.

En ese legítimo esfuerzo viene incluido –tal y como el propio Heidegger o su respetado y admirado Whitehead hiciera en su obra *Proceso y realidad*-, un modo renovador y novedoso de ensayo filosófico. Esa novedad pasa, principalmente, por el uso y tipo de lenguaje, así como el método cuasi científico de exposición. Pero aun hay algo más interesante si cabe en ese esfuerzo de originalidad metafísica, a saber: “en toda la obra no hay ni una sola afirmación ni una sola negación”⁶¹⁶ –tal y como afirma García Bacca-, “pues el autor, así llamado, pretende escribir cual altavoz de las cosas”⁶¹⁷. Este dato inicial no puede pasarnos desapercibido.

Como se ha comentado anteriormente, el hecho de que los griegos clásicos fueran, a juicio de García Bacca, algo así como “altavoces”⁶¹⁸ de los principios naturales es, en este sentido, algo que guarda estrecha y directa relación con la declaración de intenciones del propio García Bacca. Él confiesa –como acabamos de ver-, que la obra está escrita en estado de altavoz y que, por lo tanto, no espere el lector encontrar algo así como afirmaciones o negaciones categóricas. Únicamente el “dato” dicho, escrito en alta-voz es, se quiera o no, una nueva manera de ensayar sobre metafísica, óptica, ontología fundamental, teología, física, matemáticas, etc. Es, pues, este, y no otro, el principal argumento y alegato empleado por García Bacca para inventar y reinventar no sólo la metafísica y sus principales e históricos problemas sino, también, para dar pie a una novedosa y legítima manera de hacer metafísica.

Una metafísica que, lejos de olvidar e ignorar a las principales autoridades, opta por un discreto silencio entreverado, cediéndole el protagonismo a la voz enaltecida y abrumadora de un filósofo que invita a filosofar. De ahí, las palabras con las que cierra esta crucial “advertencia”:

“De ahí la forma de *datos*, de balance actuarial de la obra. De ahí la ausencia casi total de nombres propios –y la presencia de *nosotros*”⁶¹⁹.

Somos nosotros, “Todos”, los que hacemos metafísica. Es García Bacca quien, a modo de altavoz, da crédito y voz a las cuestiones o datos que el propio devenir creativo y transustanciador del hombre inventa en el “mundo metafísico”.

3. Las iniciales relaciones entre “Metafísica”, y los fundamentos fenomenológicos heideggerianos. Proximidad y crítica.

3. 1. Antes de que, me encuentre ya.

Desde el inicio mismo de *Metafísica* –parte primera, capítulo primero, comienzo y principio de la misma-, advertimos la primera similitud argumentativo-estilístico entre Heidegger y García Bacca. En este caso, la semejanza se establece por el uso que el filósofo español realiza del esquema de las partículas: *antes de que/me encuentre ya*. Como se intentará mostrar, este esquema empleado por García Bacca durante toda la

⁶¹⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 2.

⁶¹⁷ *Ibíd.* P. 2.

⁶¹⁸ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar*, 1939.

⁶¹⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 2.

obra, y empleado como premisa de todo dato tiene, -así lo consideramos nosotros-, más que evidentes similitudes con el principio heideggeriano de que: *todo Dasein antes de todo principio racional/se encuentra ya como ente arrojado o eyectado en un mundo*⁶²⁰.

Destacamos el uso de dos frases que, sin lugar a dudas, nos recuerda en demasía, al hecho preontológico descrito por Heidegger, sobre el *antes de que (...) me encuentro ya*. Esto del *antes que/me encuentro ya*, tiene que ver, sin duda alguna, con ese estado mundano de encontrarse ya en mitad del mundo. Si esto es así, y referente al primer dato expuesto por García Bacca, uno se encuentra ya, antes de que, en mitad de la comprensión y sentido que posee el hecho de que la metafísica ha de ser, a la vez, comienzo y principio. Todo ello, antes de que sepamos o concretemos qué es eso de comienzo y principio.

García Bacca da completud fenomenológica al hecho y estructura argumentativa del “antes de que/me encuentro ya” con dos tipos de datos primordiales más:

1. García Bacca descubre que antes de decidir decir o no algo, ya está diciendo un algo. Y aun más, que la forma o modo de ese estar ya diciendo tiene una forma concreta, a saber, la de afirmación o dato, y no otra cualquiera.
2. Una vez más, el dato inicial del que parte el filósofo español y compone la totalidad de esa serie de estado previo del hombre, es el de sus circunstancias sociales, personales, históricas y biológicas que lo condicionan y determinan. Antes de plantearse cualquier cuestión sobre el sí mismo, uno se encuentra ya en mitad de sus propias y determinantes circunstancias.

En este sentido, y bajo la premisa de que existen ciertos “grados” de datos distribuidos entre: primordial, primario, primero y elemental⁶²¹, destacamos la idea garcibacquiiana de que, previo al *antes de que*, el hombre se ponga a reflexionar, pensar o simplemente hacer metafísica, *uno está ya* entre las cosas.

Comparemos las palabras de García Bacca a propósito de esta noción de primero y primario, con las ideas del propio Heidegger para poder comentar las similitudes. El filósofo español dice:

“Aun antes de toda teoría metafísica sobre el ser, identidad..., me encuentro ya pensando en entes concretos; y aun antes de toda teoría metafísica –lugar en que ser, identidad... se hallan en estado real abstracto- ser, identidad, diversidad... están haciendo de o siendo enseres, haciendo realmente de las cosas seres. “Conocemos lo primero por lo primario.

El entendimiento nos proporciona, pues, datos primordiales originalísimos.

La ontología comienza por estar siendo en estado preontológico; a saber, el ser, en estado de enser; lo primario, en estado de primero.

Lo que estas últimas consideraciones desbordan lo anteriormente dicho será punto a declarar más adelante⁶²².

⁶²⁰ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 2009.

⁶²¹ Para mayor especificidad de esta cuestión consultar: Cf. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica*. 1963. Concretamente: Parte primera: prolegómenos generales. Capítulo (I) Datos. Punto de partida: comienzo y principio § 2 “Datos. Tipos de Datos: Primordial, primario, primero, elemental.

⁶²² Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. pp. 22-23.

A falta, y como dice García Bacca: *será punto a declarar más adelante*, debe bastarnos por el momento, un simple y sencillo ejercicio de exégesis de lo dicho por el filósofo español en este punto.

Pensamos que, de algún modo, la idea del *aun antes de*, se corresponde con el hecho de encontrarse pensando de modo primario. Esto es, algo así como si el “yo” o sujeto de la conciencia, supiera de sí como sujeto pensante. Sería lógico, pues, pensar que la metafísica debería empezar su desarrollo por lo primario, esto es, por la autoconciencia de un yo que piensa que piensa.

3. 2. Lo primero y lo primario.

Pero, y aquí reside el giro argumentativo de García Bacca, *existe algo que se anticipa a lo primario pero que, al mismo tiempo, está en relación estrecha y directa con lo primero*. Lo primero, en el sentido ontológico garcibacquiiano –y también heideggeriano- está constituido por el *me encuentro ya* en mitad de las cosas del mundo, de “mí” mismo como enser. El hecho de que la ontología, como dice García Bacca, se encuentre en estado preontológico, no es cosa que debamos pasar por alto.

De otro modo, la metafísica no puede empezar por lo “primario”, es decir, por un “yo” que piensa que piensa, o que sabe que sabe. La metafísica, si quiere encontrar legitimación, deberá empezar por lo “primero”, esto es, por la asunción del “mí” como enser para ser, o lo que es lo mismo, como un enser -*Dasein* o Ente- que *antes de ser* un “Yo”, *esta siendo ya* un “Mí”. Y todo esto, no se aleja en demasía de lo que Heidegger piensa cuando dice:

“Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tara fundamental”⁶²³.

Es decir, ya en § 3 de *Sein und Zeit*, Heidegger está ya asentando la idea de que, antes de toda ontología o metafísica que se aventure a preguntarse sobre el ser, el *Dasein* debe aclarar “primero” qué es eso de *Dasein*.

En este sentido, pensamos que García Bacca, sin querer adelantar cosa alguna al respecto, está desgranando -sin añadir nuevos conceptos y emplear nociones directas como las de óntico, ontológico-, el hecho de que lo primero, antes de toda metafísica, es preciso empezar por lo “primero” y “primario”, a saber, qué es eso de Enser.

Eso primero es, en el caso de García Bacca -y coincidente con la propuesta heideggeriana-, un “mí” que antes de cualquier “yo”, ya está en mitad de las cosas. Ese, y no otro, es el primario y primer paso por el que, a juicio del filósofo español, toda metafísica debería empezar. Por eso, García Bacca empieza por aquí, y no por otro sitio o reflexión su *Metafísica*:

“Yo soy principio de *mí* y *mí* es comienzo de *yo*. Que yo estoy siendo en estado de *mí* es, pues, dato de tipo *primordial*”⁶²⁴.

⁶²³ M. HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, cit., 2009, p. 32.

⁶²⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. p.19

3. 3. Entre Ser y Ente.

En este orden de cosas, y siguiendo el hilo comparativo-crítico entre Heidegger y García Bacca, traemos aquí otro de los temas o puntos que, a nuestro juicio, sirve de elemento de conexión entre ambos autores desde una perspectiva de comparar ambos esquemas o proyectos ontológicos. En este caso, el punto de unión es la distinción existente entre las nociones de Ser y Ente.

En § 6 del primer capítulo de *Metafísica*, García Bacca introduce una interesante distinción entre los conceptos de Ser y Ente que, de algún modo, nos recuerda mucho a la argumentación realizada por Heidegger en §1 de *Sein und Zeit*.

Como sabemos, en el, Heidegger expone los tres principales prejuicios por los que sería legítimo volver a formular la pregunta por el Ser. Pregunta que parece ser necesariamente reformulada. Como se expone en ese primer párrafo⁶²⁵ los tres prejuicios son:

- 1) *El ser es el concepto más universal.*
- 2) *El concepto de ser es indefinible.*
- 3) *El ser es un concepto evidente por sí mismo.*

Pues bien, nosotros creemos que García Bacca toma esta idea de dispersión de la propia noción del ser como algo universal, indefinible y evidente por sí mismo y lo troca o condensa en la noción de “transparente”⁶²⁶. El hecho de que el ser sea algo transparente, hace que nada sobre lo que está siendo ser, esto es, ningún ente en estado de ser, podría ser propenso a ser conocido. El ser es algo tan general y transparente, tan “todo” de todas las cosas, que imposibilita su estar siendo conocido. García Bacca se explica del siguiente modo:

“Ser es “todo” lo de todos los entes, es decir: si todo lo de todos los entes se pusiera en estado de ser, o sea de transparencia total, nada de ellos, y nada sobre todo de los que son en cuanto tales, sería cognoscible. Y, en efecto, ser no es ni puede ser ningún ente concreto, ni descubrimos nada original de ningún ente concreto; es el universal supremo vacío. Decir de una cosa que es ser, es decir todo lo de ella, y es decir nada de ella”⁶²⁷.

Podemos afirmar que, de algún modo, García Bacca comparte la idea “en bruto” de que el ser, tal y como lo vemos, tomamos y entendemos de primeras, es algo tan general, universal y difuso, que se instala en un estado permanente de “transparencia”. Puede decirse, pues, que el filósofo español toma uno de los principales argumentos metafísicos heideggerianos –la generalidad difusa del término ser- con el fin de poder, al igual que lo hiciera Heidegger, sostener un principio argumentativo a favor de la descripción fenomenológica del ente primero y, posteriormente, del ser del ente tras tomar conciencia de su propia posición privilegiada y única como ente interrogador y autoconsciente de sí, es decir, de su condición de arrojado al mundo y ente creador.

⁶²⁵ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §1, 2009.

⁶²⁶ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, § 6, Capítulo 1º, 1963.

⁶²⁷ *Ibid.* pp. 34-35.

3. 4. El principio y los tipos “datos”.

Sin duda alguna, la idea principal de García Bacca en el primer capítulo de *Metafísica*, es el de empezar su ejercicio metafísico por el principio, es decir, por lo primero y primordial que, este caso, pasa por describir el estado original del “mí”. Para ello, ha ocupado su tiempo en describirnos y catalogarnos los tipos de “datos” con los que el hombre se maneja en su estado original como ente arrojado al mundo. Esos datos han sido ordenados por el filósofo español según su índice de impacto ontológico ya que, a propósito de su orden y valor, el hombre puede emprender el desarrollo y planteamiento de un proyecto metafísico. Metafísica que, antes de nada, debe hacerse cargo de los datos con los que cuenta.

Antes de emprender cualquier aventura metafísica; antes de cualquier desarrollo, método, fenomenología o tratado metafísico, es necesario tener claro tanto el principio, así como lo primario que, en el caso de García Bacca, pasa por saber con qué y de qué tipo de “datos” disponemos. En el caso de Heidegger, lo primero y primario antes de formular explícitamente la pregunta por el ser, es la de presentar los principales prejuicios que sobre el ser se han sostenido a lo largo de la historia de la filosofía ocultando, así, el original sentido de la pregunta por el ser.

En ambos autores -al menos al principio de sus obras-, existe un esfuerzo por legitimar su propio proyecto metafísico. Legitimación que vendrá o sobrevendrá por aclarar desde un principio, el mismo punto de partida. Es decir, por hacer recuento de los datos de los que se dispone para tal aventura metafísica pero, también, por hacerse cargo de los márgenes en los que se ha movido y mueve la discusión.

En definitiva, a nuestro entender, en ambos autores no existe algo así como un punto de partida o arranque dialéctico común o propio al de la tradición. Es decir, no existe una idea preconcebida en la que se den por supuesto, y generalmente aceptados, según qué dogmas y principios metafísicos. Como se podrá comprobar, García Bacca repasa los datos y sus clases. Un repaso que estructure y aclare qué cosas pueden ser tomadas como primarias, primeras, primordiales o simplemente, como cosas en bruto y, a partir de ahí, poder emprender la aventura metafísica sin el lastre de los prejuicios ilegítimos⁶²⁸.

Hasta este punto, únicamente hemos destacados algunas similitudes entre ambos autores. Para darle mayor profundidad y calado argumentativo al presente punto, pongamos sobre el tapete algunos de los argumentos expuesto por el propio García Bacca en los que, siempre sin citar obra y autor, creemos que se opone a ciertas premisas argumentativas heideggerianas.

4. Argumentos garcibacquianos contra algunas premisas fenomenológico-ontológicas heideggerianas⁶²⁹.

En § 3 del capítulo II de *Metafísica*, García Bacca nos acerca un poco más a su peculiar y original forma de concebir la metafísica y la ontología. Forma de interpretarla

⁶²⁸ Cfr. Hans-George GADAMER, *Verdad y método*, 1993.

⁶²⁹ Para dicha comparativa crítica entre ambos autores, partimos del (II) capítulo de *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, concretamente del §3.

que, como bien puede sospecharse, tiene que ver con la idea inicial de los tipos de datos, así como el modo en el que hombre, metafísica y ontología, no se halla ya ahí de modo primario o primero sino que, más bien, el hombre, por su condición de enser -de estar en el mundo inicialmente como nacido-, se encuentra –en lo que dura su niñez-, en un estado de “inocencia metafísica y ontológica”. Ese estado de inocencia tiene que ver con el hecho de que los niños no se preguntan el por qué de las condiciones y formas de su propia existencia –claro está, a un nivel metafísico y ontológico-.

Si esto es así, entonces, García Bacca está dando por sentado que, de inicio, el hombre se trata con las cosas y los datos que recibe del mundo de un modo muy concreto, a saber, como datos y cosas “en bruto”. Únicamente cuando el niño pierde su inocencia metafísica y ontológica pasa a ser un hombre. Dice García Bacca al respecto:

“La ontología y la metafísica no son estados propios de la inmediata realidad del hombre. Mi realidad inmediata es metafísica y ontológicamente bruta –realidad en estado de *dato bruto*. O dicho por la parte complementaria: la ontología y la metafísica son, respecto de mi realidad, realmente inoperantes”⁶³⁰.

Es decir, García Bacca discrepa completa y absolutamente de la tesis que sostiene que la metafísica y la ontología son, por derecho propio, algo así como un “estado natural e inicial” en el hombre. Para el filósofo español, la metafísica y la ontología hacen acto de presencia en la vida del hombre, en la medida en que irrumpen en su propia existencia. Harán falta instrumentos y herramientas intelectuales –inventos e innovaciones del hombre-, para que la propia metafísica y ontología puedan irrumpir real y verdaderamente en la nueva “madurez” trascendental del hombre. Pero, y esta es la clave ¿qué consecuencias o relación guarda esto con Heidegger?

Para poder dar una respuesta que apunte o señale hacia lo que nos interesa destacar, atendamos primeramente a las siguientes palabras del filósofo español:

“Metafísica y ontología, por tanto, no *caen al olvido*, cual si hubiera comenzado por ser conocidas, vividas y sidas por nuestra misma realidad; y han sido *puestas en olvido* por algún acto especial de atentado contra un estado primero y primario, en el de descubrimiento, patente, a flor de tierra”⁶³¹.

Aquí la alusión a Heidegger por parte de García Bacca es tal, que resulta obvio el punto de discordia e inflexión planteado por el filósofo español, a saber, el hecho de que, desde su punto de vista y renovado planteamiento –a base de análisis y datos- ni metafísica, ni ontología, son estados o datos iniciales –primeros- en el hombre. El hombre no ha olvidado, perdido o puesto en ocultación absolutamente nada sobre el sentido, valor o significado del ser.

Para el filósofo español, el hombre siempre que ejercita la trascendencia, pierde –en el sentido ontológico en el que nos encontramos- su inocencia metafísica y, por lo tanto, ya no ve ni está en el mundo en un estado de “dato en bruto”. Y es que García Bacca, un poco antes dice:

“Mi realidad no cristaliza –por nada, ni antes ni después de la revelación o descubrimiento ni de cuestiones de respuestas metafísicas, ontológicas, religiosas...- en

⁶³⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963 p. 59

⁶³¹ *Ibid.* p. 60.

ontología, a pesar del estado ontológico que pueden llegar a tener mis pensamientos, deseos, creencias...”⁶³²

Es decir, para García Bacca, una vez se pierde la inocencia metafísica y ontológica, el hombre se abre ante un estado “primario” de permanente fluir ontológico-metafísico que lo imposibilita a cristalizar en nada –independientemente de dogmas y creencias que, finalmente, terminarán por derivar, caer o, simplemente, ser transustanciadas y transfinitadas-.

Es, pues, más que evidente, la discrepancia con Heidegger⁶³³ y la visión de que, por muy natural que pudiera parecer el hecho en sí de que el hombre actúa metafísica y ontológicamente desde el principio, lo cierto es que ente debe ir perdiendo su natural y primera inocencia. García Bacca rectifica del siguiente modo la idea de la que nace y parte *Sein und Zeit*, a saber, la renovación de la pregunta por el Ser. Pregunta que, a juicio de Heidegger, ha caído en el olvido. Así se explica el filósofo español:

“La cuestión es de vez muchísimo más sencilla y muchísimo más grave: metafísica y ontología no son, primordialmente, conjuntos, más o menos sistemáticos de conceptos; son a) acontecimientos, b) que hacen cambiar el estado de la realidad: de estado de realidad en bruto a estado *metafísico* y *ontológico*: el de ser y estar siendo el *por qué* de todo; c) metafísico y ontológico designa, según esto, estados de realidad –en sentido parecido a líquido, sólido, gaseoso, cristalino, polarizado... Y pudiera suceder, y sucede, que en un momento dado haya bien pocas cosas en estado metafísico y ontológico, y que vgr. fuera el entendimiento esa parte de nuestra realidad bruta que se prestara más fácilmente a cambiar de estado: de entendimiento-en-bruto a entendimiento en estado metafísico y ontológico, como ciertos cuerpos pasan más fácilmente que otros, y en mayor parte que otros, del estado amorfo al cristalino”⁶³⁴.

Por lo pronto, creemos que, en opinión de García Bacca, la metafísica y la ontología constituyen un acontecimiento en sí mismas; algo que irrumpe como estado de enser, con novedad inesperada. En segundo lugar, el entendimiento es el encargado de trocar o cambiar las cosas inicialmente dadas como datos primeros y en bruto, en cuestiones susceptibles de ser catalogadas como ontológicas o metafísicas. Pero, aun más, la idea esencial que García Bacca pretende presentar en este punto es, a nuestro juicio, la siguiente: *no podemos pensar que hemos olvidado algo así como la pregunta o saber preguntar por el ser, simplemente porque dicho olvido es absurdo*.

Nada cristaliza definitivamente en metafísica y en ontología y, aun más, plantear algo así como “olvido metafísico” implicaría, *grosso modo*, el retorno a un estado preontológico y premetafísico que, a todas luces, corresponde al de inocencia

⁶³² *Ibid.* p. 59.

⁶³³ Nos centramos en este momento del argumento principalmente, en el §1 de *Ser y tiempo*. Anteriormente consideramos este párrafo como punto de unión respecto a la idea de opacidad del propio término de Ser tanto en Heidegger, así como en García Bacca. En este punto de la argumentación, empleamos el § 1 de *Ser y tiempo* como punto de desencuentro entre ambos filósofos en la medida en que la aparición de la metafísica en la conciencia del hombre no es inmediata y, por lo tanto, no procedemos de un olvido.

⁶³⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. pp. 60-61.

metafísica y ontológica. Etapa que la propia historia de la filosofía demuestra que –a juicio de García Bacca- jamás ha llegado.

La propia historia de la filosofía demuestra que nada cristaliza definitiva ni absolutamente. También demuestra, a juicio del filósofo español, que una vez el hombre pierde la inocencia metafísica, resulta imposible recuperarla absoluta y completamente. Es decir, una vez entrado de pleno en estado de “enser”, de ser metafísico y ontológico, el hombre ya no puede recuperar su inicial manera de apreciar las cuestiones como datos en bruto. Queda el ente, pues, abierto a las novedades creativas de la metafísica y la ontología.

Podría concretarse más aun la idea anterior, con el hecho de que el hombre que parte de “datos en bruto” intenta, bajo la presión del proyecto y el dato metafísico, trocar todo en dato primordial; primero o primario. De otro modo, no sorprende que antes de toda cuestión metafísica sobre el arraigamiento del hombre en mundo -en estado de dato en bruto-, antes de todo esto, decimos, el hombre se encuentre ya en el mundo en estado de dato en bruto. Esto es, lo que García Bacca está intentando poner de manifiesto es, en nuestra opinión, la complicada y relativa idea enrevesada de que el hombre antes de todo planteamiento o disquisición metafísica, se encuentra ya en un estado previo de encontrarse en el mundo con las cosas como datos en bruto.

Si esto es así, entonces, únicamente la pérdida de inocencia metafísica y ontológica a modo de irrupción espontánea, provocará en el hombre la reformulación y el esfuerzo de reconvertir el dato en bruto, en dato metafísico con intención de primario y primero. En nuestra opinión, no deja de ser un esfuerzo legítimo de transustanciación y transfinitación de los propios datos en bruto del universo, en un nuevo estado de los datos mismo que, a través de la pérdida de inocencia, troca los datos en bruto –o neutros-, en datos con carácter metafísico y ontológico. García Bacca dice al respecto:

“Respecto de los datos brutos o elementales sólo caben intentos de racionalización, no convertibles en razón cumplida; son intrasformables e intransustanciables en datos primordiales, primarios y primeros. No refutan ellos positiva, directamente, tales intentos; quedan refutados por la pura, mera, neutral resistencia pasiva de *dato bruto*”.⁶³⁵

4. 1. Las “sentimentalidades” garcibacquianas y su origen heideggeriano.

En este punto nos centraremos en el valor y sentido metafísico que adquieren los términos de “sentimentales” y “sentimentalidades” en *Metafísica*.

Nuestra intención es la de poner de manifiesto cómo, a nuestro parecer, García Bacca toma del propio Heidegger el ejercicio de incluir los sentimientos dentro del ejercicio y práctica metafísica. La inclusión sentimental en el esquema ontológico garcibacquiano se realizará siguiendo el programa fenomenológico propuesto por Heidegger⁶³⁶. Para ello, García Bacca desarrolla en *Metafísica* una exposición y catalogación de las que, a su parecer, son las principales “sentimentalidades” características del hombre dentro de cada estado diferente del mundo: *hotel*, *hospedería* y *mansión* respectivamente.

⁶³⁵ Ibid. p. 63.

⁶³⁶ Cfr. Martin HEIDGER, *Ser y tiempo*, 2009.

Tal como intentaremos mostrar, esta inclusión de los sentimientos, su catalogación y posterior descripción responde, a nuestro parecer, no sólo a la herencia heideggeriana de, pongamos como paradigma primario, la obra *Sein un Zeit* sino, también, a la herencia del ejercicio fenomenológico y existencialista propio de la 3ª etapa garcibacquiiana.

García Bacca sabe que la historia de la metafísica ha contraído una deuda con la propuesta fenomenológica heideggeriana fundamentada, esencialmente, en la inclusión y descripción misma de los “sentimientos” del hombre en el esquema metafísico. Como se podrá comprobar, la intención crítica de García Bacca pasa por ampliar ese catálogo de sentimentalidades esenciales propuestas por Heidegger.

García Bacca no dice que la única sentimentalidad descrita en la propuesta fenomenológica heideggeriana se al angustia, pero sí es cierto que, de algún modo, Heidegger ha reducido el catálogo de sentimentalidades primarias y ontológicas únicamente a la de la angustia. En este sentido, el objetivo del filósofo español es el de ampliar, en la medida de lo posible, el catálogo de sentimentalidades del hombre para así, otorgándoles a cada una, un papel protagonista dentro de cada estado del mundo en el que se encuentra el ente.

Veamos, pues, qué es eso de sentimentalidad y sentimentales en la propuesta fenomenológica garcibacquiiana, así como algunos aspectos fundamentales de las propias categorías comparándolas con algunos aspectos capitales de la propuesta heideggeriana.

4. 2 Sentimentales y sentimentalidades. Un esbozo de definición.

En primer lugar, debemos atender a la distinción entre “sentimentales” y “sentimentalidades”. Distinción ya introducida por García Bacca en otro momento, pero que en este punto de la obra⁶³⁷, se vindica como una distinción clave en el sustento óntico-ontológico del hombre.

En este punto de la argumentación garcibacquiiana, uno podría correr el riesgo de liarse con la distinción fina y sutil entre ambos términos. Razón por la que nosotros optamos por una pseudoexplicación -por diferencia- entre ambas categorías. Dicho esto, pensamos que, en el caso de los “sentimentales” –de modo preliminar y, restringiéndolo en este punto a la dimensión de los “sentidos”- decimos lo siguiente: en el caso de los sentimentales, éstos refieren al *que es* de los propios sentidos. Esto es, a “el sentido” de los propios sentidos.

Tratemos de explicar de un modo más sencillo esta última cuestión. Los “sentimentales” son, en el caso de García Bacca, algo así como el sentirse uno – pongamos por caso, el sentido de la vista- como ciego, vidente, tuerto, etc. Los “sentimentales” constituyen la colección de sentimientos generados en el hombre al sentirse vidente, oyente, etc. Si esto es así, las “sentimentalidades” quedan asociadas al *qué es* y, por ello, a “lo sentido”. Es decir, las “sentimentalidades” son el conjunto de

⁶³⁷ Cf. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. Capítulo (V). Transformación de mundo en casa-laboratorio- mercado. §1 De mundo a casa y laboratorio. pp. 260-335

sensaciones y sentimientos que se generan en el hombre al ver, escuchar, tocar, etc. García Bacca se refiere a esta sutil y compleja diferencia del siguiente modo:

“El dominio de *lo sentido* está constituido por *sentimentales*; el dominio de *el sentido* está habitado por *sentimentalidades*. Me siento cansado, descansado de ojos, con vista corta, normal..., dado tal estado por ciertos sentimentales de esfuerzo, o de facilidad; no me da; pues, un desnudo y seco *veo*, sino un *que es* de mis ojos en tono sentimental –un *que es* sentido, tan sentido que me da a sentir bien determinadamente que soy ciego, cegato, que estoy cegado por polvo, deslumbrado, tuerto, bizco... Todo ello sentimentales, o sea, sentimientos con las cuatro características explicadas en su lugar; y, por tanto, real y verdaderamente, sentidos. Un *que es* se *me* da como *mi* que es (que *veo*, que *oigo*...) en un tono o a tono sentimental. (...) Y lo visible –lo que estoy viendo-, es de color amable, tranquilizador, excitante, natural o alarmante, chillón, desvaído, triste, alegre... Se trata de sentimentalidades, digamos que son sentimientos que desbordan mi yo, pues están en las cosas”⁶³⁸.

De esta sutil diferencia establecida por García Bacca entre “sentimentales” y “sentimentalidades”, el filósofo español extrae las bases para una prototeoría metafísica que puede definirse del siguiente modo: *el dominio de lo sensible –en el que habita el hombre de modo previo e inicial-, queda constituido por un equilibrio y relación estable entre sentimentalidades y sentimentales*. Precisamente en ese sentido de estar el mundo sensible en equilibrio entre “sentimentales” y “sentimentalidades” previas –y posteriores- a todo proyecto de pura metafísica es lo que, en opinión de García Bacca, constituye el hábitat propio de todo hombre. Ese hogar, morada, casa del hombre es, tal y como veremos a continuación, el estado previo, “familiar” y característico del hombre que habita el mundo de lo puramente sensible:

“Podemos, pues, afirmar: Aun antes de toda teoría, y aun después de ella, el dominio de lo sensible: el de *el sentido* y el de *lo sentido*, *se hallan ya* en tono sentido; una parte afinada por sentimentalidades, otra parte por sentimentales. Es decir correspondientemente: el mundo sensible está siendo *casa* para el hombre –vidente, oyente, palpante... Realismo *simple, natural, sentido*”⁶³⁹.

Mundo sensible previo y natural del hombre que mantiene un equilibrio tan propio, que García Bacca designa como “bloque”. Es decir, el hombre siente “el” sentido y “lo” sentido de lo sensible en conjunto o “bloque”. Esa es la unidad propia del mundo natural sensible en el que habita el hombre en estado de morada.

La vía de acceso a la temática de la “sentimentalidades” –desde un punto de vista argumentativo-comparativo con la propuesta heideggeriana- es abordada por García Bacca a través de un argumento ya clásico en el esquema crítico del filósofo español. El argumento al que nos referimos es el reiterado por García Bacca al afirmar que, la gran aportación heideggeriana al mundo de la filosofía y la metafísica fue, sin duda alguna, introducir la variable de los sentimientos. Como decimos, dicho argumento se reitera en la obra que aquí comentamos con el fin de constituir un pilar central de su propia propuesta argumentativa.

⁶³⁸ *Ibíd.* pp. 260-261.

⁶³⁹ *Ibíd.* p. 262.

Así pues, García Bacca inserta en su obra *Metafísica*, el argumento de que si Heidegger hizo algo verdadera y profundamente trascendental en el mundo de la metafísica, ello pasa, indiscutiblemente, por insertar y otorgar valor ontológico a los propios sentimientos. No nos parece casual, pues, que García Bacca hable de sentimientos y sentimentalidades en su obra *Metafísica*, ni tampoco que les otorgue valor ontológico.

García Bacca fluctúa, pues, entre los estados previos y preliminares del hombre en cuanto encontrarse ya en el mundo antes de todo plan o designio metafísico por un lado, y un conjunto de “sentimentalidades” encargadas de legitimar y otorgar “el sentido” a lo sentido por el hombre que, en este caso, se refieren a las “sentimentalidades” y las propias teorías. Para el filósofo español, carece de sentido una abstracción absoluta y teórica de algo, sin sentir las “sentimentalidades” propias de dicha abstracción. De otro modo, el conjunto de teorías o de “sentimentalidades” no son posibles, sin un cierto grado de autoconciencia por parte del hombre como ser sentimental que padece sus propias “sentimentalidades”. Dice en este caso García Bacca:

“La abstracción no es *humanamente posible* si no es *sentimentalmente posible*. Y mostrar esto último no se hace por demostración, sino por caer en cuenta de que realmente disponemos de tal tipo de sentimentalidades, con *el* sentido ajustado a esta necesidad y función. (...) Los conceptos son conceptos; para ser humanos tienen que estar siendo sentimentalizados por sentimentalidades. (...) Una de tales sentimentalidades es, por lo pronto, el darse a, el entregarse a; o el haberse dado a, el hallarse entregado a, incautado por, embargado por...”⁶⁴⁰

Es decir, y siguiendo con lo expuesto, lo realmente importante en este punto de la argumentación garcibacquiiana es, según creemos nosotros, la de incluir el catálogo de “sentimentalidades” con valor y peso ontológico a través de los cuales, el hombre siente y toma conciencia de su estar en el mundo aun antes de todo proyecto o designio metafísico. Esto no se distingue en demasía, de lo anunciado por García Bacca sobre Heidegger como gran acierto metafísico. La inclusión de los sentimientos en el esquema metafísico -en el caso de García Bacca, las “sentimentalidades”- es, de alguna manera, una vía de acceso a la propia legitimidad del ejercicio ontológico mismo. El hombre tiene ese grado de autoconciencia previa de sí como ser sentiente que es, justa y precisamente, ese sentir-se uno de tal o cual manera lo que da valor y sentido al propio plan metafísico, religioso, político, etc.

Aun dando y catalogando “sentimentalidades” del tipo desapego, ahogo, angustia, cansancio, desatención, etc., no deja de ser un catálogo más o menos desarrollado de las sentimentalidades con valor ontológico a través de las cuales -y como ya se ha expuesto-, el hombre tiene conciencia de sí como ente sentimental, racional y coajustado en un mundo que habita en diferentes estados y modos.

Es de interés -tal vez mas que el sistema categorial de sentimentalidades- el hecho de que para el filósofo español, las “sentimentalidades” tienen un tipo específico de razón, a saber: “el porque sí”.

⁶⁴⁰ *Ibid.* pp. 372-373.

4. 3. El “porque sí” de las sentimentalidades.

Para García Bacca las “sentimentalidades” no pasan ni surgen por razón específica alguna, es decir, por obligación o principio alguno sino que, más bien, ocurren “porque sí”⁶⁴¹, así, sin más razón que la propia espontaneidad.

García Bacca reitera que las sentimentalidades son “posiblemente probables”, es decir, las “sentimentalidades” tienen la posibilidad probable de ocurrir dependiendo de según qué circunstancias, la cual cosa, no implica que sea necesario que tal o cual “sentimentalidad” hagan acto de presencia ante algún tipo de circunstancia concreta o ante algún tipo de estado de mundo concreto. Lo que García Bacca está señalando es, pues, el hecho de que la racionalidad que rige las sentimentalidades es el “porque sí”.

Las “sentimentalidades” son “posiblemente probables” porque no surgen de modo necesario, ni tampoco responden a un principio de necesidad. Pero aun más, las sentimentalidades expuestas y catalogadas por García Bacca no nos descubren el sentido o esencial –el *qué es*- de las cosas, sino que nos abren ante su *que es* o, de otro modo, ante lo sentido y padecido por el sujeto ante la cosa carente de esencia.

Los sentimentales son la mejor puerta de acceso a nuestra propia autoconciencia como seres trascendentales y transustanciadores. Es decir, a través de las sentimentalidades, el sujeto nota que existe un coajuste entre cosas-entes en el mundo vivido como mansión, mercado, hogar y que, como comprobaremos más adelante, constituyen para García Bacca los tipos de estados en los que puede encontrarse el mundo de los hombres.

4. 4. Los “sentimentales” como estado previo del ente en el mundo

García Bacca desarrolla la idea de las “sentimentalidades coajustadas a cosas-ser”. Lo primero que debemos tener en cuenta a la hora de aproximarnos a las “sentimentalidades” propias de las cosas-ser es, sin duda alguna, al sentido del término ser empleado por el filósofo español.

Noción de ser que, tal y como se expuso con anterioridad, mantiene estrecha relación con el sentido de cosa-ente en un permanente coajuste. De ese permanente coajuste, surge y se mantiene la noción de “Mundo”.

Sabemos, porque así nos lo expuso García Bacca, que la noción de ser tiene que ver con las cosas tratadas y configuradas en estado de “universalidad” y “transparencia”. Cuanto más transparente y universal sean las cosas, más se derivan hacia estado de ser:

“El estado conceptual es el más favorable al estado de ser, y cuanto la cosa en estado de concepto ascienda más en su orden, crecerá su componente de ser; y, al llegar al límite de máxima universalidad y máxima globalidad, tal cosa estará en estado de

⁶⁴¹ El empleo por parte de García Bacca de la expresión “porque sí” en *Metafísica* es, a nuestro parecer, un esfuerzo por imitar el estilo “coloquial” o “popular” heideggeriano empleado en *Ser y tiempo*. El “porque sí” es el modo coloquial de decir: sin más razón que la del puro azar o la simple espontaneidad. En Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, 1985., García Bacca tratará la necesidad y el azar desde un punto de vista similar al tratado en *Metafísica* pero, a nuestro parecer, con un estilo más refinado en el que quedará expuesto con rotunda claridad que las “sentimentalidades” acaecen en la vida del hombre por azar, así, sin más, “porque sí”.

transparencia, transporte, transmisión, atemáticos e inobjetivos, de una cosa hacia otras cosas”⁶⁴².

En este sentido, García Bacca expone que: si existen unas “posiblemente probables” sentimentalidades propias –no necesarias- de mundo en estado de ser, esas son, sin duda, las de: bien avenidos al mundo, avanzados a él, aclimatados a sus estados, entronados o afinados a sus gradaciones, acordados a su verdad. Esta colección de sentimentalidades refieren al modo de encontrarse propio del mundo de cosas en estado de ser. Ese estar con las cosas como conceptos, es decir, como universales y transparentes es, de algún modo, algo así como estar sin dar cuenta de ello teórica o filosóficamente de las cosas. Es decir: uno se encuentra ya en mitad de las cosas en estado de ser como aclimatado o avenido bien a las cosas.

Como en el caso de las “sentimentalidades” propias del mundo en estado de cosas-ente, éstas –las de avenido, avanzado, etc.- poseen valor ontológico. Es decir, a propósito –y gracias a la conciencia sentida-padecida de ello-, el hombre toma conciencia de su estar en mitad de un mundo de cosas-ser. A juicio de García Bacca, parece predominar un desajuste creciente en el Mundo, en la medida en que las cosas en estado de ente están creciendo y ampliando su presencia. Como consecuencia de dicho coajuste, las cosas-ser están remitiendo y reduciéndose.

Si esto es así, entonces, las “sentimentalidades” previstas como posiblemente probables propias del mundo en estado de ser, serán remitidas y trocadas por otras más propias de un mundo en el que desborda peligrosamente las cosas entes. Nos referimos –y así nos lo hace saber García Bacca-, a “sentimentalidades” del tipo: ahogo, angustia, aprieto. Lo que hasta cierto punto era un mundo en estado de “mansión”: tranquilidad, sosiego, avenidos bien, etc., ahora queda apretado y trocado a un mundo en otro estado –aun no sabemos cual-. Así se explica García Bacca:

“Si, pues, convenimos, por de pronto, en caracterizar un mundo como Mansión por sentimentalidades cual las de paz, seguridad, tranquilidad, comodidad... o por la global de bienvenido, tal mundo dejará de ser Mansión apenas o a medida que el número de cosas-ente sobrepase de tal modo al de cosa-ser que vaya resultando cada vez más probable el surgimiento de sentimentalidades cual las de ahogo, angustia, aprieto, prisa... por la de creciente frecuencia de éstas podremos conjeturar que el mundo actual va dejando de ser Mansión, y será preciso asentar como”⁶⁴³.

Antes de pasar a otro tipo de semejanzas entre García Bacca y Heidegger es menester aclarar una vez más, lo expuesto sobre la “sentimentalidades”.

4. 5. A modo de resumen.

En primer lugar, García Bacca mantiene la tesis de que Heidegger amplía los márgenes mismos de la filosofía y especialmente de la metafísica, gracias a la inclusión en el discurso y descripción ontológica de los sentimientos y sentimentales. En opinión del filósofo español, los Sentimientos y sentimentalidades que en el proyecto

⁶⁴² Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. p. 387.

⁶⁴³ *Ibid.* p. 393.

fenomenológico heideggeriano juegan un papel clave en la exposición y comprensión misma del ser del ente.

García Bacca comparte la idea heideggeriana de que el hombre “siente” el mundo mucho antes de pensarlo. Ese sentir previo del mundo y de las cosas se revela como el punto de partida para la tesis garcibacquiiana de que, mucho antes de abstraer y trascender el mundo en enseres de naturaleza intelectual, el hombre habita el mundo sintiéndolo. Ese sentir previo del mundo coincide a la perfección con la categorización heideggeriana de los sentimientos en los que, por ejemplo, la angustia era el modo y manera –sentimental- de abrirse ante la nada primaria en la que habita el hombre.

El filósofo español se afilia a la importancia y peso de los sentimientos dentro de su esquema metafísico y los determina como punto de partida a partir del cual, el hombre da cuenta de su natural encontrarse en mitad del mundo. A nuestro parecer, este hecho ontológico coincide a la perfección con la propuesta que Heidegger realiza en *Ser y tiempo*. La única objeción crítica que García Bacca realiza al planteamiento heideggeriano de las sentimentalidades es el hecho de que, para el filósofo español, la reducción a un único sentimiento primario -la angustia- no deja de ser un error que debe ser subsanado.

García Bacca no cree que exista únicamente un principal sentimiento dentro del talante ontológico del hombre y, menos aun, que dicho catálogo de sentimentalidad deba reducirse al único sentimiento de angustia. Como se podrá comprobar más adelante, existen diversos estados de Mundo –y no uno sólo como en la propuesta heideggeriana-, así como diversos estados del hombre. Si esto es así, es decir, si existe diversidad de estados de mundo y de hombre, existen, igualmente, pluralidad de estados sentimentales y sentimentalidades. Esa diversidad y variabilidad de sentimientos no puede quedar reducida únicamente, a un sentimiento primero ontológicamente privilegiado.

4. 6. Sentimentalidades de “expósito” y su semejanza con el estado de yecto heideggeriano.

Debemos destacar en este punto de la argumentación, la diferencia que establece García Bacca entre los conceptos de “expósito” y “expuesto”.

Grosso modo, la diferencia se establece por el grado de inmediatez y frecuencia de lo posiblemente probable de las sentimentalidades propias de cada estado. De otro modo: para el filósofo español, el estado de “expósito” hace referencia al estar en mitad del mundo mismo. Es decir, el estar expósito es la forma más inmediata de encontrarse en el mundo. Uno está, inevitable e inmediatamente, de modo primero y primario ya en estado de expósito.

Como sería de esperar, dicho estado de expósito tiene asociadas una serie de sentimentalidades que lo caracterizan y le proporcionan sentido ontológico. En el caso del estado de “expuesto”, García Bacca rebaja el grado de su influencia o frecuencia ontológica sobre el hombre. El encontrarse expuesto no debe, ni puede, confundirse con el estado previo de expósito, sino que, de algún modo, queda restringido y reservado para ciertos tipos de exposición a ciertos contextos y circunstancias. Circunstancias que hacen posiblemente probable, la irrupción de ciertas sentimentalidades propias de un

estado de expuesto. Atendamos, pues, a las propias palabras de García Bacca al respecto:

“Lo sentido *por* nosotros *bajo* tales sentimentalidades, cada una con su particular matiz descubriente, es, con una palabra, *exposición* –a distinguir cuidadosamente de *expósito*. Sentirse expuesto a peligros, un ataque, una enfermedad...-, no es lo mismo que ser un expósito. En estado de expósito se está por nacimiento, abandonado desde el primer momento a la inclemencia del universo, y a la caridad pública; expósito, en cuanto sentimentalidad se refiere a nuestro nacimiento mismo al mundo, sin limitarse a cierto tipo de sociedad, relaciones humanas; y abarca toda nuestra vida en morada porque morada misma, está inseguramente apoyada sobre universo; nuestra morada en universo es morada de hecho. De tal estado de expósito nos rescatará, por ejemplo, la técnica, tomada y emprendida con proyecto y designio metafísicos, ya que la técnica, como hemos dicho repetidas veces, intenta cambiar la simple realidad de Mundo en realidad de verdad de Universo, dándose, por especial decisión, a la aventura de vivir-y-ser en la realidad de verdad”⁶⁴⁴.

No sería un acto precipitado por nuestra parte, sentenciar que el estado de “expósito” definido por García Bacca concuerda, casi de inmediato, y sin mayores problemas, con el estado de “yecto” o “arrojado” propuesto por Heidegger en *Sein und Zeit*.

Dice el propio Heidegger en *Sein und Zeit*:

“La disposición afectiva no sólo abre al *Dasein* en su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al *mundo* y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo. La constitución existencial de este esquivamiento será aclarada con el fenómeno de la caída.

La disposición afectiva es un modo existencial fundamental como el *Dasein* es su Ahí”⁶⁴⁵.

Ontológicamente hablando, tanto el estado de arrojado de Heidegger, así como el estado de expósito en García Bacca son, se quiera o no, fundamentalmente lo mismo. Son lo mismo porque ambos estados y categorías son la manera que tienen ambos filósofos de referir el estar más original del hombre en su encontrarse en medio del mundo. Dice Heidegger respecto al estado de ánimo:

“Lo que *en el orden ontológico* designamos con el término de disposición afectiva es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico”⁶⁴⁶.

De algún modo, lo que García Bacca y Heidegger comparten, es la idea de que el estado de ánimo, el temple o, como García Bacca lo llama “sentimentalidades”, constituyen el modo primario y original ontológicamente hablando en el cual, el hombre se encuentra ya en medio del mundo. La sentimentalidad o el temple anímico nos da ese estar primario del hombre en medio del mundo de las cosas y los hombres. Un

⁶⁴⁴ *Ibíd.* pp. 399-400.

⁶⁴⁵ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, cit., 2009, p. 158.

⁶⁴⁶ *Ibíd.* p. 153.

encontrarse “Ahí” que posee preeminencia ontológica antes de cualquier constructo intelectual-metafísico. El estado de ánimo nos da el tono primario y primero, original, en el que el hombre está entre las cosas. Ese temple –colección de sentimentalidades– nos proporciona el tono preciso y necesario para que el hombre adquiriera autoconciencia de sí como ente sentimental en mitad del mundo con otros entes⁶⁴⁷.

Y es que, la condición de arrojado no puede –tanto en Heidegger primero, como en García Bacca posteriormente–, saberse sin haberse sentido primeramente. Dice Heidegger:

“El ente que tiene el carácter de *Dasein* es su Ahí de un modo tal que, explícitamente o no, se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado. En la disposición afectiva, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado afectivamente dispuesto. El *Dasein* queda entregado también al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse, más que un directo buscar”⁶⁴⁸.

Si esto es así, y a pesar de que para Heidegger el estado inicial o temple sentimental ante el estado de arrojado sea el de huida⁶⁴⁹, el hombre debe reconocer que, ante la facticidad de su existir como arrojado al mundo, adquiere conciencia inicialmente por un encontrarse ya en mitad del mundo con una colección de sentimentalidades que le abren el ahí primeramente como huida. Sea como fuere, en el esquema garcibacquiiano, la sentimentalidad –como estado previo del hombre–, es semejante –sino igual– a la propuesta de Heidegger.

En este punto, destacamos una diferencia argumentativa que, en el caso de García Bacca, hace las veces de expansión del propio sistema o idea inicial heideggeriana. Ese modo de estar en mitad del mundo lleva asociado una serie de “sentimentalidades” propias y características. Como si de un grado menor ontológicamente hablando se tratara, García Bacca inserta en mitad de la argumentación un segundo tipo de estado que en Heidegger no encontramos, a saber, el estado de “exposición”. Uno no está siempre expuesto a ciertos riesgos, peligros, sorpresas, etc. Dice Bacca al respecto:

“Es más probablemente posible –o sencillamente más probable–, que surja en el hombre la sentimentalidad de desasosiego: la de *expósito*, que la de *expuesto* –

⁶⁴⁷ En el caso de Heidegger, el estudio fenomenológico del estado de ánimo y temples del Ente se puede seguir a partir del § 29 en *Ser y tiempo*. Nosotros, por falta de espacio, únicamente apuntamos a esta cuestión con sucinta atención reservando el espacio argumentativo, para el momento en el que abordemos el tema del concepto de “Mundo” en García Bacca. Concepto que será comparado con el propuesto por Heidegger. Sea como fuere, la idea que en este punto de la argumentación pretendemos poner de manifiesto es la siguiente: las similitudes entre Heidegger y García Bacca son claras, en la medida en que el filósofo español toma la premisa óptica de que el estado de ánimo, el temple o las sentimentalidades, nos proporcionan el tono primario a través del cual, el Ente da cuenta de su estar ya ahí en el mundo de las cosas y los hombres.

⁶⁴⁸ Martin HEIDEGGER. *Ser y tiempo*, cit., 2009, p. 155.

⁶⁴⁹ Decimos estado “inicial” y no primordial porque, como es sabido, en Heidegger el estado primordial –que no primero– en el Ente que se enfrenta ante la circunstancia de arrojado al mundo es, como no, el de angustia. Sea como fuere, el primer tipo o colección de sentimentalidades –en el lenguaje garcibacquiiano– padecidas por el Ente en su circunstancia de expósito es, en este caso, el de huida.

admirado, sorprendido- (...) La sentimentalidad de *expósito* es casi continua; la de *expuesto*, puntiforme”⁶⁵⁰.

Expuesto los principios fundamentales de las sentimentalidades en su sentido general y amplio, pasamos a considerar otros aspectos de capital importancia en el esquema metafísico descrito por García Bacca en *Metafísica*. No damos por completamente cerrado el tema de las “sentimentalidades” porque es un principio tan central en *Metafísica*, que prácticamente el resto de principios que comentaremos a partir de este punto tendrán que ver, directa o indirectamente, con el principio de “sentimentalidad”. Baste, por el momento, lo aquí expuesto al respecto.

Pasemos, en este punto, a tratar otro par de términos importantes en la propuesta metafísica garcibacquiiana aparecidos en *Metafísica*. Nos referimos al par de términos garcibacquiianos de: “trocar en” y “trocar por”.

5. “Trocar en” y “trocar por” en fase de exposición preliminar y concreta.

Nos centramos, de modo preliminar⁶⁵¹, en el acontecimiento del “trueque” o acto de “trocar”.

En este sentido, García Bacca empieza su exposición con el dato metafísico y ontológico a través del cual, a su juicio, el hombre está ya inserto en un mundo en estado de “amonedado”. Es decir: el hombre, mucho antes de todo proyecto o plan de trocar el universo en mundo, se encuentra de modo natural y corriente en un mundo repleto de equivalencias, es decir, de trueque y cambio: es jefe, empleado, servidor, esclavo, dirigente. Dice de modo preliminar García Bacca:

“Aun antes de que nos pongamos a transformar según plan y proyecto el mundo natural – el conjunto de naturales: árbol, animales, hombres...-, nos hallamos con que están teniendo ya cada uno su aspecto o cada amonedada: res, peculio, propiedad, objeto de uso, cambio, intercambio, trueque, mercancía, comercio, vendedor, comprador, vendible, burócrata...-; y nos encontramos ya con que se han establecido “equivalencias” directas o indirectas, por encima y a pesar de sus resaltantes diferencias y diversidades naturales o artificiales –fruta, casa, ganado, hombre...”⁶⁵²

Es decir: de modo preliminar, García Bacca está dando a entender que el hombre se encuentra, antes de todo plan de transformación racional, en mitad de un mundo o sistema de equivalencias trocadas –en y para-.

5. 1. “Trocar-en”. Fase preliminar.

Atendamos, en primer lugar, al modo en el que García Bacca da una primera definición del ejercicio de “trocar en”:

⁶⁵⁰ Juan David GARCÍA BACCA. *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p 402.

⁶⁵¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica*, § 3, capítulo II. 1963.

⁶⁵² Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. p. 122.

“Trocar algo *en* algo es mostración real de la real indiferencia de lo real frente a ser y ente, indiferencia o neutralidad de lo real frente a ontología (ser) y óptica (ente). Trocar algo *en* algo es, pues, función metafísica y metafenoménica”⁶⁵³.

Entendemos, por los ejemplos expuestos por García Bacca a lo largo del § 3, así como por lo dicho en citas y definiciones como la que aquí presentamos, que eso de “trocar-en” tiene que ver con el acontecimiento de cambio y transformación de cierto estado “natural”, en otro estado “natural”: masa en energía, de sólido a gaseoso, incluso de gaseoso a energía.

El hecho de que García Bacca afirme que el “trocar-en” es de orden metafísico, tiene una explicación relativamente sencilla, a saber:

“Tanto trocar una cosa *en* otra como trocar una cosa *por* otra son actividades reales ontológicas, es decir: actividades por las cuales se altera la proporción de los estados de ser y de ente en las cosas”⁶⁵⁴.

Es decir, en el hecho de “trocar-en”, existe una transformación, es decir, un cambio de estado y de unas propiedades en otras. O lo que es lo mismo: de lo que nosotros atribuimos como “esencia” y consistencia de algo, en otro algo. Este atender al cambio de esencia o forma que, curiosamente el propio estado natural ignora y obvia es, de algún modo, para el filósofo español, un dato metafísico y ontológico.

El dato verdaderamente interesante de este “trocar-en”, es el acontecimiento o principio de “conocimiento”. Es decir, el saber y conocer afecta, directamente, a la propia cosa conocida. En el acto de “trocar-en”, el conocimiento afecta a la racionalidad propia de estos cambios, a saber, la de “probabilidad”: azar o simple “porque sí”.

De otro modo, el hombre que está ya en mitad del mundo en el que las cosas se “truecan-en” están siendo ya conocidas y, por lo tanto, afectadas por dicho grado y actividad de conocimiento. García Bacca explica este hecho de “trocar-en” del siguiente modo:

“Afirmamos: un conocimiento realmente verdadero y verdaderamente real transforma real y verdaderamente la cosa en cosa conocida; la cambia real y verdaderamente de estado; y tal cambio de estado implica, por lo pronto, un cambio en los coeficientes de probabilidad propia de la operación trocar en, trocarse en, peculiares de lo físico o de la contingencia componentes de lo físico (...) Tales *porque y mientras* fijan el objeto, o truecan la cosa en objeto: en algo firme frente al conocedor, y que el conocedor fija o afirma, y al hablar lo afirma”⁶⁵⁵.

Esto último es, a nuestro parecer, lo verdaderamente interesante del acto de “trocar-en” en su estadio de exposición preliminar. A saber: el que la propia conciencia, a modo de conocimiento, sea capaz de fijar y establecer valor y sentido al acto de “trueque-en” de naturaleza inicialmente neutral, frente a cambios de estado entre ser y ente.

5. 2. “Trocar-por”. Fase preliminar.

Analicemos ahora el “trocar-por” también de modo preliminar.

⁶⁵³ *Ibíd.* p. 124.

⁶⁵⁴ *Ibíd.* p. 125.

⁶⁵⁵ *Ibíd.* p. 127.

Como se ha podido intuir en los comentarios previos, el acontecimiento de “trocar-por” está estrecha e ineludiblemente unido al concepto de “mercancía”. La mercancía no es primeramente un concepto esencial y puramente económico sino que, y primeramente, se trata de un concepto de orden ontológico. Veamos como lo expone el propio García Bacca:

“Mercancía es, pues, una especial manera de ser de ciertos entes; y tratar, por un proyecto o programa, de que todo ente esté siendo como mercancía –todos en estado de total indiferencia a sus características físicas, biológicas, anatómicas, genéricas...-, es un programa o proyecto ontológico, tanto como puede serlo el intentar poner todo en estado de espiritual absoluto”⁶⁵⁶.

Es decir, la mercancía es, para García Bacca, “un estado o modo de ser”, es decir, un concepto primera y primariamente ontológico. El “trocar-por” tiene que ver con esa actividad despreciativa de ciertas cualidades primarias de los objetos y las cosas para, de ese modo, poder darles una prioridad de estado mercantilista. Se trueca gallinas por esclavo, trabajo por salario, etc. Lo importante es destacar la intrínseca relación que existe entre “trocar-por”, y el concepto ontológico de “mercancía”.

Nos centramos en una distinción clave, a saber, que el acto de “trocar-en” queda ineludiblemente asociado al valor y sentido de “Metafísica” y que, respectivamente, el “tocar-por” queda, del mismo modo, asociado al concepto de “Ontología”. Es momento, pues, de saber qué entiende García Bacca por “Metafísica” y “Ontología” a estas alturas de *Metafísica*:

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

La Metafísica comprenderá: a) todo tipo de transformación de ente en ente; b) de ser en ente, o de ente en ser; c) instrumentos metafísicos, o sea: realidades montadas según un proyecto y designio inventados para hacer lugar en que ente se transforme en ente, o ser en ente o ente en ser”⁶⁵⁷.

Partiendo de la definición expuesta por García Bacca en *Metafísica* de ontología y metafísica, nosotros tratamos en este punto de destacar la esencial y primordial diferencia que existe entre los conceptos de ontología y metafísica: la ontología es un estudio o atención a lo que de ser hay en los entes y, en este sentido, su relación y vinculación con el “trocar-por” es obvia, a saber, el hecho de que no hay cambio más allá de cambiar un valor mercantil por otro. Es decir, el cambio o truco no implica una “transformación” o, más allá y en términos garcibacquiianos, una “transustanciación” de nada en nada más propio de la metafísica y, por lo tanto, de el estado de “trocar-en”. Como se comentó, “trocar-en” conlleva un cambio y transformación de lo llamado esencia o, simplemente, de su estado inicial a otro.

El “trocar-en” pasa, de este modo, a ser un acontecimiento metafísico mucho más que ontológico. Es decir, “trocar-en” se nos aparece con esa preeminencia

⁶⁵⁶ Ibid. p. 128.

⁶⁵⁷ Ibid. p. 132.

metafísica de lo que queda transformado o transustanciado de su estado de ente, al de ser. Es decir, de ser a ente o simplemente de ente a ente.

5. 3. Expansión de las expresiones “trocar-en” y “trocar-por”.

Ampliamos y expandamos⁶⁵⁸ en este punto de la argumentación, el sentido y valor de las expresiones “trocar-en” y “trocar-por”.

Nos centramos en el principio de “trocar por” que, según la opinión de García Bacca, posee un mayor rango de acción y aplicación que el de “trocar en”. Tanto es así, que, a juicio del filósofo español, el acto de “trocar-por” posee un carácter general y universal:

“Por tanto: trocar por es operación cósmica, es decir, puede afectar, en principio y por su propia virtud, a todas las cosas –y tal es el proyecto y designio suyo, tal como actualmente, y desde hace miles de años, actúa.

Bajo su campo de acción nos hallamos todos, y todas las cosas, aun antes de que nos prevengamos –por cautela o por a priori; por un *previo*”⁶⁵⁹.

Es decir: en principio, el designio mismo del “trocar-por” puede afectar a todo. Puede, en la medida en que todo posee la posibilidad cambiarse o trocarse por otra cosa. La posibilidad de que la operación de trocar sea “cósmica” o universal no afectaría, en sí mismo, a la composición o unidad de las cosas. Es decir, “trocar-por” no es lo mismo que “trocar-en”, o lo que es lo mismo, no existe un cambio o transustanciación en la propia composición o unidad de las cosas misma trocada por:

“Trocar A por B, no es sumar A con B. Al trocar A por B no desaparecen las diferencias y diversidades, cual en cuatro hombres las diferencias individuales (...) Al trocar A por B, A y B mantienen sus diferencias o diversidades, según los casos; sus caracteres de entes concretos”⁶⁶⁰.

Cuando una cosa se “trueca-por”, no existe necesariamente un cambio o pérdida de los elementos que lo constituyen como sí sucede en el caso de “trocar-en”. Pues bien, a nuestro parecer, lo más interesante de este apartado es el hecho de que la propia fenomenología del “trocar-por” descrita por García Bacca, nos descubre la “validez” y “bondad” de las cosas para el hombre. Es decir: nadie descubre que una cosa es buena para uno o para otro, sin que se produzca fácticamente el acontecimiento de trocar algo por algo.

De otro modo, uno descubre que algo es bueno para algo -o para sí-, no a propósito de ningún principio teórico o desde ningún plan para trocar algo por algo. La validez y bondad de algo bueno para uno o para otros, se nos abre a la conciencia de la experiencia humana a partir del hecho original de trocar algo por algo:

“Queda patente, concreta y determinadamente, que una cosa cualquiera es *buena para* todas las demás *respecto* del hombre. La fenomenología o aparición de la

⁶⁵⁸ La expansión de los sentidos de “trocar-en” y “trocar-por” para la presente exposición están basados en la obra de García Bacca *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. Especialmente en el Capítulo (V). Transformación de mundo en casa-laboratorio- mercado. § 3 transformación de casa y laboratorio en mercado. pp. 296-299.

⁶⁵⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. p. 296.

⁶⁶⁰ *Ibíd.* p. 286.

bondad de todas las cosas para el hombre se hace por la operación de *trocar A por B*; y no por una demostración teórica, abstracta e inoperante de que *todo es bueno* para el hombre”⁶⁶¹.

Siguiendo con lo expuesto, García Bacca añade la variable de que al trocar algo por algo precede, ontológicamente hablando, al acto de trocar algo “en” algo. Sin un cambio o trueque de algo en algo -v.g. celulosa en papel-, el papel no “valdría” o sería beneficioso para el hombre y, así, no podría trocarse papel por dinero.

En resumen, y siguiendo con lo expuesto: el resultado fenomenológico de la propia bondad de las cosas expuestas en el punto anterior no es –como podría llegar a creerse-, resultado espontáneo y contingente de las cosas mismas. La propia bondad de las cosas responde y depende, en opinión del filósofo español, de un previo trocar las cosas *en*. Si esto es así, entonces, García Bacca está suponiendo que la bondad es un “proyecto” y “efecto” humano. Es decir, que las cosas en su estado sentimentalmente aparecidas como bondadosas, no son más que el resultado de un proyecto y efecto de un previo trocar algo en algo y, posteriormente, “trocarlo-por” en la medida de su bondad y utilidad creada y proyectada sobre la cosa en sí, esto es: aplicada, reabsorbida por, y para el hombre que la siente como bondadosa para sí. Dice García Bacca al respecto:

“Al subordinar la operación de trocar A en B a la de trocar M por N a favor de..., no me sirvo de lo que haya y como lo haya –bondad causal y contingente de las cosas-, sino hago las cosas buenas, según lo que a mí me conviene. De bondad fáctica a bondad producida. Bondad como proyecto y efecto humano para el hombre y por el hombre”⁶⁶².

En este punto de la argumentación⁶⁶³, debemos destacar el hecho de que García Bacca, deja entrever con rotunda claridad, el hecho de que en el proceso acumulativo de “trocar-en” y para el hombre, se adueña de las no-esencias de las cosas naturales. Es decir, el hombre trueca en primera instancia algo natural en otra cosa. Esa cosa “trocada-en”, pasa, previa estrategia o proyecto del hombre, en algo trocable para o por. En ese “trocar-en” y por, se nos descubre –a sí parece ocurrirle a Bacca- el propio sentido de la categoría “mercancía”.

Pero antes de atender al sentido de mercancía en próximos apartados⁶⁶⁴, veamos como García Bacca asienta las bases del sentido mismo de haber trocado algo en algo y, posteriormente, trocarlo por algo:

“Al trocar algo en algo, se trueca algo en otra cosa no natural; se trueca semblante en perfil, aunque se trate de caso tan modesto como tronco de árbol en viga o bastón. El hombre se “apropia” entonces, realmente, de las propiedades de las cosas; y, al cambiar de dueño, cambian ellas de aspecto: de natural a artificial. Con lo cual queda probado –por haberlo puesto a prueba. U haber resultado-, que las cosas no tienen esencia y que el hombre es, real y verdaderamente, señor de las cosas. Mas al someter lo

⁶⁶¹ *Ibid.* p. 297.

⁶⁶² *Ibid.* p. 298.

⁶⁶³ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica*, Capítulo V, apartado C, §3. 1963.

⁶⁶⁴ Esencialmente atenderemos al concepto de “mercancía” en el apartado VII del presente capítulo, cuando el tema que allí abordemos sea Marx, y su peso real en la obra de García Bacca, *Metafísica*.

artificial, lo trocado en, a la operación de trocar por (en potencia o en ejercicio), las cosas adquieren nuevo aspecto: el de objeto de uso, cara manual”⁶⁶⁵.

Es decir, como se ha comentado, el hombre actúa trocando cosas naturales en otras artificiales. Ese trocar e inventar se emplea, previo plan, en algo “trocable-por”. Lo realmente interesante del asunto reside, a nuestro parecer, en el hecho de que García Bacca cree que el hombre tiene la potestad y el poder de apoderarse y enseñorearse sobre las cosas naturales que, a su juicio, carecen de toda esencia o valor previo a su reconversión en algo trocado en y por el hombre.

Ese trocar y apoderarse de las cosas naturales son las que generan el valor y sentido de la categoría de mercancía que, en palabras de García Bacca, viene a significar lo siguiente:

“Mercancía; a saber: cosa natural trocada en buena (usable) para cualquiera y trocable por otras, igualmente trocadas previamente en buenas para cualquiera, y exhibiendo tal aspecto en un lugar propio que es el mercado, lugar de exhibicionismo del cualquierismo total: de cualquier cosa como trocable por cualquiera otra, y trocable para cualquiera”⁶⁶⁶.

Valor generado de una nueva categoría y estado: mercancía y mercado. La mercancía es una nueva categoría surgida del estudio fenomenológico realizado por García Bacca de la propia actividad de “trocar en” y “por” del hombre y, del mismo modo, el mercado es la metáfora empleada por el filósofo español, para la designación de un nuevo estado del hombre en el que se realizan transacciones planificadas –o no-, de las mercancías resultantes del propio y previo estado metafísico del hombre como ente transustanciador.

Pero este asunto del mercado y la mercancía es un tema que aparcamos de modo temporal hasta el punto (VII) del presente capítulo, en el que trataremos el peso y valor real de Marx en la obra que aquí comentamos. Baste, pues, por el momento, lo dicho sobre las categorías de “trocar-en” y de “trocar-por” que, en *Metafísica*, han cumplido su función iniciática de expresar el sentido y valor diferencial entre ambas, así como su vinculación -aun temprana y tierna- con los supuestos económicos, sociales y técnicos del marxismo.

Tal y como apuntábamos, esto es otra cuestión que en lo que respecta al presente capítulo únicamente lo trataremos de un modo introductorio para, posteriormente, poder ser abordado con mayor rotundidad en próximos capítulos.

Pasamos a continuación, a analizar uno de los conceptos más importantes y centrales de *Metafísica*. Nos referimos, sin duda alguna, a la concepto garcibacquiiano de “Mundo”.

6. El concepto y papel ontológico de la categoría de “Mundo” en “Metafísica”, y sus vinculaciones con la categoría mundo en Heidegger.

Nuestra intención en este punto pasa, primordialmente, por dar cuenta del peso e importancia que tiene la categoría de “Mundo” en *Metafísica* y poder, así, delimitar las

⁶⁶⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. p. 299.

⁶⁶⁶ *Ibid.* p. 299.

relaciones y vinculaciones posibles de dicha categoría con la empleada por Heidegger en su obra *Sein und Zeit*.

Lo primero que debemos destacar, es la idea de que “Mundo”⁶⁶⁷ es una especie de integración y equilibrio entre un “todo” y sus “partes”. Un todo con partes en el que, ya mucho antes de que las conceptualicemos nos encontramos, los hombres, viviendo en el. Así lo expone García Bacca como primer dato:

“Dato III.II *Aun antes de que*, precavidamente, nos planteemos la cuestión nos pondremos a *ser*: a) *entre* cosas sueltas, cada una en su individualidad, género, especie; b) o entre cosas en función de *partes* de un todo; c) o bien primero, en un *todo* y consecuentemente a estar siendo entre sus partes, *nos encontramos ya siendo* dentro de un peculiarísimo *todo* que denominaremos de tipo *Mundo*, tal que se han preterido tales prioridades o aposterioridades, y se nos da y nos hallamos entregados a él como a un todo en que su carácter de todo (totalidad) ha tomado el estado de *ser*, y sus partes el carácter de *entes*, en estable y unitonal integración”⁶⁶⁸.

En primer lugar, destacamos los componentes de “Mundo”: cosas en estado de ser y cosas en estado de ente. Como se ha comentado previamente, las cosas en estado de ser se mantienen en una especie de transparencia y generalidad que favorece el tránsito o el “trans” de las cosas: luz en estado de ser es algo que no podemos ver y, aun así, favorece y hace que las cosas se puedan ver; –como más tarde veremos, existen dos componentes más: “alusión” y “elusión” que configuran el valor y sentido de ser-.

Por su parte, el estado de ente actúa como cosa estable y fija, opaca, determinada. Si esto es así, la categoría de “Mundo” es, tal y como se anuncia al final de la cita: una *estable y unitonal integración* entre sus partes (ente) como un todo (ser).

Aclaremos qué es eso de *estable y unitonal integración*, con el fin de poder acceder al sentido de “Mundo” como equilibrio entre cosas en estado de ser y de ente.

6. 1. Integración.

Empecemos, pues, por el concepto de “Integración”:

“Integración es el modo de unión de varias cosas por la virtud unificante de la unidad de mundo, que es, a su vez, un especial estado que puede afectar a cosas variadas –distintas, diferentes, diversas, varias”⁶⁶⁹.

El “Mundo” posee, como un “Todo”, la virtud o el poder de unir cosas, es decir, de entretejer cosas en diversos estados. Esas cosas –digámoslo, en estado de entes-, constituyen un estado de mundo integrado precisamente, porque quedan integradas las unas con las otras dependiendo de su pertinencia a la hora de constituir un mundo o mundillo determinado.

De otro modo: pongamos por caso el ejemplo que emplea García Bacca –el mundo físico visual-. En este mundo o mundillo, la integración viene determinada por

⁶⁶⁷ Para todo lo referido al término “Mundo” en la obra de García Bacca *Metafísica*, consultar su formulación teórica en el capítulo (III): “Potenciones supremas del estado concreto: mundo”.

⁶⁶⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 137.

⁶⁶⁹ *Ibíd.* p. 140.

las cosas en estado de ser –luz, visión-, con las cosas en estado de ente –ojo, pupila, nervios-. La integración es, pues, la unión o unidad de los dos tipos de estados en los que las cosas pueden encontrarse. Pero sólo con la definición preliminar de integración no nos basta para nuestro propósito. Es menester, para la mejor comprensión de lo que “Mundo” significa en su estado preliminar definitorio, atender al valor y sentido de “unitonal”.

6. 2. Unitonal.

En este sentido, qué mejor modo de exponer el valor de la noción unitonal, que emparentándola y relacionándola directamente con la noción de integración:

“La integración se verifica por unidad de estado total, por estar siendo en tono estabilizado y único todas las cosas –por distintas, diferentes, diversas y variadas que sean, en su respectivo orden”⁶⁷⁰.

Es decir, *grosso modo*, lo unitonal queda emparentado con la integración a través de ese general y único tono que las cosas –en sus estados de ser y ente- mantiene entre sí. De otro modo: las cosas que constituyen mundo o mundillo se mantienen, además de integradas, en un estado de permanente unitonalidad. Este estado de unitonalidad hace destacar las incongruencias o estados de cosas que no contribuyen a la integración y constitución de “Mundo”.

Si esto es así, entonces no sorprende una segunda y aún más precisada definición de “Mundo” entendido como integración y unitonalidad de las cosas en sus estados de ser y ente:

“Mundo es de estilo *ser*; mas los n elementos de Mundo –todos los elementos...-, son de estilo *ente*. O sea: el simple conjunto de todas las cosas, se reparte entre cosas en doble estado: de ser y de ente –cosas que se ponen en estado de *ser*, y son las que dan la unidad peculiar de Mundo, su Totalidad-, y cosas que se ponen en estado de *entes de tal ser* –y constituyen los elementos (todos) de tal Mundo o Todo”⁶⁷¹.

De otro modo: entre cosas integradas en estado de unitonalidad –cosas en estado de ser y de ente- existe un “coajuste” que, *grosso modo*, es lo que determina la constitución y formación de un “Mundo” o “Todo”. Es decir, García Bacca está exponiendo de un modo muy general y preliminar en su primer apartado, la idea clave y primera de que, para que exista “Mundo”, debe prevalecer un coajuste, unitonalidad e integración entre las partes que lo constituyen, o lo que es lo mismo, entre las cosas en estado de ser y ente.

6. 3. Estado de “Idea”.

Es, pues, momento de atender a otro “estado especial” en el que las cosas pueden encontrarse, a saber, el de “Idea”.

La atención al estado de idea es importante en la medida en que el “Mundo” ideológico, constituye un estado previo en el que los hombres nos encontramos en el mundo mucho antes de pensarlo y conceptualizarlo como tal. En el estado de idea, éstas

⁶⁷⁰ *Ibid.* p. 141.

⁶⁷¹ *Ibid.* p. 142.

poseen tres características esenciales que las determinan: “simplicidad”, “universalidad” y “necesidad”.

En este sentido, se complica un poco eso de los tres caracteres de una idea porque, al parecer, universalidad y necesidad son algo así como estados o modos de simplicidad. Por su parte, el estado de simplicidad no queda definido de modo explícito en ningún momento por parte de filósofo español. A nuestro juicio, pensamos que la idea de simplicidad del “Mundo” ideológico, queda asociado a la idea o estado de “abstracto”. Es decir: algo no determinado e irremisiblemente determinado.

En este sentido, cuando García Bacca se refiere al estado de universalidad de un mundo ideológico debe estar refiriéndose, a nuestro parecer, al estado general “alusiva” y “elusiva” de algo. El filósofo español se explica del siguiente modo:

“El estado ideológico de una cosa, posee el carácter de *universalidad*. Y universal, en su estado inmediato (natural), es una *simplicidad alusiva y elusiva de concreciones*. Expliquémoslo: Idea es siempre idea de (una cosa concreta); mas este de, expresión de identidad, puede ser de diversos tipos, más o menos sutiles. En estado de simplicidad, o el de identidad, queda reducido a *alusión* a la cosa concreta, y a *elusión* o evasión de todos los elementos que la cosa posee en estado de concreción, y no pueden ser elevados a ser *ella y de ella*. Lo simple es siempre por *elusión* –de reducido a un mínimo por abstracción y eliminación de lo concreto-; y es simple por *alusión* –de inverso al anterior-⁶⁷².

Es decir, el estado de universalidad en un mundo ideológico está compuesto, en opinión del filósofo español, por las dos referencias a “alusión” y “elusión” “de” los elementos que componen la idea. Como más tarde veremos, alusión y elusión se reparten, respectivamente, entre Ente y Ser.

6. 4. Mundo natural.

García Bacca expone los cuatro factores que determinan el sentido y valor de un “Mundo natural”. Comencemos por nombrarlos y atendamos a cada uno de ellos:

1. Máximo de concreción.
2. Máximo de neutralidad.
3. Máximo de alusión.
4. Máximo de globalidad.

6. 4. 1. Concreción.

Concreción. Aun pudiendo parecer una obviedad, el estado de concreción viene a determinar cuándo una cosa es ella misma y no otra. En un “Mundo natural” algo, cualquier cosa, está en su estado de máxima concreción cuando es ella, y no otra cosa.

6. 4. 2. Neutralidad.

Neutralidad. El caso de la neutralidad sí implica cierto nivel de complejidad. Para García Bacca, la neutralidad posee y esconde un valor ontológico propio de un “Mundo natural” que se sobreentiende y autocontempla esencialmente como “neutro” o

⁶⁷² *Ibid.* p. 148.

“neutral” frente a las cosas, sistemas, aparatos e inventos del hombre. Dado que no es cuestión de anticipar cuestiones propias del “Mundo artificial”, atendamos a eso de neutralidad en su máximo desarrollo.

Lo primero que debemos señalar es la asociación de neutralidad con el concepto de “aparencial”. Para García Bacca, “aparencial” viene a significar lo siguiente:

“Fijemos, pues, el significado de la palabra *aparencial*. *Aparencial* es el aspecto neutral de las cosas; indicando el calificativo de *neutral* la no diferencia que guarda tal aspecto frente a la verdad y falsedad determinadas”⁶⁷³.

Es decir: en el “Mundo natural”, las cosas están en un máximo de neutralidad y, por ello, en un estado de aparencial. Las cosas en el “Mundo natural” son aparenciales, es decir, cosas ahí neutras, sin pretensión de ser o dejar de ser verdades reales o de verdad. Resulta, pues, que en este sentido, las cosas en su estado máximo de aparencial y neutralidad, son trocadas y transformadas por el hombre para pasar a ser cosas en estado de “verdad real”. De ese modo, dejan de ser simplemente “reales”.

Esta distinción la emplea García Bacca para reforzar una diferencia entre “Mundo natural” como neutro o aparencial, y un “Mundo” -aun no tratado- artificial. Sea como fuere, lo que debe destacarse es que, el “Mundo artificial” posee para García Bacca, su propio tipo de verdad, a saber: la verdad *natural* o real. Verdad en la que prevalece la máxima neutralidad y concreción:

“Se da verdad natural: aun antes de que cualquier teoría haya fijado qué es verdad lógica y ontológica, respecto de un dominio de cosas a considerar, nos hallamos ya ante una patencia, o manifestación de las cosas, neutral o indiferente frente a verdad y falsedad lógicas y ontológicas”⁶⁷⁴.

Así expone García Bacca el propio valor y sentido de la verdad natural asociada a la neutralidad y apariencia de las cosas en su estado de “Mundo natural”.

Y llegados a este punto, es donde podemos destacar una de las tesis tal vez más cruciales de *Metafísica*, a saber, el sentido y valor que García Bacca está intentado otorgar al concepto mismo de metafísica.

6. 4. 2. 1. Previa definición de Metafísica.

De algún modo, para García Bacca la metafísica es un plan o proyecto, es decir, una herramienta, sistema o mecanismo a través del cual, el hombre troca, transforma o transustancia la realidad neutra⁶⁷⁵ del “Mundo natural”.

El hombre, a través de su disposición metafísica, troca y transforma la verdad natural y real, en una verdad real, esto es, en una verdad reconducida al valor de uso y aprovechamiento para sus necesidades. Dice García Bacca:

“Mas lo dicho debería hacer pensar a filósofos, religiosos... que tan sólo colocándose en plan metafísico, es decir, de transformación y transustanciación de la naturaleza, de lo aparencial, en todos los órdenes –físico, matemático, lógico...-, probarán la verdad de sus realidad la realidad de su verdad. (...) La Metafísica, en el

⁶⁷³ *Ibíd.* p. 161.

⁶⁷⁴ *Ibíd.* p. 163.

⁶⁷⁵ En este punto de la argumentación, aún no ha aparecido, ni tampoco se ha expuesto el valor que García Bacca atribuye al concepto de “universo”

sentido que vamos dando aquí a esta palabra, comienza, media y termina con los proyectos de transformación, según sus diversas fases”⁶⁷⁶.

Es decir, aquí se está acuñando e imprimiendo la tesis de que la metafísica, tal y como la entiende García Bacca –al menos hasta este punto de su obra-, se sostiene y mantienen gracias a su impulso natural por el que troca, transforma y transustancia las cosas de su estado neutro, a cosas para y por el hombre. La metafísica es, pues, ese plan, proyecto, herramienta y sistema por el que las cosas son transformadas. Sentencia García Bacca:

“Es decir: para transformar, trastornar y transustanciar el mundo natural hace falta que un ente, algo de un ente, esté ya en estado metafísico”⁶⁷⁷.

Esta, y no otra, es la idea central llegados a este punto de *Metafísica*, a saber, el hecho de que la metafísica no se presente como una simple y vulgar teoría filosófica. La metafísica, si quiere sostenerse en su legitimidad, debe hacerse cargo de su natural disposición e inclinación a transformar y acomodar el Mundo natural a sus necesidades, esto es, a su imagen y semejanza.

6. 4. 3 Alusión.

Otro factor importante en el desarrollo expositivo del Mundo natural es su estrecha vinculación y asociación a un máximo de *Alusión*.

Ya sabemos, por lo expuesto hasta el momento, que la alusión se relaciona con el estado de las cosas en estado de entes, esto es, como cosas-objetos. En este sentido, es evidente que si un “Mundo natural” se compone por su disposición máxima de concreción y neutralidad, entonces los objetos que lo componen serán objetos sin más, es decir, en estado máximo de alusión. Así lo expone García Bacca:

“En un mundo natural la alusión a cosa-ente es máxima; la alusión apunta y termina en cosa-objeto y cosas obstáculo, todas en función de ente; mientras que lo que en tal mundo hay de ser, nos *elude*; no hace, a pesar de su realidad, de objeto, o de obstáculo”⁶⁷⁸.

El estado de alusión del “Mundo natural”, así expuesto, tiene un significado y valor muy concretos, a saber: el hecho de que, en dicho mundo, las cosas se encuentran -antes de que uno las “conceptualice” o troque en estado de ser o “elusión”-, en un estado de neutralidad y concreción tal, que los objetos y las cosas se perciben como entes en un estado máximo de alusión.

En resumen: García Bacca está exponiendo la dualidad de estados y de mundos. En primer lugar, expone la idea de un “Mundo natural” y neutral en el que nos encontramos todos antes de ponernos a trocarlo. En segundo lugar, una metafísica que si quiere y requiere su utilidad en el mundo, ésta pasa más por modo de transformación, trueque y transustanciación del “Mundo natural”, que por una simple teoría o modelo filosófico. Es decir, García Bacca está asentando las bases de su incipiente propuesta metafísica, al exponer los fundamentos que sostienen y componen el “Mundo natural”

⁶⁷⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 166.

⁶⁷⁷ *Ibid.* p. 167.

⁶⁷⁸ *Ibid.* p. 169.

inicial en el que todos nos encontramos de modo previo e ineludible. Así lo sentencia el propio filósofo español:

“En total: poco es lo que de las cosas se hallan en estado conceptual, y en estado ideológico –o sea, en *elusión* al estado de ente-; y mucho, máximo, lo que de ellas se encuentra en estado concreto y neutral –en máximo de *alusión* a entes.

Las cosas se hallan, pues, de ordinario en mundo natural; en máximo de alusión (máximo de ente) y mínimo de elusión (mínimo de ser). Nos hallamos ya ante una *ley de reparto*, entre ser y ente, de las cosas de un dominio dado: cuando el reparto se hace de modo que haya un máximo de cosas en estado de ente, y, por lo mismo, un mínimo de entes en estado de ser, el universo correspondiente de cosas se halla en estado de *mundo natural*”.⁶⁷⁹

6. 4. 4. Globalidad.

Pasamos, pues, al último de los cuatro aspectos que componen el sentido y valor del “Mundo natural” para García Bacca, a saber: la “Globalidad”.

El sentido de “global” es sencillo de entender, precisamente porque lo global se contrapone al concepto de “total”.

De otro modo: lo global se asocia a la noción garcibacquiiana anteriormente expuesta de “aparencial”, es decir, de generalidad, neutralidad y alusión en su estado máximo. La “totalidad” se asocia, pues, con la elusión o estado de ser de las cosas. Veamos qué entiende García Bacca por “globalidad”:

“Aun antes de que la ciencia, filosofía..., determinen cuántos y cuáles son los elementos (n) de un todo (ente o ser), nos hallamos ya con *globales* típicos –árbol, hombre, río...-, *neutrales* frente a la textura de elementos y Todos correspondientes. Tales *globales* son reales, mas no reales de verdad; y con su realidad no refutan positivamente ni confirman positivamente ninguna teoría –física, aritmética, biológica-; se mantienen en su realidad bruta e inmediata, a pesar de cualquier teoría. Son, pues, neutrales frente qué es (esencia) y que es (existencia real de verdad), para qué es (finalidad real de verdad), cómo es, etc.”⁶⁸⁰.

Es decir, la “globalidad” es el estado general del “Mundo natural” que, como se ha podido comprobar, se opone al estado de “totalidad”. La “totalidad” es propia de un mundo ya trocado y transformado por el plan general de la metafísica que inyecta y genera el valor y sentido del: *qué es, que es, cómo es, etc...* Si esto es así, entonces García Bacca estaría asentando –como ya se ha comentado-, las bases de un *antes de que nos encontramos ya* en un “Mundo natural”, previo y anticipado a todo proyecto de transformación metafísica, es decir, un “Mundo natural” en estado de máxima concreción, neutralidad, alusión y globalidad.

⁶⁷⁹ *Ibíd.* p. 172.

⁶⁸⁰ *Ibíd.* p. 178.

6. 5. Pequeña comparativa entre “Mundo” y “estar-en-el-mundo”.

Abrimos este pequeño paréntesis para atender la que, a nuestro parecer, se revela como una posible vinculación entre las nociones de “Mundo” garcibacquiiano por un lado, y el término heideggeriano “estar-en-el-mundo” por otro lado.

Lo primero a lo que debemos prestar atención es, sin duda alguna, al hecho de que para García Bacca, el término “Mundo” queda autoconstituido por sí mismo, a pesar de llevar agregado como complemento explicativo o bien el concepto de “natural”, o bien el concepto de “artificial”, incluso en alguna ocasión también el de “artificioso”.

Para García Bacca, “Mundo” funciona como las antípodas del término “Universo” y, *grosso modo*, esta diferencia viene a determinar la distancia existente entre un “Universo” en estado de neutralidad absoluta por un lado, y el de “Mundo artificial” que, como bien suponemos –y expondremos en el siguiente apartado-, define el “Mundo” habitado y trocado por el hombre a través de su poder de creación en invención. El concepto “Mundo” actúa para García Bacca como una categoría genérica a la que se le puede y debe atribuir un cierto tipo de estado –natural, artificial o artificioso-.

Sea como fuere, el “Mundo” –y el estado en el que se encuentre-, determina el análisis fenomenológico y metafísico porque, a cada estado de “Mundo” y de hombre que lo habita, le corresponde un tipo de “sentimentalidades probablemente posibles”.

En el caso de Heidegger, el concepto “Mundo” no posee una especificidad concreta en sí misma. Es decir, para Heidegger, el término “Mundo” no posee –al menos en *Sein und Zeit*- un sentido propio y determinado fuera de toda relación con otros términos. De otro modo, Heidegger no emplea el término “Mundo”, sin estar descrito y expuesto como una categoría compuesta. La composición clásica del término “Mundo” en el sistema fenomenológico heideggeriano es por todos conocida, a saber: “estar-en-el-mundo”. Dice Heidegger a propósito de la expresión “estar-en-el-mundo”:

“El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El *Dasein* existe. El *Dasein*, además, el ente que soy cada vez yo mismo. Al *Dasein* existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiiedad. (...) Estas determinaciones de ser del *Dasein* deben ser vistas y comprendidas a priori sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el “estar-en-el-mundo”. El punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein* consiste en la interpretación de esta estructura.

La expresión compuesta *estar-en-el-mundo* indica, en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno *unitario*⁶⁸¹.

Como exponer la analítica fenomenológica del fenómeno unitario que constituye el “estar-en-el-mundo” heideggeriano excede en mucho nuestro propósito, nos debería bastar con la idea central que aquí exponemos sobre dicho fenómeno.

En primer lugar, lo destacable es que el término “Mundo” –en Heidegger al menos-, no pude desprenderse de su sentido compuesto de estar-ya-ahí. El sentido

⁶⁸¹ Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, cit., 2009, p. 74.

primario del estar-ahí implica un sentido único de facticidad del propio estar-ahí por parte del *Dasein* en el mundo. El “estar-en-el-mundo” implica, *grosso modo*, el sentido de facticidad en la que el *Dasein* se encuentra en medio de las cosas antes de todo análisis de orientación metafísico.

De otro modo: el “estar-en-el-mundo” apunta al sentido más inmediato y primario en el que el *Dasein* se encuentra en medio de las cosas y los entes, *antes aun* de cualquier analítica de orden metafísico por parte del ente. El concepto de “Mundo” en el sistema heideggeriano actúa a modo de premisa ontológica de la que debe partirse antes de cualquier analítica fenomenológica y, a partir de ella, construir un proyecto ontológico que de sentido a dicho fenómeno primario.

Sea como fuere, en el caso de Heidegger, no existe algo así como “Mundo” en sentido neutral y ajeno a sus conexiones con el “estar-ya-en-el”. Tampoco puede afirmarse que existan estados de “Mundo” tales como el “natural” o el “artificial” delimitados con una rotundidad tan asertiva como en el caso de la propuesta garcibacquiiana.

De algún modo, el término “Mundo” constituye en el sistema heideggeriano un tipo de lecho primario de facticidad ontológica sobre el que levantar un proyecto fenomenológico, más que una categoría neutra a la que achacar estados como el de “natural” y “artificial”.

En resumen: La noción de “Mundo” tanto en García Bacca, así como en Heidegger, están bien diferenciadas tanto por el uso de los conceptos en sí mismos, así como por la extensión ontológica de los mismos.

En el caso del filósofo español, el concepto de “Mundo” constituye un concepto genérico en el que se engloban el conjunto de seres, entes y enseres repartidos en diferentes estados –neutralidad, naturalidad, y tecnificación de los mismos-. El término “Mundo” lo emplea García Bacca como un estado concreto dentro de un tiempo, un contexto y una circunstancia concreta. La analítica fenomenológica de cada tipo y estado de mundo da forma, pues, al proyecto metafísico en sí mismo.

Como se podrá comprobar, para la propuesta garcibacquiiana a cada estado de “Mundo”, le corresponde una serie de probables posibles catálogos de sentimentalidades. En definitiva, no existe “un” único sentido y valor de “Mundo” en la propuesta metafísica garcibacquiiana.

En el caso de Heidegger, el concepto de “Mundo” es, por definición, indistinguible de su sentido como término o categoría compuesta. Es decir, no existe algo así como “Mundo” en sentido neutro. El término “Mundo” siempre queda asociado al “estar-ya-ahí” que, a su vez, actúa como un principio nuclear para el propio proyecto fenomenológico.

El “estar-en-el-mundo” nos ubica en un estado primario de facticidad existencial en el cual el *Dasein*, antes de todo planteamiento sobre su estar o ser, debe dar cuenta –sentimental y fenomenológicamente- de su condición *a priori* “estar-en-el-mundo” que, como inmediatamente Heidegger resuelve en su obra *Sein und Zeit*, dicho estar o encontrarse original del *Dasein* en el “Mundo” tiene la forma de “arrojado” o “eyectado”. Pero, como bien supondremos, esto es tema que queda fuera de nuestra jurisdicción.

6. 6. Mundo “Artificial”.

Por contraposición, y de modo más preliminar que en el caso de “Mundo natural”, García Bacca expone el sentido y valor de “Mundo artificial”.

En primer lugar, no resulta casual que lo primero a destacar en esta exposición sea el concepto de “artefacto”. Debe quedar claro el sentido del concepto “artefacto” en la concepción garcibacquiiana porque, de algún modo, es lo que determina el sentido mismo de “Mundo artificial”. Atendamos, primeramente, a dos definiciones generales que el propio filósofo español da del concepto “artefacto”. La primera de ellas dice así:

“Un artefacto es, primero, la mostración concreta de que una propiedad o función, inserta en determinadas conexiones naturales, pueden actuar separada de su natural contexto. Se trata, pues, de un abstracto real, abstracto o extraído de su concreto natural”⁶⁸².

La segunda de las definiciones dice:

“Pues bien: artefacto es, primero, la realización comprobada de que una función o propiedad de una cosa –viviente o no-, puede actuar separada de su natural concreción”⁶⁸³.

Es decir: “artefacto” es, -tal y como puede extraerse de las definiciones aquí apuntadas-, aquello que el hombre extrae de una cosa natural a través de un proyecto y una planificación metafísica para, posteriormente, poder emplearla e instrumentalizarla para su propio beneficio. -pensemos en el acto de volar-.

Para García Bacca el hombre, a través de cierta planificación metafísica, es capaz extrae el sentido general, neutro y objetivo del acto de volar del ave para, posteriormente, tecnificarlo y cosificarlo en, pongamos por caso, el artefacto avión. En este sentido, el “artefacto” inventado y creado por el hombre es el avión. “Artefacto” aéreo que empleará el hombre para volar justa y precisamente porque el hombre, a propósito de su estatus como ente metafísico, es capaz de crear e inventar artefacto para ello.

En definitiva: la idea fundamental en este punto de la argumentación respecto al plan metafísico garcibacquiiano puede resumirse en el hecho de que, para el filósofo español, la metafísica queda renovada como “plan metafísico”. Como se viene afirmando en el presente trabajo, dicho plan metafísico consiste en lo siguiente: trocar, transformar y transustanciar lo que se encuentra en estado de ente -en el “Mundo natural”-, para convertirlo en cosa o artefacto –enseres- para el “Mundo artificial”. García Bacca se explica así:

“Otra cosa es el plan o proyecto –una vez dados inventos y novedades de tipo dicho., de desvincular toda propiedad y función de su contexto natural, y hacer de cada una un invento o artefacto –máquina voladora, aparato o instrumento para... Tal proyecto es, de suyo, metafísico: trastornador y transmudador de lo físico y natural. (...) Luego la técnica moderna es, por el plan intrínseco que lleva, técnica: cual invento, o novedad de novedades”⁶⁸⁴.

⁶⁸² Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963. p.183.

⁶⁸³ *Ibíd.* p. 184.

⁶⁸⁴ *Ibíd.* p. 186.

Lo que hace el plan metafísico garcibacquiiano propuesto en *Metafísica* no es otra cosa que: *desvincular y arrancar ciertos principios o propiedades de las cosas en su estado natural, para ser trocarlo en “artefacto”, invento, creación artificial.*

Si esto es así, se entiende que García Bacca conceptualice en *Metafísica* al hombre como primer motor. Es decir, como un ente no restringido únicamente a lo trascendente sino que, también, es trascendental. Es decir: el hombre, a propósito de su potencia planificadora y metafísica de trocar y transformar las cosas de naturales a artificiales está, también, transformando y cambiando estados naturales neutros, aparentes, globales y concretos, en un mundo artificial montado a su gusto, esto es, a su imagen y semejanza.

Es él, y no otro, quien inyecta movilidad, realidad de verdad a las cosas en estado primario de realidad. El hombre es él dueño y señor, Dios, primer motor de sus propias creaciones e invenciones. Es dueño de arrancar, previo plan, ciertas características naturales del mundo para, posteriormente, moldearlas y trocarnos en aparatos y aparatajes que él empleará para su propio beneficio. Dice García Bacca:

“Advirtamos, pues: el aspecto que el hombre toma dentro de un mundo montado artificialmente es el de *primer motor*. O en otra frase cuya justeza crecerá a medida que avance la explicación: dentro de un mundo artificial el hombre da –por sí mismo, según planes y diseños suyos-, muestras de ser realmente trascendente, y no sólo trascendental; es decir: muestra realmente que es ente metafísico, productor de metafísica”⁶⁸⁵.

Es decir, la producción del hombre no se reduce para García Bacca únicamente a la de inventos y novedades concretos sino que, la invención o creación pasa, en primera instancia, por el propio plan metafísico. Es decir, ser primer motor de la posibilidad misma de la creación pasa inicialmente para el filósofo español, por el hecho de que el hombre está produciendo metafísica cada vez que, en mitad del “Mundo natural”, se trasciende -y trasciende consigo- dicho mundo para, posteriormente, acomodárselo a “Mundo artificial”.

Dicho esto, pasemos al balance entre ambos tipos de mundo.

6. 7. Balance de Mundo “Natural” y Mundo “Artificial”.

La idea del balance entre ambos mundos –natural y artificial- viene definida y determinada por García Bacca del siguiente modo:

“Mas es un hecho que la inmensa mayoría de las cosas, y el mundo en conjunto, se hallan en un solo estado: el *natural* o complementariamente, que las cosas en estado artificial constituyen una minoría por ahora; luego de *hecho* el mundo se halla en un solo estado, y las potencias artificiales no son *potentes*, en su fase actual, para hacer cambiar tal estado en conjunto.

Luego la realidad en conjunto no puede estar sino en un solo estado, o sea: es *necesaria, naturalmente necesaria*.

El balance entre los dos estados es a favor del estado natural.

⁶⁸⁵ *Ibíd.* p. 201.

Tal es el tipo actual de *coajuste* entre los dos estados⁶⁸⁶.

Es decir: si existe un previo o preliminar estado en el que se encuentra el mundo mucho antes de que nosotros lo troquemos, ese es el de “Mundo natural” entendido como mundo neutral.

Pero lo cierto es que, a través del plan metafísico, el hombre es capaz de troca y transforma permanentemente la neutralidad del “Mundo natural” para, de ese modo, reconvertirlo y readaptarlo a sus propias necesidades. El quicio de todo el asunto es el siguiente: existe un coajuste entre “Mundo natural” y “Mundo artificial”. En este coajuste predomina y se impone el “Mundo artificial” al “Mundo natural”. El grado, modo, estrategia y nivel de cambio o trueque de un “Mundo” por el momento no ha sido abordado directamente por García Bacca. Aun así, baste para nuestra argumentación –y esto es lo que nos ocupa por el momento–, el hecho de que la metafísica ha encontrado un espacio de legitimación como proyecto y modo de trocar y transformar el mundo a su imagen y semejanza. Dice Bacca para cerrar el capítulo:

“Es decir: nos encontramos con que nos hemos puesto ya a transustanciar nuestro tipo de realidad; de natural y necesaria de primer grado, en artificial y necesaria de segundo grado; nos encontramos con que nos hemos puesto ya a cambiar el tipo de realidad: de simplemente real a real-de-verdad. Por tanto: nos encontramos con que nos hemos puesto ya a hacer metafísica, y hacerla de manera nueva frente a la clásica⁶⁸⁷.”

Efectivamente, en este punto de la argumentación nos encontramos con una nueva manera de hacer metafísica. Es decir, no entendida como modelo o método filosófico clásico sino, más bien, como el modo inmediato, natural y corriente que posee el hombre para transustanciar el “Mundo natural” en el que está inserto de modo original, en un mundo coajustado y en balance que el filósofo español llama “artificial”. La nueva metafísica queda asociada y estrechamente vinculada a la noción de “transustanciación” desde el preciso instante en el que el acto de transustanciar algo neutro en un enser pasa a convertirse en el eje de gravedad de todo el aparataje metafísico concebido y propuesto por García Bacca. El trueque o cambio, es decir, el ejercicio permanente y constante de transformar y acomodar cosa-ente en estado de aparato para el hombre es, para García Bacca, plan y ejercicio esencialmente metafísico.

De algún modo, todo lo expuesto respecto a las nociones garcibacquiánas de “Mundo natural” y “Mundo artificial” nos da el “tono” necesario para abordar los dos últimos puntos que componen el presente capítulo. En ellos, abordaremos directamente el sentido y conclusión de la propuesta metafísica garcibacquiánica. Una metafísica basada en las categorías de “trueque” y “transustanciación”, así como en la creación e invención de enseres para el hombre.

⁶⁸⁶ *Ibíd.* p. 220.

⁶⁸⁷ *Ibíd.* p. 220.

7. La génesis de los principios marxistas en la propuesta metafísica garcibacquiiana.

En este punto nos centramos en la clara referencia a las bases fenomenológico-ontológicas de los principios marxistas en *Metafísica* que, posteriormente, le servirán al filósofo español para poder desarrollar su propio proyecto metafísico.

La idea central del punto E)⁶⁸⁸ –que es el punto en el que aparecen las primeras referencias entreveradas a Marx en *Metafísica*–, el filósofo español se centra en las categorías de “dinero” y “capital” entendiendo que ambas categorías son los elementos centrales del “trocar por” y la “bondad” – o, de otro modo, el uso y el valor de las cosas “trocadadas por”.

Se podría decir, pues, sin temor al error que, partiendo de la definición preliminar que García Bacca dio de “Mundo”: *coajuste entre ser y ente*, el filósofo español extiende dicha definición de “Mundo” argumentando que la moneda o capital asumen el papel de “Ser” en un mundo mercantilizado. Es decir, las mercancías –entes sin esencia, son trocadas “en” cosas válidas y bondadosas para el hombre. Esas mercancías ahora insertas en un Mundo en estado de “Mercado” son trocadas por otras para el uso y disfrute del hombre⁶⁸⁹.

El estatus de Ser en este nuevo mundo mercantil repleto de mercancías es, como el propio García Bacca expone, el dinero, la moneda o el capital. En el caso del capital, éste se emplea como Ser que sustenta el sentido y valor de cambio o trueque. De otro modo, el que reajusta y coajusta el equilibrio entre ser y ente en el “Mundo Mercantil”. Así se explica García Bacca en este sentido:

“El dinero es, pues, de suyo, originariamente, *capital*. Es, por tanto, *Capital* un estado fenomenológico-ontológico del clásico atributo trascendental de *bondad*, tal como, *aun antes de* toda prevención y vacuna, *nos lo hallamos* siendo los hombres actuales.

Nos hallamos con que todo está siendo bueno para el hombre bajo la forma de dinero, con tendencias a potenciarse en Capital.

Y aun antes de que tomemos precauciones, nos hallamos ya los hombres *actuales* connaturalizados con un mundo natural y artificial connaturalizadamente *capitalista o endinerado*.

Es decir: habitado todo con sentimentalidades capitalistas o endineradas de tipo natural: comodidad, seguridad, familiaridad, confianza, paz, tranquilidad, orden... Y

⁶⁸⁸ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Capítulo (V). Transformación de mundo en casa-laboratorio-mercado, § 3 transformación de casa y laboratorio en mercado., 1963, p. 309.

⁶⁸⁹ En este punto de *Metafísica*, García Bacca emplea conceptos puramente marxistas, en especial los descritos en: Cfr. Karl MARX, *El capital: Crítica de la Economía Política*, Tomo 1, 1995. Aun así, y como más tarde podremos comprobar, estos conceptos los empleará García Bacca para combinarlos con la noción marxista de “enajenación”. Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, 1984.

nos parece *natural* la propiedad; *sagrado*, el derecho de propiedad; *sagrado*, el dinero, jurídica y moralmente”⁶⁹⁰.

Como es habitual en el estado de preliminar, el fundamento de todo argumento es, como se puede apreciar a lo largo de todo lo expuesto, un estado previo en el que se encuentra el hombre antes aun de toda teoría o proyecto metafísico. En este sentido, el estado previo en el que se encuentran los hombres en el estado de coajustados a partir del ser o moneda es, como no, el de capital. A juicio de García Bacca, El “Mundo Mercantil” está repleto de mercancías trocadas por dinero o capital en un equilibrio previo a cualquier teoría; de ahí, el sentido mismo del conjunto de “sentimentalidades” propias del “Mundo Mercantil”.

En este punto, García Bacca prosigue con los fundamentos o principios extraídos del marxismo⁶⁹¹, con la intención de revertirlos y aplicarlos en su propio proyecto metafísico. En este caso, la idea preliminar que García Bacca expone es la siguiente: el hecho de que en el mundo mercantilizado, el hombre se instituye en un principio de coajuste y reparto de tareas –abandona o desmiembra su estatus de hombre natural, como ente equilibrado y proporcionado en cualidades-, para reformularse en un ente “especializado”. Es decir: en el reparto de tareas, el hombre productor-consumidor se autoconstituye como un ente especializado en tareas específicas dentro de ese “Mundo Mercantilizado”.

Si esto es así, la principal consecuencia –de valor metafísico y ético-, es la degradación o tendencia del hombre natural –también de la bondad de las cosas-, hacia un valor de “mediocridad” generalizada. Así se explica García Bacca:

“El mundo en que nos hallamos de buenas a primeras todos y todo: lo material, espiritual..., no tiende a bondad en estado de *optimo*, sino de *mediocridad*; bueno de medianía para una creciente mayoría de medianos; hacia *bondad promedia*. (...) *Lo mayoritariamente mediano es lo más probable* (...) Todas las propiedades naturales tienden a tomar –o tendemos a darles por técnica o por economía-, el estado de bondad mediana o promedia, para una mayoría creciente”⁶⁹².

Es decir, para García Bacca, el hombre mercantil y mercantilizado tiende hacia el estado de uno-de-tantísimos que, *grosso modo*, indica el superlativo de aquél estado en el que ya, por su constitución natural como especie, era y es uno de tantos. En este caso, la tendencia a la mediocridad generalizada como uno de tantísimos tiene que ver, de alguna manera, con cierto enjuiciamiento de orden ético por parte de García Bacca al hombre que aun antes de todo proyecto o designio metafísico, se encuentra en el “Mundo Mercantilizado” en estado “enajenado”⁶⁹³ o como un mercancía más. Esto es: como un ente que abandona su disposición natural como ente con propiedades

⁶⁹⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, pp. 309-310.

⁶⁹¹ Cfr. Karl MARX, *El capital: Crítica de la Economía Política*, Tomo 1, 1995.

⁶⁹² Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 316.

⁶⁹³ García Bacca extrae y emplea el sentido del concepto marxista de “enajenación”, de modo prácticamente literal a como el filósofo alemán lo tratase en Cfr. Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, 1984. Llegados el momento, comprobaremos que la idea marxista de “enajenación” resulta clave para la constitución y formación de la categoría garcibacquiiana de “Nos”.

coajustadas en un sentido general para, así, pasar a ser un productor especializado en el arte financiero de trocar algo por algo:

“Nos hallamos todos: cosas, hombres, en un mundo *creciente en número*. Es decir, estamos siendo en un mundo con predominio creciente de la categoría de uno de tantos hacia uno de tantísimos; cada uno va pasando de ser uno de pocos, a uno de muchos, a uno-de-muchísimos”⁶⁹⁴.

García Bacca opina que el hombre en el “Mundo artificial” y “mercantilizado” – de modo preliminar- se encuentra ya con ciertos tipos de sentimentalidades características y propias. De un lado, esas sentimentalidades apuntan a un estado de morada impropia del “Mundo natural” y apunta, más bien, a un tipo de morada “mercantilizada” en el que el hombre se mueve como uno-de-tantos en dicho mercado.

Con anterioridad se ha expuesto, el hecho de que el hombre se comporta por descenso personal y ampliación social del estado de cualquierismo, como uno de tantísimos hombres en mercado y mercancía. Su estar en medio de las cosas como mercancía en un permanente estado de “trueque por”, hace que mucho antes de cualquier teoría metafísica –de modo preliminar-, el hombre se encuentre dentro del “Mundo mercantil” en estado de morada.

Pero el punto verdaderamente trascendente e importante –tal vez también en el desarrollo del proyecto metafísico-ontológico garcibacquiiano-, sea el hecho de que el hombre, debido a su potencial como ente transustanciador, lleve asociado un sentimental o sentimentalidad muy característica, a saber: la experiencia de haber inventado dentro del “Mundo artificial”, un tipo diferenciador de racionalidad. Racionalidad que lo distingue del resto de entes que, a propósito de su racionalidad inventiva y creativa, se autocomprende como “primer motor” y primera racionalidad. Veamos como se explica García Bacca en este punto:

“Hombre se distingue *naturalmente* de animal; mas *el hombre* no se distingue naturalmente de el animal, si no se hace a sí mismo distinto de él; y a medida que se haga el hombre distinto de *el animal*, el hombre resurge a *Primer motor y Primera razón* reales del universo de las cosas. Tal es el sentido u lo sentido por el hombre actual: la sentimentalidad –en fase de crecimiento y en trance de prisas-, de hacerse, a sí mismo, por sí mismo, Dueño y Señor del universo, sentirse Señor y sentirse al mundo como creatura de sus manos”⁶⁹⁵.

Es decir, García Bacca anticipa -de modo preliminar-, el fundamento y sustento de una parte importante de su argumento metafísico, a saber: el hecho de que, para el filósofo español, el hombre posee una tendencia de “enseñoramiento” sobre el “Mundo natural” y sobre el “Mundo Mercantilizado”.

El hombre se siente el creador e inventor de su propio “Mundo” al tiempo que siente que lo está sometiendo, controlando y dominando a través de la técnica que, cada vez con mayor facilidad y velocidad, trueca las cosas *en* enseres para su propio beneficio. Ese sentimiento de saberse dueño y señor del mundo y de las cosas que lo

⁶⁹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 317.

⁶⁹⁵ *Ibíd.* p. 335.

componen, constituyen las dos “sentimentalidades” características del hombre técnico y mercantilizado.

7. 1. La “enajenación” como sentimentalidad crítica.

Otro de los más que posibles puntos de unión con los principios esenciales entre el marxismo y García Bacca en *Metafísica*, es la aparición explícita de la sentimentalidad de la “enajenación” que, como todos sabemos, es categoría capital en el argumento marxista⁶⁹⁶. Atendamos primero a la categoría original de enajenación marxista, y veamos cómo la emplea posteriormente García Bacca para acomodarla a sus intenciones metafísicas. Dice el propio Marx respecto de la enajenación:

“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajado se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general. Este hecho, por lo demás, no expresa sino esto: el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un ser extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo⁶⁹⁷”

También dice Marx poco después:

“La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil⁶⁹⁸”.

En este sentido, Marx emplea el concepto de enajenación, como el acto mismo del hombre productor que queda expulsado del valor y sentido de su propia producción. El hombre enajenado en Marx apunta la proceso de separación e independencia del producto respecto al productor como consecuencia de una combinación mortal entre la pérdida de conciencia por parte del hombre productor como dueño de su producción, y el mecanismo de enajenación montado, sostenido y publicitado por la clase burguesa.

Puestos brevemente en antecedentes atendamos a uso que, por primera vez, hace García Bacca del término marxista “enajenación” y veamos como lo acomoda a la estructura fenomenológica de ser un sentimental más en el catálogo de sentimentalidades.

La argumentación de García Bacca -en lo referente a las sentimentalidades-, adquiere un matiz no poco sutil y sincero desde el punto de vista ético-filosófico-metafísico, en la medida en que introduce el valor de “certeza” que sienten los hombres, frente el conjunto de constructos teóricos del orden que sea: filosófico, religioso, político, social, etc.

⁶⁹⁶ En especial, Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, 1984.

⁶⁹⁷ Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, cit., 1984. p. 105.

⁶⁹⁸ *Ibid.* p. 106.

Lo cierto es que, para García Bacca, nos encontramos antes de todo proyecto o designio metafísico -o reflexión crítico-filosófica, religiosa o política-, otorgando un grado de certeza y conformidad a toda una serie de argumentos y premisas que se nos presentan con faz de: dogmas, leyes, realidades de verdad, datos objetivos, etc. La principal sentimentalidad que atraviesa esta sensación de certeza es, sin duda alguna, la sentimentalidad de “enajenación”.

Es decir, el hombre se enajena de sí mismo como ente creativo y transustanciador con el fin de poder otorgarle absoluta credibilidad y legitimidad al conjunto de supuestos dogmas o leyes. En este punto, es donde García Bacca sentencia con un argumento que no debe pasarnos desapercibido y que asienta a la perfección, el sustrato rocoso de sus premisas no sólo metafísicas, sino que, además, deben ampliarse al conjunto de su vida misma. García Bacca sentencia en un momento dado:

“Por suerte nuestra, por la suerte o dato de ser hombres, no podemos quedar definitivamente enajenados por nada ni por nadie. No podemos ser definitiva y totalmente criatura, fiel, creyente, cognoscente, cosa... Toda teoría -filosófica, religiosa, social, política...-, es incurablemente falsa por errónea, es decir: por no dar ni poder dar en su meta y dejarnos clavados en ella, sin posibilidad de desclavarnos ya de ella, y sin posibilidad ya de sentirnos clavados en ella. Su cumplimiento es su mismo fracaso”⁶⁹⁹.

Es decir, aun siendo posible –según García Bacca- que uno sienta de modo previo un grado mayor o menor de certeza frente a las cosas o, simplemente, que uno esté en mayor o menor grado enajenado de sí, lo cierto, lo realmente importante de todo el asunto, es la renuncia explícita y rotunda a la imposibilidad de quedar atrapado o enajenado de modo radical y profundo frente a ningún conjunto de teorías.

Una vez más, la sombra –o mejor, la luz- de la propia trascendencia o transustanciación del hombre planea sobre el argumento garcibacquiiano. Para el filósofo español, carece de sentido una metafísica –o una política, economía, religión-, que se asiente sobre sólidos pilares argumentativos porque, de alguna manera, estos están irremediabilmente condenados a la dogmatización y, lo que es peor o más grave, falcán –no de modo definitivo, pero sí peligrosamente- al hombre en una posibilidad previa o preliminar a cualquier proyecto metafísico actual.

Es decir, el hombre corre un riesgo elevado de quedar seriamente enajenado de sí como ente productor e inventor de novedades, si no reinvierte la sentimentalidad previa que le hacen sentir y padecer el conjunto de principios como evidentes y serias “certezas”. La transustanciación –sea mentada explícitamente o no-, sigue siendo el quicio profundo de todo el asunto. Lo es, en la medida en que es capaz de hacernos avanzar y no quedar petrificados, falcados, atados o “enajenados”, en ningún principio real o real de verdad.

⁶⁹⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 371.

7. 2. Antecedentes del “Nos” en “*Metafísica*”.

Con este último punto dentro del apartado reservado a las referencias marxistas, nos centramos en la categoría garcibacquiiana del “Nos”⁷⁰⁰ dentro de *Metafísica*, y su vinculación con el poeta Antonio Machado que, como se pudo comprobar en el primer capítulo de la segunda parte de nuestro trabajo, debe ser considerado como uno de las vías de acceso a los principios marxistas para García Bacca.

Atendamos, pues, a las pocas pero importantes referencias no explícitas que García Bacca hace en *Metafísica* de la categoría del “Nos”, así como la relevancia de Machado y las posibles vinculaciones que pudiera tener los versos del genial poeta con los principios del marxismo y el socialismo dentro del esquema argumentativo garcibacquiiano.

García Bacca introduce, pues, sin decirlo y advertirlo, un argumento ya clásico en su pensamiento, a saber: el trasfondo metafísico que encierran los versos de Machado empleados por el filósofo español, entendidos como eje de una tesis personal y absolutamente metafísica. Propuesta metafísica que puede resumirse del siguiente modo: la ausencia de un principio solipsista en el que “yo” –usemos el ejemplo de Machado y García Bacca-, vea a alguien a través de mi inmediato “ojear”.

Para García Bacca, nosotros vemos porque nos ven otros ojos que vemos. Profundizando en dicha idea: Bacca arranca de los versos de Machado, la idea metafísica de que prevalece *aun antes de todo proyecto y conciencia metafísica un Nosotros*.

Ese nosotros es el que sirve de sustento y fundamento tanto al “habla”, así como al “entendimiento”, “vista”, etc. De otro modo: un hombre puede estar –y de facto está-, en estado de “individuo” –este hombre que ojea esto o aquello, que piensa, que escucha, etc- pero, y aquí reside el quicio del asunto, ese *mi* o *yo* se coajusta, al mismo tiempo, con un “Nosotros” de carácter previo, natural, sentimentalmente familiarizado con el otro; con el conjunto de lo ojeado-trocado que ha visto, de lo pensado-trocado que ha entendido, etc. El nosotros, como uno de tantos en coajuste con el estado de individuo, es el que sustenta el valor y sentido del “Mundo natural” entendido como morada, hogar, casa, o mansión del hombre.

Morada en la que el “Nosotros”, se acomoda y familiariza en un estado de comprender-nos, entender-nos, ver-nos de modo previo a todo proyecto o designio metafísico. Podría sintetizarse este segundo apartado del siguiente modo:

“Antes de todo proyecto y designio y de ser cada uno *único, nos encontramos con que yo pienso, mas nosotros entendemos, y nos entendemos*, aunque cada uno sea *quien piense*, con sus actos peculiares, dependientes hasta de su estómago real y de su cerebro propio. *Pensar* es función de individuo; *entender* es función de particular. Y lo

⁷⁰⁰ La categoría garcibacquiiana de “Nos” no aparece explícitamente y por primera vez en la obra de García Bacca, hasta la publicación de su obra en 1967 de *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Aún así, la categoría de “Nos” tiene antecedentes tanto fuera de la obra de García Bacca, así como en la obra del filósofo español. Llegado el momento, presentaremos en el presente trabajo tanto nuestra hipótesis sobre el origen de la categoría “Nos” en la obra de García Bacca, así como el peso específico de la obra de Machado en el desarrollo de la categoría de “Nos” en el filósofo español.

entendido nos es dado como *morada* colectiva con sentimentalidades peculiares, de las cuales la más resaltante y urgente, cotidiana y vivida, es la de *certeza*⁷⁰¹.

Es decir: aquí, García Bacca está concentrado todo lo expuesto en los dos puntos anteriores, a saber, el coajuste entre solipsismo y naturalismo, entre un *mi* que piensa, y un *nosotros* que entiende. Todo ello, como dato en bruto; como dato previo y anticipado a cualquier proyecto metafísico de trocar o transformar. El hombre, en “Mundo natural”, ajusta su *mi* y su *Nos* a propósito de unas sentimentalidades particulares – familiaridad- en las que las cosas aparecen con un cierto grado de “certeza” y “evidencia” real. Las cosas se nos aparecen como verdades reales a propósito de un grado de certeza compartida entre todos. Un todos –o *Nos*-, que constituye, de modo previo, el sustento del habla, la comprensión y el entendimiento.

Siguiendo, pues, con el argumento del *Nos* y las vinculaciones con los supuestos marxistas, cerramos la presente argumentación exponiendo que, en las sentimentalidades en las que interviene “el otro”, no cabe únicamente conocimiento como posibilidad, sino que, para que uno se abra realmente de verdad a ciertas sentimentalidades, se hace requiere de un “Re-conocimiento”.

El reconocimiento queda asociado a cosas con sentimientos y sentimentalidades. De ahí, la reiteración anticipada de la premisa filosófica por la que *los ojos que me ven, no son ojos porque yo lo vea, sino que son ojos porque me ven*⁷⁰². Es decir, García Bacca lo que está asentado con esta tesis es la idea de que, en primera instancia, es preciso un reconocimiento entre los sujetos –un cierto tipo de sentimentalidad- para que pueda, siquiera, plantearse cualquier tipo de proyecto o designio metafísico.

Como sabemos por lo expuesto, para García Bacca la metafísica -y su tarea actual-, pasa por la actividad de trocar o transustanciar una cosa *en* otra para el hombre. El filósofo español vuelve una y otra vez, a ciertas ideas clave en sus preliminares metafísicos. Uno de esos temas reiterativos y claves al mismo tiempo es, sin duda alguna, la idea del “Nos” como sufijo plural de un *mi*.

Es decir, entre el *mí* y el *tú*, entre el *mí* y el *otro*, interviene una sentimentalidad asociada al re-conocimiento. Yo transito y me relaciono -o coajusto- con el otro, con el “Nos” a propósito del “respeto”.

Veamos como García Bacca reitera y hace hincapié en estas ideas clave de su proyecto metafísico:

“La verdad de la relación superior-inferior es la sentimentalidad de respeto, que es neutral por su propio sentido. La verdad del ojear es ver-nos; la verdad del pensar es entender-nos; la verdad del superioridad-inferioridad es respetar-nos; y en ese *nos* desaparecen por fusión complejo de altanería y complejo de vileza. (...) Habrá que decir: primero, que de las cosas que simplemente son cabe *conocimiento*; de las que sienten lo que son o sienten lo que son otros, no cabe sino *reconocimiento*. (...) Hay

⁷⁰¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, pp. 286-287.

⁷⁰² Esta frase la emplea García Bacca como *leitmotiv* de al obra de 1967 *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* en la que el filósofo español toma como eje central de su argumentación, algunos de los versos del poeta español. Como podremos comprobar después, esta obra es clave para comprender el cambio de orientación argumentativa en la obra de García Bacca hacia el marxismo.

cosas que simplemente son, y cosas que sienten, con verdad de sentimentalidad lo que son o algo de lo que son. Transformar unas cosas *en* otras será cuestión *metafísica*; y los proyectos y designios –determinados y articulados–, pertenecerían, propiamente a una metafísica actual”⁷⁰³.

Es decir: García Bacca está redefiniendo los márgenes de los designios y proyectos de la metafísica actual. Para ello, introduce parcialmente tanto la categoría ontológica del “Nos” como base para el autorreconocimiento, así como la supuesta esencia humana que lo catapulta hacia la creación e invención, es decir, hacia la capacidad de trocar algo *en* algo. El reconocimiento recíproco, sumado a la capacidad creativa e inventiva del hombre que lo capacita para trocar algo *en* otro algo para el hombre, es lo que, *grosso modo*, constituye las bases de un incipiente argumento metafísico que, en 1963, constituía el tránsito entre las clásicas posiciones existencialistas, y las renovadas revisiones al marxismo.

Cerramos este capítulo, con el último de los puntos verdaderamente destacables de *Metafísica*. Comentaremos, brevemente, qué papel e importancia jugó en el “Mundo” garcibacquianos, los estados de “Hotel”, así como el papel de las principales sentimentalidades propias de dicho estado del “Mundo”.

8. El estado del “Mundo” como “Hotel”.

La idea principal en este último punto es la de poder exponer del modo más breve posible, el sentido de las principales sentimentalidades padecidas por los hombres cuando habitan el mundo en estado de “Hotel” y “Mansión”.

La razón de ignorar el resto de estados propios del mundo –Hospedería–, responde tanto a razones de espacio, así como a la necesidad de centrar el estado de la cuestión que, en este punto, pasa por dar cuenta del estado del “Mundo” que, a juicio de García Bacca, debe ser considerado como el más propicio para el desarrollo de los designios y proyectos de la metafísica actual.

8. 1. “Osadía”.

Sin centrarnos en todas y cada una de las “sentimentalidades” descritas por García Bacca en *Metafísica* propias y características del estado de mundo habitado como “Hotel” –osado, aventurero, atrevido–, si podemos y debemos reiterar la idea de que, a propósito de esa “osadía”, las cosas que le rodean –por su carencia de esencia, y porque lo propiamente corriente en el “Mundo artificial” es el impulso de trocar en–, nada queda establecido como determinadamente, esencial o fijo.

La “osadía” empuja a las cosas a otro estado; incluso a los hombres que en estado natural deberían ser lo que son. En segundo lugar, lo transformado y cambiado por el hombre pasa a ser, como se expuso al inicio, algo “real-de-verdad” y, finalmente, la idea de que el hombre osado e inserto en el “Mundo artificial” –en estado de habitado como “Hotel”– es, de algún modo, un hombre que se siente “dueño y señor” tanto del mundo natural, así como de las cosas por él inventadas, trocadas o simple y llanamente usadas.

⁷⁰³ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, pp. 413-414.

Añadamos a la idea clave del “enseñoramiento” del hombre, la precisión de la sentimentalidad del “Emprendedor”.

8. 2. “Emprendedor”.

Un “emprendedor” es, a diferencia de un “aventurero”, alguien que posee conciencia de que la propia metafísica admite y se fundamenta –si es actual-, en la elaboración de proyectos. El hombre lo sabe porque conoce el sentido de estos proyectos y ha sentido la “sentimentalidad” propia de ser “emprendedor” como sujeto que planifica y actúa como transformador de la realidad natural, fija, objetiva y naturalmente estabilizada. De otro modo, el ser “emprendedor” es, en el sentido en el que lo expone García Bacca, la “sentimentalidad” a través de la cual, el hombre se abre ante la conciencia de que la metafísica admite y requiere de planes y designios.

Planes y designios metafísicos a través de los cuales, será altamente probablemente posible, el hecho de que surjan sentimentalidades propias de “Hotel” como la de “enseñoramiento”. Así define García Bacca la importancia de la sentimentalidad de emprendedor:

“El emprendedor *lo pone a prueba*, y no solamente intenta probar o demostrar una cosa u otra a base del estado natural, dado por definido y definitivo. Y, si quieren filósofos, físicos, biólogos, teólogos, políticos... colocarse a la altura del hombre actual. De *El Emprendedor*, se darán a proyectos sin preocuparse de la antinaturalidad o innaturalidad –a organizar experimentos: todo ello proyectos de transformación, trastorno y transustanciación de lo natural. Metafísica actual.

El *Emprendedor* lleva un designio –que no es fin natural-; designio es invención teológica, invento de nuevos fones, metafísicos o transnaturales. El designio típico y global del Emprendedor es llegar a ser y sentirse ser Motor, Receptor y Razón del universo, o, para comenzar, serlo de un domino de objetos físicos, biológicos, arquitecturales, industriales...”⁷⁰⁴

8. 3. “Temblor”.

Resulta que la “esperanza” tiene un tono o frecuencia concreto y específico, a saber: el “Temblor”⁷⁰⁵.

El “temblor” no debe quedar asociado al temor, a lo angustioso, trágico, etc. El temblor, más bien, tiene que ver con la “sentimentalidad” de la esperanza como ese estar abierto tanto al ser, así como al no-ser. La esperanza se abre al futuro como porvenir, dejando permanentemente al hombre abierto a la posibilidad de ser o no-ser, a lo inesperado.

⁷⁰⁴ *Ibíd.* p. 446.

⁷⁰⁵ Pensamos que el término “temblor” o “temblequera” empleado por García Bacca en *Metafísica* como sentimentalidad tiene, a nuestro parecer, importantes reminiscencias tanto al sentido original, como al título de la obra del Soren Kierkegaard. Cfr. *Temor y temblor*. 2003. En especial, la idea de relacionar el “temblor” como la sentimentalidad que nos abre ante el estar del hombre más allá de la pura razón –la fe-. En el caso de García Bacca, la temblequera no se asocia al estado ontológico radical de la fe propio de Kierkegaard, pero sí hace uso de ese sentido de temblequera. En el caso del filósofo español, la temblequera se revela como uno de los sentimientos del hombre aventurero ante lo desconocido.

Si esto es así, y a juicio de García Bacca, aun antes de cualquier designio metafísico, y en estado de porvenir y esperanza, el hombre se encuentra en estado de temblequera sentida y sentimentalmente. Dice el filósofo español:

“La sentimentalidad de esperanza tiembla por sí; surge sin causa; surge, a lo más, por pretextos, ocasiones más o menos próximas, por oportunidades sistemáticas. La esperanza no está segura de ser esperanza, ni tiene asegurado su porvenir, no digamos el porvenir de lo avenir; y está expuesta –mucho más, y con diversos grados de probabilidad, que el temor o el miedo–, a desaparecer”⁷⁰⁶.

Lo verdaderamente interesante de la argumentación garcibacquiiana en este punto para nosotros, es el hecho de que García Bacca inserta la idea de que, en el designio de la metafísica actual donde todo pasa por “Poner a prueba”, el sujeto que mora “Mansión” –y que trocará su estado a aventurero y emprendedor–, quedará atravesado por la sentimentalidad de la esperanza-gozo y, al mismo tiempo, por un temblor ante lo puesto a prueba –puede ser o no ser–.

García Bacca concentra esta idea en una sola frase: “El temor de un morador de Mansión ante ese poner todo a prueba es, en el fondo, temblor de esperanza”⁷⁰⁷.

8. 4. Balance de las “sentimentalidades” garcibacquiianas de “Mansión” y “Hotel”.

Existe, a juicio de García Bacca, un alto dominio y predominio del estado de “Mansión” sobre el de “Hotel”. Es decir, esto es como afirmar que el hombre se instala en un cierto y elevado grado de comodidad ontológica en la que “deja que las cosas sean como son” en ámbitos tan diversos como la: política, moral, religión, sociedad, etc. Con este dejar que las cosas sean, el porvenir se trueca en futuro, y la esperanza en espera.

A nuestro parecer, el sistema teórico-ontológico que dispone García Bacca en *Metafísica* se basa en delimitar la diferencia existente entre los dos estados principales en los que se puede habitar el “Mundo”, a saber: “Mansión” y “Hotel”. Entre ambos estados en los que se puede habitar el “Mundo”, García Bacca considera que el hombre puede optar por dos actitudes. En primer lugar puede optar por dejación de su ser, o bien puede adoptar la actitud de “aventurero” y “emprendedor”. Si opta por la de “dejar de ser”, el hombre –a juicio de García Bacca– pasa a ser un uno-de-tantos, es decir, un cualquiera que en su mundo habitado como morada, aprovecha su comodidad para no tener que hacer, ni tampoco tener que hacerse. En el caso de optar por ser “aventurero” y “emprendedor”, las sentimentalidades se aproximan tanto al gozo de la aventura, así como al temblor de no conocer el porvenir ante el cual, el hombre aventurero y emprendedor tiene que enfrentarse con la única herramienta de su capacidad creativa e inventiva. Dice García Bacca:

“La conexión entre tono de neutralidad de mundo natural con estado de dejadez óptica, y con el predominio del tono sentimental de satisfacción es suficiente clara, como dato del que dejar constancia, por preliminar, en Prolegómenos. El morador de

⁷⁰⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 465.

⁷⁰⁷ *Ibíd.* p. 470.

Mansión se da por satisfecho con lo que las cosas son, con las razones que dan ella de sí, de su estabilidad frente a procesos causales..., y nos hallamos, sin más y al menor descuido, o sea: casi siempre, contentos de todo: religión establecida, política tradicional, orden cósmico estabilizado; y queremos que no se nos perturbe lo establecido; y aun lo mismo nuevo, lo que por una aventura o empresa se obtuvo, a costa inicial de la tranquilidad anterior de morada y moradores, tiende al estado de estabilidad sentimental: a darnos pronto por satisfechos”⁷⁰⁸.

Es decir, García Bacca está, por primera vez en *Metafísica*, dejando claro la idea de un predominio de dejadez ontológica en el hombre que, acomodado en su estado de morador de “Mansión”, deja que las cosas sean lo que son.

Si esto es así, para el filósofo español los moradores de “Mansión” hace referencia a los hombres que dejan de lado todo porvenir, esperanza y goce; es decir, dejan de lado todo lo que tiene que ver con trocar y transustanciar el “Mundo”. El filósofo español está afirmando con rotundidad, pues, la tendencia a enmansionamiento del hombre, es decir, a la comodidad y dejadez en su dimensión ontológica. El hombre deja de trocar, inventar y transustanciar el “Mundo”, para acomodarse en lo ya establecido por otros. En palabras del propio García Bacca: “*Dejar al ente ser, frente a transustanciar las cosas*”⁷⁰⁹.

9. El estado de “Hotel” y sus conclusiones.

Llegados al último punto de los prolegómenos de su *Metafísica*⁷¹⁰, García Bacca nos expone un balance casi final -que no definitivo- de todo el asunto expuesto a lo largo de su obra.

Si tuviéramos que exponer de modo sintético el valor y sentido de este balance final, deberíamos empezar por lo que, a nuestro juicio, constituye el tema -que no tanto la tesis final- de la obra aquí expuesta y trabajada. Nos referimos, pues, a la existencia de tres estados o modos en los que se encuentra el “Mundo” en el que, a juicio del filósofo español, el hombre se encuentra arrojado de modo inevitable mucho antes de cualquier plan, proyecto o designio metafísico. Esos tres estados son, pues, los de: “Mansión”, “Hotel” y “Hospedería” descritos por García Bacca en *Metafísica* siguiendo el método fenomenológico.

En su descripción, el filósofo español parte de una definición general de “Mundo” que no ha variado en toda la obra -*coajuste permanente entre cosas en estado de ente y de ser*- y que, de algún modo, describe la generalidad ontológica del estar del hombre entre cosas. Cosas que se reparte, ajustan y coajustan en una transustanciación permanente de estados.

Como no es momento de hacer otra cosa que balance, diremos que, partiendo de esa idea general de “Mundo”, García Bacca expone qué tres modos o estados generales

⁷⁰⁸ *Ibíd.* p. 472.

⁷⁰⁹ *Ibíd.* p. 471.

⁷¹⁰ Resulta curioso que de una obra de más de 500 páginas, los “prolegómenos” de *Metafísica* estén constituidos por un total de 497 páginas. A nuestro parecer, esto responde a intención por parte del filósofo español de asentar como “preliminar” descripción fenomenológica todo un catálogo de “datos” iniciales propios del hombre que habita “Mundo”, así como la colección de “sentimentalidades” sentidas por el hombre en los diferentes estados de mundo que habita.

puede adoptar ese “Mundo” en el que viven los hombres. La idea esencial no es que el hombre se encuentre en un solo estado del “Mundo” –recordemos que el hombre en sí podía encontrarse en diversos estados ontológicos: uno de tantos, individuo, cualquiera-, dependiendo de su relación con las cosas, así como el estado del “Mundo” en el que se encuentre según su actividad.

Cada estado del “Mundo” tiene, según García Bacca, un catálogo de sentimentalidades asociados. Esas sentimentalidades asociadas no son, en cualquier caso, nada seguro, permanente o necesario. Sabemos, por lo ya expuesto, que las sentimentalidades tiene la forma de ser “probablemente posibles”, es decir, que surgen “porque sí”, así, sin más. Surgen con cierta probabilidad mayor que 0, pero sin el sustento o peso de la necesidad.

Del mismo modo, la intención de García Bacca de hacer tanto hincapié en las “sentimentalidades” viene determinada, a nuestro parecer, por la influencia y peso de las propias sentimentalidades con peso y valor ontológico heredadas de la propuesta fenomenológica heideggeriana. Es decir, para García Bacca, los sentimientos juegan un papel determinante en el desarrollo ontológico-metafísico del hombre en la medida en que nos dan o proporcionan “el sentido” –*que es-* y no tanto el “significado” –*qué es-* que queda indiscutiblemente asociado a la razón.

Los estados del “Mundo” –Bacca no descarta que existieran más- constituyen, en sí mismo, el “Mundo” como tal; un coajuste y relación e interacción de los mismo entre sí y para sí. Los tres estados pueden –y así parece ocurrir-, cohabitar en un mismo hombre o colectividad humana.

Si esto es así, y enfocándolo desde el prisma de la metafísica, García Bacca se plantea la cuestión de saber si la metafísica actual ha derivado su actividad más hacia la razón o, por el contrario, hacia el mundo de las “sentimentalidades” en cada uno de los tres estados de mundo posibles. Es decir: cada estado tiene una parte de razón –significado- y una parte de sentimentalidad o “motivos”. Para García Bacca, los motivos o sentimentalidades surgen y aparecen mucho antes de cualquier plan metafísico –entendemos que racional-. De ahí, la intención fenomenológica de describir y catalogar todo un conjunto de sentimentalidades probablemente posibles en cada uno de los estados en los que se puede habitar el “Mundo”.

La cuestión planteada por García Bacca se amplía hasta alcanzar la idea de si, de algún modo, es posible un coajuste entre razones y motivos, o lo que es lo mismo, entre razón y sentimientos. Coajuste que parte de una premisa no explicitada formalmente en *Metafísica* y que, a nuestro juicio, encuentra sus raíces en dos focos bien similares. De un lado, la tesis propia de Heidegger⁷¹¹ de insertar e incluir los sentimientos en el programa metafísico esforzándose, de ese modo, por legitimarlos y legitimar así la propia metafísica. De otro lado, esta idea del coajuste en permanente movimiento –dialéctico- puede bien encontrar su origen en la influencia más que justificada de su respetado Ortega⁷¹² y su “ratio vitalismo”.

⁷¹¹ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 2009.

⁷¹² Cfr. José ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, , 2005.

No cabe duda alguna de que, en lo que respecta al “Mundo” habitado como “Hospedería” –mercado-, la influencia de Marx⁷¹³ y de la dialéctica materialista es, sin duda alguna, algo sorprendentemente obvio. No cabe duda, pues, que el trueque y movimiento permanente de las “sentimentalidades” “probablemente posibles” sean, de alguna manera, un reflejo de la propia dialéctica como movimiento de tesis, antítesis y síntesis.

El ejercicio y actividad metafísica adquiere un cariz distinto, si es enfocado o realizado desde “Mansión”, “Hotel” u “Hospedería”. Lo es, porque cada estado de mundo lleva asociado unas razones y unos motivos, o lo que es lo mismo, el coajuste entre ser y ente es diferente si es atravesado por un conjunto de sentimentalidades – también temporales- bien distintas.

La idea de García Bacca es, pues, asentar sin sentenciar que, si la metafísica actual tiene sentido o busca legitimidad, no puede menos que desarrollarse desde el modo o estado de “Hotel”. Y esto es así, porque “Hotel” tiene, a juicio de García Bacca, ese catálogo de “sentimentalidades” que lo definen como un “Mundo” no determinado, en movimiento, propio de “aventureros” y “emprendedores”, es decir, sostenido por el porvenir, la esperanza y el goce tal y como se ha podido observar. “Hotel” es, pues, donde en opinión del filósofo español, el hombre desarrolla y despliega de modo más óptimo sus posibilidades como persona, es decir, como inventor, creador y surtidor de novedades.

De este modo preliminar, y a modo de prolegómenos, llegamos a la última cita de esta introducción metafísica de 497 páginas:

“Aun antes de toda preocupación teórica y práctica, eficaces y oportunas, nos hemos hallado ya los filosofantes actuales –igual diríamos respecto de religión, arte, política, derecho, física...-, siendo casi siempre introducidos y educados en filosofía por Capataces, y tratados como obreros, dentro de ambientes de Mercado-Hospedería; pocas veces se han encontrado ya al comienzo del filosofar, bajo Ordenanzas, y ellos cual subordinados; rarísimas veces el filosofante comenzó a serlo bajo Emprendedor, con posibilidades abiertas a colaborador: a Emprendedor.

La metafísica actual no es posible, como actual, sino por modo de Empresa, acometida por Emprendedores, decididos a poner a prueba todo –lo del Mundo natural, artificial y artificioso; todo lo de Casa-Mansión, Laboratorio-Hotel, Mercado-Hospedería.

Desde este punto de vista está enfocada esta Introducción a la Metafísica actual, enfoque que a la vez define el sentido de Metafísica y de actual”⁷¹⁴.

Como se ha expuesto anteriormente, García Bacca reivindica un espacio o modo del “Mundo” en el que sí sea posible una metafísica abierta permanentemente al cambio, a la re-inención de sí y desde sí. Un estado del “Mundo” habitado como “Hotel”, en el que el hombre se hace cargo de sí y para sí en un juego permanente de trueque y cambio de las cosas en otras, de revisión, invención y creación. Por lo tanto, el estado más óptimo en el que habitar el mundo no es ni “Mansión” –por lo de

⁷¹³ Cfr. Karl Marx, *El capital: Crítica de la Economía Política, Tomo I*, 1995.

⁷¹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, cit., 1963, p. 497.

comodidad, dogmatización y estabilidad posee-, ni tampoco es el de “Hospedería” –por lo de mercantilismo-. Con el estado de “Hotel” no parece ocurrir lo mismo pues, al parecer, García Bacca cree que la metafísica se desarrollara en el estado de “Hotel” como la empresa más importante del hombre puesto que en “Hotel”, el hombre habita el mundo con la “sentimentalidad” de “emprendedor” con mayor grado de “probablemente posible” que en los estados de “Mansión” y “Hospedería”.

Otro de los focos importantes que deben ser tratados en estos balances finales es el referido a las posibles vinculaciones entre el proyecto fenomenológico heideggeriano, y el garcibacquiiano empleado en *Metafísica*.

Una de las principales consecuencias extraíbles de *Metafísica* con la que uno podría empezar a dibujar el esquema general de la propuesta metafísica garcibacquiiana es que, si esta quiere obtener legitimación debe, tal y como propone Heidegger⁷¹⁵, dar cabida a los sentimientos.

No es novedad a estas alturas de la discusión, el hecho de que García Bacca alague y reconozca la tarea de Heidegger como el primer filósofo que dio cabida y valor ontológico a los sentimientos en el discurso metafísico. Pero, igualmente cierto es que, a juicio del filósofo español –de modo más o menos acertado-, el gran fracaso de Heidegger consistió en que, sin pretenderlo, cayese él mismo en el problema metafísico que con tanto ahínco y empeño había perseguido y atacado, a saber, la autoclausura del propio devenir metafísico.

Nos explicamos: García Bacca considera que Heidegger hace bien en introducir los sentimientos en el discurso metafísico atribuyéndoles cierto valor y peso atómico. Aun así, el desacierto heideggeriano –siempre a juicio de García Bacca-, consiste en el hecho de que la propia metafísica queda autoclausurada y asfixiada en un único sentimiento o, como diría García Bacca: “sentimentalidad” concreta, específica y determinante, a saber, la angustia.

Para el filósofo español, todo el devenir metafísico del hombre dentro del sistema fenomenológico heideggeriano queda, a su parecer, autoclausurado –asfixiado por la propia angustia. El mal o bien llamado “existencialismo heideggeriano” muere, en opinión del García Bacca, de agotamiento, fastidio y angustia. Se ahoga el hombre en su propia angustia y, por lo tanto, defenestra al hombre a un estado existencial que se reverla como mera cuestión de *hecho*⁷¹⁶. El hombre radical y profundamente angustiado se sabe finito y limitado.

Si esto es así –y suponiendo que García Bacca tuviera razón en su interpretación heideggeriana-, entonces, la metafísica moriría de inmovilismo porque, de alguna manera, el *Dasein* autodescubierto a propósito de su sentimentalidad más original y profunda –la angustia-, habría determinado su ser como temporeidad finita y limitada, es decir, como mera cuestión de hecho. La principal consecuencia de que este argumento garcibacquiiano fuese acertado, sería que la propuesta de renovación metafísica planteada por Heidegger no habría trascendido más allá de la introducción y

⁷¹⁵ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 1954.

⁷¹⁶ La idea de que la propuesta fenomenológica heideggeriana deviene en una “mera cuestión de hecho” es una idea reiterada en los artículos que García Bacca dedica a la figura de Heidegger. Consultar Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Existencialismo*, 1962.

legitimación de los sentimientos en el discurso metafísico como el primer “dato” al cual el Ente tiene acceso.

Para García Bacca, el hecho de que los sentimientos pasen a tener peso ontológico únicamente logran renovar parcialmente la legitimidad del discurso metafísico. Decimos parcialmente, porque a juicio de García Bacca, la metafísica no puede, si pretende ser actual, habitar el mundo en estado de “Mansión” u “Hospedería”, es decir, fija, estable, dogmatizada, determinada y mercantilizada. Para García Bacca, la metafísica que se desprende del ejercicio fenomenológico heideggeriano de *Ser y tiempo* fracasa porque, a su parecer, clausura las posibilidades del hombre como habitante del mundo como ente “aventurero” o “emprendedor” dado que, en opinión del filósofo español, Heidegger hace habitar el mundo en un único modo o estado sentimental, a saber, el de angustia. En otras palabras: García Bacca acusa a Heidegger de que, a pesar de la inserción de los sentimientos en el ejercicio metafísico, el hecho de concentrar el amplio espectro de sentimentalidades únicamente en el de la angustia, provoca que la metafísica devenga en un *qué es* definitivo, dogmatizado y estable, a saber, el de sentirnos angustiados ante la radical nada que se abre ante nosotros.

En el caso de la propuesta metafísica garcibacquiiana, y dejando entrever su oposición frontal ante un fin o final metafísico del hombre como mera cuestión de hecho –acusación de García Bacca a Heidegger-, la metafísica, si realmente pretende su legitimación, debe, por imperativo, dejar bien asentadas las bases para una futura ontología fundamental⁷¹⁷ asentada, en principio, sobre las bases de una metafísica abierta a la autoconciencia de su posibilidad como generadora de novedades, invenciones y creaciones. En otras palabras: asentada sobre la premisa de la “transfinitación” como potencialidad radical del hombre en un “Mundo” habitado en estado de “Hotel-laboratorio”.

García Bacca no reniega de los sentimientos como pieza esencial de la metafísica es más, se ha podido comprobar que los sentimientos son pieza clave en tal propuesta. Lo que se está negando y por lo tanto, oponiéndose a los supuestos heideggerianos, es el hecho de que exista en la metafísica algo así como una “necesidad” o “esencia” sentimental o sentiente por parte del ente.

No es necesario que el hombre sienta angustia –o sólo angustia-, frente a determinados estados o modos del mundo en el que el hombre existe. Es decir, la metafísica y la fenomenología no deben quedar reducidas a una mera descripción de orden óntico-ontológico de un único sentimental –la angustia-, como principio y fin del sentido o esencia misma del ser del ente. En la propuesta garcibacquiiana, existen diferentes estados en los que habitar el “Mundo” y, con ellos, una colección de “sentimentalidades” con mayor o menor grado de “probablemente posibles”.

A juicio de García Bacca, Heidegger ha determinado un único “Mundo general” y amplio en el cual, el *Dasein* se encuentra en estado de arrojado, eyectado así, sin más. Como se ha podido comprobar en el presente capítulo, García Bacca, ha desarrollado en *Metafísica*, todo un andamiaje fenomenológico para tratar de describir el conjunto de sentimentalidades probablemente posibles que siente el hombre en cada uno de los tres

⁷¹⁷ A lo largo de *Metafísica*, García Bacca anuncia en más de una ocasión una supuesta obra pensada y no escrita sobre “ontología”.

estados o modos posibles en los que el hombre habita el “Mundo”. A cada modo o estado en el que el hombre habita el “Mundo”, García Bacca le atribuye un conjunto de sentimentalidades probablemente posibles, es decir, un “tono” sentimental que nos abre no el sentido o razón del “Mundo” en abstracto sino, más bien, nos abre el “motivo”; el *que es*, lo sentido por el hombre en cada estado en el cual puede habitar el “Mundo”. Y todo ello, descrito fenomenológicamente a modo de prolegómenos y preliminarmente.

El valor y peso de las sentimentalidades está presente para el filósofo español en todo momento, es más, García Bacca afirma que si la metafísica -la actual- tiene sentido, únicamente lo tiene si el hombre se hace cargo de su estar en el “Mundo” habitándolo como “Hotel”.

De otro modo: si la metafísica quiere ser actual, debe estar en manos de hombres “aventureros” y “emprendedores”. Es decir, en manos de hombres que conscientes de sí y de sus sentimentalidades en estado de “Mundo” habitado como “Hotel”, sientan que en sus manos descansa la posibilidad y responsabilidad de transformar todo, es decir, de trocar A en B. Trocar, transustanciar como sentido último de un hombre que inventa, crea y surte al “Mundo” de novedades.

Novedades entre las que se encuentra la filosofía, metafísica, política, religión, etc., La propuesta metafísica de García Bacca no muere en un sentimiento o sentimentalidad concreta, es decir, no queda autoclausurada como cuestión de hecho o deshecho. La metafísica garcibacquiiana es, como se ha comentado en más de una ocasión en el presente trabajo, un constante estar en tensión ante la inevitabilidad de una vida atravesada por la dialéctica transustanciadora y transfinita misma.

La vida –también la metafísica- puede perfectamente quedar atascada en un modo y en un tono del “Mundo” en el que, a fin de cuentas, todo quede en calma. Eso le pasa al “Mundo” en estado de “Mansión”. Le pasa, porque como se ha podido comprobar, el hombre en este estado del “Mundo” se encuentra en un probable posible tono de más que relativa comodidad y estabilidad. Pero, también, corre riesgo la metafísica desarrollada en dicho estado de quedar –como suponemos que García Bacca creía-, fijada a base de dogmas, leyes y premisas. Pensamos que, como se ha expuesto, esta es la opinión y base de la crítica por parte de García Bacca, al proyecto metafísico heideggeriano: muerto por asfixia en sus propias posibilidades bajo el imperio necesario de un sentimiento que determina y fija al hombre en un único y estrecho tono sentimental, la angustia.

Como se ha podido mostrar en el presente capítulo, el proyecto fenomenológico desarrollado por García Bacca en *Metafísica* queda sustentado bajo la premisa de apertura a la transustanciación, al cambio, el trueque y la transformación del conjunto de enseres por él creados e inventados. Es decir: la metafísica no puede ni debe quedar fijada o estabilizada por un único sentimiento o sentimentalidad –ni siquiera por un conjunto más o menos amplio de sentimentalidades-. Debe, por imperativo, quedar abierta a la posibilidad misma del cambio y transformación. Cosa distinta es, que exista un estado de “Mundo” y un conjunto de sentimentalidades más favorables para que dicho proyecto o designio de transustanciación metafísica sea realizado y sostenido.

En definitiva: *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* es un esfuerzo titánico por parte del filósofo español, por presentarnos una ampliación y legitimación no sólo de la propuesta fenomenológica heideggeriana sino, también, de la propia metafísica clásica.

Esa ampliación queda justificada por la inserción de los propios sentimientos - sentimentales y las sentimentalidades- en el discurso metafísico con valor ontológico. La legitimación de la metafísica está basada, en opinión de García Bacca, en el valor de la noción de “actual”. Es decir, la metafísica, para ser actual, requiere de una revisión y refundación de sus propias posibilidades. Esas posibilidades pasan, en primera instancia, por una previa descripción de carácter fenomenológico que de cuenta del *que es* del propio proceso metafísico, más que el *qué es* en sí de dicho proceso.

Las descripciones fenomenológicas presentadas por García Bacca en *Metafísica* se han centrado, especialmente, en tratar de ampliar y corregir lo que, en opinión del filósofo español, no había logrado el primer Heidegger⁷¹⁸.

¿En qué sentido puede decirse, pues, que *Metafísica* constituye un esfuerzo por ampliar los márgenes establecidos por Heidegger? En el sentido en el que García Bacca toma de Heidegger la premisa de insertar los sentimientos como lo primero y lo primario a lo que el hombre tiene acceso y se abre al mundo. Esa prioridad de acceso a los sentimientos propuesta por Heidegger es razón de peso suficiente para García Bacca, como para poder otorgar y conservar el valor ontológico de los mismos. Si esto es así, entonces, los sentimientos –entre ellos la angustia como sentimiento privilegiado en el sistema heideggeriano-, está capacitado para abrir emocional-óptica-ontológicamente al *Dasein* ante la precomprensión de sí como ente esencialmente sostenido sobre la finitud.

Sabemos que Heidegger sustenta la existencia del hombre como ente fáctico sobre la noción de “Mundo”⁷¹⁹. “Mundo” de los hombres en los que estos están, de modo irreversible, ya arrojados en él. En cierto sentido, nosotros afirmamos que en *Metafísica*, García Bacca ha pretendido dar cabida a una ampliación sistemática y paralela a las premisas fenomenológicas y metafísicas del propio Heidegger desarrolladas especialmente en su obra *Ser y tiempo*.

Ampliación que va desde “Mundo” como tripartición coajustada y cohabitada de los diferentes estados propuestos por García Bacca, pasando por lo diferentes estados del hombre en sí y para sí: uno de tantos, cualquiera, individuo, persona, etc., hasta la presentación de todo un catálogo de los sentimentales y las sentimentalidades propias y características de cada tipo de hombre en cada estado en el que el hombre puede habitar el “Mundo”.

Todo este ejercicio de descripción y catalogación fenomenológica desarrollada por García Bacca únicamente persigue un objetivo, a saber, el de presentar cuál sería el estado de “Mundo” y el tono de hombre –con sus sentimentalidades- más propensos,

⁷¹⁸ Tal y como se ha tratado de demostrar tanto en los capítulos 5º y 6º de la primera parte, así como en el presente capítulo, la revisión crítica garcibacquiiana a los principios fenomenológicos heideggerianos se basan, especialmente, en dos obras del filósofo germano: Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 2009 y Cfr. Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, 1954.

⁷¹⁹ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 2009.

indicados y adecuados, para poder desarrollar y poner en marcha un proyecto o designio metafísico actual con absoluta legitimación.

La conclusión de García Bacca es clara, a saber, únicamente el “Mundo” como “Hotel-laboratorio” y, aun más, el hombre en tono de aventurero, emprendedor y empresario, está capacitado para poner en marcha todo un ejercicio de trueque, cambio, transformación y transustanciación de la metafísica clásica, en metafísica actual.

Nosotros pensamos que esto es un error por parte de García Bacca. No de interpretación del propio sentido de la deriva metafísica heideggeriana. Pensamos que el error es más de significado que de sentido; nos explicamos.

A nuestro juicio, el hecho de que Heidegger plantee la tesis de una apertura a la comprensión y sentido del ser del ente a través de la descripción fenomenológica de los fenómenos acaecidos tras la experiencia de la angustia, no nos parece que encamine su proyecto fenomenológico hacia la autoasfixia metafísica. Así lo creemos porque la propuesta heideggeriana es de corte fenomenológico. Pero aun más, dicho encaminarse hacia el sentido del ser del ente se hace desde la precomprensión propia del hombre de su propio estar en el “Mundo”.

Un estar ya en el “Mundo” que puede ser padecido como angustioso. Puede, porque no es necesario en sí mismo. Lo que parece ser necesario en la angustia es lo sentido a propósito de ella, a saber: el propio comprender -por padecer del hombre- de que su existencia está esencialmente sostenida sobre el vacío de la nada más absoluta precisamente porque en un estado de ánimo tan radical como la angustia, al *Dasein* le desaparecen el resto de seres y es entonces, cuando se queda únicamente allí, a solas con su ser.

En su momento, se argumentó que esta ausencia de asideros y de vacío eran constitutivos de la propia libertad en sí. Sin un previo y primario estado de angustia, el hombre sería incapaz de abrirse a la comprensión de sí como ente abierto al vacío existencial. Pues bien, pensamos que García Bacca no supo o no quiso desarrollar las posibilidades de una metafísica abierta y sustentada sobre la premisa óntico-ontológica de la libertad acaecida a través de la experiencia primaria de la angustia.

El hombre no está asido a nada, ni queda fijado a nada porque nada hay donde amarrarse definitiva ni absolutamente. Si esto es así, el hombre queda avocado de modo necesario, al sustento de su propia responsabilidad como ente finito y libre. La libertad no queda reducida únicamente a la elección, sino que puede y debe ampliarse hasta la propia noción de novedad, creación e invención planteadas por García Bacca.

Nosotros pensamos que las distancias óntico-ontológicas de ambas propuestas: Heidegger y García Bacca respectivamente, no son tantas como en un principio el propio filósofo español pudiera creer. Pensamos que ambos autores están sustentados por una idea común velada –pocas veces nombrada-, de dialéctica pura. Esa dialéctica –sustento de cambio y trueque del propio sistema o proyecto en sí- es, esencialmente posible, porque en el caso de Heidegger, el ente es un ente libre. En el caso de García Bacca, esencialmente por lo mismo, ya que su libertad queda asentada fenomenológicamente sobre la descripción de sus sentimentalidades como ente creador, inventor y surtidor de novedades. O lo que es lo mismo, sobre la idea de un hombre que

en un “Mundo” vivido y habitado como “Hotel”, él es el dueño y señor del “Mundo” en el que habita.

“Mundo” trocado *en*; “Mundo” acomodado a sus necesidades, trocado, transformado a su imagen y semejanza. Un “Mundo” en el que un hombre en estado de aventurero y empresario tiene en sus manos, la capacidad y la libertad de trocar, transformar y transustanciar las cosas en otras.

Esa libertad como capacidad para trocar es, *grosso modo*, la misma que puede desprenderse de la propuesta óntico-ontológica de Heidegger en *Ser y tiempo*. Puede porque, esencialmente, el *Dasein* heideggeriano es libre frente a sí y para sí mismo. Es decir, el *Dasein* heideggeriano sabe de su finitud temporal constitutiva. Pero, igualmente, sabe de la infinitud de posibilidades constitutivas enmarcadas dentro de la propia finitud temporal. Es decir, al *Dasein* lo que le falta es tiempo, y no tanto las posibilidades ni libertad para realizarlas.

Esta cuestión es lo que, a nuestro juicio, parece habersele escapado o haber sido ignorado por el filósofo español. Lo curioso de todo el asunto es que, por muy descabellado que pudiera parecer, el mensaje final –al menos el sostenido hasta 1963 con la publicación de *Metafísica*- es, sino idéntico, muy semejante en sus fundamentos al ya propuesto por el propio Heidegger en *Ser y tiempo*. Semejante porque, a nuestro juicio, ambos autores suponen y parten para su propuesta filosófica de una metafísica abierta en sí. Es decir, una metafísica viva y activa.

Su viveza y actividad queda legitimada y sostenida por todo un proyecto metafísico que se enraíza en la libertad del hombre y sus infinitas posibilidades como entes creadores e inventores tanto de su propio mundo, así como de su existencia en el. Si existe una diferencia radical entre ambas posturas, esa diferencia viene determinada por la concepción dispar que ambos autores poseen de la técnica, como consecuencia de una diferencia ontológica basada en la separación que existe entre la creencia de que el ser le pertenece al hombre y que la técnica está por lo tanto al servicio del hombre, sin que por ello exista ningún perjuicio para el ser del ente –García Bacca- y, por otro lado, justa y precisamente todo lo contrario. En cualquier caso, este asunto de la técnica y la posesión de ser del ente por parte del hombre es algo que excede en mucho al asunto de nuestra tesis.

CAPÍTULO III: EL GIRO GARCIBACQUIANO HACIA LA FACTICIDAD DE LA TRANSUSTANCIACIÓN.

1. Introducción⁷²⁰.

En el presente capítulo nos centraremos en dos aspectos cruciales del proyecto metafísico garcibacquiiano que está en proceso de autogestación durante los años 60.

El primero de los aspectos (A) tiene que ver con la gestación y desarrollo embrionario de la categoría garcibacquiiana del “Nos”, así como de los supuestos machadianos dentro del esquema metafísico-ontológico del filósofo español. Ciertamente es que la categoría del “Nos” ha sido ya apuntada y descrita de modo preliminar en los dos primeros capítulos de esta segunda parte, pero igualmente cierto es, que el desarrollo y constitución de la propia categoría del “Nos”, no deja de desarrollarse y perfilarse después de la publicación en 1963 de *Metafísica*⁷²¹.

Por eso, nosotros centraremos nuestra atención en rastrear entre la multitud ingente de publicaciones de los años 60 del pasado siglo, para sacar a relucir lo que, a nuestro juicio, es lo más relevante y reseñable sobre la gestación y desarrollo de la categoría garcibacquiiana del “Nos”. Nuestras referencias podrán ser o bien directas, o bien reseñas donde no se explicita directamente la propia categoría del “Nos” pero, aun así, existe un poso sobreargumentativo sobre dicha categoría lo suficientemente consistente y evidente, como para ser reseñado y descrito por nosotros.

En el caso del segundo aspecto (B), trataremos algo mucho menos concreto e infinitamente más difuso dentro de la bibliografía garcibacquiiana. Nos referimos a los conceptos de “metafísica” y “ontología”. Nuestra intención, como ocurre con la categoría del “Nos”, pasa por rastrear las fuentes bibliográficas de los años 60⁷²² con la firme intención de poder desarrollar y presentar argumentativamente el propio estado de la cuestión metafísico-ontológica dentro del proyecto garcibacquiiano.

La idea de introducir este capítulo a modo de puente entre el 2º y el 4º responde, esencialmente, a cuestiones de rigor y honestidad intelectual. Cuestiones de las que no podemos -ni queremos- escapar. A Nuestro parecer, no sería justo para la memoria de García Bacca -ni para nosotros tampoco- comprimir, centrar y concentrar todas las referencias bibliográficas –mayores y menores- de los prolijos años 60, únicamente en dos capítulos en los que se tratara *Metafísica*⁷²³ por un lado, y el resto de obras importantes de los años 60 fueran comprimidas en otro capítulo a parte⁷²⁴.

⁷²⁰ Este tercer capítulo hace las veces de puente entre lo expuesto en el 2º capítulo de la 2ª parte, y el capítulo 4º -también de la 2ª parte-, y que precede al presente.

⁷²¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

⁷²² Siempre obras posteriores a 1963, y la publicación de *Metafísica*.

⁷²³ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

⁷²⁴ Pensamos que entre el conjunto de esas obras importantes en la bibliografía garcibacquiiana posteriores a 1963 estarían las siguientes: Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Humanismo teórico*,

En el capítulo que aquí nos ocupa únicamente trabajaremos aquellas referencias bibliográficas –en especial artículos del propio García Bacca– en los que se trate tanto la categoría del “Nos”, así como los conceptos de metafísica y ontología.

En el capítulo que precede al presente, intentaremos sintetizar y cohesionar las dos últimas obras centrales de la década de los años 60⁷²⁵, sacrificando la exposición sintética de otras dos. La primera obra de García Bacca a la que no haremos referencia explícita en el presente capítulo es *Elementos de filosofía de la ciencia*⁷²⁶. No la referiremos de modo explícito por dos razones: la primera, por una falta evidente de espacio. La segunda razón responde al hecho objetivo de que en ella, García Bacca no expone, ni tampoco introduce o desarrolla ningún concepto novedoso tanto para el estado de la cuestión misma, así como para el propio esquema ontológico-metafísico garcibacquiiano.

La segunda obra sacrificada tal vez pudiera resultar infinitamente más incomprensible y traumática. Nos referimos a la obra *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*⁷²⁷. Como suponemos que dicho anuncio bien pudiera levantar ampollas, creemos que merece una mayor explicación y justificación por nuestra parte. Intentaremos, pues, dar cuenta de tal decisión.

Si decidimos sacrificar la exposición de la única obra de García Bacca dedicada a la figura de Marx en todo el recorrido bibliográfico garcibacquiiano, es porque, por muy difícil que resulte de creer, no es una obra terminada o definitiva. Nos explicamos: en 1974, García Bacca reedita la obra publicada casi 10 años atrás cambiándole el título original de 1965 por el de: *Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo*⁷²⁸. Este cambio de nombre también constituye, a nuestro parecer, una declaración de principios con respecto a la reimpresión de 1974 ya que, en ella, se añade un apéndice con el mismo título y en el cual el filósofo español trata lo expuesto en *Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo* desde las bases de un historicismo que intenta dar cuenta del estado del marxismo, así como de sus propias posibilidades prácticas.

Es decir, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* no deja de ser importante, en la medida en que es la primera y la única obra de García Bacca con carácter monográfico sobre el marxismo. Pero, aun así, no es ni la más completa respecto a los aspectos del marxismo –desde una perspectiva teórica propia de la década

práctico y positivo según Marx, 1965. Reimpresiones: 1974, 1980, 1985 (*Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo*). Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, 1967. Nosotros emplearemos la siguiente referencia bibliográfica: Edición revisada: Anthropos: Barcelona, 1984. Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio a la técnica*, Caracas: Monte Avila (Colección Estudios), 1968. Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía*, 1969. Pensamos que la estrategia de tratar las fuentes bibliográficas garcibacquiianas de la década de los años 60 en dos grandes bloques, obviando el resto de publicaciones “menores” y, posteriormente, añadir “todo” lo destacable de las obras “mayores” es, a todas luces, un grave error que no estamos dispuestos a cometer. Por esa razón, es menester explicar sintéticamente qué y cómo hemos decidido trabajar las publicaciones de García Bacca que van desde el año 1963 hasta 1969.

⁷²⁵ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio a la técnica*, 1968 y Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía*, 1969.

⁷²⁶ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Elementos de la filosofía de la ciencia*, 1967.

⁷²⁷ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, 1965.

⁷²⁸ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo*, 1974.

de los 60-, ni la última revisión de los mismos. Nosotros hemos optado por no incluir su exposición de modo explícito porque, entre otras razones, en la obra del filósofo español *Curso sistemático de filosofía*⁷²⁹, García Bacca expone de un modo mucho más sintético -sin perder el horizonte teórico marxista-, prácticamente todo lo expuesto en *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*.

Pero aun hay otras razones de peso. Otra razón es que el tratar en profundidad la obra *Curso sistemático de filosofía*, nos proporciona un plus argumentativo que *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, por ser de marcado carácter monográfico sobre las premisas teóricas del marxismo, no nos podía proporcionar. Pensamos que en *Curso sistemático de filosofía*, García Bacca conjuga lo mejor de su conocimiento marxista y, de otro lado, la convergencia de los supuestos marxistas combinados magistralmente con aquellos principios desarrollados a lo largo de los años que van desde 1963, hasta llegar a 1969 y que, como comentamos, serán el foco de atención del presente capítulo.

En resumen: las razones que nos empujan a sacrificar la exposición de *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* son las siguientes:

1. No es una obra consolidada o completada en 1965 –primer año de su publicación- y, por ello, únicamente sería una exposición parcial de lo que en 1974 reeditaría con la inclusión de un nuevo apartado.
2. A pesar de ser una obra monográfica sobre los aspectos teóricos del marxismo –siempre desde la perspectiva personal de García Bacca-, ello no implica que el propio filósofo español no incluyera esta temática marxista-teórica en otras de sus obras posteriores. Es el claro ejemplo –como se podrá comprobar- de *Curso sistemático de filosofía*, en la que la misma temática y la misma metodología empleada en *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* será planteada y desarrollada por el filósofo español en la obra de 1969.

Pudiera parecer *a priori* un gran sacrificio, pero como se podrá comprobar, es posible plantear con el mismo rigor y honestidad intelectual los fundamentos marxista garcibacquiños, sin tener que exponer de modo privilegiado y monográfico *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. No pensamos, pues, que el sacrificio que en primera instancia pudiera parecer incomprensible, debilite o empañe el sentido de nuestra exposición. Es más, de algún modo, desbrozar la ingente cantidad de publicaciones del pensador español es algo que, a nuestro juicio, contribuye a la transparencia y claridad de lo que García Bacca pretendía exponernos.

Así pues, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* no es, en ningún caso, una obra imprescindible o sustancialmente capital dentro de estos años de gestación marxista –desde un punto de vista restringido únicamente al plano de lo teórico-. Sí por algo destaca esta obra dedicada a los principios marxistas y publicada en mitad mismo de la década de los años 60, es por su función de “previo” o apunte a lo que antes de su publicación, así como en las publicaciones posteriores a 1965, había estado publicando de modo disperso y poco concreto en multitud de artículos, reseñas, y en apéndices en obras importantes.

⁷²⁹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía*, 1969. Esta obra la trataremos en profundidad en el siguiente capítulo.

Pudiera, pues, afirmarse sin temor que: *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, a falta de una revisión posterior por parte de García Bacca en 1974, constituye, afirmamos, una especie de apuntes teóricos propios de un período de gestación intelectual sobre el marxismo. Estos apuntes iniciales irán tomando forma concreta en posteriores publicaciones a partir de los años 80 pero, como es de suponer, esto es tema que reservamos para más adelante.

Dicho esto, centramos nuestra atención en lo que al principio de esta introducción anunciábamos, a saber, la exposición de dos aspectos capitales del argumento garcibacquiiano que quedaron esparcidos entre la multitud de publicaciones mayores y menores previos a los años 1968 y 1969.

2. El período de desarrollo categorial del “Nos”.

2. 1. Un posible origen para la categoría garcibacquiiana de “Nos”.

Hasta la fecha, no tenemos constancia de ningún trabajo centrado en rastrear los posibles orígenes de un categoría tan capital en el sistema ontológico garcibacquiiano como es el “Nos”. Nosotros intentaremos, en la medida de lo posible, dar una posible respuesta a este vacío dentro de los estudios sobre la vida y obra de García Bacca.

Tal y como comentáramos en la introducción del presente trabajo, nosotros pensamos que existen buenas razones para creer que el filósofo español recuperó la categoría del “Nos” de la obra de Sartre, *El ser y la Nada* del. Como podremos comprobar, esta recuperación categorial de la obra de Sartre no supondrá, en ningún caso, una reiteración canónica de lo expresado por el filósofo francés en su obra. Es más, como intentaremos demostrar, nosotros afirmamos que García Bacca recupera una categoría sartriana a la que, sin temor alguno, pretende otorgarle a través de un ejercicio de restauración y transustanciación un sentido con mayor calado ontológico.

Es un hecho constatable que García Bacca conoció y estudió la obra de Sartre. Lo sabemos no sólo por los múltiples artículos y referencias aparecidas en su obra *Existencialismo* de 1962, sino también porque, ya en 1947, sólo 4 años después de la publicación en francés de *El ser y la Nada*, el propio García Bacca publica una reseña sobre la obra más famosa de Sartre⁷³⁰.

Basándonos en la certeza contrastable de que el García Bacca trabajó y conoció la obra del filósofo francés, y dado que el filósofo español acostumbraba a transustanciar ontológicamente términos tales como “transfinitud” y “transustanciación”, nosotros planteamos la siguiente hipótesis⁷³¹: suponemos, como

⁷³⁰ La referencia explícita de dicha reseña es la siguiente: Jean-Paul SARTRE, “L’Etre et le Néant” en *Filosofía y Letras* XIV. 26, 1947, pp. 295-300.

⁷³¹ Categorías tales como transustanciación o transfinitación no son, en lo que respecta a su origen, radicalmente originales de García Bacca. El término “transustanciación” es, tal y como él mismo confiesa en más de una ocasión, un término recuperado de la escolástica a la que él intenta dar un sentido distinto y mucho más significativo que la propia teología. En el caso de la “transfinitación”, García Bacca lo recupera de las matemáticas. Más concretamente, de la teoría de los conjuntos original del matemático G. Cantor. En ambos casos, García Bacca reconoce la fuente original de la que toma dichos términos y trata de justificar el ejercicio de someterlos a una transformación capaz de generar nuevos significados. En el caso de la categoría del Nos no existe tal reconocimiento que nosotros sepamos. Por esa razón, nuestra

intentaremos mostrar, que el filósofo español se basó en el término “Nos” empleado por Sartre en su obra *El ser y la Nada*, para el posterior desarrollo de su categoría del “Nos”. Concretamente pensamos que García Bacca se basó en el punto III –*El “ser-con” (Mitsein) y el “nosotros”*– del capítulo (III) de la tercera parte –*El para-otro*⁷³².

La categoría garcibacquiiana del “Nos” es inédita hasta la publicación en 1967 de *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Aun así, en la obra de Sartre existe todo un epígrafe dedicado a la categoría del Nos que nos hace pensar que, de algún modo, García Bacca retomara y repensara la expresión sartriana del “Nos” 20 años más tarde. Dice Sartre en un momento dado: “*Nosotros los miramos*” no puede hallarse en el mismo plano ontológico que el Nos de “ellos nos miran”⁷³³. Es un hecho, pues, que Sartre emplea el Nos como una categoría ontológica. Es decir, Sartre habla a lo largo del epígrafe dedicado al Nos, sobre la importancia ontológica atribuible al nosotros como un hecho primario dentro del estar arrojados en el mundo con otros, es decir, el “prójimo”. Pensamos que, tal vez, esta forma de expresar el “nosotros” desde una perspectiva ontológica, y escrito en su forma abreviada y con mayúsculas –Nos–, supusiera una fuente de inspiración para el filósofo español que, en busca de una forma de expresar la importancia del “otro” en el proceso de autorreconocimiento, optase por el término sartriano. Tampoco nos parece casual, que el propio Sartre escribiera dos epígrafes titulados del siguiente modo: A) *El “Nos”-objeto* y B) *El nosotros-sujeto*.

En primer lugar nos centraremos en exponer qué es eso del “Nos”-objeto sartriano para, posteriormente, extraer algunas conclusiones preliminares. Dice el propio Sartre:

“En una palabra, me asumo como comprometido afuera en el Otro y asumo al Otro como comprometido afuera en mí. Esta situación fundamental del comprometimiento que llevo delante sin captarlo, ese libre reconocimiento de mi responsabilidad en tanto que incluye la responsabilidad del Otro, es la experiencia del Nosotros-objeto. Así, pues, el Nosotros-objeto no es nunca conocido, a la manera en que una reflexión nos proporciona el conocimiento, por ejemplo, de nuestro Yo; no es nunca sentido, tampoco, a la manera en que un sentimiento nos revela un objeto concreto tal como lo antipático, lo odioso, lo turbador, etc.; ni es simplemente experimentado, pues lo experimentado es al pura situación de solidaridad con el otro. El Nosotros-objeto no se descubre sino por la asunción que de la situación he hecho, es decir, por la necesidad en que estoy, en el seno de mi libertad asumente, de asumir también al Otro, a causa de la reciprocidad interna de la situación”⁷³⁴.

A lo que Sartre se está refiriendo con el Nos-objeto es al tipo de relación ontológica que existe entre dos sujetos –el yo y el Otro– que se encuentran en sus miradas y que, a través de un hipotético “tercero”, son capaces de reconocer sus propias trascendencias, así como sus propias enajenaciones mutuas. De un modo más sencillo: a lo que Sartre se está refiriendo es, concretamente, a la simple cuestión de hecho en la

hipótesis trata de justificar que, tal vez, dicho término lo tomara prestado como expresión tal y como ocurre con los términos “transfinitación” y “transustanciación”. En este caso, el posible origen de dicha expresión fuera, tal y como intentamos defender, original de la obra del filósofo francés *El ser y la nada*.

⁷³² Jean-Paul SARTRE, *El ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires (Argentina), 2006, pp. 562-585.

⁷³³ *Ibid.* p. 565.

⁷³⁴ *Ibid.* p. 569.

que dos sujetos reconocen su pertenencia recíproca en un mundo común en la que el otro –tanto el yo para el otro, así como el otro para el yo-, terminan reconociéndose mutuamente como objetos.

Si esto es así, para Sartre el “Nos”-objeto únicamente remite a un nivel de discurso ontológico en el cual las libertades de los sujetos no son aun trascendidas en un ejercicio mutuo de reconocimiento recíproco tal y como pretendiese años más tarde el propio García Bacca. Baste por el momento apuntar a las siguientes palabras de Sartre para dar buena cuenta de ello:

“Así, pues, debo asumirme en tanto que aprehendido por el Tercero como parte integrante del “Ellos”. Y este “Ellos” asumido por una subjetividad como su sentido-para-otro se convierte en el Nos. (...) el Nos es un brusco experimentar la condición humana como comprometida entre los Otros en tanto que *hecho* objetivamente constatado”.⁷³⁵

Es, pues, un hecho que Sartre está asociando el concepto o categoría del “Nos”, al plural constatado de una experiencia entre sujetos que se reconocen en el ejercicio del mirarse y reconocerse como trascendencias eyectadas en el mundo. Dicho de otro modo, como una mera cuestión de hecho. En cualquier caso, la categoría del “Nos” mantiene en todo momento un sentido muy alejado -como podremos comprobar a lo largo del presente trabajo-, del expuesto por García Bacca. Especialmente porque el “Nos” garcibacquiiano concentra el potencial intersubjetivo del reconocimiento recíproco en dicha categoría. Es decir, el propio acto de la mirada entre el yo y el “Otro” es, en el caso del filósofo español, la pieza clave para poder comprender el sentido ontológico que pretende atribuir al concepto de “Nos”. El hecho de que las miradas se crucen supone para García Bacca, la condición necesaria para que el sujeto sea capaz de iniciar el proceso de autorreconocimiento a través del verse y reconocerse en la mirada del “Otro”.

En el caso de Sartre, este hecho es diferente, y no supone un principio ontológico clave en el proceso de reconocernos como sujetos.

“Siempre hay un punto de vista desde el cual diversos para-síes puede ser unidos en el nos por una mirada. Recíprocamente, así como la mirada no es sino la manifestación concreta del hecho originario de mi existencia para el otro; así, pues, como me experimento existiendo para el otro aun fuera de toda aparición singular de una mirada, así tampoco es necesario que una mirada concreta nos fije y atraviere para que podamos experimentarnos como integrados fuera en un nos”.⁷³⁶

Este argumento es realmente clave por una razón: Sartre está eliminando el principio de universalidad que, de algún modo, se desprende de la categoría garcibacquiiana del “Nos”. Es decir, la idea de Sartre en este punto de la argumentación viene a decir que, de alguna manera, la mirada entre iguales –entendidos como “Nos-objetos-, no actúa como principio universal para regir ni el “Nos” como categoría ontológica, ni tampoco que la mirada entre terceros sea el modo de establecer relaciones de reciprocidad en un nivel de discurso ontológico en el que debiera primar el reconocimiento mutuo.

⁷³⁵ *Ibíd.*, p. 570.

⁷³⁶ *Ibíd.*, p. 571.

Como estamos comprobando, y más tarde podremos terminar de demostrar a través de la exposición específica de la categoría del “Nos” en el sistema garcibacquiiano, se abre una brecha insalvable entre ambos filósofos. La distancia que los separa viene determinada por el sentido y peso que ambos autores atribuyen a la categoría del “Nos”. En García Bacca, el “Nos” hace las veces de categoría ontológica y de experiencia fáctica; refiere a la pluralidad de gestos reales entre sujetos de una comunidad –en especial la mirada- a través de los cuales los sujetos son capaces de reconocerse a sí mismo a través de la mirada entre iguales. Como se ha podido comprobar, en el caso de Sartre la categoría del Nos-objeto limita bastante la potencia ontológica del término, y la incapacita para solucionar el problema metafísico del reconocimiento recíproco. Termina de sentenciar el filósofo francés.

“Hemos visto siempre constituirse el nos-objeto a partir de una situación concreta en que se encontraba sumergida una parte de la totalidad-destotalizada *humanidad*, con exclusión de otra. No somos *nos* sino a los ojos de los otros, y a partir de la mirada ajena nos asumimos como nos. Pero esto implica que pueda existir un proyecto abstracto e irrealizable del para-sí hacia una totalización absoluta de sí mismo y de *todos* los otros. Este esfuerzo de recuperación de la totalidad humana no puede ocurrir sin poner la existencia de un tercer, distinto por principio de la humanidad y a los ojos del cual ella es íntegramente objeto. Ese tercero, irrealizable, es simplemente el objeto del concepto-límite de alteridad. Es aquello que es tercero con relación a todos los agrupamientos posibles, (...) este concepto se identifica con el del ser-mirante que no puede jamás ser mirado, es decir, con la idea de Dios. (...) el esfuerzo por realizar la humanidad como *nuestra* es sin cesar renovado y termina sin cesar en un fracaso. Así, el *nos* humanista se propone a cada conciencia individual como un ideal inalcanzable”.⁷³⁷

Es decir, en el caso de Sartre, el “Nos”-objeto requiere de un tercero universal de la taya propia de una deidad, como para que el conjunto de las gentes pudieran trascender su propio mirarse entre ellos sin devenir, como parece suponer el filósofo francés, en una especie de reconocimiento recíproco del tipo “objeto”. No es que Sartre no defienda la reciprocidad ni la posibilidad ontológica de un reconocimiento recíproco. Lo que ocurre, más bien, es que el filósofo francés niega que a través de la cuestión de hecho que constituye en sí la mirada entre sujetos, sea posible un trascender el impulso de objetivar al otro como simple objeto. La mirada entre sujetos es, en este orden de discurso, un mecanismo más que apoya el argumento sartriano del autorreconocimiento del para-sí y, en cierto sentido, del “Otro”. En ningún caso parece ser la clave o la vía esencial a través de la cual, el para-si da cuenta de sí como sujeto libre y responsable de su ser-en-el-mundo con “Otros”. La idea de una comunidad humanista en la que los “Nos” se reconocen mutuamente como sujetos parece ser que, en opinión del Sartre, no deja de ser una utopía irrealizable.

En lo que se refiere al epígrafe en el que Sartre expone su “nosotros”-sujeto, preferimos, por falta de espacio, reservarlo para posteriores trabajos⁷³⁸. Baste al lector

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 575.

⁷³⁸ No podemos, ni tampoco debemos obviar las más que interesantes y evidentes relaciones existentes entre los dos tipos de Nos sartrianos, con la propia categoría ontológica propuesta por el filósofo español. En el presente trabajo se ha restringido el comentario al primero de los Nos sartrianos porque, a nuestro

saber que para el filósofo francés, la experiencia del “nosotros”-sujeto es, como él mismo indica: “una experiencia psicológica realizada por un hombre histórico, sumido en un universo trabajado y en una sociedad de tipo económico definido; no revela nada de particular, es una vivencia puramente subjetiva”.⁷³⁹

En definitiva, creemos que García Bacca recuperó una expresión originariamente sartriana, con el fin de revitalizarla ontológicamente y poder acomodarla a su propia propuesta filosófica. La recuperación de un término que quedaba relegado en la tradición existencialista como algo inalcanzable, espurio o simple y llanamente utópico recupera, en la propuesta humanista garcibacquiiana, un sentido que hasta el ejercicio de transustanciación garcibacquiiano del término, era completamente inaudito. El “Nos” garcibacquiiano es, sin duda alguna, producto de una herencia fruto del existencialismo sartriano que, con gran arrojo, es recuperada del ostracismo al que había sido condenado para ser restaurado con mayor potencial ontológico capaz de dar, como más tarde podremos comprobar, legitimidad argumentativa y ontológica al ejercicio del autorreconocimiento.

2. 2. Desarrollo del “Nos” antes de 1967.

La importancia del artículo de García Bacca titulado “La importancia de los artículos el, la, lo o sobre tolerancia y respeto”⁷⁴⁰ se centra en el hecho de que, a propósito de la tesis de Heidegger que afirma: *La palabra es el gran peligro del hombre*⁷⁴¹, García Bacca extrae la conclusión de que los artículos determinantes: el, la, lo son, se quiera o no, precursoras de un significado monopólico, universal, verdadero, etc., Pues bien, para García Bacca, lo importante e interesante de todo el asunto pasa, esencialmente, por reconocer en primer lugar, el poder de generalización universalista de dichos artículos. Universalidad que discrimina al resto de cosas en plural e igualdad, decayendo en la recurrencia de la “tolerancia” que, a juicio del filósofo español, es la responsable de cometer el crimen sobre el “respeto”. Para García Bacca, el respeto social se asienta teórica y prácticamente sobre la categoría del “Nos”.

Pensamos que la importancia velada del presente artículo se basa -como es tónica habitual de esta etapa -, en la proto idea de un “Nos” entendido como base argumentativa y teórica para sostener metafísicamente el respeto.

Tenemos buenas razones para pensar que durante los primeros años de la década de los 60, se está forjando la idea del “Nos” entendida como plural y sinónimo de respeto e

juicio, es el más próximo terminológica y ontológicamente hablando. Si bien la categoría sartriana del “nosotros-sujetos” refiere a la experiencia de pertenencia a la comunidad y al mundo, la categoría explícitamente citada como Nos por el propio Sartre remite, a nuestro parecer, de modo más directo a un orden de discurso puramente ontológico-existencial. Por esa razón, hemos optado por discriminar, no sin reconocer el riesgo que ello conlleva, la otra categoría sartriana y sus más que posibles implicaciones con el Nos garcibacquiiano; eso sí, para mantener un pulso basado en la oposición entre ambas categorías.

⁷³⁹ Jean-Paul SARTRE, , Op.Cit., P. 584.

⁷⁴⁰ Juan David GARCÍA BACCA, “La importancia de los artículos el, la, lo o sobre tolerancia y respeto”, *Revista Nacional de Cultura*, nº165, Caracas, 1964, pp. 23-30.

⁷⁴¹ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Publicado por primera vez en el número de diciembre de la revista “Das Innere Reich”. Incluido luego en el libro *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*, Vittorio KLOSTERMANN, Frankfurt an Main, 1951.

igualdad: social, política y filosófica porque, tal y como lo expresa García Bacca, no es lo mismo la tolerancia que el respeto:

“Si fuera posible olvidar el uso, significado y pretensiones de los artículos El, La, Lo, tanto que ni siquiera surgieran, tal vez no creeríamos tan fácilmente, tan frecuentemente, en la tentación descarnada de monopolio, en la hipocresía de la tolerancia, e hiciéramos posible saliera el sol y cayera la lluvia por igual sobre católicos y protestantes, cristianos y judíos, marxistas y capitalistas, blancos y negros. No confundamos tolerancia con respeto; la primera asesina a la segunda con premeditación, nocturnidad y alevosía.

El, La, Lo son el peligro de los peligros para el hombre.

Heidegger tenía razón –que no lo es de El, ni de La Su Escuela; lo es de todos-⁷⁴².

2. 3. Tipos de filósofos.

Como una de las piezas claves y sinónimas del “Nos” dentro de este puzle argumentativo garcibacquiiano es el propio Machado y su pensamiento. no es casual, pues, que nos centremos en el artículo titulado “Dos definiciones más de filósofo”⁷⁴³ donde de un modo más claro y evidente, García Bacca expone lo que a su juicio implica ser filósofo. Lo hace a través de la exposición misma de los propios principios machadianos que ya suponen para García Bacca en 1965, un antecedente claro y evidente de lo que en *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*⁷⁴⁴, se trocará en una obra centrada especialmente en la figura del poeta español.

Al principio del artículo, García Bacca nos presenta 4 definiciones de filósofo que, de algún modo, serán oposición ontológica a las definiciones dadas por Machado. Esas definiciones serán empleadas por el filósofo español a modo de inspiración teórica para poder proyectar sobre ellas, sus propias convicciones ontológicas.

Como lo que nos interesa son los principios y definiciones de Machado, empecemos por reproducir la primera de las definiciones del poeta español y, a continuación, exponer los argumentos que García Bacca desarrolla a propósito de esta primera definición:

“Antonio Machado nos da a pensar dos, que, en el fondo, son una: *Es el filósofo... el hombre que no quisiera dar nunca en el blanco hacia el cual dispara, y para ello lo pone más allá del alcance de toda escopeta o por el contrario el hombre que se coloca en el blanco a que todos apuntan, convencido de que es allí donde no pueden caer las balas*⁷⁴⁵.

⁷⁴² Juan David GARCÍA BACCA, “La importancia de los artículos el, la, lo o sobre tolerancia y respeto”, *Ensayos*, Península, cit., 1970, p. 98.

⁷⁴³ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, “Dos definiciones más de filósofo”, 1965, pp. 29-36.

⁷⁴⁴ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, 1967.

⁷⁴⁵ En este caso, a pesar de que García Bacca no cite las fuentes de las que extrae estas y otras referencias de Machado, es evidente que, en este caso, el punto de referencia bibliográfica empleada por el filósofo español es la obra del poeta español *Juan de Mairena*. Para más información sobre estos y otros versos consultar Cfr. Monique ALONSO, *Antonio Machado. Poeta en el exilio*, 1985, III, p. 360.

Antonio Machado, poeta, ha calado al filósofo moderno, no por lo que *es*, sino por lo que pretende *hacer*”.⁷⁴⁶

Sobre esta primera definición de qué es ser filósofo para Machado, García Bacca construye un pequeño, pero potentísimo argumento ontológico con el fin de poner de manifiesto lo que, a su juicio, significa ser un filósofo moderno.

En primer lugar, es de destacar la tesis heredada del propio Machado de que el filósofo “apunta al infinito”. Este apuntar al infinito, al trans, el más allá, el acto propio de la trascendencia es algo que, a juicio de García Bacca, constituye una diferencia respecto de las metafísicas clásicas y teologías medievales. Se añade, de ese modo, la idea de “vector” y dirección al proyecto metafísico con el hecho de apuntar hacia el infinito⁷⁴⁷. La idea esencial ontológica en este punto es la siguiente: en filosofía moderna, resulta imposible plantear un ejercicio filosófico sin asumir que aun siendo el objetivo el hombre hacia el que se apunta con la escopeta, la dirección o vector siempre se asienta sobre el “trans”; el más allá o el infinito.

En este sentido, García Bacca construye y elabora una definición de filósofo por partes, pero siempre siguiendo en paralelo la propia de Machado:

“Filosofar no es apuntar hacia qué es el hombre, o qué es número real, o qué es protón...; todo eso son metas finitas, definidas...;

(...) No se puede filosofar sobre hombre, sin ir más allá de animal racional; hacia sustancia y ser.

(...) Y no es posible filosofar sobre conocimiento; hay que ir más allá, trans conocimiento sensible.

(...) Total: que el filósofo es el hombre que no quiere dar nunca en un blanco definido y finito”⁷⁴⁸.

Es decir, a propósito de la definición inicial de Machado, García Bacca interpreta la modernidad filosófica como una tendencia casi natural del hombre de apuntar “vector real” hacia el infinito no como meta real, sino como dirección real sobre la que se sustentan las metas reales que, en este caso –y anticipándonos al argumento–, es el Hombre. No se puede hacer filosofía, sin estar constante y permanentemente sustentándose sobre el ejercicio de la transustanciación o la transfinitación de las propias metas. De ahí, el hecho de que la bala nunca termine de alcanzar la diana.

Y llegamos así a lo que, a nuestro entender, es la definición de filosofía y filósofo que García Bacca presenta en este interesante artículo:

“¿No habrá un blanco tal, que, concreto y determinado, cambie de manera que el *plus ultra* halle siempre algo nuevo a qué apuntar, a qué dirigirse, porque el blanco mismo se innova, se crea a sí mismo?

Antonio Machado nos sugiere una respuesta: si colocamos al hombre en el blanco, o hacemos que el hombre sea el blanco o meta del trans, del más allá, del plus

⁷⁴⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “Dos definiciones más de filósofo”, en: *La Torre*, Universidad Puerto Rico 13.51, 1965, pp. 29-36. Juan David GARCÍA BACCA, *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, nº 69), Barcelona, 1970, p. 230.

⁷⁴⁷ La idea de vector y dirección “real” es algo que García Bacca recupera implícitamente de Whitehead., Cfr. Alfred. N. WHITEHEAD, *Proces and Reality*, 1927-28.

⁷⁴⁸ Juan David GARCÍA BACCA, “Dos definiciones más de filósofo”, *Ensayos*, cit., 1970, p. 231.

ultra, todos nosotros, al apuntar a él, al disparar hacia él –hacia el Hombre- los conceptos, realidades psicológicas, sociales, políticas, religiosas, metafísicas... no dará en él, en El Hombre; siempre quedará al trans, al super, al plus ultra, al más allá, algo más allá, Algo superior, Algo plus ultra... 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, mas allá. (...)

Que el hombre se cree a sí mismo, se vaya inventando nuevas maneras de serse; y no esté atascado desde siempre y para siempre en una sola definición: *en un solo tipo de serse animal, y en un solo modelo de serse racional*⁷⁴⁹.

A nuestro parecer, estas palabras del filósofo español ilustran a la perfección el sentido y valor ontológico del proyecto garcibacquiiano que, poco a poco, va perfilándose cada vez de modo más claro y explícito. En este caso, la transfinitud, sin estar de cuerpo presente, aparece entrevelada como el sustento de un proyecto metafísico de orden dialéctico-transustanciador.

De un lado, tenemos la dirección o vector real del más allá, es decir, del trans o *plus ultra*, de la transfinitud. De otro lado, tenemos la meta o diana hacia la que se apunta y dispara en filosofía, a saber, el Hombre. Si esto es así, entonces, la filosofía es, en un sentido garcibacquiiano, la combinación de una dirección o vector que tiende naturalmente hacia el infinito –Dios en los primeros años-, y cuya meta siempre es el Hombre sustentado, como no, sobre una especie de vector en movimiento que siempre lo desplaza.

El propio movimiento de transustanciación siempre logra desplazar la diana lo suficiente, como para que ésta siempre quede un poco más allá. Es decir, gracias a la transustanciación, sumado al poder inventor y creador del hombre, resulta imposible faltar una definición estable, universal y fija del hombre como tal. El hombre siempre queda para García Bacca un poco más allá, es decir, siempre queda un paso más allá entendido como realidad transfinitada en novedad creada e inventada por el propio Hombre.

García Bacca cierra el presente artículo, con la segunda de las definiciones de filosofía o filósofo dadas por Machado y que, como él, nosotros empleamos como glosa y conclusión de todo lo expuesto en este artículo: “Filosofía es humanismo trascendental”⁷⁵⁰.

Es decir: filosofía es, tanto para García Bacca, así como para Machado, el ejercicio realizado por los hombres que, encaminados hacia el infinito, nunca terminan de asir o tocar el qué o el para qué. Sobre la cinta de la transustanciación y la transfinitación, corre la invención y creación del hombre. Siempre hay un más allá de nosotros que se nos descubre como nueva frontera o barrera hacia la que apuntar. Siempre un más allá, un *plus ultra* como autorrevelación de un ejercicio permanente de trascendencia creativa e inventiva sobre sí y para sí mismo.

Es momento, pues de tomar como referencia la obra que García Bacca dedica a Machado, para terminar de perfilar algunos aspectos que, en este punto de la argumentación, harán de bisagra entre lo expuesto por nosotros en el segundo capítulo

⁷⁴⁹ *Ibíd.* pp. 233-234.

⁷⁵⁰ *Ibíd.* pp. 235.

dedicado a la *Metafísica*, y el capítulo 4º de la segunda parte en el que se desarrollarán las principales consecuencias del período de gestación del nuevo plan y designio metafísico garcibacquiiano. Para dicha labor, nos centramos en el capítulo segundo de *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*.

2. 4. consolidación de las categorías de “Universo” y “Mundo”.

La idea inicial de este segundo capítulo de *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*⁷⁵¹ es una clarísima revisión de los argumentos ya expuestos por García Bacca en *Metafísica*⁷⁵² centrados en la distinción entre “Universo” y “Mundo”. No es menester reincidir otra vez sobre la diferencia entre ambas categorías dado que los fundamentos teóricos que las sostienen siguen siendo los mismos que en 1963.

Es decir: el hombre –creador e inventor- de “enseres”, se reconoce así mismo y, al tiempo, reconoce sus propias creaciones e invenciones. Sus creaciones e invenciones –enseres- constituyen lo que García Bacca ha acordado en llamar “Mundo”. El “Universo”, cuya principal característica es la “neutralidad”, es algo no ajeno al hombre natural. Aun así, el hombre, en el universo, está incardinado en el estatus de uno de tantos seres.

Únicamente en el “Mundo”, el hombre se siente ser diferenciado del resto ¿Por qué? Sencillo: en el “Mundo”, el hombre es creador e inventor de los artefactos y enseres que ha inventado para acomodarse el universo en mundo habitable y útil. En el “Mundo”, el hombre se reconoce no sólo en la mirada del otro sino que, además, crea enseres en los que puede reconocerse como ente creador e inventor de novedades. Dice García Bacca al respecto:

“El hombre, pues, ha creado un mundo para que le mire, para sentirse mirado y admirado, y admirarse él de sí, frente a la indiferencia y neutralidad del universo que o no le ve, y menos le mira”⁷⁵³.

No cabe la menor duda, pues, de que la distancia temporal y formal entre los argumentos de 1967 y los de 1963 es mínima y casi inapreciable –al menos en este punto de la argumentación-. La diferencia entre “Mundo” y “Universo” reside, principalmente, en la neutralidad y cualquierismo con el que “mira” el universo al hombre. En el “Mundo” el hombre deja de ser un cualquiera para pasar a trocarse en el ser creador de su hábitat.

El Argumento primordial garcibacquiiano en este punto es el siguiente:

“Nuestra hermandad, real de verdad, crece con las fases de la transustanciación de universo en mundo, de la de hombre natural en hombre trabajador. La auténtica hermandad surge en forma de sociedad de trabajadores. Y nos la ganamos paso a paso, invento a invento, a pulso de ocurrencias, ingeniosidades y goles de genio”⁷⁵⁴.

⁷⁵¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*, 1967.

⁷⁵² Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

⁷⁵³ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*, cit., 1984, p. 35.

⁷⁵⁴ *Ibid.* p. 41.

Es decir: la hermandad a la que García Bacca se refiere es la hermandad no consanguínea sino, más bien, a la hermandad o “Nos” colectivo de hombres-inventores-creadores de “Mundo”. No cabe la menor duda de que, si algo es destacable en este punto de la argumentación es, sin lugar a dudas, el hecho de que la sociedad “trabajadora” constituye el fundamento desde el que se sostiene y despliega la imagen del “Mundo” y de la sociedad fraternal.

En opinión de García Bacca, el hombre sostiene su hermandad sobre una sociedad asentada sobre la categoría de “Nos” en la que, unos y otros –iguales entre sí como creadores e inventores de mundo-, comparten los enseres –en los que se incluyen, como es bien sabido, religión, democracia, economía, filosofía, arte, etc.,-

El hombre fraternizado no sólo comparte “Mundo”, también comparte sus propias invenciones y creaciones con las que, en un sentido último, parece encontrar el impulso de acomodarse y trocarse –transustanciarse más si cabe-, la neutralidad del universo en un mundo habitable y confortable. Sea como fuere, el “Mundo” del hombre se organiza y constituye alrededor de un modelo social de trabajo.

Con lo expuesto, cerramos el primero de los puntos que anunciábamos al principio del presente capítulo, a saber, aquél que tenía que ver con la categoría del “Nos” y con algunos aspectos teóricos relevantes de Machado en el proyecto metafísico garcibacquiiano posterior a 1963 y anterior a los años 1968 y 69 respectivamente. Nos queda por ver cómo y de qué manera siguen gestándose los supuestos metafísico-ontológicos a lo largo de estos años.

Nuestra principal intención en el siguiente punto es el de poder perfilar cómo y de qué manera, muchas de las intuiciones anticipadas en *Metafísica* siguieron cuajando y creciendo durante los años posteriores a 1963, hasta terminar constituyendo un proyecto metafísico más o menos concreto en las obras *Elogio a la técnica* y *Curso sistemático de filosofía* 1968 y 1969 respectivamente.

3. Gestación de los pilares del proyecto metafísico-ontológico de García Bacca.

Daremos comienzo a este tercer y definitivo punto, con la exposición de dos interesantes artículos de García Bacca. El enfoque de ambos artículos es semejante y, a nuestro parecer, da entrada a uno de los aspectos más importantes del proyecto metafísico garcibacquiiano en gestación, a saber, el papel e importancia del “no-ser” o de la negación como momento fáctico del esquema dialéctico. Atendamos, pues, al primero de ellos.

3. 1. El papel metafísico de los conceptos de no-ser y las “nonadas” en García Bacca.

En “Música, Literatura y Silencio”⁷⁵⁵, la fundamentación ontológica del artículo la extrae García Bacca de la noción original de Sartre *néгатités*⁷⁵⁶ o, como lo traduce el filósofo español, “nonadas”.

A falta de una definición explícita por parte de García Bacca sobre la noción de “nonadas”, nosotros interpretamos –por el tono final del artículo–, que dicho concepto lo emplea el filósofo español como la inserción dentro del discurso ontológico y metafísico, del hecho irrevocable de no-ser. De otro modo: García Bacca considera que dentro del discurso del ser, existe la necesidad de un espacio para el silencio, esto es, para la nada en plural, para el callar dentro de un diálogo que no puede ser continuo y sin cortes.

Para García Bacca, el mayor inconveniente para una ontología clásica y medieval pasa por el ímpetu de querer rellenar “todo” a través de la categoría de ser. Si esto es así, entonces se crea en opinión del filósofo español, un discurso ficticio –por miedo–, en el que no hay cabida ni lugar para un no-ser, silencio o negación. Un discurso metafísico de este estilo es, a todas luces, ficticio e irreal ontológicamente hablando. Hay que dar lugar y espacio al no-ser, es decir, a las “nonadas” que componen la existencia del ser si queremos desarrollar un discurso metafísico coherentemente dialéctico. Del siguiente modo resume García Bacca el sentido original del presente artículo:

*“El milagro el no ser cumplido, el de esas nonadas, salvan a poesía, música, pintura... de ser ontología parmenídea. No temamos los metafísicos por profesión o vocación, -siempre condenación, decía Hegel- hablar y pensar en Seres en plural y en Nada en plural, en entes y en sus nonada; y nos ayudará a hacer ontología y metafísica modernas pensar en y hablar de Ser y Nada oyendo a Bach o a Beethoven; sabios en nonadas que realzan”*⁷⁵⁷.

Es decir, el sentido esencial del presente artículo es, a nuestro juicio, un alegato de defensa de los silencios y “nonadas” que componen, en opinión del filósofo español, el discurrir existencial. Dentro del existir –del ser–, existen silencios, sombras y nada que dan completud ontológica. No cabe –por irreal– un diálogo y discurso pleno de ser en el que no exista punto y coma, silencio, espacio en blanco, etc.

Con tono semejante, García Bacca completa en su artículo titulado: “Una vez más acerca de libertad e historia”⁷⁵⁸, la tesis sobre la importancia del silencio y la presencia de las “nonadas” en los discursos metafísicos, y presentadas en el artículo “Música, Literatura y Silencio” .

⁷⁵⁵ Juan David GARCÍA BACCA, “Música, Literatura y Silencio”, *Cultura Universitaria* n° 92, Caracas, 1966, pp. 13-18. Nosotros emplearemos la siguiente referencia bibliográfica: Juan David GARCÍA BACCA, *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970.

⁷⁵⁶ Cfr. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et Néant*, cit., 1976 [1943], p.56.

⁷⁵⁷ Juan David GARCÍA BACCA, “Música, Literatura y Silencio”, *Ensayos*, cit., 1970, p. 122.

⁷⁵⁸ Juan David GARCÍA BACCA, “Una vez más acerca de libertad e historia”, en: *Cuadernos Americanos* 146.3, México, 1966, pp. 99-105. Nosotros emplearemos la siguiente referencia bibliográfica: Juan David GARCÍA BACCA, *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970.

Tal vez no erremos al decir que “Una vez más acerca de libertad e historia” trate de modo más profundo y completo, el sentido ontológico de una metafísica que desprecia la quietud, la verdad universal y el enraizamiento del ser –sea cualesquiera de sus dimensiones: social, política, religiosa, filosófica-, abogando por la libertad como posibilidad “explosiva” ontológicamente hablando.

Nosotros recurriremos a dos citas cruciales del presente artículo porque, a nuestro juicio, recogen a la perfección el sentido de una ontología explosiva – técnicamente hablando-, es decir: una ontología en la que la libertad –como campo de posibilidades, creación e invención- se adueña de la propia existencia del hombre.

Pasemos, pues, a comentar la primera de las citas por nosotros destacada. Dice García Bacca:

“El hombre es el ente que ha inventado el poner su ser natural íntegro a ser o a no ser. *Poner un ente su ser natural íntegro a ser o a no ser* es ser libre y mostrarse libre de su ser mismo. Se lo juega a ser o a no ser; si gana, no repetirá su ser natural; le caerá por suerte ontológica, por salto dialéctico, en ser nuevo: el de inventor, productor, creador de universo suyo, nuevo, inventado, producido; si pierde, nadie lo podrá contar; faltará asta el sujeto natural que lo cuente”⁷⁵⁹.

Es decir: El no-ser -la “nonada” a la que hacía referencia García Bacca en el artículo anterior-, ahora toma mayor y más profundo calado en el argumento garcibacquiiano. Lo adquiere, porque el ser no es una completud absoluta de discurso cerrado y verdadero. Por el contrario, para García Bacca el discurso existencial se revela como un discurso no seguro en el que el ser se juega, de tanto en cuando, su propio ser. El ponerse en juego es, ontológicamente hablando, lo mismo que reconocer que el propio existir del hombre está, se quiera o no, suspenso sobre la propia libertad y la infinidad de posibilidades que la constituyen.

Así pues, no hay en opinión de García Bacca -por mucho que lo pretendiera la metafísica clásica, incluso la escolástica-, una esencia diamantina del ser. No hay, por mucho que le frustre al hombre, una verdad absoluta que, una vez instalada en ella, nos revele la esencialidad universal de hombre. A lo que García Bacca está apuntando es, sin lugar a dudas, hacia una ontología moderna-técnica, en la que el hombre debe de asumir la responsabilidad que conlleva su existir abierto a las posibilidades infinitas, atravesado por una libertad que lo constituye como ser expuesto al cambio, la invención y la creación de sí y para sí.

3. 2. La libertad como espacio de creación e invención en García Bacca.

Y es que, en otro artículo de 1964 titulado: “Libertad, ¿Para qué?”⁷⁶⁰, el filósofo español nos proporciona 4 definiciones de la libertad –dos negativas y otras dos positivas-. En dicho artículo, ya se anticipa la relación existente entre una perspectiva positiva de la liberar, y la propia esencia creadora e inventora del hombre.

⁷⁵⁹ Ibid. p. 52.

⁷⁶⁰ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, “Libertad, ¿Para qué?”. *Crítica Contemporánea* nº 13, Caracas, 1964, p. 7. Nosotros emplearemos la siguiente referencia bibliográfica: Juan David GARCÍA BACCA, *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, nº 69), Barcelona, 1970.

En el caso de la *libertad positiva* o, al menos, desentendida de la noción de libertinaje, es la siguiente: “La libertad es poder creador”⁷⁶¹.

Este tipo de libertad entendida por García Bacca como poder creador es, a todas luces, una reivindicación más por parte del filósofo español por tratar de iluminar un tipo concreto de fundamento ontológico del hombre, a saber: su poder como ente creador e inventor de novedades.

La libertad -entendida como creación-, requiere un previo desprenderse del lastre remanente del libertinaje, así como hacerse cargo de un autorreconocimiento ontológico como ente creador. Esta libertad así interpretada está, se quiera o no, emparentada con aquellos supuestos heideggerianos y sartrianos del hombre abierto ante su nada que, inicialmente angustiado, toma la decisión de hacerse cargo de su condición de arrojado dentro de un mundo rebosante de posibilidades. En esas posibilidades, el hombre se descubre como el principal inventor y creador de novedades.

Continúa García Bacca definiendo el sentido de la libertad en el artículo de 1964, regalándonos una última definición de orientación positiva acorde al tipo de gestación metafísica de estos años. La última definición de libertad que da García Bacca la siguiente:

“Libertad es montaje del porque sí en para qué de Sociedad.

Libertad es la gana individual encajada en disciplina.

Libertad es uranio consciente que se reforma a sí mismo en reactor”⁷⁶².

El denominador común de las tres oraciones independientes es, a nuestro parecer, el siguiente: *el hecho de insertar una inicial potencialidad intrínseca entendida como creación, en el seno de la libertad del hombre*. Dicha potencialidad intrínseca puede hacer que la interpretación de la noción de libertad se incline peligrosamente hacia la idea común que confunde libertad con libertinaje, y cuyo *leitmotiv* se resume como “hacer lo que a uno le de la real gana”, pero lo cierto es que el sentido que García Bacca otorga a la libertad entendida como un “lo que se me antoja” y que puede confundirse inicialmente con el libertinaje, está dentro de los límites del “para qué” y el “por qué”.

De otro modo: la libertad pasa, necesariamente, por una especie de autoconciencia y renuncia no a la natural espontaneidad sino, más bien, a una especie de autocomplacencia tal, que bien pudiera la libertad deformarse o derivar en libertinaje. La libertad, aun siendo espontánea, requiere un “por qué” y un “para qué” para no deformarse hasta el punto de decaer en el libertinaje. Normalmente, suelen ser la sociedad y la cultura, los espacios en los que la libertad debe conformarse y desarrollar su esencial potencialidad inicial.

Siguiendo con el hilo argumentativo que iniciamos con el comentario del artículo “Una vez más acerca de libertad e historia”, traemos la segunda de las citas que, a nuestro juicio, son importantes:

“La verdad es que esos dos tipos de ser eternos dan entes invivibles, sin conciencia de lo que son; verdaderos diamantes de ser, ser en diamante. Sólo siéndose

⁷⁶¹ *Ibíd.* p. 47.

⁷⁶² *Ibíd.* p. 48.

así, invivibles e inconscientes es posible evitar el eterno aburrimiento, la perenne monotonía de la identidad de ser y de destino”⁷⁶³.

Aquí, lo verdaderamente destacable es la idea de la “monotonía” y del “aburrimiento” como natural evidencia de que, por mucho que lo pretendieran filósofos y teólogos, el hombre no pudo estar –por mucho tiempo-, instalado en un estado de ánimo y de temple existencial que, para más desgracia del filósofo español, se ha pretendido comúnmente como bueno, fijo, universal y determinante para su existir.

El hastío y aburrimiento son, a juicio de García Bacca, buenos indicadores de que, inminentemente, al ser le va a *explotar* su ser. Lo importante es aprender la técnica –ontológicamente hablando-, para poder sacar provecho y control de dichas explosiones existenciales en las que el ser pone en jaque o en juego su propio ser.

Esa explosión requiere de un explosivo y, a juicio de García Bacca, no existe mejor explosivo que la propia libertad:

“La libertad es el explosivo ontológico por excelencia y eminencia. Pone a nuestro ser natural a ser o no ser; y, por ello, pone al universo entero a ser o a no ser”⁷⁶⁴.

La libertad es, pues, para García en este orden de discurso ontológico, la posibilidad por excelencia. Es decir, la libertad es la encargada de abrir al ente ante sus infinitas posibilidades. Esto es, la libertad es la potencia explosiva que, con cierta técnica y control, da sentido a la inventiva y creativa naturaleza del hombre. Ponerse a ser tal o cual cosa desde la libertad y la posibilidad, desde la creación e invención de nuevas posibilidades, desde –en definitiva-, la transustanciación de sí mismo.

3. 3. El reparto de saberes y elementos en la cultura.

En 1966, García Bacca publica un interesante artículo titulado: “Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo”⁷⁶⁵. En dicho artículo, García Bacca realiza un análisis de los elementos que en mayor porcentaje se encuentra en la composición de lo que Dilthey dio a conocer como “concepción del universo”⁷⁶⁶ o, tal y como el propio García Bacca lo refiere: “atmósfera del alma o cultura de una época”.

El filósofo español establece una serie de porcentajes de referencia distribuidos entre los elementos que, en su opinión, componen dicha atmósfera. Los elementos y sus porcentajes son los siguientes:

- A. **40% CIENCIA.**
- B. **30% TÉCNICA.**
- C. **10% HISTORIA.**
- D. **7% FILOSOFÍA.**

⁷⁶³ Juan David GARCÍA BACCA, “Una vez más acerca de libertad e historia”, *Ensayos*, cit., 1970. p. 53.

⁷⁶⁴ *Ibid.* pp. 53-54.

⁷⁶⁵ Juan David GARCÍA BACCA, “Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo”, en: *Boletín Informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas* n° 2, Caracas, 1966, pp. 9-23. También en: *Cuadernos Americanos* 170.3, México, 1970, pp. 71-89. Nosotros emplearemos: *Ensayos y estudios (II)*, Fundación para la cultura urbana, Caracas, 2004.

⁷⁶⁶ Cfr. Wilhelm DILTHEY, Vol. 8, *Teorías de la concepción del mundo*, Obras completas. Fondo de cultura económica, México, 1945.

- E. 5% DERECHO.
- F. 4% ARTE.
- G. 2% TEOLOGÍA.
- H. 2% OTROS ELEMENTOS⁷⁶⁷.

La idea esencial de la filosofía que García Bacca quiere transmitir en el presente artículo es, tal vez, la más esclarecedora hasta la fecha –al menos en los años 60-. La idea nuclear sobre la que pivota la breve, pero concisa reflexión del filósofo español en su artículo “Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo”, se basa –como era de esperar en esta etapa dialéctico materialista-, sobre los fundamentos filosófico-dialécticos de Marx⁷⁶⁸. Especialmente sobre la idea del “trabajo” y renunciando para ello, a una perspectiva contemplativa de una filosofía basada en la acumulación de supuestos saberes universales y esenciales, es decir, una filosofía fantasmagórica independiente de la ciencia y la técnica.

La filosofía, si quiere encontrar legitimidad en su quehacer diario debe, por imperativo, discurrir con cierto rigor materialista. Es decir, debe desarrollarse de modo paralelo a la ciencia y la técnica moderna dado que será en dichos elementos y componentes de la atmósfera social moderna, en los que encontrará el fundamento de una reflexión puesta al servicio de la historia, la ciencia, la técnica y del hombre trascendente y transfinitador propuesto por el filósofo español.

Dice García Bacca al respecto:

“La sociedad real no progresa por la idea de Bien; progresa realmente por buenos presupuestos que empleen y fomenten el producto social, bruto o neto. La filosofía no progresa por la idea de Verdad. Progresa, “realmente” por las empresas exitosas de ciencia-y-técnica”⁷⁶⁹.

Y unas líneas más abajo termina por sentenciar:

“La filosofía actual no tiene definición: tiene tarea. Tuvo definición en aquellas épocas en que no sabía muy bien el hombre, y a veces ni bien ni mal, qué tenía que hacer el hombre real en este mundo real. Tuvo definición la filosofía en aquellas mismas épocas en que la estrella polar o la luna servía tan sólo de vaga orientación”⁷⁷⁰.

Es decir: la filosofía moderna carece de definición para García Bacca porque, a falta de una esencia universal que la proteja ante el temor y la vaguería de ponerse manos a la obra ha optado, valientemente, por embarcarse en la que, hasta la fecha, es la

⁷⁶⁷ La referencia a dichos porcentajes se puede encontrar en., Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, “Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo”, en: *Boletín Informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas* n° 2, Caracas, 1966, pp. 9-23. También en: *Cuadernos Americanos* 170.3, México, 1970, pp. 71-89. Nosotros emplearemos: *Ensayos y estudios (II)*, Fundación para la cultura urbana, Caracas, 2004. Por una falta evidente de espacio, nosotros únicamente nos centraremos en la categoría de “filosofía” desarrollada por el propio García Bacca en dicho artículo. Reservamos las nociones de “ciencia” y “tecnología” para posteriores capítulos en los que su importancia y presencia son absolutamente relevantes.

⁷⁶⁸ Cfr. Karl MARX; Friedrich ENGELS, *La ideología alemana*, (1845), L’Eina editorial, Barcelona. También en. Cfr. Karl Marx *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I: El proceso de producción del capital* (3 vol.). México: Siglo XXI, 1990 (vol. 1) y 1988 (vols. 2).

⁷⁶⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo”, *Ensayos y estudios (II)*, cit., 2004. p. 22.

⁷⁷⁰ *Ibid.* p. 22.

mayor aventura de su propia historia. Dicha aventura consistiría a juicio del filósofo español por hacerse a la mar, es decir, en adoptar una actitud activa. La filosofía se pone a prueba, se juega su ser en mitad de un mar en el que, a falta de salvavidas, no le queda más remedio que emplear sus brazos para no perecer ahogada en la contemplación absoluta.

La filosofía carecerá de definición porque, a juicio de García Bacca, el tiempo “actual” no demanda ni requiere de la contemplación para su comprensión. Es tiempo de intervención directa sobre el mundo; es tiempo de cambiar y trocar, de inventar y crear el mundo. Es tiempo, pues, para la filosofía de la facticidad.

La sentencia definitiva de García Bacca al respecto dice lo siguiente:

“Si la filosofía no se encarna en nuestras ciencias reales por virtud de las técnicas, si no corre la aventura de nuestras ciencias y técnicas, si no se levanta a *empresa* de transformar el mundo natural, la filosofía tendrá o conservará la definición: *conocimiento universal y necesario de las causas y principios supremos de todas las cosas*”⁷⁷¹.

Finalmente, y para dar por concluido este tercer capítulo, atendamos a lo que García Bacca comenta en su obra *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*⁷⁷², respecto a todo lo que estamos comentando en este punto de la argumentación. Retomando, pues, lo expuesto respecto a los conceptos garcibacquianos de “nadería”, la nada y el no-ser en su vertiente metafísica ontológica es interesante, a nuestro juicio, rescatar los argumentos garcibacquianos por él expuestos respecto a estos y otros temas.

3. 4. Los pares garcibacquianos de: “Nada-Creación” y “Caos-Trabajo”.

García Bacca logra enlazar los conceptos de “Nada” y “Creación”, a través del concepto de “Caos” y de “trabajo”. La principal idea es la siguiente: hasta la aparición de la metafísica moderna y la consecuente revisión de principios tales como: caos, novedad, creación y nada, el hombre pensaba que la nada era un imposible antiontológico que atentaba de modo directo y violento contra el ser de las cosas.

Para la metafísica clásica, del caos únicamente brotaba ser⁷⁷³; en ningún caso no-ser porque, de algún modo, a la metafísica clásica le aterraba la posibilidad misma de que, el no-ser, se colara y estableciera en el mundo de los hombres⁷⁷⁴.

Pues bien: García Bacca pretende establecer una dualidad argumentativa en la que, por un lado, la metafísica moderna -si realmente quiere establecer su legitimidad- debe, por imperativo, reconsiderar la posibilidad de que del caos, sea posible generar y crear -por espontánea naturaleza-, novedades dentro del espacio del ser y, como no, del no-ser. Las novedades del no-ser posibles son, a juicio de García Bacca: el silencio, la

⁷⁷¹ *Ibíd.* p. 22.

⁷⁷² Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*, 1984.

⁷⁷³ Cfr. HESÍODO, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*, 2007.

⁷⁷⁴ Cfr. KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earle (ed. ing. Cambridge University Press 1957, ed. esp. 1974). «Parménides de Elea». *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*. (título original *The presocratic philosophers. A critical history with a selection of text*) (1ª edición). Madrid: Editorial Gredos. pp. 369–399.

muerte, el olvido, la ausencia, etc. Es decir, García Bacca ha introducido una novedad de grado ontológico dentro del discurso metafísico. Lo ha introducido, a nuestro parecer, en la medida en que contempla la posibilidad, realidad y presencia del no-ser dentro del espacio mismo de la metafísica. Dice el filósofo español respecto de la metafísica moderna y el no-ser:

“Tres cosas hay que no debe importarnos aceptar si queremos hacer en serio, en real, metafísica moderna.

- a. Primera: que hay caos, el gran barro ontológico.
- b. Segunda: que hay novedades.
- c. Tercera: que hay novedades en ser y en nada. Son los tres porque sí, sincera y valientemente aceptados.

Metafísica, teología y credos se hacen la ilusión de ignorar lo de novedades, y lo de que no ha habido jamás caos. Dios creó la nada de los cielos y la tierra y cuanto en ellos hay, que es Todo”⁷⁷⁵.

Es decir, para García Bacca existe el caos desde un nivel de discurso ontológico. Para el filósofo español, el caos se revela como la condición de posibilidad para la aparición de novedades tanto en el espacio del ser, así como en el del no-ser. Esa aparición de novedades –inventos y creaciones humanas- surgen o aparecen para el filósofo español de modo espontáneo.

El segundo de los argumentos importantes de este punto tiene que ver con el principio de “facticidad”.

Ya conocemos la deriva dialéctico-materialista de García Bacca. Sabemos que el filósofo español considera a los medios de producción y el trabajo, los encargados de generar las condiciones necesarias para que el fluir dialéctico –no idealista-, transforme el “Mundo” generado y habitado por el hombre. Es decir, para el filósofo español, el concepto de trabajo es el medio a través del cual, el hombre crea e inventa los enseres que componen y transforman el mundo. Esta idea sobre el concepto del trabajo es el núcleo central del argumento metafísico garcibacquiiano –al menos en la década de los 60 del pasado siglo-.

Es el trabajo del hombre es, pues, el eje central de todo el sistema argumentativo a través del cual, García Bacca pretende otorgar realidad fáctica no sólo a la filosofía sino que, también, pretende otorgarle facticidad a la metafísica. Así se explica García Bacca:

“No nos extrañemos de que el hombre-creatura viese el cielo abierto –el cielo de su ser- al irrumpir en él esa novedad que es sentirse ser trabajador, productor, inventor –creador- y ver que sus productos lo miran.

Ya no es posible que *brote la nada*: se ha hecho, por invento, que sea imposible que brote porque no hay manos que se alcen para ocultar los ojos.

De la Nada hablarán teólogos y fenomenólogos. Jamás los trabajadores, conscientes de su nueva condición de creadores y de consecuentes usuarios de sus creaciones.

⁷⁷⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*, cit., 1984. p. 104.

Ser y Nada quedan relegados a cuestiones puramente escolásticas. La praxis, el trabajo creador social, no reconoce más categorías que la de Caos –barro ontológico, material ontológico suprarradiactivo, realidad cual perenne disponibilidad, como energía entitativa potencial –y la de Novedad- en ser o en Nada”⁷⁷⁶.

En primer lugar, existe un autorreconocimiento de grado ontológico a través del cual, el hombre se reconoce a sí mismo como caos –ontológicamente hablando-. Ese ser caos -o espacio de libertad-, es lo que el hombre habitante de “Mundo” requiere para poder sostener la argumentación de su naturaleza entendida como creador e inventor de novedades.

Esas novedades -en un sentido ontológico-, contemplan la posibilidad de incluir en la realidad metafísica lo que, hasta la fecha, había sido negado durante siglos, a saber: la posibilidad real del no-ser. En un orden de discurso filosófico, lo más próximo a lo fáctico, es decir, a la realidad del mundo entendido como “Mundo” de enseres, creaciones e invenciones está, como era de esperar, asentado sobre la premisa del trabajo y ordenación social. En un mundo asentado sobre el principio de trabajo, no parece existir espacio para el no-ser dado que los enseres, creaciones e invenciones, no cesan de trocar el mundo de los hombres.

García Bacca inserta en el concepto de la “Nadería” –expuesta como posibilidad ontológica en el punto anterior-, como uno de los ejes ontológicos en los que apoyar su argumentación.

No debemos -así lo expresará el propio García Bacca-, temerle a la nadería porque el nadie es, a juicio del filósofo español, la personificación de la nada. Sabemos, por lo expuesto con anterioridad, que en el hombre cabe la posibilidad ontológica y real de la nadería como negación. El *no* actuará pues, como elemento dialéctico negativo, es decir: como el instante de la negación de ser algo o estar en según qué estado. El *no* es, pues, la condición de posibilidad para que, en el seno existencial del hombre, se instaure y se desarrolle el principio de transustanciación. Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con los estados de Don Nadie y yo?

El estado de Don Nadie⁷⁷⁷ propuesto por el filósofo español puede devenir, perfectamente, en un cualquierismo tal, que el hombre en estado de Don Nadie se instaure –gracias a las leyes de los grandes números-, en un ser “mediocre”.

García Bacca no da pistas de qué o cómo uno cae en la mediocridad. Aun así, pensamos que el estado de mediocridad queda emparentado a la idea del “enajenamiento” marxista⁷⁷⁸ o sartriano⁷⁷⁹ –por parte del hombre- de su dimensión social, así como de su responsabilidad como ente creador e inventor de novedades. Si esto es así, el ente puede quedar instalado en un sentido peyorativo de la negación o del no-ser, en la medida en que se enajena de sí mismo como ente creador e inventor de novedades. Esa negación -o estado de nada- logra trocar socialmente al hombre hasta

⁷⁷⁶ *Ibíd.* p. 109.

⁷⁷⁷ Aquí reside, a nuestro parecer, cierta novedad argumentativa en García Bacca si lo comparamos con otros escritos en los que se trata el estado del hombre como “Don Nadie”. Esta ha sido ya tratada por nosotros en el presente trabajo -principalmente en la primera parte-. Para más información sobre el estado de Don Nadie consultar Cfr. Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, 2009, p. 59.

⁷⁷⁸ Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, 1984.

⁷⁷⁹ Cfr. Jean-Paul SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, 2000.

reducirlo a un Nadie que, sobre sus propios hombros, sostenga el peso de la mediocridad. Dice García Bacca al respecto:

“En el mar del cualquierismo se diluirán todas las mejores cualidades humanas constitutivas de la individualidad, capaces de hacer de cada uno Éste, en religión, arte, filosofía, política... y nos estaremos siendo en el mar de una mayoría de mediocres”⁷⁸⁰.

Dicho esto, nos queda la otra parte de la argumentación del filósofo español que, como podremos comprobar, dejará sin concluir en este punto.

El segundo de los puntos que sostiene el novedoso argumento garcibacquiano respecto a la nadería y su relación con el caos y la creación pasa, esencialmente, por contraponer el “cualquierismo” -como uno de los extremos del abanico de estados del hombre-, a otro estado del hombre que, por extremo, corre suerte semejante al de Don Nadie. Nos estamos refiriendo, sin lugar a dudas, al pretendido y pretencioso estado de Yo como sujeto “individual”.

El hombre en estado de individualidad supina y suprema es, para García Bacca, otro estilo de negatividad dialéctica incapaz de transustanciar ella misma en nada diferente a un Yo encerrado y encarcelado en una cárcel solipsista. El yo, entendido como individuo es, sin la intervención del otro, un yo mudo y sordo que carece de voz. Es decir, otro modo de ser un Don Nadie porque, según el sentido de todo lo expuesto hasta el momento, *a nadie habla*. Dice García Bacca hacia el final del punto:

“Encarémonos con Don Nadie, con la mayoría de mediocres, con la mayoría de tendencias y tentaciones que hacia la mediocridad consagrada por la mayoría notamos por dentro todos, y perdamos el miedo a no morir como uno de tantos fieles, a no pensar como uno de tantos acólitos mentales, a no apreciar lo que tantos y tantos, por seguir la corriente de la moda, aprecian, alaban y llevan.

Y la sociedad... ¿qué la parta un rayo? Una cosa es ser un Don Nadie; otra, ser Éste; otra bien diversa de las dos, ser *miembro de sociedad*. Y no ser Don Nadie, y ser Éste, son las dos: una, condición necesaria a negar; otra, condición necesaria a llenar, mas ninguna de las dos es suficiente para ser “miembro de Sociedad”. (...) El hombre individual –el que esgrime enhiesto y desafiante eso de yo, yo -ha de saber hacerse *la medida de todas las cosas*; y saber, bien sabido y sido, que no es *la medida ni de los hombres ni de los pueblos*”⁷⁸¹.

Es decir, el verdadero poder de la negación transustancial reside para García Bacca –en este caso-, en atentar directa y frontalmente contra los estados de cualquierismo e individualismo. Entre cualquierismo e individualismo existe lo que García Bacca ha dado el nombre de “miembro de Sociedad”. Este estado aun no sabemos qué es o qué condiciones lo constituyen. Baste, por el momento, reiterar el argumento esencial garcibacquiano que, en este caso, pasa por restituir el valor de la transustanciación en el ámbito de lo existencial y social.

⁷⁸⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*, cit., 1984, pp. 117-118.

⁷⁸¹ *Ibid.* pp. 118-119.

Conclusión.

Y con este punto, damos por concluido este tercer capítulo puente entre los principios garcibacquiianos trabajados en el segundo capítulo dedicado a la *Metafísica*⁷⁸², y el siguiente capítulo en el que, del modo más claro y conciso, intentaremos sintetizar y presentar las principales novedades y revisiones de la larga gestación del proyecto metafísico garcibacquiiano. Gestación metafísica a lo largo de la prolija –intelectual y bibliográficamente hablando– década de los años 60.

Hemos, pues, tratado de exponer los antecedentes marxistas en la obra de García Bacca durante los años intermedios de la década de los 60 del pasado siglo. En esos años, tal y como se ha tratado de demostrar, existe una fuerte gestación de ciertos principios marxistas basados en principios como los del trabajo. Principios que el filósofo español tratará de combinar y encajar con algunos supuestos metafísicos heredados de etapas anteriores tales como el existencialismo, concretamente el sartriano que, en estos años, parece fortalecerse en el imaginario metafísico garcibacquiiano en detrimento del heideggeriano.

Sea como fuere, el presente capítulo ha tratado de cubrir el espacio existente entre los primeros años de la década de los 60, y los últimos años de la misma década donde, a nuestro parecer, y tal como trataremos de demostrar en el precedente capítulo, se termina de gestar la etapa –teórica– marxista del filósofo español.

⁷⁸² Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

CAPÍTULO IV: EL FIN DE UNA GESTACIÓN METAFÍSICA. LOS PRIMEROS PASOS DE UN PROYECTO TRANSUSTANCIADOR Y TRANSFINITADOR.

1. Introducción.

Llegados a este punto del trabajo, nuestra intención es poder dar algo así como una descripción completa en forma y contenido, al núcleo del proyecto metafísico garcibacquiiano. Concretamente, a aquél que tiene que ver con su 4ª etapa de pensamiento y que se sostiene sobre las bases del marxismo. Proyecto que, como se ha podido comprobar, ha padecido un largo período de gestación; tal vez el mayor dentro de su larga trayectoria metafísica.

Ese período de transformación y transustanciación que abarca desde los supuestos existencialistas, hasta dar con una autocorrección de su propio sistema metafísico -a través de los versos de Machado y los principios marxistas- es, sin duda alguna, el ejercicio de reajuste metafísico de mayor calado dentro de los múltiples reajustes que el filósofo español llevó a cabo durante los más de 50 años de su productividad metafísica.

Un cambio tan profundo como el que estamos suponiendo y exponiendo en esta segunda parte de nuestro trabajo es obvio que, de ningún modo, puede producirse de la noche a la mañana. En este sentido, si *Metafísica* constituía una obra de aparente transición entre el existencialismo y el marxismo respectivamente, las obras que aquí vamos a comentar: *Elogio a la técnica*⁷⁸³ y *Curso sistemático de filosofía*⁷⁸⁴, sí cumplen el papel de cambio real y profundo con respecto a los principios metafísicos propuestos por el filósofo español durante los primeros años de la década de los 60 y finales de los 50 del pasado siglo. Tanto *Elogio a la técnica*, así como *Curso sistemático de filosofía* son, a nuestro parecer, dos obras de reajuste y recalibración metafísica con respecto a la propia obra *Metafísica*⁷⁸⁵ pero, sobre todo, con respecto a los propios principios de forma y contenido sobre los que se desarrollaba el proyecto metafísico garcibacquiiano hasta ese momento.

En resumen: tanto *Elogio a la técnica* así como *Curso sistemático de filosofía* constituyen, por separado, dos obras clave dentro del conjunto de publicaciones del filósofo español. Tomadas en bloque y a la par, es decir, contextualizadas dentro de la propia década a la que pertenecen y comparando ambas obras de modo crítico con

⁷⁸³ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio a la técnica*, 1968.

⁷⁸⁴ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, 1969.

⁷⁸⁵ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

Metafísica, es posible que la imagen que teníamos tanto de García Bacca, así como de su propio proyecto metafísico cambie de modo radical. Nosotros sostenemos, pues, que *Elogio a la técnica y Curso sistemático de filosofía* deben ser leídas en bloque y ser tomadas como dos volúmenes de una misma propuesta.

Pensamos, pues, que *Elogio a la técnica y Curso sistemático de filosofía* constituyen un reajuste y recalibración tanto en la forma de hacer filosofía, así como en algunos aspectos capitales referentes al contenido de *Metafísica*.

Nuestra intención, pues, es la de poder dar credibilidad a nuestra hipótesis sobre que *Elogio a la técnica y Curso sistemático de filosofía* son parte de una gran obra dividida en algo así como dos volúmenes independientes pero correlacionados y emparentados de modo radical. A nuestro parecer, ambas obras deben ser tenidas como el cénit de un período de gestación metafísico.

Como ha sido tónica habitual, lo primero a lo que haremos referencia será a los propios antecedentes argumentativos, es decir, a aquellas publicaciones en las que García Bacca parece darnos ciertas pistas de sus planes de reorientación y calibración de su proyecto metafísico.

2. Antecedentes del cambio de paradigma.

En el artículo de García Bacca titulado: “El gigante Atlas y la filosofía”⁷⁸⁶ la idea que sustenta el filósofo español es clara y concisa, a saber: El filósofo actual y “moderno” –filósofo que debe caminar al paso de la ciencia- no puede, ni tampoco debiera recaer o exigir para sí ni la actitud de Atlas⁷⁸⁷, ni tampoco proceder como el principio de palanca de Arquímedes⁷⁸⁸.

Es decir: la idea en abstracto de que el filósofo sostiene sobre sus propios hombros la totalidad del cosmos puede, en cierto sentido, ser más o menos acertada. Puede sostenerse porque, a nuestro parecer, el filósofo clásico constituye, a través de sus sistemas y principios filosóficos, un cosmos o universo propio en el que cabe el “Todo” de todo, esto es, el *ser* del ser. A juicio de García Bacca, dicho universo carece de peso real.

Si García Bacca tiene razón, es decir, si el cosmos que parece sostener el filósofo carece de peso real, entonces, no se hace necesario ni Atlas que lo sustente, ni palanca con la que mover el “Mundo”. La imagen del filósofo –y sus requerimientos de Titán o divinidad-, quedan disueltos por la irrupción –por salto dialéctico-, a una nueva imagen de filósofo que García Bacca nos describe con rotunda claridad cuando dice:

“Hay filósofos a la altura de Einstein o de un Hilbert. O a la altura o intentado consciente, trabajosa y escandalosamente ponerse a la altura de las ciencias, dejando de

⁷⁸⁶ Juan David GARCÍA BACCA, “El gigante Atlas y la filosofía”, en: *Cultura Universitaria* n° 98-99, Caracas, 1968, pp. 9-15. Nosotros emplearemos la siguiente referencia: *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970.

⁷⁸⁷ Es conocido el mito Griego sobre el titán Atlas y su condena a soportar el peso del mundo sobre sus hombros. Para mayores referencias consultar Cfr. Georges Didi-HUBERMAN, *Atlas ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?* 2010.

⁷⁸⁸ De sobra es conocida la frase atribuida a Arquímedes que reza “Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo”. La palanca es una máquina simple cuya función es la de transmitir la fuerza de un punto a otro. Cfr. ARQUIMEDES. Eutocio, *Sobre el equilibrio de los planos* (dos volúmenes, segundo libro) *Tratados I. Comentarios*, 2005. También consultar., Cfr. *Tratados II. Comentarios*, 2009.

aceptar, gozar y utilizar sus consecuencias, mas fusilando clamorosa y pertinazmente los principios, cual tantos grandes filósofos que van en avión, y no caen en cuenta de que su presencia y eficacia es la refutación concreta, real y original de toda filosofía con *Atlas* –con trascendente-; y, en gran parte también, refutación de toda clase de *Arquímedes* –de trascendentales”⁷⁸⁹.

Se hace evidente para García Bacca, la necesidad de una filosofía que camine pareja a la ciencia y la técnica o, lo que es lo mismo, una filosofía que abandone de modo definitivo y para siempre, la fruslería de una supuesta capacidad trascendental de la metafísica.

Por esa razón, en un artículo de García Bacca titulado: “Ciencia y Técnica actuales (con un poco de política y otro poco de pedagogía)”⁷⁹⁰ el filósofo español sintetiza lo que, poco tiempo después, desarrollaría con mayor profundidad en *Elogio de la técnica*.

En este sentido, la técnica se revela para el filósofo español, como un pretexto fáctico con el que poder articular una argumentación ontológica. Ontología en la que el hombre inicia su estar en el mundo como hombre primitivo, es decir, como un hombre sometido a los designios de la madre naturaleza. Es la esencia “transustanciadora”, dialéctica, inventiva, creativa y transfinita del hombre, la que logra –a través de la propia facticidad de la técnica- trocar lo natural del “Universo”, en un “Mundo” a su imagen y semejanza. Dice García Bacca al respecto:

“Proyectos inventados, artificiales, artificios a veces según nosotros, para transformar en quisier natural del hombre en ser hombre. Dialéctica es el nombre metafísico de tal procedimiento. Pedagogía es el nombre técnico.

Dialéctica-Pedagogía son ciencia-técnica de transformación progresiva, planificada según fases y con paciencia histórica del quisier del hombre individual en ser del hombre individual. Dialéctica-Política son ciencia-técnica de transformación de quisier del hombre en ser social, en Sociedad-ser”⁷⁹¹.

Es decir, para García Bacca, ña dialéctica es, en este sentido, el núcleo o motor que mueve la propia existencia y devenir del hombre en el mundo. Es la dialéctica por “mutaciones”, y no tanto por “evoluciones”, la que va trocando el estado del hombre desde lo primitivo, hasta alcanzar un estado no absoluto llamado “sociedad”. El hombre que está inmediata y fácticamente inserto en el “Mundo” troca, por natural disposición dialéctica –transustanciadora-, y transfinita tanto el mundo que le rodea, así como su propia condición o estado en el mismo.

El plan o diseño del hombre en el “Mundo” de enseres es –a través de una pedagogía centrada en el reconocimiento recíproco del hombre como “creador”- el siguiente:

⁷⁸⁹ Juan David GARCÍA BACCA, “El gigante Atlas y la filosofía”, *Cultura Universitaria* n° 98-99, Caracas, 1968, pp. 9-15. Nosotros emplearemos la siguiente referencia: *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970, p. 228.

⁷⁹⁰ Juan David GARCÍA Bacca, “Ciencia y Técnica actuales (con un poco de política y otro poco de pedagogía)”, *La Palabra y el Hombre* n° 45, Xalapa (México), 1968, pp. 43-54. *Revista Nacional de Cultura* n° 184, Caracas, 1968, pp. 24-31. Nosotros emplearemos la siguiente referencia: *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970.

⁷⁹¹ *Ibid.* p. 189.

“En lo natural el hombre ha inventado el inyectar o injertar mayor, mejor y progresiva o planificadamente más sutil y firme racionalidad en lo natural; hacerlo supernaturalmente racional.

Tal es el programa definidor del hombre en cuanto moderno. Tal su empresa. Tal su aventura⁷⁹²”.

O lo que es lo mismo –tal y como presentaremos inmediatamente en el comentario a la obra de García Bacca *Elogio a la técnica*, el hecho de que el hombre real de verdad no puede menos que inyectar, a las cosas finitas pertenecientes al universo natural, un grado de permanente mutación con el que logra, en primera instancia, someter los objetos de la naturaleza para, posteriormente, acomodárselos a sus necesidades. En un segundo o tercer momento de salto dialéctico, crear e inventar nuevos enseres de la nada con los que, más y mejor, poder habitar y acomodarse el “Universo” en “Mundo”. Dice García Bacca al respecto:

“Convertir lo natural en explosivo, sirviéndose de lo natural mismo es pervertir y subvertir materia, forma, fin y causas eficientes naturales. Es transformación o refutación real de la ontología natural, de esa teoría de materia y forma. (...) Para que racionalidad, religiosidad, moralidad, derecho, ciencia, técnica... no resulten injurias e insultos es preciso terminar con todo naturalismo, poco a poco, paso a paso, etapa a etapa”⁷⁹³.

Es decir, el filósofo español está refiriéndose a la idea del hombre como motor o potencial de “explosivo”⁷⁹⁴. El hombre, a juicio de García Bacca, tiene –por plan y control de sí-, que poner a explotarse en mitad de las cosas naturales. El poder explosivo –controlado por plan-, es la manera original que encuentra García Bacca para referirse a ese potencial dialéctico transustanciador y transfinitante del hombre. Ese poder o potencial es sinónimo de uranio, es decir, de objeto radiactivo que bajo cierto control y técnica, es capaz de generar grandes cantidades de energía. Trocar materia en energía; trocar naturaleza finita y finitante en infinita a través de un potencial explosivo que empuja –transfinita- los límites y fronteras propios de las cosas. Dice García Bacca:

“La infinidad –la expansibilidad y explosividad de la mente humana- resulta definida y aprovechada por el “paso al límite” y por los transfinitos”⁷⁹⁵.

O lo que es lo mismo, el hombre, con su poder explosivo y expansivo, inyecta *transfinitud* en los límites –paso al límite- generando movimiento en lo natural y generando, al mismo tiempo, transfinitud en las cosas; en los límites y fronteras que va encontrándose el hombre en el mundo de las cosas.

⁷⁹² *Ibíd.* p. 191.

⁷⁹³ *Ibíd.* p. 192.

⁷⁹⁴ La idea de “explosivo” tiene un desarrollo concreto y específico dentro de la dilatada obra filosófica del filósofo español, independientemente de que en artículos como “Ciencia y Técnica actuales (con un poco de política y otro poco de pedagogía)” aparezca como antecedente. El concepto de “explosivo” Especialmente aparece, tal y como podremos comprobar, en Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio a la técnica*, 1968.

⁷⁹⁵ Juan David GARCÍA Bacca, “Ciencia y Técnica actuales (con un poco de política y otro poco de pedagogía)”, *La Palabra y el Hombre* n° 45, Xalapa (México), 1968, pp. 43-54. *Revista Nacional de Cultura* n° 184, Caracas, 1968, pp. 24-31. Nosotros emplearemos la siguiente referencia: *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970, p. 194.

Al fin y al cabo, lo verdaderamente importante para el propio García Bacca en este caso es el acto mismo de “Revolución”. Es decir, el ejercicio dialéctico, transfinito, explosivo y expansivo de mover los enseres y creaciones del hombre hacia un infinito no consumado ni consumible jamás. Siempre hay un más allá dentro de los límites no naturales de lo natural. Siempre existe un potencial explosivo y expansible que transfinito lo finitado.

Tras esta pequeña introducción expuesta a modo de antecedentes, nos centramos a continuación en el análisis de las obras *Elogio a la técnica* y *Curso sistemático de filosofía*.

3. Analítica crítica de “Elogio de la técnica” y “Curso sistemático de filosofía”.

Para facilitar lo máximamente posible el desarrollo de nuestro argumento y la comprensión del mismo hemos optado por lo siguiente: tratar por separado ambas obras porque, independientemente de invitar al lector a su comprensión en bloque –tal y como proponíamos al inicio del capítulo-, la exposición de las mismas debe seguir el guión establecido de premisa tras premisa. Esta autoexigencia de proceder de premisa tras premisa nos invita a seguir un cierto orden y rigor en la exposición en la que, con el mayor cuidado posible, añadiremos ingrediente tras ingrediente hasta dar, finalmente, con el producto refinado que pretendemos.

3. 1. Los argumentos garcibacquiianos en defensa de una aproximación necesaria a la ciencia y la técnica actual.

En este punto de la argumentación nos centraremos, esencialmente, en aquellos aspectos de *Elogio a la técnica* en los que el filósofo español trata sobre el papel de la técnica actual como el eje argumentativo principal a través del cual, poder sostener la tesis metafísica de la transustanciación y la transfinitación. Como se podrá comprobar, los argumentos a los que aquí haremos mención son semejantes a los expuestos en su obra *Metafísica*. Nos referimos a los argumentos en los que García Bacca hablaba del tránsito dialéctico y técnico existente entre los conceptos de “Universo” y “Mundo”.

La principal diferencia –por completud argumentativa-, con respecto a lo expuesto en este punto por parte de García Bacca en *Metafísica*⁷⁹⁶ es la siguiente: En *Elogio a la técnica* García Bacca incluye la ciencia y la técnica como los medios a través de los cuales, se hace posible el cambio y tránsito de “Universo” a “Mundo”.

Es decir, con respecto a *Metafísica*, García Bacca completa y refina un argumento que bajo nuestro criterio, en 1963 quedaba cojo por su nivel de abstracción. A nuestro juicio, en *Elogio a la técnica* García Bacca vuelca todo el peso argumentativo de su propuesta metafísica sobre la facticidad de la técnica y ciencia. Lo hace, en nuestra opinión, tal y como trataremos de mostrar en el presente capítulo, para poder dotar de peso real a una propuesta metafísica que, según nosotros sostenemos, adolecía de demasiada dispersión ontológica. Veamos, pues, de qué modo el filósofo español

⁷⁹⁶ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

refinancia su propia propuesta metafísica a través del capital y liquidez que le proporciona la facticidad de la ciencia y la técnica actuales.

Para ello, el primer paso argumentativo de García Bacca es presentar –de forma y manera histórica-, el proceso dialéctico padecido por la técnica. Perspectiva histórica y sustento dialéctico de la técnica que revisa su sustento ontológico desde los clásicos griegos, hasta la moderna técnica, pasando por el medievo y el Renacimiento. En este sentido, García Bacca recupera el orden y manera en el que presenta allá por el año 1939 su *Introducción al filosofar*⁷⁹⁷. De algún modo, las formas y maneras que sostienen argumentativa y filosóficamente *Elogio a la técnica*, puede ser considerada en sus modos y maneras algo así como una especie de continuación, prolongación, guiño u homenaje a aquél método histórico-dialéctico de argumentar de los primeros años de incursión metafísica garcibacquiiana. En este caso, el elogio no se lo lleva la filosofía como tal. La galardonada en esta ocasión es la ciencia y la técnica porque, a juicio del filósofo español, actúan como principios de facticidad a través de los cuales, la filosofía adquiere legitimidad, realidad y verdad.

García Bacca se centra argumentativamente en la cuestión misma del salto de la técnica actual. Salto tan importante y capital para el propio desarrollo de su sistema argumentativo y metafísico, que él mismo lo compara con dar un salto de lo finito a lo infinito. Ese salto de lo finito a lo infinito se basa, en primera instancia, en el hecho “casual” que hizo descubrir al hombre que algo “servía” para cosa distinta de su final y fin natural. Dice García Bacca:

“Servir algo natural para una finalidad heterogénea e indeducible de lo natural, es, advirtámoslo bien, una contradicción real, positiva, original que, sólo una lógica dialéctica acepta plenamente cual dato y cual principio, mas que una lógica natural”.⁷⁹⁸

Es decir, sólo una mente dialécticamente estructurada –por contraposición a una mente fiel y enraizada en dogmas y principios universales-, es capaz de llevar a cabo el ejercicio trascendental de transfinitar un principio de la ciencia natural o clásica, a otro principio distinto de ciencia más próxima a la moderna y actual.

La verdadera revolución y salto al infinito dentro de la ciencia está, como bien apunta García Bacca, en transustanciar los fundamentos ontológicos que la sustentan aplicando la transfinitación sobre aquellos límites que lo encorsetan. Es decir, en la técnica clásica –como pudimos comprobar- la naturaleza determina cuál era el final y fin de las cosas que, por natural inclinación, se precipitaban hacia la perfección.

La técnica clásica sólo ayuda, en opinión del filósofo español, a que las cosas sean lo que son o deberían ser. En este caso, el salto al infinito que propone García Bacca resulta de negar la mayor, a saber: *la técnica se emancipa de la naturaleza como guía de su fin y final*. Como primera y principal consecuencia de dicha emancipación, el hombre logra, a través de la técnica, desgajar lo natural de su propio enraizamiento a la condición clásica de ser esto o aquello para, así, terminar sirviéndole en sus necesidades. Dice García Bacca:

⁷⁹⁷ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar*, 1939.

⁷⁹⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio de la técnica*, cit., 1968, p. 35.

“Que a una cosa se la invente servir para otra, y que tal invento resulte –que el ser, así desfinalizado de sí, no se aniquile- es la mostración real de que eso “el ser de su ser” no pasa de palabra hueca, sin contenido”⁷⁹⁹.

O lo que es lo mismo, la técnica abre al hombre, en opinión de García Bacca, ante una nueva perspectiva ontológica en la que la esencia fija y estable de las cosas naturales ya no pasa de mero palabrerío –al menos para las mentes modernas-. Las cosas ya no son lo que son por natural nacimiento. La técnica moderna –por salto al infinito-, desvincula esencia y disposición natural para, de ese modo, poder trocarlas en cosas novedosas, en inventos y enseres para cosas distintas. Esta nueva técnica recibe el nombre de: “técnica supernatural” en contraposición a la anterior técnica clásica y “naturalista”. Dice García Bacca al respecto⁸⁰⁰:

“De estos *saltos cualitativos* entre tipos de ciencia y de técnica se compone la historia o componen la historia de ciencia y técnica, que, sin ellos, sería su desarrollo el inercial: lo mismo desde siempre y para siempre sobre una recta y a paso uniforme, al mismo paso. Manera parmenídea de cumplir el principio de identidad, frente a la manera dialéctica de ser algo idéntico; ser lo mismo a pesar de serse diverso, ganarse la identidad como superación de una contradicción real”⁸⁰¹.

3. 2. Causas formales y finales. Transfinitación.

Orden de causa formal. Este segundo tipo de causa encierra, como podremos comprobar, el sentido primero de la ontología garcibacquiiana. Lo encierra porque, a nuestro juicio, se sustenta argumentativamente sobre la categoría de “Plan”.

En nuestra opinión, el concepto de plan actúa para García Bacca en el panorama de la técnica actual y moderna como el sustituto de la “Esencia”. Esto es algo que trataremos de demostrar a lo largo del presente capítulo y resto de trabajo.

En la técnica moderna, decimos, el hombre se autorreconoce en García Bacca como creador e inventor de novedades. Si esto es así, el hombre creador e inventor de novedades genera nuevos enseres y usos de enseres. Si esto es así, entonces el hombre no queda limitado a los objetos y usos con esencia natural. Ahora, el hombre -como surtidor de novedades- es capaz, por ejercicio dialéctico transustanciador y transfinitante, trocar y transformar los usos y objetos en enseres capaces de habilitar un “Universo” neutro para ser habitado como “Mundo”. En este sentido, todo pasa por un plan con el que se inventan esencia nuevas. Dice García Bacca al respecto:

“Haber inventado *planes* es el equivalente supernatural de inventar *esencia*. Y un poco más adelante dice García Bacca: 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*. Las llamadas esencias y naturaleza, comenzando por la propia, son materiales para inventos, para inventarse un nuevo ser, tan diverso, del *natural*, del *inicial*, cual macho y Presidente. (...) La técnica

⁷⁹⁹ *Ibíd.* p. 36.

⁸⁰⁰ El argumento de García Bacca expuesto en la cita que a continuación exponemos prosigue con la exposición de las cuatro causas en naturaleza y técnica. Por falta de espacio, y por no desviar innecesariamente el tema de nuestros objetivos, únicamente nos centraremos en aquellas dos causas – formal y final respectivamente-.

⁸⁰¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio de la técnica*, cit., 1968, p. 44.

actual ha inventado la manera de superar las causas formales por planes. Plan es el sustituto, por eminencia, de esencia”⁸⁰².

Es decir, no cabe la menor duda de que, como comentamos anteriormente, este tipo de causa es empleada por García Bacca como excusa y pretexto perfecto para adecuar su visión ontológica general, al concepto y problema de la técnica. El concepto de “plan” es, con firme rotundidad, el sustituto de la “esencia” propia de las cosas pertenecientes al “Universo” natural. El “plan” es, de algún modo, la clave argumentativa sobre la que se sostiene la tesis garcibacquiiana de que, por transustancial esencia, y gracias a la potencia transfinitante del hombre, éste es capaz de troca su estado inicial en otra cosa diferente. El propio ejercicio de transfinitar los límites por desplazamiento no implica, necesariamente, que la propia esencia del hombre cambie. Es decir, la transustanciación del hombre de un estado a otro a través de la transfinitación, no afecta a la propia esencialidad dialéctica del hombre.

El margen recuperado para la creación y la invención de novedades, ahora empieza a ser el adecuado a un hombre esencialmente libre y abierto ante la infinitud de sus posibilidades. El “plan” es el mecanismo a través del cual, García Bacca sostiene argumentativamente la posibilidad ontológica de que el hombre natural dé el salto al hombre técnico.

Orden de causa final. García Bacca también hace uso de este punto para hacer referencia explícita a otro de sus pilares ontológicos sobre los que sustenta su argumentación filosófica, a saber, la noción de *Transfinitud*.

Para llegar a la transfinitud en dicho punto, García Bacca parte de una pregunta directa y clave, a saber: *¿Cuál es, pues, el fin del hombre actual?* García Bacca parte de una “conjetura” para intentar dar respuesta a dicha cuestión. Tal y como podremos comprobar, la respuesta del filósofo español a dicha cuestión no tiene nada de novedoso u original respecto a sus propias convicciones existenciales y filosóficas sostenidas hasta el momento. La respuesta a una pregunta central dentro del andamiaje ontológico cae, en el caso de García Bacca, y bajo nuestra interpretación, hacia el hecho de que el hombre dispone de la posibilidad fáctica de transfinitar su propia circunstancia de encierro en un universo en estado natural o neutro. Veamos, paso a paso, cómo alcanza García Bacca dicha conclusión dentro del presente argumento.

El salto trascendental dentro del argumento está en pensar la “finitud” y la “infinitud” dentro de los márgenes ontológicos del hombre. García Bacca recicla, de ese modo, un término matemático -Transfinitud-, para darle cabida dentro del mundo ontológico.

La infinitud, dentro de los márgenes existenciales, logra romper en añicos cualquier perspectiva finita –o de fin- del hombre. Por finitud –dentro del hombre- entendemos, como no, todo aquello que tenga que ver con dogmas o definiciones que lo constituyen como ente limitado y restringido a según qué demarcaciones existenciales. Dice García Bacca en este sentido:

“La infinitud del hombre, en cuanto actual, reventará lo que al hombre actual le revienta en ellas y en ellos: su finitud, su definición, sus dogmas, sus axiomas. Ninguna de esas cosas puede pasar de ser final, estación; jamás, arrogarse el título de

⁸⁰² *Ibíd.* pp. 54, 55 y 56.

fin. El fin es la infinidad, la perenne y perennemente renaciente disponibilidad; otra manera de decir que el fin del hombre, en cuanto actual, es la libertad”⁸⁰³.

Sea esta, muy posiblemente, una de las mejores y más claras definiciones sobre la idea de fin y final del hombre actual dadas por García Bacca. Al fin y al cabo, la idea de jugar con la finitud y la infinidad es algo que, en el caso del filósofo español, no nos sorprende; tampoco lo hace el hecho de que –aun no mentado por el propio filósofo español en este punto-, de tal juego dialéctico entre finitud e infinidad surja, por espontánea aparición, el propio acto de la Transfinitud.

Para García Bacca, cuando algo se nos aparece en estado de finitud, ese algo no actúa a modo de fin del hombre sino que, más y mejor, lo hace como final de un cierto estado, momento o acción. El final de algo hace de morgue para la finitud de dicho algo autoconsumado en su finalidad para el hombre. Ahora bien, el hecho de que algo se autoconsume en sí como fin para el hombre, no implica que dicha cosa, dogma o principio no pueda –y tal vez deba- saltar por los aires. Lo que imprime la potencia necesaria para hacerla explotar es, como no, la capacidad explosiva del hombre

El hecho mismo de insertar la infinidad en el sistema de dogmas, principios o enseres es, *grosso modo*, lo que García Bacca entiende por “Disponibilidad”. La disponibilidad permanente es, en este sentido, el espacio constante y permanente –sin ocupar-, que le queda al hombre dentro del mundo de cosas, inventos, enseres y dogmas para que, de ese modo, dichas cosas sean ampliadas, superadas, trascendidas, reinventadas, desdogmatizadas, etc.

En este sentido, García Bacca cree que la técnica moderna se desarrolla de modo paralelo al fundamento ontológico que sustenta al hombre. Es decir, la técnica moderna no tendrá un “fin” distinto que la propia “disponibilidad” para inventar y reinventar –a propósito de su potencial explosivo y transfinitante-, los límites o “finales” surgidos en el camino de la propia historia. Dice García Bacca a modo de sentencia o pseudoconclusión:

“No hay fines que de-finan; ni Fin último y único que finiquite todo proceso, y, en llegando que se llegó a tal Fin, sobrevenga la paz eterna.

Hay simples finales; estaciones que el hombre comienza por inventar y construir en las que, inventadas y hechas, descansa, y aun goza de una etapa del viaje; pero siempre le llegará, al hombre en cuanto actual, el momento de sentirse encerrado, de-finido, de-limitado por lo mejor hecho, por lo mejor *sido*”⁸⁰⁴.

Es decir, en opinión del filósofo español, el fin último de la técnica moderna – igual que el hombre- pasa por su propia toma de conciencia como hombre capaz de transfinitar los límites que lo encierran; o lo que es lo mismo, como un ser que, llegado a un límite finito, inyecta un poder creativo e inventivo que cataliza lo fijo y estable haciéndolo inestable y explosivo abriéndolo, de ese modo, a nuevas posibilidades.

La infinidad inyectada en lo finito mueve lo finito hacia un nuevo y diferente estado que, necesariamente, devendrá en nuevo objeto o estado finito o final. Ese cambio de estado de finito a infinito y nuevamente a la finitud es, *grosso modo*, el esquema ontológico que García Bacca propone tanto de la técnica moderna, así como

⁸⁰³ *Ibid.* p. 63.

⁸⁰⁴ *Ibid.* pp. 71-72.

del proceso existencial del hombre. Un esquema en permanente movimiento dialéctico en el que el fin último -como esencia o permanencia-, se desvanece para dar paso y espacio a la “disponibilidad”. Esa disponibilidad se abre constante y permanentemente delante del hombre –también en el ámbito de la técnica moderna-, es lo que García Bacca ha llamado *Transfinitud*. En boca del filósofo español:

“Pero el hombre ha inventado motores de expansión y explosión –en todos los órdenes.

Motor de expansión y explosión es una forma actual de decir *Transfinitud*: finitud que se des-define a sí misma –se redefine de inventada manera- desdefine su redefinición –se define según nueva... y así sin fin”⁸⁰⁵.

A nuestro parecer, la transfinitud actúa en la propuesta ontológica garcibacquiiana, como el acto fáctico capaz de empuja lo finito con fuerza infinita a otro estado novedoso y sujeto, del mismo modo, a posteriores ejercicios de transfinitud. De este modo, se repite dicho proceso transfinitante de modo infinito.

3. 3. El paso del “Universo” a “Mundo”. La Transfinitud garcibacquiiana.

Siguiendo con el hilo argumentativo anterior, García Bacca emplea nuevamente la técnica y la invitación a filosofar entorno a ella, para vindicar con vehemencia el fundamento de su perspectiva ontológica.

El tema que ahora ocupa y preocupa a García Bacca es la transición o cambio de estado del hombre “natural” -que vive en el “Universo”-, hacia el hombre actual o “técnico” que ha trocado el “Universo” neutro, en “Mundo” habitable y repleto de enseres. Dice García Bacca:

“El hombre comienza a humanizar el universo –o trocarse distinto del animal o de la planta, (...), y, además de saberse distinto, se comporta como distinto de ellos. Pero el hombre humanizará con realidad de verdad al universo cuando invente maneras de saberse y obrar como diverso de todo, lo cual no adviene sino por virtud de la técnica”⁸⁰⁶.

Partamos⁸⁰⁷, pues, de la importancia del estado del hombre propuesto por García Bacca como “Hombre primero”.

El “Hombre primero” es, por necesidad dialéctica y evolutiva, el paso siguiente al hombre en estado de “primitivo”. El hombre primero es el “primero” en ejercer su poderío dialéctico-transustanciador a través del cual, está capacitado para trocar el “Universo” neutro en un “Mundo” habitado por enseres a través del ejercicio de la transustanciación.

⁸⁰⁵ *Ibíd.* p. 72.

⁸⁰⁶ *Ibíd.* p. 85.

⁸⁰⁷ El tema que aquí nos ocupa fue tratado por el propio filósofo español de un modo más abstracto en 1963 en su obra *Metafísica*. Independientemente de ser un tema ya tratado con anterioridad, la cuestión del salto –o tránsito- de “Universo” a “Mundo” supone, a nuestro juicio, uno de los pilares principales del proyecto metafísico garcibacquiiano. El tema del salto de “Universo” a “Mundo”, así como los estados en los que puede encontrarse el hombre son, sin lugar a dudas, el eje sobre el que pivota toda la argumentación –reiterativa- de la segunda parte de *Elogio a la técnica*. Nosotros atenderemos en su justa medida a este hecho, dando buena cuenta de los posibles reajustes tanto en la forma, así como en el contenido que García Bacca aplique sobre este pilar metafísico de su proyecto.

El salto dialéctico en este punto –a falta de un tercero y, no sabemos si definitivo- reside, a juicio de García Bacca, en el “estado” de conciencia y evolución ontológica en la que se encuentra el “hombre primero” con respecto –en este caso-, al hombre “primitivo”. Dice el filósofo español al respecto:

“Asciende el hombre, en cuanto progresivamente inventor, de ser creatura de la naturaleza a ser Señor de ella, y, con un paso más, a ser su Creador”⁸⁰⁸.

Es decir, García Bacca –como es sabido por lo comentado hasta el momento-, considera que existe una suerte de ascenso ontológico por algo así como una suerte de “escalera dialéctica” a través de la cual, el hombre sube peldaño a peldaño hacia la conciencia o reconocimiento de sí. Ese grado de autoconciencia y reconocimiento recíproco conlleva –entre otras cosas y primeras etapas históricas de dicho proceso dialéctico-, que el hombre se enseñoree de sí y desde sí.

“El hombre primero”, en el ejercicio de trocar el “Universo” en “Mundo” –a través de la técnica natural y fenomenológicamente activa, investigadora-, no hace otra cosa que adueñarse de las cosas en su estado de naturales y neutrales. Es decir, el primer ejercicio dialéctico y técnico del “hombre primero” consistirá en lo siguiente: descubrir que algo natural perteneciente al “Universo” neutro “le sirve”, a través de los cambios y trueques introducidos a través de la técnica, para crear y habitar el “Mundo”. Dice García Bacca al respecto:

“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- .

Las cosas, dejadas a sí mismas, descubren a veces, y encubren otras, lo que son; mas, sometidas a análisis, descubrimiento, programado o planificado, presentarán componentes que no están dentro del paisaje natural; entran y constituyen el mapa de su ser”⁸⁰⁹.

Es decir, el “hombre primero” se autorreconoce como descubridor de utilidades e inventor de novedades. El “hombre primero” habita el mundo en estado de Señor. Las cosas le sirven como útiles para sus fines. Las cosas naturales del universo dan, por salto dialéctico, un paso hacia “enseres”.

3. 4. Mutación y Transfinitud.

Nos advierte reiteradamente García Bacca:

“Dentro de la realidad no hay fronteras esenciales, diferenciadas específicas, genéricas o categoriales entre natural, anti y supra natural, entre naturaleza y técnica. De la una: estado natural, inmediato, de buenas a primeras, dado de una cosa se pasa por salto, por discontinuidad cualitativa, a novedades, (...) que constituyen el primer paisaje artificial del primer hombre, del hombre que, por primera vez, es y se hace hombre”⁸¹⁰.

El presente argumento garcibacquiiano tal vez no sea completamente novedoso pero, a nuestro parecer, es importante rescatarlo porque muy posiblemente, esté expuesto con mayor rotundidad y seguridad que en momentos y obras anteriores. La idea de la transfinitud es tan clara y obvia en este punto de la argumentación, que no nos

⁸⁰⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio de la técnica*, cit., 1968, p. 97.

⁸⁰⁹ *Ibíd.* p. 108.

⁸¹⁰ *Ibíd.* p. 157.

tiembla el pulso en aseverar que para García Bacca, el salto de un estado inicialmente natural a otro técnico no responde a una naturaleza de corte “evolutiva” sino que, más bien, se produce por “mutación”⁸¹¹.

A nuestro parecer, el tránsito o salto realizado por García Bacca al infinito de la transfinitud es, *grosso modo*, la manera que tiene el hombre de empujar el límite que hace de frontera o límite. Dichos parapetos no son ni esenciales, ni fijos, ni tampoco determinantes. En el caso del “hombre primero”, dichos límites actúan como material para ser “transfinitado” o lo que es lo mismo, “empujado” –no superado-, absorbido –no eliminado-. Dice García Bacca respecto del ejercicio de la transfinitación y los límites de las cosas:

“Saber dónde hay una frontera o tope resulta, para el hombre actual, ocasión no de saltarlo de frente, sino de hallarle la vuelta”⁸¹².

Es decir, el hombre descubre por choque frontal con los propios límites de las cosas dos cuestiones. Por un lado toma conciencia de la existencia del propio límite de algo. Por otro lado, toma conciencia de haberse topado con un límite que, por gracia de su capacidad transfinita, es capaz de empujar y desplazar. Esa colisión con lo que nos hace de frontera es, en el caso del “hombre primero”, excusa suficiente como para poner en marcha toda la maquinaria transfinitante. El ejercicio transfinitante garcibacquiiano consiste en nuestra opinión, en la capacidad que tiene el hombre para darle la vuelta y empujar hacia el frente lo que, en ese momento concreto, se le aparece como frontera y límite. La técnica -con su plan y previsión-, es la encargada de llevar a cabo el ejercicio fáctico de la transfinitación del propio Universo en Mundo.

4. Nuevo concepto de verdad “actual” y la humanización del Universo.

En este último apartado nos referiremos a lo que, a juicio de García Bacca, constituyen los cuatro tipos de verdad. Nosotros nos centraremos por una clarísima falta de espacio, simplemente a exponer nuevamente –y de soslayo-, los tres primeros tipos de verdad. De ese modo, reservamos para el cuarto tipo de verdad, el grueso de nuestro comentario crítico. Así lo haremos porque como ya se ha expuesto en otro punto, dicho

⁸¹¹ Si bien el proceso evolutivo de las especies se produce a través del conjunto de variaciones y mutaciones en los genomas que contribuyen a que las especies se adapten al medio, García Bacca pretende apuntar a la diferencia de “tiempo” y “forma” existente entre los conceptos de “evolución” y “mutación”. El filósofo español sabe que el proceso evolutivo lleva asociado grandes franjas temporales para consumir los cambios dentro de un sistema. Pero igualmente importante, es tener presente las más que posibles connotaciones morales del concepto “evolución”, en la medida en que dicho término perfectamente puede llevar asociado la idea de una “mejora” humana. En el caso de la “mutación”, ésta actúa y se produce normalmente de modo instantáneo. Su naturaleza es, por lo general, “espontánea”. De ese modo, García Bacca pretende salvar tanto la espontaneidad del propio proceso dialéctico de “Universo” a “Mundo”, así como descargarlo de posibles interpretaciones científicas. Es curioso que muchas de las interpretaciones respecto a la propuesta dialéctica garcibacquiiana converjan en la idea de un supuesto carácter científico por parte del filósofo español. Creemos que el hecho de que García Bacca defienda en tantas ocasiones las leyes de la probabilidad dentro de filosofía, es una razón más que suficiente como para descargar de científico radical la propuesta garcibacquiiana porque, independientemente de que las leyes de la probabilidad y la espontaneidad regulen las bases de la propia ontología con cierto rango de necesidad, ello no anula otra dimensión o nivel de acción en el que intervenga el libre albedrío y la libertad. Precisamente la mutación actúa para García Bacca como el sustento de la probabilidad y la espontaneidad dentro del proceso dialéctico.

⁸¹² Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio de la técnica*, cit., 1968, p. 153.

tipo de verdad es la constitutiva y propia tanto de la técnica, así como del hombre actual.

4. 1. Los cuatro tipos de verdad según García Bacca.

1. Así define el filósofo español el primer tipo de verdad: “Algo es –está- verdadero porque él, de por sí, está ostentando o manifestando lo que es”⁸¹³. Un tipo de verdad de “patencia” u “ostentación” en el que lo que es o está siendo verdadero, está ahí, sin ocultar nada que pudiera enturbiar la patencia de lo que verdadera y realmente es.
2. El segundo tipo de verdad lo define García Bacca del siguiente modo: “Algo está –es- verdadero, porque él, de por sí, ha sacado a luz, al campo de patencia, algo que, de ordinario o naturalmente, tiene oculto, cubierto o tapado”⁸¹⁴. Pensamos en un tipo de verdad como “descubrimiento” y sirva para ilustrar dicho tipo de verdad el hecho de pensar, por ejemplo, en un árbol en estado de semilla.
3. El tercer tipo de verdad es para el filósofo español: “Algo es -está- verdadero porque él, de por sí, descubre lo que naturalmente, él mismo, cubre”⁸¹⁵. Se trata de una verdad “eficaz”. Piense el lector, en cómo y de qué manera –sin control y espontáneamente- libera su energía un volcán o una barra de uranio enriquecido.
4. Pasamos así, al cuarto y definitivo tipo de verdad. Así la define García Bacca: “Verdad, es, ahora, hacer que lo profundo de la realidad, se descubra como conforme a los planes inventados por el hombre, por un nuevo hombre que es el técnico, cuyo designio o causa final no es, ni puede ser, mantener el orden natural”⁸¹⁶. Es clarísimo, pues, que este tipo de verdad es la más adecuada y ajustada a los preceptos que componen la imagen que García Bacca tiene tanto de la técnica actual, así como del hombre moderno. Preceptos expuestos y defendidos con vehemencia por el filósofo español no sólo en esta obra, sino también en sus primeras. No cabe la menor duda, pues, de que la verdad característica que aquí defiende García Bacca es una verdad de tipo 4) pero que, gracias a la técnica moderna, a los “Planes” del hombre y su capacidad creativa e inventiva, es capaz de dominar y “enseñorearse” del mundo y de los enseres.

Y es que, en nuestra opinión, García Bacca está revolucionando la manera de pensar respecto a las filosofías clásicas y sus fundamentos epistemológicos. El proyecto transfinidor garcibacquiiano bebe directamente de la ciencia y la técnica moderna y de su modo de proceder. También lo hace de la “verdad” entendida como el plan del hombre para trocar el “Universo” neutro en “Mundo”. Al mismo tiempo, esta nueva filosofía queda atravesada por los supuestos del materialismo dialéctico propio del marxismo, en un esfuerzo por “humanizar” el “Universo” y poder habitarlo como “Mundo”.

⁸¹³ *Ibíd.* p. 116.

⁸¹⁴ *Ibíd.* p. 117.

⁸¹⁵ *Ibíd.* p. 119.

⁸¹⁶ *Ibíd.* pp. 122- 123.

García Bacca expone en dicho proceso de humanización del “Universo”, la fatal circunstancia de olvidar la historia en su vertiente de pasado. Olvidar el pasado propio de los hombres actuales provocará la caída en un cierto estado existencial al que el filósofo español da el nombre de “adánico”. Lo verdaderamente importante de esta circunstancia de encontrarse en estado adánico es algo que, muy inteligentemente, García Bacca logra asociar con el principio marxista de la “enajenación”.

Para García Bacca, es muy propio de la sociedad moderna y actual, quedar instalado en un estado de enajenación característico de aquellos sujetos que, siendo originariamente creadores, inventores o productores de sus propios enseres, terminan por desprenderse o enajenarse de tal grado y modo de sus propios productos o creaciones, que los dan por extraños e impropios. Dice García Bacca respecto a al proceso de enajenación:

“Este complejo de inferioridad que ahora recibe el nombre de moda de alienación, enajenamiento, extrañamiento, cualquierismo. (...) Tal alienación es fenómeno propio de nuestra época”⁸¹⁷.

Es decir: entre los hombres modernos, existe una tendencia a instalarse en un estado de inferioridad respecto a sus propias creaciones e invenciones. ¿Cómo puede el hombre enfrentarse a dicha enajenación creciente? García Bacca lo parece tener claro:

“La primera lección de tal pedagogía,(...) es sobre historia de los inventos, estela de inventos, o racionalidad retrospectiva de la historia real.

Es la manera más sencilla, y tal vez más potente, de conseguir que el hombre deje de sentirse creatura o de la Naturaleza o de Dios, pordiosero siempre; y se sienta lo que es: productor de sí mismo, de un universo suyo”⁸¹⁸.

Es decir, una nueva pedagogía sobre la historia de la técnica y los enseres que pueblan y hacen habitable el mundo parece ser, a falta de mayores recursos para García Bacca, el mejor remedio posible contra el peligro de la enajenación del hombre con respecto a sus creaciones e invenciones. Saber y conocer tanto el pasado, así como el modo en el que se despliega y desarrolla la propia historia del hombre y de los enseres que pueblan el mundo es, a juicio de García Bacca, el único modo de evitar males y peligros tales como el sentimiento de inferioridad propio de los hombres adánicos cuando estos, por irresponsabilidad para con ellos mismos, dejan reconocerse como “creadores”.

Y es que esta tesis garcibaccuina tiene mucho que ver, en nuestra opinión, con las propias tesis marxistas tanto desde un punto de vista antropológico, así como ontológico. Dice Marx respecto de las ciencias, la filosofía y el proceso de enajenación humana:

“Las ciencias naturales han desarrollado una enorme actividad y se han adueñado de un material que aumenta sin cesar. La filosofía, sin embargo, ha permanecido tan extraña para ellas como ellas para la filosofía. (...) pero en la medida en que, mediante la industria, la ciencia natural se ha introducido prácticamente en la vida humana, tenía que completar inmediatamente la deshumanización. La industria es la relación histórica real de la naturaleza con el hombre; por eso, al concebirla como develación esotérica de

⁸¹⁷ *Ibíd.* p. 133.

⁸¹⁸ *Ibíd.* p. 132.

las fuerzas humanas esenciales, se comprende también la esencia humana de la naturaleza o la esencia natural del hombre; con ello pierde la ciencia natural su orientación abstracta, material, o mejor idealista, y se convierte en base de la ciencia humana, del mismo modo que se ha convertido ya en base de la vida humana real. Dar una base a la vida y otra a la ciencia es, pues, de antemano, una mentira. La naturaleza que se desarrolla en la historia humana es la verdadera naturaleza del hombre; de ahí que la naturaleza, tal como, aunque en forma enajenada, se desarrolla en la industria, sea la verdadera naturaleza antropológica”⁸¹⁹.

4. 2. Socialismo y estado pleno.

En nuestra opinión, García Bacca no abandona en ningún momento durante este período de desarrollo intelectual, la búsqueda de su eterna utopía, a saber: poder alcanzar el estado pleno de autoconciencia y desarrollo social de cualquier comunidad política⁸²⁰.

García Bacca expone su tesis sobre el socialismo como tendencia al estado pleno de conciencia social humana. Es decir, el socialismo es, a juicio de García Bacca, el estado de conciencia en el que el hombre habitante de un mundo repleto de enseres, creaciones e invenciones, toma conciencia de que el conjunto de enseres que conforman el mundo en el que habita no son de propiedad individual sino que, más y mejor, están ahí formando el “Todo” y sirven a todos.

El sujeto social y socialista en su ímpetu por alcanzar un estado de conciencia y autorreconocimiento ha logrado, a juicio del filósofo español, trascender el inicial estado de conciencia “enajenada” instalada en la idea y premisa de la naturalidad. Una vez trascendido el estado “primitivo” asciende, por escalera dialéctica, hacia un estado de tecnificación capitalista en la cual, la enajenación es tan real y presente como lo era en el estado primitivo.

En el estado capitalista, el hombre trabajador ha enajenado su capacidad como surtidor de novedades para, de ese modo, poder desprenderse de su trabajo y sus productos. Por otra parte, no cabe duda de que el capitalista termina por convertirse en el defensor de un estado atrasado de conciencia dialéctica que, por acto de insocial conciencia, pretende fijar el privilegiado estado de Yo para una minoría y ampliar, de ese modo, lo máximamente posible el estado de enajenación de la clase obrera. Dice García Bacca hacia el final de este tercer e importante punto:

“Hasta que no llegemos, por mayoría holgada y estabilizada, a cambiar, transmutadoramente, los contenidos de conciencia natural por los nuevos de conciencia social, (...) los hombres actuales seremos contemporáneos, mas no coetáneos o de la misma altura y del mismo tono de los contenidos de la ciencia y técnica actuales”⁸²¹.

⁸¹⁹ Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, cit., 1984, p. 152.

⁸²⁰ Es un hecho que Dicho estado pleno en *Elogio a la técnica* aún no posee –si lo comparamos con obras posteriores-, una clara y concisa concreción o marco teórico. Sirva como anticipo de próximas concreciones teóricas sobre el estado pleno social, el desarrollo de las presentes ideas expuestas por García Bacca en su obra *Elogio a la técnica* a propósito del marco científico-técnico-marxista que venimos exponiendo desde el principio. Veamos, pues, en qué consiste ese socialismo en fase de desarrollo.

⁸²¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio de la técnica*, cit., 1968, p. 148.

Es decir, para García Bacca, la coetaneidad de las gentes se basa en seguir ascendiendo por la escalera dialéctica-histórica tanto social, como existencialmente. Lo contemporáneo queda afiliado para García Bacca a un grado de conciencia de sí y del mundo que habitamos propio de un estado de enajenación. Si esto es así, entonces parece que únicamente la pedagogía dialéctica-histórica está capacitada para dar el salto de un estado de conciencia a otro capaz de propiciar el reconocimiento recíproco entre gentes como sujetos sociales.

Argumentos los de García Bacca que, en nuestra opinión, corren de modo paralelo a los esgrimidos por Marx en sus *Manuscritos económicos-filosóficos* respecto a temas tales como la enajenación, la productividad, y la actividad humana en un proceso dialéctico de auto reconquista de su propia conciencia. El trabajo enajenado se emparenta con la idea o imagen de una “vida productiva”. Esta vida productiva es el reflejo de una vida en busca de la satisfacción de las necesidades del hombre. Esa necesidad suele representarse como la necesidad de pervivencia o existencia física. La vida genérica suele asociarse como se ha comentado, a la idea de una vida creativa. El hecho de degenerar la propia esencia existencial del hombre -vida genérica-, viene determinado por la imagen del trabajo enajenado:

“La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia*”⁸²²

Los sujetos poseen, pues, conciencia de creadores y señores que, al mismo tiempo, se apropian de un temple socialista en el que el yo individual queda disuelto por superado. El socialismo transfinita y trasciende el principio capitalista de individualidad. Dice García Bacca:

“Hasta que no se llegue a tal estado, al mismo tono, el hombre se sentirá alienado, enajenado y extraño, escindido entre lo que él mismo es –está siendo- aun de natural y lo que él mismo es –está siendo- de científico y técnico; seipsiescindiéndose entre lo que, él mismo, es en cuanto miembro de arrejuntamientos naturales y lo que, él mismo, es –está siendo- en cuanto miembro de sociedad”⁸²³.

Nos preguntamos a modo de reflexión final: ¿Cuál es, pues, la empresa filosófica del hombre moderno, así como de la técnica actual? La respuesta de García Bacca es clara y concisa:

“Que es explosivo planificador y planificado constituye la empresa definidora del hombre en cuanto actual”⁸²⁴.

Esta escueta sentencia del filósofo español concentra, a nuestro parecer, la esencia del mensaje y argumentación definitiva de *Elogio a la técnica*. Es decir, el hombre actual y la técnica moderna deben tender, según la opinión de García Bacca, al poder planificado y planificador en estado de “explosivo”. La cual cosa, en sí misma, no

⁸²² Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, cit., 1984, p. 56.

⁸²³ Juan David GARCÍA BACCA, *Elogio de la técnica*, cit., 1968, p. 149.

⁸²⁴ *Ibid.* p. 117.

va más allá –ni menos tampoco-, del tipo 4º de verdad que comentábamos anteriormente. Es decir, de una técnica y una verdad que intenta aprovechar –por grado elevado de autoconciencia y reconocimiento recíproco-, el hecho de que el hombre es un surtidor de novedades con potencia real y verdadera como creador e inventor de novedades. Si esto es así, entonces la técnica moderna hace la función de explosivo en lo natural trocándolo, de ese modo, en enser para el hombre y contribuyendo a la habitabilidad del mundo del hombre presente.

Expuestas las ideas claves de *Elogio a la técnica*, es momento de presentar los argumentos capitales que se defienden en *Curso sistemático de filosofía actual*.

5. La rotura del cascarón marxista. El estado final de una incubación teórica.

Nuestra intención en este quinto y último punto del presente capítulo es la siguiente: presentar del modo más sintético, concreto y preciso, las claves de la que, a nuestro juicio, tal vez sea la obra más importante de García Bacca no sólo de la prolija década de los 60 sino que, a nuestro entender, se trata de una de las más importantes obras dentro la extensa y vastísima bibliografía garcibacquiiana.

Curso sistemático de filosofía actual constituye, en nuestra opinión, una especie de síntesis teórica de obras precedentes tales como: *Metafísica*⁸²⁵ y *Humanismo teórico, práctico y positivo*⁸²⁶ entre otras. La verdadera importancia de *Curso sistemático de filosofía actual* –tal y como trataremos de demostrar en el presente capítulo- no reside tanto en la inclusión de constantes novedades dentro del proyecto garcibacquiiano sino que, más bien, reside en la corrección, ajuste y concreción de lo que venía incubándose desde finales de los años 50.

A nuestro parecer, en *Curso sistemático de filosofía actual* García Bacca sintetiza y concreta infinidad de intuiciones que, hasta la fecha, habían quedado dispersas tanto terminológica y teóricamente, así como bibliográficamente. Puede decirse, pues, que García Bacca pasa revista al conjunto de intuiciones ontológico-metafísicas propias de toda una década y opta, valientemente, por desarrollarlas y concretarlas en una obra que en sí misma constituye, bajo nuestro criterio, el final de un período teórico y, al mismo tiempo, el inicio de una fase filosófica que, a nuestro parecer, posee una naturaleza más práctica y con mayor realidad fáctica.

Como se podrá comprobar, el sustento argumentativo de *Curso sistemático de filosofía actual* está dividido y expuesto en el presente trabajo en 3 partes.

1. La primera de las partes corresponde a una especie de introducción en los principios y categorías que García Bacca emplea para el desarrollo argumentativo y teórico de *Curso sistemático de filosofía actual*.

⁸²⁵ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

⁸²⁶ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, 1965. Reimpresiones: 1974, 1980, 1985.

2. El segundo de los puntos lo dedicaremos a la presentación y comentario del “método dialéctico transustanciador”⁸²⁷. Método que, por fin, adquiere un lugar y papel capital en una obra del filósofo español. García Bacca dedica gran parte de *Curso sistemático de filosofía actual* a la exposición y desarrollo teórico de lo que, hasta el momento, únicamente habían sido infinidad de comentarios sueltos relacionados entre sí por evidente parentesco dialéctico y argumentativo. García Bacca opta –como se podrá comprobar–, por exponer de modo muy claro en qué consiste “su” propio método dialéctico.
3. El tercero de los puntos es una especie de síntesis entre los fundamentos teóricos del marxismo –desarrollo de los tres tipos de humanismos: teórico, práctico y positivo⁸²⁸–, y el primer intento real y práctico por parte de García Bacca por llevar a la práctica el “humanismo positivo”.

Lo que intentaremos demostrar en el presente punto será lo siguiente, a saber: la hipótesis de que García Bacca desarrolla y expone en *Curso sistemático de filosofía actual* lo que, a su juicio, él considera como el modelo definitivo de su propio método dialéctico transustanciador (MDT). Un método que aparece como el resultado de un proceso de refinamiento teórico que pretende ser sustento metafísico-ontológico de un proyecto de desarrollo social –humanismo positivo–. El humanismo positivo será para García Bacca, tal y como trataremos de demostrar, el fin o meta –aun por realizar– característico y último de las sociedades modernas. El socialismo positivo –en vías de desarrollo– debe tener un sustento metafísico-ontológico que lo legitime y mantenga argumentativamente. Pues bien, ese sustento, como terminamos de decir, es el despliegue teórico del (MDT) según la propia propuesta filosófica de García Bacca.

Dicho esto, pasemos al primero de los puntos en los que nos dedicaremos a rescatar el conjunto de categorías y principios expuestos por el filósofo español empleados para el desarrollo y exposición de su (MDT).

5. 1. Categorías y principios propios del (MDT) garcibacquiario. Las bases neutras de la transustanciación.

García Bacca expone con rotunda claridad y concreción los aspectos más destacados dentro del su propio esquema ontológico que, hasta esta lección sistemática de filosofía actual, había quedado disuelta y esparcida en multitud de escritos, artículos y obras.

Entre los conceptos que componen el mundo ontológico garcibacquiario, nosotros destacamos el siguiente: “empresa”. Lo hacemos porque el uso del término “empresa” en esta lección es de todo, menos casual. A nuestro parecer, el filósofo

⁸²⁷ Por economía de palabras, a partir de este momento se identificara la expresión “método dialéctico de transustanciación” o, tal y como nosotros nos referiremos, “método dialéctico transustanciador” con la abreviatura (MDT). Esta abreviatura la tomamos explícitamente de la obra de García Bacca *Curso sistemático de filosofía*, 1969, p. 132 y ss.

⁸²⁸ Como podremos comprobar, la idea garcibacquiaria de dividir el humanismo en tres estadios o fases dialécticas diferenciadas en humanismo “teórico”, “práctico” y “positivo”; la toma García Bacca de, Cfr. Karl MARX, *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*, (Manuscrito III), 1984. Allí. Marx distinguía dos tipos de humanismo, a saber, el “teórico” como un proceso dialéctico de síntesis de la religión que nos abre ante el ateísmo y, por último, la síntesis de la propiedad privada al comunismo que, como principal resultado, abre al hombre ante el humanismo “práctico o positivo”.

español lo emplea para reflejar el grado de “actividad” real de facticidad que debe alcanzar el sentido y significado mismo de la filosofía.

La empresa del filósofo -y la filosofía- debe pasar, a juicio de García Bacca, por una “Transustanciación” –que es más que una simple transformación de forma- del “Universo” natural, circundante y neutro, en un “Mundo” habilitado y habitado por los enseres inventados por el hombre entendido como “creador”. Dice García Bacca:

“El proyecto, designio y decisión, de tomar cual materiales en basto todo lo del universo (...), y tomarlos cual materiales para darles nueva (inventada) forma total, caracteriza a una filosofía cual (empresa) *transustanciadora*”⁸²⁹.

Como podemos comprobar, el mensaje respecto al concepto de transustanciación expresado en estas palabras del filósofo español sigue siendo, a nuestro parecer, el mismo que en *Metafísica* si bien, las formas han cambiado. Ahora, el término transustanciación ha adquirido un grado de sentido y significado tal, que obliga a interpretarlo como la empresa primera y principal en la que debe centrarse la práctica filosófica si realmente quiere adquirir grado y orden de legitimidad –al menos actual-.

Únicamente la “facticidad” del ponernos manos a la obra, es decir, de mancharnos las manos de realidad, así como trocar el universo en mundo a través de herramientas como la transfinitación es, en el sentido de lo expuesto hasta el momento, el modo en el que el filósofo español quiere llevar a cabo el desarrollo de su propia metodología dialéctica transustancial.

En este sentido, existe para García Bacca una oposición frontal y radical entre dos modelos de sentidos y significados de filosofía.

El primero, es decir, aquél que engloba la Grecia Clásica y la época Medieval es, en opinión del filósofo español, el tipo de filosofía que no pasa de hermenéutica o fenomenológica. Es decir, una filosofía en la que el significado, a diferencia del sentido, es lo único que cambia.

Si esto es así, entonces la filosofía de este primer tipo no trocará jamás, en opinión de García Bacca, el “Universo” natural e inicial en ningún tipo de “Mundo” habitable por y para el hombre. A lo más que aspira este tipo de filosofía es al cambio de sentidos –sentimentalidades- que pueden generarse histórica y dialécticamente a lo largo del tiempo y siempre en los márgenes de un universo inicial, fijo, estable, universal, etc. Frente a este tipo de filosofía o modelo filosófico, García Bacca nos presenta un segundo modelo filosófico más afín a su propia manera de pensar. Este segundo modelo es propio de la filosofía que, como principal empresa, “transustancia” a través de la transfinitación de los límites del “Universo”, un “Mundo” en constante y permanente proceso de autoliberación de sus propios límites y definiciones. Dice García Bacca al respecto:

“Primero: aceptar el universo tal cual es dado, y proponerse cambiar el mundo. O sea, aceptar la Totalidad significativa y proponerse cambiar la totalidad sentida. En

⁸²⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, Universidad Central de Venezuela, Dirección de Cultura (Colección Humanismo y Ciencia n°8), Caracas, 1969, p. 23.

tal caso, filosofía es del tipo hermenéutico -por sentido-, y de tipo fenomenológico, por el significado, ya que acepta las cosas todas, tal cual son dadas”⁸³⁰.

Esto sería, a juicio de García Bacca, la “empresa” del primer modelo de filosofía y filósofo. Respecto al segundo –que es el que realmente más próximo se encuentra del proceder garcibacquiiano-, dice lo siguiente:

“Segundo: no acepta definitivamente ni el universo ni su mundo tal cual son dados –ni en cuanto a significado, ni en cuanto a sentido-, sino tomarlos cual material en bruto; a transformar”⁸³¹.

Es decir, según la segunda propuesta de proceder filosófico, García Bacca extrae la tesis esencial y atómica de que el hombre debe hacerse cargo del poder que posee como ente creador de “Mundo”. Dice García Bacca:

“Decidámonos, pues, a definir una filosofía como actual por *darle el carácter de empresa de transustanciar el universo*”⁸³².

García Bacca está exponiendo y empleando con mayor claridad, algunas de las categorías que, hasta la fecha, habían quedado parcialmente opacas por su falta de concreción terminológica y teórica. En este punto de la argumentación, el filósofo español empleará sin ningún tipo de tapujo filosófico, la categoría “empresa” para señalar y centrar el estado concreto de la cuestión del hombre moderno que, como terminamos de apuntar, se caracteriza por lo siguiente, a saber: que la principal “empresa” del hombre actual pasa, esencialmente, por transustanciar el “Universo” en “Mundo”.

Cierto es, que en el punto en el que nos encontramos de la argumentación, aun es pronto para saber con certeza qué es eso de la transustanciación, así como el tipo de dialéctica que le proporciona fuerza argumentativa. Sigamos, pues, con la presentación de los protoargumentos y categorías presentadas por García Bacca para, posteriormente, meternos de pleno en el desarrollo del (MDT).

Es interesante atender cómo desarrolla García Bacca el poder de la transustanciación en la ciencia. Puede ser entendido este argumento que a continuación presentamos, como un anticipo tanto del (MDT) garcibacquiiano, así como de la aplicación del mismo en el desarrollo del humanismo positivo.

5. 1. 1. La transustanciación garcibacquiiana en la esfera de la ciencia.

Dice García Bacca de la ciencia transustanciadora: “Ciencia transustanciadora es empresa perobjetivadora y desenajenante del universo”⁸³³. Este es, pues, el reconcentrado teórico de la perspectiva garcibacquiiana respecto de la ciencia transustanciadora. Para su mejor comprensión, el filósofo español va desanudando los términos uno a uno.

El primer término que analiza García Bacca es, tal y como acabamos de comprobar, el de “Empresa”. Término que emplea el filósofo español para referirse a la tarea primera y primaria de la filosofía. Dice García Bacca respecto a la “empresa” y su

⁸³⁰ *Ibíd.* p. 22.

⁸³¹ *Ibíd.* p. 23.

⁸³² *Ibíd.* p. 27.

⁸³³ *Ibíd.* p. 42.

significado en este punto de la argumentación: “Entendemos por empresa actividad planificada, es decir: actividad estructurada según proyecto, designio, decisión y éxito”⁸³⁴.

García Bacca anticipa y anuncia que los términos: “proyecto”, “designio”, “decisión” y “éxito” serán expuestos con mayor profundidad llegado el momento. Aun así, el filósofo español da un pequeño adelanto de los sentidos y significados hacia los que apuntan dichos términos dentro de la definición previa de ciencia transustanciadora.

Baste, por el momento, exponer muy de soslayo el valor de dichos términos:

1. **Proyecto** es plan y planificación.
2. **Designio** es la finalidad inventada e impuesta a un proyecto.
3. **Decisión** es el acto supranatural de lleva a cabo el proyecto y designio.
4. **Éxito/fracaso** son las dos posibilidades en las que puede devenir proyecto y designio.

La exposición de García Bacca sigue con la explicación de los términos “perobjetivado” y “desenajenante”. Términos clave en la definición que el filósofo español da de la ciencia transustanciadora.

En primer término –“perobjetivado”- nos remite al prefijo “Per” que, en este sentido, hace referencia al superlativo como esfuerzo e intención. Si esto es así, entonces, la “perobjetivación” a la que apunta García Bacca hace referencia al hecho de que el hombre –creador e inventor de novedades- “perobjetiva” la realidad del “Universo” neutro transustanciándolo hasta el punto de convertirlo en “enser” para el hombre. Dice García Bacca respecto a este potencial de perobjetivar:

“Acudirle al hombre, atreverse a, emprender el dotarse el hombre a sí mismo y a las cosas, sean de natural lo que fueren, de sentido-humano creadores, o sea, de aparatos objetivadores –y por creadores, per-objetivadores, define la empresa propia, nueva, de la ciencia actual”⁸³⁵.

Es decir, el hecho de crear e inventar nuevos enseres es ya, en sí mismo, un acontecimiento de objetivación del universo. Si a dicho proceso de trocar, inventar y crear nuevos enseres le añadimos el “esfuerzo” y “empeño” es comprensible, pues, que García Bacca catalogue dicho proceso como una “perobjetivación” del “Universo”.

En el caso del término “desenajenación”, García Bacca toma dicho objetivo como uno de los ejes de la “empresa” que debe llevar a cabo la ciencia moderna.

La “desenajenación” tiene que ver, como no, con el ejercicio de recuperar al hombre del inicial enajenamiento tanto propio, así como de los objetos producidos por él mismo. En el estado de enajenamiento propio de las tesis marxistas, el hombre productor se deshacía de su producto y valor de trabajo para estar bajo el control de unos pocos. Los burgueses adoptaban una actitud anti socialista al no poner los productos –previamente enajenados-, al servicio del bien común o social. Es sabido que la actitud capitalista se basa, entre otros principios, en emplear dichos productos de los que se consideran dueños para su enriquecimiento personal, o bien para su propio uso y

⁸³⁴ Ibid. p. 42.

⁸³⁵ Ibid. pp. 45-46.

disfrute –pensemos en otros enseres o productos como la justicia, la democracia, religión, filosofía, etc.,⁸³⁶-

En este sentido, pues, el proceso de “desenajenación” propuesta por García Bacca tiene que ver con el restituir el valor de la creación e invención del hombre devolviéndole, así, su estatus de “creador” de sí y par así:

“La ciencia, en cuanto actual, es empresa des-enajenadora (contra el individuo) del universo de productos o inventos, a favor de *El Hombre creador*, que es el único, nunca el individuo natural, que puede superar positiva y originalmente la forma de enajenación que las creaciones, inventos, productos del hombre creador toman necesariamente frente al individuo natural.

Así que la desenajenación o apropiamiento por el individuo de los productos o creaciones del hombre es empresa condenada al fracaso por la constitución misma del hombre en cuanto progresivamente creador de sí, y en cuanto creador de productos que son en sí, y que son tal su en sí para el Todo del todos los creadores constituyendo un universo de creaturas para El Hombre creador”⁸³⁷.

Es decir, para García Bacca, la idea esencial de la “desenajenación” consiste en restituir tanto la conciencia del hombre creador e inventor, así como el valor socializador y generador de cohesión social. Los productos y enseres, así como los inventos y creaciones jamás debieron abandonar –aun siendo cosas en sí mismas e independientes- su patria madre, esto es, el hombre entendido como creador; como ente social y no individual.

García Bacca concluye esta parte de la ciencia transustanciadora del siguiente modo:

“La ciencia actual, por tanto, potencia originariamente la realidad –la perobjetiva; crea pues, un hiperrealismo o superrealismo. A la vez potencia la realidad natural del hombre –es el humanismo perfecto, o en perfeccionamiento. Tal perfeccionamiento del hombre consiste en su estado de Sociedad. Crea al hombre social. El hombre social desenajena lo perobjetivado; lo socializa, transustanciando al hombre individual (natural), respecto del cual sus productos mismos se le enajenaban, por la natural impotencia de apropiárselos el individuo natural o el individuo creador, en cuanto individuo”⁸³⁸.

Es decir, la ciencia transustanciadora es aquella ciencia que, como principales sustentos argumentativos, se sostiene sobre la idea de una “perobjetivación” propia del ímpetu creador e inventor del hombre. Pero, también, sobre la “desenajenación” del hombre en la medida en que recupera un control sobre sus creaciones e invenciones y, al mismo tiempo, reinvierte ese control en mitad de la sociedad. Son los enseres los que constituyen la realidad del mundo de los hombres y, en esa medida, contribuyen al proceso de sociabilización del mismo.

⁸³⁶ Para mayor información sobre el proceso de enajenación en Marx, consultar Cfr. Karl MARX, *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*, (Manuscrito I), 1984.

⁸³⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 47.

⁸³⁸ *Ibid.* p. 48.

5. 2. Catálogo de categorías. Las piezas del (MDT).

Perfilada en su generalidad el sentido de la transustanciación y su relación con la técnica es momento, pues, de centrar la atención en el catálogo de categorías en su estado de “bruto” o general empleadas por García Bacca en la segunda parte de *Curso sistemático de filosofía*. Así procederemos para intentar dar sustento argumentativo y legitimidad ontológica a la capacidad transfinitante garcibacquiiana apoyada, a nuestro parecer, sobre el lecho que le proporciona el (MDT) y que, posteriormente, empleará en el desarrollo del humanismo positivo.

5. 2. 1. “Hallazgo” y “Ocurrencia”.

En el caso del “hallazgo” y la “ocurrencia”, dice García Bacca:

“Descubrir que algo dado nos sirve precisamente para..., define el hallazgo. Tal descubrimiento proviene de una *ocurrencia* que es el grado mínimo de *novedad* por el que el hombre se distingue expresamente de los animales y cosas. Descubrir que un hallazgo es repetible o transmisible constituye un grado nuevo y superior de *novedad*”⁸³⁹.

Es decir, a través de las categorías garcibacquiianas del “hallazgo” y la “ocurrencia” el hombre descubre que algo es “útil” o “sirve para”. No hay plan, ni tecnificación, ni intención “de” o “para” tener tal o cual “ocurrencia”; para llegar a tal “hallazgo”. De “hallazgo” a invención y, a su vez, de invención por plan hay, a juicio de García Bacca, un salto: “Entre hecho, fasto e invento no se da ni continuidad ni necesidad de paso; interviene un salto; y es salto cualitativo”⁸⁴⁰.

Lo que García Bacca está defendiendo –al menos por el momento–, es un proceso dialéctico en medio de la historia misma. Un proceso dialéctico en el cual, su primera fase –llamada prehistoria–, el hombre descubre la utilidad y el uso de las cosas no precisamente a través de la creación o hallazgo planificado. Afirma el filósofo español que, en el estado de hombre natural, la historia –prehistoria– el hombre halla por “ocurrencia” los usos de los enseres.

Cabe concluir, pues, que el “hallazgo” y la “ocurrencia” constituyen la fase primitiva en la que el hombre se abre camino en el mundo primitivo a través de golpes de “ocurrencias” y “hallazgos” que, en muchas ocasiones, responden a meras cuestiones o bien de sentido común, o bien por prueba y error, o bien por pura casualidad. Aun harán falta que pasen muchos siglos, para que la planificación o empresa de la creación e invención de ciertos enseres que cubran ciertas necesidades del ente se imponga al estado de hallazgo y ocurrencia en su fase de dominio sobre el resto de categorías.

5. 2. 2. “Invento” y “Novedad”.

Dice García Bacca respecto de esta categoría:

“La *novedad* de una necesidad, emergente de la base terrena de una necesidad natural, transforma el componente de necesidad en *conveniencia* –en aliciente, aperitivo, excitante... Es decir: de tal superación de la necesidad natural surge una

⁸³⁹ *Ibíd.* p. 56.

⁸⁴⁰ *Ibíd.* p. 55.

necesidad modificada por la libertad. La verdad de una necesidad natural comienza a ser ya libertad. Esa base terrestre que es la necesidad natural adquiere la función de condición necesaria, mas no suficiente, para la nueva necesidad”⁸⁴¹.

Es decir, la invención de nuevas necesidades aparece, necesariamente, sobre la base de una inicial necesidad de orden natural –por ejemplo, el acto de ver entendido como necesidad natural-. Sobre la base de tal necesidad, por salto cualitativo de orden espontáneo, hace acto de presencia la invención de necesidades con grado de novedad – por ejemplo, un mirar contemplativo, filosófico, etc.,-.

5. 2. 3. “Trabajo” y “Cooperación”. Subcategorías: “faena” y “tarea”.

Aun a falta de mejor y más profunda definición por parte de García Bacca de la categoría “Trabajo”, podemos afirmar lo siguiente: *el trabajo es el modo y medio a través del cual, el hombre hace por distinguirse del animal.*

Aun siendo importante la categoría de trabajo dentro del sistema filosófico garcibacquiiano, y a falta de una mayor profundización en su sentido y valor, repartimos nuestra atención con otra categoría igualmente –sino más-, importante. Nos referimos, claro está, a la de “cooperación”.

La “cooperación” guarda estrecha relación y vinculación con el principio del “Nos” que, en el sistema garcibacquiiano, se opone a Nosotros entendido como Total o suma de individuos. La “cooperación” es el nombre que García Bacca le da al hecho transustanciador de pasar de colaborar, a cooperar con los otros. Se trata, pues, de un salto dialéctico sustentado y desarrollado en la esfera de lo social. Es decir, la cooperación tiene un grado mayor de reconocimiento recíproco entre los cooperantes, que la simple colaboración.

A nuestro parecer, García Bacca empleará la categoría de “cooperación” para insertar la idea o principio del “Nos” como horizonte social al que deben aspirar las gentes de cualquier tipo de organización social y política. Y, en este sentido, la categoría de “cooperación” y su posible relación con la categoría del “Nos” sigue, a nuestro parecer, un sentido paralelo al que Marx atribuye a la propia esencia humana como ente social:

“La esencia humana de la naturaleza no existe más que para el hombre social, pues sólo así existe para él como vínculo con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo así existe como fundamento de su propia existencia humana. Sólo entonces se convierte para él su existencia natural en su existencia humana, la naturaleza en hombre. La sociedad es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza”⁸⁴²

Dice García Bacca al respecto:

“Sociedad es la superación del individuo. Sociedad es un Nos (inventado); asociación es un nosotros. Sociedad es un invento humano; asociación es simple hallazgo. Con la invención del Nos, nos los trabajadores, surge, por primera vez y

⁸⁴¹ *Ibíd.* p. 59.

⁸⁴² Karl MARX, *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*, cit., 1984, p. 145.

primaria vez, el sujeto propio de Historia. Tal Nos es tan diverso de nosotros como casa lo es de cueva; Y, en general, invento, de hallazgo. Individuo es un hallazgo humano; Trabajador es un invento”⁸⁴³.

Centremos ahora nuestra atención en dos subcategorías de la propia categoría de “trabajo”.

García Bacca expone que el “trabajo” puede ser subdividido en dos categorías más: “Faena” y “Tarea”.

Por lo expuesto, podemos intuir que la “faena” es un estadio primitivo del trabajo en el que prevalece el trabajo manual. En el caso de la “tarea”, el trabajo queda asociado al uso de tecnología, herramientas y útiles inventados por el hombre con el fin de facilitar y ampliar la producción.

Existe otro grado de división del “trabajo” que se basa en: “trabajo manual” y “trabajo intelectual”. Sea como fuere, la categoría de “trabajo” también padece la mutación transustanciadora y dialéctica en la que, por espontáneo cambio y hallazgo, algo –en este caso el trabajo-, va trocando su forma y contenido aproximándose, en un sentido idealmente dialéctico, hacia al consecución y establecimiento de la categoría del “Nos” como principio que regula la facticidad social.

García Bacca divide en cuatro premisas este inicial argumento que, como él mismo anuncia, será desarrollado en la segunda parte de *Curso sistemático de filosofía actual*, y que nosotros analizaremos debidamente. Dice García Bacca:

1. “Es un fasto (histórico) el advenimiento de teoría, es decir: la división del trabajo en trabajo material y espiritual.
2. Es un presupuesto (histórico) la separación dada entre facultades de actos reales sobre realidad, y facultades de actos reales sobre objetos en estado de irrealidad.
3. El advenimiento de teoría es un acaecimiento de tipo y fase prehistórica sin porvenir (novedad).
4. El haber inventado el hombre aparato de escisión entre actos reales en cuanto reales, respecto de objetos irreales en cuanto irreales transustancia teoría en *teoría pura*. Gesta propiamente (histórica). Novedad”⁸⁴⁴.

5. 3. Gestas del hombre.

Centramos ahora nuestra atención en tres “gestas” propias del hombre según la opinión de García Bacca repartidas entre los estados de: “particular” e “individuo”. También atenderemos a la categoría de “contradicción” –o la negación tal y como la tratamos en el 3º de los capítulos de la segunda parte de nuestro trabajo- y, finalmente, la categoría de “clase”. En cualquier caso, las tres gestas se desarrollan de modo autónomo pero no de manera independiente. Lo mismo ocurre con el conjunto de categorías expuestas anteriormente. El hecho de que en esta primera parte de la exposición sobre *Curso sistemático de filosofía actual* expongamos en “bruto” las principales categorías desarrolladas por García Bacca en dicha obra responde, a nuestro parecer, a un plan o designio garcibacquiario –que nosotros seguimos en la presente

⁸⁴³ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 66.

⁸⁴⁴ *Ibid.* p. 82.

exposición-, consistente en predefinir las principales categorías constituyentes del (MDT).

Dicho lo propio centrémonos, pues, en la exposición en bruto de las gestas por nosotros anunciadas.

5. 3. 1. “Individuo”; gesta y fasto.

La categoría de “Individuo” sigue siendo la misma que García Bacca propone en *Introducción al filosofar*⁸⁴⁵. No encontramos, pues, ninguna diferencia sustancial en el contenido de dicha categoría; a lo más, la inserción del concepto de “particular” que, en este caso, actuaría como elemento o estadio “prehistórico” –aun siendo presente-, por el cual, el hombre se encuentra siendo –digamos, de modo natural-, un “yo” disuelto en la multitud del “uno-de-tantos”, es decir, siendo un “cualquiera”.

Este “particular”, en el tema de la propiedad y su relación con la categoría garcibacquiiana del “Nos” queda, a juicio del filósofo español, reducido al campo de la “posesión” privada. Si esto es así, el “particular” carece del instrumental y herramientas necesarias para desarrollar el grado de conciencia que se requiere para comprender, sostener y defender la propiedad privada. Esto es algo que le compete –o es más propio- del hombre en estado de “individuo”.

Como novedad argumentativa –y, a falta de exponer con mayor rotundidad y claridad estas categorías por parte de García Bacca en la segunda parte-, advertiremos lo siguiente: que la inserción y referencia a los fundamentos de la teoría del materialismo histórico de Marx son tan claras como evidentes. Para muestra, reproducimos un extenso fragmento de este epígrafe en el que García Bacca se explaya con rotundidad argumentativa marxista a la hora de relacionar el salto dialéctico-materialista existente entre los estados de “individuo” y “particular” respectivamente. Dice Bacca:

“El individuo, por su plan mismo de constitución, tiende y pretende hacer todo suyo y no de otro. A esta tendencia llámese, clásica y multiseccularmente, “propiedad individual”. Tal tendencia lleva consigo el hallazgo de medios para implantarla, mantenerla, defenderla... (...) Tal tendencia a mihifacer propia el individuo, no reconoce límites: mi mundo es el mundo íntegro en cuanto mío. Un hombre ya no es uno-de-tantos de los que se están siendo en mundo, uno y común; un hombre particular es ya yo; y el mundo es mío. Una de las maneras más escandalosas de implantar el mío es apoderarse del trabajo de los otros y de los productos del trabajo de los otros, rebajándolos o forzándolos a permanecer en el nivel natural de tantos, de ascender a ser cada uno yo; y lo de todos, a nuestro. Con la frase clásica: explotación del hombre por el hombre. O técnicamente: negación positiva y nueva del nosotros por el mi (yo). Tal explotación o negación es un hallazgo –no un suceso natural-. Y el hombre, en cuanto

⁸⁴⁵ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Introducción al filosofar*, 1939. También puede consultarse Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Antropología filosófica contemporánea*, 1982. Sea como fuere, nosotros tratamos en la primera parte de nuestro trabajo el estado de “persona” en el programa filosófico de García Bacca.

yo, ha hallado y halla mil modos de realizarlo. Pero sean tan repelentes, repulsivos y odiosos cuanto se quiera son secuelas de ese hallazgo o creación del hombre que es haber producido el serse individuo –sobre la base real, necesaria, mas insuficiente de la particularidad. Es una fase inevitable de la historia del hombre –explicable con racionalidad retrospectiva-⁸⁴⁶.

5.3.2. “Clase”; gesta y categoría.

Este epígrafe -más extenso que el resto- es, a nuestro juicio, empleado por García Bacca como una excusa perfecta para afianzar y remarcar su afiliación al materialismo histórico desarrollado por Marx, en especial en su obra *Manuscritos filosófico-económicos*. García Bacca expone con absoluta vehemencia argumentativa, que la “clase” es, a parte de ser un invento del hombre, la primera etapa –prehistórica- de toda sociedad.

Las clases son, como bien sabemos por el marxismo⁸⁴⁷, el tipo de sociedad instituido antes de poder plantearse si quiera, cualquier viso de socialismo o sociedad sustentada por el “Nos”. Las clases o la clase social es el tipo de invento del hombre a través del cual, es capaz de generar enfrentamientos y oposiciones en el seno mismo de cualquier sociedad.

Normalmente, la clase “dominante” somete e impone un ejercicio de rotunda enajenación y alienación tanto en el orden ontológico, así como en los propios productos e inventos de la clase dominada. El poder y control de la clase dominante procede, en un sentido histórico y ontológico, de un “invento” por parte del dominador o señor que, en un momento dado, se siente “individuo”. Es decir, se siente como un yo distinto al “uno de tantos” o “cualquiera”. Ese sentirse individuo –como pudimos comprobar en puntos anteriores-, le legitima para sostener fáctica y teóricamente el argumento de la propiedad privada –tanto de las creaciones e invenciones del resto de sociedad, así como de religiones, política, filosofía, etc.-.

La lucha de clases es, a juicio de Marx –y también de García Bacca-, un acontecimiento histórico ineludible e innegable. A pesar de ello, la “gesta” histórica de la clase y sus luchas se basa en el acto mismo de la revolución. Es decir: a través de la revolución –como acontecimiento fáctico y real-, la clase enajenada y alienada toma conciencia de sí como propietario de sus creaciones e invenciones y, al mismo tiempo, como sujeto enajenado ontológica y fácticamente.

De ese modo, crece en el hombre enajenado un sentimiento de revolución radical contra la clase dominante –ejercicio de negación y transustanciación, de contradicción crucial- por la que, a través de la fuerza, se intenta absorber y superar un estado social de clases para instituir, en el mejor de los casos, una sociedad no capitalista.

⁸⁴⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, pp. 84-85.

⁸⁴⁷ Si bien la tesis sobre la lucha y la división social en distintas “clases” está presente en los escritos de juventud de Marx: *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (1844)* y también en *La sagrada familia (1845)*-, pensamos que es en su obra *El Capital*, (Tomo I) donde el filósofo alemán aplica mayores esfuerzos para desarrollar científicamente el principio teórico de la lucha y división de clases.

Si bien Marx y García Bacca saben que el comunismo no es -ni puede ser-, fin y meta del proceso histórico social, sí creen fervientemente que el propio comunismo se desvela como una fase o estadio más, dentro del propio proceso histórico-dialéctico. Etapa que, por imperativo histórico, material y dialéctico, terminará transustanciándose en otra cosa⁸⁴⁸.

En este punto de la argumentación es donde nosotros sostenemos lo siguiente: ese ideal absoluto e inalcanzable es, al mismo tiempo, posible por capacidad inventiva y creativa del hombre. En el caso concreto que nos ocupa, pensamos que el filósofo español habría desarrollado la categoría del “Nos” con un fin práctico muy concreto, a saber, poder dotar a su propuesta socialista de una categoría de orden ontológico capaz de tener fundamento real y fáctico. Es decir, el “Nos” actuaría como imagen y concepto de una sociedad organizada políticamente de modo socialista. Socialismo basado en la premisa comunista de que los inventos y creaciones humanas poseen un valor y validez para todos; o lo que es lo mismo, una sociedad plural en el que las creaciones e inventos no están sustentadas por los principios marxistas de “propiedad privada”⁸⁴⁹ y “plusvalía”⁸⁵⁰ o, lo que es lo mismo, por el enriquecimiento y la enajenación propias del capitalismo. Dice García Bacca:

“El surgimiento-y-escisión de la colectividad de hombres en “clase” es la fase primera del surgimiento de Sociedad –de la novedad del hombre en cuanto social o humano. Clase es la invención y posición de la negación intrínseca de individuo”⁸⁵¹.

5. 3. 3. La contradicción.

La “contradicción” sirve a García Bacca, como sustento argumentativo de la mismísima dialéctica. Dialéctica que sostiene ontológicamente el principio de “transustanciación” descrito y defendido por el filósofo español.

En opinión de García Bacca, la “contradicción” debe ser “real” y no meramente abstracta o unilateral. En el hombre, se enfrentan dialécticamente a dos –tal vez más-, posiciones reales de verdad. Lo estamos viendo por los puntos anteriormente comentados que, en general, se centran en contradicciones bilaterales resueltas o planteadas de modo dialéctico y transustanciador. –por ejemplo, hombre como creador y como creatura, singular-individuo, etc.,- Dice García Bacca del principio de “contradicción”:

“Inventar contradicciones realmente tales –lo cual es el primer paso para inventar lógica dialéctica que es un aparato tan aparato como un reactor atómico y más potente que él. Aparato de transustanciación de contradicción abstracta, o unilateralmente real, en contradicción real de verdad o bilateralmente real. Fijemos, pues, la terminología; en lo natural hay tan sólo contradicciones abstractas o

⁸⁴⁸ Sobre el límite de la revolución de estado proletariado entendido como una fase más del proceso mismo del materialismo histórico, consultar Cfr. Karl MARX, F. ENGELS, *Manifiesto comunista*, 1998.

⁸⁴⁹ Cfr. Karl MARX, *El Capital (Tomo I, Capítulo 32)*.

⁸⁵⁰ Cfr. Karl MARX, *El Capital (Tomo I, Vol. I)*.

⁸⁵¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, pp. 105-106.

unilateralmente reales; en lo producido, sea el hombre o las obras de sus manos, puede haber y tiene que haber contradicciones reales bilateralmente”⁸⁵².

Es decir, como viene siendo habitual en la estructura de la presente obra, García Bacca establece una dicotomía que, en este caso, se construye a través de la comparación de dos tipos de “contradicción”.

1. El primer tipo de “contradicción” – la natural-, las contradicciones son abstractas y unilaterales.
2. El segundo tipo de contradicción es “real” y bilateral. El segundo de los tipos de contradicción acontece en los márgenes de la existencia humana entendida como ente creador e inventor.

Es decir, para el filósofo español, en mitad del hombre –histórico y transustanciador-, acontecen contradicciones reales y bilaterales. Dice García Bacca al respecto:

“Pues bien: la real contradicción natural se potenciará en sobrenatural cuando el hombre invente un tipo de escisión total de sí en dos, cada uno él mismo, cada uno realmente el todo.

Singular (natural) e individuo (el mismo), creador (de sí y de su tecnocosmos) y creatura (de la naturaleza o de Dios) –el mismo-, consciente (natural) y seconsciente (sobrenatural) –el mismo-, constituye la escisión nueva, la contradicción bilateralmente real del mismo, es decir: la real posición de una afirmación y (a la vez) de una negación de lo mismo. Tal escisión pone a prueba si el principio de contradicción es principio real de verdad; si lo es, advendrá un tipo superior de identidad de negación real de verdad de tal afirmación –y- negación reales de verdad de lo mismo”⁸⁵³.

La cual cosa, como podemos comprobar, concentra el estado de la cuestión de la dialéctica y la contradicción garcibacquiiana, entendida como el enfrentamiento dialéctico y transustanciador entre diferentes estados del hombre y la sociedad. Dicho enfrentamiento puede distribuirse del siguiente modo: de un lado, el estado prehistórico que por el hecho de ser prehistórico, no imposibilita la posibilidad de ser presente. De otro lado, el estado pseudonatural del hombre –por ejemplo, el estado sobrenatural de querer y notarse individuo-; y, finalmente, el estado del hombre entendido como parte de un nuevo tipo de humanismo positivo en el que impere el “Nos”.

5. 4. El Método Dialéctico Transustanciador (MDT).

Dicho todo lo necesario sobre el conjunto de categorías, fastos y gestas en “bruto” es momento, pues, de centrar nuestras fuerzas en desentrañar el sentido y valor del propio (MDT). Método al que García Bacca dedica gran espacio en *Curso sistemático de filosofía actual* y que, a nuestro juicio, constituye el pilar argumentativo ontológico-metafísico sobre el cual, el filósofo español trata de desarrollar posteriormente el ejercicio real y fáctico de poner en marcha, a través de las categorías de “plan” y “diseño”, es decir, de fasto y gesta humana, el socialismo positivo propio de las sociedades modernas a las que él aspira García Bacca y en las que, a su juicio,

⁸⁵² *Ibíd.* p. 91.

⁸⁵³ *Ibíd.* p. 93.

cualquier sociedad actual debía apuntar y tratar de llevar a la práctica. Veamos, pues, en qué consiste este (MDT).

5. 4. 1. Algunas notas previas al (MDT). El valor del “tiempo”.

La idea del “tiempo” – ya clásica en la obra de García Bacca- reaparece en este punto⁸⁵⁴. La idea expuesta por García Bacca en este punto es exactamente la misma que en momentos anteriores; si bien el filósofo español define el tiempo “histórico” de la siguiente manera:

“Digamos, pues: el tiempo histórico surge al inventar y por inventar el hombre el plan –proyecto, diseño, decisión-, de hacer imposible la reversión –invención de pretérito, sobre el material de pasado-; de *hacer* necesario el presente –invención de presencia, sobre el natural presente-; de hacer posible el futuro –invención de porvenir, sobre el futuro, cual base necesaria, mas no suficiente. (...) El hombre mismo es el productor de su historia, se crea a sí mismo como histórico; inventa el hacerse a sí y hacerse al fisiocosmos pretérito-presencia-porvenir”⁸⁵⁵.

Es decir, la idea esencial sigue siendo la misma que en momentos anteriores, a saber, el hecho de que el hombre histórico, creador e inventor, es capaz de trocar y transustanciar el tiempo neutral y físico –como material en bruto-, en un tiempo acomodado y ajustado tanto al hombre, así como al mundo que debe habitar. Este hecho ocurre porque en él, hay espacio para la novedad –el porvenir genera ese espacio y no determina la existencia de forma universal ni estricta-.

Si algo cabe añadir a este argumento garcibacquiiano del tiempo a lo ya dicho en el presente trabajo, es la idea de que el tiempo es una “magnitud” dirigida con: “dirección” y “sentido”. La dirección es el futuro-presente-pasado. En este sentido dice García Bacca: “Hacer historia es plan de transustanciar toda la realidad dada –actual o posible- en material para creaciones –productos, novedades”⁸⁵⁶-.

Es decir, la historia -o la capacidad de hacerla por el hombre histórico-, recae en la capacidad humana de recorrer la historia en sentidos. Es decir, por inventos, se hace posible la reinversión del pasado en pretérito. También se genera espacio y posibilidad para quedar instalados en el presente como presencia y, como no, se genera la capacidad para que el futuro estrecho y determinante del universo, se troque en un porvenir en el que caben novedades y creaciones por espontánea sorpresa. Esto es, a juicio de García Bacca, la capacidad del hombre para hacer historia y recorrer el tiempo –histórico- en diversos sentidos y direcciones.

La idea de los sentidos de la historia responden al siguiente esquema propuesto por el filósofo español:

“De un dominio de cosas o sucesos se dirá que posee racionalidad retrospectiva:

1. Si surge en él novedades.

⁸⁵⁴ Baste recordar, el fundamento de la tesis temporal garcibacquiiana de que existen dos tipos de tiempos. El primer tipo de tiempo es de orden “físico” o natural, y se reparte de la siguiente forma: “pasado”, “presente” y “futuro”. Pero, además, existe un segundo tipo de tiempo propio del “Hombre Histórico” que se parte y reparte en: “pretérito”, “presencia” y “porvenir”.

⁸⁵⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 111.

⁸⁵⁶ *Ibid.* p. 115.

2. Si la previa estructura de tal dominio hace de condición necesaria para el surgimiento de novedad.
3. Si la novedad advenida constituye, junto con el dominio previo, un Todo, necesario a la vez que suficiente.
4. Si tal Todo resulta, a su vez, condición necesaria o base para posibles y probables creaciones. O sea: queda tal Todo abierto a porvenir⁸⁵⁷.

La cual cosa, viene a indicar a nuestro juicio que si hablamos de “racionalidad retrospectiva” en cuestiones de tiempo histórico, entonces, para García Bacca la necesidad del “porque sí” aparece como espontánea novedad que la determina como “necesaria”. Aun así, esa necesidad no la habilita como “suficiente”. La necesidad -en cuestiones de tiempo histórico-, anonada el pretérito. Esto es, nos presenta en la presencia habilitando así, un espacio para la novedad en el porvenir.

La idea de este punto consiste, pues, en hacer de pequeño prólogo o introducción al “Método Dialéctico Transustanciador”.

De este modo García Bacca indica, entre otras cosas, que el (MDT) vive el tiempo como pretérito, presencia y porvenir. Es decir, en el (MDT) el tiempo se nos abre como una presencia en la que habita un conjunto de enseres e inventos que no están habilitados ontológicamente para ser falcados en una presencia trocada en un presente perpetuo, ni tampoco en un porvenir naturalmente transustanciador, es decir, devaluado o degenerado en futuro preconcebido.

De otro modo, para el filósofo español, los enseres o inventos tiene presencia útil para el hombre pero, al mismo tiempo, están haciendo “historia” desde el preciso instante en el que el hombre deja que los propios enseres sean lo que son, esto es, le permite agotar su presencia y su utilidad abriéndose con racionalidad histórica – probabilística y no necesaria-, ante un tiempo venidero; esto es, con porvenir.

El tiempo de las creaciones e invenciones es un tiempo histórico que debe dejar que haga acto de presencia la novedad. La novedad aparece porque el tiempo por venir es un tiempo no necesario ni lógico, esto es, no estrecho ni falcado sobre la universalidad de leyes fijas y estables. La novedad acontece en el mundo de los hombres, es decir, aparece por natural “salto” dialéctico y transustanciador. Dice García Bacca concentrando el sentido de lo expuesto por nosotros:

“Hacer, por plan, que un invento –ya dado- se constituya en lugar de probable invención de otros que lo anonaden si aniquilarlo es una tarea propia de la historia, en su dimensión de porvenir. (...) se trata de la imprevisibilidad definitoria de novedad. (...) Que se dan novedades –creaciones...-, es el dato básico definidor de porvenir (histórico); que no se pueda saber de antemano una novedad, entra en el concepto mismo de novedad”⁸⁵⁸.

Es decir, para el filósofo español, el tiempo futuro del mundo de los hombres – mundo repleto de enseres-, está constituido por inventos y creaciones planificadas por plan y técnica moderna pero, al mismo tiempo, por dialéctica y transustanciación que, en tiempo histórico, se abre al porvenir de modo imprevisible a través de la propia transfinitación. No hay necesidad ni obligatoriedad calculada en el porvenir.

⁸⁵⁷ *Ibíd.* p. 120.

⁸⁵⁸ *Ibíd.* p. 123.

5. 5. Los fundamentos garcibacquianos del Método Dialéctico Transustanciador (MDT).

Como “plan general”, y a falta de desarrollar y profundizar lo expuesto por García Bacca en el 2º de los capítulos de *Curso sistemático de filosofía*, baste por el momento señalar lo siguiente a modo de previa definición que da el filósofo español sobre el (MDT) como plan general:

“Método dialéctico es propiamente un invento –no un engendro, natural cual árbol, agua, macho, sol... empero todo invento no es una creación de nada, sino un anonadamiento de la realidad previa –por muy informada que esté, cual agua, ramas...-, rebajándola a materia para una forma nueva –supernatural –que ella sí que es creación de nada –es novedad-.

El método dialéctico comenzó por ser, por presentarse cual *hallazgo* en Platón; mas el método dialéctico platónico asciende a la categoría de *fasto* con Hegel y Marx, al resultar el método dialéctico de Platón lugar propicio para el método dialéctico en forma de invento; por virtud de un acontecimiento ulterior y peculiar, el método dialéctico en cuanto invento ascenderá a *gesta*, es decir: a método propiamente histórico”⁸⁵⁹.

Este es, pues, el plan general propuesto por García Bacca para la presentación y desarrollo de su (MDT).

Si el primer paso en el desarrollo transustanciador del método dialéctico es la idea de la dialéctica entendida en clave de “hallazgo” –Platón⁸⁶⁰- entonces, cabe destacar que dicha dialéctica es, a juicio de García Bacca, una dialéctica que carece de porvenir. Carece de porvenir por una cuestión muy simple, a saber, la dialéctica conceptualizada como “hallazgo” queda, en opinión del filósofo español, abierta en sus posibilidades a salto dialéctico que la concrete como posibilidad consumada y, de esa manera, la haga instituirse como “fasto”.

De otro modo, en opinión del filósofo español, el método dialéctico platónico está, por definición, condenado a la autoconsumación en sí mismo. Este hecho la define, temporalmente, como “prehistórica”. La cual cosa, no evita ni imposibilita su presencia. Aun así, García Bacca sí descarta la posibilidad de un porvenir en dicha dialéctica porque, a su juicio, queda restringida a su propia reinterpretación. Dice el filósofo español:

“Su carácter de prehistórica no excluye su presencia actual y futura; lo que excluye es su porvenir y su original acto de presencia. La dialéctica propia y solamente reinterpretativa, o basada en solo hallazgos, no tiene porvenir”⁸⁶¹.

⁸⁵⁹ Ibid. p. 129.

⁸⁶⁰ Para la noción de “dialéctica” en la obra de Platón, consultar: Cfr. PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista*, 2006. Independientemente de que las principales ideas sobre la teoría de las ideas y su relación con la dialéctica platónica estén desarrolladas de modo previo en obras de Platón como *El banquete* o *La república*, las obras citadas son, muy posiblemente, las fuentes bibliográficas en las que de forma más depurada y desarrollada, podemos encontrar la propia propuesta dialéctica platónica.

⁸⁶¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 131.

5. 5. 1. Los ocho componentes del (MDT)

Según explica García Bacca en *Curso sistemático de filosofía actual* el (MDT) está constituido por un total de siete –ocho, si contamos el de “proceso”- componentes “generales”. Tratemos de analizarlos por separado para intentar descubrir la propia naturaleza interna de dicho método dialéctico. Pero antes de entrar en el análisis particular de cada elemento, atendamos a la lista de los ocho componentes:

1. **Proceso.**
2. **Irrepetible.**
3. **Irreversible.**
4. **Dinámico.**
5. **Graduado.**
6. **Intrínseco.**
7. **Totalizador.**
8. **Conexo.**

El primero de los componentes es el “proceso”. Este proceso dialéctico transustanciador es de un tipo muy concreto, a saber, “irrepetible”. De esta manera ya tenemos dos de los siete componentes del proceso dialéctico propuesto por García Bacca. En primer lugar, que dicho método es un “proceso” y que dicho proceso es “irrepetible”.

Respecto al tercero de los componentes dice García Bacca:

“El método dialéctico transustanciador, o bien toma cual materia los procesos irreversibles, o bien, si no lo son, *inventa* el hacerlos irreversibles. Mas siempre la irreversibilidad entra cual componente de su plan. Lo cual equivale a decir: que el método dialéctico transustanciador o se sirve de la propiedad de irreversibilidad dada o la produce. La importancia de imponerla señalará los límites de su inferencia”⁸⁶².

A falta de mayores explicaciones por parte del propio García Bacca sobre la “irreversibilidad”, nosotros inferimos que dicho componente general del (MDT) es la incapacidad para invertir su propio proceso dialéctico. El (MDT) por su propia naturaleza, no evita la negativa o la negación, sin embargo, sí imposibilita su regreso o inversión en el proceso dialéctico mismo. La “irreversibilidad” del proceso se desvela, entre otras cosas, por el sentido mismo que García Bacca atribuye al proceso dialéctico entendido como un salto hacia el porvenir⁸⁶³.

En cuarto lugar, encontramos el componente del “dinamismo” del (MDT). Como en el caso de la “irreversibilidad”, el “dinamismo” no niega o cancela el acto dialéctico de la negación dentro del proceso mismo. En el (MDT) tanto la dirección, así como el sentido son siempre el mismo eso sí, el tipo de movimiento no necesariamente tiene por qué ser lineal o unidireccional. Tampoco es un movimiento que obligue a

⁸⁶² *Ibíd.* p. 134.

⁸⁶³ En cierta medida, esta idea de la “irreversibilidad” entendida como la condición necesaria de que el proceso dialéctico sea comprendido como un salto hacia el porvenir, tiene mucho que ver con la idea ya expuesta por García Bacca en *Cfr. Invitación a filosofar*, 1940. Cuando allí hablaba de las diferentes estrategias dialécticas por él contempladas, a saber, “ascenso” y “descenso”. En cierto sentido, la propuesta dialéctica garcibacquiiana puede ser comparada con una dialéctica de ascenso no hacia las ideas como la platónica. Más bien, se trataría, en nuestra opinión, de un ascenso hacia el futuro de los hombres. Es decir, hacia el porvenir. De ahí, su imposibilidad de retroceso hacia el pretérito.

mantener cierta duración o velocidad. El (MDT) es, por orden natural, un proceso dinámico que posibilita sus variables en velocidad, intensidad, frecuencia, etc. Dice García Bacca al respecto:

1. “La preexistencia de fuerzas contrarias en cualquier orden es “condición necesaria” para la instauración de DT y para su tratamiento filosófico-científico según MDT.
2. La invención de oposiciones dinámicas es –a falta de, o dadas fuerza contrarias – condición necesaria para la existencia de DT –y para la demostración filosófico-científica de la actuación real y eficiente de método DT.
3. La invención de procedimientos para llevar al máximo, o al paroxismo, las opciones dinámicas, es condición óptima para poner a prueba la realidad del estado DT, y para una verdaderamente real demostración filosófico-científica del valor del MDT”⁸⁶⁴.

Según García Bacca, la oposición dentro del proceso irreversible es de carácter “dinámico”. Ese dinamismo -dentro del proceso- da por asegurado el conjunto de oposiciones.

El quinto de elemento general del (MDT) que García Bacca consiste en que el proceso irreversible dinámico sea “graduado”. Lo “graduado” o, como dice el propio García Bacca: “cuántico”. Lo graduado o cuántico se opone al concepto de “continuo”. Dice el filósofo español al respecto:

“De un valor a otro de una magnitud cuántica hay un salto fijo, que, o se da entero, o queda sin darse. Se trata de una transustanciación cuantitativo-cualitativa de la continuidad”⁸⁶⁵.

Es decir, lo cuántico o “graduado” se revela como lo propio del (MDT) en la medida en que su proceder es: discontinuo, acotado, y cuántico-cuálico. De otro modo, la oposición de lo graduado a lo continuo posibilita el tipo de movimiento tan especial del (MDT). Un tipo de movimiento dialéctico que se fracciona; que niega, que avanza, supera y que transustancia. El valor de lo graduado tiene el añadido del acto “revolucionario” en la medida en que los saltos dialécticos no son continuos sino que, más bien, son de tipo graduado o cuánticos.

El sexto de los elementos afirma que el proceso es, además de irreversible, dinámico y graduado, también es “intrínseco”.

García Bacca empleará la noción de intrínseco para exponer el sentido y valor del tipo de “negación” que actúa en el proceso del (MDT). La negación es “intrínseca” y “total”. La revolución propia del (MDT) obliga a que la negación sea interna y total en primera instancia. García Bacca expone del siguiente modo el sentido de la negación intrínseca y total:

“Inhumano es el hombre en estado de otro de lo que es, sin pérdida alguna de realidad, sin aniquilación. Inhumano es el anonadamiento de hombre, como inmovilizado en el anonadamiento de movimiento. Así que negación total propia es una manera vaga de

⁸⁶⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 135.

⁸⁶⁵ *Ibid.* p. 136.

decir lo que en forma clara y distinta expresaremos con la frase: *hacerse totalmente uno mismo otro mismo*; o hacerse uno mismo lo otro de sí mismo”⁸⁶⁶.

Es decir, la negación intrínseca y total tiene la capacidad de negar desde el propio interior del mismo proceso –sin recurrir a ninguna potencia o fuerza extrínseca-, la propia totalidad de algo que, en este caso, sería la del propio hombre.

De otro modo, para el filósofo español, el hombre en su mismidad existencial repleta de infinitas posibilidades y, gracias al proceso del (MDT) “intrínseco” y “totalizador”, es capaz de negar –por acto revolucionario- la propia totalidad de su actual y presente mismidad. Es un modo de exponer y argumentar el hecho de que el tipo de negación o de no-ser que interviene en el proceso del (MDT) es interno o intrínseco a sí mismo. De ese modo, el tipo de negación que actúa en el (MDT) no es parcial sino todo lo contrario, total. La negación niega con rotundidad y totalidad desde sí -y para sí mismo-, su propia mismidad en un acto de absoluta revolución interna. El (MDT) se revela como un proceso dialéctico y transustanciador porque, entre otras cosas-, la negación encargada de genera cambios es “total” e “intrínseca” al propio sujeto.

Negar por acto revolucionario el propio yo y, de ahí, la transustanciación a otro yo que servirá de material para una posterior negación. Dice García Bacca:

“Decimos, pues: el MDT, o la DT, es un proceso irreversible, dinámico y graduado, cuyo dinamismo propio proviene de (o es) la negación total en cuanto intrínseca, reforzable por inventos, y cuya graduación (discontinuidad) en nivelada proviene de (o es) la negación intrínseca en cuanto total”⁸⁶⁷.

El séptimo de los elementos que conforman el sentido y valor del (MDT) es el de “totalizador”.

La totalidad de n elementos no tiene por qué confundirse con la “suma” aritmética total de esos n elementos que constituyen la totalidad⁸⁶⁸. En el sentido que García Bacca pretende emplear la idea de totalidad nos hace fijar la atención en la diferencia real y existente que sostiene una concepción “social” entendida como “Totalidad”. Es decir: o bien como la suma de los n elementos simples por un lado; o como una “totalidad” en la que los n elementos quedasen agregados –que no sumados-, a una generalidad total en la que la individualidad de dichos elementos fuese susceptible de ser destacable. Dice García Bacca al respecto:

“El MDT, o la DT, es el plan o de aprovechar potencialmente lo dialéctico de las cosas en ese su componente de Totalidad –preteriendo el de suma-, o de inventar procedimientos para implantar el estado de Totalidad, aún a costa de lo que de suma

⁸⁶⁶ *Ibíd.* p. 139.

⁸⁶⁷ *Ibíd.* p. 141.

⁸⁶⁸ Qué duda cabe, que en este punto sobre la totalidad, García Bacca está pensando en la teoría “holística” (en Griego: *ὅλος* [*yólos*]: "todo", "por entero", "totalidad") que, desde Aristóteles Cfr. *Metafísica*, en los conjuntos o sistemas de diverso orden, el “conjunto es mayor que la suma de sus partes”. En este sentido, la “totalidad holística” determina que el conjunto total de cualquier sistema es mayor que la suma aritmética de sus componentes o partes tomados por separado.

tenga lo inmediatamente dado y de lo que de totalidad restringida ofrezca lo natural. De suma a totalidad hallada; y de ésta, a totalidad inventada –producida-⁸⁶⁹.

El (MDT) -en este punto de la argumentación-, va de natural estado de “suma”, a “hallazgo” de “totalidad” hasta alcanzar la totalidad entendida como “invento”.

La distinción existente entre suma y totalidad es, en este caso y sentido, de orden y nivel ontológico. No es lo mismo una agregación sin orden ni sentido de los n elementos de algo, que el orden y sentido de una agregación voluntaria e inventada de los n elementos que constituyen una totalidad.

La “totalidad” tiene el privilegio de constituir una unidad social y sociable. Disfruta de dicho privilegio porque dicha totalidad no opera por suma aritmética de sus individuos. La totalidad, como terminamos de ver, opera a través de la integración –que no disolución de los n elementos- en una totalidad. La totalidad puede funcionar en este sentido, como sinónimo de “sociedad” en estado de “autoconciencia” donde los n elementos que la constituyen no pierden su valor o individualidad en el conjunto de dicha totalidad.

El último de los elementos que aquí destacamos es el de “Conexo”.

A falta de mayor explicación y profundidad por parte de García Bacca respecto al concepto de “conexo” baste, por el momento, el sentido que el filósofo español atribuye al componente de “conexo” en *Curso sistemático de filosofía actual*, y que es empleado como el tipo de relación existente entre las partes y el todo. Es de suponer, pues, que si los n elementos de un todo no están sumados ni agregados sin más es porque entre ellos existe un tipo de “conexión” que los mantiene en una cohesión de totalidad sin pérdida de identidad individual.

5. 5. 2. Los “elementos” de la Dialéctica “planificada”.

Pasamos, pues, a analizar y exponer los “elementos de la dialéctica planificada” que, según anuncia el propio García Bacca, son los siguientes: como componentes “intrínsecos típicos de plan” (a , b , c y d) y los componentes “previos típicos” (e y f).

- a) **Proyecto.**
- b) **Designio.**
- c) **Decisión.**
- d) **Éxito.**
- e) **Ocurrencia.**
- f) **Materiales.**

A falta de mayor concreción y profundidad en *Curso sistemático de filosofía* por parte de García Bacca en lo referido a los elementos aquí anunciados, bástenos, por el momento, un conjunto de definiciones escuetas dadas por el filósofo español en dicha obra sobre los elementos apuntados anteriormente:

- A. “Proyecto: conjunto de condiciones correlacionadas en un contexto inventado”⁸⁷⁰. El (MDT) se desarrolla como proyecto en base a un contexto creado e inventado por el hombre.

⁸⁶⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 145.

⁸⁷⁰ *Ibid.* p. 146.

- B. “Diseño o finalidad inventada”⁸⁷¹. La finalidad creada o inventada por el hombre. El diseño es la meta u horizonte hacia el que apunta y se encamina el proyecto.
- C. “Decisión o acto de voluntad inventado (...) Es decir: proponerse y ponerse a dar realidad a algo que naturalmente no la tiene”⁸⁷². Es decir, el hecho de ponerse manos a la obra; el darle realidad de verdad –facticidad- al proyecto y diseño.
- D. “Éxito, es el tipo de verdad de un invento”⁸⁷³. Si el invento actúa según proyecto, diseño y decisión puede decirse, sin temor alguno, que el invento o creación ha tenido éxito –o fracaso-. Es comprensible, pues, que García Bacca catalogue el éxito, como el tipo de “verdad” de los inventos.
- E. Para “Material”, García Bacca emplea la siguiente escueta y ya reiterada definición: “El inventor tiene que contar con lo natural, e inventar la manera de transformarlo en *material*”⁸⁷⁴. Es decir, las cosas del “Universo” natural y neutro pasan a hallazgo y, finalmente, a descubrimiento cuando son trocadas en enseres útiles para el hombre.

La idea esencial de estas escuetas definiciones de los elementos que componen la dialéctica planificada es tratar de dotar de sentido a la idea garcibacquiiana de “Plan”, así como a los conceptos de “Empresa” y “Empresario”. Todos ellos elementos constitutivos del propio (MDT). Dice García Bacca:

“Refiramos, pues, los seis componentes del plan con la palabra empresa; y a sus inventores, mantenedores y propulsores, con la palabra empresarios”⁸⁷⁵.

Ha sido recurrente en la bibliografía garcibacquiiana, emplear las nociones de “empresa” y “empresarios” respectivamente, y dar uso a ambos términos como los conceptos que mejor se acomodan al propósito del filósofo español por referir y asociar su (MDT), a un proceso de “trabajo” y “plan”. Es decir, como los términos que mejor refiere el sentido y valor de la dialéctica materialista o plan de desarrollo dialéctico marxista dentro de su propia propuesta metafísica.

Al fin y a la postre, el (MDT) es un ejercicio no únicamente de síntesis entre la dialéctica hegeliana –como proceso por invención y plan de llevar lo real a racional-, con la dialéctica de corte materialista y marxista –de lo racional a lo real, a través del desarrollo explícito del trabajo entendido este, como ejercicio de facticidad que troca y transustancia los conceptos del hombre-. En la primera parte *Curso sistemático de filosofía actual* García Bacca ha expuesto cuál es, en líneas generales, el plan que sostiene el (MDT) y sus componentes.

En la segunda parte de *Curso sistemático de filosofía actual* –más extensa y desarrollada-, el filósofo español intenta demostrar la “verdad” –éxito- del plan que sustenta y da sentido ontológico, real y fáctico, al (MDT).

⁸⁷¹ *Ibíd.* p. 146.

⁸⁷² *Ibíd.* p. 147.

⁸⁷³ *Ibíd.* p. 147.

⁸⁷⁴ *Ibíd.* p. 148.

⁸⁷⁵ *Ibíd.* p. 149.

En este sentido no será casual, pues, que los dos pilares dialécticos esenciales sobre los que se sostienen las posibilidades del posible éxito del (MDT) –Hegel⁸⁷⁶ y Marx⁸⁷⁷, en especial este segundo- salgan, en más de una ocasión, a relucir. Al fin y a la postre, el sentido original del (MDT) es, en líneas generales, un desarrollo -por invención y no por hallazgo-, de una nueva y mejorada expresión de la propia dialéctica marxista. Decimos nueva, en la medida en que García Bacca inserta en el chasis dialéctico-materialistas marxista, nuevos conceptos y categorías proporcionados por la ciencia y la técnica actual.

En resumidas cuentas, el plan de García Bacca para su (MDT) es el siguiente:

“Por lo pronto es un plan estrictamente dialéctico, a) Proponerse a poner a perobjetivar el hombre inventor la realidad natural; b) Con el resultado de que la realidad así perobjetivada se le enajena al invento en cuanto individuo; preséntasele, pues, cual reduplicadamente real, -realísimo reduplicado, frente al realismo simple natural: c) Propónese y pónese a desenajenarla el inventor en cuanto Nos; d) Resulta que se le desenajena al Nos, mas la perobjetividad de la realidad asciende a social.

En resumidas definición-plan: conocer dialécticamente es perobjetivar y desenajenar la realidad del Nos el hombre”⁸⁷⁸.

Con la última frase, García Bacca deja mucho más asentada y aclarada la definición y sentido de su plan respecto del (MDT) que, a nuestro parecer, puede concretarse del siguiente modo: un proceso de ascenso y avance social a través de saltos dialécticos. Un desarrollo humano en el cual, el hombre perobjetiva la realidad en la que habita el mundo, con el fin de hacerla suya y asumirla como creación e invención propia. Pero aún más, se trata de desenajenar la situación o estado inicial del hombre como uno de tantos, o un cualquiera en el sentido más peyorativo de la expresión garcibacquiiana, para pasar por salto dialéctico transustancial, a un nuevo estado colectivo de autorreconocimiento y reconocimiento recíproco de los hombres como un Nos. Es decir, el hombre transustancia su inicial estado de enajenado en un nuevo estado social, ontológico y personal, en un reconocer-nos como un colectivo capaz de transfinitar los límites que lo encierran en el mundo.

Cuando se perobjetiva la realidad existe un instante en el cual, el hombre se enajena de sí mismo, del mundo y, también, de sus propias invenciones y creaciones. El plan del (MDT) no se centra únicamente en perobjetivar la realidad sino que debe, por imperativo dialéctico, restaurar la enajenación producida y provocada por el propio proceso dialéctico.

La desenajenación intenta recuperar para el propio beneficio social del hombre no sólo los objetos, creaciones e invenciones por él producidos sino que, también, el estado de autoconciencia del “Nos” a través del cual, el hombre se siente parte integrante de un “Todo” social en el cual, tanto las creaciones así como las invenciones del ente individual pasan, a través de un salto dialéctico-social, a formar parte de la comunidad y colectividad por una previa y necesaria desenajenación y autoconciencia colectiva de su

⁸⁷⁶ Cfr. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1952.

⁸⁷⁷ Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, 1984.

⁸⁷⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 179.

nuevo estado social de Nos. En este sentido, la desenajenación propuesta por el filósofo español restaura el estatus de autoconciencia necesaria para generar el “Nos”. Es decir, para que el hombre se sienta parte del “Todo” de un mundo de entes y enseres, es decir, de creadores e inventores.

5. 6. Tipos de humanismos y el principio de la facticidad positiva según García Bacca.

En este último punto, centraremos nuestra atención sobre los tres tipos de humanismos⁸⁷⁹ que, según García Bacca, están constituidos por las clases de: “teórico”, “práctico” y “positivo”⁸⁸⁰.

A pesar de que el tema del humanismo teórico, práctico y positivo haya sido tratado por García Bacca de forma monográfica en su obra *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* y, posteriormente en 1974 con el título de *Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo*, a nuestro parecer, García Bacca reitera de modo infinitamente más escueto y concentrado en (CSF) el sentido de lo que en sendas obras expuso sobre los tres modelos de humanismo.

En el caso y tema que nos ocupa, García Bacca centra su mirada en dos aspectos capitales del “humanismo teórico”. El primero de los aspectos es de orden y naturaleza “específica” y, por esa razón, el filósofo español nos expone las etapas dialécticas que le acontecen a la “religión natural”, a la “teología natural” y, finalmente, a la “teología teórica o pura”. García Bacca habla así de dicha evolución:

“Digamos, para disponer de una fraseología cómoda y significativa: religión natural se constituye por ciertos actos reales sobre objetos reales, -sin escisión, por tanto, en el domino real; teología natural se constituye por esos mismo actos reales sobre objetos irreales –o lo irreal de lo sus objetos reales de religión –en estado natural-; la teología pura se constituye por esos mismos actos reales sobre objetos ideales; o lo que tienen de ideal los mismo objetos irreales, - irreales, a su vez por destilación de los reales propios de la religión (en estado) natural. Así que teología pura –en estado de teoría pura- es una doble escisión del mismo hombre natural, y esta mismidad real, a pesar de la diferencia creciente entre objetos, es el hilo sutil e irrompible que une teología pura, natural, o religión natural”⁸⁸¹.

Lo que sostiene esta transformación dialéctica es, sin duda alguna, la doble escisión del hombre dentro del propio hombre. Una escisión por salto dialéctico o transustanciación. Una transformación que oscila de lo que se encuentra en estado natural a lo que, por salto y transustanciación dialéctica, se troca en teórico.

⁸⁷⁹ Ya se anunció en su momento, que nosotros dejaríamos de lado la exposición y análisis de *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (1965); no así los temas que allí se tratan. Es, pues, momento de exponer qué es lo que García Bacca entendía por Humanismo teórico, práctico y positivo, desde la perspectiva crítica de finales de los años 60 del pasado siglo.

⁸⁸⁰ Para mayor información sobre los tres tipos de humanismo en la obra de García Bacca, consultar Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* 1965. Reimpresiones: 1974, 1980, 1985 (*Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo*).

⁸⁸¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 184.

5. 6. 1. Humanismo teórico.

A nuestro juicio, esa es la razón por la que García Bacca expone en tres puntos escuetos qué es eso de “humanismo teórico”.

1. “Cae en cuenta de que toda teoría –natural, pura, absoluta pura- procede de una escisión de los actos del hombre según los dos estados de sus objetos: estado de irrealidad y estado de idealidad”⁸⁸². De algún modo, García Bacca entiende que el humanismo teórico es el paso o toma de conciencia por parte del hombre natural que, de su natural e inicial punto de partida –la religión ha sido el ejemplo escogido por García Bacca⁸⁸³-, va trocando su estado de conciencia enajenado, a un estado de conciencia -por salto dialéctico- en el cual, dichas figuras ideales se reconvierten en irreales o teóricas.
2. “Le da la “ocurrencia” de superar tal escisión, haciéndola imposible por reforma de la base natural, por reforma del hombre natural”⁸⁸⁴. O lo que es lo mismo, se trata de ejercer el poder transustanciador del hombre. Es decir, tomar conciencia del salto dialéctico que va desde lo inicialmente natural –hombre en estado natural o religioso-, a la teología natural y, posteriormente, a la teología pura. Se pasa de “creatura” a “creador” en un estado progresivo de autoconciencia en estados y órdenes de discurso diversos. Es un modo de exponer cómo y de qué manera se transustancia, por salto dialéctico, de religión o estado natural -creatura-, a un estado de trascendencia en la cual, el hombre adquiere un grado de autoconciencia tal, que él se tiene a sí mismo por creador.
3. “Tal ocurrencia ha de ser plasmada en “plan” y en plan “dialéctico”, según sus múltiples y graduadamente ordenados componentes. La etapa de humanismo teórico –o que se queda en teórico- se caracteriza por la escisión entre actos reales sobre tal proyecto-diseño-decisión respecto de actos reales sobre proyecto-diseño-decisión con “existo”, todos a tales actos siempre reales del mismo hombre real”⁸⁸⁵. Es un modo de decir que el “humanismo teórico” ya incluye, por ser producto del hombre inventor y creador con cierto nivel de autoconciencia de sí, los fundamentos de un “plan dialéctico” –con los seis componentes generales que lo constituyen, y que terminamos de enunciar un poco más arriba-. Todo plan –no es excepción el dialéctico-, persiguen el éxito. En este caso, el éxito del plan dialéctico del “humanismo teórico” se basa, a nuestro parecer, sobre la necesidad por adquirir conocimiento y conciencia real de las cosas sobre la base trascendida y superada de lo natural.

En última instancia, el sentido y valor del “humanismo teórico” –también del resto de humanismos- pasa, esencialmente, por tener una repercusión social.

⁸⁸² *Ibíd.* p. 185.

⁸⁸³ Tal y como apuntamos en otro momento, el chasis de la dialéctica materialista y los tipos de humanismo los toma García Bacca directamente de Marx. Concretamente de su obra *Manuscritos económico-filosóficos*. En este sentido, tanto Marx como García Bacca, toman la religión como punto de partida para conceptualizar al humanismo teórico.

⁸⁸⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 185.

⁸⁸⁵ *Ibíd.* p. 185.

Es decir, el “humanismo teórico” se revela en este sentido, como un estado de trascendencia de lo inicialmente natural, a invención y creación de enseres o sistemas teóricos a través de los cuales, el hombre mediante un plan dialéctico, va progresivamente adueñándose del mundo de los enseres.

Decimos, pues, que entre los fundamentos que sustentan el plan dialéctico encontramos la inercia imparable del “Nos”. Es decir, que la creación de nuevos enseres e inventos –sean del orden y del tipo que fueren-, tienen su cabida y su repercusión en lo social –sea el grado de conciencia social que se tenga en la etapa del “humanismo teórico”-. Dice García Bacca:

“Tales ocurrencias y plan pueden emerger en un hombre *suelto*; y emergen de individuos *sueltos* es la manera corriente, y tal vez no haya otra: mas tales ocurrencia y plan no llegará a ser reales y efectivos –a tener y ser éxito-, sino cuando se hagan *sociales entonces cambian de contenido y de forma*”⁸⁸⁶.

Una vez más, la importancia capital y central del argumento garcibacquiiano es, como no, su preocupación por lo social. Lo social es, en este sentido, ese “absoluto” o “Nos” hacia el que tiende el sentido general del (MDT). El fin último al que debe aspirar el sentido fáctico del (MDT) es, a juicio de García Bacca, –en un nivel de discurso ontológico-, que el de tratar que la colectividad de la sociedad, es decir, del “Nos”, adquieran un grado de autoconciencia entendida como seres creadores e inventores, así como de “personas-individuos”. Conciencia de sí como entes creadores e inventores de enseres que, por su condición social de “Nos”, saben que el conjunto de enseres deben ser volcados sobre el conjunto de la sociedad con el fin de poder desarrollar las bases reales de un nuevo tipo de humanismo aún por venir.

5. 6. 2. Humanismo práctico.

En este punto de la argumentación, García Bacca divide el “humanismo práctico”⁸⁸⁷ en dos:

1. Humanismo práctico híbrido.

2. Humanismo práctico integral.

El “humanismo híbrido” al que García Bacca se refiere hace referencia al “capitalismo”⁸⁸⁸ no entendido como realidad económica sino, más bien, entendido como realidad social y antropológica propia de un humanismo que, en proceso real de transustanciación del humanismo teórico, ha terminado deviniendo en su “diseño”, esto es, en un solipsismo real.

⁸⁸⁶ *Ibíd.* pp. 185-186.

⁸⁸⁷ Tal y como ocurre con el caso del “humanismo teórico” en García Bacca, también el “humanismo práctico” es recuperado por el filósofo español de Marx y su obra *Manuscritos económicos-filosóficos*. De nuevo, para mayor información sobre el “humanismo teórico” en García Bacca, consultar Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, 1965. Reimpresiones: 1974, 1980, 1985 (*Presente, pasado y porvenir de Marx y el marxismo*).

⁸⁸⁸ Recordemos que para Marx, el capitalismo es el estado social que, a través del proceso dialéctico, se troca en otro estado social “el proletariado”. Esta fase es, pues, la característica del “humanismo práctico” en la teoría marxista. Consultar Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, 1984.

La idea de la “propiedad privada”⁸⁸⁹ ha sido el eje del plan del humanismo híbrido. La individualidad real y fáctica de unos pocos, frente al grueso de gentes enajenadas tanto de sí mismos, así como de sus propios productos –instalados y consolidados en el estado de cualquierismo-. Dice García Bacca respecto del capitalismo y del humanismo práctico híbrido:

“Por su mismo plan intenta y acomete el capitalismo llevar al máximo las facultades creadoras del hombre, es decir: transformarlo de creatura de Dios o de engendro de la naturaleza, en productor de sí y de su tecnocosmos; y, realmente, ha cumplido tal plan en amplios límites y en varios campos de la actividad humana, en regiones extensas y de continuo extendidas a costa de fisicosmos. El fracaso del plan, las trabas que él mismo pone a su plenario desarrollo, el que sus formas hayan llegado a resultar “hormas”, depende de haber conservado, y propuesto 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 a favor del Nos”⁸⁹⁰.

Es decir, el “humanismo práctico híbrido” –o capitalismo-, actúa para García Bacca como un real y verdadero ejercicio de transustanciación por plan y salto dialéctico del propio “humanismo teórico”. El defecto crucial del capitalismo es, a juicio de García Bacca, la deriva individualista que se impone como designio. Ese designio ha establecido un modelo real de sociedad autoconsumada en sus propio solipsismo individualista.

En lo referido al “humanismo práctico integral”, García Bacca contrapone al capitalismo, el propio comunismo real. El comunismo es, por definición, el ejercicio de transustanciación real y fáctica del capitalismo. Es un ejercicio radical de revolución y reabsorción de un estado social, así como de un principio antropológico como pudiera ser el caso del capitalismo.

Por “humanismo práctico integral”, García Bacca entiende que, justo porque el designio del capitalismo consiste en aproximarse por negación radical del individualismo al “Nos”, su apuesta de transustanciación es integral y total. Es decir: la superación, por revolución del capitalismo, evidencia y justifica la “imposibilidad” en el proceso de salto dialéctico del propio “humanismo práctico”.

Para el filósofo español, el “humanismo práctico” –en un orden de discurso antropológico- alcanza su cuota de facticidad y autoconsumo, esto es, su estado de absoluto con la instalación del capitalismo en el orden de lo social. Y, aun así, el proceso de transustanciación social que por plan y designio posee el “Nos” ha llegado a su realidad con el comunismo. El comunismo es, en este sentido, un estadio más del

⁸⁸⁹ La “propiedad privada” adquiere en este punto para García Bacca, el sentido o *leitmotiv* característico del estado capitalista. Una vez más, es obvio que el filósofo español sigue al pie de la letra los principios teóricos del marxismo respecto a los conceptos de “capitalismo” y “propiedad privada”. También los sigue respecto al esquema dialéctico respecto a los tipos de humanismo.

⁸⁹⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 189.

propio devenir social y dialéctico que, como plan y diseño, ha desplazado y superado el capitalismo⁸⁹¹. Dice García Bacca al respecto:

“Únicamente la implantación del humanismo práctico integral hará imposible la reversión de las estructuras y superestructuras del hombre natural, del hombre teórico y del hombre práctico híbrido. Y por tanto: hará realmente historia y que la historia sea real”⁸⁹².

5. 7. Los primeros pasos de la facticidad dialéctica garcibacquiiana.

Dado que no hemos expuesto el “humanismo positivo” propuesto por García Bacca, es momento de introducirnos en el sentido práctico-fáctico –al menos en su estado de previo-, del “propio humanismo positivo” y del (MDT).

El “humanismo positivo” es, por definición, un estado social por venir. No existe contenido definido respecto del “humanismo positivo” por una razón muy sencilla, a saber, porque es un estado social y humano que no pasa de ideal utópico difuso tanto en su contenido, así como en su forma⁸⁹³. El “humanismo positivo” es, en este sentido, un horizonte de acción real en el que se proyectan un conjunto de fundamentos e idearios ontológicos en los que, por definición, al hombre se le supone un estado de autoconciencia de sí como ente creador que lo capacita socialmente para desarrollar fácticamente el estado ontológico de “Nos”.

Como es un absurdo definir históricamente el humanismo positivo, García Bacca opta hacia finales de los años 60, por lo que, a nuestro juicio, constituye el verdadero hito filosófico dentro de la obra del filósofo español. Ese hito consiste en algo tan obvio, como verdaderamente complejo de llevar a cabo. Nos referimos, como no, al ensayo y tarea real de ponernos manos a la obra en el laborioso proyecto de construir e inventar el propio “humanismo positivo”.

Humanismo que, en opinión del filósofo español, se construye a partir de un pretérito teórico, una actualidad científica, técnica, metafísica y práctica. García Bacca tiene los fundamentos teóricos con los que desarrollar una propuesta humanística positiva. Por eso, lo único que le falta a la propuesta garcibacquiiana durante toda la década de los 60 era ponerse manos a la obra. Es decir, el proyecto garcibacquiiano adolecía, desde los inicios de la década de los años 60 del pasado siglo, de una radical falta de realidad factual y práctica.

⁸⁹¹ En este punto de la argumentación, García Bacca repite el esquema propuesto por Karl MARX y F. ENGELS en Cfr. *Manifiesto Comunista*, 1848. En dicha obra, Marx y Engels proponen que el comunismo debe actuar a través de una revolución violenta para sustituir la dictadura capitalista por una dictadura del proletariado. La dictadura del proletariado no es definitiva en ningún caso, y debe dejar espacio para un nuevo porvenir social y económico en el que se disuelvan definitivamente las clases y castas sociales.

⁸⁹² Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 190.

⁸⁹³ El hecho de que afirmemos que el “humanismo positivo” es un “ideal utópico difuso” no implica, en cualquier caso, que el humanismo positivo sea una meta social absurda en cuanto a fin en sí mismo. El hecho de que sea difuso, ideal y utópico indica, a nuestro parecer, su carácter irreal como hecho histórico. El “humanismo positivo” debe actuar, a nuestro juicio, como horizonte social de posibilidades, y no como una mera utopía romántica sobre las condiciones ideales en las que debe desarrollarse la etapa social del “humanismo positivo”.

García Bacca ya sabe que la racionalidad propia del (MDT) es “retrospectiva”, por esa razón, sabe igualmente que no hay modo de analizar el *qué es* del “humanismo positivo”, sin antes haberlo puesto en marcha. Esa es la razón principal por la cual, la filosofía –entendida como tarea constante y permanente del hombre-, no puede detenerse en la actualidad presente y, menos aun, en el pasado. La actualidad, a través de la ciencia y la técnica, va construyendo un porvenir al cual la filosofía debe atender con la lógica garcibacquiiana del (MDT).

Analicemos, pues, cómo García Bacca da los primeros pasos en el complejo universo del porvenir social del “humanismo positivo”. Un porvenir que, a partir de 1969 y, en especial, a partir de las obras publicadas en la década de los años 80 del pasado siglo, constituirán lo que, a nuestro parecer, otorga el sentido general del ejercicio fáctico propuesto por García Bacca.

5. 7. 1. Ontología dialéctica.

Atendamos al sentido fáctico y real de la ontología dialéctica descrita por García Bacca en tres fases. Dos de las tres fases propuestas por el filósofo español son los principios generales tanto del último capítulo de *Curso sistemático de filosofía*, así como del propio (MDT) descrito y revisado por García Bacca:

“(I) La ontología ha de dejar de ser simplemente interpretativa –hermenéutica, fenomenología-, y hacerse transustanciadora.

(II) El ser es distinto del no-ser y de los entes (diferencia óptica interpretativa); y los entes son distintos entre sí (diferencia óptica interpretativa); se trata de que el ser se haga diverso del no-ser y de que los entes se hagan diversos unos de otros (diferencia por transustanciación)”⁸⁹⁴.

La idea de una ontología transustanciadora está presente en la obra de García Bacca desde finales de los años 50⁸⁹⁵ y, tal vez, asentada y presentada con mayor fuerza en 1963 en su obra *Metafísica*⁸⁹⁶. El segundo de los lemas sea, tal vez, más novedoso. Lo es por la siguiente razón, a saber, por la no sutil diferencia existente entre los términos “distinto” y “diverso”. Lo distinto no es exactamente lo mismo que diverso pero, ¿en qué reside exactamente su diferencia?

Para poder hacerse cargo de la posible diferencia entre ambos términos, García Bacca analiza los conceptos sociales del “haber” así como el de “debe” desde un orden de discurso moral y su actualidad y grado de facticidad. A través de dichos términos y su diferencia, García Bacca supone que el hombre creador-inventor lleva a cabo el plan y empresa del “Nos”, o del socialismo-humanismo positivos. Es decir, el punto argumentativo sobre el que se sostiene el concepto de “haber” es, en opinión del propio García Bacca, el *factum* mismo de la técnica, o lo que es lo mismo, el hecho de que el hombre crea e inventa formas de serse diversos a las naturales. De otro modo: el

⁸⁹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 313.

⁸⁹⁵ De este hecho tratamos de dar buena cuenta en los capítulos iniciales de la primera parte de nuestro trabajo.

⁸⁹⁶ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

hombre inserta la “diversidad” en el mundo entre las categorías de ser y de no-ser. Dice García Bacca:

“La técnica es el invento mismo de poner diversidad entre ser y no noser. La técnica inventa para el ser un nuevo tipo de noser, lo “anonada” sin aniquilarlo”⁸⁹⁷.

Es decir, la técnica entendida como medio de transustanciación de lo inicialmente natural es, a juicio de García Bacca, el modo operativo a través del cual, el hombre inserta la posibilidad ontológica de la diversidad en oposición a la diferencia. La diversidad se sostiene en el anonadamiento de las cosas naturales que, transustanciadas, superadas y absorbidas no sucumben a la aniquilación de su ser. Dice García Bacca al respecto:

“Poner a un ser a que no sea; poner a un ser tal de natural a que sea diverso de sí, no es aniquilarlo –o quitar el banco; sino anonadar (herrar) su realidad inmediata o natural por hacerlo ser de otra manera de la que, dicho antropomórficamente, la cosa natural jamás tuviera la menor idea de que pudiera serlo”⁸⁹⁸.

En este sentido, para el filósofo español la técnica posee de real, lo mismo que de posibilidad y capacidad creativa. Es decir, la técnica inserta la posibilidad de la novedad dentro del “Mundo” transustanciándolo por, y para sí mismo.

En el caso del “debe”, García Bacca lo asocia al concepto de la “individualidad” del hombre entendido como ente creador. La individualidad se revela como la primera fase dentro de la ontología transustanciadora, en la medida en que el hombre se siente un “yo” creador e inventor, es decir, propietario de sus invenciones y ocurrencias desplazando, de ese modo, la idea y realidad social del “Nos”. Dice García Bacca:

“El hombre técnico es, a la una, natural y sobrenatural, creatura y creador. En cuanto natural es (éste) *individuo*; mas en cuanto sobrenatural es la negación concreta, real, intrínseca de su individualidad. (...) Empero el no-éste de un inventor es un no-éste sobrenatural, nuevo; tal no-éste es Nos”⁸⁹⁹.

Es decir: La propuesta dialéctica garcibacquiiana para exponer ontológicamente la composición del hombre técnico –moderno-, es la conjunción de dos realidades. De un lado, la idea de un hombre natural –éste hombre-, como individuo particular en estado de “mi”. De otro lado, el ejercicio de transustanciar su propia naturalidad como particular individuo y ampliar, de ese modo, su propia individualidad hasta los márgenes del “Nos”. Es decir, el hombre técnico, el hombre creador e inventor es –y debe serlo por ejercicio dialéctico y transustanciador-, un hombre protagonista del humanismo positivo –del “Nos”-.

En este sentido, para García Bacca las creaciones e invenciones no son o pertenecen únicamente a ningún individuo particular. Las invenciones y creaciones son y deben valer para el colectivo social, es decir, para el “Nos”. Razón esta, por la que carece de sentido ontológico y social hablar de este creador o inventor concretos. Dice García Bacca:

⁸⁹⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 314.

⁸⁹⁸ *Ibíd.* p. 315.

⁸⁹⁹ *Ibíd.* p. 316.

“Al surgir el hombre a productor, así sea de un sencillo arado, al ponerse lo real, o algo de él, en (estado) artificial, transustanciarse, gradual o explosivamente, hombre de hombre a creador en Nos; los productos, en entes del Nos, -o nuestro, de cada uno en cuanto miembro de Nos. Por tal *factum* pierden la ajenación que ostentaban ante un productor, empeñado aún en serse individuo, -yo, mío. Mas no pierden su perobjetivación que, a la una, afirma al productor como real y al producto como real (en sí). La ajenación no es, pues, criterio ontológico ni de objetividad ni de perobjetividad”⁹⁰⁰.

5. 7. 2. Fase segunda: ontología dialéctica del hombre en cuanto creador desindividualizado

Este es el título que García Bacca da al segundo paso en el proceso dialéctico hacia el “Nos”. Se trata, pues, de dejar de lado la idea de la individualidad para, de ese modo, hacerse cargo del *Colectivo* como realidad dialéctica propia de haber transustanciado el impulso de la individuación inicial.

Afirma García Bacca que la idea del “Colectivo” la toma de Sartre⁹⁰¹. En este sentido, y reinterpretando en su justa medida el concepto de colectividad, García Bacca afirma lo siguiente:

“*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 un de tantos unificados por tal materia en cuanto sellada ya por el trabajo, y unificadora de tantos y no más. (...) Se trata de un invento: es una nueva y sobrenatural manera de ser los individuos naturales un Nos, -de desindividualizarse en Nos, de colectivizarse”⁹⁰².

Ese colectivizarse inicial del “Nos” es, en este sentido, la primera forma de unificación social del individuo. Unificación aún sujeta a una forma concreta del uno de tantos, a saber, la “atomización”. El estado de “atomización” hace referencia al estado de unificación social propia del “Nos” en el que todos los elementos componen, por aglomeración o colectivización, una unidad de sustituibles. De otro modo: un primer estado de unificación del “Nos” en el que el principio ontológico que mantiene dicha unidad es, como no, la colectividad. Si esto es así, el hombre queda disuelto en una unidad en la que su individualidad es irrelevante y, por lo tanto, puede ser sustituido por otro particular sin mayores problemas. El ejercicio extremo de la colectividad ha sido empleado -a juicio de García Bacca- por el capitalismo como medio enajenante a través del cual, dominar el colectivo proletario. Dice García Bacca al respecto:

“El capitalismo es, por tanto, la empresa de hacer rendir al máximo el procedimiento ontológico de atomización del hombre mismo creador”⁹⁰³.

Si como acabamos de decir “atomizar” es el hecho en sí de transustanciar al hombre en estado de número en bruto se hace comprensible, pues, que la idea de

⁹⁰⁰ *Ibid*, pp. 318-319.

⁹⁰¹ Cfr. Jean-Paul SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*, 1960.

⁹⁰² Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, pp. 326-327.

⁹⁰³ *Ibid*. p. 331.

“colectividad” que propone el filósofo español no disponga de la la fuerza social positiva a la que aspira García Bacca. En su primera forma expresiva y social, el “Nos” actúa a modo de congregación o colectivización de sujetos agrupados que, en un sentido ontológico, no pasan de ser un uno de tantos hombres o colectivos. Razón ésta, por la que García Bacca sentencia este punto con las siguientes palabras:

“Ni el hombre en cuanto individuo natural, ni en cuanto creador individual, ni en cuanto colectivo de creadores es capaz de dominar sus propios productos o creaciones. Todos estos tipos terminan siendo *enmaterializados*, sellados, unificados por la materia, sellada ya por el trabajo”⁹⁰⁴.

Del concepto de “colectivo”, García Bacca pasa a “grupo” y, finalmente, a “clase” a través de una mutación dialéctica de los propios términos en un proceso de ascenso transfinitante. El filósofo español define del siguiente modo eso de “grupo”:

“El hallazgo, definidor de grupo, consiste en al 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 hombres. (...) Grupo es, pues, esa unión sistemática, que unifica un plural de hombres para un acto y por virtud de un acto”⁹⁰⁵.

Es decir, lo de “grupo” parece ser el resultado dialéctico de la transustanciación del estado de “colectivo” sin que por ello el ente deba de abandonar el trasfondo ontológico en que queda aún atrapado el hombre en su estado de uno de tantos o, lo que es lo mismo, sin haber alcanzado el sentido propio del humanismo positivo a través del estado ontológico del “Nos”. En este sentido, para García Bacca el “grupo” es una coalición de uno de tantos no atrapados en la fijeza de un trabajo tal y como ocurre en el “colectivo”. El “grupo” se *agrupa* por razón común de una empresa o plan –por ejemplo, las huelgas-.

5. 7. 3. Fase tercera de ontología dialéctica: la del hombre en cuanto creador social.

Esta tercera fase la concluye García Bacca exponiendo en cuatro puntos, cuál es el plan del comunismo garcibacquiiano en cuanto a empresa otológica-antropológica. Aquí reproducimos las palabras del filósofo español:

“Tal es el plan de comunismo, en cuanto empresa ontológico-antropológica: (1) que tal plan haya de emprenderse ante todo y sobre todo en la esfera de la producción material –la de las perobjetivaciones en firme; (2) Que tal plan evite la desmesura del Colosalismo, peligro intrínseco del plan puramente ontológico de la técnica; (3) Que lo evite por la separación (inventada) entre base tecnificada y dirección, -en cuantos órdenes se vaya implantando la tecnificación; (4) Que el remodelamiento del universo (en estado) natural en universo (en estado) tecnificado, bajo el designio de que sirva de base a una dirección, sólo pueda ser alcanzado por El Trabajador, por El Cuerpo de trabajadores, y no por un individuo solo –natural, persona jurídica, o empresa- son las características de un universo “humanizado” práctica y no especulativamente, a la vez

⁹⁰⁴ *Ibíd.* p. 334.

⁹⁰⁵ *Ibíd.* p. 335.

que define al comunismo, no por sus componentes políticos o económicos, sino por su plan ontológico-antropológico, del que se siguen dialécticamente los políticos y económicos”⁹⁰⁶.

Antes de comentar de modo breve el siguiente párrafo, se hace necesario explicar qué es eso de “Colosalismo”. Para ello, qué mejor que emplear las propias palabras de García Bacca:

“*plan* ontológico de transustanciar, por sus fases, todo lo del estado natural al técnico, que es el plan, -defensivo y regresivo, por tanto, artificial o técnico también-, de mantener el estado natural de todos los entes”⁹⁰⁷.

Pues bien, de un lado, el “Colosalismo” es el plan a través del cual, el ente pretende trocar todo lo perteneciente al estado natural y neutro, en un estado de tecnificación. De alguna manera, García Bacca está interpretando que el plan ontológico-antropológico del marxismo –o del humanismo práctico- se asienta, esencialmente, sobre la base del materialismo, es decir, sobre la base ontológica-antropológica de que, de una vez por todas, el hombre tome conciencia de su poder como creador e inventor de novedades sobre la base que proporciona lo natural-material. En este sentido, pensamos que García Bacca está interpretando el “Colosalismo” como un dominio del hombre sobre lo material a través de la técnica.

Hasta este punto, la idea esencial que pretende fijar en este punto García Bacca pasa, prioritariamente, por tratar de asentar el marxismo como un plan o empresa digna y legítima de ser alcanzada. El marxismo como plan o designio –sustento ontológico del humanismo positivo- se revela como la facticidad del propio proceso dialéctico-ontológico-antropológico a través del cual, el ente va transustanciado su propio estado de hombre natural hasta alcanzar un estado social positivo –o “Nos”-, en el que el hombre se autorreconoce como parte del cuerpo social y en la cual, la conciencia de propiedad o de yoidad ha quedado positivamente superada. Antes de alcanzar tal estado ontológico-antropológico es imperativo hacer de las bases teóricas del marxismo, los pilares de una posterior empresa real y fáctica del marxismo. Empresa que tanto apoya desde su vertiente práctica y teórica el propio García Bacca.

5. 7. 4. Ontología dialéctica general. Realidad, probabilidad, novedad.

Sin duda alguna, García Bacca realiza un ejercicio de rehabilitación y vindicación en *Curso sistemático de filosofía actual* de algunas ideas ya expuestas en el año 1963 en *Metafísica*⁹⁰⁸. No es que el filósofo español realice un repaso de soslayo sobre todas y cada una de las principales ideas de *Metafísica*. Lo que García Bacca presenta en estas poco más de 15 últimas páginas de *Curso sistemático de filosofía actual* es, sin lugar a dudas, una especie de resumen comprimido de lo que, a su juicio, significa e implica la ontología dialéctica general.

Esa ontología dialéctica queda sustentada por un principio ontológico clave, a saber: *la idea extraída y reconocida por el propio filósofo español de que tanto ser, así*

⁹⁰⁶ *Ibíd.* p. 350.

⁹⁰⁷ *Ibíd.* p. 348.

⁹⁰⁸ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, , 1963.

como no-ser, mantiene una estrecha e íntima relación. Para empezar, las dos fuentes esenciales de esta idea ontológica –tal y como reconoce el propio García Bacca-, son: “Buen número de ideas del presente capítulo se deben a Whitehead⁹⁰⁹ –sobre todo a su obra *Process and Reality*, y a Sartre⁹¹⁰, en *L’Etre et le Néant*”⁹¹¹.

Reconocidas las fuentes, es menester reiterar cuál es el fundamento que sustenta el proyecto ontológico-dialéctico que propone García Bacca en estas últimas hojas. Esencialmente se trata de revitalizar la posibilidad ontológica de que tanto ser, así como no-ser coexistan. Dice García Bacca al respecto:

“Que la *nada* es algo propio de ser es frase desconcertante, mas equivalente a *el ser puede dejar de ser, porque sí*. Que *ser es algo propio de nada* viene a decir lo mismo que *nada puede dejar de ser nada, porque sí*. Ser es el lugar o terreno propio para esa *novedad* que es dejar de ser; *nada* es el terreno apropiado para esotra *novedad* que es pasar a ser”⁹¹².

Estas palabras del filósofo español bien pudiera parecer un galimatías enrevesado, pero lo cierto es que, en el fondo de lo hondo, lo que García Bacca está queriendo expresar no va más allá de la siguiente idea, a saber: la existencia del ser no es, tal y como algunos lo han pretendido históricamente, un continuo sin fracturas ni escisiones. En la existencia del Ser, no todo es un permanente flujo y continuo esencial sin quiebra o fraccionamiento ontológico. No lo es porque, en opinión de García Bacca, los momentos de distracción, sueño, embelesamiento y así, un largo etc., de instantes de disipación existencial constituyen intervalos –porque sí- de “nadidad” o no-ser en medio del ser.

Si esto es así, entonces, el hombre no posee desde el instante uno de su existencia hasta el fin de la misma, una plena, absoluta y continua conciencia de su propio existir como ente. Como existen instantes de dispersión existencial, es comprensible pensar que el no-ser puede hacer acto de presencia en el terreno del ser cohabitando, de ese modo, con la propia conciencia de sí. Dice García Bacca al respecto:

“Es un prejuicio –y a esto íbamos-, pensar que la existencia tiene que ser algo continuo, durable, y que no puede surgir porque sí en cuanto a orden, mas sólo puede venir a ser con porque tal o por esto respecto de su valor total”⁹¹³.

En este punto del argumento, es donde García Bacca inserta un nuevo ingrediente a la ontología dialéctica. Ese nuevo ingrediente –o ingredientes-, es la idea de “probabilidad”⁹¹⁴.

⁹⁰⁹ Cfr. A. North WHITEHEAD, *Process and Reality*, 1929.

⁹¹⁰ Cfr. Jean-Paul SARTRE, *L’Etre et le Néant*, 1943.

⁹¹¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, pp. 350-351.

⁹¹² *Ibíd.* p. 352.

⁹¹³ *Ibíd.* p. 353.

⁹¹⁴ El tema de la probabilidad será tratado monográficamente por nosotros, cuando en el quinto de los capítulos de la presente parte de nuestro trabajo, centremos nuestra mirada en la obra de García Bacca, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, 1985. Adelantamos que el tema de la probabilidad y el azar despuntará, a nuestro parecer, como un tema capital en el fundamento fáctico de su propio proyecto metafísico.

García Bacca afirma que el tránsito de uno al otro estado –del ser al no-ser- es, por natural definición, algo esencialmente probable; o lo que es lo mismo, el tránsito del ser a no-ser, así como del no-ser al ser es, por definición, estadísticamente probable. Esto es: ocurre porque sí, sin más razón de ser que la propia espontaneidad posiblemente probable. Dice García Bacca al respecto: “Ser y nada cual campo de novedades. Probabilidad es el modo de ser reales el ser que es ser de su nosér y el nosér que es nosér de su ser”⁹¹⁵.

De nuevo aparece el aparente juego de palabras y baile de términos garcibacquiños. Juego que perfectamente pudiera confundir al lector convirtiéndolo, de ese modo, en víctima inocente de un galimatías enrevesado. A pesar de dicha posibilidad, nosotros pensamos que en realidad nada podría estar más alejado de la realidad.

A nuestro parecer, García Bacca está construyendo, paso a paso, un sustento argumentativo para la ontología dialéctica. Ontología que, sobre la base del reconocimiento dialéctico existente entre el ser y no-ser, el filósofo español inserta dentro de dicho esquema filosófico el principio de “Novedad”. Sentenciamos que: *únicamente en una existencia u ontología en la que existan saltos entre ser y no-ser por razón del porque sí, así, sin más razón que la designada por la propia probabilidad, es posible la inventiva o la creatividad; la novedad.*

La novedad hace acto de presencia cada vez que el hombre da el salto del ser al no-ser y viceversa. Hace acto de presencia, porque al quebrarse la idea de la continuidad existencial fija y determinada, se hace viable la inclusión de la novedad como elemento “posiblemente probable” dentro del argumento ontológico. La dialéctica propuesta por el filósofo español a través de su movimiento de ascenso por salto y transustanciación, habilita la creatividad, es decir, la inventiva y la novedad como ingredientes fundamentales del proyecto garcibacquiño. Dice García Bacca al respecto:

“La probabilidad, ontológicamente definida es, pues, la relación original entre porque sí y por esto (por razón, por tal causa), respecto de una realidad”⁹¹⁶.

Es decir, la probabilidad a la que antes hacíamos mención, ahora se descubre como elemento cohesionador entre el “porque sí” intrínseco en el hombre –cambio de ser a no-ser y de no-ser a ser- y el “por esto”, que es la cara o cuerpo constitutivo ontológico del hombre –por ejemplo, las caras de un dado-.

Dice García Bacca al respecto:

“O probabilidad de un ente o de un acontecimiento o suceso es, ontológicamente, el modo fijo cómo un ser es su nosér, y su nosér es su ser. (...) Por esto justamente; por la contextura del cuerpo del hombre, ese porque sí del existir conscientemente admite interrupciones, huecos de conciencia, -de sueño a distracciones; y se reanuda la existencia notándola ser la mima; y se duerme o distrae uno *porque sí*, sin razón o causa necesaria y suficiente, aunque sí pueda habérselas necesarias; y se despierta uno porque sí, (...) Toda espontaneidad entra en esta categoría de

⁹¹⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, cit., 1969, p. 353.

⁹¹⁶ *Ibid.* p. 356.

probabilidad, entendida cual meda de ser surgiente de su no ser; y de no ser, surgiente de su ser”⁹¹⁷.

Es decir, para el filósofo español, el existir tiene una contextura del porque sí, esto es, saltando probabilísticamente de ser a no-ser y viceversa. La espontaneidad, así como la novedad y la creación son posibles, precisamente, porque el ser cohabita con el no-ser. Entre ser y no-ser, entre existencia y nada hay espacio para la novedad, es decir, para la transustanciación de estados en otros novedosos posiblemente probables. Ese es, y no otro, el fundamento de la ontología dialéctica de la probabilidad. Dice García Bacca al respecto:

“Tal es el punto de partida de la teoría ontológico-dialéctica de ser y nada: nada es algo propísimo de ser, ser algo propísimo de nada. (...) *nada es algo propísimo de ser-y-ser es algo propísimo de nada*, es frase resumible en la palabra *novedad o creatividad*.”

La probabilidad es ese estado en que *se es ser de nada y nada es nada de ser*. Campo de porque sí, de surgencia inicial, -radioactividad ontológico-dialéctica: campo de *novedades* reales: dominio peculiar de creatividad”⁹¹⁸.

Existe, en este sentido, una diferencia establecida por el propio García Bacca que incluimos en este punto de la argumentación. A saber: la diferencia existente entre “movilidad” y “movimiento”.

García Bacca entiende que la “movilidad” en un orden de discurso ontológico es la que existe entre el ser y el no-ser, pero también al contrario. El caso del “movimiento” es, a juicio del filósofo español, atribuible al ente. En el ente existe movimiento en tanto en cuanto, el ente conquiste mayor autoconciencia de sí como ente pero, también, como participante activo de la propia ontología dialéctica a través del movimiento transustanciador.

Conclusión.

De este modo, García Bacca nos ha presentado en las 15 páginas finales de *Curso sistemático de filosofía*, cuál es el sentido y valor de su proyecto ontológico-dialéctico. Un proyecto inspirado, esencialmente, sobre tres pilares centrales: Hegel⁹¹⁹, Marx⁹²⁰ y Whitehead⁹²¹, y un cuarto pilar complementario no menos importante; nos referimos a Sartre⁹²².

Proyecto ontológico-dialéctico que el filósofo español inicia al final de los años 50 del siglo pasado, y que parece alcanzar un grado de reiteración clave en este último año de la década de los 60. Un proyecto ontológico dialéctico que entrelaza la dialéctica hegeliana y marxista, con principios metafísicos más próximos y ligados a la ciencia

⁹¹⁷ Ibid. p. 357.

⁹¹⁸ Ibid. p. 358.

⁹¹⁹ Cfr. G. W. Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 1937.

⁹²⁰ Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos*, 1844.

⁹²¹ Cfr. A. North WHITEHEAD, *Process and Reality*, 1929.

⁹²² Cfr. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, 1943.

moderna o a la técnica, la lógica o la probabilidad –Whitehead-, que a antiguos sistemas o modelos de metafísica escolástica o, simple y llanamente, fenomenológica o hermenéutica.

García Bacca cree que la ontología, si quiere estar legitimada y tener realidad de facto debe, por imperativo, recurrir a una nueva comprensión del ser y no-ser como cohabitantes. Debe, por necesidad ontológica, quedar emparentada con el materialismo dialéctico propio de las tesis marxistas. Es decir, con estados reales de probabilidad entitativa y, al mismo tiempo, con la transustanciación de estados y modos de ser tales como el cualquierismo o el uno de tantos, hasta tratar de alcanzar el estado del Nos. Cambios y probabilidades que proporcionan a las categorías de novedad, creatividad e inventiva del hombre, un espacio real para ser tanto desarrollados por el hombre, así como autocomprendidos y asumidos por los mismos.

El estado pleno de espíritu o humanismo que persigue García Bacca tiene que ver, en este sentido, con el “humanismo positivo” –“Nos”-. Es decir, con una idea de sociedad aún por venir que posee conciencia de ente como creador e inventor de novedades; como hombre que habita el “Universo” trocado en “Mundo” y, al mismo tiempo, mundo coajustado o trocado de natural a técnico. “Mundo” repleto de enseres inventados por el potencial creador del hombre. Enseres capaces de transformar y acomodar la neutralidad inicial del universo, en un mundo habitable para el hombre a su imagen y semejanza. Un “Mundo” organizado socialmente por una colectividad – “Nos”- que conoce, a través del autorreconocimiento, y del ejercicio de desajenación de sus estados iniciales su capacidad –o esencia- como ente creador de enseres, como Nos. Es decir, conoce la necesidad de volcar sobre sus semejantes, el conjunto de enseres para darles naturaleza social y colectiva. Un “Mundo” en el que se disuelve la idea de propiedad privada. Un “Mundo” en el que el hombre queda atravesado y sostenido por un esquema ontológico que lo empuja a la facticidad del humanismo positivo.

En cualquier caso, el (MDT) garcibacquiiano es, a nuestro parecer, la exposición teórica prácticamente definitiva expresada en la obra del filósofo español, donde éste asienta la tesis de que la sociedad –formada inicialmente por hombres en estados muy lejanos del Nos-, a través del proceso de autorreconocimiento y reconocimiento recíproco, a través del ejercicio de desenajenación, tome como principal empresa social y personal, tratar de alcanzar el estado social aún por venir del Nos. Por esa razón, nosotros que el principal sustento argumentativo y ontológico de la propuesta metafísica garcibacquiiana se basa en tratar de desarrollar los mecanismo fácticos de su (MDT).

Así lo creemos porque, tal y como hemos tratado de demostrar en el presente capítulo, no existe una verdadera y efectiva transustanciación del hombre y la sociedad, sin ésta no se hace cargo de la necesidad social que conlleva el reconocimiento recíproco como componentes de un Nos social, es decir, de un Todo capaz de transformar, abrir, crear e inventar mundo.

CAPÍTULO V: LA FACTICIDAD DE LA CREACIÓN.

1. Introducción.

Para nuestro quinto capítulo hemos optado por centrar nuestra atención en el tema de lo que, en la última etapa garcibacquiiana (1980-1992), se revela como el centro nuclear de sus últimas reflexiones. Nos referimos, como no, al tema de la “esencia” del hombre entendida como: *la posibilidad constante y permanente del hombre por crear e inventar novedades y enseres en cualquier orden de discurso: técnico, científico, antropológico, metafísico, social, político, etc.*

Son numerosos los títulos que García Bacca publicará en estos últimos 12 años de vida. Títulos con un marcado tono fáctico –*Tres ejercicios de (...)*- en los que García Bacca trata de llevar el ensayo y la reflexión filosófica, a una dimensión práctico-fáctica. A pesar del intento de llevar el ensayo filosófico lejos de aquellos estereotipos de filosofía sistemática, García Bacca logra un equilibrio filosófico-práctico únicamente al alcance de muy pocos privilegiados que, bien por experiencia, bien por innata genialidad logran, a nuestro parecer, la convergencia de la ejemplaridad práctica de supuestos ontológicos.

En este capítulo hemos optado por destilar ese último fundamento ontológico garcibacquiiano para, de ese modo, poder concluir que, en primera y última instancia, está la defensa a ultranza por parte del filósofo español de un “qué es” del hombre y de la sociedad. Defensa argumentativa sustentada sobre el principio de creación e invención del hombre.

Para poder destilar dicho principio esencial de la propuesta final garcibacquiiana hemos tenido que sacrificar todos aquellos aspectos que, por reiterativos, no hacían más que distraernos en la generalidad inasumible de lo que, bajo nuestro propio criterio, consideramos que puede y debe quedar expuesto como idea concreta y central⁹²³, a saber, el hombre, por su capacidad esencial como ente creador e inventor de novedades, debe hacerse cargo tanto del fundamento dialéctico-transustanciador que lo acompaña y hace posible el cambio o trueque social hacia la consecución del Nos, así como de su potencial transfinitador capaz de “empujar” siempre más allá lo que se daba por estable, fijo y determinante.

En última instancia, el hombre es para García Bacca, una combinación perfectamente equilibrada de necesidad y azar. Por esa razón, nuestro primer punto de partida para nuestro 5º capítulo no podía ser otro, que la exposición de los principales argumentos expuestos en la obra de García Bacca titulada: *Parménides-Mallarmé*.

⁹²³ En el espacio reservado para la bibliografía del presente trabajo se da cuenta de todas y cada una de las obras, artículos y trabajos del filósofo español no sólo desde 1980 hasta 1992 sino que, para facilitar la labor del lector, está incluida la bibliografía elaborada por Carlos Beorlegui y C. Aretxaga de todas y cada una de las obras de García Bacca, así como las dedicadas al filósofo español.

*Necesidad y Azar*⁹²⁴. Nosotros emplearemos esta obra de García Bacca como núcleo central de nuestra exposición crítica.

Una vez establecido el quicio argumentativo en torno a esta obra, y una vez asentado el estado de la cuestión, iremos completando el sentido de dicha propuesta final añadiendo, según lo requiera la argumentación, ingredientes de obras precedentes y antecedentes a *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*. La idea sobre la que asentamos la exposición del presente capítulo es la siguiente: filtrar al máximo la cantidad de temas periféricos al central para, de ese modo, intentar lograr una destilación apropiada de todos los temas tratados por el filósofo español durante su última década de vida e intentar descifrar tanto el “qué es”, así como el “que es” del sustento ontológico-fáctico de la propuesta metafísica del filósofo español. De ese modo, creemos que será posible una síntesis entre lo expuesto en el anterior capítulo respecto al (MDT) y la necesidad de alcanzar un estado de autoconciencia y reconocimiento recíproco social encaminado al Nos por un lado, y la exposición de la potencia transfiniteante necesaria para desarrollar con éxito dicho (MDT).

Así pues, pasamos a exponer el eje central del presente capítulo:

2. La Necesidad y el Azar en el hombre. La vida como “surtidor” de novedades.

En la última parte de la obra del filósofo español: *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, García Bacca se centra en la idea clave que a nosotros nos ocupa, a saber, la tesis de que la vida se nos descubre como surtidor de novedades. Es la idea heredada de Bergson que ya conocemos y que trabajamos en la primera parte de nuestro trabajo a la cual, García Bacca añade todo un andamiaje propio y personal de orientación existencial-dialéctico fruto de muchos años de incubación intelectual⁹²⁵. Es más, no nos cuesta afirmar el hecho de que García Bacca escribe *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar* –hasta llegar al punto en el que nos encontramos–, como un ejercicio fáctico de filosofía más que de puro cientificismo.

En este caso, el centro clave de la argumentación en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar* se asienta sobre el lecho que le proporciona la ciencia moderna para, de ese modo, terminar ensayando sobre la “libertad” y la “vida”. Un ensayo entendido, pues, como “ejercicio práctico” y, por lo tanto, un esfuerzo absolutamente legítimo por dar salida a la propia filosofía de su cerrazón que la empuja, en opinión del filósofo español, inevitablemente hacia el autoaislamiento ontológico. Veamos qué dice García Bacca respecto de la vida:

“Digamos, pues, las leyes estadístico-probabilísticas del universo –del que cada uno somos partes *reales*– son condición *real* necesaria, adecuada e *inmediata*, mas *no suficiente*, de libertad –estrictamente definida, a definir aún–.

(...) *Vida es surtidor de novedades, improvisación de espontaneidades, estreno de originalidades*. Vida, vivir, quedan caracterizados por novedad, espontaneidad, originalidad; y vida es todo eso por modo de surtidor, improvisación, originalidad. Por

⁹²⁴ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, 1985.

⁹²⁵ Para más información sobre la relación entre Bergson y García Bacca y el origen de la expresión “surtidor de novedades”, consultar la cita número 21 del presente trabajo, 1ª parte, 1º capítulo.

originalidad la vida, el vivir, excluye razones necesarias y suficientes, cual las tiene un teorema respecto del cual axiomas y reglas dan razones necesarias y suficientes para demostrarlo. Un teorema no vive. Por *espontaneidad*, la vida, el vivir, excluye causas necesarias y suficientes, cual las tiene el sol, o un cuerpo, para estar donde está, llevar tal velocidad, tal impulso, tener tal energía, estar a tal temperatura, presión, volumen... atraer y ser atraído...; por *novedad*, la vida sólo tiene presente; vivirá, no es vivir; vivió, no es vivir⁹²⁶.

En este sentido, opinamos que García Bacca entiende en contra de la necesidad de la vida entendida desde el punto de vista del teorema, cómo ésta se abre camino por la vía de la espontaneidad, la probabilidad, la originalidad, lo novedoso y creativo. La vida en su estado de natural artificialidad –en el sentido de auto creación-, busca su propia esencia como generador de novedades y creaciones, esto es, como surtidor espontáneo regido por leyes necesarias propias de la probabilidad y la estadística. Ese es el poso primario que García Bacca otorga y añade a la reflexión filosófica que estaba, hasta el momento y en opinión del filósofo español, perdida en la vaguedad general y anacrónica del purismo teológico y ontológico.

Para poder sostener la originalidad intrínseca y constitutiva del hombre sin por ello tener que disolver al hombre en la premisa de la identidad, García Bacca afirma lo que sigue:

“Cada viviente vive *su* vida; es el único ejemplar real y posible de ella (...) Cada uno de los vivientes no es un cualquiera; es él, único. Es uno cualquiera de los de su especie; es un cualquierismo, respecto de géneros remotos, cual cuerpo. Mas él, él, es *éste*. *Originalidad*”⁹²⁷.

Es decir, cada uno –cada éste- es para García Bacca un caso concreto de viviente naturalmente espontáneo, creativo e inventivo. Es libre dentro de su originalidad sobre la necesidad de las leyes probabilístico-estadísticas y su naturaleza de necesidad. La libertad queda asegurada, pues, por las propias leyes probabilística-estadísticas. También queda asegurada la propia originalidad de cada caso y cada hombre.

Se ha comentado que García Bacca durante los últimos años de producción filosófica, había abandonado su propia disposición crítica sobre el hombre inclinándose, a partir de la década de los años 80, por una suerte de discurso cientificista ingenuamente optimista. Nosotros pensamos y sostenemos con absoluta firmeza que tal juicio, es un error en sí mismo⁹²⁸.

⁹²⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, Anthropos, Barcelona, 1985, P. 122.

⁹²⁷ *Ibíd.* P. 122.

⁹²⁸ Especialmente nos referimos a ciertas opiniones vertidas por el propio C. Beorlegui en algunas de sus obras. Nosotros trataremos estas y otras cuestiones respecto a la discrepancia de ciertas opiniones vertidas sobre el proyecto garcibacquiiano en el 6º capítulo del presente trabajo. Por esa razón, reservamos las fuentes bibliográficas sobre este asunto, así como el grueso de nuestros argumentos para el último capítulo del presente trabajo. Nuestra intención es dedicar el 6º capítulo de la segunda parte de nuestro trabajo, a tratar de entablar una discusión técnica, crítica y respetuosa con los que, a nuestro entender, son los mayores expertos sobre la vida y obra del filósofo español. Nos referimos, por supuesto, a autores de la taya de C. Beorlegui, R. Aretxaga e I. Izuzquiza. Si bien no podemos olvidarnos de autoridades como M. A. Palacios que si bien tiene varios trabajos sobre la obra de García Bacca –incluida una tesis doctoral sobre la música en García Bacca-, no lo trataremos específicamente porque, a nuestro parecer, su trabajo

El hecho de que la metafísica garcibacquiiana sea “realmente” optimista, no implica, ni mucho menos, que derive en ingenuidad o utopismo. Es más, la posición metafísica del pensador español en esta última etapa es, si cabe, más profundamente crítica y autoconsciente de la propia tendencia del hombre a lo que, en un lenguaje garcibacquiiano, recibe el título de “cualquierismo”. Cualquierismo que sigue siendo el mayor y más grave problema al que debe enfrentarse el ente desde una perspectiva global porque, *grosso modo*, es la auto cosificación del hombre en lo determinado, fijo y estable lo que termina por destruir el sustento ontológico del hombre entendido como posibilidad creativa. A sus 84 años de edad –cuando muchos pensaban que era un trasnochado ingenuo- sentencia García Bacca respecto de esta cuestión:

“Por ser las leyes de conservacionales, campales y acampadas, base *necesaria* de toda vida, están tirando de, atrayendo hacia sí constantemente a espontaneidad, originalidad y novedad; y éstas están cayendo y decayendo hacia costumbres, hábitos, *rutina* (la espontaneidad); hacia *copias*, imitaciones, repeticiones... (la originalidad); y hacia cotidianeidad, *vulgaridad* (la novedad)”⁹²⁹.

Es decir, para el filósofo español la vida corre el riesgo de quedar absorbida por otro tipo de cualquierismo –tal vez el más preocupante hablando desde un nivel de discurso ontológico-. Un cualquierismo, en el que la mayoría corre el riesgo de caer, por dejación de su propia esencia como surtidor de novedades y espontaneidades, en rutina, copia y vulgaridad vital-existencial-ontológica.

García Bacca tiene muy presente la otra cara de la moneda de la presente cuestión. La tiene presente porque, a nuestro juicio, es plenamente consciente –no sólo en esta etapa filosófica, sino desde casi el primer momento-, de que el hombre corre el peligro constante y permanente de vulgarizar su propia existencia y esencia si debido motivos de dejadez existencial, el hombre detiene su propio potencial creativo e inventivo. Es decir: sintiéndose más cómodo en la necesidad y la universalidad de lo fijo, estable y determinado, que construyendo su propia existencia a propósito de su naturaleza creadora.

Y es que la idea garcibacquiiana de hacer filosofía de modo paralelo a la ciencia debe –tal y como ocurre en esta última etapa de “ejercicio” filosófico garcibacquiiano- desarrollarse siempre de modo paralelo a los avances y premisas de la ciencia.

En opinión del filósofo español, el único modo de recuperar la facticidad que la filosofía ha perdido o abandonado pasa, primeramente, por restaurar la reflexión y ejercicio filosófico desarrollando dicha empresa de modo paralelo al de la ciencia y la técnica actual. Reitera al respecto el propio García Bacca:

“Espontaneidad, originalidad y novedad vitales son *realmente* posibles y se hacen *real* acto de presencia, porque la base del universo son protones, electrones, fotones, moléculas regidas según estadísticas de Boltzmann... Fermi... Bose⁹³⁰. Tales

de tesis doctoral si bien es excelente, a nuestro parecer se aleja de nuestro propósito y tema en el presente trabajo.

⁹²⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, cit., 1985, p. 123.

⁹³⁰ Debido a la ausencia de notas y referencias explícitas por parte de García Bacca no sólo en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, sino en el conjunto de sus obras, muchas veces se hace realmente difícil –sino imposible- saber con certeza las obras y artículos a los que el filósofo español se refiere. En este caso, únicamente nos da los nombres de tres científicos sobre sus trabajos en estadística.

realidades, comprobadas por sentidos científicos (instrumentos), sin la condición necesaria *inmediata*, mas no suficiente de vida –y de libertad-. Y las realidades regidas por leyes de campo, acampadas y de conservación son causa, razón y condiciones necesarias *remotas*; mas insuficientes para vivir en lo que vida tiene de espontáneo, original, novedoso”⁹³¹.

Es decir, García Bacca expone una vez más la idea de que la vida –y su naturaleza esencial desde el orden de discurso ontológico, metafísico o simple y llanamente filosófico-, se debe a sus propias bases científicas basadas en las leyes probabilístico-estadísticas.

García Bacca no determina, ni fija, ni tampoco establece una necesidad ontológica como esencia fija y estable de un orden puramente metafísico y abstracto sino que, más bien, lo desarrolla de modo paralelo a la ciencia y la técnica actual que, en este caso, es lo transustanciado al propio orden legaliforme de la ciencia matemático-estadístico-probabilista.

La “esencia” del hombre según García Bacca entendida como surtidor de novedades y espontaneidades tiene en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, un sustento científico que lo determina pero que no lo condiciona. Es decir, la determinación pasa por asumir que el hombre se debe –en este orden de discurso, y para el caso que nos ocupa-, a ciertos principios y premisas de orden científico. Esto no es condición suficiente para determinar la completud de las posibilidades mismas del hombre. Razón esta por la que, en opinión del García Bacca, la libertad del hombre se sostiene filosófica y científicamente sin tener que decaer ni en la vaguedad de la pura ontología clásica, ni en la rigidez absolutista del científicismo.

Pensamos, pues, que es un grave error declarar que la fase filosófica final de García Bacca sea puro científicismo⁹³². A nuestro parecer, la etapa final de García Bacca es –sea repetido las veces necesarias-, un esfuerzo legítimo por ejecutar real y fácticamente, el propio ejercicio filosófico y metafísico a través del (MDT) y la consecución del Nos social por un lado, y el empleo de la transfinitud para dicho fin.

2. 1. La libertad.

Y si nos tocara definir la LIBERTAD⁹³³ y, para ello, emplearemos los propios argumentos garcibacquianos. Argumentos que contraen la vida en dos acordes para definir la libertad y sus grados, es decir, sus sentidos:

Dejamos para futuros trabajos al respecto, el estudio e investigación de dichas relaciones entre estos nombres y la estadística según la entiende el propio García Bacca.

⁹³¹Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, cit., 1985, p. 124.

⁹³² Siempre que por “científicismo”, entendamos su relación y sentido peyorativo que viene asociado al “positivismo lógico” propio de nombres tan reconocidos como: Ayer, Carnap, Frege o Quine entre otros. En cierto sentido, las críticas vertidas sobre García Bacca y su supuesto científicismo se basan, como podremos comprobar, en la idea de que el autor español pretendía una suerte de reduccionismo del mundo social y filosófico basado únicamente en las leyes de la ciencia y la técnica. Para mayor información sobre la disputa entre las corrientes analítica y continental consultar Cfr. Luis Sáez Rueda, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, 2002.

⁹³³ El hecho de escribir LIBERTAD en mayúsculas no es un capricho nuestro. Nosotros reproducimos textual y tipográficamente el modo en el que el propio García Bacca escribe la palabra libertad en su obra *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*.

- a) Gana: Es el caso del *porque sí*, o *porque no* resaltantes, sentidos⁹³⁴.
- b) Franquía: Predomina espontaneidad, atemperada por novedad, y las dos por *originalidad*⁹³⁵.

En cualquier caso, ni gana, ni franquía –ambas componentes acordes del sentido de libertad y, por lo tanto, de vida, son el grado o sentido más elevado de libertad para García Bacca. Aun así, tal vez constituyan elementos más frecuentes –en su orden de probabilidad o frecuencia-. Para el filósofo español, un sentido más elevado de LIBERTAD es el siguiente:

“El auténticamente LIBRE lo es por la predominancia de *originalidad*, perceptibles subordinadamente espontaneidad y novedad. *Originalidad*, es decir, *inventiva* de algo jamás visto, imaginado, pensado, dicho, hecho... en religión, arte, ciencia, técnica, moral, economía, letras, música, trato, sociedad (...) Ser, sentirse LIBRE se lo es y se lo siente después de haberse sorprendido por haber hecho algo *original*, haberlo hecho *espontáneamente* y haberlo hecho con el tono de *novedad*. El LIBRE es el primer sorprendido de serlo y de encontrarse siéndolo.

El LIBRE es el menos tentable por gana (desgana) y por franquía. Es tentable por los otros dos componentes de Vida, intrínsecos, *basso ostinato*, de ella.

Los LIBRES son, pues, una minoría, respecto de la mayoría integrada de ganosos y desganaos, y de autónomos o francos”⁹³⁶.

García Bacca está intentando perfilar el sentido de la libertad y, para ello, la cataloga en grados y modos. Por lo que hemos comentado, la libertad -en su deriva de “gana” y “franquía”-, no acierta a extraer el valor máximo de lo que, a juicio del filósofo español, implica la propia libertad. En un sentido de máximo exponente, la libertad se asocia para García Bacca con términos tales como la “inventiva”, la “originalidad”, la “espontaneidad” y la “novedad”.

Es decir, para García Bacca, la auténtica libertad no tiene tanto que ver con hacer a uno lo que su real gana le dicte, ni tampoco el ir, estar o hacer lo que su franquía le permita. La auténtica libertad –desde un nivel de discurso ontológico- pasa, esencialmente, por aquello que decía Bergson del hombre como surtidor de novedades⁹³⁷. Es decir, para el filósofo español ser “real” y “auténticamente” no es otra cosa, que dejar de ser como ente creador e inventor de novedades. Novedades e inventos, creaciones en distintos campos y órdenes de existencia: política, moral, economía, religión, filosofía, ciencia, etc. Dejar de ser surtidor de novedades es, en el nivel de discurso en el que se sitúa el propio García Bacca, lo que determina el auténtico sentido y valor de la libertad.

⁹³⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, cit., 1985, p. 124.

⁹³⁵ *Ibíd.*, p. 125.

⁹³⁶ *Ibíd.* pp. 126-127.

⁹³⁷ Originalmente: *jaillissement de nouveautés*. Esta expresión la toma García Bacca de: Cfr.: H. BERGSON, *L' Evolution créatrice*, 1907.

2. 1. 1. En contra de la ingenua idea de libertad.

Es menester en este punto de nuestra argumentación, tratar de aclarar el dato objetivo de que García Bacca no sostiene, en ningún caso, una tesis ingenua de la libertad⁹³⁸.

Nosotros, por nuestra parte, pensamos que no existen razones de peso, como para catalogar esta última etapa de producción filosófica garcibacquiiana de idealista; ni siquiera en el tema referente a la libertad. Ser libre –como ente creador e inventor de novedades- no es algo que acontezca ni de continuo, ni de seguido; ni siquiera es algo que uno pueda optar o decidir que le ocurra cuando a su real gana le apetece. Ser libre, en el sentido que García Bacca lo expone y propone en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, es algo que va mucho más allá de sentidos abstractos o puramente materialistas.

En nuestra opinión, el sentido de la libertad garcibacquiiano se desarrolla en primera instancia sobre el lecho científico aportado por los principios de las leyes probabilístico-estadísticas. Pero, también, se desarrolla reflexiva-dialécticamente sobre el principio existencial y metafísico que otorga la condición al hombre de creador e inventor de novedades. Es un hecho constatable, pues, que el hombre crea e inventa su mundo, es decir, que troca el “Universo” neutro, en un “Mundo” repleto de enseres de todo tipo, orden y condición. Ese lecho científico de las leyes de probabilidad y estadística bien mezclados con la facticidad misma de la creación e invención humana dan, a nuestro parecer, forma tanto al concepto de vida misma, así como al de libertad humana.

Pero, dicha libertad y vida entendida como ente creador e inventor; como agente novedoso y original, independientemente de ser o referirse a algo así como esencial, no implica, ni mucho menos, que ocurra a diario o en todo momento. Tampoco implica que todos y cada uno de los hombres sean capaces de hacerse cargo de su propia libertad. Incluso es común y corriente, el hecho de que el hombre ceje en sus responsabilidades y capacidades dejándose, de ese modo, adormecer y decaer en un estado de decadencia tal, que el sentido de cualquierismo o Don Nadie sean lo predominante. Dice García Bacca:

“No se es, ni se puede ser, habitualmente, rutinariamente, LIBRE (...) se lo es por actos sueltos, a ratos sueltos; se encuentra uno (yo, tú...) siéndolo: estando despierto, consciente, distraído porque sí o porque no. Continuamente, permanentemente consciente, eternamente vigilantemente LIBRE fuera quedar pasmado, estático, encandilado. Constancia, permanencia, eternidad, vigilia son negaciones de espontaneidad, de novedad, de originalidad; es decir: negaciones de Vida. Se es viviente a actos sueltos, a ratos sueltos; se es yo a actos sueltos, a ratos sueltos. La maravilla consiste en que, a pesar de actos sueltos y de a ratos sueltos, tal plural temporalmente inconexo se suelde por *mismidad*. El yo se es el *mismo*; tal plural eleva u realza

⁹³⁸ Por “ingenua”, nos referimos a las recurrentes acusaciones vertidas sobre García Bacca –en especial a su última etapa de pensamiento- en las cuales, se suele presentar al lector una imagen de García Bacca ingenuo e idealista absolutamente fuera del tono y temple realista. Es decir, se suele presentar un García Bacca arrollado por ideas que lo catapultan a la isla de Utopía para cumplir allí con un suerte de exilio permanente del mundo real.

identidad a mismidad. Y es sorpresa sentirse ser uno *mismo* el que se despierta y duerme, se distrae y se recoge ensimisma y se exterioriza, repite e inventa...⁹³⁹

De aquí, destacamos lo verdaderamente esencial, a saber, el hecho de que para el filósofo español la existencia del hombre entendida como ente creador, libre y viviente, acontece de un modo concreto y específico, a saber, a chispazos y flases, a golpes y ratos. Es decir, uno no es auténtica ni definitivamente libre porque, en contra de lo que la filosofía ha pretendido, el hombre no es absolutamente creador en todo momento. Esta fractura con la continuidad y con la rigidez de la ley no destruye la sostenibilidad – ontológicamente hablando- de la mismidad. Es más, el hecho de basar la libertad en las leyes de la probabilidad y la estadística rebaja el tono cientificista de la propuesta garcibacquiiana. Al igual que sucediera en *Metafísica* con la aparición de ciertas sentimentalidades como “probablemente posibles”, la libertad como acto de creación e invención se regula, en opinión de García Bacca, de un modo muy semejante. Las leyes de la probabilidad y la estadística aseguran el grado de necesidad y universalidad característico de las leyes científicas pero, al mismo tiempo, evitan conclusiones respecto a la capacidad creativa e inventiva del hombre, como un ente en todo momento está creando e inventado según dicta una ley lógica, física, moral, etc.

La mismidad del hombre y de su existencia se constituye como un continuo fraccionado y dialéctico. Es decir, como una transustanciación de sí y de su propia naturaleza libre y generadora, inventora y creadora de novedades. No existe para García Bacca, algo así como la capacidad humana de sostenerse permanentemente en la creatividad. Por el contrario, sí existe un modo de sostenerse en la probabilidad creativa, a saber, sostenerse en la brecha que constituye la propia libertad en tanto que ente espontáneamente creador.

Si esto es así, la idea que García Bacca tiene sobre la libertad escapa –así lo creemos nosotros- de las opiniones que lo tachan de utopismo ingenuo. Escapa porque, a nuestro parecer, García Bacca describe la libertad del hombre desde un enfoque ontológico que anuda la idea misma de la propia libertad y vida del hombre, en la necesidad legaliforme de la probabilidad y el azar. García Bacca descarga a la libertad del hombre de la necesidad que imponen las leyes lógicas y matemáticas. Con esa liberación de la rigidez que imponen las leyes lógico-matemáticas, la libertad logra acomodarse a las leyes de la probabilidad y la estadística sin por ello, tener que sacrificar la idea de mismidad. El hombre sobrevive a la evaporación o desintegración del “mí”, como también sobrevive a la idea de una libertad necesariamente absoluta, continua y necesaria⁹⁴⁰.

⁹³⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, cit., 1985 pp. 127-128.

⁹⁴⁰ No es casual que en el título de la obra de García Bacca *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar* aparezca el nombre del poeta francés Mallarmé. García Bacca reflexiona en torno al famoso poema de Mallarmé *UN COUP DE DÉES*, aparecido por primera vez en la revista *Cosmópolis* en 1897. La reflexión del filósofo español en torno a dicho poema tiene una importancia crucial no sólo respecto al principio de libertad garcibacquiiana sino que, en este sentido, se amplía hasta la generalidad misma del propio sistema ontológico propuesto en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar* por García Bacca. La idea expresada por el poeta francés de que “un golpe de dados jamás abolirá el azar” impactó, sin ningún género de dudas, profundamente en el filósofo español. A nuestro parecer, creemos que impacto en la medida en que dicha expresión, daba sustento ontológico a la tesis de que la propia existencia humana y su intrínseca libertad no están amenazadas por las leyes de la probabilidad y la estadística. Es más, la libertad humana

Desde el enfoque garcibacquiiano, el hombre mantiene la mismidad a base de transustanciar su propia condición de ente creador e inventor de novedades. Por otra parte, el hecho de que exista el riesgo de decaer en fruslerías propias del cualquierismo es, contrariamente a la opinión de algunos, el modo, grado y dosis de realismo crítico que García Bacca inyecta en su propia análisis ontológico. Es más, incluso García Bacca considera que caer y decaer en el cualquierismo cejando su labor como ente con posibilidades de crear novedades es, estadísticamente, lo más común y corriente.

2. 2. La “radiología” antes de ser “radioantropología”.

Otro modo recurrente de tratar la naturaleza del hombre por parte de García Bacca, es la del símil del hombre como ente “radiológico”.

La idea garcibacquiiana de la radiología tiene que ver con esa figura del hombre que, de modo espontáneo, emite cual pieza de material radioactivo, una serie de emisiones de isótopos de modo descontrolado y con orden estadístico-probabilístico. En este sentido, García Bacca propone que dichas emisiones en el hombre constituirían la cantidad de novedades que es capaz de crear. Dichas emisiones de creaciones, sin un posterior control o dominio, el hombre es incapaz de aprovecharlas para transformar a su imagen y semejanza –acorde a sus necesidades- el mundo que habita. En *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, García Bacca trata el asunto del siguiente modo:

“Pues bien: el hombre se integra de dos componentes, uno de ellos (realmente) estable; el otro, desintegrante. Sus emisiones son novedades, espontaneidades, originalidades –en todo: arte, religión, sociedad, ciencia, música, letras-; inventos que comienzan siendo simplemente ocurrencias, atisbos, vislumbres, iniciativas, chistes, sorpresas, sugerencias, improvisaciones, evasivas, trucos, trampas, artimañas, sospechas, dudas, ingeniosidades, genialidades..., algo así cual partículas sueltas, surgientes al azar, en ocasiones varias, incoherentes... que, al cabo del tiempo y de actos, se unirán, tal vez, dando genuinas novedades, espontaneidades, originalidades, inventos... religiosos, sociales, científicos, técnicos, artísticos... componentes de Azar – de *radiactividad* humana.

El otro componente, la masa o realidad inicial, la llamada *esencia, naturaleza* humana (...) se rige por *leyes*: componente de *necesidad*⁹⁴¹.

Es, una vez más, un ejemplo práctico de cómo ejerce García Bacca un tipo de reflexión filosófica que avanza, de modo paralelo, al de la ciencia y la técnica. En este caso, García Bacca sustenta una supuesta esencia del hombre –una naturaleza propia-, sobre el principio de “necesidad”. Una necesidad que, tal y como se ha expuesto anteriormente, tiene que ver con leyes de orden probabilístico-estadístico; incluso con la

queda, en opinión del filósofo español, asegurada por las propias leyes de la probabilidad y la estadística. Para García Bacca, pensamos, la necesidad y la universalidad queda sustentada por las leyes que regulan el universo, es decir, las leyes de la probabilidad y la estadística. Pues bien, el hecho de que el universo esté regulado y sostenido por las leyes de la probabilidad y la estadística, sumado al hecho obvio de que nosotros como hombres estamos igualmente sometidos a dichas leyes, no implica que estas leyes destruyan el principio de libertad y libre albedrío porque, dichas leyes, aseguran una probabilidad siempre mayor a cero para que el hombre haga tal o cual cosa. Es decir, aseguran el azar. Para mayor información sobre el poema de Mallarmé consultar. Cfr. Stephan MALLARMÉ, *Poesía completa*, 1995.

⁹⁴¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, cit., 1985, p. 130.

necesidad de que el hombre tenga algo así como una esencia necesaria como ente creador –sea esa esencia regulada por el tipo de leyes que fuere-. El principio de Azar, como se está comentado en este caso, tiene que ver para García Bacca con el conjunto de emisiones azarosas de creación e invención producto del hombre y que, en un primer momento, adquieren la forma de emisiones radiontológicas incontroladas⁹⁴².

Hasta aquí, todo lo que tiene que ver con la idea central del presente capítulo en su expresión central, a saber: que el hombre concebido por García Bacca se mueve sobre un lecho de necesidad que, en ningún caso, podrá abolir la probabilidad o el azar. Las leyes que rigen la naturaleza del hombre –surtidor de novedades- son de tipo probabilístico, es decir, acontecen sin más razón de ser que la propia probabilidad y azar. Sobre esa base de probabilidad estadística que sustenta la esencia creativa del hombre, García Bacca construye un argumento ontológico en defensa de la libertad real y fáctica del hombre, así como un principio ontológico que lo encamina hacia la creatividad.

Esta idea de la necesidad y del azar; de la creación e invención, así como la libertad es, en cierto sentido, el núcleo argumentativo garcibacquiario de estos últimos 12 años de labor filosófico-práctica⁹⁴³. Establecido el núcleo argumentativo, dedicamos nuestros esfuerzos a rastrear los antecedentes y los precedentes de dicha tesis en estos últimos años de ejercicio filosóficos.

3. Vida y dialéctica.

Al empezar la década de los 80, El interés de García Bacca se centra en exponer las diferencias de sentido existentes entre el “qué es” y el “que es”. Diferencias que no entrañarían novedad alguna, si no fuera porque García Bacca las empieza a aplicar sobre principios concretos. En 1983, el interés del filósofo español se concentra en intentar desentrañar las diferencias existentes entre el “qué es” y el “que es” de: vida, muerte e inmortalidad.

Todo el sentido del prólogo de *Vida, muerte, inmortalidad*; puede concentrarse en la siguiente frase de García Bacca:

“Teólogos, filósofos, científicos, psicólogos, biólogos... sabemos lo *que es* ser hombre, estar siendo hombres y, por ello, estamos sabiendo –o creemos saber- lo que es estar vivos; creemos saber lo que es la muerte: lo que experimentamos al estar muertos; lo que es inmortalidad; lo que experimentamos al estar siendo inmortales.

⁹⁴² El principio de “azar” actúa en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar* como aquello que da sentido al principio de aleatoriedad de la propia libertad humana. En este sentido, el azar tal y como lo emplea García Bacca entendiéndolo como sustento ontológico de la libertad humana. Incluso de las creaciones e invenciones humanas es sencilla, a saber, el hecho de que únicamente es posible calcular la probabilidad de que el hombre cree o no cree nuevos enseres a través de cálculos estadísticos. El azar, en el sentido ontológico que García Bacca lo presenta en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, se sostiene, a nuestro parecer, sobre el conjunto de principios y acontecimientos de naturaleza espontánea y aleatoria. Para mayor información sobre la cuestión del azar ontológico consultar: Cfr. I. HACKING, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos* 1991.

⁹⁴³ Nos referimos a ciertas obras publicadas por García Bacca desde 1980 hasta 1992.

Independientemente de que no en todas ellas el azar y la probabilidad hacen acto de presencia de modo protagonista tal y como ocurre en *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, sí aparece cierto rastro de dicha tesis garcibacquiaria como sustento argumentativo de muchas de ellas. Para más información sobre el periodo bibliográfico en García Bacca 1980-1992 consultar la bibliografía de la presente obra.

Mas la respuesta a *qué es* vida, muerte, inmortalidad ¿no resultará, se le antojará al hombre natural tanto o más diversa, inverosímil, increíble”⁹⁴⁴.

García Bacca parte de una inicial premisa, a saber, la distinción entre “que es” – lo que está siendo, de hecho- y el “qué es” –que sería algo así como la “fórmula” de lo que está hecho la cosa-. Sobre esta idea, García Bacca hace girar toda una argumentación sobre la diferencia que existe entre saber “que es” vida, muerte e inmortalidad –porque, de hecho está ahí, siendo- y su “qué es”, que requiere de una investigación y profundización mayor.

En este sentido, la propuesta inicial sobre la que se apoya la argumentación garcibacquiiana es doble. De un lado, se basa en la premisa del economista K. Gunnar Myrdal⁹⁴⁵ cuando dice: “En general, los hombres no quieren que se les enseñe a pensar bien; prefieren que se les diga qué han de creer”. Y, por otro lado, la sentencia del economista Irving Fisher⁹⁴⁶: “Nuestros problemas vitales no pueden esperar; y no esperan una solución correcta y adecuada según filosofía. Por el sentido común cortamos nuestros nudos gordianos”.

Si hacemos caso a García Bacca, y partimos de estas dos premisas, entonces, se hace obvio que, de un lado, no podemos delegar la tarea misma del pensar en otros, por mucho que los otros –o nosotros mismos-, sepamos –por estar ahí, siendo- el “que es” de la propia vida, muerte e inmortalidad. De otro lado, se hace necesario el hecho de tener que ponerse manos a la obra y pensar o descifrar el “qué es” de esta tríada, es decir: afrontar y problematizar la propia vida, muerte e inmortalidad, en un ejercicio filosófico que se encargue de desentrañar el “qué es” de la vida, la muerte e inmortalidad.

3. 1. “Que es” la vida ⁹⁴⁷.

Lo que la vida está siendo. Sobre este primer punto de “que es” la vida, cabe apuntar a varios puntos que podrían constituir su sentido. Sentido que, como podremos comprobar, está constituido por un conjunto de elementos ya clásicos en el argumento garcibacquiiano.

A. “La vida no es ser; es *serse*; es notarse ser”⁹⁴⁸. Es decir, la vida en este sentido para García Bacca entendida como “que es”, queda expresada no en un acto

⁹⁴⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Vida, muerte, inmortalidad*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1983, p. 8.

⁹⁴⁵ Economista sueco perteneciente a la llamada “Escuela Sueca”. En 1974 fue galardonado con el Premio Nobel de Economía que compartió con Friedrich Hayek. Para más información sobre la recepción de dicha cita de Gunnar Myrdal en la obra de García Bacca consultar Cfr. 1

⁹⁴⁶ Uno de los economista norteamericanos más influyentes del S.XX especialmente en macroeconomía. Se le suele relacionar con Keynes como antecesor de sistemas macroeconómicos. Para mayor información sobre la figura y pensamiento de Irving Fisher consultar Cfr. Irving FISHER, *Dinero, capital y crisis: escritos escogidos*, de Irving Fisher, 2014.

⁹⁴⁷ Como el espacio del que disponemos es muy limitado, y dado que el tema de la muerte y la inmortalidad excede en mucho al estado de la cuestión que aquí tratamos, hemos optado por centrar nuestro análisis en el tema concreto del “que es” la vida. Optamos por dejar de lado, también, la filogenética cuestión de “qué es” la vida. Tanto muerte, así como inmortalidad –en su “que es” y su “qué es”- son aspectos que reservamos para otros trabajos. La razón por la que nos centremos únicamente en el “que es” la vida es simple, a saber: se trata de una cuestión esencialmente metafísica a la que, como podremos comprobar, García Bacca se aventura a dar respuesta perfilando, de ese modo, el grueso de su propia argumentación metafísica.

definitivo y cerrado sobre sí. Por definición, la vida se abre al estar siendo lo que es y, en ese sentido, la vida se nota ser; se es “serse”.

- B. “Lo que es, lo que está siendo la vida, se nos da en veces, a plazos, en cuotas, en actos que se sueldan en una vida –en una unidad vivida y vivificadora- por modo de *estela*”⁹⁴⁹. En este sentido, García Bacca reitera el aspecto de que la vida, en el sentido de su “que es”, se es -o se siente- serse a ratos, momentos, chispazos, etc. No existe una continuidad general o universal cerrada sobre sí misma en la que no existe fisuras. Bajo esta interpretación de la vida garcibacquiiana, se puede afirmar que la propia vida queda fragmentada en pedazos, trozos y momentos. A pesar de ello, el hecho de estar siéndose queda abierta a un “porvenir”. Está siendo en un estar notándose aquí como presencia y, de ese modo, lo pasado se nos abre como pretérito. Esa temporalidad propia del “que es” la vida es lo que en opinión de García Bacca, genera una “estela”.

Siguiendo con el principio de añadir elementos garcibacquiianos que constituyen el “que es” la vida, señalamos o apuntamos a tres principios más.

- C. “La vida nos está siendo dada, lo está siendo, por modo de estreno de originalidades.

Y la originalidad mayor, de la que nos consta a cada uno, es la de ser cada uno *yo*”⁹⁵⁰. En este caso, García Bacca no niega la posibilidad de sentirse como un yo. Más bien, lo que añadirá al argumento del sentirse originalmente como un yo, es el hecho de que dicho sentimiento y estreno de la originalidad yoidad, debe realizarse en puro silencio. Dice Bacca: “Empero esta originalidad o unicidad (...) no se lo puede decir de palabra; y no se lo puede pensar con conceptos. Sencillamente hay que serla”⁹⁵¹. El hecho de que el estreno de novedades de la propia yoidad no pueda verbalizarse o pensarse con conceptos, pasa por una aporía ontológica, a saber: si la yoidad es lo que se pretende – individualidad y originalidad del ente- entonces, no puede caer presa de la universalidad del decir o pensar. Para que la yoidad tenga sentido o “que ser”, es imperativo que se la sea en silencio.

- D. El cuarto de los elementos expuestos por el filósofo español se basa en la distinción entre “idéntico” y “mismo”. La diferencia principal entre ambos términos se basa para García Bacca, en el hecho de que lo “idéntico” no puede ser estrenado más que una única vez. Es decir, la “identidad” se somete a la prueba de los cambios para no superarla. La identidad es “ser esto siempre y en cada momento”, sin fisuras ni estrenos de novedad. En lo que se refiere al sentido de la “mismidad” para el filósofo español, puede afirmarse que, tras someterse a la prueba del cambio, ésta si logra superarla. En la “mismidad” sí hay espacio para el estreno de novedades. Si esto es así, podemos afirmar lo siguiente: *que el yo puede mantener su identidad en el flujo constante y*

⁹⁴⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Vida, muerte, inmortalidad*, cit., 1983, p. 14.

⁹⁴⁹ *Ibíd*, p. 15.

⁹⁵⁰ *Ibíd*, p. 16.

⁹⁵¹ *Ibíd*, p. 17.

permanente de cambios y, al mismo tiempo, su mismidad puede trocarse conforme el paso de tiempo y estela.

- E. Partiendo de la distinción establecida por García Bacca entre “mismidad” e “identidad”, se puede establecer el espacio ontológico para uno de los conceptos garcibacquianos más importantes, a saber, el de “novedad”. Se reitera aquí el argumento heredado por García Bacca sobre la esencia humana establecida por Bergson sobre la naturaleza existencial conceptualizada como “surtidor de novedades que tanto hemos nombrado y citado en nuestro presente trabajo. Dice García Bacca al respecto: “Del hombre, en cuanto radiactivamente viviente, surgen inventos, ocurrencias, (...) y son inventos no solamente los predominantemente materiales, sino los predominantemente mentales(...) Todo ello entra en la categoría de *radioactividad vital*, -peculiar a cada clase de viviente, a cada potencia y sentido humanos.

Vida –vivir- es, pues, *descriptivamente*, estreno de originalidades”⁹⁵².

No es absolutamente nueva en el cuerpo de la argumentación garcibacquiiana, la tesis que defiende la vida contemplada como generador atómico de novedades calculables por probabilidad⁹⁵³. La categoría de “existencia” en García Bacca sigue sosteniéndose sobre los pilares del azar y la espontaneidad, es decir, a base de chispazos creativos que son capaces de generar novedades y que, por nuestra parte, han sido establecidos como el núcleo argumentativo de este capítulo.

En este sentido, el “que es” del viviente se vive como una permanente “improvisación de espontaneidades”. Veamos qué significa este hecho para el filósofo español a principios de la década de los años 80 del pasado siglo. García Bacca parte de la siguiente premisa: “Lo espontáneo carece de causas necesarias y suficientes. Tiene solamente necesarias; no suficientes”⁹⁵⁴. Es decir, la idea de la necesidad viene determinada para García Bacca por la ley de probabilidad que, como terminamos de decir, determina la generación espontánea de creaciones e invenciones del hombre. A pesar de dicha necesidad, la vida de carácter espontáneo no puede quedar estrechada por los márgenes de lo suficiente porque, en este caso, necesidad y suficiencia limitarían hasta lo imposible la idea de una existencia espontánea propia de una vida entendida como surtidor de novedades.

Si la existencia entendida como generador radiactivo estuviera sometida a la necesidad y suficiencia, entonces, el juego de probabilidades o los chispazos creativos vendrían determinados no sólo por la ley general o cálculo de probabilidades sino que, más bien, lo haría por otro tipo de leyes generales y universales que podrían en serio peligro el sentido primero y último del porvenir entendido como libertad.

Como se ha podido comprobar en el presente capítulo, García Bacca tiene en mente el principio de las leyes de probabilidad, necesidad y azar, como un problema real y fáctico que afecta a la “esencia” del hombre. Un problema que debe ser

⁹⁵² *Ibíd.*, p. 23.

⁹⁵³ Tal y como se ha podido comprobar en el presente capítulo, la obra de García Bacca *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar* es, a nuestro parecer, el mejor lugar dentro de la obra del filósofo español donde encontrar referencias sobre la influencia de la probabilidad como sustento legaliforme no sólo del “Universo” en general sino, también, en el propio “Mundo” de los hombres.

⁹⁵⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Vida, muerte, inmortalidad*, cit., 1983, p. 23.

combinado ontológicamente con el principio bergsoniano del considerar al hombre como un surtidor de novedades. García Bacca ha perfilado brevemente cuáles serían las vías de acceso a la reflexión filosófica, si la cuestión que se tuviera entre manos fuera la pregunta por el “que es” de algo tan específico como es la “vida”.

3. 2. “Que es” inmortalidad. Su estrecha vinculación con los conceptos garcibacquianos de “transfinitud” y el principio ontológico de “espoleta”

En este segundo apartado, pretendemos exponer la compleja e intrincadísima relación establecida por García Bacca entre las categorías de “inmortalidad”, “transfinitud” y el principio ontológico garcibacquiano de “espoleta”. Esta relación, por lo que nosotros sabemos, no ha sido aun tratada en su conjunto. Razón de más, para intentar establecer con la mayor rigurosidad y claridad posible, cómo García Bacca logró construir un argumento ontológico entreverado entre nociones tan aparentemente distantes como son las de “inmortalidad”, “transfinitud” y “espoleta”. Veamos, pues, cómo y de qué manera trata este asunto el propio García Bacca.

Es interesante para el hilo de nuestra argumentación exponer en primer lugar, lo que García Bacca considera sobre el principio de transfinitud pero cuidado, no a la transfinitud garcibacquiiana tratado hasta el momento. En el caso que aquí nos ocupa, García Bacca emplea el concepto de transfinitud para dar cabida ontológica a la posibilidad real de la “inmortalidad”. Dice García Bacca:

“La transfinitud tal cual ha surgido nos sugiere que la vida o la muerte naturales y que la evolución natural son trans-cendibles: nos abren a un nuevo dominio, a un campo de posibilidades, abierto, también: de lo transfinito. (...) vida transfinita difiere, incoordinablemente, de vida infinita. Lo transfinito no revienta a su sujeto. Lo infinito lo revienta, mientras no se demuestre lo contrario.

La inmortalidad es real, positiva y originalmente, por modo de transfinitud. (...) Que la muerte natural, por escandalosa que sea, es siempre ocasión, no condición necesaria, de vivirse transfinitamente; y dentro del campo de lo transfinito ascender a potencias superiores de transfinitud, de inmortalidad”⁹⁵⁵.

De otro modo: a lo que está apunta García Bacca es, a nuestro parecer, al cambio de paradigma que se produce en el discurso ontológico clásico, al introducir como novedad el concepto de transfinitud. En nuestra opinión, lo que hace realmente posible la transfinitud en el discurso ontológico garcibacquiano es, *grosso modo*, el hecho de evitar volcar la infinitud sobre la finitud del hombre provocando, de ese modo, que esta estallase o se evaporase. Lo transfinito, como es sabido por todo lo expuesto en el presente trabajo, tiene mucho que ver con la facticidad del (MDT), es decir, con un ir más allá de lo establecido como dicotomía entre los conceptos de finito-infinito o, simple y llanamente, como estable, límite o fijo.⁹⁵⁶ La transfinitud es, además, el modo a través del cual, el hombre logra ejercitar fácticamente la propia transustanciación del hombre al estado del Nos.

⁹⁵⁵ Ibid. p. 139.

⁹⁵⁶ En este caso concreto, como la finitud de la vida enmarcada por el cuerpo y la idea de vida humana o bien, por la idea de finitud inmaterial del hombre en otro estado.

La transfinitud entendida como el impulso permanente de ir más allá, es decir, como ejercicio trascendente fáctico y real abre, a nuestro juicio, una puerta en opinión de García Bacca a la “inmortalidad” desde otro punto de vista distinto al de la mera infinitud que, en lo que se refiere al presente trabajo, únicamente apuntamos como un tema abierto y falto de ser explorado filosóficamente.

García Bacca dedica una obra monográfica al tema de la transfinitud y la inmortalidad titulada: *Transfinitud e inmortalidad*⁹⁵⁷. Esta obra concretará y perfilará todas aquellas cuestiones que en otra obra del mismo año: *Infinito, transfinito finito*⁹⁵⁸ únicamente dejó entre ver. Pero, también, y para complicar aun más el modo de concretar un tema tan abstracto y difuso dentro de la obra del filósofo español, éste publica en una tercera obra titulada: *Tres ejercicios literario-filosóficos de Antropología*⁹⁵⁹, el sentido definitivo de su categoría “espoleta”.

El tema garcibacquiano entorno a los conceptos de transfinitud, inmortalidad y el sentido del hombre -entendido como espoleta- están, se quiera o no, íntimamente ligados entre sí. Es, pues, menester desentrañar y atender en su justa medida, el complejo e intrincado mundo de relaciones establecidas por García Bacca entre dichas categorías. Para proceder por orden y no perder el hilo cronológico de las argumentaciones garcibacquianas, optamos por atender primeramente a los argumentos expuestos en *Tres ejercicios literario filosóficos de antropología*. Así lo haremos porque, en primer lugar, dicha obra sigue con el hilo argumentativo establecido desde el principio mismo del capítulo. En segundo lugar, porque el primer concepto que debemos aclarar y definir es el de “espoleta”.

3. 2. 1. El hombre como “espoleta”⁹⁶⁰.

Para intentar desentrañar el sentido de dicho término, atendemos al tercero de los ejercicios propuestos por el propio García Bacca en su obra *Tres ejercicios literario filosóficos de antropología*.

La idea de la que el filósofo español parte en este tercer y último ejercicio de *Tres ejercicios literario filosóficos de antropología* es la siguiente frase de Heidegger:

“Con el advenimiento del hombre se produce una raja en el universo del ente; y, a través de ella, entonces por primera vez irrumpe en él el Ser”⁹⁶¹.

⁹⁵⁷ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Transfinitud e inmortalidad*, 1984.

⁹⁵⁸ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Infinito, Transfinito finito*, 1984.

⁹⁵⁹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Tres ejercicios literario-filosóficos de Antropología*, 1984.

⁹⁶⁰ Estamos absolutamente convencidos que García Bacca hereda o recupera el término “espoleta”, entendido como sistema integrado en un explosivo que inicia su detonación, de la obra poética de Machado. Es un hecho más que constatable, que García Bacca trabajó la obra de Machado, *de Mairena*. En dicha obra, hay un poema titulado “Últimas lamentaciones de Abel Martín” referido al tiempo. En los versos finales de dicho poema dice Machado: “De la llama prendida en la *espoleta* de su granada”. No afirmamos que el hecho de que aparezca el término espoleta en el poema de Machado sea razón necesaria para afirmar rotundamente que García Bacca heredase dicho término del poeta español, pero, a nuestro parecer resulta, cuanto menos curioso, el hecho de que antes de la revisión literaria de la obra de Machado por parte del filósofo español, no existan antecedentes en la obra de García Bacca en la que aparezca el término “espoleta”. Este hecho, sumado a la inclinación natural del filósofo español por reciclar términos de otros autores y aplicar sus significados al mundo de la filosofía, nos hace pensar que existe la posibilidad de que García Bacca lo tomase prestado para sus propios propósitos metafísicos.

⁹⁶¹ Martin HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, cit., 1954, p. 218.

La idea inicial es la delimitación superior e inferior que padece el hombre en su estado y cuerpo natural –filogenético⁹⁶²-. Dice García Bacca:

“Ojos, oídos, tacto... están delimitados, encerrados entre límites, superior (dintel) e inferior (umbral), la vida natural, la filogenética, no se da por enterada de su encerrona. Se nació presa, prisionera; y continúa de presa de por vida natural, filogenética. Ni se siente presa ni se resiste por ello la vida natural”⁹⁶³.

Es decir, en opinión de García Bacca, la vida filogenética queda limitada superior e inferiormente y, aun así, ella no es consciente –en su fase de vivirse naturalmente-, de sus propias limitaciones ni tampoco de sus márgenes de comprensión.

Este grado de finitud impuesta por la filogenética no es, en el caso de García Bacca, algo que nos deba restringir en nuestro conformismo. Dice el propio filósofo español:

“Pues bien: que seamos, y nos seamos, finitos por modo o grado de *hecho bruto* – no le es de *esencia* o de *condensación necesaria*- hace realmente posible el que se la supere: se la trascienda”⁹⁶⁴.

Esto es lo realmente importante en el pensamiento garcibacquiiano, a saber, el hecho de que una finitud impuesta por la naturaleza no tiene por qué constituir la frontera o muralla definitiva. El sentido de desplazar una muralla que se nos aparece como un “hecho en bruto” y que se nos alza sobre nuestra vista constituye, en si mismo, el sentido de la trascendencia o, como suele llamarlo el propio García Bacca, la transfinitud. La posibilidad de trascender un límite disuelve, en cierta medida, la idea de una “esencia” primera para el hombre.

El valor de considerarse uno mismo como “espoleta” mantiene para el filósofo español una estrecha relación con la idea de “inconformismo” pero, también, con la “transfinitación” del hombre y sus propios límites y márgenes. Dice García Bacca al respecto:

“Concluyamos, pues: la comprensión de la mente por su mismo cuerpo –la comprensión de la esencia por un *hecho doblemente bruto*: fisiológica y matemáticamente- ha actuado y actúa de *espoleta*, de gatillo. La mente, resentida, ha explotado en instrumentos físicos que desbordan, hacia lo infinito grande y hacia lo infinito pequeño los umbrales y dinteles energéticos naturales”⁹⁶⁵.

Es decir, la presión de dicha comprensión del hombre sobre sus márgenes naturales actúa como “espoleta”, gatillo o ejercicio de transfinitación sobre sus propios límites. El hecho de que el hombre se sienta limitado, termina provocando un grado de presión sobre sí, que deviene en una explosión transfinitadora que se materializa en nuevas

⁹⁶² El concepto “filogenético” es empleado comúnmente por García Bacca para referirse a la naturaleza humana del hombre en su constitución biológica. En este sentido, lo filogenético aplicado al hombre, y basándonos en el sentido de su matriz “filogenética”, refiere a la determinación de la historia evolutiva de los organismo. En este sentido, el “origen” o “procedencia” filogenética del hombre puede ser rastreada en un árbol filogenético que determine los orígenes de la propia especie humana. García Bacca amplía el sentido de lo filogenético a la especie humana como un denominador común de propiedades y características genéticas.

⁹⁶³ Juan David GARCÍA BACCA, *Tres ejercicios literario-filosóficos de Antropología*, Anthropos, Barcelona, 1984, p. 150.

⁹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 152.

⁹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 155.

creaciones e invenciones capaces de desplazar las murallas que hacían de límite al hombre natural.

A modo de resumen de este primer apartado sobre el concepto de "espoleta" en el programa metafísico garcibacquiiano podría repetirse las palabras del propio filósofo español cuando dice:

“Mas la función de *gatillo* o *espoleta* que la comprensión impuesta (causada) por los umbrales y dinteles ejerce sobre la mente, o ésta sobre ellos, pareciera reducirse a fenómeno real: a comprensión y explosión y explotación de un ente finito que se ahoga por una comprensión finita y que se desahoga por una explosión y explotación transfinitas –en el mejor de los casos-”⁹⁶⁶.

Es decir, el acto de ser espoleta viene determinado, en opinión de García Bacca, por el hecho personal de sentirse presionado y aplastado por lo que hasta entonces, se entendía como esencia. Ser “espoleta” es, pues, una manera de conceptualizar la transustanciación individual del hombre a un nuevo estado, como producto de la reacción “transfinitante” de desplazar el friso natural-existencial-inicial que lo encerraba y definía. Es, de alguna manera, una forma nueva de argumentar y explicar a modo de ejercicio filosófico, lo que lleva siendo punto fuerte y central del sistema dialéctico garcibacquiiano desde casi los primeros pasos filosóficos del pensador español.

García Bacca concentra el sentido y valor de este último ejercicio literario-filosófico con tres frases que, de algún modo, es reflejo y resumen de la visión dialéctica y transfinitante que, durante tanto tiempo, venía sosteniendo el filósofo español:

"Primera: el hombre es, en realidad, barril de pólvora, material explosivo, óptica y ontológicamente explosivo, que explota él mismo y puede ser explotado por sí mismo.

Segunda: la fuerza que produce tal explosión y que puede regularla –explotarla- no es de estilo fuerza mecánica, newtoniana o einsteniana. Es de estilo estadístico-exponencial, semejante al surgido por Born.

Tercera: el proceso de ir reuniendo y reunificando toda clase de conocimientos y el proceso de ir aplacándolos a todos los órdenes mediante aparatos e instrumentos es ahora no solamente proceso acumulativo proseguido ya tal vez a lo largo de un millón de años, sino empresa de la humanidad íntegra. Tales empresa y acumulación se verifican según una cierta fórmula estadística, de crecimiento exponencial. Tal fórmula es ley real de verdad”⁹⁶⁷.

Grosso modo, estas tres frases expuestas por García Bacca pueden considerarse, a nuestro juicio, como una especie de manifiesto escueto y preciso del grueso argumentativo-filosófico del propio filósofo español. La idea del hombre conceptualizado existencialmente como explosivo -en este caso y en esta obra de García Bacca-, es sinónimo directo de la categoría garcibacquiiana de “espoleta” –empleado por primera vez en esta obra-.

Sabemos por todo lo expuesto hasta el momento, que para García Bacca el hombre tiene por esencia -digámoslo así-, una potencia transfinitante con la que logra trascender –a propósito de nuevas creaciones e invenciones- sus propias fronteras y límites existenciales. El hecho de que dicha esencia transfinitante pueda regularse no

⁹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 161.

⁹⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 220-221.

constituye, en este sentido, novedad alguna en este punto de la argumentación garcibacquiiana. En otros puntos y apartados del presente trabajo, se ha podido comentar y explicar cómo y de qué manera el hombre es capaz de controlar esa potencia o esencia transfinitante.

El hecho de reconocernos como entes explosivos facilita al hombre, la conciencia de su potencialidad transfinitante y, al mismo tiempo, la tarea ineludible de controlar dicha capacidad creativa inventiva. Sabemos, por todo lo dicho hasta el momento, que ese control pasa, esencialmente, por poner a disposición del “Nos” o cuerpo social, el conjunto de creaciones e invenciones que contribuyen a la expansión controlada de la propia creación de enseres y herramientas de pensamiento. De ahí, la estrecha relación entre el (MDT) por un lado, y la capacidad o potencialidad transfinitante del hombre por otro lado.

Finalmente, la idea de “empresa” social propia del (MDT) es tema reiterado en la última década de trabajo del filósofo español. Recordemos, pues, que para García Bacca, la empresa esencial del hombre pasa por dar cuerpo, vida y desarrollo a la categoría del “Nos”. El conjunto de creaciones e invenciones deben ponerse a disposición del conjunto de la sociedad para que ésta, entendida como un “Todo”, pueda desarrollar el conjunto de capacidades y actitudes que le encaminen al estado de bienestar. Esto es, hacia una sociedad propia del socialismo positivo-ideal ya comentado anteriormente.

Con respecto a las ideas o categorías que redefinen garcibacquiamente los presupuestos ontológicos de “espontaneidad”, “originalidad” y “novedad”, el pensador español concentra mucho de su valor y sentido primario en las siguientes palabras:

“Espontaneidad, originalidad, novedad surgen porque sí y porque así y porque ahora en actos sueltos, en ratos discontinuos, más o menos largos. La permanencia obstinada, la eternidad, las destruye. Y destruye la vida –y al viviente-.

La máxima espontaneidad, originalidad y novedad es al de ser *yo*. (...) Se es *yo* por modo de actos sueltos, a ratos inconexos que se sueldan cual estela de cada acto, dando al *yo* eso de ser el mismo *yo*, el mismísimo *yo*. Que es mismo y mismísimo por ser preeminentemente *yo*, único, original, espontáneo”⁹⁶⁸.

Es decir, la idea garcibacquiiana de que el hombre es generador o surtidor de novedades, esto es, de creaciones e invenciones que se vuelcan en última instancia sobre el cuerpo social es en aras de desarrollar las condiciones necesarias para la consecución del Nos, en primera y última instancia, decimos, es el fundamento ontológico propuesto por García Bacca. En este sentido, el hombre genera, crea e inventa novedades de modo espontáneo. No hay rato ni momento fijo o estable, es decir, modelo o método legaliforme a través del cual, el hombre puede programar sus creaciones e invenciones. El hombre piensa de modo espontáneo; a chispazos y explosiones porque, nos guste o no, existen muchos momentos de distensión intelectual o creativa en la que el hombre no crea ninguna novedad por mucho empeño que ponga en ello.

Las novedades son de orden original, es decir, le surgen a uno porque así. Las novedades son eso mismo, esto es, un porque así novedoso, original e inaudito hasta el momento. No hay tampoco razón o medio a través del cual, las novedades vengan al

⁹⁶⁸ *Ibíd*, p. 226.

mundo de los hombres por método de reiteración o plan. La novedad surge de modo espontáneo y, aún teniendo mucho de estudio, suerte, insistencia, planificación, éxito, etc., cada nueva creación o invención en su estado de real facticidad automáticamente queda establecida como inaudita originalidad. Es decir, la nueva creación es entendida por García Bacca como novedad porque, hasta la llegada y plasmación en el mundo de los hombres, estas no existían realmente en su estado de facticidad real en mitad del mundo.

3. 2. 2. La transfinitud y la superación de los límites y las definiciones.

Centramos ahora nuestra atención una vez más, en el término de la “transfinitud” que, en este caso, viene amparada por el desarrollo ontológico de la superación de límites. Nuestra intención es, como se comentaba anteriormente, aproximarnos al intrincado argumento de la relación que se mantiene entre los conceptos garcibacquianos de: “espoleta”, “transfinitud” e “infinitud”. Veamos, pues, qué tiene que decir García Bacca sobre el propio concepto de transfinitud.

La propuesta inicial de la obra *Infinito, transfinito finito*, se fundamenta en una idea bien conocida y reiterada dentro de la obra de García Bacca, a saber: la idea de que existe una encerrona fisiológica del cuerpo y sus sentidos para el ente y, aun así, esa encerrona queda disuelta y superada a través de la transustanciación en lo mental. En opinión de García Bacca, la mente del hombre está capacitada para transfinitar los límites o fronteras que ella misma va encontrando. Por eso, antes de empezar a desarrollar la propia obra, García Bacca anuncia:

“Todo lo del hombre natural está, por fisiología y anatomía, confinado a esa reducidísima franja de colores. En tales franjas la mente natural vive; y de ellas saca, abstrae, su conceptos.

Mas la mente, por transustancial, por transfinita, se ha evadido de tal encerrona, de tal finitud; y ha construido ya un piano de treinta octavas representadas pude tocar todas las teorías físico-matemáticas del Universo”⁹⁶⁹.

La idea parcialmente novedosa en este punto es la siguiente: el hombre está doblemente encerrado o preso –finitado-. Esa finitud viene determinada inicialmente por un desarrollo de “especie” o “naturaleza”. Para dicha cuestión podría sernos útil pensar en el conjunto de limitaciones fisiológicas no subsanadas por la técnica. Pero lo que a nosotros nos interesa realmente del argumento garcibacquiano en este punto es, sin duda alguna, el tipo de encierro moral-mental padecido por el hombre, y que viene determinado por el conjunto de creencias, dogmas, leyes, etc., a las que está sujeto. En opinión del filósofo español, el conjunto de creencias o leyes terminarán siendo empleadas como “trampas” o “encerronas” de unos pocos para unos muchos. Y, lo que es más curioso, dicho encierro parecer ser doble. De un lado, una limitación de orden transustancial, es decir, el hombre en un estado inicial de uno de tantos o cualquierismo. Estados muy alejados del Nos. Por otro, una finitización del hombre en un sentido ontológico que, por no poner en marcha los mecanismo de la transfinitización, no parece capaz de desplazar los límites que lo encierran y apresan.

⁹⁶⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito finito*, Anthropos, Barcelona, 1984. p. 11.

Si esto es así, podemos decir que el objetivo principal que se marca García Bacca en *Infinito, transfinito finito* es, a nuestro parecer, el siguiente: estudiar la posibilidad de que el hombre, debido a su conocido poder y capacidad de transfinitación y su necesidad de transustanciación, se vea atrapado en sus propia capacidad creadora. De otro modo, lo que en un inicio era capacidad transfinitante para superar los propios límites del hombre puede, en opinión del filósofo español, terminar trocándose en trampa y encerrona para el propio hombre. Dice García Bacca al respecto:

“La obra presente intenta mostrar que le hombre actual se va desencerrando por inventos suyos él mismo a sí mismo por sí mismo; y se ha desencerrado ya de tantas cuevas, templos, academias... dogmas, credos, constituciones... (...) ¿No correrá él mismo el peligro, nuevo y nunca visto y sido, de caer en la propia trampa: de quedar atrapado en sus inventos?”⁹⁷⁰

La idea que se reitera en las palabras de García Bacca es la siguiente: el hombre ha vivido durante mucho tiempo en su conformidad de finitud. Transfinitar dicha finitud vino determinada por el grado de conciencia o invención de su capacidad inventiva o racional con la que inventaba y creaba nuevas herramientas o mecanismo de pensamiento, así como la necesidad de transustanciar sus iniciales estados en el mundo y de organizarse socialmente. Es decir, nuevas formas de gobierno, religión, filosofía, etc. Pues bien, el hombre racional pensando que la capacidad inventiva y creativa que se revelaba como su medio de salvación ante la fijeza de las definiciones ha terminado generado, sin esperarlo, una trampa o encerrona.

Nuevas formas de desfinición del ser terminan, sorpresivamente, en nuevas formas de “definición” y encierro. Dice García Bacca:

“La definición es la grande, potente e ingenua trampa –ratonera o caja fuerte– que la racionalidad inventó; y en la que se metió al definirse a sí mismo el animal racional; y quedó en ella encerrado por *esencia*: por su esencia”⁹⁷¹.

Es decir, debemos considerar la siguiente posibilidad, a saber, lo que en principio era el medio de “desfinición” o transfinitación del propio hombre puede, en un momento dado, terminar trocándose en el más efectivo mecanismo de encerrona o trampa para él. En este sentido, García Bacca nos advierte del siguiente hecho, a saber, en el mundo que consideramos natural, el colmo de lo finito viene determinada por la “definición”. La definición logra arrancar a las cosas del “Universo” en su estado de neutralidad natural, para traerlas como conocidas y bien definidas al “Mundo” de los hombres.

Establecido, pues, el sentido nuclear de la transfinitación garcibacquiiana - entendida esta en contraposición con la “finitud” de la definición-, es momento de atender al sentido “práctico” y “fáctico” de la propia “transfinitación”.

Partamos de la siguiente premisa: *de finito doblemente definido a finito simplemente definido*.

En este punto es donde, a nuestro parecer, existe cierta conexión con el tratamiento que Nietzsche hace de ciertos aspectos del lenguaje entendido como metáfora y la verdad. Esta conexión con el filósofo alemán no es, en cualquier caso,

⁹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 17.

⁹⁷¹ *Ibíd.*, p. 19.

radical. García Bacca no trata de modo específico el concepto de la verdad pero sí es posible, a nuestro parecer, tender ciertos puntos de conexión entre ambas posturas. Dice Nietzsche:

“lo que puede pensarse, tiene que ser una ficción. El pensamiento no agarra lo real (...) Todo concepto es una metonimia”⁹⁷².

Es decir, en cierta medida, Nietzsche conceptualiza el lenguaje como una creación o invención –“ficción”- del hombre. Dicha ficción cubre el mundo de lo real como metáforas tratando de “decir” lo que las cosas son imponiendo cierto sentido de “verdad”. En este sentido, merece la pena atender al análisis que respecto a esta cuestión realiza Jesús Conill al respecto:

“las palabras son tropos, con los que el hombre *encubre* las cosas. El lenguaje constituye, pues, incluso un *peligro* para nuestra *libertad espiritual*, ya que *cada palabra es un prejuicio*, una *mascara*, y nos dejamos seducir por *los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje*”⁹⁷³.

Todo son ficciones. No podemos salir de los *esquemas lingüísticos de interpretación*, de las *redes del lenguaje*, aunque podemos vislumbrar el límite como tal. Ahora bien, en el contexto nietzscheano ni siquiera se aplica la dialéctica hegeliana del límite, dado que el pensamiento del límite cae de nuevo inexorablemente en las redes del esquema lingüístico”⁹⁷⁴

Como propone García Bacca, es interesante considerar el hecho de que la definición entendida como creación e invención del hombre racional, es decir, como invento para atrapar la finitud, pueda mostrarnos su capacidad para trocarse en trampa y emboscada para el hombre. Es decir, el ente quiere dejar de sentirse atrapado por un mundo en estado de universalidad y generalidad, esto es, de neutralidad e infinitud y, para ello, ha inventado la definición. La duda de García Bacca en este punto es saber si, a propósito de la invención de la definición como herramienta para la fuga del terror que provoca la generalidad, el hombre no ha creado un nuevo y más eficiente mecanismo de enclaustramiento. Dice García Bacca a propósito:

“El hombre actual se ha resentido de sentirse estar encerrado por definición en el mundillo o submundo sublunar se ha revelado contra el colmo de sentirse encerrado – finito- por fantasmas: creencias, dogmas, teorías, definiciones. Y ha evitado ingeniosamente el inventar trampas tales que para demostrar y demostrarse a sí mismo que son buenas trampas, que es la Trampa, tenga que meterse dentro y quedar, a lo pero, preso de ellas”⁹⁷⁵.

Es decir, la idea esencial en este punto de la argumentación garcibacquiiana es, sin duda alguna, aquella idea expuesta inicialmente en el prólogo de *Infinito, transfinito finito*, es decir, la idea o posibilidad real de que, a través del ímpetu del hombre por definir, este sea capaz de escapar de la “prisión” de las cosas en su estado de indeterminación, generalidad e infinitud. Lo curioso de todo el asunto es la posibilidad

⁹⁷² F. NIETZSCHE. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Ed. De G. Colli y M. Montinari, Berlin, 1967, 14 (148) y 19 (204).

⁹⁷³ *Ibid.*, 19 (217),

⁹⁷⁴ Jesús CONILL, *El poder de la mentira*, Técnos, Madrid, 2007, p. 51.

⁹⁷⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito finito*, cit., 1984, p. 66.

de que, en definitiva, no exista mayor prisión para el hombre, que su propia capacidad para generar, crear e inventar nuevas definiciones reveladas como “fantasmas”.

En este orden de cosas, García Bacca nos adelanta una posible vía de escape a esa trampa en la que ha quedado atrapado el hombre racional, a saber, la propia energía transfinitoria. Dice García Bacca: “Des-definitarse y des-definirse son modos de hacerse transfinito. De esquivar la disyunción *Todo o nada; infinito o finito*, definido o indefinido”⁹⁷⁶.

La transfinitud despunta en García Bacca, como medio o vía de escape del hombre ante la dualidad establecida entre los estados de “finitud” e “infinitud”, esto es, entre lo definido e indefinido. La transfinitud, a falta de más aclaraciones por nuestra parte, surge como el medio a través del cual, el hombre propuesto por García Bacca logra desembarazarse de la trampa por él creada y en la que, inevitablemente, ha caído. En cualquier caso, la idea inicial –o final- pudiera sintetizarse del siguiente modo: *debemos poder renunciar a la autoimposición de definirnos, es decir, de asirnos a una cierta imagen creada e inventada por nosotros que nos finite y encarcele en ciertos parámetros y márgenes que, con el tiempo, se trocan en cárcel o prisión existencial*. La transfinitud parece ser esa potencia o herramienta propuesta por García Bacca que requiere el hombre para escapar de la finitud.

Sabemos que la idea central de *Infinito, transfinito finito* es la de presentar de un modo histórico-científica el método a través del cual, el hombre se hace cargo de su capacidad antinatural de trascender su inconsciencia de ser preso de sí en cárcel natural. Método que explotará y empleará hasta ser capaz de trascender la prisión o trampa de la propia definición.

Atendamos a esta posibilidad propuesta por el filósofo español analizándola por partes. En primer lugar, los inventos son productos antinaturales nacidos de un hombre antinatural –por oposición a su disposición natural de aceptar lo dado por la experiencia como fijo y natural-. Esos inventos son herramientas empleadas por el hombre y son capaces de transfinitar el margen de lo natural dado para el ente. Esa capacidad de acceder a otros niveles y grados de realidad a través de los inventos es, en definitiva, el ejercicio mismo de transfinitar la propia conciencia natural del hombre. Dice García Bacca al respecto:

“son, entre miles y miles, inventos antinaturales de un entendimiento y manos actuando antinaturalmente: contra la propia naturaleza, definida, de hombre: el natural que fue desde -500.000 a +1.800-”⁹⁷⁷

Cabe, pues, hacer hincapié en la idea de “natural” y “antinatural”. Para García Bacca la idea de natural o de hombre natural es la siguiente:

“Todo lo del hombre primitivo y agricultor es finito, definido, encerrado en estrecha franja. Preso que no se sabe preso; que adora intelectualmente su prisión y la *define* como esencial, por definitiva. Y la acepta voluntariamente, decididamente, como *dogma*; y la impone o trata de imponerla por medios naturales, cuando algún individuo,

⁹⁷⁶ *Ibid*, p. 66.

⁹⁷⁷ *Ibid*, p. 90.

tentado de vicios *contra naturam* intelectuales y manuales, se propasa a mirar por anteojos”⁹⁷⁸.

Es decir, para García Bacca el hombre aparece inicialmente en el mundo de las cosas encerrado en sus propias condiciones naturales y filogenéticas. Unas condiciones que lo limitan tanto en sus experiencias sensoriales, así como en su propio entendimiento. Un entendimiento que da credibilidad, definición y, por lo tanto, finitud a lo pensado o entendido por él en base a lo experimentado y sentido.

La finitud y, por lo tanto, la definición, son -en el caso del hombre primitivo o natural-, las condiciones existenciales y ontológicas que lo determinan. Las cosas del mundo que entiendo a través de protodefiniciones arcaicas y mitológicas hacen las veces de finitud de las cosas del mundo y, al mismo tiempo, también de encierro, finitud y prisión ontológica del hombre. Dice García Bacca a propósito de la definición y del acto mismo de definir:

“Halló la definición: el instrumento clásico natural de la finitud definida y definitiva y definitivamente usable. En tal trampa entre o se hallaron metidas o se las puede meter a todas las cosas. Y el hombre mismo, sus potencias y sentidos, se entró, o se halló metido, en ellas. Cayó en la propia trampa”⁹⁷⁹.

Este argumento es reiterado sin descanso por el propio García Bacca. Es obvia la importancia que adquiere para el filósofo español, el argumento central que supone la autoprisión ontológica que ha elaborado el propio hombre y de la cual, cabe la posibilidad real -por transustanciación y transfinitación- de poder escapar.

La definición en estado natural del hombre -hombre primitivo-, como la definición elaborada producto del hombre puramente racional, hacen la función de finitud definida del mundo. Esa función de definir y, por lo tanto, finitarlo, es lo que más preocupa y ocupa a García Bacca en este punto de la argumentación. Preocupa, por el peligro de estatismo ontológico y existencial. Sin movimiento y dinamismo transfinitante y transustanciador, el hombre quedaría conforme, feliz y contento en su propia prisión de definiciones y finitudes definidas, así como el conjunto de estados sociales y ontológicos previos a cualquier proceso de transustanciación hacia el Nos. Por eso, dice García Bacca a propósito de la capacidad creativa e inventiva del hombre:

“El hombre ha inventado, está inventado, las maneras y procedimientos de hacerse infinito por el único medio determinado y eficaz que es trans-finitarse: superar por leyes de paso graduables y graduados (función) su natural finitud y definición”⁹⁸⁰.

Es decir, García Bacca está afirmando en nuestra opinión, nada más y nada menos, que la propia función fáctica de la transfinitud en el proceso dialéctico transustanciador. De otro modo, la propia creatividad -a fogonazos y chispazos- hacen posible que el hombre, transustanciando su estado inicial y natural de uno de tantos, pueda escapar al peligro de la definición definitiva, fija, estable y finita social y personalmente y, también, sea capaz de desplazar los límites y definiciones que lo apresan en otro orden de discurso.

⁹⁷⁸ *Ibíd.*, p. 90.

⁹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 90.

⁹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 91.

3. 2. 3. Dirección y vectorización.

Y llegamos al punto en el que la argumentación de la transfinitud queda entroncada con la idea clave de la “dirección” o “vectorización” que ya quedo retratada y comentada por García Bacca en *Metafísica*⁹⁸¹

Reproduzcamos y comentemos las palabras de García Bacca:

“La transfinitud es un vector de este tipo. Sin camino preexistente; sin meta prefijada. El camino se hace al andar; lo hacen los inventos –creaciones, ocurrencias, atisbos, genialidades, ingeniosidades, trucos, mañas, artimañas; los utensilios, aparatos, instrumentos, enseres de toda clase: mentales, técnicos, políticos, lógicos, jurídicos, ontológicos, literarios, aritméticos, aquí detenidamente retratados.

Ellos son las huellas que constituyen, van constituyendo o construyendo el Camino, camino que se hace al andar, y se hace de huellas; no de adoquines, de dogmas, recetas, consignas, normas, mandamientos, ritos, rutinas, reglas, preceptos para llegar, apuntando, a metas, valores, fines preestablecidos, preexistentes a que mirar el Caminante y según los cuales endereza sus paso; y enderézalos por el Camino, carretera real, divina, revelada, trazada constitucionalmente para llegar a ellos (...) Fin último clavado en una Realidad eterna, inmutable. Fin que predestina los medios: el camino.

Sin camino previo, sin meta previa, ¿qué sentido tiene lo de Caminante?”⁹⁸²

Esta es, en un sentido muy claro, la primera parte del típico argumento garcibacquiiano del “vector-dirección-motor” existencial basado, como no, sobre el pensamiento y poesía de Machado⁹⁸³. Inspirándose en los famosos versos del poeta español, García Bacca traza y sostiene toda una argumentación de orden ontológico en el cual, la transfinitud hace la función de “vector” que encauza –sin camino previo y establecido- el camino del caminante.

En el sentido que García Bacca quiere referirse al concepto de camino, es obvio que previo al ejercicio de andar –caminar-, dicho camino es del todo inexistente. Un camino andado y “construido-inventado” a propósito de los propios enseres e inventos del hombre. Inventos que hacen referencia a cualquier orden existencial –filosófico, técnico, político, económico-. García Bacca rechaza -tal y como hiciera el propio Machado-, la idea de un camino determinado, finito, previo. Es más, el hecho de un camino real y bien definido es cosa común. No cabe más que pensar –y esa es parte de la crítica garcibacquiiana- en el conjunto de dogmas, leyes, reglas, etc., que por razón de ser invento del hombre para asegurar su mundo, termina trocándose de modo inevitable en prisión real y ontológica para él.

⁹⁸¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963. Nosotros también comentamos este punto en el segundo capítulo de la segunda parte del presente trabajo.

⁹⁸² Juan David GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito finito*, cit., 1984, pp. 154-155.

⁹⁸³ Qué duda cabe, que estas palabras de García Bacca se están refiriendo a los versos del poeta español que rezan: “Caminante, son tus huellas /el camino y nada más;/ Caminante, no hay camino,/se hace camino al andar”. En “proverbios y cantares” XXIX; para mayor referencia sobre los versos citados de Machado consultar: Cfr. Antonio MACHADO, *Campos de Castilla*, 1989.

El camino, si existe, es tal y como lo describiera Machado en sus famosos versos: “estelas en la mar”⁹⁸⁴. Dice García Bacca en este punto:

“*Estelas en la Mar*” es un tipo de camino originalísimo: por retrospectivamente construido; por prospectivamente libre; por sustentado sobre infinidad dinámica: por resonante todo ello a tonalidad de azar, de probabilidad. Estela en la Mar; estela en la Atmósfera.

Estela es el camino inverso, posterior, retrospectivo de barco, de avión, que avanza, aunque no vayan a ninguna parte; y, si van a alguna, no tiene asegurado, infalible, el llegar a término”⁹⁸⁵.

Es decir, la transfinitud propuesta por García Bacca es el tipo de camino “estela” propio del hombre que pretende superar sus propios límites. Un camino-estela es, en este sentido, un camino retrospectivo no determinado a priori y regulado por leyes de probabilidad y azar. Camino-estela es camino dialéctico sin determinar, sin pre-fijar, con proyección, abierto constante y permanentemente a su construcción, creación e invención. A nuestro parecer, la transustanciación asegura, de ese modo el sustento de una argumentación ontológica basada en la idea de la pura dialéctica; o lo que es lo mismo, de la creatividad, la finitud sustentada sobre la infinidad, la invención, el azar, la probabilidad, etc.

En este sentido, uno de los aspectos fundamentales del tipo de senda entendida como estela es, sin duda alguna, el modo en que se va elaborando-caminando. El tipo de elaboración es azaroso y espontáneo. Este hecho es algo que García Bacca ya ha trabajado con anterioridad y que reafirma con las siguientes palabras:

“La espontaneidad, originalidad, creatividad, inventiva no pueden tener ni previos ni principios ni primitivos necesarios y suficientes. Vienen al ser porque sí, de por sí. Sólo presuponen condiciones necesarias que no llegan a suficientes”⁹⁸⁶.

El hecho espontáneo del simple “porque sí” atraviesa y sustenta, a juicio de García Bacca, el camino entendido como estela. Las creaciones e invenciones que dan forma retrospectiva a la estela -a la transfinitud-, acontecen según el filósofo español de un modo muy concreto, a saber: “porque sí”, sin razón previa y determinado por las reglas de azar.

Dicho esto, es momento de centrarnos en los argumentos concretos dados por el propio García Bacca sobre la relación de los dos puntos preestablecidos por nosotros. Nos referimos al hecho de tratar por separado la idea de “espoleta” por un lado, y las categorías de transfinitud y finitud de las definiciones. Veamos, pues, qué tiene que decir García Bacca sobre la transfinitud y el principio de “inmortalidad”.

3. 3. Transfinitud e inmortalidad.

Atendemos, pues, a los principales argumentos expuestos por García Bacca en su obra *Transfinitud e inmortalidad*.

⁹⁸⁴ Del siguiente modo termina el poema de Machado al que nos estamos refiriendo: “caminante no hay camino/sino estelas en la mar”. En “proverbios y cantares” XXIX.

⁹⁸⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Infinito, transfinito finito*, cit., 1984, p. 155.

⁹⁸⁶ *Ibid*, p. 158.

Renueva García Bacca la idea de la transfinitud asociándola, una vez más, a los conceptos de “definición” y “finitud”:

“Salirse de una prisión por haber dentro de ella inventado la llave maestra; salirse de la *definición* que finita la comprensión o contenido y finta la extensión o campo de la aplicación, es haber inventado procedimientos trans-finitos. Que no rompen o destrozan la finitud, la definición de todo, entre ellas la de hombre (natural), sino la superan, la des-definen y la des-finitan”⁹⁸⁷.

En este sentido, pensamos que García Bacca está conceptualizando la transfinitación como el mecanismo, herramienta o invento empleado por el hombre transfinito con el fin de liberar a un concepto de su finitud y, al mismo tiempo, de su definición.

Sobre esta premisa de la transfinitación, el hombre crea y elabora estrategias para poder escapar del encierro que las cosas en su estado inicial o natural las define. El único modo de liberar a las cosas de sus prisiones de finitud y definición es, en opinión de García Bacca, a través del ejercicio de la transfinitud que, a falta de mayores especificaciones por parte del filósofo español por el momento, a nuestro parecer queda asociado con el ejercicio de “desdefinir”. García Bacca aclara un poco más abajo qué significa e implica eso de “desdefinir” cuando dice:

“Des-definir una definición consiste en reducir la definición natural, esencial, a caso particular, a uno de tantos de una fórmula superior”⁹⁸⁸.

“Desdefinir” consiste, pues, en arrancarle la finitud a cualquier cosa en estado de natural y finito a través no de su eliminación o aniquilación. La transfinitud desbloquea el sentido final o finito de la cosa definida y la abre al mundo para que sea susceptible de cambio, reinención, revisión y, finalmente transustanciación. El hombre crea sus propias prisiones pero, al mismo tiempo, es capaz de generar mecanismos y vías de escape.

Dentro de la propia capacidad transfinitante del hombre, o como un caso de transfinitación sobre los propios artefactos del hombre, García Bacca expone en clave de definición, los cinco caos de “sirvientes”⁹⁸⁹ en los que el hombre puede tratar de aplicar la transfinitud o, tal y como el propio García Bacca afirma:

“tres de ellos naturales, testimonios de la finitud del hombre. Guiados por definición y finitud. Y dos propios de la transfinitud”⁹⁹⁰.

De lo que se trata en este caso, es de analizar la posibilidad de aplicar la transfinitación sobre artefactos o sirvientes, para tratar de averiguar si todos los artefactos son capaces de ser transfinitados y en qué grado en el caso de poder aplicar la transfinitación sobre ellos.

A. “Entendemos por Utensilio cualquier cosa natural, hombre inclusive: sus manos, pies, ojos... de que se sirve para sus finalidades naturales, empleando lo que él

⁹⁸⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Transfinitud e inmortalidad*, Josefina Bigott Edit, Caracas, 1984, p. 16.

⁹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 16.

⁹⁸⁹ Por “sirviente” entendemos, según lo expresa el propio García Bacca y según nosotros interpretamos, como un sinónimo de “artefacto”. Para ello, nos hemos basado en la definición C) que inmediatamente exponemos. Cit. n° 993.

⁹⁹⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Transfinitud e inmortalidad*, cit., 1984, p. 37.

no ha producido, sino preexiste antes, durante, después de su uso. La naturaleza. La única novedad se reduce a inventar uso”⁹⁹¹.

- B. “Por *Trebejo*⁹⁹² se entenderá una cosa transformada para subvenir a las necesidades, conveniencias, apetencias naturales, cuando la naturaleza no llega a poder satisfacerlas”⁹⁹³.
- C. “Aparato se denominará todo artefacto o *sirviente* que potencia los sentidos o facultades naturales del hombre o de las cosas a su servicio. Mas para que tal artefacto o sirviente obre hace falta el que el hombre (natural) lo maneje, -actúe de causa eficiente continuamente-”⁹⁹⁴.
- D. “Entendemos por Instrumento el artefacto o sirviente que, a los caracteres de trebejo y aparato añada lo de *instruido* por el hombre para que él realice automáticamente, cual motor lo que el hombre tiene o tendría que hacer cual causa eficiente y directiva continua, sin cuya intervención constante los utensilios, trebejos y aparatos no actúan; son pasivos”⁹⁹⁵.
- E. “Finalmente, por Enseres se entenderá artefactos o sirvientes que liberan al hombre para liberarse de tener que ser causa final directiva inmediata y constante de instrumentos, aparatos, trebejos. A los enseres podría llamárselos artefactos o sirvientes *cibernéticos*”⁹⁹⁶.

De este modo, García Bacca trata de aplica la transfinitación a los artefactos de: “utensilio”, “trebejo”, “aparato”, “instrumento” y “enseres” –conceptos clásicos en el argot garcibacquiano- propios de la técnica y la ciencia moderna. Si bien es cierto, en los conceptos de “Utensilio”, “trebejo” y “aparato”, tal y como afirma el propio García Bacca:

“Lo natural es incapaz de inventar algo diferente y más potente, y sobre todo, nuevo, original; su inventiva se reduce al hallazgo y perfeccionamiento de utensilio, trebejos y aparatos”⁹⁹⁷.

La idea clave que trata de destacar García Bacca es, en nuestra opinión, que la finitud de los enseres propios del hombre no queden presos de la finitud material y, por lo tanto, tampoco dentro de la finitud de las definiciones. Es, pues, un modo real y fáctico de evidenciar el tipo de dialéctica materialista que atraviesa la propia existencia fáctica del hombre –en este caso concreto, dentro de los márgenes de la ciencia y la técnica-. En cualquier caso, tal y como el propio García Bacca afirma:

⁹⁹¹ *Ibíd*, pp. 37-40.

⁹⁹² No se trata de una errata el empleo del término “trebejo” por parte de García Bacca. A pesar de la definición dada por él sobre el término “trebejo”, nosotros hemos dado por válido, pero como común, el uso de “trebejo” como utensilio o herramienta para realizar alguna operación manual. Para mayor información sobre el concepto “trebejo” como instrumento consultar Cfr. Francisco Manuel CARRISCONDO ESQUIVEL, *El Vocabulario andaluz (1934), fuente de los andalucismos del Drae (1936/1947)*, 2001.

⁹⁹³ Juan David GARCÍA BACCA, *Transfinitud e inmortalidad*, cit., 1984, p. 40.

⁹⁹⁴ *Ibíd*, p. 40.

⁹⁹⁵ *Ibíd*, p. 40.

⁹⁹⁶ *Ibíd*, pp. 40-41.

⁹⁹⁷ *Ibíd*. p. 75.

“La transfinitud del hombre se manifiesta, y comienza, con la invención de instrumentos y enseres. Ellos caracterizan por mayoría el mundo actual en que vive el hombre. Mayoría creciente”⁹⁹⁸.

Es decir, a nuestro parecer, García Bacca trata de aplicar o analizar el grado de transfinitación que los sirvientes son capaces de asumir. Sirvientes que, a pesar de encontrarse en un estado de “naturales”, no por ello son definitivos en su grado definitivo de transfinitación porque, de algún modo, el hombre trata de “gobernar” o de hacerse “gobernador” sobre el conjunto de dichos sirvientes, enseres o instrumentos sobre los que, a medida que toma conciencia de su capacidad como creador e inventor de novedades, al mismo tiempo decíamos, trata de aplicar la transfinitación sobre los mismo. Dice García Bacca sobre el ser o hacerse “gobernador”:

“Gobernador es, pues, hombre en estado –dado a sí mismo, inventado por él, creado, surgido de él- de trans-finito”⁹⁹⁹.

En cualquier caso, la constante de García Bacca en este y otros puntos de la presente obra, sin duda pasa por tratar de analizar la posibilidad de aplicar la transfinitud sobre el conjunto de enseres o servidores naturales o no. Porque, en nuestra opinión, a lo que García Bacca apunta es la necesidad vital de transfinitar la propia sensación de “encierrro” que el propio estado del Universo en su condición de “natural” y “neutral”, trata de imponer al Mundo. Es obvio, pues, que la propia estrategia de transfinitar dichos límites y estados de natural y neutralidad abren al hombre garcibacquiiano a nuevas dimensiones o modos del mundo.

“Pues bien, la transfinitud, en todas su formas –las explícitamente estudiadas- des-define, gradualmente, a pasos de inventos especiales nuevas de seres, y gradualmente, a pasos de tiempo histórico; des-finitan gradualmente por desplazamiento de límites según ley o función y gradualmente, según fases de historia”¹⁰⁰⁰.

3. 3. 1. Los cinco categoriales de transfinitud¹⁰⁰¹.

Al parecer, existe cinco categoriales o características que en cierto modo, tratan de definir y aclarar el sentido de la propia transfinitud en el acontecimiento de “desencierrro” del hombre respecto de la tierra o mundo¹⁰⁰². Dice el propio García Bacca respecto a este desencierrro del hombre:

⁹⁹⁸ *Ibíd.* p. 41.

⁹⁹⁹ *Ibíd.* p. 41.

¹⁰⁰⁰ *Ibíd.* p. 67.

¹⁰⁰¹ Para dicha exposición de los categoriales de transfinitud, nos hemos basas en: Cfr. GARCÍA BACCA, *Transfinitud e inmortalidad*, 1984. pp. 76-86.

¹⁰⁰² Que duda cabe que en este punto de nuestra argumentación, es preciso apuntar a que, en cierto sentido, los categoriales o características propios de la transfinitud apuntados por el propio García Bacca en *Transfinitud e inmortalidad* guardan, a nuestro parecer, dicha relación y semejanza con los componentes del propio (MDT) expuestos por el propio filósofo español en *Curso sistemático de filosofía* en 1969, y expuestos por nosotros en el capítulo anterior. Concretamente, en la página 407 del presente trabajo. Si bien no son exactamente las mismas categorías o características ni en número, ni en definición y sentido, que duda cabe que algunas de ellas guardan una más que evidente similitud. A nuestro parecer, este hecho puede ser interpretado como la prueba de que tanto la transustanciación, así como la transfinitud aún sin ser lo mismo –por pertenecer a órdenes de discurso diferentes-, aún así decimos, están estrechamente vinculadas y relacionadas.

“Desencierro real, invento humano, del hombre, respecto de su encierro en tierra. Y desencierro real del hombre mismo, de la encerrona –que para él parecía esencial e inevitable- bajo el cielo”.¹⁰⁰³

Dichos categoriales o características son las siguientes: “aceleración”, “racionalidad retrospectiva”, “racionalidad retrospectiva transustanciadora”, “racionalidad retrospectiva transustanciadora y discontinua” y, finalmente, “transfinitud es movimiento acelerado, racional prospectiva y retrospectivamente, transustanciador, discontinuo y radiontológico”. Como se puede comprobar los títulos que el propio García Bacca atribuye a dichas características o categoriales de la propia transfinitación, existe una cierta acumulación de categorías y conceptos que debemos explicar debidamente y que, sin duda alguna, constituyen un anticipo a las ideas que el propio García Bacca expondrá posteriormente en su obra *Parménides-Mallarmé* de 1985, es decir, sólo un año después de publicar *transfinitud e inmortalidad*.

Veamos, pues, dichas características de la propia transfinitud en lo referente al propio acto de desencierro y desfinitación del hombre:

A. **Primer categorial de transfinitud: “aceleración” y “fuerza”.** La idea de que el crecimiento de invenciones y creaciones mantiene una aceleración constante -al menos en su inercia de crecimiento-, permanencia y constancia. Respecto a la “aceleración” en la que los instrumentos pasan de un cierto estado natural finito, a una más que necesaria aplicación de la transfinitación afirma el propio García Bacca:

“Lo que hasta aquí se ha dicho acerca de aceleración de instrumentos y enseres físicos, químicos, comunicativos, puede aplicarse a instrumentos y enseres lógicos, geométricos, aritméticos, lingüísticos –de que se ha tratado aquí- y a instrumentos y enseres, aparatos y trebejos de los órdenes religiosos, estético, social, económico, moral, político, partiendo de la fase o estado suyo natural religión natural, política natural...; fase en que el hombre se ha sentido encerrado en lo natural; se ha resentido de lo natural de ellos y ha inventado aparatos, instrumentos, enseres para evadirse de la encerrona y salir a campo nuevo; a universo. Modos y casos de transfinitación concreta y comprobable”.¹⁰⁰⁴

B. **Segundo categorial de transfinitud “racionalidad retrospectiva”.** Esta es ya una vieja idea garcibacquiiana, a saber, que a pesar de que existen dos tipos de racionalidad distribuida entre “prospectiva” y “retrospectiva”, en el caso de las creaciones e invenciones debido a su natural aparición en el mundo de modo espontáneo y probabilístico, es imposible atribuirles un tipo de racionalidad diferente al “retrospectivo”. Es decir, como el hombre crea e inventa a chispazos, flases, porque sí, así, sin más, García Bacca considera que el tipo de racionalidad que regula las creaciones e invenciones, es decir, las intervenciones transustanciadora son, por imperativo, siempre de carácter y racionalidad “retrospectivas”. Dice el propio García Bacca al respecto: “Mas en los dominios de la inventiva humana rige tan solo racionalidad retrospectiva (...) Novedad,

¹⁰⁰³ Juan David GARCÍA BACCA, *Transfinitud e inmortalidad*, cit., 1984, p. 72.

¹⁰⁰⁴ *Ibíd.* p. 74.

originalidad, espontaneidad son realidades discontinuas. No son previsibles. No tiene racionalidad prospectiva”.¹⁰⁰⁵

- C. **Tercer categorial de transfinitud: racionalidad retrospectiva transustanciadora.** Los casos en que los enseres convierten a los anteriores utensilios en “estelas”. “Cada invento, sobre todo los enmaterializados en instrumentos y enseres físicos, matemáticos, geométricos, lógicos, morales, religiosos, sociales... hacen obsoletos, desusados, todos los anteriores; pasan a formar parte de su estela”¹⁰⁰⁶. Existe la posibilidad de que dichos enseres pasen a ser “secuela”. En este sentido, para García Bacca dicho tránsito de un enser destronado de su funcionamiento y utilidad por la racionalidad retrospectiva al ser superado en uso y funcionamiento y su paso a estela no aportaría novedad alguna. Dice el propio García Bacca al respecto: “Mientras que pasar una afirmación de su estado primitivo, originario, de proposición ser secuela o teorema (...) no aporta cambio ni en el contenido de la afirmación originaria ni en la forma de ella”¹⁰⁰⁷. Por esa razón, el filósofo español concluye: “Los auténticos casos, o acaecimientos, de transfinitud son los que producen estela. No los que secuelas”¹⁰⁰⁸.
- D. **Cuarto categorial de transfinitud: aceleración, racionalidad retrospectiva y “discontinuada”.** Otra vieja idea garcibacquiiana, a saber: dentro de un proceso de acelerado cambio y transustanciación de racionalidad retrospectiva, convive la discontinuidad asentada sobre los principios de probabilidad inventiva del hombre. Es decir: sabemos que el hombre crea e inventa a chispazos y fogonazos. Como se pudo comprobar, de ese modo es posible asegurar el principio de “libertad” a través de una discontinuidad que quiebra la necesidad aritmética o idea de “progreso” racional prospectivo. La humanidad crece exponencialmente en sus creaciones e invenciones con una aceleración imparable y, aun así, esa aceleración no es capaz de desprenderse de una racionalidad retrospectiva que impone la discontinuidad y, por lo tanto, hace viable la libertad del hombre en su estado de creador e inventor de novedades. Dice el propio García Bacca al respecto: “La discontinuidad en tales características de transfinitud es mostración de que la transfinitud es liberación del encierro característico de todo dominio determinista que es de contextura continua: (...) la discontinuidad, dentro de un proceso con sola racionalidad retrospectiva, es testimonio real de libertad: de desencierro, de desfinitación y desdefinición”¹⁰⁰⁹.
- E. **Quinto categorial de transfinitud: transfinitud es movimiento acelerado, racional prospectivo y retrospectivamente, transustanciador, discontinuo y “radiontológico”.** El tipo de fuerza que impele al ejercicio de transfinitación es, en el caso de García Bacca, la “radiontología”. Es decir, un tipo de fuerza de

¹⁰⁰⁵ *Ibíd.* p. 77.

¹⁰⁰⁶ *Ibíd.* p. 79.

¹⁰⁰⁷ *Ibíd.* p. 80.

¹⁰⁰⁸ *Ibíd.* p. 80.

¹⁰⁰⁹ *Ibíd.* p. 81.

tipo radiactivo en el que las gracias, sustos, sospechas, trucos, ingeniosidades, ocurrencias, atisbos, así como un largo etc., surgen del hombre por espontáneo y probabilístico modo. García Bacca compara el modo en el que el hombre crea e inventa novedades o invenciones, con el hecho de que un material radiactivo genere de modo espontáneo y probabilístico una serie de radiaciones. Sentencia el propio García Bacca respecto a esta último categorial o característica de la transfinitud: “Y la fuerza que impele a transfinitud es la radioantropología”¹⁰¹⁰.

3. 4. Corolario.

Con lo expuesto hasta el momento, creemos haber descrito el eje teórico sobre el que se vertebra este 5º capítulo. Pensamos que la exposición y concreción de las principales ideas de *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*¹⁰¹¹ en el presente trabajo son suficientes, como para tener una idea bien definida sobre la naturaleza espontánea de la propia esencia creadora e inventora del hombre según la propuesta filosófica garcibacquiiana. Sobre esa base teórica y terminológica, hemos tratado de desarrollar las ideas antecedentes respecto a este y otros temas esparcidos en la obra de García Bacca en numerosas obras entre los años 1983 y 1984.

Por nuestra parte, como se ha podido comprobar, la intención fundamental en la primera parte del presente capítulo, ha sido la de tratar de construir un argumento sólido que fuera capaz de dar fuerza argumentativa al desarrollo de las ideas garcibacquiianas de la transfinitación, definición y espoleta en su relación directa con las ideas de finitud e inmortalidad.

La inmortalidad es, pues, para García Bacca, el modo en el que puede entenderse – en un nivel de discurso referido a la vida y la muerte-, el resultado ontológico de aplicar sobre el mundo la transfinitud. Lo es, porque la inmortalidad –en este sentido restringido-, señala la propia infinidad del ejercicio mismo de la transfinitud al ser aplicada sobre las finitudes de la vida. La inmortalidad es, pues, en este sentido restringido, el ejercicio real y fáctico de estar constante y permanentemente – infinitamente-, transfinitando los límites.

Llegados a este punto, centramos nuestra atención en la segunda parte del presente capítulo en los argumentos desarrollados por García Bacca posteriores a 1985. Para no romper la cronología argumentativa expuesta por el filósofo español seguiremos por orden los principales argumentos expuestos en distintas obras. En primer lugar, nuestra atención se centra en la extensa obra de García Bacca titulada: *Qué es Dios y Quién es Dios*¹⁰¹².

¹⁰¹⁰ *Ibíd.* P. 86.

¹⁰¹¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, 1985.

¹⁰¹² En lo referente a dicha obra –inmensa en contenido y extensión-, hemos optado valientemente por reducir su comentario y análisis en el presente trabajo, únicamente a aquellos argumentos concretos que mantienen relación estrecha y directa con el asunto que en el presente capítulo tratamos, es decir, con los conceptos de transfinitación, método dialéctico de transustanciación, espoleta, etc. Para mayor información y ampliación sobre estos y otros asuntos, consultar Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, 1986.

Dicho lo siguiente, expongamos los principales argumentos sobre la transustanciación y la transfinitación en las obras posteriores a 1985.

3. 5. La transustanciación en *Que es Dios y Quién es Dios*.

Antes de meternos de lleno en los argumentos garcibacquianos sobre la transustanciación en su obra *Que es Dios y Quién es Dios*, consideramos la necesidad de advertir sobre algunas cuestiones que, a nuestro parecer, son de orden capital para la mejor comprensión de los argumentos que a continuación comentaremos.

En primer lugar, deberemos perfilar la que, a nuestro parecer, es la intención central de García Bacca en dicha obra. Intención que, al igual que ocurría con la obra *Vida, muerte, inmortalidad*¹⁰¹³, el filósofo español también trata de desentrañar los sentidos propios del “que es” y del “qué es” Dios con el fin, en este caso concreto, de poder perfilar una respuesta de orden ontológico a la complicadísima y eterna cuestión de “quién es Dios”.

Quitado de todas las posibles respuestas de orientación teológica, García Bacca se aventura a sustituir la imagen divina y clásica de Dios, por un nuevo concepto que, sobre discutibles argumentos extraídos de las ciencias y las técnicas actuales, intentan emparejar ciertos principios divinos con la imagen y figura del hombre. Pero advertimos por anticipado que, para García Bacca, no vale cualquier tipo de hombre.

El emparejamiento conceptual propuesto por el filósofo español es el siguiente: si todo su argumento metafísico-ontológico descrito hasta el momento es correcto o asumible, entonces, el hombre se perfila como el mejor sustituto –en un orden de discurso fáctico y real-, de lo que hasta el momento había sido entendido tradicionalmente como Dios omnipotente y figura absoluta de la creación. La manera García Bacca tiene para sustituir a Dios viene determinada por varios factores de orden estrictamente ontológico. Para empezar, sin damos por válida las bases de la argumentación garcibacquiiana por la que el hombre es tomado como surtidor de novedades, entonces, su capacidad esencial como ente “creador”, sería capaz de desplazar los propios límites del concepto neutro de divinidad entendida como creador absoluto y, de ese modo, transfinitarlo.

El hombre, en estado de “persona” -creador e inventor de novedades-, opta por revelarse y autoproclamarse nuevo Dios. Pero, para poder dar cuenta de esta tesis garcibacquiiana, se hace preciso rastrear los argumentos que el propio filósofo español ha ido construyendo a lo largo de la extensa obra de *Qué es Dios y Quién es Dios*. Intentaremos centrar el tema lo máximamente posible para, de ese modo, no distraernos del que, a nuestro parecer, consideramos el principal de los argumentos para el tema que aquí nos ocupa, a saber: intentar demostrar que, en la mente de García Bacca, lo que predominaba era la intención de llevar a la práctica el ejercicio filosófico en torno a la idea de Dios y, de ese modo, sustituirlo por el hombre. Para ello, el filósofo español deberá ejercitar el músculo filosófico a través de la distinción entre “qué es” y “que es” Dios para de ese modo, poder responder a la pregunta clave “¿Quién es Dios?”.

¹⁰¹³ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Vida, muerte, inmortalidad*, 1983.

Como se ha podido avanzar, la respuesta poco entreverada dada por García Bacca a dicha cuestión es la siguiente: el individuo que responde a la cuestión de quién es Dios es el mismo que se encarga de autoproclamarse “persona creadora” que, despojado de los atributos imposibles y confusos de la teología clásica y, amoldándose a las nuevas leyes propias de la ciencia y la técnica moderna, puede reconocerse así mismo como sustituto de Dios entendido como paradigma de la creación. De otro modo, para García Bacca existe un salto profundamente dialéctico desde Dios entendido como figura teológica, hasta dar con el nuevo paradigma divino generado a través de la transustanciación humana, y la transfinitación del propio límite del concepto de divinidad. Dios mantiene muchos –si no todos- sus atributos tales como la creación pero es desdeificado teológica y mágicamente para ser reformulado ontológicamente y revitalizado humanamente.

Para poder dotar de sentido y rigurosidad a nuestro argumento, empecemos por la primera de las cuestiones, a saber, el uso que habitualmente hacen los hombre de la idea de Dios entendiéndolo y empleándolo como una suerte de “comodín” para todo.

3. 5. 1. Dios es un comodín.

Distingamos en primer lugar entre “creyente” y “crédulo” para, de ese modo, poder perfilar mejor quiénes son susceptibles de ser tomados como sujetos de la idea de Dios tomado como comodín. Empecemos por el concepto garcibacquiiano de “creyente”:

“Personas trabadas en contacto inmediato de lo que tienen de realidad con Quien es la Gran Realidad, y les va su realidad y la de su pueblo, así que la de ellas mismas”¹⁰¹⁴.

Es decir, “creyente” para García Bacca hace referencia al hombre que con fe, depone su ser y estar en manos de la Gran realidad de la que todo y todas las cosas dependen, nacen y convergen. Dios es causa primera, es decir, condición necesaria y suficiente para la existencia misma de todo y todos.

En el caso de “crédulo”, García Bacca dice lo siguiente:

“Crédulos en Dios Crédulo –tal como lo hemos definido- es quien trata a Dios cal comodín. No cree ya en Dios; cree que ha creído alguna vez en Él, y se comporta como si creyera aún en Él”¹⁰¹⁵.

La credulidad, en este sentido, viene determinada por un descenso en el nivel de creencia o fe en Dios entendido como creador y razón de ser de nuestra propia existencia y realidad. De ese modo, pasa a ser excusa o “comodín” de todo y para todo. La credulidad es, por así decirlo, una especie de creencia de menor rango o calidad ontológica puesto que el crédulo emplea a Dios como comodín ontológico. Comodín propio y habitual de aquellos que, a juicio de García Bacca, ya no se sostienen en la realidad ni siquiera a través de una fe o creencia que, a todas luces, ha quedado anulada por la propia credulidad.

Veamos, pues, qué quiere decir eso de credulidad y creyentes, así como el uso de Dios como comodín. La idea central propuesta por García Bacca es bien clara y

¹⁰¹⁴ Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, Anthropos, Barcelona, 1986, p. 71.

¹⁰¹⁵ *Ibíd*, p. 73.

concisa, a saber: dentro de los diferentes juegos que componen la ciencia o la técnica, creyentes y crédulos emplean a Dios como comodín. Es decir, como elemento o carta que permite ganar en el juego de la vida una mala mano. La idea es que los creyentes y crédulos hacen servir a Dios como explicación última o primera de todo y en todo.

García Bacca ataca sin miramientos a los crédulos puesto que no necesitan perderse en los misterios de la ciencia o la técnica, cuando en la mano del crédulo está la posibilidad de hacer uso de Dios como primera y última explicación de todo. Dios es justificación primera o última, esto es, el camino más corto y seguro. De ese modo es en el que, a juicio de García Bacca, Dios se troca para creyentes y crédulos en una especie de comodín ontológico. Atendamos primero a las palabras del propio filósofo español sobre este tema:

“De Dios se dice que no solamente es real y más real que ninguna otra realidad, sino que es ser realísimo o el Realísimo. (...) Del ser realísimo que, por ser tan admirable y tremebundo superlativo, todo lo demás resulta anulado y anonadado. (...) Infinito es superlativo de los superlativos, hasta en poder anulador y anonadante, pues es *aniquilador*”¹⁰¹⁶.

Lo primero que cabe destacar es que, en este párrafo, García Bacca retoma el tema ya desarrollado en su obra: *Tres ejercicios filosófico-literarios sobre moral*¹⁰¹⁷. En pocas líneas, García Bacca centra en el uso –inicialmente por Santo Tomás¹⁰¹⁸- de la infinitud, como superlativo máximo y definitivo. Superlativo infinito volcado sobre la divinidad y Dios mismo.

Lo que García Bacca denuncia es simple, a saber: el hecho de que la infinitud tiene el problema de hacer explotar absolutamente todo y que, aplicado sobre las virtudes divinas, estas terminan por explotar en una idea tan inabarcable de perfección absoluta, que se hace incompresible la idea misma de bondad y perfección representada en un Dios superlativo e infinito, es decir, teológico.

En consecuencia, para García Bacca, la idea de infinitud -aplicada sobre la idea de Dios-, no deja de ser una especie de comodín ontológico que, al igual que ocurriera con el resto de comodines aplicados sobre Dios, lo que éstos logran es ganar una partida que se tenía para el mortal por perdida. Para el filósofo español, el comodín -la infinitud-, únicamente puede ser válida para la legión de crédulos –no sabemos si en el mismo grado también para los creyentes-, que no dan por problemática, la capacidad dinamitadora y explosiva de la propia infinitud empleada erróneamente como un superlativo. El infinito, volcado sobre Dios, lo único que logra es hacerlo explotar en millones de trozos. En definitiva, para García Bacca el infinito se convierte en el ámbito de la teología en un trampa y comodín ontológico.

3. 5. 2. De creyentes y crédulos, al hombre espoleta y racional.

García Bacca va concretando en paso a paso en *Que es Dios y Quién es Dios* el tema central de su argumentación respecto a la posibilidad de que el hombre sea el

¹⁰¹⁶ *Ibíd*, p. 68.

¹⁰¹⁷ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral*, 1984.

¹⁰¹⁸ Para más información sobre la infinitud de Dios, consultar Cfr. Santo TOMÁS, *Suma de teología I, c.7 sobre la infinitud de Dios*, 1990.

sustituto de Dios como ente creador. Para ello, centra las cuestiones del “qué”, “que” y “quién” es Dios, concentrando el principio de su argumentación en la cuestión de lo “propio” de Dios y del hombre. Dice García Bacca al inicio de su exposición:

“Lo propio, lo humano, de hombre es *lo racional* –que es lo específico último. No lo es genérico y menos aún lo trascendental –cual uno, ser existencia, algo, real.

Ser supremos es lo supremamente vago, es la suprema vaguedad de existir subsistente, existente en sí, en tal vaguedad: la Vaguedad en persona. *Realidad absoluta* es absoluta vaguedad.

De manera que si dios es propio ser ente originalísimo, unicísimo, singularísimo, lo que menos se puede decir de él es eso de *ser algo, real, existir*.

Todo eso *dios es el ser supremo, la existencia subsistente, la realidad absoluta* son *comodines*: truco convencional durante siglos para subsanar un juego ontológico imperfecto y hacerlo pasar por perfectísimo, creerlo perfectísimo o hacer pasar desapercibida una falla metafísica”¹⁰¹⁹.

En primer lugar, García Bacca concreta lo específicamente humano en el hecho de ser un ente “racional”. Aún no sabemos bien qué implica exactamente para García Bacca eso de ser racional pero, aun así, sí sabemos que para el filósofo español, el “qué es” propio del hombre consiste, principalmente, en su capacidad racional que, por anticipo o reiteración argumentativa –depende de cómo lo veamos-, lo de ser racional tiene mucho que ver en García Bacca con lo de ser “espoleta” y “surtidor de novedades”. Es decir, novedades que poseen la capacidad de transfinitar los propios límites y fronteras existenciales que lo condicionan y determinan. En segundo lugar, García Bacca emplea el conocido argumento heideggeriano expuesto al inicio de *Ser y tiempo* en el que Heidegger distingue entre Ser y Ente¹⁰²⁰.

En dicho argumento, Heidegger expone que el Ser, así en bloque, es el término más difuso, confuso y general de la propia metafísica. Ese argumento, aplicado a Dios como ente “supremo” “general” “omnipotente” y “universal”, se encuentra con las mismas dificultades de orden ontológico que la definición aristotélica del Ser, es decir, como concepto general o supremo¹⁰²¹. García Bacca asume las propias limitaciones de orden ontológico que padece el término de Dios entendido como “ser supremo”.

La vaguedad de Dios -en este sentido-, parece ser subsanada por creyentes y crédulos al emplear el comodín de la “supremacía” de la propia omnipotencia. Para García Bacca, todo argumento teológico de Dios que se vuelque ontológicamente sobre la vaguedad de lo general, omnipotente e infinito no deja de ser una vía de escape, atajo o comodín, para un tema de orden metafísico que no puede padecer recortes ni tampoco gozar de escapatorias.

En este sentido, el primer punto de fuga al que García Bacca atiende es, como no, a la problemática de haber “probado” algo –en este caso, Dios-, para “saber” o “conocer” el sabor o esencia de dicho término o concepto. Así se explica García Bacca:

“Pretender demostrar que hay dios, sin saberlo, sin *saborearlo*, sin *experimentarlo* en su originalidad es lo mismo que demostrar que hay naranjilla, mas

¹⁰¹⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, cit., 1986, p. 110.

¹⁰²⁰ Cfr. Martin HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §1, 2009.

¹⁰²¹ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica, libros IV, VII, IX*, 1994.

que no hay manera ni oportunidad de gustarla, de saber, de saborear su qué es y que lo hay”¹⁰²².

A falta de mayor desarrollo del presente argumento por parte del filósofo español, es obvio que García Bacca está atentando contra la vaguedad ontológica que pretende sustentar la supremacía y omnipotencia del “qué es” Dios, basándose en el argumento siguiente: Dios es lo supremo y omnisciente, omnipotente. Nosotros, como hombres, únicamente somos creaturas suyas incapaces de conocerlo o poder dar cuenta de él por otros medios que no sean giros y giros de guión teológico. Para García Bacca, no existen atajos posibles en ontología y, cuando la pregunta fundamental es el “qué es” algo, ese algo no puede ser revelado de ningún modo si antes no hay una experimentación, un saborear o degustar, es decir, un probar el propio “qué es” de la cosa. Por eso, para poder meternos en la primera de las premisas garcibaccquinas se hace necesario atender a las siguientes palabras del propio filósofo español:

“Pues bien: que *Dios es cuerpo* pudiera ser la afirmación de lo que actualmente: a la altura de las ciencias y técnica- se habría de partir para enfocar el tema *qué es dios*¹⁰²³.

Es decir: es consabida la simpatía de García Bacca por las ciencias modernas y el imperativo de que si la filosofía –también la metafísica y ontología- buscan legitimidad de uso y facticidad, entonces, es capital e imperativo que éstas se desarrollen de modo paralelo a la ciencia y la técnica moderna.

Si esto es así, el problema metafísico de “qué es” Dios no puede correr suerte distinta. Por eso, García Bacca fiscaliza todo el andamiaje teológico que busca escapatorias con fundamentos metafísicos basados en lo difuso y vago de conceptos tales como: “ser”, “omnipotencia”, “supremo”, “superlativo”, “infinito”, “omnipresencia”, etc. Si la metafísica debe hacerse cargo de la pregunta por el “qué es” Dios, entonces, debe partir de ciertos supuestos y principios acordes con la ciencia y la técnica moderna si realmente quiere probar o demostrar que tal Dios es posible y real, es decir, dar cuenta de Dios en su esencia.

En este caso, no es extraño que García Bacca parta de la premisa inicial de que Dios debe ser un “cuerpo” –no sabemos qué o con qué propiedades y características-, si quiere poder penetrar y dar cuenta de la esencia de Dios y, al mismo tiempo, pretende ser un ejercicio de estudio legítimo¹⁰²⁴.

¹⁰²² Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, cit., 1986, p. 111.

¹⁰²³ *Ibíd.*, p. 112.

¹⁰²⁴ Como excede en mucho al espacio del que disponemos y, en cierto sentido, se escapa también del sentido de nuestra tesis, únicamente señalaremos que García Bacca no evita la problemática por él planteada –la de buscar ciertas premisas científicas sobre los supuestos divinos-. Por eso, a partir del punto en el que nos encontramos del argumento, el filósofo español hace un repaso por las principales categorías atribuidas clásicamente a Dios pero desprendiéndose, para ello, de modo absoluto y definitivo de una perspectiva teológica para abrazar, de ese modo, las posibilidades mismas de la idea de Dios o divinidad desde un punto de vista, a nuestro parecer, puramente científicista. Baste, pues, para los lectores, la lista de términos en los que García Bacca dedica su atención y análisis filosófico intentando descargarlos de cualquier tinte teológico clásico, y buscar las posibles vertientes científico-técnicas que dichos atributos clásicos de Dios tienen. La lista de atributos analizados por García Bacca en *Qué es Dios y Quién es Dios* son los siguientes: “Necesidad”, p. 116 “Universal”, p. 116, “Infinito”, pp. 122-123, “Simple-Sencillo”, p. 131, “Unidad”, P. 131.

Dicho esto, se va perfilando mejor la idea que García Bacca tenía sobre el “qué es” y el “quién es” Dios por disolución de las ideas clásicas de la pura credulidad teológica. El hombre “espoleta” va empujando, en opinión de García, a la idea de Dios de su lugar en las nubes para, poco a poco, tratar de sustituirlo por una nueva idea más real de divinidad. Una nueva deidad que habita el universo de inicio neutro pero que, con el poder creador y transformador que ampara al hombre como surtidor de novedades, es capaz de trocar la neutralidad en un mundo construido, creado e inventado a su imagen y semejanza.

Veamos, pues, cómo avanza García Bacca en dicho argumento:

3. 5. 3. Esencia de dios. Qué es (ser dios). Lo divino. (Segunda condición necesaria, mas no suficiente, para ser dios).

En el extenso § 3 de *Que es Dios y Quién es Dios*, García Bacca retoma la temática de la “radiontología” ya tratada por nosotros en el presente trabajo.

Retoma, pues, la clásica temática propuesta por Bergson en la que, como es sabido ya por reiterados comentarios y exposiciones en el presente trabajo, el filósofo francés entendía que el hombre era algo así como un surtidor de novedades. García Bacca también retoma las bases físico-matemáticas de la probabilidad para hacer de ellas, el lecho rocoso sobre el que sostener su argumentación existencial:

“La física actual nos da –si queremos los filósofos aceptarlo después de habernos dado el trabajo de entenderlo- una lección a propósito: *el campo gravitatorio (métrico) primariamente y el electromagnético secundariamente, y el nucleónico dentro de los componentes del átomo, SON, EN REALIDAD, lo que de divino tiene el universo –y lo tiene con estructura matemática, intrinsecada e inscrita*”¹⁰²⁵.

Es decir, la realidad está constituida por un campo de fuerzas de orden universal las cuales, quedan sostenidas y atravesadas por ciertos principios y leyes matemáticas. García Bacca considera la existencia de ciertos niveles de necesidad dentro del orden de lo físico y lo matemático encargadas de regular la realidad del universo. En el caso del universo –pero también en el hombre-, su base y naturaleza viene determinada por las leyes de la probabilidad. Es decir: tanto en el universo, así como en el hombre, lo que predomina es una esencia primera basada en las posibilidades y probabilidades que sostienen la propia realidad y facticidad de la “novedad”, es decir, de la creación de novedades. De ahí, nace la idea garcibacquiiana de asociar la naturaleza radiactiva, con la propia ontología para, posteriormente, englobarlo en un solo concepto, a saber: la “radioontología”¹⁰²⁶.

“Radioontología, designación del estado del universo y de sus internos, no es metáfora verbal; es realidad de verdad. Nos asemejamos los hombres muchísimo más a

¹⁰²⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Que es Dios y Quién es Dios*, cit., 1986. p. 154.

¹⁰²⁶ Como es de suponer, esta idea de la “radiontología” y de la “probabilidad” entendida como sustento científico de las leyes que regulan al hombre y el mundo desde un plano técnico, es una idea que hemos presentado en su forma embrionaria en el presente trabajo. Lo hicimos cuando centramos nuestra atención en la obra del filósofo español *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, Para mayor información sobre el principio del azar y la probabilidad, así como sobre el tema de la radiontología en García Bacca consultar Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, 1985.

uranio, radio... que a diamante en bruto o en limpio. Semeja que es igualdad de proporcionalidad”¹⁰²⁷.

Es decir: la reiterada idea garcibacquiiana de que el hombre es, por esencia, un reactor o generador –por espontánea naturaleza-, de novedades, creaciones e invenciones. A pesar de lo expuesto en este punto, pensamos que no se da por zanjada la cuestión en torno al “que es” del hombre entendido como sustituto de Dios. García Bacca va configurando y construyendo una imagen amplia del hombre “espoleta” que, a parte de reconocerse a sí mismo como ente “radioontológico”, responde a un tipo muy concreto y específico de conocimiento¹⁰²⁸. Un tipo de conocimiento que, tras lo expuestos por el propio filósofo español, hace referencia a un segundo tipo de conocimiento -de los tres por él expuestos- y que, a nuestro parecer, tiene un fortísimo poso machadiano.

El segundo tipo de conocimiento a juicio de García Bacca tiene las siguientes características:

“Sub-yecto es sujeto (s) que, por la espontaneidad, originalidad y novedad de toda vida se pone a revelar su intimidad: algo de su en sí, para otro. Es decir: se hace ob-yecto: voluntariamente objeto. Mas no queda preso, pasmado en tal estado. Pude retraerse, recuperarse de él. Si no lo pudiera, recaería simplemente en objeto (caso 1); lo revelado de él, por él, no cae ni puede caer en meramente objeto.

Ob-yecto es, pues, objeto que, por la novedad, originalidad, espontaneidad de la vida, se pone a revelar (a ser conocido) algo de sí, transformado algo de su en sí para otro. Es decir: se hace ob-yecto. Mas no queda preso, pasmado, en obyector. Puede retraerse a ser en sí: revertir simplemente a objeto”¹⁰²⁹.

Es decir, un conocimiento en el que sujeto y objeto, se re-conocen porque, en ninguno de los dos caso, existe posibilidad para el encierro o enclaustramiento. Tampoco existe distancia definitiva entre sujeto y objeto, es decir, entre “creador” y “creatura”.

El sujeto conoce para él y permite, en el proceso mismo del conocimiento, ser reconocido. Es, sin decirlo, el esquema que García Bacca viene defendiendo desde que conociera y reconociera aquellos versos de Machado referentes al ojo que conoce y que conoce no porque lo veamos, sino porque nos ve¹⁰³⁰. De otro modo: este tipo de reconocimiento entre el otro y yo, es el característico entre los hombres. Lo es, porque se basa y fundamenta en el autorreconocimiento mutuo. Pero, en el caso que nos ocupa, -el conocimiento entre hombre y HOMBRE- tiene la siguiente forma:

“Luego esos dones de *revelación* –de darse Dios a conocer en leyes, en preceptos, en su naturaleza y poderío de Creador, Salvador, Señor dios de los ejércitos, celoso..., en revelar sus nombres: Elohim, Jahvé, Adonáí son eso: dones, regalos,

¹⁰²⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, cit., 1986, p. 155.

¹⁰²⁸ En *Qué es Dios y Quién es Dios*, García Bacca expone en § 4. Conocimiento divino. Palabra divina. (Lo divino en cuanto cognoscente y decible lo que tiene de cognoscible y de decible). p. 183 y ss, tres tipos de conocimientos. Nosotros, por falta de espacio y de interés para nuestra tesis, únicamente nos centraremos en el segundo tipo de conocimiento.

¹⁰²⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, cit., 1986, pp. 184-185.

¹⁰³⁰ Sobre estos y otros versos de Machado en la obra de García Bacca consultar, Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*. 1967.

gracias que no puede ser impuestas cual dogmas, cual leyes para entendimiento y para trato nominal, con adjuntos castigos, ineludibles por la omnipotencia del dador e infinitos por su infinidad. No sirven, pues, para una teología dogmática, para una teocracia. Van dirigidos, en principio, a una realidad (la humana) que para ser y por ser objeto voluntario o voluntariamente objeto (ob-yecto) se abra a ellos, los acepte cual dones¹⁰³¹.

Es decir, en este caso, Dios entendido como creador y sujeto principal, abre parte –por don y gracia- de su propia esencia para, sin imperativo ni dogma de fe; de creencia impuesta por orden y ley, mostrar al pueblo u objeto voluntario, parte de su ser esencial. Existe un equilibrio de reciprocidad y autorreconocimiento entre ambas partes. Dios no es una pose definitiva, hermética y autoconsumida por sus propias virtudes de absolutez definitiva. Por el hecho de que la voluntariedad entre sub-yecto y Ob-yecto es lo que predomina entre ambas formas, el esquema de dicho tipo de conocimiento es el siguiente: $S \rightarrow O$; $O \rightarrow S$.

Es decir, prevalece la uniformidad y la reciprocidad en el acto voluntario de conocimiento y mostración de sí mismo y, también, del reconocimiento entre ambos. Es, pues, momento de recuperar y desarrollar las ideas expuestas por García Bacca respecto a la categoría del “Nos” y su vinculación con los versos de Machado y los tipos de discurso existentes.

3. 5. 4. El ímpetu democrático del “Nos”

Las palabras iniciales con las que García Bacca inicia *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* constituyen, por derecho propio, toda una declaración de principios filosóficos. García Bacca pretende evidenciar desde el principio de su obra, el hecho de que existe una simetría respecto a los intereses que persiguen tanto Machado, así como él mismo, a saber: escribir por y para el “pueblo”¹⁰³². En cierto sentido, la obra de García Bacca constituye en sí mismo un ejercicio filosófico absoluta y profundamente “democrático”.

Se trata, pues, de una ruptura radical con el principio elitista que, hasta la fecha, empañaba casi la totalidad del ejercicio filosófico-dialéctico del filósofo español. Dice García Bacca al respecto.

“Todos: maestros de maestros, y maestros nuestros, somos discípulos del pueblo: Maestro tan discreto que no se ha dado nombre propio, y tan eficiente que nos hallamos enseñados sin caer en cuenta de que lo hemos sido por un maestro. (...) También el autor querría escribir para el Pueblo. (...) El autor mismo ha tenido que

¹⁰³¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, cit., 1986, p. 186.

¹⁰³² No cabe la menor duda, que García Bacca se basa, en nuestra opinión, en la obra de Machado: *Juan de Mariana* para desarrollar sus propias conclusiones sobre la necesidad de filosofar por y para el pueblo. Concretamente, hay razones para pensar que García Bacca toma de Machado la idea de “la escuela de sabiduría”. Para más información sobre este principio de sabiduría popular en Machado consultar Cfr. Antonio Machado, *Juan de Mairena*, 2009, p. 227 y ss.

hacer un esfuerzo para descender a su estrato popular –de abuelos labradores; de padres sencillos maestro de escuela. Esta obra es, pues, un acto de democracia”¹⁰³³.

Es decir, en primer lugar, el maestro primordial del que debe nutrirse un filósofo es, sin lugar a dudas, el pueblo. Pueblo al que él mismo pertenece y al cual, por imperativo social, debe la practicidad de su tarea reflexiva. Es el pueblo, pues, el que pasa a ser objeto central del trabajo reflexivo-práctico del filósofo. De ese modo, se entiende que el ejercicio mismo de filosofar desde pueblo y para el pueblo constituya, tal y como sentencia el propio García Bacca, un acto de absoluta y “real” democracia.

Este acto de democratizar el ejercicio filosófico guarda, sin lugar a dudas, una conexión directa y real con las principales premisas del marxismo que, a nuestro parecer, tanto y tan profundamente calaron en la perspectiva filosófica de García Bacca durante la década de los años 60. García Bacca es, por derecho propio, el representante español del advenimiento fáctico y revolucionario de una filosofía preocupada y ocupada en el desarrollo de modelos sociales y políticos alejados del elitismo teórico.

La filosofía no puede quedar encerrada y limitada en ciertos cubículos elitistas en los que posea un espíritu de absoluta y pura individualidad o privacidad. La filosofía le pertenece al pueblo. Es “invento” y “herramienta” del pueblo y, por esa razón, debe trocar tanto la forma, así como contenido para, de ese modo, poder amoldarse a las necesidades de la sociedad que, por culpa de un autoexilio producto del elitismo filosófico, ha devenido en espíritu “enajenado” de su mayor y más principal capacidad, a saber, la inventiva y creatividad.

La forma de proceder de García Bacca en esta obra es la siguiente: establece una reflexión a propósito de unos versos de Machado que, en su gran mayoría, forman parte de su obra *Juan de Mairena*. En el primer capítulo de *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, García Bacca inicia su ejercicio reflexivo-filosófico a propósito de los siguientes versos del poeta español: “El que no habla a un hombre, no habla al hombre; el que no habla al hombre, no habla a nadie”¹⁰³⁴.

García Bacca toma estos versos de Machado –tengamos siempre presente el ímpetu socialista y democrático del tono argumentativo garcibacquiiano de esta época-, como la explicitación perfecta y clara de que, a su juicio, el hombre no puede entablar diálogo alguno con nada que no sea “semejante” a él, esto es, otro hombre.

Existen, a juicio de García Bacca, dos modos o formas “antidemocráticas” de diálogo. En ambas modalidades antidemocráticas de diálogo no se cumplen los requisitos requeridos para entablar un contacto entre iguales, es decir, que un hombre hable a otro hombre.

3. 5. 5. Los modelos antidemocráticos de diálogo.

Analicemos, pues, los distintos modelos antidemocráticos de diálogo. En primer lugar están los hombres de iniciativa y carácter superlativo que creen poder hablar con Dios. Si el hombre pretende hablar con Dios –el supremo, El Hombre, el Silencioso, el

¹⁰³³ Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*. Caracas, Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, 1967. Nosotros emplearemos la siguiente referencia bibliográfica: Edición revisada, Anthropos, Barcelona, 1984, pp. 7-8.

¹⁰³⁴ Antonio MACHADO, *Juan de Mairena*, cit., 2009, p. 299.

Misterioso, el Secreto-, a lo más que aspira –a juicio de García Bacca-, será a entablar un monólogo consigo mismo. La otra vertiente antidemocrática es la del hombre que se considera “individuo” o “yo”.

Un individuo o yo engrandecido en su individualidad constituye, a juicio del filósofo español, el paradigma de la incapacidad discursiva entre hombres. Es decir, ambas actitudes –la teológico/mística y la del individuo apresado en la yoidad- son, se quiera o no, actitudes enfrentadas con la democratización del “uno-de-tantos”. Nosotros consideramos que el estado ontológico del “uno-de-tantos” garcibacquiiano no hace referencia al estado de decrepitud ontológica del “cualquierismo” característico de García Bacca. Más bien, el estado del “uno-de-tantos” posibilita desde un orden de discurso epistemológico y social, la democratización del discurso que defiende García Bacca y que tiene que ver con el principio del humanismo socialista en el que el “Todo” constituye un “Nos” humano. Es decir, el “Nos” es, de algún modo, el reflejo de un “Todo” al que se le puede y debe hablar de tú a tú.

Dice García Bacca con respecto al diálogo de los místicos y teólogos:

“Quien no habla al hombre, no habla a nadie. A nadie, que tal es El Silencioso, El Solitario, El Misterioso.

No le demos vueltas: los que dicen que Dios nos habla es el eco humano de lo que los hombres nos decimos. Y como todo eco, es repetición remota, confusa, posterior, externa, inicialmente irreconciliable como nuestra, prestamente reconocida por nuestra –eco de nuestro tipo de vida, de pensamientos, de deseos, de virtudes y de sutiles vicios”¹⁰³⁵

Lo que García Bacca pretende destacar es, sin duda alguna, la idea de que para que exista diálogo, es necesario otro “Mi”. Es decir, no puede valer el *mi*-mismo sin el otro; sin el “Nos”. Dios es, en este tipo de diálogo monológico, un simple e inservible eco. Dios ha devenido en este tipo de diálogo en un eco de “mi” mismo. No es que el diálogo interno no tenga su sentido, no. Lo que carece de sentido es elevar el diálogo interno natural del hombre, hasta haberlo convertido en un diálogo con El Hombre. El yo hablando con el “mi” mismo tiene el problema de no ser un diálogo entre “Nos” puesto que al yo le falta el “Otro”. Dios –sea lo que sea-, no puede sustituir al otro como interlocutor.

“Ver es vernos; vivir es vivirnos; habla es hablarnos; pensar es entendernos. Fuera del nos, ni vemos, ni vivimos, ni hablamos, ni pensamos. De eso se murió Abel Martín: de ausencia del Nos, por empeñarse y emperrarse en ser yo –yo veo, yo digo, yo soy...”¹⁰³⁶

Caemos, pues, en la cuenta de la relevancia e importancia de la categoría del “Nos” dentro del sistema de diálogo humano propuesto por García Bacca. No hay sustituto válido posible para el “Nos”. Todos formamos –democráticamente- parte de ese “Todo” en el que yo hago las veces de “mi” y de “Otro”. Todos somos un “uno-de-tantos” y, por lo tanto, formamos y conformamos el valor y sentido del “Nos”. Esta idea de pluralidad de gentes en el diálogo es, de algún modo, la forma que tiene García Bacca de glosar los versos de Machado en su sentido más social. La filosofía debe abrir

¹⁰³⁵ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁰³⁶ *Ibíd.*, p. 14.

el sentido de la palabra al “Nos” si realmente quiere tener validez y legitimidad social. Por esa razón, García Bacca dice lo siguiente respecto al sentido democrático del “Nos”, y su renuncia a la segunda de las vertientes de exclusión de dicha categoría:

“Abel Martín, nuestro Antonio Machado, fue tentado de la ferocidad ibérica contra el hombre próximo o prójimo. Quien se empeña y emperra en ser yo, único, no puede sufrir ser uno de tantos hombres, uno de Nos, ni que se le trate como a uno de tantos hombres, uno de Nos, ni que se le trate como a uno de tantos ciudadanos; y menos aun, que se implante ese régimen humano que es la democracia: cada hombre debe ser como uno de tantos hombres y como uno de tantos miembros de El Hombre. Transformar ese “*deber ser*” en “*serlo*”, tal es la norma sustantiva y único artículo esencial de la democracia”¹⁰³⁷.

Si esto es así, carece de todo valor y sentido social mantener un diálogo con un yo de orientación solipsista. Incluso mantener un diálogo con Dios carece de importancia. Tanto para Machado, como para García Bacca, el acto de habla requiere del “Otro”. El diálogo es posible -y tiene razón de ser-, siempre y cuando éste se produzca dentro de los márgenes de la democracia dialógica referenciada por la categoría garcibacquiiana del “Nos”.

La idea principal en este punto de la argumentación es la siguiente: los versos de Machado constituyen, en sí mismos, parte capital en la argumentación de García Bacca para la defensa ontológica de la categoría del “Nos”: *Quien habla a un hombre, habla a El Hombre*. Lo verdaderamente crucial de este verso es, sin lugar a dudas, la idea de fondo que sostiene argumentativamente todo el andamiaje garcibacquiiano. Sin lugar a dudas, los conceptos capitales son los de “autorreconocimiento” y “dialéctica” respectivamente. Veamos, pues, cómo y de qué modo lo explicita el propio García Bacca para, posteriormente, poder comentarlos desde un punto de vista crítico:

“Un hombre habla con otro, los dos en cuanto hombres, cuando se hablan por medio de ojos que ven que se los ve; cuando uno se ve por los ojos de otro; ve que los ojos de otro lo ven, lo cual es verse por ellos. Los dos ven que se ven; y de cuatro ojos se hace una vista humana. Un nos vemos, un Nos vidente.

El conocimiento asciende entonces, por salto dialéctico, a reconocimiento. Los ojos del hombre se levantan a ojos humanos, a vista, al verse por los ojos del otro; al vernos”¹⁰³⁸.

Es decir, queda lo suficientemente claro que, si en algo se centra la atención de García Bacca en este punto, no es en cosa distinta que en el acto mismo del autorreconocimiento. El acto del autorreconocimiento –en el sentido expresado por García Bacca-, se fundamenta y hunde sus raíces en el proceder dialéctico.

García Bacca, tal y como hiciera el propio Machado, hace uso de la metáfora de los ojos que ven para, de ese modo, lograr representar el sentido y proceso ontológico que constituye el acto del autorreconocimiento. Si esto es así, el autorreconocimiento no se inicia porque nos veamos sin más a nosotros mismo. Más bien empieza con una falla en el propio conocernos y reconocemos a nosotros mismos porque, en primera instancia, uno se ve y encuentra al sí mismo en los ojos de otro. Es decir: del juego de

¹⁰³⁷ *Ibíd.*, p. 15.

¹⁰³⁸ *Ibíd.*, pp. 18-19.

miradas entre hombres -cualesquiera- surge, por espontánea autocomprensión, la facticidad y realidad del reconocer-*Nos*. El “Nos” constituye, como categoría ontológica, ese ir y venir entre miradas atravesadas y sostenidas por un principio real y fáctico de pura dialéctica entre semejantes.

Si esto es así, es obvio que el centro argumentativo de dicha premisa orbite en torno a la categoría del “Nos”. Categoría que, dentro del orden y nivel de discurso en el que nos encontramos, supone un cambio radical de paradigma discursivo, ontológico y metafísico respecto a corrientes filosóficas tales como el existencialismo. García Bacca está, de algún modo, interiorizando la necesidad, realidad y facticidad del “Otro” entendido como “Nos”. Sin el otro, sin el “Nos” y mi reconocermé en el tú, no es posible ningún tipo ni orden de discurso ontológico. Queda, pues, descartada toda suerte de prisiones solipsistas en las que el “yo” sin el “mi” o el “tú”, sea capaz de discurrir sobre el ser mismo de “mí” y del “Otro”, es decir, del “Nos”.

No es lo mismo el conocimiento del yo o del otro, que un reconocimiento del mí mismo a propósito del “Otro”. Es decir, García Bacca reincide argumentativamente sobre la idea de que para que el reconocimiento recíproco sea posible, es menester hacer y proceder dialécticamente. Todo aquello que se derive en cuestiones puramente lógicas o epistemológicas no contribuyen a un mayor grado o nivel de conocimiento del otro en tanto que “Nos”.

Pensamos que García Bacca no menosprecia ni descarta la epistemología como fuente de saber posible. Lo que García Bacca está indicando es, esencialmente, que en el caso concreto y específico del conocernos, es imprescindible un reconocernos a través de un acto tan simple y humano como el mirarnos. En este sentido, la importancia del autorreconocimiento a través de la mirada del otro como sustento de la categoría ontológica del “Nos” es, de algún modo, la tesis principal no sólo de esta obra que García Bacca dedicada a Machado sino que, también, constituye la vía de acceso a un orden de discurso filosófico mucho más próximo de la sociedad entendida como tarea y realidad.

Hasta el momento, hemos podido comprobar las dos formas en las que el hombre es capaz de bloquear el propio diálogo con el “Nos”. Como principal consecuencia de dicho bloqueo dialógico, el hombre ha quedado trocado en “cosa”. Dice Bacca en este sentido:

“los hombres somos también tentados de ese rehusarnos a vernos, oírnos, hablarnos, entendernos; rehusamos reconocernos. Es la tremebunda posibilidad que acecha a nuestra convivencia, reduciéndola a ayuntamiento de cosa con cosa. (...) Y creemos, a veces dar pruebas de personalidad rehusándonos, siempre descortésmente en el fondo, a reconocernos, a que otros vean por mis ojos, y yo por lo suyos; a vernos, hablarnos, escucharnos, entendernos...”¹⁰³⁹

Es decir, García Bacca reincide en la diferencia sustancial que existe entre conocer algo –propio de las teorías epistemológicas que trocan hombres en cosas-, y el proceder más humano posible, a saber, el acto y proceso dialéctico que empuja a los hombres que optan por mirarse y encontrarse en la mirada del otro. Ese encuentro entre miradas es la que sostienen ontológicamente la categoría garcibacquiiana del “Nos”

¹⁰³⁹ *Ibíd*, p. 29.

social y comunitario constituido por iguales que se autorreconocen. Dice Bacca: *La humanidad –Nos los hombres- se inaugura real y verdaderamente en el cuerpo social – no en el dramático o teológico, religioso o arte*¹⁰⁴⁰.

3. 5. 6. “Quién” es Dios o cómo Dios llega a estar siéndose “Quién”.

Dando en este punto otro salto dentro de *Que es Dios y Quién es Dios* comentamos –referido a los tipos y mecanismos en los que Dios se comunica con el hombre y en cual, García Bacca hace especial referencia y mención a la música-, nosotros nos centramos en lo que, a nuestro juicio, se despunta como lo verdadera y esencialmente relevante. En este caso, la relevancia se la está llevando todos aquellos argumentos referidos y centrados en la idea de que el hombre, cuando sustituye –por transustanciación- la idea de Dios, descubre para su sorpresa que, como ente creador e inventor, puede perfectamente ser sustituto de la mismísima idea neutra de Dios. El hombre pasa a reconocerse como el único, real y fáctico ser absoluto de la creación.

Por esa razón, nos centramos en intentar responder a la cuestión de inicio planteada, a saber: ¿Quién es Dios?¹⁰⁴¹

El argumento inicial para intentar dar respuesta a dicha cuestión, es el ya empleado por García Bacca desde hace algún tiempo, a saber, aquellos versos del poeta español Machado, y que acabamos de tratar en el punto inmediatamente anterior:

*El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve*¹⁰⁴².

Se trata de aquellos versos desarrollados con mayor rigor filosófico, tal y como terminamos de comprobar, en la obra de García Bacca *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Versos muy comentados por nosotros a lo largo y ancho de esta segunda parte de nuestro trabajo.

Así pues, la idea del autorreconocimiento sigue estando igualmente presente tal y como podremos comprobar en *Que es Dios y Quién es Dios* donde García Bacca lo reformula parcialmente para poder aplicarlos –al menos al principio del tema y del argumento-, al tema del reconocimiento de Dios y, más concretamente, a la cuestión del “Quién es” Dios. Por eso, dice García Bacca al inicio del argumento:

“Dios o quien se ponga a ser Dios no puede *ojea*; *ojean* los animales, y el hombre en cuanto animal (racional). Cuando Dios se depone a divino *ojea*; y está siendo animal divino.

Los ojos del hombre, animalmente vidente –o sea: ojeante- no hacen cala ni cata de lo visto y ojeado.

¹⁰⁴⁰ *Ibíd*, p. 31.

¹⁰⁴¹ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, (Para ello nos centraremos, sobre todo, en los argumentos expuestos por García Bacca en la parte IV de *Qué es Dios y Quién es Dios*. Parte que lleva por título: “*Quién*” es Dios o cómo Dios llega a estar siéndose “*Quién*”).

¹⁰⁴² Cfr. Antonio MACHADO, *Proverbios y cantares I*, en *Campos de Castilla*, 2006.

El ojo de Dios *es ojo de Dios porque te ve* –porque cala y cata tu ser y todo tu ser-¹⁰⁴³.

Esta idea es sólo parte de un argumento que requiere de la simetría y reciprocidad del hombre. Aun así, y dando por sentado que el hombre corresponde del mismo modo –de no ser así, el hombre no sabría ni podría mirar a Dios-; lo realmente interesante es la profundización de las propias miradas que ahora, a parte de reconocer que son mirados el uno por el otro, también son capaces de “catar” lo visto.

Aún así, debemos seguir manteniendo en mente, el hecho de que García Bacca no se está refiriendo a Dios desde una perspectiva de orden teológico. Cuando García Bacca habla de Dios en este sentido de conocimiento y de re-conocimiento está, a nuestro parecer, dejando entrever el tipo de trato y autoreconocimiento apropiado al hombre que, como Hombre –como ente creador y surtidor de novedades-, se mira a sí mismo y, del mismo modo, mira al hombre que aún no ha sido capaz de reconocerse como tal. De ahí, la falta de reciprocidad por parte de aquél que aun no es capaz de verse así con los ojos de aquél que, como ente creador, le proporciona la base ontológica necesaria como para poder autorreconocerse como ser creador.

Uno de los principales argumentos empleados por García Bacca para otorgar de sustento al principio ontológico del mutuo reconocimiento, se asienta en el descrédito del concepto de “absoluto”. Dice el filósofo español:

“Palabra *absoluto* no es palabra de nada ni de nadie. Así que no es palabra –ni de la lengua que la pronuncia ni de la inteligencia que la piensa. Palabra *absoluta* no es palabra ni decible ni pensable. Nuestra pretensión de decirla, pensarla, aplicarla destruye su absolutismo bucal y mental”¹⁰⁴⁴.

A falta de mayor desarrollo de esta cuestión por parte de García Bacca, la idea de un absoluto entendido como la totalidad presente y general de algo es, en este sentido, algo que García Bacca descarta en sí mismo –al menos, en lo referente al hombre-.

El ejercicio de autorreconocimiento entre hombre-hombre u hombre-Hombre –(Dios), no es constante y permanente ya que, por atributo natural, el hombre tiende a “ojear” las cosas que, en un sentido estrictamente ontológico, se mantiene a una distancia prudencial con el “ver”. Sabemos, por todo lo explicado anteriormente, que el hombre actúa a chispazos, es decir, con cierta frecuencia e insistencia. Por eso, decimos que el hombre: *ve que le ven y es visto porque se ve en los ojos del otro*. Todo ello ocurre en opinión de García Bacca únicamente a momentos y ratos, es decir, jamás de modo absoluto, constante y permanente: “Sentirnos videntes y vistos se lo es o está siendo y se lo ha de estar siendo, a ratos, a actos sueltos, en obras diversas”¹⁰⁴⁵.

No existe la posibilidad de estar viendo algo –al otro- de un modo absoluto, constante y permanentemente. Lo absoluto no es atributo del hombre porque él no contempla -entre sus atributos naturales o inventados-, la capacidad de, pongamos por caso, el estar viendo y viéndose al otro y por el otro de modo permanentemente; incluso de modo absoluto.

¹⁰⁴³ Juan David GARCÍA BACCA, *Qué es Dios y Quién es Dios*, cit., 1986, p. 320.

¹⁰⁴⁴ *Ibíd.*, p. 322.

¹⁰⁴⁵ *Ibíd.*, p. 322.

Para poder desarrollar el argumento de la negativa a lo absoluto, atendamos a varias premisas explicitadas por García Bacca del siguiente modo:

“Si no se es vidente visto *a actos sueltos*, sino a acto definitivo, tal vidente resulta un *pasmado*; y lo visto, correlativamente, un objeto pasmoso, pasmante; si la correlación o religación *vidente-visto* no se verifica a ratos breves, el vidente resulta un *extático*; y lo visto, objeto absorbente; si tal correlación *vidente-visto* no acontece en obras diversas, el vidente resulta un *absorto* en una obra; y lo visto, la obra le resulta asombrosa”¹⁰⁴⁶.

Pasmado, extático o absorto son, en opinión de García Bacca, adjetivos que califican y describen el estado de cualquier hombre que pretende definir su ojear como el ver de la totalidad “absoluta” en tiempo y extensión. García Bacca no podría haber dicho y pensado cosa distinta. Este hecho viene determinado por el quicio ontológico de su argumento dialéctico-transustanciador vital:

“Hay una más profunda y universal razón de que tal estado dure a ratos, a actos, en obras.

La razón es la Vida. El ser viviente.

La vida es surtidora de novedades, improvisadora de espontaneidades, estrenadora de originalidades.

Si la co-videncia entre co-videntes vivientes no pasa presto destruyese la espontaneidad: deja al vidente y visto pasmados; destruye la novedad: los deja embobados; destruye la originalidad; los deja absortos. Drenados, exhaustos de vida”¹⁰⁴⁷.

Es decir, el filósofo español está exponiendo con rotundidad el que para él, constituye el propio fundamento ontológico del hombre –la vida del hombre entendida como creador e inventor- que, sumado a la inevitable naturaleza “probabilística” de su ser, hacen inviable el hecho de que en el hombre -y su esquema ontológico-, quepa el término “absoluto”. Cuando el “absoluto” pretende volcarse sobre el ver –como reconocimiento mutuo-, el propio valor y sentido del ver humano entendido como a ratos, chispazos y fogonazos de natural probabilidad y espontaneidad, quedan destruidos por el sentido y ejercicio de estados tales como el absorto o el pasmo. Si esto es así, se hace comprensible por qué razón García Bacca reniega de la totalidad o lo “absoluto” en su generalidad. No cabe en el lenguaje del hombre -por atributo imposible e improbable-, la totalidad o lo “absoluto” de algo.

Atendamos, pues, a una primera definición –por aproximación-, de lo que García Bacca entiende por un “Quién”. Dice lo que sigue Bacca:

“Quien se es por actos originales, nuevos, espontáneos –así que creaciones de creatividad- de ser, sentirse ser y sentirse sentido en su ser por otro ser quien a su vez y a la vez, será quien si es, se siente ser y se siente ser sentido por otro quien. (...) Todo ello con el tono de amigo, enemigo, pariente pactante. Todo esto invento vital, superior y trascendente aun a biología, pues se eleva a orden indeducible e inasequible por

¹⁰⁴⁶ *Ibíd*, p. 323.

¹⁰⁴⁷ *Ibíd*, pp. 324-325.

evolución natural. (...) se es quien a actos, ratos, en obras sueltas y breves. Chispazos de realidad superior sobre y a costa de fondo necesario”¹⁰⁴⁸.

De nuevo, el mismo argumento en dos partes bien diferenciadas pero convergentes:

- A. Se es “Quién”, quien entra dentro del juego dialéctico del reconocimiento mutuo. Es decir, de aquél que abandona las ganas de totalidad, absoluto, individualidad, así como toda la serie de atributos improbables dentro del hombre no como posibilidad misma, sino como real fundamento o característica del hombre.
- B. El hecho preciso de que el “Quién”, se despliega y desarrolla sobre el mundo de las improvisaciones, chispazos, sorpresas, etc.

Expuesto en su sentido general el principio del “qué es” y, en cierta medida también del “Quién es” Dios según las tesis de García Bacca, es momento de introducirnos en los últimos aspectos concretos del tema que aquí nos ocupa. En primer lugar atenderemos a la generalidad de un “Quien” entendido en su sentido plural que, en el argot garcibacquiiano, recibe el nombre de “Nos”. En segundo lugar, y para dar prácticamente por concluida nuestra argumentación en este punto, nos referiremos al estado concreto y específico a través del cual, el hombre puede acceder a la conciencia de sí como ente creador. Nos referimos, como no, al estado de “persona”.

3. 5. 7. El “Nos”, el amor y el estado de “persona”.

Es importante en este punto de la argumentación, realizar un acercamiento al término del “amor”, entendiéndolo como algo que, en el pensamiento garcibacquiiano “Nos” une y determina, es decir, como algo que no podemos dejar que decaiga en imagen de “pasmado” y “pasmado”.

Centrando el tema, veamos qué 4 características son afines al amor según el criterio garcibacquiiano –y específico para el tema que ocupa este párrafo centrado en los preliminares de *Quién es Dios*.

- a) “Es añudante, así que doblemente uniente, a diferencia de las relaciones, aun las complicadas, lógico-matemático-físicas que son simplemente unientes.
- b) Añuda dos términos (al menos): dos yoes, doblemente unido a cada uno por mismidad: yo es yo mismo, consciente de su mismidad, de su identidad: ensimismado, consimismado. Relación de propiedad birreflexiva.
- c) La relación de amar (o de amor) por ser real y verdaderamente añudante, es doblemente apretante o abrazo triplemente real y produce un “nos” que, por una parte, une yoes con unidad de tipo nuevo, espontáneo y original y, por otra, atenta contra la mismidad encerrona de cada yo. Tienta, atenta y consigue en actos, a ratos sueltos, desencerrar al yo ensimismado y consimismado (egoísta). Aprieta (abraza) un yo con y contra otro yo. Propiedad relacional de comprensión, con efecto sobre los reflexivamente o doblemente encerrados cada uno: el de exposición. Comprensión explosiva.

¹⁰⁴⁸ *Ibíd*, p. 330

- d) El “Nos”, efecto del añudamiento, desencierra la birreflexión de los dos yoes. Cada yo es, por Nos, amante que se siente amado por el otro. Sentirse amante amado y notar que el otro lo nota es original (por amante) ser el otro yo (por sentir amado por el otro). Ser amante es ser amante de otro. Se amado es ser amante de otro”¹⁰⁴⁹.

Es decir, lo que García Bacca está exponiendo a modo de 4 notas clave sobre el amor, se revela como el centro nuclear del argumento del primer párrafo, a saber: el hecho de que el reconocernos los unos a los otros es la clave para establecer cualquier tipo de relación entre nosotros.

Es decir, el “Nos” hace acto de presencia en dicho cénit de la argumentación garcibacquiiana porque para el amor, es vital que ambas partes se reconozcan y se interpreten como: amado, amador, esto es, como amadores y amantes. El “Nos” en el amor se revela como el reconocimiento mutuo de ser amante y amado al mismo tiempo. En este sentido, la nota que termina de perfilar el sentido del amor en este punto de la argumentación garcibacquiiana es, sin duda alguna, el hecho de que el amor, por ser entre humanos y por humanos, debe tener la característica que hace propiamente humano el amor, a saber: el principio de probabilidad, cambio, generación y degeneración dialéctico.

De otro modo: no es amor, si éste tiende a la cosificación y determinación estable, universal e invariable. El amor es, por humano y por ser entre “nos”-otros, esencialmente dinámico, cambiante, variable, creciente y decreciente. El amor jamás debe vivirse como pasmo. El amor es entre nosotros, entre humanos. El amor es amor de aquellos que se reconocen como iguales –entes con poder creador e inventor de novedades-. El amor es entre sujetos habitando el “Mundo” en estado de “personas”. Por esa razón, entendemos que, entre “personas”, anda el juego y sentido del amor en García Bacca.

Para el filósofo español, el concepto de “persona” adquiere el siguiente significado en (QD). Un significado desarrollado por contraste, transfinitación y transustanciación del estado de “singular”. Así lo define el propio García Bacca:

“Persona es el estado de un hombre que des-define y des-finita su cuerpo y su alma, no sólo lo de particular e individuo, sino lo de singular. Componente negativo, negador, real. Persona es realidad transfinitante de todo y seipsotransfinitadora en todo.

Componente positivo. Persona es un hombre –o estado de un hombre- que o en que la creatividad –originalidad, novedad, espontaneidad- de la fase y trance de actos sueltos, se transforma en inventos de estructura fija, de actuación garantizada y de efectos permanentes”¹⁰⁵⁰.

Es decir, digamos que la persona, en un progreso dialéctico de orden ontológico, haría referencia al estadio más elevado de autoconciencia para García Bacca porque, como bien se desprende del fundamento argumentativo del filósofo español, el hombre es, esencialmente, un ente creador, inventor y generador de novedades.

Novedades e inventos no naturales y, de ahí, la propiedad sobrenatural de los “enseres” que pueblan el “Mundo” de los hombres. La “persona”, se revela como el

¹⁰⁴⁹ *Ibíd.*, pp. 348-349.

¹⁰⁵⁰ *Ibíd.*, p. 389.

hombre que, consciente de su capacidad como surtidor de novedades, se dedica a chispazos e instantes de genialidad, a trocar y generar nuevos enseres y herramientas con los que reformular a su imagen y semejanza el “Mundo” que habita. La persona es a juicio de García Bacca, el estado del hombre a través del cual reconoce su estar en el “Mundo” como un permanente proceso de transfinitación y transustanciación en el que se incluye sus propios estados. La persona transustancia su propia inclinación a la fijeza natural del cualquierismo optando, valientemente, por una reconversión constante y permanente de sus propias capacidades y estados.

3. 6. Corolario.

La idea crucial que aquí pretendemos exponer es la siguiente: entre el hombre habitante de un “Universo” divino por un lado, y de un “Mundo” trocado a su imagen y semejanza por otro, existe un coajuste y equilibrio entre las propiedades de “increado” y “creado”.

Por un lado, el concepto de “increado” queda asociada al principio “divino” de un “Universo” regido por el conjunto de leyes físicas, lógicas y matemáticas que lo conforman como universal y necesario. De otro lado, para García Bacca lo divino se coajusta ontológicamente en una suerte de equilibrio con la propiedad de “creador”.

Es decir: el hombre creador es lo que, en terminología propiamente garcibacquiiana apunta al estado de autocomprenderse como “endiosado”. El ente entendido como creador y endiosado apunta, pues al hombre que posee la capacidad - como “persona”-, de crear, generar e inventar nuevas herramientas –en todos los órdenes de discurso posibles-, con los que trocar, transustanciar y transfinitar los límites que ante él se abren.

Por eso, de un lado nos encontramos con la necesidad de un “Universo” regido y dominado por ciertas leyes matemáticas, físicas y lógicas que determinan los atributos – a juicio de García Bacca- reales y originales de la divinidad. De otro lado, poseemos la posibilidad misma como entes creadores –por ser surtidores, generadores y radio-ontológicos- de endosarnos.

El endiosamiento del hombre –de la persona-, es lo que caracteriza en opinión de García Bacca con una probabilidad mayor que 0, la propia capacidad y naturaleza dialéctica –transfinita y transustanciadora- del hombre que, sobre la base de un “Universo” increado y divino, tiene la probabilidad de crear e inventar novedades. Estas ideas de coajuste, García Bacca las concentra en 3 ideas capitales que dan sustento argumentativo a su propuesta de coajuste entre increado-creado:

1. “Lo básico del universo actual se resume en dos componentes correlacionados: el de increado y el de creador. El de increado abarca terminológicamente los componentes modales o tónicas propias de lo divino: las de necesario, universal, infinito, simple, único, subtendias a l su vez por el invariante básico; y el de creador, con sus notas o acorde de espontaneidad, originalidad, novedad subtenidas y mantenidas por el tono de probabilidad, según cálculo especial de probabilidades”¹⁰⁵¹.

¹⁰⁵¹ *Ibíd*, p. 410.

Es decir, lo ya anticipado por nosotros como el quicio argumentativo de García Bacca: el coajuste ontológico entre dos principios o estados que sustentan la realidad. Esto es: de un lado, el principio general de increación propia de la divinidad regida por lo universal de las leyes matemático-físico-lógicas. Como ya sabemos, estas leyes nos condicionan e igualan a todos en el estado filogenético como “uno de tantos”. Por otra parte, existe la capacidad innegable del hombre para sentirse absolutamente creador – endiosamiento-. Por eso, pasamos al segundo de los puntos que tiene que ver con la capacidad creadora del hombre.

2. “El ente concreto por el que la probabilidad básica del universo.

Rompe lo inmutable, lo invariante del universo y por cuya rotura o raja irrumpe la creatividad, resultará y se dirá *endiosado*(...)

Se produce a actos sueltos; no queda tal ente pasmado en un acto que absorba toda la potencia de cambio, e irreversible y definitivamente absorba y agote toda la potencia de creatividad: espontaneidad, originalidad, novedad. “Dado” leal no se queda pasmado en un caso”¹⁰⁵².

El poder creador e inventor del hombre constituye, para García Bacca, el acto mismo de endiosamiento. Es decir: el hombre se endiosa porque sobre la base increada y divina del universo, él es capaz de generar, crear e inventar –es decir, transustanciar y transfinitar- los propios límites que él mismo se va encontrando por el camino.

No es que el hombre troque las leyes de la física o las matemáticas. Es que las va descubriendo y, sobre tales descubrimientos, va creado y generando nuevos instrumentos y realidades sobrenaturales que bien pudieran emparejarse a la idea de “milagro”. En realidad, esos milagros se nos revelan más tarde como “enser” del hombre y para el hombre.

Sobre lo universal, el hombre es capaz de crear e inventar –por dominio de lo increado-, nuevos sistemas y herramientas que le ayuden a someter el universo divino a un mundo por y para el hombre.

3. “La radio-ontología define al hombre; y emisiones características suyas son: ocurrencias, gracias, atisbos, ingeniosidades, bromas, evasivas, inspiraciones, sospechas, sustos admiración, desconciertos, suspensiones, donaires, novelerías... en todos los órdenes: de psicofísico a psíquico, religioso, social, científico”¹⁰⁵³.

Por último, la idea de la “radio-ontología” entendida como la característica que determina al hombre. De ese modo, el hombre en estado de “persona”, se nos revela como una especie de barra de uranio enriquecido que, bajo el control de un sistema nuclear, es capaz de controlar la generación de isótopos radiactivos que posteriormente trocará en energía. De otro modo, la probabilidad que rige la espontánea generación de novedades, creaciones e invenciones del hombre –cual generación de isótopos radiactivos-, es lo que determina al ente en su base ontológica. Según García Bacca, el hombre, de modo espontáneo, es capaz de generar, crear e inventar nuevas herramientas de pensamientos que contribuyan a la transformación del mundo que habita.

¹⁰⁵² *Ibíd*, p. 411.

¹⁰⁵³ *Ibíd*, p. 411.

Transformación que no queda restringida ni limitada al ámbito de la técnica sino que, más bien, afecta a casi la totalidad de las esferas que componen la existencia humana.

Nos bastará en este punto, resumir todo lo expuesto únicamente a través del comentario de las palabras con las que el propio García Bacca, da por zanjado el problema metafísico de *Qué es Dios y Quién es Dios*:

“Concluamos: no hay *personas* divinas. Dios no es persona. *Persona* es un estado del universo que viene al ser en un médium que no es médium, sino estado de una realidad. Se es o está siendo persona a ratos, en actos, en obras y precisamente el que sea o esté siendo persona a ratos... manifiesta que es viviente, que es creatividad: espontaneidad, novedad, originalidad. Y no algo así cual diamante, diamante óptico. *Persona* –a diferencia de singular, individuo y particular- se caracteriza por creador: surtidor de novedades, improvisador de espontaneidades, estrenador de originalidades que traen de secuela inventos, nuevos seres, nuevas espontaneidades, nuevas originalidades que, si no lo fuera a actos sueltos, a ratos sueltos, a obras sueltas, caería en rutina, usualidad, copia.

Nadie, ni Dios, es persona; una o tres o varias; sino está siendo persona a ratos... espectaculares o sencillos, en obras magnificentes o diarias, según la gana divina y sin quedar extasiado, preso, narciso, por la exigencia de acto puro, eternidad en acto puro, acto puro de inmensidad, acto puro de omnipotencia”¹⁰⁵⁴.

En este caso, la tesis garcibacquiiana centra la originalidad y poder ontológico del estado de persona desligándolo de la deidad entendida como acto puro, eterno y necesario. La persona surge como estado espontáneo y no necesario -suficiente a lo sumo-, con probabilidad mayor que 0 según la constitución filogenética y existencial del hombre.

Pero no sólo esto, sino que la idea sustancialmente interesante del asunto es, a nuestro parecer, el hecho de que García Bacca reitera la imposibilidad lógica y ontológica de asociar la creatividad y la inventiva –dentro de los límites de la persona como agente radio-ontológico-, con la idea misma de pureza, absolutismo, universalidad, fijeza y necesidad. Es decir, el hombre, junto a su capacidad creativa e inventiva, se auto revela como lo que es, es decir, como “persona” precisamente por no ser necesaria, fija, predeterminada, universal, es decir, por no ser siempre y a cada momento esto o aquello. Se es persona a ratos, chispazos y momentos de espontánea creatividad. Se es persona no siempre ni necesariamente.

Pero cuando se es persona, el hombre puede transustanciar la idea de Dios para convertirse, de ese modo, en el Hombre. El “Quién es Dios”, en el sentido en el que García Bacca lo expone y desarrolla, tiene una respuesta simple y nada sorprendente, a saber: frente el ¿Quién es Dios?, García Bacca responde “el Hombre en estado de persona”. Es decir: el ente creador y surtidor de novedades, es decir, el sujeto del método dialéctico transustanciador sujeto de las leyes de la probabilidad y el azar, persona transfinite de límites y de sí mismo, etc.

Y con lo expuesto hasta aquí, damos por concluido lo desarrollado por García Bacca en una de sus más intensas y complejas obras: *Qué es Dios y Quién es Dios*. Abandonamos, pues, los argumentos garcibacquiianos del año 1986 centrados en revelar

¹⁰⁵⁴ *Ibid*, pp. 493-494.

al hombre la importancia ontológica de descubrirse como Hombre en estado de “persona” para girar, una vez más, sobre el tema de la transfinitud. En esta ocasión, centraremos la atención –muy de soslayo–, sobre la implicación entre los conceptos de “empresa” y “transfinitud” desde el punto de vista de la ciencia y la técnica. Para ello, pasaremos prácticamente de reojo por la obra de García Bacca: *De magia a técnica*¹⁰⁵⁵.

4. Empresa y transfinitud.

En la obra de García Bacca: *De magia a técnica*, el filósofo español trata una vez más de poner en práctica el propio ejercicio metafísico en busca de su legitimación como realidad útil y fáctica por la propia creación del “Mundo”. A nuestro parecer, lo hace al volcar la reflexión filosófica –aplicando el (MDT)¹⁰⁵⁶–, sobre la historia misma de la técnica y la ciencia. Una reflexión dialéctico-materialista de la que nosotros únicamente rescataremos las premisas necesarias con las que García Bacca poner de manifiesto una vez más, que en la última etapa de su labor filosófica, el filósofo español aplica toda su musculatura filosófica para evitar que la filosofía se desvíe hacia cuestiones difusas e imposibles de referir a un estado práctico o fáctico. En este sentido, al igual que le ha tocado a la moral, las matemáticas, la antropología, la dialéctica, Dios, al hombre, etc., es momento de aplicar el “ejercicio” filosófico sobre la magia, entendiendo esta, como estado primario-histórico-dialéctico de la técnica. En nuestro caso, emplearemos nuestro comentario de la obra de García Bacca para destacar, una vez más, la idea de que, en última instancia, el ejercicio filosófico no puede obtener legitimidad alguna, si su reflexión no se desarrolla de modo paralelo al de la ciencia y al técnica.

Veamos, pues, qué hay de transfinitación en dicha obra.

Lo primero que destacamos es la siguiente advertencia del propio García Bacca que, cómo no, es una reiteración no sólo como advertencia de lo que esconde en sí mismo la obra como pretensión. Lo que realmente implica es un principio formalmente expresado sobre la necesidad de apertura, facticidad y realidad hacia la que debe encaminarse la labor y tarea filosófica. Dice García Bacca:

“Que la filosofía deje de ser coto, dominio de propiedad privada de filósofos, y pase a ser dominio común de literatos, músicos, poetas, matemáticos, físicos y técnicos, quienes pueden ayudar –o cuanto menos a plantear de manera nueva, a la altura de los tiempos- problemas, cuestiones, teorías filosóficas, sacándolas –cueste lo que costare de honra, de propiedad privada, de fama histórica- de la fase mágica: ideas, fórmulas, gestos mágicos, a la fase de palestra, campo de experimentación, mundo de aventura – malaventura o buenaventura-”¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁵ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *De magia a técnica. Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico*, 1989

¹⁰⁵⁶ Recordemos que (MDT) equivale a las siglas de Método Dialéctico Transustanciador. En esta segunda parte de nuestro trabajo tratamos de modo extenso sobre dicho método. Para mayor información sobre el (MDT) en García Bacca consultar. Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Curso sistemático de filosofía, (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, 1969.

¹⁰⁵⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *De magia a técnica. Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 12.

Es decir, aquí nos encontramos con la idea o mantra reiterado por García Bacca especialmente en esta última etapa filosófica. El filósofo español nos está presentando la idea de que la filosofía debe abandonar su estado o fase “mágica” o de puro hermetismo en el que ésta deriva, si únicamente se autofagotiza metafísicamente hablando. La filosofía debe dejar espacio y lugar para que el resto de “Mundo” penetre en ella y, a sí, pueda generar energía transfinitadora capaz de romper sus propios límites y fronteras.

Es más, en este orden de cosas –el hecho de que la filosofía debe generar reflexión de modo paralelo al avance de la ciencia y la técnica- dice García Bacca:

“La sociedad constituida por inventores, ingenieros, operarios y usuarios para la empresa de producir avión, está guiada por una *Idea*: mostrar que a la técnica le es posible, y realizable, lo que es imposible para la naturaleza”¹⁰⁵⁸.

Y no nos parece una cuestión baladí o trivial, el hecho innegable de que el “Universo” neutral o natural no sea fuente creativa espontáneamente de novedades, creaciones o “enseres” capaces de trocar dicho orden natural, en “Mundo” para el hombre.

De otro modo: es la técnica y la ciencia –como realidades fácticas producto del hombre- las vías reales a través de las cuales, la neutralidad del “Universo” queda transustanciada en novedades para el hombre a través del ejercicio de la transfinitación de los propios límites. Este principio “empresarial” a través del cual el hombre troca la realidad no queda, en opinión de García Bacca, reducida únicamente a los enseres de tipo avión como en el primero de los “retablos” *De magia a técnica. Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico*. Los enseres o creaciones afectan a todo orden y nivel de discurso, por ejemplo: religioso, social, político, ético, artístico, científico, técnico, etc.

Casi hacia el final *De magia a técnica. Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico*, García Bacca define una vez más el concepto de “transfinitud”:

“La trans-finitación, tal como se la va caracterizando aquí implica 1) presupone, sub-pone algo anterior definido y finito y exige una novedad, un invento, bien estructurado, que 2) a su vez está expuesto a descender a obsoleto por las novedades siguientes; cada novedad (invento) trans-finita lo anterior, y es ella misma un transfinito a transfinitar. Proceso de racionalidad retrospectiva”¹⁰⁵⁹.

La idea de la transfinitud no varía mucho en este punto de lo que, a nuestro juicio, consideramos la argumentación clásica garcibacquiiana. La transfinitud en este punto de la argumentación garcibacquiiana sigue siendo, pues, ese tránsito de un enser - en su estado de actual-desfasada-, en otra cosa nueva. En este caso, la transfinitud es el nombre que el filósofo español da al fenómeno de renovar un enser obsoleto o desfasado en otro nuevo. En este sentido dice García Bacca:

“Lo nuevo, por virtud de la misma palabra es imprevisible, imprec calculable, impreporvidenciabile. (...) Pero, venidos, por sorpresa, a la realidad, aportan una racionalidad restrospectiva a lo anterior, a algo que estaba siendo presente, definido: la de obsoleto. Hacen, pues, los inventos *historia*”¹⁰⁶⁰.

¹⁰⁵⁸ *Ibíd*, p. 77.

¹⁰⁵⁹ *Ibíd*, p. 174.

¹⁰⁶⁰ *Ibíd*, pp. 174-175.

En este caso, la idea de García Bacca es la siguiente: la novedad de un enser que transfinite su estado de obsoleto no puede, en ningún caso, responder a un tipo de racionalidad prospectiva. No puede porque la transfinitación de un objeto siempre acontece, en opinión del filósofo español, a través de una lógica de carácter retrospectivo tal y como hemos podido comprobar con anterioridad. Esto ocurre debido al carácter espontáneo de las propias novedades, creaciones e invenciones. La novedad aparece porque sí; sin más razón que la otorgada por las leyes de la probabilidad y estadística. Si esto es así, entonces no es posible decir o saber cómo, cuándo y de qué modo será la siguiente creación o invención que transfinite. Tampoco es posible determinar con absoluto rigor y exactitud el momento en el que un enser es catalogado como obsoleto o inservible. Por eso, para García Bacca todo lo que tiene que ver con la transfinitación se determina por un tipo de racionalidad concreta y determinada, a saber, la “retrospectiva”.

Quedémonos, pues, con la definición de transfinitud con la que García Bacca cierra el “Final” de la obra:

“Transfinitud es, admítase benevolentemente la frase, infinidad dinámica que se hace infinita en grados, a pasos, pro-gresivamente, por contraposición con infinidad estática, que es infinita de golpe, a la vez, en bulto total”¹⁰⁶¹.

Y, así, llegamos al último de los puntos del presente capítulo. Punto reservado a las –literalmente hablando– dos de las últimas obras filosóficas del filósofo español: *Sobre realismo*¹⁰⁶² y, en especial, *Sobre vicios y virtudes*¹⁰⁶³ con la que cerraremos nuestro análisis.

5. Puntadas finales sobre radiontología, creatividad y transfinitud.

Empecemos nuestra análisis final, por la obra de García Bacca: *Sobre realismo* y lo que allí expone el filósofo español sobre el tema de la esencia del hombre entendida como potencia “radiontológica”. Para ello, García Bacca expone y analiza los que, a su parecer, son los tres tipos de realismo existente, a saber: “natural”, “crítico” e “integral”¹⁰⁶⁴.

5. 1. Realismo integral.

Con el análisis del realismo “integral” presentado por García Bacca en su obra *Sobre realismo*, nos metemos en el tema central no sólo de dicha obra sino que, también, en el tema que ocupa el espacio central de la argumentación garcibacquiiana durante los últimos años de su vida y producción filosófica.

¹⁰⁶¹ *Ibid*, p. 175.

¹⁰⁶² Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre realismo. Tres ejercicios literario-filosóficos*, 2001. La obra es póstuma, y fue escrita por García Bacca el mismo año de su muerte, en 1992.

¹⁰⁶³ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios*, 1993. También la publicación de esta obra es póstuma, y fue escrita en 1991.

¹⁰⁶⁴ Para el estado de nuestra cuestión, únicamente consideramos necesario centrar nuestras fuerzas argumentativas en el tercero de los tipos de realismo, a saber, el “integral”.

En 1992¹⁰⁶⁵, García Bacca sigue manteniendo y defendiendo la tesis central expuesta en su obra *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*.

La idea central de esta obra es, como se ha comentado anteriormente, la de dejar asentada una base de “realismo natural-necesario” determinado por la necesidad de las leyes físico-matemáticas de la probabilidad sobre las que, a modo de “pantalla”, se desarrolla la existencia o esencial del hombre como ente “creador”, es decir, la misma idea que el filósofo español presenta en 1985 como sustento argumentativo de su obra *Parménides-Mallarmé*. Como se ha tratado de demostrar en el presente trabajo, la tesis de que existe una base “material” y científica basada en las leyes de la probabilidad viene fraguándose desde la década de los 60, y reaparece como idea central en su producción filosófica especialmente en 1985¹⁰⁶⁶ y, de modo definitivo, en 1992 con la elaboración de última obra: *Sobre realismo*. Dice el filósofo español al respecto:

“Sobre esa, llamémosla así, *pantalla* de realidades necesarias y propias de la vida básica, resaltan los componentes de irrupción, improvisación, estreno (...) Resaltan, por múltiples salto cualitativo; y son propísimos de la vida superior, de la humana”¹⁰⁶⁷.

La idea garcibacquiiana de que existe una base irrenunciable de necesidad físico-matemática de probabilidad sobre la que es posible el despliegue de la naturaleza o esencia creadora del hombre –lo más propio del hombre en su condición de humano-, es algo a lo que el filósofo español no está dispuesto a renunciar y que, de algún modo, es algo innegociable ontológicamente hablando. Es más, posiblemente se pueda considerar dicha tesis, como el pilar fundamental de esta última etapa garcibacquiiana en la que, a nuestro parecer, el filósofo español intenta dar buena cuenta de que el sustento ontológico de la transfinitud humana se desarrolla sobre la “pantalla” científico matemática de la probabilidad.

Las últimas obras del filósofo español llevan asociada el término “ejercicio”. Bajo nuestro criterio, creemos que García Bacca trata de llevar al campo de la facticidad la propia consonancia entre necesidad y azar existente entre el “Universo” neutro en el que se encuentra arrojado el hombre, y el “Mundo” entendido como ejemplo real y fáctico de la propia capacidad y probabilidad creadora del hombre.

El apéndice que completa la tesis garcibacquiiana de las dos realidades en estado de convivencia –necesidad y azar-, están perfectamente ensambladas por una metáfora que el filósofo español toma como ejemplo y centro de su argumentación. Nos referimos, sin duda alguna, a la idea de la “radiontología”¹⁰⁶⁸ que, en lo que respecta a esta obra, García Bacca decide renombrar como “radioantropología”. Dice el filósofo español respecto de dicho término:

¹⁰⁶⁵ García Bacca muere en Quito (Ecuador) en 1992 con 91 años de edad. Literalmente el filósofo español estuvo escribiendo hasta los últimos días de su vida.

¹⁰⁶⁶ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, 1985.

¹⁰⁶⁷ Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre realismo. Tres ejercicios literario-filosóficos*, Anthropos, Barcelona, 2001, p. 135.

¹⁰⁶⁸ Para mayor información sobre el concepto garcibacquiiano de “radiontología” consultar el presente trabajo, capítulo 5º y, Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*. 1985.

“Declaramos que los casos de creatividad enumerados son casos de la misma estructura: emisiones radio-activas regidas por especial cálculo de probabilidades y procedentes de una base real, continua y necesaria, y resaltantes respecto de ella”¹⁰⁶⁹.

Es decir, sobre el argumento anteriormente expuesto de la convivencia entre necesidad y azar, García Bacca asienta la tesis de que el hombre, por su condición de creador, actúa como si de un material radioactivo se tratase. Para García Bacca, el tipo de emisiones radioantropológicas del hombre son de carácter “espontáneo”, “novedoso” y “original”. En opinión del filósofo español, dichas emisiones aparecen sobre la base real que proporciona la necesidad física del universo que hace de pantalla, y pueden ser calculadas a través de las leyes de la probabilidad. De ese modo, el filósofo español trata de sostener argumentativamente la tesis de que el hombre, en su estado de persona, es el único ser capaz de controlar para su propio beneficio las emisiones radioantropológicas que genera su propio reactor. Es decir, el hombre es el único ser capaz de controlar sus propias creaciones e invenciones.

García Bacca expone con cierto rigor y exactitud, las “claves” del cuadro que compone el “realismo integral” en su forma de acorde “creatividad”¹⁰⁷⁰.

Sin más, reproduzcamos el cuadro en su conjunto y comentemos algunos aspectos importantes del mismo.

1. CREATIVIDAD Acorde de novedad (n), espontaneidad (e), originalidad (o)

a. *Novedad.*

- i. Sorpresa, ardidés, estratagemas, noticias, rarezas, sucesos, modas, primicias, albricias, regalos, dones, curiosidades,...

1. Irrumpen; decaen en diariez.

b. *Espontaneidades.*

- i. Ocurrencias, sustos, ganas, arbitrariedades, insultos, exclamaciones, desorientaciones, dormirse, despertarse, sospechas, descuidos, exabruptos, olvidos, súbitos, de repentes, sopetones, reflejos...

1. Se improvisan; decaen en rutina.

c. *Originalidades.*

- i. Ingeniosidades, genialidades, descubrimientos, inventos, hallazgos, rarezas, mañas, artimañas, trucos, trazas, chistes, bromas, atisbos, despistes, acontecimientos, fastos...

1. Se estrenan; decaen en copias.

¹⁰⁶⁹ Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre realismo. Tres ejercicios literario-filosóficos*, cit., 2001, p. 136.

¹⁰⁷⁰ Nosotros nos limitaremos a reproducir el cuadro que aparece en la obra de García Bacca *Sobre realismo*, y dejamos la exposición integral de las claves para otro momento y lugar. El hecho de tomar esta decisión se debe a que, el propio contenido de dicha exposición, excede en mucho el propio asunto que aquí comentamos. Otra razón por la que no nos detendremos en comentar dicho cuadro de modo pormenorizado es que, a nuestro juicio, el propio acorde de “creatividad” ha sido diseccionado y expuesto con mayor concreción en otros puntos y apartados del presente trabajo. También pensamos que la especificación de cada componente no aportaría novedad alguna al estado central de la cuestión, a saber: el hecho de que el hombre es un ente creador, inventor y surtidor de novedades; de espontaneidades surgidas sobre la base que proporciona la necesidad legafirome de la probabilidad. Para mayor información sobre este asunto, consultar Cfr. *Sobre Realismo*, 2001, p. 135 y ss.

A nuestro parecer, el sentido de que García Bacca desarrolle dicho cuadro conceptual, responde a un esfuerzo por tratar de describir pormenorizadamente el conjunto de componentes que, a su parecer, constituyen y componen el acorde completo de la creatividad humana en todo su espectro ontológico-fenomenológico. Es decir, una especie de tabla de categorías clásicas readaptadas al tipo de ontología radioantropológica por la que García Bacca apuesta en firme.

En las siguientes páginas de *Sobre Realismo*, el filósofo español se dedica a explicar las “dosis” de realidad, así como las coimplicaciones y repeticiones que se le atribuye a cada uno de los componentes de dicho acorde. Nosotros, por nuestra parte, entendemos que no es crucial para el tema de nuestro trabajo exponer la totalidad de los comentarios que García Bacca dedica al respecto. Aun así, sí damos la referencia explícita en la que se encuentra dicha exposición¹⁰⁷¹.

Para el asunto que aquí tratamos, baste la reproducción de dicho cuadro en el que queda expuesto el hecho de que la creatividad humana queda dividida en “novedades”, “espontaneidades” y “originalidades”.

En lo que a nosotros nos ocupa e interesa, lo realmente interesante en este punto de la argumentación garcibacquiiana es el hecho de que el concepto de “creatividad”, no queda restringido únicamente a un uso y sentido concreto o limitado. Nada más lejos de la realidad pues, para García Bacca, el término “creatividad” se constituye como capital en un sentido ontológico-antropológico para el filósofo español porque designa a la perfección –en su espectro concreto de acorde-, el conjunto de componentes y elementos que constituyen el valor de aquella expresión bergsoniana tomada por García Bacca como centro de dicha argumentación, a saber: “Porque la vida es tendencia, y la esencia de una tendencia estriba, en desarrollarse en forma de surtidor, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso¹⁰⁷²”.

6. Entre “paganos” y “vivientes”.

Con este sexto epígrafe, entramos en el último de los puntos del presente capítulo. Para este último punto, hemos reservado el comentario de una de las últimas obras de García Bacca: *Sobre vicios y virtudes*. A nuestro parecer, dicha obra mantiene un tono que trasciende, de largo, la madurez filosófica. En ningún momento de la obra García Bacca pierde la compostura, sobriedad y rigurosidad de aquél que, durante más de 50 años, ha dedicado su vida entera a la filosofía.

Sobre vicios y virtudes es, según creemos y sostenemos nosotros, algo así como el “manifiesto” de un filósofo hecho y derecho que, a los 91 años de edad, siente que no tiene demostrar nada a nadie. Pensamos que *Sobre vicios y virtudes* es la obra de una persona que se siente viviente y pagano entre crédulos y creyentes. Es la última obra de un filósofo que abandona el mundo y el ejercicio filosófico por obligación filogenética pero que, de algún modo, deja en nuestras manos la insistencia de una labor inacabada.

¹⁰⁷¹ Cf. Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre Realismo*, 2001, pp. 140-145.

¹⁰⁷² Henri BERGSON, *L'evolution créatrice*, PUF, Paris, 1907, p. 101, (Ed. Española, *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

Pretendemos, pues, dar buena cuenta del sentido general no sólo de la última de las obras del filósofo español, sino dejar bien asentadas las bases de su propuesta y proceder metafísico con el fin de poder continuar, en la medida de lo posible, con una tarea filosófica que se nos revela constante y permanentemente como inacabada.

6. 1. Recursos vitales y radioantropológicos del hombre.

De nuevo, y contando con 91 años de edad, García Bacca inserta en el núcleo argumentativo de *Sobre vicios y virtudes*, la máxima ya empleada por él en sus primeros años de incursión metafísica. Nos referimos, como no, a la metáfora bergsoniana que asocia los conceptos de “vida” y “surtidor” de la que emana, de modo absolutamente espontáneo, el conjunto de las infinitas posibilidades existenciales del ente. Con el descaro filosófico que siempre caracterizó a García Bacca, el filósofo español toma la máxima bergsoniana del *ente como surtidor de novedades*, y la amplía hasta dar con un nuevo “acorde vital”. El esquema garcibacquiiano de “acorde vital” queda, pues, del siguiente modo: *surtidor de: novedades, espontaneidades, originalidades y trascendentalidades*¹⁰⁷³.

Lo primero que debemos dejar claro en este punto de la argumentación es el hecho de que, a pesar de que García Bacca restrinja inicialmente a cuatro el número de los principios que constituyen dicho acorde vital: “novedades”, “espontaneidades”, “originalidades” y “trascendentales” respectivamente, no implican, en ningún caso, que dicho número de principios sea determinante y cerrado para el filósofo español. No lo es porque la aparición de los mismos principios se debe, en primera instancia, al conjunto de circunstancias existenciales y temporales de cada hombre, es decir, no se padecen los mismos vivenciales siendo joven que siendo viejo.

García Bacca se dedica a exponer en *Sobre vicios y virtudes* el sustento ontológico de los vivenciales por él propuestos realizando, para ello, un repaso por las que, a su juicio, son las principales características de los mismos. Características que, en cualquier caso, no constituyen una novedad teórica o terminológica en el conjunto argumentativo y teórico de García Bacca pero, en cierta medida, demuestra cuál era el verdadero interés y preocupación filosófica del filósofo español durante los últimos años de su vida.

6. 1. 1. La ausencia de “pre” en los vivenciales. La hegemonía de la espontaneidad.

La primera de las características que destaca el filósofo español sobre los vivenciales es la siguiente:

“Si los vivenciales carecen y tiene que carecer de todo *pre*, vienen a la realidad sin *porqués*; son, con la palabra corriente, *irracionales*.

No queda más frase que la de *vienen a realidad*, a ser, *porque sí, de sí*. Son casos de *creación*: de *autocreación*. Y el sujeto en quien surgen es realmente, y no palabreramente, *creador*.

Para carecer de *pre*, no hay razón suficiente para que existan, vengan a ser.

¹⁰⁷³ Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios*, Anthropos, Barcelona, 1993. P. 31.

Pero hay razones necesarias que hacen de fondo propio, de fundamento necesario: la sorpresa tiene por fondo propio y necesario el de *lo cotidiano, normal, seguro* de la vida”¹⁰⁷⁴.

Si esto es así, es decir, si los vivenciales carecen de cualquier tipo de “pre”, entonces, su aparición es absolutamente “espontánea”. La “espontaneidad” es un término vital en el argumento ontológico-existencial garcibacquiiano porque, sin el, carece de sentido hablar de la “creación” como el principio ontológico primario de cualquier ente.

Si el hombre es, tal y como García Bacca pretende, un ente sustancialmente creador de novedades –surtidor de novedades tal y como Bergson proponía- entonces, decíamos, es menester que los vivenciales que lo constituyen como ente creador carezcan de “pre” o previo calculable. Aun así, el hecho de que los vivenciales carezcan de previo calculable no impide, en ningún caso, que el conjunto de vivenciales queden regulados por las leyes de la probabilidad. Por lo tanto, la coyuntura existente entre “necesidad” y “azar” dentro del mundo de los hombres dentro de los vivenciales, es algo que no podemos descartar o ignorar. Aun así, aun teniendo en cuenta la relación existente entre los conceptos de “necesidad” y “azar”, el estatus ontológico que determina al ente y sus vivenciales es la siguiente: *no hay manera de poder fijar con rigurosidad clarividente el qué, cuándo, de qué manera, cómo, etc., del conjunto de espontaneidades vivenciales propias del ente que, en su autoconquista de sí, tiene conciencia de ser un ente creador e inventor de novedades.*

6. 1. 2. Las coimplicaciones de grado entre vivenciales.

Una de las características de los vivenciales descritos por García Bacca que debe ser destacada es la siguiente, a saber, las llamadas “coimplicaciones de grado” que existe entre ellos. Gracias a esas coimplicaciones entre vivenciales, es posible descartar la idea de una sorpresa o espontaneidad pura y radical. Es decir, el hombre creador y surtidor de novedades que vive sus vivenciales termina, en opinión de García Bacca, por tomar conciencia de la imposibilidad de un estado vivencial en el cual, únicamente predomine el estado de pura originalidad. Todos los estados se distribuyen y experimentan -como expusimos anteriormente-, según la circunstancia y estado temporal-existencial del hombre. En cualquier caso, ninguno de los vivenciales termina por desaparecer o aniquilarse de modo definitivo. Por esa razón, los cuatro estados destacados por García Bacca se coajustan en diversos “grados” de coimplicación.

A nuestro juicio, la propuesta filosófica ofrecida por García Bacca a los 91 años de edad constituye, por derecho propio, un esfuerzo legítimo por intentar dar respuesta a la cuestión de saber si el conjunto de los vivenciales por él propuestos, servirán para “transformar” a la altura de ciencia y técnica actual, los clásicos conceptos y normas de la moral. Dicha propuesta ontológica se basa, en primera instancia, en un “ejercicio” fáctico que intenta equiparar los supuesto ontológicos con ciertos fundamentos y leyes generales de la ciencia moderna.

¹⁰⁷⁴ *Ibíd*, P. 35.

En primer lugar, García Bacca intenta superar la aporía constituida por el par formado por los conceptos de “universalidad” y “probabilidad” asegurando, de ese modo, que la ley de la entropía no colisione frontalmente con la posibilidad de insertar la probabilidad dentro del esquema ontológico por él propuesto. Si esto es así, existe un número suficiente de hombres, circunstancias y vivenciales como para que la distribución de las gentes, así como el conjunto de sus circunstancias, quede repartido del siguiente modo: “Mayoría - dos minorías”¹⁰⁷⁵.

Veamos de qué modo lo expone sucintamente el propio García Bacca:

“Repitamos: con el mismo derecho, llámeselo así, con que en muchos teoremas intervienen las propiedades de simetría, igualdad, transitividad, conmutabilidad..., la misma estructura *Mayoría – dos minorías*, la misma, actúa y se impone por ser la estructura básica del universo, intrínseca, en todo”¹⁰⁷⁶.

Es decir, si en el universo actúan las leyes de la entropía, en el caso del hombre no puede ser diferente. García Bacca está intentando reajustar no sólo la metafísica sino que, también, trata de ampliar dicho reajuste tanto a la propia filosofía, así como a la antropología. Esfuerzo absolutamente legítimo que tiene, como principal punto de referencia, tanto a la ciencias, así como a la técnica actual. Guste o no, las ciencias actuales son las encargadas -en opinión de García Bacca- de comprender, transustanciar y transfinitar no sólo el “Universo” en su estado de neutro sino que, además, expanden dicha transustanciación y transfinitación al “Mundo” de los hombres. “Mundo” creado a imagen y semejanza de los nuevos dioses, es decir, el hombre “transfinito” y “transustanciador”.

El esfuerzo de García Bacca por equiparar y coajustar ciencia, técnica y filosofía es, a nuestro juicio, el esfuerzo definitivo y último por parte del pensador español. Esfuerzo que persigue, a nuestro parecer, una suerte de revitalización del “humanismo positivo” tanto como proyecto teórico, así como práctico. El humanismo positivo –el que está aun por hacer- será únicamente posible, si el hombre decide y se pone a ser actual. Es decir, si opta por actuar de modo consecuente con aquellos canales y vías que posibilitan el tránsito del estado neutro del universo, a un mundo poblado por hombres creadores e inventores de novedades.

No está de más en este punto de la argumentación, recordar que los medios a través de los cuales se ejecuta la transformación del “Universo” y del “Mundo” son, en la época de García Bacca, pero también en la nuestra, tanto la ciencia, así como la técnica. Una ciencia y técnica que deben ser pensadas, desarrolladas y ejecutadas de modo paralelo al desarrollo de nuevas y espontáneas herramientas metafísicas. Dichas herramientas metafísicas no deben encargarse de re-pensar lo pensado sino que, más bien, deben preocuparse por crear e inventar nuevas herramientas de pensamiento

¹⁰⁷⁵ En el caso de García Bacca, las “minorías” quedarían repartidas del siguiente modo: “supra” e “infra”. Para mayor información sobre dicho reparto consultar, Cfr. *Sobre virtudes y vicios*, Segundo ejercicio, 1993.

¹⁰⁷⁶ Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios*, cit., 1993, pp. 45-46.

capaces de asumir las novedades, problemas y circunstancias surgidas del desarrollo científico-técnico del mundo actual¹⁰⁷⁷.

En este caso, la cuestión que debemos abordar es la de saber si los vivenciales característicos de un nuevo modelo ontológico propuesto por García Bacca, sirven realmente para transustanciar y transfinitar los viejos modelos éticos. Para intentar dar respuesta a dicha cuestión, centraremos nuestra atención en el tercer y último de los ejercicios propuestos por el filósofo español.

6. 2. “Transformadores” y “refrenadores” humanos y divinos.

Para tratar este asunto, partamos de la siguiente cita de García Bacca que, a nuestro juicio, se nos antoja como la prueba definitiva de que, tal y como hemos sostenido anteriormente, García Bacca hace de la ciencia y técnica actual, las vías de acceso a la posible realización fáctica y real del “humanismo positivo”. Humanismo que, tal y como nosotros creemos, es la meta última del proyecto antropológico garcibacquiiano. Dice el filósofo español al inicio del tercer y definitivo ejercicio de *Sobre vicios y virtudes*:

“Pues bien: el hombre, en estado natural, emite a ratos, actos, oficios... esa inmensa, casi infinita riqueza de recursos vivenciales y radioantropológicos que en el Ejercicio segundo se ha exhibido pormenorizadamente.

Todo ello desaprovechado, por siglos y milenios. Pero el hombre técnico, a la altura de la ciencia y técnica *actuales*, ha inventado, más modestamente dicho, intenta aprovechar esa cantidad y calidad de recursos para metas y empresas jamás imaginables por el hombre dejado a su naturaleza.

Los transfinidores humanos son la potencia motora de una explosión que se verifica en el hombre mismo; y los refrenadores humanos son los instrumentos que ensillan, dominan, la potencia –en principio desahogada, tendiente al infinito- de los transfinidores. (...) Sentirse transfinidor y refrenador de sí mismo. Y, por ello, de una Humanidad nueva, espontánea, original y trascendental”¹⁰⁷⁸.

6. 2. 1. El valor de una propuesta optimista y transustanciadora.

Pensamos que es un hecho evidente que a los 91 años de edad, García Bacca ha dejado de lado toda la retórica de sus primeros años, así como el “elitismo” metafísico propio de la etapa existencialista de la década de los años 40 del pasado siglo. El filósofo nonagenario opta por una claridad y contundencia tal, que su propuesta bien pudiera ser tachada de excesivamente optimista y poco realista. Por lo que a nosotros

¹⁰⁷⁷ Un buen ejemplo de este hecho podrían ser los nuevos avances dentro de la física teórica descubiertos recientemente en la Organización Europea para la Investigación Nuclear, comúnmente conocida con las siglas CERN. El 4 de julio de 2012 el CERN anunciaba al mundo entero que existían suficientes indicios como para dar por demostrada la existencia del bosón de Higgs. Este avance científico dentro del mundo de la ciencia y la física ayuda no sólo a confirmar las bases teóricas sobre la materia sino que, también, genera y desarrolla todo un espacio para la reflexión filosófica no únicamente restringido al ámbito de la materia. También abre las puertas a reflexiones sobre las posibilidades mismas de la física, la ciencia y la técnica, así como a abrir nuevos espacios todavía desconocidos para la propia filosofía.

¹⁰⁷⁸ Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios*, cit., 1993, p. 52.

respecta, pensamos que tachar de optimismo desahogado la propuesta del filósofo español constituye una opinión poco prudente¹⁰⁷⁹.

Si García Bacca desprende optimismo no es porque el filósofo español considere los posibles peligros de la ciencia. El optimismo de García Bacca se sustenta en la legitimidad que le proporciona no precisamente la esperanza en un nuevo modelo antropológico ideal. Más bien, creemos que el optimismo se lo proporciona la suficiencia de una ciencia y técnica que, indudablemente, están contribuyendo activa y directamente en la transformación del mundo de los hombres.

Si esto es así, el filósofo responsable y honesto no puede dejar escapar la oportunidad de generar, crear e inventar nuevos mecanismos y herramientas de pensamiento que ayuden y contribuyan fáctica y realmente, a la creación de mundo o, como el propio García Bacca dice: una *Humanidad nueva*. Humanidad nueva que, a todas luces, tiene que ver con la meta infinita e inacabable de llevar a la práctica un modelo social y político basado en el “humanismo positivo”¹⁰⁸⁰.

No cabe la menor duda, pues, de que se necesita estar en posesión tanto de un nuevo y creativo modelo antropológico y ontológico a la altura de las ciencias y técnicas actuales, así como un fuerte optimismo que ayude a impulsar un modelo de sociedad y humanidad mejor. Por estas razones, pensamos que el optimismo garcibacquiiano no puede reducirse a una mera locura propia de un nonagenario que, al final de sus días, sostuvo la utopía imposible de un mundo mejor. A nuestro entender, el sentido que atribuye García Bacca a la noción de mundo mejor consistiría en lo siguiente, a saber: en entender que la tarea y responsabilidad de transustanciar el mundo de los hombres es únicamente atribuible al ente capaz de transfigurar el humanismo presente, en un humanismo positivo aun por venir.

El hombre que propone García Bacca es, a nuestro parecer, un hombre a la altura filosófica, metafísica, antropológica, social, política, científica y técnica de su “actualidad”. Efectivamente, dicha propuesta antropológica constituye una perspectiva optimista por parte de García Bacca. Pero es optimista justamente y precisamente porque, a nuestro juicio, se basa en la capacidad esencial del hombre de ser un ente creador e inventor, es decir, transustanciador y transfigurador. Es decir, el hombre es capaz de crear nuevos mecanismos de pensamiento capaces de actuar de modo fáctico sobre las nuevas circunstancias que ante él se abren y transformar permanentemente el mundo que habita.

6. 2. 2. Los refrenadores como colorarios.

Para García Bacca, el hombre moderno dentro de su progresión existencial es capaz de aplicar “refrenadores” capaces de extraer, controlar y ensillar su potencia

¹⁰⁷⁹ En el capítulo 6º del presente trabajo nos centraremos de modo especial, en este y otros asuntos que tienen que ver con las interpretaciones y valoraciones que se han realizado sobre la obra del filósofo español. Especialmente, nos centraremos en las opiniones críticas sobre la última de las etapas de pensamiento del filósofo español.

¹⁰⁸⁰ De nuevo aparece la idea del “humanismo” positivo como el porvenir deseado y deseable por el propio García Bacca. No es casual, pues, que en la última obra del filósofo español haga acto de presencia la tesis de desarrollar un nuevo tipo de humanismo que haga de horizonte práctico para la filosofía y, de ese modo, legitime su propia tarea, practicidad y utilidad.

radiontológico. De otro modo, el uso de los “refrenadores” por parte del hombre actual se basa, primordialmente, en la capacidad de sacar provecho social, político, filosófico, científico y técnico a las potencias creadoras e inventoras del hombre.

No nos parece casual, pues, que casi las últimas palabras literales y literarias de García Bacca fueran las siguientes:

“Estar siendo y sintiéndose PAGANO es, pues, sentirse siendo manantial de novedades, improvisador de espontaneidades, estrenador de originalidades y transportador de transcendentalidades.

En una palabra: estar siendo y sintiéndose VIVIENTE”¹⁰⁸¹.

Es decir, la simplicidad con la que el filósofo español concluye su última obra no deja, en nuestro caso, de impresionar por sincera y abrumadoramente honesta. Son palabras contundentes filosófica y socialmente hablando.

El horizonte antropológico, social y humano propuesto por García Bacca en *Sobre vicios y virtudes* –también en el conjunto de sus publicaciones pertenecientes a su última etapa filosófica¹⁰⁸²- puede resumirse del siguiente modo: *el “Viviente” autoconsciente de su capacidad transustanciadora y transfinitadora se encuentra, por derecho propio, en un estado ontológico y fáctico de “Pagano”*. Es decir, ser un pagano poco o nada tiene que ver con el sentido clásico y lato de ser un infiel religioso. Con la idea de “pagano”, García Bacca se refiere, más bien, al modo en el que el hombre actual se revela contra el sentido regido impuesto por ciertas máximas de orden social, religioso, político, filosófico, científico o técnico.

Un estado de real “pagano” que, sabiéndose viviente –ente real y verdaderamente creador e inventor de novedades- asume, bajo su control crítico, las potencialidades de los propios “vivenciales” –transfinitadores-, con el control y aprovechamiento de los propios “refrenadores”. Unos “refrenadores” que, en caso de ser absolutos –dogmas y leyes creadas por el propio hombre- son capaces, en el peor de los casos, de ensillar al hombre en el estado de “cualquierismo” o “uno-de-tantos”.

Ser “pagano” es, a todas luces, la manera que tiene el hombre actual para transgredir, transfinitar, transustanciar y trascender los propios límites autoimpuestos en ellos mismos, así como en las sociedades vectorizadas por la mediocridad de los refrenadores absolutos y dogmatizados. El “paganismo” es para García Bacca, el modo que tiene el hombre de trascender los límites de la cobardía y alcanzar, de ese modo, un estado interno de transgresión social, política, moral, religiosa, filosófica, etc. Sea como fuere, El García Bacca de 91 años es, efectivamente, un “redomado optimista” que lejos de estar en las nubes, tiene los pies firmemente sujetos al suelo.

Si esto es así, entonces, el hecho de ser Dios ha dejado de ser para el hombre una posibilidad improbable para pasar a constituirse como la mayor de las posibilidades humanas¹⁰⁸³. Posibilidad con visos de ir incrementando su probabilidad a medida que el

¹⁰⁸¹ Juan David GARCÍA BACCA, *Sobre virtudes y vicios*, cit., 1993, p. 87.

¹⁰⁸² Especialmente, todas aquellas obras que se publicaron entre 1980 y 1992. En el presente trabajo se han comentado prácticamente la totalidad de las obras que componen dicho periodo. Para el resto de publicaciones de García Bacca respecto a este periodo, consultar la bibliografía del presente trabajo.

¹⁰⁸³ De nuevo, García Bacca recupera una idea clásica de su sistema metafísico, a saber, la idea de que el hombre puede y debe postularse como sustituto de Dios. Por todo lo expuesto en nuestro trabajo, sabemos que cuando García Bacca se refiere a Dios, lo hace como representación paradigmática de la “creación”.

hombre actual sea capaz de asumir la tarea y responsabilidad de llevar a cabo el ejercicio fáctico que conlleva el “paganismo transustanciador y transfinitador”.

García Bacca nos empuja, forzosamente, a tomar conciencia de nuestras infinitas posibilidades como entes creadores, es decir, como divinidades humanas en la eterna tensión existente entre la animalidad más natural del hombre racional, y la pretensión de querer y poder llegar a ser Dioses en la tierra. Ser “Viviente” no es estar siendo realmente humano –cosa que, en el caso de García Bacca, se basa en el conjunto de normas y leyes que regulan el universo-. Ser “viviente” es, pues, sinónimo de interpretar al hombre garcibacquiiano como un ente que se compromete con el conjunto de circunstancias características propias de un mundo por él creado. Dicho viviente se compromete a no cejar en su empeño por ampliar el rango de las posibles creaciones e invenciones propias de los “paganos”. El ser viviente es, en este caso, el modo que posee García Bacca para señalar la mayor y más capital responsabilidad del hombre “pagano”. Responsabilidad basada en el desarrollo de un mejor y próspero humanismo positivo.

Dicho esto, es momento de pasar al último de los capítulos del presente trabajo. Hemos reservado el último capítulo para presentar las más importantes referencias bibliográficas secundarias sobre la vida y obra de García Bacca. Trataremos de presentar las principales tesis interpretativas sobre el sentido de su obra para, de ese modo, abrir un espacio de debate sobre dichas interpretaciones.

En ese sentido, y debido a que el filósofo español postula la esencia del hombre como capacidad creadora e inventora de novedades, sumado al hecho de que el hombre transforma el mundo a través de la ciencia y la técnica, hace que la tesis central de su propia propuesta metafísica sea la de una dialéctica materialista en la que el hombre transforma, a su imagen y semejanza, el mundo que habita. Sea como fuere, lo interesante en este punto es el hecho de que el filósofo español retoma ideas propias de sus inicios metafísicos y como estas ideas, se mantienen y desarrollan a lo largo de su dilatada obra filosófica. Baste recordar que García Bacca, en su obra Cfr. *Invitación a filosofar*, 1940, ya presenta ciertos indicios de una prototeoría sobre la idea de que el hombre pudiera sustituir a Dios; al menos Dios es horizonte o extremo de cierta tensión en la que el hombre “filósofo” mantiene un equilibrio.

CAPÍTULO VI: DISCUSIONES EN TORNO AL PAPEL DEL MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE JUAN DAVID GARCÍA BACCA.

1. Introducción.

Para el sexto y definitivo capítulo del presente trabajo hemos optado por presentar las principales tesis referentes al papel del marxismo en la vida y obra de García Bacca. En esta ocasión, no restringiremos la opinión y exposición al respecto únicamente a la del propio García Bacca y nuestra interpretación de sus escritos. Para darles el espacio que bien se merecen a las voces más capaces y de mayor autoridad sobre la vida y obra del filósofo español, hemos optado –valientemente– por otorgarles tanto un lugar, así como una relevancia que, indudablemente se merecen en el presente trabajo.

Consideramos que no haberles concedido un espacio capital en el presente trabajo, hubiera sido una falta de honestidad intelectual por nuestra parte, así como una falta seria de rigor académico. Por eso, y porque la ocasión bien lo merece, hemos reservado este último capítulo de nuestro trabajo, para poder presentar las principales tesis –en clave de discusión crítica y académica–, sobre el papel, relevancia e importancia ontológica y material que tuvo el marxismo en el pensamiento, vida y obra del filósofo español Juan David García Bacca.

Es un hecho innegable que la bibliografía “sobre” García Bacca es amplísima¹⁰⁸⁴. A esta circunstancia, debemos añadir el espacio limitado del que disponemos para poder presentarlos a todos y cada uno de ellos. Por esa razón, hemos optado por ceñirnos –tanto en número de obras, así como de autores– a los que, a nuestro juicio, mejor representan un conocimiento profundo no sólo sobre la vida y obra del filósofo español sino que, más aun, sobre un aspecto tan específico dentro de la dilatadísima obra de García Bacca como es el tema del marxismo y su notable, evidente e innegable peso sobre el desarrollo de su propio sistema filosófico durante más de 30 años.

Si hemos optado por centrarnos en esta última etapa garcibacquiiana es porque, sin lugar a dudas, a nuestro parecer mejor representa el espíritu transustanciador y transfinitador propuesto por el filósofo español. No menospreciamos ni el resto de su producción filosófica –ampliamente comentada en el presente trabajo–, ni consideramos que otras cuestiones sean menos importantes. Lo que sí consideramos es el hecho de que, de algún modo, la etapa marxista del filósofo español sí concede un margen de

¹⁰⁸⁴ Basándonos en el trabajo de recopilación realizado por C. Beorlegui y R. Aretxaga, junto a otras recopilaciones como las de I. Izuzquiza, hemos tratado de ampliar la bibliografía “sobre” García Bacca en lo humildemente posible. Se puede dar buena cuenta de la extensa bibliografía sobre el filósofo español consultando la magnífica recopilación de Beorlegui y Aretxaga Cfr. Carlos BEORLEGUI, C, De la CRUZ, ARETXAGA, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003. Hasta dónde nosotros conocemos, tal vez esta sea la bibliografía de y sobre García Bacca más completa que existe.

interpretación por parte de los comentaristas garcibacquiianos que, el hecho de haberla discriminado, hubiera constituido un crimen intelectual imperdonable. Por eso, y porque consideramos que atender a las discrepancias profundas entre comentaristas –y principalmente, entre nosotros mismos- sobre la importancia y papel del marxismo en el pensamiento garcibacquiano es, como mínimo, algo que debe ser presentado y comentado con un tono crítico que enriquezca, por supuesto, futuros comentarios y discusiones de carácter académico.

Para mayor comprensión previa de lo que aquí presentaremos y comentaremos, baste presentar los principales interlocutores –por nosotros convocados y reunidos- para dar cabida a los argumentos que aquí presentaremos en tono de discusión crítica.

Por un lado, tomaremos los principales argumentos presentados por el Dr. Beorlegui¹⁰⁸⁵, así como del Dr. Aretxaga¹⁰⁸⁶ y el Dr. Izuzquiza¹⁰⁸⁷ que, a nuestro parecer, en la actualidad son las más destacadas y respetadas voces sobre la vida y obra del filósofo español. Como podremos comprobar, algunas de las principales tesis defendidas por ellos serán, para nosotros, el “tono” y la “excusa” sobre el que poder presentar de modo argumentativo y crítico, algunas consideraciones y opiniones opuestas a las que ellos defienden en algunas de sus principales obras.

Llegados a este punto de nuestro trabajo, y antes de entrar en materia, creemos necesario advertir y explicar algunas cuestiones previas. Nuestra actitud no sólo en el presente trabajo, sino también en otros posibles y futuros es, sin el menor género de duda posible, de máximo respeto hacia Beorlegui, Aretxaga e Izuzquiza.

Al Dr. Beorlegui es preciso reconocerle lo intrépido y pionero de su empresa académica. La tesis doctoral de Beorlegui es la primera dedicada exclusivamente a la vida y obra del filósofo español. Una tesis en dos volúmenes que tratan de desentrañar el sentido y originalidad del proyecto antropológico garcibacquiano. Beorlegui conoció personalmente al filósofo español y su contacto regular con García Bacca -siempre que éste viajaba a España- le otorga, sin lugar a dudas, un tono de calidad y proximidad que, por desgracia, otros ni podríamos soñar.

También es de rigor reconocerle a Beorlegui la tremenda tarea de darnos a conocer y promocionar la obra vida del filósofo español. Ha publicado numerosos trabajos, artículos y obras sobre García Bacca. Ha organizado el que, posiblemente, sea el congreso sobre García Bacca más importante celebrado en nuestro país¹⁰⁸⁸. Ha

¹⁰⁸⁵ En el presente trabajo, nos restringimos a las obras y artículos en los que el Dr. Beorlegui presenta y trata el tema del marxismo en la obra del filósofo español. Para mayor información consultar Cfr. *García Bacca. La audacia de un pensar*, 1988 y Cfr. *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, 2003.

¹⁰⁸⁶ Para el presente trabajo, hemos empleado su tesis doctoral Cfr. Roberto ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, 1999. También la bibliografía elaborada por él mismo y por Carlos Beorlegui incluida en Cfr. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, 2003.

¹⁰⁸⁷ En el presente trabajo nos hemos basado, especialmente, en aquellos artículos aparecidos en la revista *Anthropos* Cfr. *Anthropos* nº 20-30 1983. También en su obra Cfr. *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, 1984.

¹⁰⁸⁸ En 2002 se celebró en la Universidad de Deusto (Bilbao) unas jornadas sobre la vida y obra de García Bacca celebrando el 100 aniversario del nacimiento del filósofo español. A estas jornadas asistieron los principales expertos y conocedores sobre la obra del filósofo español. Incluso asistió y abrió las jornadas Francisco García Palacios, el hijo mayor de García Bacca.

logrado poner sobre la mesa de la academia el nombre de García Bacca y ha tratado, con el mayor rigor y honestidad intelectual imaginable, recuperar para todos nosotros, investigadores, académicos e interesados en la obra de García Bacca lo que, hasta el momento, nos era absoluta y completamente desconocido. En cierto sentido, no es exagerado reconocer a Carlos Beorlegui como un de los máximos referentes y expertos en todo lo concerniente a la obra y vida de García Bacca. Sin sus trabajos e investigaciones pioneros, hoy día la obra del filósofo español hubiera quedado relegado a un ostracismo absolutamente injusto.

Por todo ello, debemos dejar muy claro en este punto de nuestro trabajo, que todos y cada uno de los argumentos expuestos en el presente capítulo respecto a ciertas tesis defendidas por Beorlegui son empleadas por nosotros, como la excusa perfecta para tratar de reabrir una cuestión estrictamente académica y muy concreta dentro de la dilatada trayectoria filosófica garcibacquiiana. Especial y específicamente nosotros nos referiremos a un tema tan concreto dentro de la obra de García Bacca y Beorlegui, como es el referido al sentido de la última etapa de pensamiento garcibacquiiano. En ningún caso pensamos que Beorlegui no esté acertado en otra infinidad de asuntos concernientes a la vida y obra del filósofo español. Nada más lejos de la realidad, es más, mentiríamos si dijéramos lo contrario. Qué duda cabe, que todos los estudiosos sobre García Bacca le debemos a Beorlegui el primer estudio completo sobre el filósofo español. Un estudio que debe ser reconocido como lo que es, una obra de referencia que debe ser tenida en alta consideración e imposible de ignorar.

Reiteramos, en el caso concreto del presente capítulo, únicamente tratamos de apuntar y destacar algún aspecto muy concreto y específico sobre la obra de García Bacca que, a nuestro parecer, es bueno discutir –en el mejor sentido de la palabra-. No es nuestra intención entrar en ningún tipo de polémica con Beorlegui u otros autores. Nada más lejos de la realidad. Pretendemos que el presente capítulo sea interpretado como lo que realmente es y trata de ser, a saber, una excusa perfecta para iniciar una discusión académica que, en beneficio del propio filósofo español, logre, en la medida de lo posible, recuperar la vida y obra del filósofo español no sólo para la academia, sino para el conjunto de la sociedad y reconocerle lo que es, parte de nuestro patrimonio intelectual.

En el caso de Aretxaga ocurre lo mismo que con Beorlegui. Roberto Aretxaga ostenta el honor de haber presentado y defendido una de las que, hasta el momento, son las únicas tres tesis sobre la vida y obra de García Bacca. Su tesis doctoral centrada en la ciencia y la técnica del filósofo español es una obra de absoluta referencia para nosotros los estudiosos. El hecho de que su tesis doctoral fuera dirigida por el propio Beorlegui, nos da pistas sobre calidad, rigor y profundidad de su trabajo. A Roberto le debemos, en estrecha colaboración con Beorlegui, la recopilación y catalogación de todas y cada una de las obras de y sobre el filósofo español. Le debemos, también, numerosos trabajos sobre García Bacca, así como la coorganización del congreso celebrado en la Universidad de Deusto en 2002 sobre la vida y obra de García Bacca. Aretxaga es, sin duda alguna, uno de los más reputados y respetados expertos sobre la vida y obra del filósofo español. Sus estudios sobre la ciencia y la técnica de García Bacca han logrado rellenar un espacio inédito hasta la fecha inédito.

Igual que en el caso de Beorlegui, algunos argumentos concretos de la obra de Aretxaga serán empleados en el presente capítulo como una excusa para la discusión estrictamente académica. Si bien coincidimos con Aretxaga en infinidad de argumentos sobre la vida y obra del filósofo español, para el presente capítulo hemos tratado de extraer aquellas ideas que, de algún modo u otro, pudieran ser útiles para una posible discusión respecto a ciertos aspectos muy concretos y específicos sobre García Bacca.

Finalmente, nos gustaría referirnos al Dr. Ignacio Izuzquiza. Si bien Izuzquiza no defendió una tesis sobre García Bacca para su habilitación como doctor en filosofía, no es menos cierto que su obra *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca* publicado en Anthropos –la editorial donde el propio García Bacca publicó casi la totalidad de sus últimas obras- bien debe ser tenida como lo que es, una de las mejores y más extensas obras sobre la vida y obra del filósofo español. Izuzquiza es y debe ser reconocido como una autoridad indiscutible sobre García Bacca. Su obra –y los artículos publicados posteriormente- deben ser tomados como un “todo” que trata –y a nuestro parecer logra- arrojar luz sobre multitud de cuestiones controvertidas sobre el filósofo español. Hoy día, la obra de Izuzquiza es considerada como uno de los mejores y más destacados trabajos de referencia para todos aquellos que deciden enfocar sus trabajos de investigación sobre García Bacca.

Por todo ello, si bien nos referimos y empleamos en el presente capítulos sólo algunos argumentos de Beorlegui, Aretxaga e Izuzquiza desde un punto de vista crítico no es –ni debe ser- interpretado, como una oposición frontal y radical con el conjunto de sus trabajos, obras y tesis sobre el filósofo español. Opiniones y tesis con las que, en la inmensa mayoría de los casos, estamos completa y absolutamente de acuerdo. Por evidente falta de espacio en el presente trabajo, así como en un esfuerzo por evitar reiteraciones sobre asuntos en los que coincidimos completa y absolutamente con estos tres autores y que, por otra parte, ellos han trabajado con anterioridad y han demostrado mucho antes que nosotros, hemos optado –posiblemente de modo arriesgado-, por destacar únicamente aquellos aspectos concretos sobre la última etapa de pensamiento garcibacquiiano –especialmente el sentido de la etapa marxista- con los que, en nuestra opinión, es posible plantear un tema de debate y discusión estrictamente académico.

Pensamos que tratar de presentar argumentos a favor y en contra de ciertas tesis de, y sobre el filósofo español puede ser especialmente valiosos para un tema y un autor tan injustamente olvidado como es García Bacca. Sea como fuere, este capítulo que pretende convocar a la discusión y el debate académico a los principales y más reconocidos representantes sobre la vida y la obra del filósofo español, no hubiera sido posible sin los trabajos de Beorlegui, Aretxaga e Izuzquiza –entre otros-. Nosotros les debemos a ellos no sólo la valentía característica de los pioneros que, con justicia, reivindicaron el nombre, la vida y la obra de García Bacca. A ellos les debemos, también, el hecho de facilitarnos infinidad de materiales, referencias, bibliografía y estudios de y sobre García Bacca, al conjunto de las nuevas generaciones de investigadores. Ellos pusieron las primeras piedras del camino y despejaron de maleza lo que, para muchos, era una filosofía perdida o, en el peor de los casos, inexistente¹⁰⁸⁹.

¹⁰⁸⁹ Si bien el material bibliográfico sobre la vida y obra de García Bacca es relativamente amplio, nosotros únicamente nos hemos basado, por falta de espacio y debido al tono e intención del presente

Para nuestra sorpresa, entendemos que alguno de los argumentos como los de Carlos Gurméndez¹⁰⁹⁰ o José Luís Abellán¹⁰⁹¹, guardan cierta semejanza a la nuestra propia y, por esa razón, las recogemos y presentamos como una muestra o prueba de que, en cierto sentido, nuestras propias conjeturas sobre el sentido y papel del marxismo en la obra y vida del filósofo español puede tener distinto sentido al que el propio Dr. Beorlegui ha otorgado en algunos de sus trabajos.

De este modo –presentado los dos bandos y las intenciones del presente capítulo- demos cabida, pues, a los principales interlocutores con el fin de poder rescatar una discusión en torno a un tema y período de García Bacca que, indudablemente, no había sido mantenida hasta el momento. Es un hecho constatable que la discusión inédita que aquí pretendemos desarrollar se revela como absolutamente crucial para la comprensión sustancial del propio proyecto garcibacquiiano. Dicho lo propio, empecemos por centrar nuestra atención sobre los principales argumentos presentados por el Dr. Beorlegui. Posteriormente, presentaremos los nuestros propio y, finalmente, presentaremos los argumentos defendidos por C. Gurméndez y J. L. Abellán.

También, hacia el final del capítulo, trataremos algunos aspectos y opiniones tanto de Aretxaga así como Izuzquiza con las que, del mismo modo que con Beorlegui, hemos tratado de asentar las bases argumentativas de una posible discusión académica. Dicho todo esto, es momento de entrar en materia.

2. Antecedentes a la discusión sobre el papel del marxismo en la vida y obra de García Bacca¹⁰⁹².

Beorlegui sitúa en tres puntos clave lo que, a su parecer, constituyen las razones por las que García Bacca transitara del existencialismo al materialismo dialéctico propio de la tradición marxista. El primero de los factores que destaca Beorlegui es la recuperación de la poesía de Machado. Dice al respecto Beorlegui:

capítulo, en aquellas obras o aspectos que tratan o se refieren al asunto concreto de la etapa marxista garcibacquiiana y su relación con la técnica y la ciencia. En la bibliografía sobre García Bacca que presentamos al final del presente trabajo, únicamente se citan aquellas obras que, por tener una relación directa con el estado de la cuestión aquí presentada y trabajada, era necesario presentar. En cualquier caso, tanto la bibliografía de y sobre García Bacca elaborada por Beorlegui y Aretxaga en *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, 2003, así como la presentada por Izuzquiza en *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, 1984 son, sin lugar a dudas, las dos bibliografías más completas. Para la elaboración del presente trabajo hemos empleado indistintamente ambas bibliografías y son, aún a día de hoy, las dos bibliografías de referencia para los estudiosos sobre la vida y obra del filósofo español.

¹⁰⁹⁰ Cfr. Carlos GURMÉNDEZ, “García Bacca y la filosofía actual”, 1971 y, también su monografía en la revista *Anthropos*, Cfr. *Anthropos*, 1982.

¹⁰⁹¹ Cfr. José Luís ABELLAN, “Juan D. García Bacca: prolegómenos a una *crítica de la razón económica*”, 1966.

¹⁰⁹² No sería justo olvidar la contribución de I. Izuzquiza en el planteamiento sistemático de las principales ideas y tesis en las que se desarrolla el pensamiento garcibacquiiano. Pero también es obvio que en su obra *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, no existe un tratamiento específico y monográfico sobre la influencia y peso de Marx en la obra y vida del filósofo español. Por esa razón, hemos optado por incluirlo como interlocutor sobre dicha cuestión únicamente hacia el final de nuestro trabajo, y únicamente a propósito de su artículo “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca” por ser, a nuestro parecer, el más pertinente sobre el tema que aquí nos ocupa.

“La influencia de A. Machado resulta significativa porque reconoce GB haber bebido en él el amor a lo popular, a la gente del pueblo, visión poética del proletariado, haciéndole superar su filosofía elitista y descomprometida”¹⁰⁹³.

El segundo de los elementos se basa -en opinión de Beorlegui-, en la recuperación de las bases teóricas del marxistas por parte de García Bacca. Marxismo que, como el propio filósofo confiesa, ya lo trató en el año 1936 con la lectura de la obra de Marx: *Manuscritos económicos filosóficos*¹⁰⁹⁴. Dice al respecto el propio filósofo español:

“El hecho de la ciencia físico-matemático-instrumental imponía nueva teoría del conocimiento. Mas el “hecho”, resaltante ya, insoslayable, impostergable de la ciencia económica clásica (Smith, Ricardo...) y de la industria, deshacía esotro híbrido infecundo históricamente de sociología, hecha de política de Aristóteles y de iglesia tomista (teocracia, monarquía teocrática). Caí en cuenta de ello en 1936, leyendo los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, recién dados a la publicidad. Me convencí de la necesidad de estudiar economía”¹⁰⁹⁵.

La recuperación del marxismo puede ser una de las razones por las que García Bacca viajara en la década de los 60 a la universidad de Cambridge, con el firme propósito de estudiar economía con los mejores especialistas. Se trata, pues, de revitalizar el valor de lo económico como el principio “capital” de su nuevo proyecto metafísico. Nosotros no creemos, a diferencia de Beorlegui, que lo económico o el principio marxista del “capital” deba ser considerado como el factor clave en esta etapa. A nuestro juicio, a García Bacca le pesa más el “materialismo dialéctico”, que el propio concepto de “capital” marxista.

El tercero de los elementos destacados por Beorlegui es el que, a nuestro parecer, constituye realmente el núcleo fundamental sobre el que se asienta el tránsito desde el período existencialista, hasta las bases del materialismo dialéctico:

“El tercer punto de crítica lo constituye el anquilosamiento de la filosofía y su falta de compromiso. (...) La filosofía que quiera ser actual, piensa GB, deberá enfocar la realidad desde la óptica del materialismo histórico, e intentar realizar una *crítica de la razón económica*, con objeto de situarse a la altura de la *Crítica de la razón pura* kantiana y de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre”¹⁰⁹⁶.

Beorlegui centra, pues, su atención en el tema de la filosofía transustanciadora que, como era de suponer, hace su aparición a propósito de un tránsito lógico desde Marx, hasta la 11ª tesis de Feuerbach.

Esa 11ª tesis invita no sólo a Marx o García Bacca a “transformar” el mundo. A nuestro parecer, se trata de una invitación de carácter general y universal para el conjunto de los hombres. La 11ª tesis sobre Feuerbach es el punto de inflexión del materialismo dialéctico por una razón, a saber, porque invita a “trocar” y transformar el propio universo en estado de anquilosado y neutro, en un mundo dinámico. Un mundo

¹⁰⁹³ Carlos BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988, p. 127.

¹⁰⁹⁴ Cfr. Karl MARX, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, 1984

¹⁰⁹⁵ Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, cit., 2000, p. 123.

¹⁰⁹⁶ Carlos BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, cit., 1988, p. 129.

producto del hombre creador e inventor. A nuestro parecer, la filiación por parte de García Bacca al impulso transformador del mundo se hará patente únicamente a través de una nueva categoría de capital importancia dentro del sistema argumentativo garcibacquiiano, a saber, la “transustanciación” y, en igual grado de importancia, pero distinto nivel de discusión, la “transfinitación”.

Del siguiente modo nos ubica Beorlegui en esta fase:

“la categoría “transustanciación” es ahora la categoría clave en el campo de la metafísica, de la antropología, de la hermenéutica histórica y de la ciencia. La filosofía que se reduzca a “decir” el ser de la realidad será simplemente ontología. Si quiere subir de grado convertirse en metafísica, deberá transustanciar la realidad. (...) la ciencia actual (y en esto ha sido pionera) es la que transustancia el ser de la realidad, y no sólo lo describe, como ocurría con las ciencia de épocas anteriores. Por tanto, la ciencia se ha convertido en la realizadora de la auténtica metafísica”¹⁰⁹⁷.

Es de destacar el papel que, bajo nuestra interpretación, desempeña la ciencia y la técnica hasta el final de la producción filosófica garcibacquiiana por una razón simple, a saber: ellas son, a nuestro parecer, los instrumentos o herramientas humanas a través de las cuales, mejor se ejemplifica el cambio, la transformación y la transustanciación de la propia sociedad. Es decir, tanto de su propia historia, así como de los diferentes modelos económicos, sociales, políticos o filosóficos.

Beorlegui cree que en *Metafísica*¹⁰⁹⁸, García Bacca ha instituido su nuevo sistema intelectual alrededor de una nueva hermenéutica, a saber, la de la “transustanciación”. Dice Beorlegui al respecto:

“Desde los presupuestos filosóficos asentados en la *Metafísica*, GB reordenará todo su sistema intelectual, basado ahora en el criterio hermenéutico de *transustanciación*. La filosofía, la historia, la ciencia, etc. merecerán el apelativo de *actual*, si se hallan en fase o estado transustanciador”¹⁰⁹⁹.

Es decir, lo extraído como principal premisa y conclusión por parte de Beorlegui de *Metafísica*, es la tesis de que la metafísica, si quiere obtener legitimidad, utilidad y ser realmente actual, debe apelar al principio de la transustanciación. Esto es, debe insertar el grado de actividad y principio de creación y transformación, si realmente quiere dejar de ser mera ontología. La ontología -dentro de los márgenes meramente teóricos-, es incapaz de transformar o trocar el universo del hombre para reconvertirlo, de ese modo, en un mundo repleto de enseres trocados y transformados para el uso y beneficio del hombre y lo que es más importante, incapaz de transustanciarse en un Nos. De otro modo, la metafísica debe transformarse en la actividad transformadora del mundo de los hombres. Para ello, debe crear nuevas herramientas e instrumentos de

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 132.

¹⁰⁹⁸ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963. Como ya presentamos en el 2º capítulo de esta segunda parte, *Metafísica* no puede ser considerada absolutamente como una obra de “transición” dentro de las etapas de pensamiento garcibacquiiano. La dependencia garcibacquiiana de los fundamentos y bases del existencialismo heideggeriano está tan presente aun en *Metafísica*, que no consideramos que dicha obra puede y deba ser considerada una obra de transición. Pesamos que, como mucho, *Metafísica* puede ser tratada como una obra puente o de aproximación tibia a las tesis marxistas por parte del filósofo español.

¹⁰⁹⁹ Carlos BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, cit., 1988, p. 147.

pensamiento que ayuden a reformular los sistemas y aparatos –los enseres e inventos– propios de esferas tales como: la política, la religión, la economía, la ciencia, etc.

Tras comentar tanto *Metafísica*, así como *Curso sistemático de filosofía*, Beorlegui salta hasta *Lecciones de historia de la filosofía*¹¹⁰⁰. Lo que más destacamos de esta obra de García, es la consumación y confirmación casi de una década de estudio en el que impera el desarrollo y despliegue de una historia de la filosofía basada en tres momentos o estados generales: “Interpretación” –reinterpretación-, “transformación” y “transustanciación”. Estas fases histórico-dialécticas de la filosofía comprenden desde la época prehistórica en la que el hombre está a merced del mundo; hasta el siglo XIX y el marxismo y su propuesta de “humanismo positivo” que, como ya sabemos, es el estadio dialéctico no definitivo de un mundo en el que se espera el advenimiento creativo del socialismo positivo. Este socialismo positivo, a falta de mayores concreciones, es reflejo de un mundo en el que la filosofía y la metafísica, así como el conjunto de capacidades humanas: ciencia, técnica, economía, política, etc., están en estado activo de transustanciación.

De otro modo, el hombre se pone manos a la obra para llevar a la praxis y a la esfera de la facticidad, el hecho y principio de creación e invención humana. García Bacca piensa que, únicamente a partir de la transustanciación, es posible el desarrollo y movilidad de un “Universo” trocado a “Mundo” en el cual, el hombre logre alcanzar el estado de Nos. Para García Bacca, sólo a través de la transustanciación, la filosofía es capaz de llevar a la esfera de lo práctico el conjunto de herramientas de pensamientos ontológicos necesarios para transformar el mundo. Dice Beorlegui a propósito de esta etapa marxista:

“Ahora bien, tal transformación es de superior categoría que la de Kant y Hegel. Se da aquí un salto cualitativo, por lo que a tal empresa hay que darle el nombre de *transustanciación real*. Con Marx se monta y se pone en marcha un proyecto de cambiar de esencia, y transustanciar la naturaleza, el hombre y la sociedad; cambio que no desembocará en una realidad distinta al hombre y a la naturaleza: el espíritu (Hegel), sino en su auténtica realidad de verdad: humanizar la naturaleza y naturalizar al hombre social”¹¹⁰¹.

Como más tarde podremos comprobar, para García Bacca el marxismo –al menos en las décadas de los 60 y 70 del pasado siglo-, no supone la consumación definitiva del ejercicio filosófico sino, más bien, el foco hacia el que deben converger el desarrollo filosófico, social, económico, técnico, etc. Así debe ser porque, en opinión del filósofo español, el marxismo supone el cambio definitivo de paradigma para su proyecto filosófico. Es decir, a través de la asimilación del esquema dialéctico marxista, García Bacca logra poner en marcha un ejercicio práctico de transustanciación que aplica sobre los diferentes modelos filosóficos.

En el tema de la dimensión antropológica garcibacquiiana, Beorlegui toma como hilo conductor el sustento marxista que le otorga el materialismo histórico. Según

¹¹⁰⁰ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Lecciones de historia de la filosofía*, 2 vol. 1972 y 1973. En especial, es de destacar el 2º de los volúmenes en los que García Bacca trata de modo monográfico la figura de Marx con la que cierra su historia de la filosofía.

¹¹⁰¹ Carlos BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, cit., 1988, p. 153.

Beorlegui, existe un salto fuerte entre la etapa antropológica de influencia heideggeriana y la etapa marxista en el siguiente sentido:

“La idea del hombre, que anteriormente giraba en torno al Dasein (En-ser) heideggeriano, concebía al hombre con un talante transformador y constructor de su mundo. Pero se trataba de una transformación un tanto idealista, intelectual, por cuanto no (se) pasaba de una transformación hermenéutica del universo a un mundo hecho a la medida del hombre. Esta cosmovisión heideggeriana no traspasa el nivel contemplativo, fenomenológico. Sus empeños transformadores no van más allá de un importante voluntarismo o de un inofensivo intelectualismo”¹¹⁰².

Nosotros pensamos que esa separación delimitada por Beorlegui entre una ontología puramente teórica –heideggeriana-, y otra más práctica –marxista-, no es tan radical. Así lo creemos, porque la ontología heideggeriana dentro del sistema metafísico garcibacquiiano catalogada como “ingenuidad teórica” no hace, a nuestro parecer, verdadera justicia al tipo de ontología practicada por el filósofo español.

La etapa ontológica de influencia heideggeriana es, en primera instancia, absoluta y radicalmente crítica; incluso podríamos tachar a García Bacca de parricida con respecto a su padre ontológico. Lo cierto es que, a nuestro juicio, la etapa heideggeriana es, en esencia, un proceso de regreso –tal y como expusimos con anterioridad¹¹⁰³-, a los fundamentos mismos de la propia ontología y la metafísica. Un regreso al origen con la firme intención de intentar fundamentar y sostener una legitimidad metafísica. Legitimidad precisamente perdida y arrebatada por el desarrollo puramente teórico de la misma. A nuestro parecer, García Bacca necesita pasar por una fase de autocrítica ontológica de carácter especulativo e introspectivo para, posteriormente, poder sostener con mayor firmeza el proyecto de una metafísica y una ontología de marcado carácter fáctico. Es decir, nosotros no pensamos que pueda o deba reducirse la etapa ontológica de influencia heideggeriana a un mero voluntarismo inoperante e inofensivo. Pensamos, por el contrario, que esta etapa es vital y necesaria en el proceso filosófico garcibacquiiano para el posterior desarrollo de lo que en un futuro, terminará convirtiéndose en una metafísica y ontología con mayor voluntariedad transustanciadora.

En efecto, García Bacca centra su atención -durante poco más de una década¹¹⁰⁴- en las posibilidades de una ontología fundamental que, necesariamente, debe ser fundamentada inicialmente de modo especulativo, fenomenológico y hermenéuticamente. De una cosa no cabe duda, a saber, el hecho de que García Bacca

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 166.

¹¹⁰³ Especialmente en los capítulos 5º y 6º de la 1ª parte y, también, en los capítulos 1º y 2º de la 2ª parte del presente trabajo. Sea como fuere, la presencia de Heidegger es patente y presente a lo largo de prácticamente toda la producción filosófica del filósofo español ya sea para comentarla críticamente de modo evidente y concreto, ya sea para hacer referencia a algunos aspectos con los que sí está de acuerdo y que se apropia para sí mismo de un modo relativamente entreverado y ciertamente opaco en muchos momentos. Especialmente esto último se hace más evidente en la obra de García Bacca a partir de la década de los años 60 del pasado siglo.

¹¹⁰⁴ En realidad muchos consideran que la etapa heideggeriana se desarrolla durante más de 20 años y, realmente, no les falta razón. Nosotros consideramos –en este momento-, que esa década a la que nos referimos es la que va desde mediados de los años 40, hasta la mitad de los años 50. Una década para centrar el grueso de la etapa que García Bacca dedica al existencialismo y, especialmente, a la figura y obra de Heidegger.

dé el salto al marxismo y al materialismo histórico otorga, sin duda alguna, un nuevo peso atómico y real al argumento garcibacquiiano de la transustanciación y la transfinitación. Un salto dialéctico que, a nuestro parecer, se encamina hacia la facticidad como resultado de una filosofía puesta al servicio de la transustanciación del conjunto de enseres que pueblan y habitan el mundo.

Nueva ontología que será imposible en su dimensión fáctica, si antes no pasa por un proceso de autoconocimiento e introspección especulativa y no meramente teórica. Es decir, sin la influencia heideggeriana, el fundamento garcibacquiiano de la transustanciación no habría pasado por el proceso de transfinitación necesaria para generar la síntesis hacia la ontología transustanciadora más propiamente garcibacquiiana. De otro modo: *García Bacca da el salto dialéctico de una ontología fundamental y especulativa, a una ontología de la transustanciación o fáctica.*

3. Primeras concreciones críticas sobre el papel del marxismo en la vida y obra de Bacca.

En el último capítulo de la obra de Beorlegui titulada: *García Bacca. La audacia de un pensar*, analiza las últimas obras de García Bacca y, en especial, aquellas de los años 80 del pasado siglo. Dos puntos o características destaca Beorlegui de esta última etapa filosófica garcibacquiiana:

1. La superación o distanciamiento del pensamiento marxista.
2. El papel central reservado a la racionalidad científico-técnica, capital en la configuración del mundo, del hombre y del porvenir.

Dos razones principales atribuye Beorlegui al posible y supuesto cambio de paradigma filosófico garcibacquiiano durante los años 80 del pasado siglo. La primera de las posibles razones es la que, a nuestro juicio, mejor refleja el cambio de paradigma garcibacquiiano. Dice Beorlegui al propósito:

“Podría interpretarse, en primer lugar, como una superación desde dentro, considerando que la crítica marxista es un trabajo teórico ya realizado y no queda más que ponerlo en práctica. En el campo teórico, no quedaría más que atisbar los caminos de realización del *humanismo positivo*, el porvenir de la Humanidad, desde las claves que nos aportan el presente, nuestro presente. Y a ello se dedica GB, convencido de que *es el hombre en cuanto creador, inventor o productor (...) quien acaba por su raíz con el capitalista!*”¹¹⁰⁵.

Según sostendremos nosotros, esta primera razón propuesta por Beorlegui para defender un supuesto abandono o distanciamiento por parte del filósofo español de las tesis marxistas, bien podría ser una más que buena aproximación a las razones que empujaron a García Bacca durante los años 80, a transustanciar su propia inclinación puramente teórica sobre el marxismo. Aun así, y tal como podremos comprobar inmediatamente a continuación, no creemos –a diferencia de la opinión de Beorlegui-, que García Bacca “abandonara” el marxismo.

Creemos, más bien, que durante los años 80, el filósofo español entra en una segunda fase dentro de la etapa marxista. A nuestro parecer, esta nueva etapa

¹¹⁰⁵ *Ibíd*, p. 215.

garcibacquiiana dedicada al marxismo “práctico” es iniciada hacia finales de la década de los 70, y desarrollada con mayor rigor en las obras de los años 80. Creemos que los últimos años y obras garcibacquiianas son, en el mejor de los casos, una especulación ontológico-técnica por parte del filósofo español tanto en lo referente a los avances de la ciencia y la técnica, así como del papel que la propia filosofía deberá adquirir si quiere alcanzar, como se proponía en la fase “teórico-marxista” de su obra, un “humanismo positivo”.

Es decir, a diferencia de la opinión de Beorlegui, nosotros no creemos que García Bacca abandone el marxismo de modo radical o profundo. Ni siquiera pensamos que lo abandone ligeramente; incluso a pesar de las declaraciones en las que afirma: *Es historia de la filosofía. Esto es el pasado. Lo importante es el presente y porvenir*¹¹⁰⁶. Es decir, cuando a García Bacca se le acusa de ser un filósofo marxista, se está incurriendo en un error. García Bacca no es, *sensu estricto*, un filósofo marxista y ello, entre otras cosas, porque no trabaja sobre el desarrollo aséptico y teórico de principios marxistas. A nuestro juicio, el único modo legítimo de catalogar a García Bacca como un filósofo marxista, únicamente debe de hacerse desde la perspectiva y enfoque crítico de la más absoluta heterodoxia. Veamos por qué.

De Marx -y del marxismo- García Bacca toma, como ya se ha justificado suficientemente en el presente trabajo, el sustrato ontológico que permite dar cabida al motor transustanciador y dialéctico dentro de su propio proyecto metafísico. Marx y el marxismo –concretamente los *Manuscritos*-, hicieron la función de catalizador ontológico en el filósofo español. Es decir, sin la revitalización de la propia facticidad, movilidad y dialéctica de la metafísica característica de Marx, el propio andamiaje metafísico-técnico garcibacquiiano no habría encontrado los argumentos necesarios que le otorgaran la contundencia y sostenibilidad argumentativa para su propio proyecto.

Por esa razón, si García Bacca no es un filósofo marxista al uso -heterodoxo-, tampoco puede “abandonar” el marxismo. Expliquemos un poco mejor esta premisa. Durante la época garcibacquiiana que se ha llamado marxista, García Bacca no abraza sin más los fundamentos del marxismo. La etapa del marxismo garcibacquiiano es, se quiera o no, una etapa de asunción ontológica de los principios del materialismo dialéctico a propósito de la 11ª tesis de Feuerbach, y no tanto sobre las bases de la crítica capitalista. No negamos el hecho de que García Bacca atienda a las bases de dicha crítica marxista. Lo que estamos afirmando es que, al igual que hace con los fundamentos diltheianos, orteguiano y heideggerianos durante la segunda y tercera etapa de su pensamiento, García Bacca toma y asume un quicio ontológico para, a partir de ahí, pivotar y encajar su propio sistema. En el caos del marxismo, lo esencial con lo que García Bacca comulga es, se quiera o no, con la lógica del materialismo dialéctico.

Si esto es así, pensamos que las últimas obras del filósofo español son un ejemplo tras otro, no de una superación teórica del marxismo sino que, más bien, se revelan como un esfuerzo de aplicación fáctica de su propio proyecto humanístico iniciado a principios de los años 60. Es decir, Beorlegui tiene mucha razón cuando afirma: “la

¹¹⁰⁶ Declara el propio García Bacca en una entrevista en 1979 realizada por el periodista y presentador Joaquín Soler Serrano para el programa de TVE “A fondo”.

crítica marxista es un trabajo teórico ya realizado y no queda más que ponerlo en práctica”¹¹⁰⁷.

Cabe matizar esto. El marxismo carece de sentido si únicamente se queda en mera teoría. No cabe la menor duda, pues, de que el análisis histórico-dialéctico propio del “humanismo teórico” y “práctico” son, por sus condiciones de pretérito y presente, susceptibles de ser analizados críticamente. No cabe la menor duda de que el desarrollo argumentativo garcibacquiiano responde, esencialmente, a un sesudo análisis de la propia historia de la humanidad basada en ciertas premisas y argumentos de diferente índole, que bien podrían responder y constituir un paradigma teórico.

García Bacca dedica en más de una obra sus esfuerzos y tiempo a analizar los fundamentos que sostenían las conclusiones de dichas etapas del humanismo¹¹⁰⁸. Es más, la analítica del “humanismo práctico” constituye, en gran medida, el grueso de lo que se ha llamado “su etapa marxista” y que, en cierta medida, ya se preveía en su obra *Metafísica*, en la cual, García Bacca desarrolla una completa analítica de las categorías de las que hace acopio el habitante del mundo práctico y capitalista.

Luego, si la etapa bien o mal llamada marxista –no por filiación radical al marxismo sino, más bien, a cierto núcleo ontológico- se basa, decimos, en el análisis crítico de estas dos etapas dentro del desarrollo dialéctico del marxismo –teórico y práctico-, cabría esperar, pues, que la tercera etapa del humanismo –“humanismo positivo”-, no pudiera ser analizado y expresado teóricamente o críticamente por García Bacca tal y como hiciera con las dos etapas anteriores de su propio pensamiento, a saber, la etapa orteguiana y la etapa heideggeriana.

Si esto es así, y en vista de que en opinión del filósofo español tanto la ciencia así como la técnica dominan el presente y el porvenir más inmediato del hombre y la humanidad, será un acto de irresponsabilidad antropológica, filosófica y metafísica no hacerse cargo de un análisis crítico tanto de la ciencia en general, así como de la técnica. Es decir, nosotros creemos que la importancia que García Bacca otorga a la ciencia y la técnica actual encuentran su propia justificación no en un abandono sin más del marxismo sino que, más bien, constituyen en sí mismo un paso absolutamente necesario y lógico dentro del programa transustanciador garcibacquiiano.

El porvenir de la humanidad está –así lo parece-, en manos de la técnica. Si el hombre y la humanidad deben encaminarse hacia el estado teórico y no definitivo del humanismo positivo, entonces, no cabe la menor duda de que el filósofo español lo hará a través de la ciencia y la técnica entendidas como los instrumentos fácticos a través del cual, el hombre crea y transforma el mundo. García Bacca dedica sus últimos esfuerzos intelectuales en intentar avanzar a través de conjeturas, analíticas críticas, planes de viabilidad y otro conjunto de herramientas teórico-prácticas, en el propio porvenir de un humanismo positivo aún por venir.

No cabe más reiteración sobre las condiciones, medios, razones y demás argumentos analíticos sobre el marxismo en sus bases por parte de García Bacca a finales de los años 80. Tampoco caben en su *corpus* teórico pues, para el filósofo español, están más

¹¹⁰⁷ Cfr. Carlos BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, 1988.

¹¹⁰⁸ De estas obras respecto al asunto de los tipos de humanismo en la obra de García Bacca, hemos dado buena cuenta en la segunda parte de nuestro trabajo, en especial en los capítulos 4º y 5º.

que trillados en sus propias publicaciones durante casi dos décadas completas. Es hora, pues, de centrar su atención en el porvenir que, a juicio de García Bacca, vendrá determinado por la ciencia y la técnica. Si esto es así, no nos parece acertada -o justa-, la segunda de las posibles razones esgrimidas por Beorlegui anteriormente mentadas, y que versan sobre las posibles razones que empujaron al filósofo español a “abandonar” el marxismo –si es que en algún momento lo hizo, o en algún momento lo abrazó-. Dice Beorlegui al respecto:

“En nuestro filósofo hay un repliegue conservador hacia posturas menos críticas respecto a la situación alienante del mundo capitalista. Una prueba de ello está en el escaso talante *humanista*, crítico y ético que se advierte en sus últimos libros, que respiran, más que nunca, una fe ilimitada en el poder y en las posibilidades de la técnica, en manos del hombre creador y transustanciador”¹¹⁰⁹.

En lo referente al apelativo de “conservador”, creemos que no es acertado en ninguno casos. Menos aún, cuando el adjetivo intenta señalar –bajo nuestra interpretación-, un posible abandono de posiciones críticas por parte del filósofo español. A nuestro parecer, nada más alejado de la realidad. Todas aquellas obras de García Bacca pertenecientes a la década de los 80 que llevan por título *Tres ejercicios literario-filosóficos de...*¹¹¹⁰ poseen tanto una estructura histórico-materialista propias de los esquemas dialécticos, así como un talante absoluto e innegablemente crítico. Bien pudiera ser que estas obras sigan el mismo esquema aplicado al humanismo, es decir, teórico, práctico y positivo. Si así fuera, el aplicar de modo práctico dicho esquema sobre multitud de temas actuales, sería una prueba de que, de algún modo, García Bacca no “abandonó” jamás el marxismo. Pero aún más importante que el hecho de no abandonar el marxismo en estas obras de los años 80, es la prueba de que García Bacca trató de poner en práctica el propio sentido de su propuesta metafísica, llevando a la praxis filosófica el esquema ontológico del método dialéctico transustanciador.

Si bien García Bacca rebaja el tono crítico de marcado y sesudo tinte académico en estos últimos años, este hecho no implica, a nuestro parecer, una ausencia o carencia de rigor y honestidad intelectual por parte del filósofo español. Menos aun, ser tachado de conservador por el hecho de no meterse en polvaredas academicistas en las que, contando García Bacca con más de 80 años, no pensamos que tuviera que demostrar su valía filosófica o científica.

¹¹⁰⁹ Carlos BEORLEGUI, *García Bacca. La audacia de un pensar*, cit., 1988, p. 216. Sabemos que Beorlegui emplea este argumento únicamente como posibilidad. No afirmamos, en cualquier caso, que Beorlegui esté en un error únicamente por plantear posibilidades y razones varias. En lo que a nosotros respecta, creemos haber justificado la relativa inexactitud de la primera. Nuestra intención, ahora, se centra en desestimar argumentativamente la segunda posibilidad que el Dr. Beorlegui plantea y que, en cualquier caso, no asevera como la única o acertada.

¹¹¹⁰ Durante los años 80, la editorial Anthropos publica algunas de las obras inéditas del filósofo español. Muchas de ellas llevan en el título la expresión “tres ejercicios de”, seguido del correspondiente término: moral, antropología, matemáticas, etc. Nosotros pensamos que el hecho de ser siempre tres los ejercicios tiene mucho que ver con las tres fases dialéctico históricas de los humanismos tratados primero por Marx y, posteriormente, por García Bacca. En todas las obras del filósofo español en las que aparece el título “tres ejercicios”, el modo de proceder siempre es el mismo, es decir, un modelo dialéctico en el que se ejecuta una superación por absorción de cualquier aspecto anteriormente nombrado. En cualquier caso, a nosotros nos parece que esta serie de obras del filósofo español es la prueba definitiva de que García Bacca pretendía dar un tono de practicidad a su propuesta metafísica.

En la serie de obras tituladas *tres ejercicios de* cambian las formas, no así el valor o peso crítico y riguroso de sus escritos que, siguiendo un esquema pura e innegablemente dialéctico, sigue investigando y generando vías de acceso y desarrollo fáctico para su plan transustanciador. Todas y cada una de las obras de este período –la de la década de los años 80 del pasado siglo- son, a nuestro parecer, un alegato a la filosofía fáctica y práctica, esto es, próxima a la técnica y la ciencia tomadas como realidades innegables y generadoras de porvenir y, como no, al propio proceso de transustanciar la realidad del hombre y del humanismo por venir.

Por lo tanto, y antes de centrar la discusión en el estado de la cuestión: –las discrepancias con respecto a la interpretación presentada por Beorlegui-, creemos que las razones que apuntan a un posible abandono o dejación por parte de García Bacca de sus funciones humanísticas son, como mínimo, muy discutibles. A nuestro parecer, el talante humanístico no desaparece en ningún momento de la obra garcibacquiiana. Tampoco consideramos que se debilite el proyecto de la transustanciación garcibacquiiana en ningún caso. Como mucho, lo que sí se advierte es una aplicación real y fáctica del propio “humanismo positivo”. Un humanismo que siempre está por venir. Si esto es así, la filosofía –pareja a la evolución de la ciencia y la técnica- debe, por imperativo, reflexionar, crear e inventar nuevas herramientas de pensamiento que sean capaces de re-pensar el porvenir de la economía, la ética, la antropología, la metafísica, etc.

En resumen: como se ha podido comprobar a lo largo del los 5 capítulo que constituyen la segunda parte del presente trabajo, García Bacca no sólo reitera muchos de los principios explícitamente expuestos ya en la década de los 60 y los 70 sino que, también, creemos que García Bacca aplica en los años 80 dicho fundamento ontológico en diversas áreas de la realidad, a saber: moral, antropología, teología, ciencia, técnica, matemáticas, dialéctica. Es decir, no es que García Bacca se convierta en un conservador en filosofía al uso. Lo que ocurre, más bien, es que García Bacca se convierte en un activista dialéctico, esto es, en un filósofo de acción, práctico y fáctico. Un filósofo que aplica su argumento metafísico en el mundo de los hombres para, de ese modo, poner a prueba tanto su talante transustanciador, así como la verdad del propio materialismo histórico que atraviesa con su lógica retrospectiva, los cambios y trueques del mundo de los hombres y los enseres.

4. El núcleo de la discusión. Facticidad del humanismo –Vs- Humanismo utópico.

Nos centramos en el capítulo: “La voluntad de utopía. La entraña filosófica de J.D. García Bacca”¹¹¹¹ En dicho capítulo, Beorlegui aborda la cuestión o posibilidad del “utopismo” en el que supuestamente devino el proyecto garcibacquiiano.

En dicho capítulo, Beorlegui cataloga de “voluntad utópica” el conjunto del proyecto garcibacquiiano por las siguientes razones:

¹¹¹¹ Carlos BEORLEGUI, C, De la CRUZ, Carlos ARETXAGA, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003

“El talante utópico que recorre toda su trayectoria filosófica, desde casi sus primeros escritos. Lo denomino la “voluntad de utopía”, la pretensión de que el ser humano está llamado a sobrepasar permanentemente sus límites, e invitando a ser y a convertirse en el centro arquimédico de toda la realidad. En definitiva, a ocupar el lugar que las cosmovisiones teocéntricas suelen reservar a Dios”¹¹¹².

Es decir, el concepto de “utopía” -al ir acompañado del término “voluntad”-, rebaja, a nuestro parecer, a cero cualquier pretensión de degradar hasta cotas irrisorias, el proyecto transfinitor del pensador español. El hecho de que Beorlegui hable de voluntad de utopía debe entenderse, a nuestro juicio, desde el propio sentido etimológico del término utopía.

Dado que el proyecto filosófico garcibacquiiano se sostiene sobre la labor de sustentar el por venir del mismo porvenir, se hace comprensible que el proyecto filosófico de García Bacca esté constante y permanentemente por hacer. Su realización siempre es, por imperativo ontológico, un horizonte abierto a creación e invención. El hecho de ser un proyecto por hacer lo incardina, necesariamente, en una situación fáctica y utópica en su acepción menos desairada.

El talante de lo utópico también tiene que ver, como no, con la idea de que en tres de las etapas filosóficas más destacadas de García Bacca¹¹¹³, los horizontes de acción utópica se distribuyen en dos. En la primera y la tercera etapa del proyecto garcibacquiiano, el horizonte utópico está representado por la pretensión de “querer ser Dios”. Es decir, el principio por el cual, el hombre ordena sus propias potencias creadoras e inventoras sobre el principio de tener que generar, crear e inventar su propio mundo a su imagen y semejanza. La segunda de las etapas tiene como horizonte utópico el “humanismo positivo”. Es decir, el tipo de humanismo donde el hombre y la sociedad ha rebasado -por absorción y superación-, el tipo de sociedad capitalista basada en general en el principio de “enajenación” social, capital, laboral, incluso existencial.

Como ya comentamos en otra ocasión, a nuestro juicio, la última de las etapas del pensamiento garcibacquiiano -comúnmente llamada “tecnocéntrica”¹¹¹⁴-, a nuestro parecer representa el esfuerzo definitivo de García Bacca por llevar a cabo un ejercicio real y práctico de lo que, en opinión de Beorlegui, únicamente constituiría una “voluntad utópica”.

Si esto es así, y si realmente no existe un abandono real y efectivo del marxismo por parte de García Bacca, entonces, lo que se considera como etapa “tecnocéntrica”, bien podría convertirse en una etapa de “realismo utópico” en la cual, García Bacca habría realizado el esfuerzo de llevar a la práctica el ejercicio mismo de la voluntad utópica ensayando, para dicho propósito, modelos reales de un humanismo positivo. Si

¹¹¹² *Ibid.* p. 60.

¹¹¹³ La 2ª fase de influencia orteguiana-diltheyana, una 3ª fase marxista y, finalmente, una 4ª etapa que Beorlegui tacha de “tecnificada”

¹¹¹⁴ Incluso el propio Izuzquiza trata la última etapa de la obra de García Bacca con cierto sentido científicista y epistemológico. No negamos lo evidente, a saber, que la última etapa de pensamiento garcibacquiiano esté trufado de referencias a las ciencias. Lo que decimos es que catalogar como científicista o positivista dicha etapa supone un prejuicio reduccionista a dicha etapa. Pensamos que detrás de ese ímpetu supuestamente científicista se esconde, a nuestro juicio, un esfuerzo por poner en “práctica” todo un sistema dialéctico-transustanciador y transfinitor más propio de la etapa marxista, que de una revolución científicista espontánea.

esto es así, el único medio y canal a través del cual ensayar y poner en marcha todo el mecanismo del humanismo positivo –del cual no cabe más tarea, que la de llevarlo a la práctica-, únicamente sería posible a través de los medios que transforman el mundo moderno, es decir, la técnica y la ciencia.

En definitiva: lo que en un inicio bien pudiera haber sido tachado de voluntad utópica, a nuestro parecer, García Bacca lo troca en algo así como un realismo utópico en el que las tres etapas mentadas por Beorlegui dejarían de ser estancas. Es posible, pues, pensar en un continuo dialéctico en el que cada etapa constituiría un principio de superación, absorción y acumulación que, finalmente, concluiría en una etapa final –pero no definitiva- en la que ciencia y técnica constituyesen los canales y medios de desarrollo real y fáctico de la “voluntad utópica” propias del humanismo positivo.

Beorlegui piensa que hay un progresivo desplazamiento y abandono del sustento ideológico marxista en la última etapa filosófica de García Bacca:

“Su pensamiento experimenta en la década posterior -80- una evolución interesante. En los años 80, su pensamiento se va distanciando progresivamente y sin rupturas explícitas del suelo marxiano. Es un distanciamiento (...) que consiste en un leve y progresivo desplazamiento de ideas que lo sitúan en otro ámbito intelectual que, si bien continúa manteniendo las notas básicas y propias del pensamiento más propiamente garciabacquiianos, se va desmarcando de los acentos sociocríticos de su etapa socialista anterior”¹¹¹⁵.

Como ya comentamos anteriormente, no creemos, ni tampoco pensamos que tal y como señala Beorlegui, exista algo así como un desplazamiento o superación del marxismo durante su última etapa filosófica. Si bien es cierto, cabe reconocer que en los últimos escritos del filósofo español, existe una clarísima ausencia de los aspectos puramente teóricos sobre las fases humanísticas anteriores al humanismo positivo –humanismo teórico y práctico respectivamente-.

Tal hecho, pensamos, no implica tal y como pudiera sostener el propio Beorlegui, que García Bacca diera por sentado que el humanismo práctico se hubiera consumado y superado en el conjunto de la sociedad moderna. A nuestro parecer, no hay razones para creer o sostener la tesis de que García Bacca diera por sentado semejante cosa. Ahora bien, después de más de 20 años escribiendo casi sin descanso sobre el marxismo y sus posibilidades¹¹¹⁶, es comprensible que el filósofo español diera por agotado no el tema del marxismo en sí mismo –tal y como pudiera haber ocurrido con el existencialismo heideggeriano-. Pensamos que, efectivamente, lo que termina agotando a García Bacca no es el propio marxismo o las bases de una ontología basada en el marxismo, o el materialismo historicista combinado con el principio de transustanciación. Por el contrario, nosotros pensamos que lo que logra agotar al

¹¹¹⁵ Carlos BEORLEGUI, C, De la CRUZ, Carlos ARETXAGA, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, cit., 2003, pp. 78-79.

¹¹¹⁶ Nos referimos a la etapa de obras publicadas por García Bacca entre 1960 y 1980. En el presente trabajo hemos comentado en más de una ocasión que la etapa propiamente marxista comprende desde 1960 hasta 1992. También comentamos que dicha etapa marxista debe ser dividida a su vez en dos “fases” o “estadios”. Una primera fase de orientación más teórica (1960-1980) que es a la que nos estamos refiriendo, y una segunda fase de orientación práctico-fáctica (1980-1992) en la que García Bacca trata, en nuestra opinión, de poner en marcha el ejercicio práctico de la filosofía a través de ejercicios en los que la transustanciación y la transfinición estuviera presente.

filósofo español es la propia autoconsumación de una propuesta ontología únicamente “teórica”. Es decir, ¿qué valor puede tener un proyecto ontológico que persiga el cambio y la transustanciación si, paradójicamente, dicho proyecto sigue anclado al discurso meramente crítico y teórico?

De otro modo: el proyecto ontológico garcibacquiiano requiere de un impulso “fáctico”, “real” y “práctico” si verdaderamente quiere atribuirle legitimidad y sentido a su propio proyecto filosófico. El humanismo positivo –tarea inacabada e inacabable– requiere, en el ámbito de la filosofía y el pensamiento, de un principio de equilibrio que catalice su propia legitimidad operativa. Ese principio, pensamos, queda perfectamente representado por la “ciencia” y la “técnica”. Es decir, tanto la ciencia, así como la técnica actual, constituyen los canales que representarán la posibilidad operativa real a través de la cual, las sociedades modernas –las representantes del humanismo práctico–, dan el salto dialéctico de autoconciencia hacia el humanismo positivo.

Es decir, son los mecanismos de la ciencia y la técnica empleados por García Bacca a través de los cuales, es posible centrar la tarea presente y capital de la filosofía. Pensamos que, en cierto sentido, García Bacca sustituye el principio marxista del capital entendido como el medio factico que transforma el mundo, por dos nuevos principios que, a su parecer, hoy día representan mejor esa facticidad capaz de transformar el mundo, a saber, la ciencia y la técnica. Por esa razón, no pensamos que la posición de Beorlegui esté tan distanciada en esta cuestión de la nuestra propia. Si atendemos a sus propias palabras respecto de este asunto, comprobaremos que él también da crédito a la posibilidad de que la ciencia y la técnica constituyan el interés central de la última etapa filosófica de García Bacca. Le otorga crédito a esta posibilidad porque ella constituye por derecho propio, los canales de transustanciación escogidos por el filósofo español:

“Ya hicimos en su momento referencia a la explícita concreción de GB sobre la necesidad de que la filosofía no se reduzca a describir el mundo sino a transformarlo/transustanciarlo. Y el instrumento más adecuado lo constituye la tecnociencia. La centralidad de la ciencia y de la técnica ha sido constante en el pensamiento de nuestro filósofo, pero todavía adquiere mayor relevancia en los escritos de los últimos años”¹¹¹⁷.

Nuestra discrepancia específica y muy concreta con el análisis de Beorlegui queda localizado en el hecho de que, a nuestro juicio, García Bacca jamás abandonó el lecho marxista¹¹¹⁸. Los últimos años de reflexión filosófica garcibacquiiana constituyen, a nuestro parecer, un alegato por y para la filosofía práctica. Es decir, un reclamo del humanismo positivo en acción y reacción a través del cual, se generan posibilidades de cambio y transformación del mundo. Hablamos, como no, de la ciencia y la técnica que,

¹¹¹⁷ Carlos BEORLEGUI, C, De la CRUZ, Carlos ARETXAGA, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, cit., 2003, p. 79.

¹¹¹⁸ Concediendo, en pro de la argumentación, que García Bacca se “afiliara” al núcleo teórico del marxismo. Como se ha comentado anteriormente, no negamos una aproximación al marxismo por parte de García Bacca. Lo que negamos es que pueda considerarse a García Bacca como un filósofo marxista al uso. En cualquier caso, nosotros únicamente contemplamos la posibilidad de que el filósofo español asume el núcleo argumentativo del materialismo histórico para, de ese modo, desarrollarlo y completarlo con sus propias intuiciones filosóficas.

a través de la necesaria reflexión filosófica, son capaces de generar nuevos sistemas y herramientas de pensamiento.

Si esto es así, nosotros no discutimos el hecho de que la ciencia y la técnica sean capitales durante la última etapa de pensamiento garcibacquiiano; ni siquiera sostenemos o rechazamos el papel que juegan para el filósofo español. Lo que sí discutimos es el resultado del análisis crítico respecto al sentido de la etapa “cientificista” del filósofo español que, en opinión de algunos, concluye lo siguiente, a saber: la posibilidad de que García Bacca abandone o superare el marxismo como tal.

Nosotros, por nuestra parte, sostenemos todo lo contrario, a saber, que el fundamento “neutro” del materialismo histórico propio de la tesis marxista es empleado por García Bacca es sus escritos de los años 80, con el fin de dotar de realidad y facticidad a su propio proyecto ontológico que, durante las décadas de los 60 y 70 adolecía de rigidez teórica.

La principal crítica que Beorlegui realiza al proyecto filosófico garcibacquiiano de la última eta de su pensamiento se centra en el “utopismo”. Un utopismo que, en palabras del propio Beorlegui, se torna o viste de “prometeísmo ilustrado”; es decir, de un supuesto exceso de confianza en la racionalidad y poder de las ciencias y las técnicas propias de la modernidad. Dice Beorlegui a propósito de este asunto:

“El programa antropológico del *prometeísmo ilustrado* ya no nos tienta ni lo añoramos. Podríamos decir que el hombre actual, escarmentado ante los fracasos y resultados negativos de pasadas desmesuras utópicas, ya no anhela la infinitud, sino que le ha sacado gusto a la finitud; se siente cómodo en ella. Y ha tomado conciencia de que ser hombre es hallarse, en esto coincido con GB, en un proceso dinámico de autorrealización, pero aceptado que el ámbito de tal humanización está en último término acotado. Es decir, el ser humano no puede llegar a serlo todo. Defender tal pretensión es hallarse ciego ante la evidencia de su propia contingencia y los límites de sus propias posibilidades. Esto es, contingencia ante el misterio último de realidad, contingencia ante los límites de la estructura cosmológica y física de la realidad material, y contingencia ante las propias miserias de la propia condición humana, consecuencia de su libertad: el mal, la insolidaridad, la injusticia. Etc., presentes no sólo en los demás sino en un mismo.

En definitiva, la concepción antropológica y cosmovisional que nos presenta GB a lo largo de la sucesivas etapas de su trayectoria intelectual, se nos antoja llena de no pocos aciertos y de interesantes sugerencias, pero al mismo tiempo impregnada de inquietantes dudas y profundos interrogantes que no podemos obviar¹¹¹⁹.

Es decir, en las palabras de Beorlegui se intuyen, perfectamente, qué tesis constituyen el conjunto de dudas inquietantes y profundos interrogantes. A nuestro parecer, estas parecen estar resueltas mucho antes de sostenerse como dudas e interrogantes.

En primer lugar, Beorlegui sostiene que el proyecto garcibacquiiano –al menos el de la última etapa-, toma el cariz de un proyecto realmente utópico propio de una modernidad que vuelca toda su fe y esperanza en una visión excesivamente optimista en

¹¹¹⁹ Carlos BEORLEGUI, C, De la CRUZ, Carlos ARETXAGA, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo* cit., 2003, pp. 90-91.

las propias posibilidades de la ciencia y la técnica. Es más, para Beorlegui, la pretensión real y única aspiración garcibacquiiana es, sin duda alguna, la de querer ser Dios –o infinitud¹¹²⁰. Sabemos que dicha pretensión, aun siendo explícita en García Bacca, es una pretensión de corte ontológico; un horizonte utópico no por imposible o irrealizable sino, más bien, por irrealizado. Nosotros creemos que para García Bacca, ser o pretender ser Dios no es otra cosa, que la forma de exponer tanto el poder creativo “esencial” del hombre, así como sus infinitas posibilidades existenciales. Creemos que, en cierto sentido, Beorlegui cree que dicha pretensión garcibacquiiana es ilegítima en pleno siglo XXI.

La sociedad de hoy día es, a juicio de Beorlegui, una sociedad mucho más madura que, desde su conocimiento de causa, ha desestimado el conjunto de ilusiones ideales y utópicas precisamente porque ha fracasado en su consecución. Pero también porque, a través del fracaso, el hombre postmoderno ha tomado conciencia plena de sus limitaciones. Si el hombre tiene conciencia de sus limitaciones, entonces resulta absurdo intentar lo imposible. En este caso, lo imposible no pasa precisamente por el proceso dinámico de autorrealización sino, más bien, por la consecución de la infinitud. La autorrealización es algo que sí parece realista para un proyecto ontológico siempre y cuando, éste tenga presente los propios límites y márgenes del hombre.

A nuestro parecer, pensamos que la tesis del utopismo garcibacquiiano pasa a ser la primera de las premisas críticas sobre las que Beorlegui desarrolla su propuesta crítica respecto a esta cuarta y última etapa del pensamiento garcibacquiiano. A nuestro juicio, pensamos que es una crítica parcialmente desacertada. Lo es porque no creemos que García Bacca sostenga la pretensión teológica de querer sustituir a Dios o, tal y como el propio Beorlegui sostiene, “pretender ser el infinito y, al mismo tiempo, poder serlo todo”.

Nosotros pensamos que, en ningún caso, García Bacca hubo sostenido como pretensión real sino que, más bien, querer ser Dios es una especie de horizonte hacia el que apuntar que, en cualquier caso, debe ser tomada como una máxima religiosa absolutamente secularizada. Es más, la pretensión de García Bacca no pasa por ser Dios sino, a lo sumo, por “querer” ser “Dios”. Es decir, entre el hombre finito por un lado y Dios por otro -entendido como imagen infinita-, existen tanto un espacio, así como la posibilidad a la que García Bacca apunta, a saber, la “transfinitud”.

El hombre transfinito es el hombre que asume no tanto la posibilidad misma de transfinitar todas su fronteras y límites sino que, más bien, hace referencia al hombre que asume la responsabilidad de tener que hacerlo. La crítica de Beorlegui sostiene que la transfinitud garcibacquiiana debe tener un cierto margen o límite de acción. Es decir, no cree que cualquier límite sea susceptible de ser transfinitado y, menos aun, cuando

¹¹²⁰ Como se ha podido comprobar en el presente trabajo, la pretensión garcibacquiiana de querer ser Dios viene desde los primeros años 40 del pasado siglo, y se va refinando como propuesta ontológica hasta alcanzar una forma más refinada y madura filosóficamente hablando en la década de los años 80. Tal y como nosotros afirmamos, la pretensión garcibacquiiana de querer ser Dios no deja de ser una pretensión de orden ontológico. En ningún caso, García Bacca pretende sustituir a Dios como tal y en todos sus atributos teológicos. El hombre pasa a ser Dios en la medida en que ahora él es el sujeto de los cambios, transformaciones, creaciones e invenciones. Todas ellas gestadas a la luz de la ciencia y la técnica actual.

dicha transfinitud apunta hacia Dios. Pero lo cierto es que, si la transfinitud puede llegar a tener el más mínimo sentido, es porque siempre apunta hacia lo más alto¹¹²¹. Pensamos que desarrollar un motor dialéctico que quedase limitado de serie únicamente por temor o incredulidad al poder transustanciador carecería, a nuestro parecer, de cualquier viabilidad ontológica. Si existe un motor original y sincero en el hombre, ese es un motor con aspiraciones divinas y absolutas desde un punto de vista secularizado.

Aspiraciones que no pretenden ser lo que no se es o no se puede ser, es decir, Dios en persona. A nuestro parecer, con querer ser Dios, García Bacca se está refiriendo, más bien, a la aspiración del hombre por ser lo que realmente se puede llegar a ser, es decir, el paradigma de la creación y la invención. Esa es, a nuestro parecer, la original infinitud a la que aspira y puede aspirar el hombre.

La creatividad y la inventiva del hombre no conoce límites –un buen ejemplo es la ciencia y la técnica- que, sin demasiado alborozo, se impone como fuente de creatividad e inventiva humana. El hombre ha trocado el universo neutro para convertirlo en un mundo a imagen y semejanza de él. Ser, y querer ser Dios son, por definición, cosas distintas. El hombre de la transustanciación no es un hombre con aspiraciones ridículas o inviables. El hombre de la transustanciación no es otra cosa, que el hombre dispuesto a serse él creador e inventor de su mundo y su humanidad, es decir, el hombre que aspiró a ser el creador de humanidad. Por esa razón, no creemos que la crítica de Beorlegui –al menos en este punto concreto de su argumentación-, sea acertada en su totalidad.

No creemos que García Bacca tenga el defecto de ser excesivamente optimista con las posibilidades de la ciencia o la técnica modernas. Ni siquiera creemos que la pretensión del hombre moderno sea lo infinito en sí mismo. Mas que nada, porque si lo infinito tiene sentido en el sistema ontológico garcibacquiiano, lo tiene como horizonte de posibilidad. Horizonte que jamás se alcanza de modo definitivo pero que, aun así, se recorre gracias al movimiento transfinito que lo empuja a superar sus propios límites. Las invenciones, posibilidades y creaciones del hombre son infinitas. En nuestra opinión, ese hecho es lo que constituye el sentido garcibacquiiano de aspirar a ser Dios.

Carece de valor filosófico, mantener aspiraciones ontológicas autolimitadas. Es decir, no tiene fundamento y carece de valor sustancial, una propuesta que se sostenga en el autorreconocimiento basado en un sistema dialéctico que, al mismo tiempo, limite las potencias y pretensiones de absoluto mantenidas por el hombre. Por el contrario, pensamos que García Bacca defiende una propuesta dialéctica en la que el hombre aspira a la autorrealización por imperativo ontológico. Si esto es así, entonces, el hombre debe tener en mente el punto de fuga del infinito o del absoluto –Dios- pero, tal y como hemos apuntado anteriormente, desde un punto de vista secularizado. Dios es,

¹¹²¹ En García Bacca el hecho de apuntar hacia lo más alto está presente desde obras tan tempranas como *Cfr. Invitación a filosofar*, 1940. En la primera parte de nuestro trabajo, concretamente en el capítulo 2º, tratamos la idea de que el hombre era una tensión endemoniada entre dos extremos. Uno de esos extremos era el de Dios que actuaba como máximo exponente de la sabiduría, la creación y la invención. Dios siempre ha estado presente en la obra garcibacquiiana como horizonte absoluto y definitivo de los atributos esenciales del hombre y, por esa razón, hacía de punto de referencia “absoluta” hacia el cual, el hombre moderno debe apuntar.

para García Bacca, la metáfora perfecta para representar el potencial creador e inventor al que puede aspirar el hombre.

Si aspiro a la autorrealización, ¿por qué constreñir mis posibilidades que, pese a quien le pese, las desconozco hasta yo mismo? Lo mismo ocurre con la sociedad o el humanismo, es decir, si aspiramos a un modelo de sociedad buena, ¿por qué conformarnos con un modelo falsamente realista y limitado? Los horizontes, por definición, son todos infinitos.

En García Bacca este hecho no es diferente, es decir, los horizontes son todos infinitos y, por definición, transfinitables. El modo de recorrer la infinitud es, como se ha comentado, la transfinitud. La transfinitud es, por definición, el mecanismo que empuja al hombre en una constante ontológica de autorrealización basada en la creación e innovación espontánea de nuevos mecanismos e instrumentos de acción y pensamiento. No consideramos, en cualquier caso, la voluntad utópica de García Bacca como un defecto reseñable o seriamente criticable.

Pero hay una segunda crítica de Beorlegui que a continuación reproducimos y comentamos:

“Tampoco podemos olvidar ni pasar por alto los puntos más oscuros y problemáticos. Es ahí donde se muestra su inexplicable confianza en las potencialidades intrínsecas de la racionalidad tecno-científica, advirtiéndose una cierta insensibilidad ante las facetas más problemáticas y críticas que ese tipo de racionalidad viene produciendo en nuestro mundo desde ya hace más de un siglo. Igualmente, entendemos que su ambiciosa concepción antropológica peca de megalomaniaca y voluntarista, inclinándose excesivamente a resaltar las condiciones y potencialidades aparentemente más valiosas del ser humano, pero descuidando y siendo ciego ante los aspectos más oscuros del mismo, como son las tendencias a utilizar la razón y sus frutos para dominar a sus semejantes, la insolidaridad y las injusticias, y en definitiva el mal en todas sus ramificaciones, fruto de su inalienable libertad¹¹²².”

Hemos dividido esta crítica de Beorlegui en tres fundamentales, a saber:

- a) Confianza ciega en las potencialidades intrínsecas de la racionalidad técnico-científica.
- b) Cierta insensibilidad ante las facetas más problemáticas del tipo de racionalidad técnico-científica.
- c) El proyecto antropológico de García Bacca es “megalómano” y “voluntarista” apoyado en las principales virtudes del hombre, quedando ciego u olvidando sus partes “mas oscuras”.

Nuestra intención es comentar estas críticas por partes, con la intención de intentar demostrar que, de algún modo, la perspectiva de Beorlegui es absolutamente respetable pero, en algunos de sus aspectos, discutible.

En primer lugar, la tesis que afirma que García Bacca tiene una fe ciega en las propias potencialidades de la racionalidad técnico-científica no es, a nuestro parecer, del todo acertada. Veamos por qué.

¹¹²² Carlos BEORLEGUI, C, De la CRUZ, Carlos ARETXAGA, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, cit., 2003, p. 91.

Cierto es –según hemos comentado anteriormente–, el hecho innegable de que García Bacca se apoya tanto en la ciencia, así como en la técnica para desarrollar la parte práctica de su proyecto transfinizador y transustanciador. El filósofo español tiene confianza ciega en que, de algún modo, sea la ciencia y la técnica moderna las que real y fácticamente transformen el “Mundo”. Es decir, si para Marx el “dinero” o el “capital” constituye la realidad que requería su materialismo histórico para dar cuenta de que existe algo material que transforma y cambia el mundo¹¹²³, en el caso de García Bacca no es diferente. Es decir, son la ciencias y la técnica modernas, las encargadas de transformar el mundo y, por lo tanto, constituyen el lecho materialista a través del cual, su proyecto ontológico queda legitimado materialmente. Ahora bien, el hecho de que García Bacca tenga fe ciega en el sustento material de su argumento ontológico, no implica necesariamente que le tenga devoción absoluta o una visión idealista del progreso científico-técnico. Nos explicamos, la ciencia y la técnica son tomados ontológicamente en neutro, o lo que es lo mismo, García Bacca sabe que la ciencia y la técnica transforman el mundo. Ahora bien, esa ciencia y técnica carentes de una reflexión filosófica que le sea fiel y camine siempre a su lado carece, en opinión del filósofo español de racionalidad propia o indeterminada –al menos crítica-. Si la ciencia y la técnica se deben a la filosofía y su propio ejercicio de reflexión, entonces la filosofía requiere y necesita, por la misma razón, de la ciencia y la técnica para poder obtener un mínimo de legitimidad. Es lógico, pues, que García Bacca se esfuerce por desarrollar un proyecto filosófico de relativo optimismo.

Puede decirse, pues, que García Bacca ha iniciado un método “práctico” de filosofía. Es decir, algo así como una especie de “hermenéutica práctica” de la ciencia y la técnica en la cual, la filosofía, tiene un papel capital en su desarrollo. Cabe, pues, esperar que el propio ejercicio crítico de la filosofía contribuya a crear, inventar y desarrollar nuevos mecanismos, vías y herramientas de pensamiento que, de algún modo, contribuyan no sólo con el avance económico y científico sino, más y mejor, con lo social, político, económico, etc.

Por lo tanto, no es que García Bacca tenga fe ciega en el tipo de racionalidad técnico científica. Lo que ocurre, a nuestro parecer, es que la propuesta garcibacquiiana –al menos la final-, se sostiene sobre la idea y la práctica de que ciencia, técnica y filosofía, deben desarrollar en conjunto la totalidad de sus capacidades y potencialidades. Y esto debe ser así, si las sociedades políticas quieren sostener como horizonte real de posibilidades el desarrollo práctico del humanismo positivo. Si esto es así, entonces, no creemos que existan razones para descartar la posibilidad de un principio crítico o autocrítico. Mas aun, cuando el mismo sistema operativo de la transfinización garcibacquiiana es, por definición, de naturaleza dialéctica. Si esto es así, se comprende que por imperativo operativo, entendemos que la “negación” queda inscrita dentro del propio modo de operar ontológico y práctico.

Por lo tanto, no creemos que sea justo tachar la propuesta filosófica garcibacquiiana de poco crítica, excesivamente optimista, o de tener una “confianza inexplicable” en la racionalidad científico-técnica. Pensamos que, efectivamente, esa

¹¹²³ Cfr. Karl MARX, *El capital: Crítica de la Economía Política*, Tomo 1º, 1995.

confianza tiene una más que razonable explicación y, por ende, una igualmente justificada sostenibilidad argumentativa. No es que García Bacca ponga la mano en el fuego por la ciencia y la técnica así, sin más. Tampoco ocurre que el filósofo español deje operar a la ciencia y la técnica pensando que ellas son las salvadoras del mundo o la filosofía. Nada más lejos de la realidad. Ocurre que la ciencia y la técnica, cuando desarrollan sus potencialidades y capacidades de modo conjunto con la filosofía, ambas realidades terminan constituyendo los medios legítimos, reales y fácticos a través de los cuales, el hombre transustanciador es capaz de transformar realmente el mundo. Es decir, el hombre crea e inventa su mundo.

Si el hombre pone de su parte y se convierte o se reconoce como “persona”, entonces, el fin o la meta a la que debe aspirar la sociedad en su conjunto no es otra, que la de intentar desarrollar, crear e inventar los medios que pudieran dar cabida “real” al “humanismo positivo”. En este punto, a nosotros nos surgen ciertas cuestiones de no fácil respuesta: ¿por qué no intentarlo? ¿implica ello que el camino hacia el humanismo positivo sea un camino de rosas? ¿queda excluida la crítica o la negación dentro de este tipo de racionalidad transfinitante y transustanciadora, más que simplemente científico-técnica?¹¹²⁴

En lo que respecta a la tercera crítica, aquella que tacha de “megalómana” y “voluntarista” el proyecto antropológico garcibacquiiano, tampoco nos parece del todo juta. Efectivamente, el conjunto total de la antropología garcibacquiiana es, en sí misma, un proyecto “megalómano” y “voluntarista” pero, a nuestro juicio, no precisamente por las razones expuestas por Beorlegui. Bajo nuestro criterio, tanto la megalomanía, así como el voluntarismo, pueden explicarse perfectamente, si uno tiene en cuenta la magnitud del proyecto antropológico que pretende desarrollar el filósofo español. Un proyecto que por definición es inacabable, prospectivo y basado en la voluntad conjunta de los hombres por desarrollar un modelo social encaminado hacia metas aún por perfilar.

Si esto es así, a priori todo apunta a que, de inicio, es posible sostener las más que razonables dudas sobre la sostenibilidad de un proyecto ontológico que parece mantenerse en el aire. Si el proyecto garcibacquiiano es inacabable e indefinido en su porvenir, bien puede entenderse el hecho crítico de que en más de una ocasión, pueda ser catalogado de megalómano y voluntarista. Aun así, lo cierto es que el proyecto garcibacquiiano posee como horizonte de acción -y no tanto como fin-, el impulso de las condiciones necesarias para el despliegue y desarrollo fáctico de un tipo concreto de humanismo que, por definición, está aun por definir, desarrollar y construir. Un tipo de humanismo del cual, únicamente tenemos algunas premisas de orden ontológico. El futuro del hombre se troca en un porvenir indeterminado, abierto a posibilidades y desarrollado por un hombre que actúa como creador e inventor de su existencia. Si esto es así, es comprensible que el proyecto antropológico garcibacquiiano bien pudiera

¹¹²⁴ Obviamente no tenemos las respuestas a estas cuestiones y, aun así, consideramos que deben ser planteadas. A nuestro parecer, lo realmente interesante dentro de la última etapa de pensamiento garcibacquiiano, en especial los textos de la década de los años 80 es, a nuestro entender, el esfuerzo garcibacquiiano por poner en marcha una práctica filosófica basada en la reflexión de un mundo que cambia bajo las transformaciones de la ciencia y la técnica.

entenderse como megalómano o voluntarista y, aun así, pensamos que podría sostenerse por sí mismo.

En lo referente al posible olvido de los lados oscuros del hombre, no creemos que sea algo atribuible a García Bacca. Más aun, cuando tampoco creemos que tenga una fe o confianza exacerbada en las teóricas “virtudes éticas” del hombre. García Bacca no se centra en el estudio ético, ni tampoco se ocupa de los lados oscuros o las alabanzas de las virtudes. Si el filósofo español centra su mirada en algo, ese algo es la lucha interna que debe encauzar el hombre para comprenderse y reconocerse como ente creador, inventor, transfiniteador y transustanciador de su propia realidad¹¹²⁵. El fundamento ontológico garcibacquiiano no se basa –al menos de modo inicial o primario-, en una hermenéutica o fenomenología de los vicios o virtudes del hombre. Por el contrario, se basa en un desarrollo de la propia esencialidad transfiniteante y transustanciadora que lo configura como un ente creador e inventor de novedades que, bajo la premisa del humanismo positivo, vuelca sobre un “Universo” donde impera la neutralidad que él, a ratos y chispazos, cual surtidor de novedades, debe trocar y transformar en un “Mundo” a su imagen y semejanza.

Efectivamente, García Bacca tiene fe en el propio proceso de autorreconocimiento del ente como sujeto transfiniteo y transustanciador. Dicho proceso de autorreconocimiento no implica, a nuestro parecer, que dicha “esencia” pueda derivar en cuestiones de índole oscura o negativa. Reiteramos: no creemos que sea tema central de inquietudes antropológicas -al menos en la obra de García Bacca-, el desarrollo de una hermenéutica de los lados oscuros o iluminados del hombre que, a nuestro juicio, son consecuencias de un mal uso de la propia esencialidad del hombre como ente creador e inventor. Por el contrario, sí es tema de preocupación y ocupación para el filósofo español, el principio ontológico de la transfiniteación y transustanciación del hombre como tema ontológico.

5. Marx, la situación venezolana y los supuestos “utópicos”. Algunas consideraciones críticas.

Aun a riesgo de repetirnos, centramos la mirada en las consideraciones que en el año 2003 sostenía Beorlegui sobre algunos de los aspectos marxistas que han sido considerados hasta el momento en puntos anteriores y que, a nuestro juicio, siguen siendo relevantes para el asunto aquí tratado pero que, a nuestro parecer, dan sentido y coherencia a nuestro argumento respecto a las discrepancias de interpretación en el aspecto concreto de la última etapa de pensamiento garcibacquiiano. Empecemos, pues,

¹¹²⁵ La obra filosófica de García Bacca no se caracteriza especialmente por sus propuestas morales o éticas. Desde los años 40 hasta el final de sus obras en los años 80, el sustento fundamental de sus obras es de orientación metafísica. El hecho de que el sustento de sus obras sea metafísico no implica, a nuestro entender, que no exista una posible destilación ética o moral. En este caso, y como decimos en el cuerpo de la presente argumentación, dicha destilación ética tiene que ver con el hecho moral de tener que hacerse cargo de su propia condición de hombre arrojado al mundo capaz de trocar y transformar el mundo que habita a través de la ciencia y la técnica. La filosofía debe estar presente como herramienta de pensamiento crítico en el propio proceso dialéctico materialista propio de la consecución del humanismo positivo.

por las opiniones sobre el asunto de la “supuesta” conversión” del filósofo español al marxismo. Dice Beorlegui al respecto:

“Intentando ir al trasfondo de esta “conversión” ideológica al marxismo, considero que han intervenido en García Bacca tres factores diferentes: la evolución hacia el marxismo de gran parte de la intelectualidad occidental, y en especial una parte de la hispanoamericana; la situación sociopolítica venezolana, e hispanoamericana, en la década de 1948 a 1958; y el influjo de la obra, tanto poética como filosófica, de A. Machado”¹¹²⁶.

Antes de meternos en profundidad en este tema, debemos dejar bien claro nuestra posición particular respecto a la etapa marxista en el pensamiento garcibacquiiano.

En primer lugar, y por muy contradictorio que pudiera resultar, nosotros sostenemos la hipótesis de que García Bacca no puede ser considerado ni como un mero comentador crítico del marxismo, ni tampoco como un filósofo marxista al uso. Si bien estas dos posiciones constituirían dos extremos intelectuales en los que se suelen enclavar al conjunto de pensadores que orbitan en torno al marxismo, García Bacca constituye, por mérito propio, algo así como un ejercicio práctico de transfinitación marxista.

A nuestro juicio, García Bacca se ubica en medio y mitad de ambas posiciones extremas convirtiéndose, de ese modo, en un transfinitador activo de la propia filosofía marxista. En cierta medida, la propuesta o meta final del marxismo pasa, *grosso modo*, por extender los medios y vías para el desarrollo de un humanismo positivo aún por construir. Es posible, pues, que el filósofo español pueda ser considerado como un filósofo capaz de romper el “fuera de juego” entre ambas posiciones extremas y anquilosantes. Nosotros mantenemos la hipótesis de que García Bacca trata de poner en práctica el desarrollo y consecución del humanismo positivo en vías de desarrollo.

De otro modo: no negamos que durante los 20 años que ocupan el grueso de la etapa que se ha considerado marxista (1960-1980), García Bacca no sea más un especulador marxista, que un obrero del humanismo positivo o, tal y como nosotros los consideramos, un “Humanismo pagano”¹¹²⁷ tal y como pone en práctica en sus últimos escritos. Los veinte años de etapa marxista constituyen, a nuestro juicio, una aventura teórico-especulativa sobre las condiciones sociales, políticas y económicas derivadas de una propuesta ontológico-marxista de marcado carácter personal y absolutamente heterodoxo.

Una posición teórico-especulativa que, de algún modo, García Bacca compagina con la reafirmación personal e intelectual sobre el papel capital que juega la

¹¹²⁶ Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, p. 121.

¹¹²⁷ La expresión de “humanismo pagano” es nuestra, y es un esfuerzo por tratar de apuntar al tipo de humanismo resultante de aplicar el (MDT) de modo práctico sobre el mundo actual. De otro modo, en base a la definición de “pagano” dada por el filósofo español en su obra *Cfr. Sobre vicios y virtudes*, 1993., el hombre protagonista de dicho humanismo sería un hombre “viviente” con un fuerte sistema ontológico creativo e inventivo capaz de transustanciar el conjunto de sistemas sociales, económicos, políticos, religiosos, filosóficos, etc., que ensillan al hombre en un estado personal y social de cualquierismo. El humanismo pagano representa, pues, lo que a nuestro parecer simboliza el tipo de actitud social y personal al que apunta García Bacca como paradigma de “persona”.

técnica y la ciencia en dicho desarrollo ontológico. Como hemos sostenido en momentos anteriores, el primer indicio de dicha especulación teórica sobre las posibilidades ontológicas del marxismo -como sistema central de su argumento metafísico-, se hace evidente en su obra *Metafísica*¹¹²⁸. Esta obra no constituye, en sí misma, un alegato puramente marxista; nada más lejos de la realidad. *Metafísica* – obra capital en el conocimiento y desarrollo de la ontología garcibacquiiana- es, a nuestro parecer, una síntesis en la que convergen, con total y sobrada legitimidad, los residuos sintetizados de su etapa existencialista –en especial la fenomenología heideggeriana-, y los primeros resultados teórico-especulativos en torno a los principales supuestos marxistas. Supuestos que, por muy raro que pudiera resultar, se centran especialmente en el imperativo de que el filósofo, tal y como defendiera la 11ª tesis de Feuerbach, deben abandonar la mera interpretación del mundo para dar el salto a su transformación: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern"¹¹²⁹.

Si esto es así, y partiendo de dicha premisa que, a nuestro juicio, constituirá el núcleo ontológico y argumentativo durante la etapa marxista del filósofo español, intenta dar cuenta tanto de la legitimidad de dicha tesis, así como a explorar las posibles vías prácticas a través de las cuales, el filósofo español trata de poner en marcha dicho proyecto de transformación real del mundo.

Durante la etapa de estudio teórico marxista, García Bacca se encarga, ocupa y preocupa de desarrollar todo un trasfondo ontológico y metafísico no únicamente marxista. Ese trasfondo dialéctico en el que hay espacio para principios existenciales, económicos, sociales, marxistas y metafísicos existe, capitalmente, un interés por poner en marcha no sólo un nuevo modelo filosófico –operando de modo simétrico a la ciencia y la técnica- sino, más y mejor, un nuevo modelo de humanismo. Un nuevo humanismo que debe ser explorado en sus posibilidades, límites, condiciones y principios pero, sobre todo, en su esfuerzo por ser puesto en práctica. De ahí, que durante 20 años (1960-1980), García Bacca dedique sus esfuerzos intelectuales en tratar de explorar y desarrollar nuevos medios y herramientas filosóficos con los que ya, casi al final de su vida, intentará poner en práctica dicho ejercicio filosófico-práctico en pro de un nuevo tipo de humanismo.

Beorlegui nos pone en la pista sobre una de las que, a nuestro juicio, sí puede y debe considerarse como razón de peso como para intentar explicar el giro hacia posiciones marxistas por parte del filósofo español.

Así se explica Beorlegui sobre la situación política de la Venezuela que García Bacca encuentra al llegar a su nuevo país de residencia y del que terminaría adquiriendo la nacionalidad el 29 de septiembre de 1952:

¹¹²⁸ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, 1963.

¹¹²⁹ Escrito en alemán por Karl Marx en la primavera de 1845. Fue publicado por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. La traducción más común de dicha tesis dice en español: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo". En cualquier caso, García Bacca toma esta expresión marxista como el *leitmotiv* de su transformación filosófica hacia los principios del materialismo y la filosofía práctica. Para mayor información sobre las tesis sobre Feuerbach en la obra de Marx consultar Cfr. E. TIerno GALVÁN, 1972.

“En los años en que García Bacca se asienta en Venezuela, tras los dos primeros años de apertura y normalidad democrática (1946-48), coronados por el corto mandato de Rómulo Gallegos, se inicia una década (1948-1958) de dictadura militar que acabará cuando sea derrocado el general Marcos Pérez Jiménez. Durante esta década, las revueltas populares fueron abundantes, cobrando especial virulencia en la Universidad Central de Venezuela.

No cabe duda de que García Bacca, testigo directo de la difícil situación venezolana, y abierto a dejarse interpelar por su propia realidad existencial, fue poco a poco abriéndose a posturas ideológicas críticas con la situación dominante, y acercándose a los planteamientos marxistas”¹¹³⁰.

Mucho de lo que podamos decir sobre las opiniones personales y estado de ánimo del propio García Bacca en esa década de dictadura militar es, simple y llanamente, pura especulación. No tenemos constancia escrita o epistolar –al menos nosotros-, sobre las razones esenciales que llevaron a dicho cambio de perspectiva filosófica. Las razones destacadas por Beorlegui nos parecen legítimas pero, a nuestro parecer, no pasan de una mera sospecha que intenta asociar un clima cargado y beligerante tanto social, así como político, con un cambio progresivo hacia el marxismo. No tenemos constancia de que García Bacca fuera un duro opositor al régimen del general Marco Pérez Jiménez¹¹³¹ –al menos en sus artículos y escritos durante esa década-. No sabemos si el clima en la Universidad Central de Venezuela era tal, que García Bacca no pudo menos que caer en manos del marxismo. Aun así, no nos cabe la menor duda de que, efectivamente, en algo tuvo que influir el ambiente político y social de su país de acogida. Pensamos que, efectivamente, tuvo que pesar –no sabemos ni cuanto, ni en qué medida-, el hecho de recaer de nuevo en un país que pierde su legitimidad democrática.

Otra de las razones consideradas por Beorlegui sobre esa transición al marxismo durante la década de los años 60 es, como no, el conocimiento por parte de nuestro filósofo de la poesía de Antonio Machado. Como consideramos que éste asunto ha sido lo suficientemente tratado en el presente trabajo, aparcamos para otros posibles consideraciones un mayor análisis crítico sobre este, y otros aspectos referidos a la influencia de Machado sobre la vida y obra de García Bacca. Consideramos que, para seguir con el hilo argumentativo y crítico del presente capítulo, debemos centrar nuestra atención en las opiniones y argumentos –en este caso de Beorlegui y otros, sobre la última etapa de filosofía garcibacquiiana-.

Beorlegui sostiene que la última década de filosofía garcibacquiiana es una suerte de “utópica” e ingenua fe sobre los poderes de la ciencia y la técnica. Este tema ha sido ya tratado en el presente trabajo y, aun así, nos parece interesante plantear cómo los

¹¹³⁰ Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, cit., 2003, p. 121.

¹¹³¹ Militar y político venezolano que presidió la República entre 1952 y 1958. En 1948 participó en el golpe militar que derrocó a Rómulo Gallegos y, en 1952, a pesar de no tener mayoría de votos, el régimen lo impuso en la presidencia de la República. Para mayor información sobre el clima político venezolano y la dictadura del general Marco Pérez Jiménez consultar Cfr. Rafael ARRÁIZ, *Historia de Venezuela*, 2006.

argumentos presentados por el propio Beorlegui en el año 2003¹¹³² tal vez se radicalizan en algunos aspectos si los comparamos con los argumentos hasta el momento presentados.

Beorlegui opina del siguiente modo sobre la última etapa garcibacquiiana:

“La duda que nos queda, y que más bien es convencimiento, es así en este giro del marxismo a lo que podríamos llamar *tecnocentrismo* exagerado, no habrá echado por la borda lo más valioso del pensamiento de la época anterior (la crítica a la sociedad capitalista, al *mundo artificioso*, desde el empeño por conseguir un tipo de hombre y de sociedad total y auténticamente emancipados), para plegarse a una concepción ingenua, utópica y acrítica del valor transustanciador y liberador de la técnica, por su propia dinámica y valor. Puede verse claramente en sus últimos trabajos una fe inquebrantable en que la dinámica intrínseca del proceso técnico llevará inevitablemente al conocimiento profundo del auténtico ser de la realidad, del auténtico ser del hombre y de la sociedad perfecta, y de la condición divina del universo”¹¹³³.

En este punto de la argumentación de Beorlegui tenemos que discrepar. A nuestro parecer, no consideramos –como se ha explicitado en otro momento– que García Bacca abandone el marxismo. Al menos en este punto debemos concretar que, por lo que a nosotros respecta, no consideramos que García Bacca fuera un marxista al uso durante las décadas de los 60 y 70 del siglo pasado. Partiendo de esa premisa, es posible considerar que tal abandono del marxismo al que hace referencia Beorlegui durante la década de los 80 no fuera tal. Como ya hemos sostenido anteriormente, nosotros pensamos que el filósofo español desarrolla durante los años 80 del pasado siglo, un ejercicio real y fáctico que trata de poner en marcha el proyecto mismo de la filosofía transustanciadora.

En segundo lugar, lo que Beorlegui llama “tecnocentrismo” no nos parece la mejor manera de catalogar la última etapa del pensamiento garcibacquiiano. Ciertamente, que en sus últimas obras existe una mayor atención tanto a la ciencia, así como a la técnica actual. Expusimos en el presente capítulo que esta atención tanto a la ciencia, así como a la técnica por parte del filósofo español tiene una explicación y justificación sobradamente comprensible, a saber, el hecho de que García Bacca centra su atención en la ciencia y la técnica actual se explica a la perfección, si se entiende que el sentido del proyecto transustanciador de García Bacca requiere, para obtener legitimidad ontológica, un sustento de facticidad. Es decir: no tendría sentido que el proyecto garcibacquiiano hubiera quedado estancado en una mera crítica circular y permanente sobre las categorías o vicisitudes características de un modelo antropológico-social de lecho marxista.

García Bacca no deja de explorar filosófico-ontológicamente las posibilidades mismas del marxismo, así como las vías o canales a través de los cuales, poder ensamblar el potencial transustanciador de la filosofía con el poder creativo-inventivo-transfinito del hombre. Esa unión se produce –al menos en el mundo moderno–, a través

¹¹³² Cfr. Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, 2003

¹¹³³ Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, p. 151.

de la ciencia y la técnica. No es que la ciencia y la técnica colapsen la atención de García Bacca haciendo derivar su proyecto hacia un “tecnocentrismo utópico” e inocente. Lo que ocurre, más bien, es que García Bacca despliega todo el potencial filosófico-transustanciador para, de ese modo, asociarlo, potenciarlo y desarrollarlo de modo práctico.

La filosofía deja de ser mera ontología cuando es capaz de tomar vida a través de un cuerpo material y real como es la ciencia y la técnica actual. La filosofía abandona el mundo de lo puramente ontológico para darse cabida en un mundo actual sujeto a transformaciones producto de las creaciones e invenciones de la ciencia y la técnica. De otro modo: lo que Beorlegui considera “tecnocentrismo” utópico e ingenuo, a nosotros nos parece el ejercicio real y fáctico de ponerse manos a la obra a la hora de filosofar. La filosofía deja de tener la mala costumbre de poder traducirse en latín antiguo y pasar por una obra de la Edad Media¹¹³⁴.

Si el mundo está en manos de la ciencia y la técnica –que son los canales e instrumentos a través de los cuales el hombre moderno transforma el mundo y da nueva forma al humanismo positivo-, entonces, no queda más remedio que empezar a hacer no una mera filosofía tecnocéntrica o de la ciencia sin más. Lo que queda es desarrollar nuevas vías de pensamiento, es decir, nuevos mecanismos y herramientas con los que poder pensar y transformar ciencia y técnica. Creemos, pues, que el apelativo de “tecnocentrismo” debería ser sustituido por algo más apropiado a dicho propósito garcibacquiiano, a saber, “humanismo pagano”.

En tercer lugar, no creemos en absoluto que los últimos 10 años de producción filosófica garcibacquiiana constituyan una pérdida de sentido crítico o de tiempo. Consideramos, precisa y justamente, todo lo contrario. Pensamos que son estos últimos 10 años de producción filosófica, donde García Bacca se pone a desarrollar de modo fáctico lo que, hasta la fecha, no había pasado –en contadísimas ocasiones-, de pura especulación teórico-ontológica. No hay razones para pensar que García Bacca abandone de modo brusco y radical lo que, para él, había constituido un valor ontológico seguro, a saber, un desarrollo teórico y sólido de carácter ontológico-categorial capaz de sustentar un desarrollo real para el humanismo positivo. El humanismo positivo –ese que nunca se alcanza de modo pleno y actúa a modo de horizonte de acción-, es el que no puede desarrollarse únicamente de modo filosófico por una simple razón, a saber: la historia y la razón que la atraviesa únicamente actúa y tiene capacidad reflexivo-crítico a posteriori.

Si esto es así, el porvenir del humanismo positivo está en manos de una sociedad capaz de crear e inventar todo tipo de enseres y útiles. Enseres y útiles materiales con

¹¹³⁴ Como el propio filósofo español confiesa en más de una ocasión, a él mismo le genera rechazo y desconfianza cualquier “sistema” filosófico que pueda ser traducido sin problemas al latín. Se trata de una clarísima alusión por parte de García Bacca, a los textos canónicos de la filosofía escolástica. Es decir, para García Bacca, la filosofía debe ser actual y debe abandonar los sistemas metafísicos propios de tiempos pasados tales como la escolástica. En cualquier caso, se trata de una crítica del filósofo español a todos los academicismos filosóficos que ignoran la realidad de un mundo atravesado y transformado por la ciencia y la técnica actual y, a pesar de ello, siguen enredados en discusiones sobre términos que se pueden traducir sin problemas al latín tales como: espíritu, alma, esencia, etc. Para mayor información sobre esta y otras críticas consultar, Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones, Autobiografía íntima y exterior*, 2000.

los que trocar y transformar el mundo, sociedad y humanismo. Pero, también, enseres y útiles que ayuden a pensar de modo crítico aquellos inventos y creaciones que están modelando el “Universo” y transformándolo en “Mundo”. Si el humanismo positivo no abandona la forma de porvenir, entonces no hay espacio para la duda: *es la filosofía la que debe proporcionar el sustento de reflexión a dicho porvenir*. La filosofía debe dar la cara ante los mecanismos de transustanciación si quiere tener sentido, valor y legitimidad ante el propio humanismo aun por venir.

En cuarto lugar, la fe de García Bacca en la ciencia y la técnica no carece de justificación. El filósofo español no considera otros mecanismos ni instrumentos fácticos –sujetos a las posibilidades creativas e inventivas del hombre- a través de los cuales, poder transformar “materialmente” el mundo de los hombres. Si los veinte años de marxismo teórico sirvieron de algo a García Bacca fue, precisamente, para tener muy presente algunas premisas innegociables:

- a) Los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo. Es momento de transformarlo.
- b) Es el capital –o la ciencia y la técnica- el que transforma el mundo y las ideas. Lo contrario es caer en la trampa de la dialéctica idealista.
- c) Si la filosofía quiere tener sentido, debe ponerse manos a la obra y generar nuevos mecanismo de pensamiento y de acción sobre los mecanismos de transformación social, económica, técnica, etc.
- d) La racionalidad que domina la historia es siempre retrospectiva. El desarrollo del porvenir es un misterio. El humanismo positivo actúa como horizonte del porvenir¹¹³⁵.

Si esto es así, la fe depositada en la ciencia y la técnica por parte de García Bacca, no es una fe en el desarrollo óptimo y perfecto del humanismo positivo sino, más bien, en el hecho mismo de que la ciencia y la técnica son, de modo real y fáctico, el modo a través del cual el hombre transforma, cambia, trueca y transustancia los propios límites de los enseres y del mundo en el que habita. De otro modo: ciencia y técnica constituyen el nuevo principio material ante el cual debe responder el ejercicio práctico de la filosofía.

Pero nuestro punto de desacuerdo con Beorlegui no se restringe únicamente al supuesto salto radical del marxismo al “tecnocentrismo”. En otro sentido tal vez más amplio, nuestras discrepancias interpretativas con Beorlegui trascienden lo meramente puntual e intentan dar cuenta de un sentido interpretativo final al proyecto garcibacquiiano en su conjunto. Partiendo de tal discrepancia entre la interpretación del todo –y no sólo de la parte- del proyecto filosófico garcibacquiiano, nosotros hacemos uso de unas palabras de Beorlegui en las que concluye con una pregunta a la que nosotros intentaremos dar respuesta. Dice Beorlegui:

“Si en este talante utópico podemos apreciar su pasión por lo humano y su impulso a contagiar al hombre de un permanente espíritu de superación y de búsqueda de las

¹¹³⁵ Tal y como comentamos, todas y cada una de estas tesis de marcado origen marxista son, en mayor o menor medida, los pilares filosóficos sobre los que, a nuestro juicio, sirven para edificar su propia propuesta filosófico-práctica característica de los años 80. Todos y cada uno de estos aspectos teórico-marxistas en la obra de García Bacca han sido tratados por nosotros a lo largo de esta segunda parte de nuestro trabajo.

más ambiciosas metas, sin detenerse nunca en este proceso superador, nos queda siempre la pregunta de si el hombre es más hombre y realiza más adecuadamente su condición aspirando a ser Dios o persiguiendo simplemente realizar lo más adecuadamente posible su propia condición de hombre. Nada más y nada menos. Porque dudamos que llegar a ser Dios sea precisamente la meta más adecuada de realizarse como hombre. Simplemente porque no sabemos qué sea eso de ser Dios; y porque tampoco sabemos si siéndolo, en el caso de que lo consiguiéramos, alcanzaríamos en ello nuestra felicidad y nuestra máxima realización. ¿Por qué no aspirar simplemente a ser hombre, a secas, sin necesidad de sobrepasar nuestra condición, para pretender llega a no se sabe qué destino o condición utópica?”¹¹³⁶

Nosotros, por nuestra parte, intentaremos dar respuesta a dicha pregunta.

A nuestro parecer, aspirar a ser “simplemente” hombres es, en el esquema argumentativo garcibacquiiano, un ejercicio constante y permanente por transustanciar sus propia condición de humano.

El hombre es el único ser con capacidad para transustanciar los límites que él mismo ha construido. La transfinitación es la condición de posibilidad para que dicha meta “utópica” –por no tener facticidad definitiva- sea capaz de transustanciar ideas y realidades. Querer ser Dios –entendiendo por Dios, la imagen ideal de la creatividad e inventiva absoluta-, actúa a modo de horizonte utópico al que dirigir las propias capacidades esenciales del hombre. Capacidades sustentadas por la propia condición del hombre como “surtidor de novedades”.

Se puede residir en un estado humano de cualquierismo o uno de tantos. Estados en los que el hombre es capaz de renegar de sus aspiraciones y posibilidades. El ser simplemente hombre –sin más, y en el tono en el que lo emplea Beorlegui- nos inclina a pensar que la meta de un horizonte existencial basado en las propias capacidades humanas como creador, inventor y generador de novedades, bien pudiera correr serio peligro de ser sepultado por el conformismo con lo dado. Precisamente García Bacca está enfrentado con todas aquellas disposiciones o proyectos filosóficos, sociales, económicos, políticos, religiosos o científicos con relativa o descarada tendencia al dogmatismo y quietud.

La “vida”, pues, queda sustentada desde sus primeros escritos, por una “tensión” entre la finitud –o estado de uno de tantos-, y la infinitud –como horizonte absoluto de creatividad, inventiva o, en la última etapa, combinado con un ideal por desarrollar de humanismo positivo o pagano¹¹³⁷-. No podemos –ni debemos- conformarnos con ser simplemente hombres porque, de lo contrario, estamos cayendo en el estado de cualquierismo. Estado ontológico en el cual, el porvenir se desvanece para terminar desapareciendo casi de modo definitivo. Lo que no parece advertir Beorlegui en este punto, es el hecho de que la propia condición de hombre, en el caso de García Bacca, pasa precisa y necesariamente por tener frente a sí el horizonte utópico de un humanismo que aspira al socialismo más creativo e inventivo que la propia historia de la humanidad ha conocido.

¹¹³⁶ Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, cit., 2003, p. 166.

¹¹³⁷ Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Invitación a filosofar*, 1940.

Únicamente la racionalidad retrospectiva propia del historicismo o la hermenéutica¹¹³⁸ dará cuenta de si los pasos dados por el hombre en este punto, están encaminados y ajustados a la meta que persigue. El porvenir está en manos del azar y la probabilidad y, aun así, queda un espacio amplísimo para que el hombre creador, inventor, transustanciador y transfinitador, quiera y pretenda ser Dios.

“Nada más y nada menos”. Ciertamente, sin aspiración a superar nuestra propia condición de hombre –dentro de los límites y márgenes del mismo-, no queda espacio posible y viable para el porvenir. Los límites y márgenes del hombre es cosa que, en el caso de García Bacca, están en manos de la propia creación e invención. Los límites del hombre –en el ámbito de lo social, político, económico- están sujetos de modo necesario al porvenir. Querer ser Dios no es simplemente una utopía producto de un nonagenario filósofo plácidamente acomodado en la utopía “naíf” de ser lo absoluto.

Querer ser Dios es la meta inalcanzable que da cuerda y proyección a la propia capacidad humana creativa. No podemos conformarnos con ser simplemente hombres porque, de alguna manera, ser simplemente hombres constituye eso mismo, a saber: querer ser Dios.

Caben más matices respecto al sentido último de nuestra discrepancia con Beorlegui. Comentaremos, pues, sus siguientes opiniones:

“Siempre cabe preguntar, al echar una mirada panorámica sobre el transcurrir de las diversas etapas del pensamiento de un autor, cuál de ellas constituye la más genuina y representativa de su filosofar. Puede responderse que todas; o que la última. Es posible que sea una pregunta estéril. De todas formas, en el caso que nos ocupa, pienso que la etapa donde se expresa de una forma más amplia y completa el genuino filosofar de García Bacca de todas las etapas anteriores es bajo la influencia del marxismo. (...) Es en estos momentos cuando escribe sus obras más logradas y valiosas. La etapa última no constituye, en este sentido, ninguna novedad, sino una profundización y absolutización de un elemento que se hallaba presente casi desde el principio: la centralidad de la visión tecnocéntrica de la realidad. Su pensamiento aquí no suma sino que suprime elementos clave hasta ese momento, de tal modo que considero que se produce un empobrecimiento, más que un enriquecimiento”¹¹³⁹.

No deja de ser una opinión personal, obvio. Pero, a nuestro parecer, es posible, sano y necesario –al menos en este caso-, un punto de vista diferente y crítico que pueda abrir espacio para el debate académico. Si esto es así, y según venimos argumentado ya de largo, es viable una vía de acceso crítico a las opiniones de Beorlegui. Una vía, decimos, si la última etapa de pensamiento garcibacquiiano no es –tal y como se ha pensado-, una ruptura radical con el marxismo y, al mismo tiempo, un salto hacia el “tecnocentrismo”.

No es que la última etapa de pensamiento garcibacquiiano deje de contribuir –tal y como opina Beorlegui- a cierto sistema crítico de supuesto esplendor marxista. Lo que

¹¹³⁸ Para mayor información sobre el carácter de una supuesta reflexión ética hermenéutica sobre la base de la facticidad y el sustento de la historia consultar Cfr. Jesús CONILL, *Ética Hermenéutica: crítica desde la facticidad*, 2006.

¹¹³⁹ Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, cit., 2003, p. 167.

ocurre, a nuestro juicio, es precisamente todo lo contrario, a saber: una explosión controlada de la capacidad creativa e inventiva del hombre que el propio García Bacca pone al servicio de una producción social y humana más justa.

Es opinión de Beorlegui, pensar que la etapa marxista garcibacquiiana es donde el pensador español, más y mejor desarrolla su propio ideal filosófico. Bajo nuestro criterio, esta opinión constituye una contradicción. Pensamos que en los últimos años de producción filosófica, García Bacca ejercita el músculo filosófico para tratar de ponerlo al servicio de los instrumentos fácticos y materiales encargados de moldear y transformar el mundo. Durante la etapa marxista –al menos la teórica-, García Bacca centra su atención en el desarrollo de categorías para un proyecto ontológico que, únicamente los últimos 12 años de producción filosófica, se esforzará por dotar de realidad, vida y facticidad.

No creemos en el argumento que defiende la desaparición o eliminación de ciertas categorías esenciales en la etapa marxista garcibacquiiana. Justa y precisamente opinamos todo lo contrario. Opinamos que García Bacca no hace cosa distinta en los últimos años de su producción filosófica. Es decir, creemos que el filósofo español pone en funcionamiento dichas categorías. Si esto es así, la recuperación de categorías garcibacquiianas tales como la transfinitación, carecerán de sentido ontológico-fáctico en esta su última etapa. La transfinitación es el medio o categoría a través de la cual, García Bacca da sustento real y fáctico a sus últimos 12 años de producción filosófica.

La transustanciación, puesta al servicio de la ciencia y la humanidad, tiene como resultado –por poner un ejemplo drástico- el sentido mismo de realizar *tres ejercicios de...* porque, al fin y a la postre, el propio “ejercicio de” (transustanciar), es el único modo que encuentra García Bacca para demostrar empíricamente cómo y de qué manera la filosofía puede y debe ejercitar su propia capacidad de crear e inventar. A nuestro parecer, carece de sentido pensar que durante los últimos años de vida del filósofo español, exista un salto injustificado al “tecnocentrismo”.

Por el contrario, pensamos y sostenemos que tiene más sentido intentar desarrollar una etapa crítica y teórica –la que Beorlegui considera como marxista-, en la que se ponga en juego todo lo que, sin ser puesto en práctica, no deja de ser un proyecto más dentro del ámbito puramente académico. Por lo tanto: la última etapa garcibacquiiana es, a nuestro parecer, la representación real y fáctica de la etapa teórica marxista desarrollada por el filósofo español durante las décadas de los años 60 y 70. Por lo tanto, la última etapa –los años 80- es, a nuestro parecer, la filosofía garcibacquiiana puesta a prueba y en funcionamiento.

Los últimos años de producción filosófica del filósofo español son, tal vez, en contra de lo comúnmente opinado, los más atrevidos, valientes y emancipatorios de toda su larga carrera filosófica. El hecho de poner a la filosofía no sólo a pensar sino, también, a construir humanismo es, a todas luces, un ejercicio real y fáctico siempre fuera del margen de lo común y estrictamente académico. El García Bacca filosófico que va desde los 80 hasta los 91 años de vida es, a nuestro juicio, un “auténtico

pagano”¹¹⁴⁰ que lejos de la comodidad del ejercicio meramente crítico o reflexivo del marxismo, se pone a crear e inventar humanidad a través de sus “ejercicios” filosófico-científicos.

En el último apartado de la obra que estamos comentando, Beorlegui se centra en algunos interrogantes y problemas tanto internos, así como subjetivos sobre el propio aparato de argumentación garcibacquiiana.

El primer punto de discordancia entre García Bacca y Beorlegui lo constituye el hecho de que, para García Bacca, la ciencia ha sustituido la hegemonía de la filosofía en la función de hacer ontología. Esto es una apreciación crítica de Beorlegui que explícitamente se concreta del siguiente modo:

“Pero en este reajuste de roles entre ciencia y filosofía hay, a mi entender, un grave error epistemológico. Cuando las ciencias, en concreto la física nuclear, nos descubren la realidad subatómica de la materia, no está sustituyendo a la filosofía en su función de hacer ontología. Simplemente están mostrando, de una manera más precisa y completa, al dimensión *taliativa* (en distinción de Zubiri) de la realidad. Pero jamás la ciencia podrá hacer afirmaciones ni precisiones sobre la dimensión *trascendental* de la realidad; esto es, sólo la filosofía se pregunta y se abre a la pregunta sobre el ser y la realidad en cuanto tal”¹¹⁴¹.

A nuestro parecer, esta consideración crítica de Beorlegui es discutible. Lo que el propio Beorlegui considera como “grave error epistemológico”, a nuestro parecer, más bien constituye un reajuste necesario a nivel ontológico por parte del propio García Bacca.

En primer lugar, echamos en falta por parte de Beorlegui el rescate de la diferencia crucial y clásica en el argumento garcibacquiiano a través de la cual, se distingue entre el “qué es” y el “que es” de las cosas¹¹⁴². Sabemos sobradamente, por todo lo expuesto con anterioridad, que el “qué es” hace referencia a la “esencia” de las cosas –por emplear un término clásico-. Del mismo modo, el “que es” hace referencia a nuestra percepción de algo sin por ello tener conocimiento “ontológico-científico” de la cosa misma.

Si esto es así, aceptemos en pro de la argumentación, la premisa de que no será hasta la llegada del Renacimiento, donde la física adquiera o empiece a tomar un papel relevante no sólo en el ámbito físico sino, también, en el filosófico y epistemológico. Pues bien, hasta el Renacimiento y el desarrollo de la física, la filosofía se había impuesto como la única ciencia hegemónica respecto al “qué es” de las cosas.

Si esto es así, García Bacca reajusta las posibilidades y dominios de acceso ontológico-epistemológico sobre el “qué es” y el “que es” de las cosas. En este sentido, efectivamente, la ciencia física –nuclear, cuántica, atómica, etc., es la única –y sentimos

¹¹⁴⁰ Nos referimos, como no, a la expresión garcibacquiiana expuesta en su obra *Sobre vicios y virtudes* en la que, tal y como se ha comentado en más de una ocasión, el propio García Bacca se considera un “viviente pagano”. Es decir, un sujeto atravesado por la necesidad de transfinitar, crear, inventar y trocar.

¹¹⁴¹ Carlos BEORLEGUI, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, cit., 2003, p. 171.

¹¹⁴² Sobre el tema de la distinción entre el “que es” y el “qué es” en la propia obra de García Bacca consultar Cfr. *Introducción al filosofar*, 1940. También en el 2º capítulo de la primera parte del presente trabajo dedicamos un epígrafe a comentar el origen y sentido de dicha distinción ontológica de ambas expresiones.

discrepar profundamente con la opinión de Beorlegui en este punto-, realmente capacitada para tener acceso al “qué es” de las cosas¹¹⁴³.

Si esto es así, la física tiene un cierto grado superior –situándonos en un nivel de discurso puramente ontológico/epistemológico-, sobre el “qué es” o esencia de las cosas mismas. Eso no quiere decir, ni implica necesariamente, que la física sustituya en su labor trascendental a la propia filosofía. No tenemos constancia de que García Bacca así lo pretendiera.

El error epistemológico al que hace referencia Beorlegui, a nuestro juicio, es absolutamente inexistente. Es más, pensamos que existen sobradas razones epistemológicas y ontológicas, como para aceptar la propuesta garcibacquiiana sobre el reajuste ontológico-epistemológico en el que la ciencia –la física- por su propia capacidad, está habilitada y legitimada para tener acceso al “qué es” mismo de las cosas. Un acceso que es absolutamente compatible con una reflexión transustanciadora y crítica característica de la filosofía misma.

Una filosofía que, necesaria y honestamente, cede su hegemonía ontológica –por el saber mismo de “qué es” tal cosa-, a la física. Ante el “qué es” de las cosas, la física impone su potencia y capacidad sin por ello, tener que restarle la más mínima importancia y capacidad trascendental o transustanciadora a la filosofía; es más, la filosofía requiere de una base real y fáctica sobre la que poder desarrollar sus capacidades trascendentales, si no quiere devenir en un mundo de reflexión ciega, vacía y sin sustento teórico que proporcione legitimidad a sus propias capacidades.

Como ya hemos comentado, otro punto de discrepancia profundo entre la interpretación de Beorlegui y la nuestra, es aquella que tiene que ver con el sentido último de la propuesta antropológica garcibacquiiana. Incluso existe cierta distancia con respecto a la postura garcibacquiiana social-política que tiene, como único punto de desarrollo, la propuesta de un horizonte social-político basado en la real utopía de un humanismo positivo aún por realizar.

Beorlegui opina –hasta donde nosotros sabemos- que para García Bacca existen ciertas disposiciones y condiciones reales en el hombre que, más que invitar al optimismo, uno se plantea si la tendencia general de la propuesta filosófica garcibacquiiana no nos incardina en el pesimismo. En este punto de la argumentación no nos queda más que reconocer lo obvio, a saber, que el hombre es capaz de lo mejor y lo pero. Sobre este principio redundante y obvio, los despliegues argumentativos se declinan por un sobrio equilibrio con cierta tendencia optimista o pesimista.

Otra opción a contemplar respecto a este asunto pasa, a nuestro parecer, por inclinarse o apostar sí o sí por una de las dos posibilidades. En el caso de García Bacca –y siempre a juicio de Beorlegui-, el filósofo español invierte todo su capital en acciones pro-optimistas que, a juicio de Beorlegui, harán que el proyecto ontológico-antropológico del filósofo español peque de utópico y “naíf”. A nuestro parecer, creemos que es discutible acusar al proyecto antropológico garcibacquiiano de utópico e

¹¹⁴³ Ciertamente existen muchas cuestiones en física de partículas que siguen desconcertando e inquietando a la comunidad científica internacional. Pero, en cierto sentido y nivel de discurso, y restringiéndonos al uso que García Bacca otorga a la expresión “qué es”, existe cierto consenso general en asumir que los últimos descubrimientos llevado a cabo por el grupo de científicos del CERN nos han acercado un poco más, a entender el “qué es” o cuál es el origen del universo.

inocente y, más aun, cuando la deriva optimista está en el código genético de sus propuesta.

El hecho de que la propuesta filosófica garcibacquiiana sea, a rasgos generales ontológica, antropológica o socialmente optimista, no nos parece razón suficiente, como para creer que el filósofo español, después de haber vivido un exilio, múltiples avatares por varios países de Europa y Sudamérica, haber renunciado ante su orden como sacerdote claretiano, haberse casado –a pesar de algunas críticas- con una joven de racio abolengo mucho más joven que él, vivir en Venezuela con un régimen militar y, así, un largo y extenso flujo de vicisitudes, no creemos, decíamos, que García Bacca tuviera motivos personales e intelectuales como para ser tenido filosóficamente por un “inocente” optimista¹¹⁴⁴.

Pensamos que, a pesar de todo lo vivido por García Bacca, su talante optimista y luchador declinó su propuesta antropológica hacia un devenir próspero en el que el filósofo español tiene en cuenta el conjunto de derivas y capacidades negativas propias del hombre. Nos preguntamos nosotros: ¿existe mejor ejercicio filosófico, que desarrollar una propuesta o proyecto trascendental o transustanciador basado en la idea de que el hombre y la humanidad pueden alcanzar cotas más altas de desarrollo social, político, económico o filosófico?

Hasta aquí, los argumentos que componen la discusión entre las opiniones y juicios de Beorlegui sobre algunos aspectos concretos y claves de la propuesta filosófica garcibacquiiana por un lado, y nuestras opiniones y discrepancias al respecto. Es momento, pues, de ampliar el aspecto crítico sobre dichos argumentos introduciendo, para ello, otras opiniones de diferentes especialistas sobre la vida y obra del filósofo español. Opiniones que, en el sentido de lo comentado y discutido hasta el momento, constituyen una tercera alternativa interpretativa que, tal vez, se encuentre a caballo entre la del propio Beorlegui y la nuestra propia. Atendamos, pues, a las siguientes opiniones al respecto.

6. La tercera vía interpretativa.

Pensamos, pues, que nuestro juicio de defensa garcibacquiiana sobre algunas críticas hacia el conjunto de su propuesta filosófica están más a tono con las expresadas por Carmen Bohórquez¹¹⁴⁵ cuando dice:

“Por esa misma fe y defensa del hombre, nuestro filósofo fue también un *redomado* optimista social. Ciencia y técnica, manifestaciones por excelencia de la razón creadora, se constituyen para él en principios civilizadores que han de garantizar un futuro promisorio a la humanidad. Y esto no sólo por lo que respecta a su sentido

¹¹⁴⁴ Para mayor información sobre estos y otros detalles de la vida del filósofo español, consultar Cfr. Juan David GARCÍA BACCA, *Confesiones, Autobiografía íntima y exterior*, 2000.

¹¹⁴⁵ Licenciatura en Filosofía, Universidad del Zulia. También es Doctora en Historia (Estudios Ibéricos y Latinoamericanos), Universidad de la Sorbona. Además de su actividad académica como Profesora Emérita Titular de la Universidad del Zulia, ha desempeñado, entre otros cargos, los siguientes : Directora de la Escuela de Filosofía, Universidad del Zulia, 1979-1981 ; Coordinadora de la Maestría en Filosofía, Universidad del Zulia, 1981-1983 ; Directora del Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos, Universidad del Zulia, 1989-1992. Directora de Investigaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (Celarg), 2004-2005; entre otros muchos.

pragmático en lo que toca a la resolución de problemas que afectan el bienestar material del hombre, sino también por lo que tiene que ver con su realización ontológica en tanto que sujeto creador¹¹⁴⁶. Gracias a la técnica el hombre ha ido humanizando el universo, convirtiendo el *paisaje natural* en *paisaje artificial*, transformando su conciencia natural en conciencia social y gradualmente transformando su conciencia natural en conciencia social y gradualmente comprendiéndose como parte constitutiva de la unidad de lo real¹¹⁴⁷.

Efectivamente, García Bacca era un “redomado optimista” siempre y cuando, el optimismo quede asociado a la “voluntad megalómana” de intentar poner en marcha un ejercicio práctico, real y social partiendo de ciertas premisas de orden ontológico que acreditan al hombre como ente creador e inventor de novedades. Una creación e invención de novedades pensada y realizada de modo paralelo a las innovaciones de la ciencia y la técnica.

En este caso, si la premisa esencial de la propuesta antropológica garcibacquiiana pasa, primordialmente, por su “compromiso” con el hombre y su porvenir como sociedad, entonces, es comprensible que atienda a los mecanismos e instrumentos que contribuyen en dicha transformación. Como se ha comentado ya repetidas veces, esa transformación viene de la mano de la ciencia y la técnica y, por lo tanto, la filosofía tiene que establecer un “compromiso” para con la ciencia y la técnica, en la medida en que son los canales a través de los cuales, el mundo en su conjunto –sociedad, política, religión, filosofía, economía, etc.,- ven trocados y transustanciados su propio *corpus*.

La propia Carmen Bohórquez comenta:

“No habría compromiso si no se intenta primero conocer seriamente la realidad y esa realidad se expresa, particularmente en nuestros tiempos, en términos científicos. De allí la extrema importancia que García Bacca confiere al estudio de la matemática, de la física, de la economía, de la sociología, etc. Esto no significa sin embargo, como se ha creído, que las ciencias primen sobre la filosofía, sino que el dominio o al menos un conocimiento sólido del estado actual de las ciencias es lo que va a poder permitirnos una real comprensión de nuestra realidad”¹¹⁴⁸.

Es decir, no es que exista un interés inocente o injustificado de García Bacca sobre la ciencia más que sobre la filosofía. Es que la filosofía, en su esfuerzo por encontrar legitimidad debe, por imperativo, quedar asociada al mundo de la ciencia y la técnica porque, en el mundo de hoy en día, es ella la que predomina como medio de transformación del mundo. Para García Bacca carece de sentido dejar de lado la ciencia y la técnica como materia de reflexión y tarea filosófica precisamente, porque él es un filósofo y un hombre comprometido con el cambio y la transformación del mundo. Es decir, comprometido con el desarrollo de un porvenir social y humanístico que apunta alto. Por esa razón, el filósofo español no puede pasar por alto los avances y problemas propios de una sociedad técnica y científicamente dependiente. En un momento dado,

¹¹⁴⁶ GARCÍA BACCA, *Elogio de la Técnica*, cit., 1968, p 86.

¹¹⁴⁷ Carmen BOHÓRQUEZ, “García Bacca y la recuperación de la memoria filosófica venezolana”, P. 96. En: Beorlegui, C; De la Cruz, C; Aretxaga, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca)*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2003,

¹¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 98.

García Bacca puntualizar el sentido y valor del hombre como “radio-ontológico” en su forma primitiva. Dicha cita dice lo que sigue:

“Todos y cada uno de los entes, a medida de su ser –cual condición necesaria-, son radiactivos, es decir: espontáneos, causa sui; de cada uno arranca de por sí una cadena más o menos larga y complicada”¹¹⁴⁹.

Y es que, como se ha tratado de demostrar en el presente trabajo, existe una vinculación en García Bacca entre la noción de hombre entendido como “radio-ontológico”, y la inclinación natural del hombre de tender hacia Dios en un esfuerzo por tratar de sustituirlo como paradigma absoluto de la creación. Dice García Bacca respecto a querer ser Dios:

“Dios creó el universo; el hombre lo recrea en mundo. Sustituye un decreto divino por un proyecto humano; y así mismo reformarse de creatura de Dios en creatura de sí, en causa de sí; es decir, en creador, ganándose el título paso a paso, invento a invento; y no, siéndolo por aristocrática manera de herencia de ser –o de esencia y naturaleza”¹¹⁵⁰.

Es decir, para García Bacca “querer ser dios” es la eterna aspiración del hombre por tratar de suplantar a Dios entendido como único y absoluto ente creador. Ontológicamente hablando, García Bacca supone un desprendimiento por parte del hombre de su estatus de “creatura” para, en un ejercicio de revolución existencial, amarrar y conquistar el estado de ente “creador”. Esencialmente, García pretende sustituir a Dios para tratar de generar un nuevo espacio de facticidad en el cual, a través de la asunción de su realidad como ente “creador”, el hombre tenga la posibilidad de ser, en un sentido profundo, la imagen actual y moderna de la divinidad al poder crear nuevos enseres e insertarlos en el “Mundo” que habita y que ha creado a su imagen y semejanza.

Castor Bartolomé¹¹⁵¹ dice lo que sigue respecto al sentido y valor de que el hombre, en su calidad de natural finito, tiende, de modo imprevisible, por la transfinitud, la creación e invención de novedades:

“Lo pagano no se restringe a ignorar o negar a Dios, sino a creer en el hombre como el gran heredero de la divinidad. En los bastidores, y también en el palco, resuena el eco acusador de Zaratustra: ¡Nosotros hemos matado a Dios!, ya no hay lugar para lo divino, nosotros ocupamos ese lugar.

La finitud no es la gran realidad humana, sino su espejismo. El ser humano no es finito por naturaleza, ésta le conclama para lo transfinito. Lo finito es el mundo de la necesidad, de donde él parte, pero su meta consiste en trascenderlo para un horizonte ilimitado de posibilidades.

¹¹⁴⁹ Juna David GARCÍA BACCA, *Teoría y Metateoría de la ciencia*. Vol. I, Universidad Central, Caracas, 1977, p. 49.

¹¹⁵⁰ Juan David GARCÍA BACCA, *Cosas y personas*, F. C. E., México, 1977, p. 81.

¹¹⁵¹ Es doctor en Filosofía, - Universidad de Deusto – Tiene libre docencia en el Instituto de Filosofía del CSIC. Actualmente es profesor titular del Programa de Posgrado en Filosofía de UNISINOS, Brasil, línea de Ética y Filosofía Política. Coordinador de la Cátedra Unesco-Unisonos de derechos humanos y violencia, gobierno y gobernanza.

Lo transfinito correlaciona testimonialmente las dos dimensiones contradictorias, finitud e infinitud. Envuelto por esa tensión, el ser humano crea transfinitadores que le posibilitan transgredir la finitud presente y le permiten trascenderse para una indefinida infinitud. Pero también experimenta refrenadores que le anclan en su finitud y pretenden frenar sus posibilidades de ser”¹¹⁵².

No es la nuestra, pues, la única voz contraria a la interpretación de Beorlegui respecto a los aspectos que terminamos de presentar en el punto inmediatamente anterior. Pensamos –a falta de presentar algunas voces discordantes-, que es posible y enriquecedor para futuras discusiones al respecto, tener en consideración otras interpretaciones diferentes a las expuestas por Beorlegui y por nosotros mismos no sólo respecto al papel del marxismo en la última década de producción filosófica de García Bacca sino, también, y de modo esencial, sobre el papel mismo de la idea de Dios en el sistema ontológico garcibacquiiano. Papel que, como se ha intentado demostrar, poco o nada tiene que ver con la imagen prometeica de un ser arrogante que le roba el poder a Dios para entregárselo a los hombres.

6. 1. Otras voces respecto a la posibilidad de la transustanciación de la etapa marxista en García Bacca.

Nos basamos para argumentar el siguiente punto, en el artículo de José Luís Abellán titulado: “Juan D. García Bacca: prolegómenos a una Crítica de la razón económica”¹¹⁵³ que, a nuestro parecer, nos será útil para presentar otras alternativas a las ideas presentadas hasta el momento respecto al papel del marxismo en la obra de García Bacca durante los primeros años de la década de los 60 y, en especial, en el conjunto de la obra *Metafísica*.

El hecho de que el título del artículo sea “Crítica de la razón económica” es clara, a saber: Abellán trata de exponer cómo la obra del filósofo español *Metafísica* constituye, en sí misma, los prolegómenos a una crítica de la razón económica que, en las fechas de 1966, se suponía que García Bacca debía de haber escrito o desarrollado explícitamente. Para Abellán, el giro efectivo y real dentro del proyecto metafísico garcibacquiiano no pasa, efectivamente, por una adhesión acrítica o simple a las bases marxistas. El giro sustancial en el argumento metafísico garcibacquiiano en primer lugar pasa, en opinión de Abellán, por una transición y absorción de las bases existencialistas al más puro estilo heideggeriano. En segundo lugar, por una apuesta crítica y sustancial de las bases ontológicas del materialismo histórico.

La *Metafísica*, a nuestro parecer, constituye una apuesta en firme por parte del filósofo español, por llevar a cabo un cambio radical y profundo en el ámbito de la metafísica. Un cambio de paradigma que apuesta por la facticidad. La metafísica no tiene uso o utilidad real. Tampoco merece atención por parte del hombre, si no ocurren dos cosas. La primera de ellas, es que debe centrarse o tener afectos y correspondencia

¹¹⁵² Castor BARTOLOMÉ, “Finitud y transfinitud humanas: una aproximación ético-antropológica al pensamiento de J.D. García Bacca”, p. 235. En: Beorlegui, C; De la Cruz, C; Aretxaga, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

¹¹⁵³ Cfr. José Luís ABELLÁN, “Juan D. García Bacca: prolegómenos a una Crítica de la razón económica”, en *Cuadernos Americanos*, nº 146, 1966, pp. 106-132.

fáctica con el mundo de los hombres, es decir, que apueste por la facticidad y desarrollo humano canalizado a través de la ciencia y la técnica actual. En segundo lugar, que la filosofía recupere el “tono” del pueblo, esto es, no debe rebajar el nivel del discurso sino que, más bien, debe trocar o cambiar el tono empleado.

Tomarle el pulso y tono a la humanidad lo determinan las circunstancias históricas y materiales a las que cabe prestar atención y dedicar todo el potencial filosófico que esté a nuestro alcance. El hecho de tomar el pulso a la humanidad, así como pensar el mundo a través de los nuevos avances en ciencia y técnica como los instrumentos encargados de transformar el mundo, habilitan a la filosofía tanto para legitimar su tarea como instrumento de pensamiento, así como para crear e inventar nuevas herramientas de pensamiento. Dice Abellán sobre *Metafísica*:

“Se trata de instaurar la metafísica que exige la altura de los tiempos y que es todo lo contrario de la metafísica clásica; frente al carácter *interpretativo* de ésta, el carácter *transformador* de la nueva. La tarea metafísica de García Bacca se presenta así como opuesta a la de Aristóteles; si éste basó su metafísica en una concepción natural del mundo, García Bacca quiere indudablemente hacerlo en la concepción artificial del mismo. Por eso frente a las categorías de naturaleza, esencia, potencia, facultad, especie, orden, propias del estado natural del mundo, García Bacca propone las nuevas categorías de proyectos, diseños, posibilidades, mutaciones... que parecen adecuarse mejor al estado artificial.

Una metafísica actual (...) no puede consistir en una arquitectura de conceptos bien articulados sino en una serie de acontecimientos, que colocan la realidad en un nivel superior”¹¹⁵⁴. –

Para Abellán es obvio el giro y cambio radical de paradigma ontológico en el sistema garcibacquiiano. También es clara la apuesta del filósofo español por una combinatoria entre ciertos principios existenciales por un lado, y las bases mismas del materialismo histórico. Dice Abellán respecto al nuevo papel de la metafísica y del proyecto mismo garcibacquiiano un poco más abajo:

“Los planes de interpretación de la metafísica tradicional deben ser sustituidos por proyectos de transformación de la nueva metafísica, proyectos que pueden ir de intentos a atentados. Una realización de lo cual nos lleva al mundo artificial, único que puede darse”¹¹⁵⁵.

Es decir, en opinión de Abellán, la *Metafísica* de García Bacca constituye un ejercicio real y fáctico de transustanciación de una ontología puramente fenomenológico-hermenéutica, a una nueva forma de hacer metafísica mucho más próxima a la praxis y la facticidad. El mundo de la técnica y la ciencia están, pues, ya presentes en estos primeros años de etapa marxista en la obra de García Bacca. Lo están en la medida en que la ciencia y la técnica actual actúan como los canales y vías de desarrollo fáctico del propio humanismo.

Abellán concluye su artículo del siguiente modo:

¹¹⁵⁴ José Luis ABELLÁN, “Juan D. García Bacca: prolegómenos a una *crítica de la razón económica*”, en: *Cuadernos Americanos*, n° 146, México, 1966, p. 110.

¹¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

“Por tanto el único Primer Motor y Primera Razón es el hombre en cuanto universal concreto, es decir, en cuanto uno de tantos y uno de tantísimos, pero viviéndose bajo la sentimentalidad de Dueño y Señor del Universo, en cuya sentimentalidad vemos aparecer esa aspiración a suplantar la divinidad que ya mencionamos anteriormente.

La *Metafísica* de García Bacca se perfila, pues, como expresión de las aspiraciones de grandeza humana a un domino absoluto de la realidad universal, tendiente a ser arcilla en manos del hombre, intento que sólo *puesto a prueba* podrá saberse si fracasa o tiene éxito. En todo caso, es la aventura del hombre sobre la tierra que, de forma profundamente original, vemos descrita en este fabuloso intento filosófico del que no hemos dado sino una somera idea general”¹¹⁵⁶.

En cierto sentido, estas palabras de Abellán pueden ser entendidas como un anticipo a las nuestras propias presentadas al inicio del presente capítulo. Avance de la tesis respecto al sentido último -o primero- del propio proyecto garcibacquiano entendido este, como la aventura de una historia interminable. La aventura por querer y poder ser Dios en la tierra. La historia interminable de un hombre que, como creador e inventor, se pone a la cabeza de un “Universo” neutro que transustancia y acomoda – inventa- a su imagen y semejanza un “Mundo” habitable.

La *Metafísica* de García Bacca actúa, pues, como preámbulo a todo un proyecto filosófico que, a nuestro juicio, no se detiene en los años 80 sino que, a nuestro parecer, continúa -y con mayor rigor y facticidad-, durante la última década de vida y obra del filósofo español. La metafísica –la filosofía-, así como la ciencia y la técnica, requieren y necesitan ser puestas a prueba, llevadas al ámbito de la praxis y la facticidad si quieren obtener la legitimidad perdida.

De lo que no cabe la menor duda, al menos para nosotros, es que la metafísica clásica necesitaba un descenso al mundo de los mortales puesto que, en un mundo suprahumano o abstracto, el propio éxito o fracaso de la filosofía misma se advertía como arto imposible. Y no cabe reducir el éxito o el fracaso de tal empresa ontológica a meros principios de orientación utilitarista. El éxito o el fracaso de la propia filosofía pasa, en el caso de García Bacca, por saber desarrollar una actividad creadora, es decir, inventora de modo paralelo o parejo al mundo de los hombres. De otro modo, de sus problemas y circunstancias reales, así como tratar de inventar nuevas herramientas o instrumentos con los que el hombre pueda construir y llevar a la práctica social, política y económica el humanismo positivo –o el propio porvenir de la humanidad-. Es decir, una reflexión filosófica paralela a los mecanismos e instrumentos fácticos a través de los cuales, el hombre transforma el mundo, a saber, la ciencia y la técnica.

Siguiendo con la estela crítica iniciada por Abellán, continuamos con otra de las voces que, a nuestro juicio, mejor han comprendido e interpretado el papel tanto de Marx, así como de los principios del marxismo dentro de la obra y vida de García Bacca. Nos centramos en este caso, en la opinión de Carlos Gurméndez respecto a la posibilidad misma de que el marxismo garcibacquiano sea, por imperativo, algo que debe ser transustanciado por necesidad.

¹¹⁵⁶ *Ibíd*, p. 132.

En este caso, hay varias ideas que debemos destacar dado que, a nuestro parecer, siguen apoyando la tesis que manteníamos desde el principio, a saber: que el cambio o inclinación garcibacquiiano por el marxismo es, de alguna manera, una ruptura con el escolasticismo existencialista por un lado y, por el otro, una apuesta por la filosofía de la acción. Dice Carlos Gurméndez:

“Su obra no consiste en un análisis más, de escolástica o comentarista al margen de los textos clásicos del marxismo y de la dialéctica, sino de una transustanciación verbal, lógica, real y dialéctica del marxismo mismo, para darnos la prueba de que éste puede cumplir su promesa de cambiar los hombres mediante la revolución del Mundo o, dicho más ortodoxamente, humanizar el Universo y universalizar al hombre”¹¹⁵⁷.

Es decir: descartemos la idea de que García Bacca sea un marxista al uso, es decir, uno de tantos sin más. Nosotros –y no es una opinión aislada–, pensamos y defendemos la tesis siguiente: creemos que García Bacca no se afilió a las tesis marxistas de modo riguroso y rígido sin más. La afiliación garcibacquiiana al marxismo trasciende, de largo, la mera reiteración de las propuestas marxistas de modo aséptico. Lo hace, en la medida en que sus comentarios sobre el marxismo no se restringen a comentar los fundamentos mismos de las tesis marxistas. Es más, pensamos que el filósofo español se mete de lleno en el pensamiento marxista haciendo de la XI tesis sobre Feuerbach, el núcleo fundamental tanto de su propia propuesta teórica, así como el sustento fáctico del propio ejercicio filosófico.

Casi durante 20 años (1960-1980), García Bacca desarrollará sobre el lecho del materialismo histórico, un argumento sólido desde un punto de vista categorial, crítico y teórico. Un principio argumentativo en sintonía con algunos supuesto válidos del existencialismo. Pero esos 20 años de autoexploración dialéctico-material buscan una verificación fáctica en los últimos 12 años de desarrollo intelectual (1980-1992). Dice Carlos Gurméndez al respecto:

“El aporte original de García Bacca, a la teoría marxista de la XI tesis sobre Feuerbach, consiste en que la innovación radical del Mundo se opera por la invención técnico-científica y no sólo por la revolución político-social. Así, cuando se corresponden Ciencia y Revolución en el trayecto espacial de la Historia, a través de ocurrencias, proyectos, artificios, cambian la naturaleza virgen del Mundo y llega el hombre a la conciencia de su poder transformador”¹¹⁵⁸.

Es decir, Carlos Gurméndez advierte que la clave de bóveda que sustenta la interpretación marxista garcibacquiiana pasa, esencialmente, no por sustituir la economía o capital como centro de desarrollo social o humano. Gurméndez piensa que García Bacca reactualiza dicho fundamento fáctico y real encargado de la generación de mundo reubicándolo, de ese modo, en la ciencia y la técnica actual. Son, pues, la ciencia y la técnica actual las encargadas de generar nuevo mundo y, por lo tanto, las bases materiales del potencial dialéctico-histórico que mueve y crea mundo.

¹¹⁵⁷ Carlos GURMÉNDEZ, “García Bacca y la filosofía actual”, en: *Cuadernos para el diálogo*, n° 95, México, 1971, p. 29.

¹¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 29.

Destacamos como aspecto interesante la comparativa que Gurméndez establece entre García Bacca, y Althusser¹¹⁵⁹. Dice Gurméndez:

“Ahora vemos lo que separa a García Bacca de las tesis interpretativas de Althusser, de su escolástica estructuralista.

Mientras para García Bacca la transustanciación que cambia la naturaleza, el ser del mundo dado, no puede lograrse más que por una revolución científica lleva a cabo por la praxis actica del hombre, para Althusser la Historia está quieta y solamente se mueve, revoluciona y cambia el mundo, cuando revienta su estructura fija económico-social. Así, para García Bacca, es el hombre quien transforma activamente el ser del mundo, a paso que para Althusser son las estructuras sociales que cambian, por desplazamiento, condensación, explosión, sin que el hombre aparezca como protagonista del devenir de los hechos”¹¹⁶⁰.

Es otro estudioso del proyecto metafísico garcibacquiiano, el que aprecia una diferencia sustancial con el resto de intérpretes o comentaristas clásicos del materialismo histórico. Puede decirse que, de algún modo, García Bacca representa un esfuerzo constante y titánico por proveer a la filosofía de toda la legitimidad perdida a lo largo de su propia historia. Son la ciencia y la técnica –producto del hombre y humanidad-, las encargadas de transformar y trocar el “Universo” en “Mundo” para los hombres.

En el esquema garcibacquiiano es el hombre –en su condición de social y socialista- el responsable de generar cambios en las macroestructuras a propósito de su capacidad creativa e inventiva canalizada a través de ciencia y técnica. La filosofía da buena cuenta de ello siempre desde las circunstancias histórico-materiales que le provee el propio proceso científico-técnico.

A este respecto afirma Gurméndez a propósito de estas comparativas:

“Y lo más importante que nos interesa subrayar de esta concepción de la ciencia de Lukács, es que la ciencia humaniza y no deshumaniza, como piensa Marcuse, por el contrario y en ello también coincide García Bacca, enaltece, transforma y despliega las más altas posibilidades humanas.

Porque la ciencia no es solamente un conocimiento, es también una acción, una empresa que convierte a los objetos que existen, que ella misma ha creado, de ajenos en propios, en humanamente nuestros. (...) Tal es el plan o empresa que García Bacca

¹¹⁵⁹ Si se comparan ambos autores, es obvio que existe una diferencia profunda en los fundamentos filosóficos que los sustentan. Tal vez la mayor diferencia es el modo de interpretar la historia. En el caso de Althusser, el hecho de que la historia carezca de sujetos y fines, es decir, de sentido, es donde el motor de sus cambios son las propias fuerzas productivas cocha, frontalmente, con la idea garcibacquiiana de una historia producto de los hombres activos que con sus poderes como entes creadores e inventores, generan porvenir. Para García Bacca la historia tiene sentido, en la medida en que es producto constante y permanente de la propia actividad creativa e inventiva del hombre. En cualquier caso, no existe posibilidad alguna de catalogar a García Bacca como estructuralista. Esta es, pues, la intención fundamental de Gurméndez en este punto, a saber, distinguir estructuralismo marxista –Althusser-, de la dialéctica transustanciadora propiamente garcibacquiiana. Para mayor información sobre el estructuralismo de Althusser consultar Cfr. Louis ALTHUSSER, *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior, 1955-1972*. 2007.

¹¹⁶⁰ Carlos GURMÉNDEZ, “García Bacca y la filosofía actual”, cit., 1971, p. 30.

asigna a la ciencia: crear una comuna humana de hombres creadores. La Historia es obra conjunta y colectiva de los hombres unidos en sociedad”¹¹⁶¹.

Gurméndez reitera en este punto la colisión entre las tesis heideggerianas o marcusianas sobre su animadversión por la técnica, y la defensa garcibacquiiana de la ciencia y la técnica como radicalmente necesarias para que se produzca el cambio y la transustanciación del mundo y la historia en porvenir. En el caso de García Bacca, la conjugación en su proyecto filosófico de existencialismo y materialismo histórico se aprecia a la perfección. Más aun, cuando advertimos la inclusión de los “sentimentales” a modo de categorías propias de la ontología garcibacquiiana y, al tiempo, se entremezcla el valor asignado a ciencia y técnica como realidades fácticas capaces –a través de la creatividad e inventiva humana-, de transformar la neutralidad del “Universo”, en un “Mundo” a imagen y semejanza del hombre.

La comuna de hombres creativos o creadores responde a esta tesis aquí expuesta, a saber: *el hombre, por su condición de creador e inventor, está capacitado para transustanciar dialéctico-materialmente su propia realidad y acomodándola de ese modo, a sus necesidades a propósito de sus circunstancias, capacidades y ganas*. De algún modo, la propuesta garcibacquiiana pudo resultar una vuelta de rosca a todas las disputas y críticas abiertas en torno a la legitimidad o viabilidad del materialismo histórico.

En el caos de García Bacca, la apuesta es firme: ciencia y técnica se advierten como los medios o mecanismos fácticos a través de los cuales, el mundo se transustancia. La ciencia y la técnica no sustituyen la tarea o labor de la filosofía. Aún así, la filosofía se debe a la ciencia y la técnica si quiere ser práctica, real y fáctica dentro de los márgenes que le permite su propia naturaleza trascendental y teórica. De otro modo, la filosofía debe ejercer su labor a través de la ciencia y la técnica.

Comentemos al respecto, algunas de las ideas de Carlos Gurméndez respecto el papel de la ciencia y la técnica en el argumento garcibacquiiano:

“Es la invención, el trabajo productivo y creador, la técnica que liberará al hombre de las ideologías, esos espejismos que ocultan y disfrazan la verdadera esencia humana, afirma García Bacca y coincide con Kostas Axelos cuando éste afirma: *la tecnología constituirá el centro del pensamiento marxista*¹¹⁶². El hombre será verdaderamente el Creador cuando domine, por la técnica, este Universo-mundo”¹¹⁶³.

Para García Bacca la tecnología es, pues, el medio o canal real y fáctico a través del cual es posible trascender el conjunto de la ideologías. La esencia del hombre creador e inventor adquiere facticidad a través de los “enseres” –creaciones e invenciones- producto del hombre actual y moderno.

En contra de la tesis defendida por Beorlegui que sostiene que García Bacca asienta en su etapa final una especie de utopismo o abandono del marxismo, destacamos la siguiente opinión de Gurméndez con la que no podríamos estar más de acuerdo:

¹¹⁶¹ *Ibíd*, p. 31.

¹¹⁶² Por el tono de la cita, estamos prácticamente seguros que Gurméndez está citando al obra de Kostas Axelos Cfr. *Marx pensatore della tecnica*, Sugarco, 1963, trad. cast.: *Marx, pensador de la técnica*, Barcelona, Fontanella, 1969.

¹¹⁶³ Carlos GURMÉNDEZ, “Los marxismo y García Bacca”, *Anthropos* n° 9, Barcelona, 1982, p. 12.

“El humanismo positivo de Marx y no se hace ilusiones ni ensueños utópicos. El triunfo del socialismo o del comunismo –piensa- no significa la superación de las alienaciones o individuaciones. El hombre dejará de individualizarse lenta y progresivamente. Para García Bacca la verdadera solución que ofrece el socialismo es la de transustanciar el individualismo, es decir, abolirlo sin que el hombre deje de ser individuo resistente y áspero a desaparecer como tal. El humanismo positivo es tan sólo un proyecto sobre el hombre, porque si sabemos lo que es hoy ignoramos lo que será en el futuro. Según afirma, el hombre es una empresa, a lo sumo un plan a realizar”¹¹⁶⁴.

En este orden de discurso, el humanismo positivo es para García Bacca lo que está aún por venir, es decir, aquello que aún debe realizarse; la principal empresa social del hombre. Un horizonte de acción real en el que el hombre abandona –por absorción y superación-, el fundamento social-ontológico de la individualidad. La última etapa filosófica garcibacquiiana es, a nuestro juicio, un ejercicio de absoluta facticidad en la que García Bacca intenta asentar las bases de un humanismo positivo. La reflexión filosófica -como ejercicio práctico y social- pretende poner de manifiesto el hecho de que la transustanciación no se queda en lo meramente teórico. Dice Gurméndez respecto al proyecto garcibacquiiano mismo:

“Su pensamiento consiste en una verdadera especulación científica, entendiendo por tal, la puesta en práctica constante y renovada de toda teoría o construcción ideal. Así ensaya el marxismo como dialéctica histórica, para comprobar y verificar su exactitud científica y afirma que la verdad del marxismo demuestra si efectivamente transforma el Mundo y el hombre”¹¹⁶⁵.

La idea que compartimos con Gurméndez sería la siguiente, a saber: pensamos que García Bacca toma del marxismo la pura facticidad dialéctica del materialismo histórico actualizándolo a través de la ciencia y la técnica. Es decir, pensamos que el materialismo histórico -entendido como giro de tuerca a la dialéctica hegeliana-, termina de convencer filosóficamente a García Bacca desde un punto de vista estratégico. El filósofo español necesitaba inyectar facticidad a su propuesta ontológica para no terminar petrificada en lo meramente especulativo. Por esa razón, García Bacca opta por sustituir el concepto marxista del “capital” como fuente del cambio histórico-material, por la técnica y la ciencia moderna. Es decir, la ciencia y la técnica actúan como los mecanismo e instrumentos a través de los cuales la historia se transforma y cambia. El papel de la filosofía es la de pensar retrospectivamente dichos cambios, y contribuir con nuevos enseres de pensamiento con los que poder pensar los cambios y transformaciones futuras. El marxismo garcibacquiiano no es, pues, un marxismo al uso sino que, de algún modo, supone una revisión crítica de sus fundamentos ontológicos. De ese modo, tanto la ciencia, así como la técnica y la facticidad que requieren ambas, se presentan como los canales propios a través de los cuales, el hombre moderno transforma y da forma al mundo creado e inventado por él mismo.

Por eso, dice Gurméndez a continuación:

“El marxismo, para García Bacca, es una comprobación real de su propio pensamiento, un hallazgo, *un fasto histórico* como él dice, una coincidencia científica,

¹¹⁶⁴ *Ibíd*, p. 12.

¹¹⁶⁵ *Ibíd*, p. 13.

una incorporación de sí mismo a esta corriente filosófica universal. Sin embargo, conserva intacta la independencia de su discurso que corre, como en líneas paralelas, con el marxismo, pudiendo apreciar el lector las sutiles afinidades, las sorprendentes coincidencias y armonías de ambos pensamientos. Aunque cada uno sigue su propia evolución, frecuentemente descubrimos una unidad de caminos”¹¹⁶⁶.

Es decir: Gurméndez –y nosotros también-, sostenemos la independencia ontológica de la propuesta garcibacquiiana respecto al marxismo. Desde el principio de nuestro trabajo sostuvimos que el “marxismo” garcibacquiiano era atípico y no escondía su evidente tono heterodoxo. Lo era –y lo es-, en la medida en que no suponía una afiliación sin más a las proposiciones del marxismo canónico. La posición marxista garcibacquiiana es, por mérito propio, una postura esencialmente crítica y revisionista, heterodoxa por naturaleza y definición. Pero, al mismo tiempo, también constituye un ejercicio real y legítimo de materialismo histórico sobre el propio materialismo histórico. La propuesta marxista garcibacquiiana es, de algún modo, las “manos” que le faltaba “a la obra”, es decir, un ponerse a construir e inventar humanidad.

La correspondencia entre el marxismo y García Bacca se sostiene, esencialmente, en el principio de facticidad que obliga y orienta a la actividad filosófica a reflexionar sobre la base de un materialismo histórico. Todo lo que de facticidad le faltaba al proyecto garcibacquiiano de la transustanciación, se lo proporciona la especulación histórico-materialista del marxismo que, desde un punto de vista renovador y crítico, acomoda a los canales fácticos de la ciencia y la técnica el eje de transmisión entre utopía y realidad. El marxismo es, en el caso de la propuesta garcibacquiiana, una suerte de confirmación real de todo lo que, hasta el momento, había constituido una especulación teórica de las propias posibilidades de proyecto garcibacquiiano.

7. Apuntes sobre la importancia de la ciencia y la técnica en la obra de García Bacca.

Este séptimo apartado lo hemos reservado para comentar algunos aspectos generales de la interpretación que el Dr. R. Aretxaga realiza sobre el papel de la ciencia y al técnica en su trabajo de tesis doctoral¹¹⁶⁷.

En cualquier caso, nuestra interpretación respecto al trabajo realizado por Aretxaga no pretenden ser una crítica a su visión global respecto al papel de la ciencia y la técnica en García Bacca porque, en un sentido muy amplio, su opinión al respecto no dista mucho de la nuestra propia. Ahora bien, a pesar de la obvia proximidad entre sus tesis y la nuestras, conviene advertir que, en un sentido profundo, entre su trabajo y el nuestro existen diferencias de interpretación que, necesariamente, debían ser expresadas y convenientemente explicadas por nuestra parte. Como comentamos al principio del presente capítulo, nuestro respeto y admiración por los trabajos de Beorlegui y Aretxaga

¹¹⁶⁶ *Ibíd*, p. 13.

¹¹⁶⁷ Nos referimos: Cfr. R. ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca* [tesis doctoral], Dirigida por el Dr. C. BEORLEGUI y defendida el 2 de febrero de 1998 en la Universidad de Deusto, Bilbao [Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Departamento de Filosofía. Programa de Antropología Filosófica.].

no pueden ni deben ser puestos en duda. En cualquier caso, únicamente tratamos algunos aspectos que, a nuestro parecer, son discutibles.

En primer lugar, debemos recalcar que Aretxaga defiende en su tesis una metodología de trabajo que, en cierto sentido, dista mucho de la nuestra. Dice Aretxaga:

“En definitiva, hemos realizado un esfuerzo por limitar nuestra función a ordenar lo disperso y aclarar lo oscuro, adaptando el estilo expositivo al encaje de las cuestiones mediante textos originales. Con ello, nuestro trabajo cumple también la función de antología de textos de un autor cuya producción escrita resulta de difícil acceso tanto para el lector estudioso como para el curioso¹¹⁶⁸”.

En este sentido, la intención “antológica” seguida por Aretxaga en su trabajo dista, en cierta medida, al modo de proceder propuesto por nosotros al inicio del presente trabajo. Como dice un poco más adelante el propio autor:

“Nuestra tarea ha consistido, por tanto, en presentar el pensamiento de GB sobre la técnica lo más fiel y asépticamente posible, procurando no alterarlo con valoraciones y ópticas de otros autores. Tales críticas, sin duda alguna valiosas en una segunda fase de los estudios sobre la técnica en el pensamiento de nuestro autor, no lo son en esta primera caracterizada por la tarea de recopilación, análisis y sistematización de materiales. Lo que puede resultar imprescindible en un segundo momento, ahora es tan sólo traba para la consecución del nuestro objetivo básico: ser exposición, lo más objetiva posible, de la riqueza y complejidad de temas involucrados en la reflexión bacquiiana sobre la técnica. Sólo desde aquí será posible captar la peculiaridad de la filosofía de la técnica de GB, tan carente de complejos como amante del rigor filosófico y científico en el tratamiento de las cuestiones planteadas, lo que hace de ella una combinación explosiva; una reflexión tan inquietante como llena de posibilidades para un pensar futuro necesitado, sin duda, de grandes dosis de audacia ante la cantidad y calidad de los retos que ciencia y técnica le lanzan de forma continua, creciente y acelerada¹¹⁶⁹”.

Como se ha podido comprobar a lo largo del presente trabajo, en lo que a nosotros respecta, creemos haber logrado ampliar el sentido de nuestra interpretación sobre la obra garcibacquiiana hacia cotas críticas hasta el momento inéditas en muchos de los trabajos sobre García Bacca. En este sentido, la obra de Aretxaga es impecable desde un punto de vista de documentación, síntesis y crítica respecto a un tema y estado de la cuestión, a saber, *la importancia y papel de la ciencia y la técnica en la obra de García Bacca*.

Si comentamos este aspecto respecto al enfoque y metodología empleada por Aretxaga en su trabajo es por una razón concreta, a saber, el hecho de que las opiniones y juicios personales de Aretxaga sean mínimos -si los comparamos con la propia voz de García Bacca dedicada en su trabajo- dificulta, a nuestro parecer, muchísimo la tarea de poder contrastar nuestras propias opiniones y valoraciones con las del propio Aretxaga. Desde esta opinión absolutamente personal, subjetiva y discutible, hemos tratado de centrar nuestro comentario crítico a unos pocos aspectos respecto a su trabajo y, más

¹¹⁶⁸ R. ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999. pp. 10-11.

¹¹⁶⁹ *Ibíd*, p. 11.

concretamente, a un asunto en concreto: el papel e importancia de la ciencia y la técnica en la obra de García Bacca.

Para dicha tarea, lo primero que debemos dejar claro es la opinión del propio Aretxaga respecto a este asunto:

“GB podrá definir la técnica como el dominio estricto de la causalidad o, de otro modo: poder eficaz de transformación de lo real desde y hacia modelos humanos; poder por el que el hombre resulta el único ser al que aplicar con propiedad el término "creador" o "causa", y a sus obras el de "efectos". La técnica, pues, es concebida por GB como paradigma, o ejemplo antonomástico, de acción creadora”¹¹⁷⁰.

Es decir, Aretxaga, al igual que nosotros, sostiene que la técnica es el fundamento práctico en el que se fundamenta la propia actividad creadora del hombre y añade:

“por lo que encuentra en la técnica la única manera de salvar el Ser de los entes y a éstos en aquél. Así, sólo por la transformación técnica del universo podrá construir el hombre un mundo a su imagen y semejanza; a la altura de su transcendencia, que no es sólo intelectual sino transfinita y, por eso, únicamente llenable con el Infinito. Sólo siendo Dios el hombre habrá realizado su esencia (será hombre *positivamente*, sin escisiones ni alienación), lo cual exige de la intimidad vital no refugiarse en la serenidad del pensar sino salir a batallar a *campo* abierto con el universo físico hasta que, doblegado, le reconozca como creador suyo por haberlo hecho creatura o efecto de sí. En ese momento el hombre podrá habitar en un mundo al que poder llamar, sin complejos, "suyo". Pero también pudiera suceder que el hombre perdiera en la lucha”¹¹⁷¹.

Es justamente en este punto, donde nuestra interpretación ontológica se empieza a desviar de la propuesta de Aretxaga. Es decir, nosotros compartimos la tesis de que para García Bacca, la ciencia y la técnica constituyen los mecanismos materiales a través de los cuales, el hombre se apodera del Universo transformándolo en Mundo. Compartimos, también, la idea esencial de que la ciencia y la técnica actúan como mecanismos reales y fácticos a través de los cuales, el hombre se enseñoorea del mundo a través de sus creaciones e invenciones. Incluso podemos estar más o menos de acuerdo con las interpretaciones que Aretxaga da sobre la etapa marxista garcibacquiiana final¹¹⁷². Pero si existe una diferencia fundamental entre la interpretación de Aretxaga y la nuestra, al menos en el nivel y orden de discurso en el que nos encontramos, es justa y precisamente el referido al papel de Dios y la mística en la ciencia y la técnica

¹¹⁷⁰ *Ibíd*, p. 13.

¹¹⁷¹ *Ibíd*, p. 15.

¹¹⁷² Si bien entre el trabajo de Aretxaga y el nuestro existen grandes diferencias de estilo y enfoque, debemos reconocer que, en cierto sentido, la temática en muchas ocasiones es muy similar. Nosotros no hemos centrado nuestro interés investigador en la ciencia y la técnica garcibacquiiana, ni tampoco suponemos o planteamos que la ciencia y la técnica sean los fundamentos ontológicos de la propuesta garcibacquiiana porque, tal y como hemos expuesto a lo largo del presente trabajo, el fundamento ontológico último sería, sin lugar a dudas, el propio método dialéctico de transustanciación. La ciencia y la técnica pasan a ser, a nuestro parecer, los mecanismos fácticos de transformación del mundo en los que la filosofía debe intervenir retrospectivamente pero siempre de modo permanente y paralelo. No sería justo, pues, equiparar ambos trabajos puesto que, a nuestro parecer, el trabajo de Aretxaga se desarrolla en un orden de discurso diferente en el que se desarrolla el nuestro.

garcibacquiiana¹¹⁷³.

Dice Aretxaga en sus conclusiones finales:

“El hombre, que es creatura del poder creador superior (la creatividad de la Vida) debe hacer que lo divino del universo, su poder creador en bruto y anónimo (poder inferior o radiactividad), adquiera rostro de Persona: se materialice o encarne, es decir, se *apersone* en un tipo de hombre adecuado, de modo que en él Dios se haga real quedando los poderes creadores superior e inferior sintetizados dialécticamente en poder supremo. Todo ello conforma y confirma el carácter místico-eucarístico de la técnica en la filosofía de GB. Sin este talante místico, la técnica en GB no pasaría de representar un esfuerzo que, en el mejor de los casos, es decir, guiada por una *ética popular* o de bienes (práctica) fuese redimensionada socialmente pero dejase al hombre en estado natural aún”¹¹⁷⁴.

Si bien la radical diferencia entre el trabajo de Aretxaga y el nuestro se basa en que los órdenes de discurso son diferentes, también existe una diferencia fundamental entre nuestra interpretación respecto carácter de la ciencia y la técnica en García Bacca. Tal y como afirma el propio Aretxaga, la ciencia y la técnica en el filósofo español adopta un “carácter místico-eucarístico”. Bajo nuestra interpretación, no cabe la menor duda de que Aretxaga sigue los pasos interpretativos del propio Beorlegui al interpretar el fundamento ontológico del papel de la ciencia y la técnica en García Bacca, como la pretensión del filósofo español por sustituir a Dios como paradigma de la creación y la invención¹¹⁷⁵. En este punto es menester explicar las razones por las que, a nuestro parecer, esta interpretación “mística” de la propuesta filosófica garcibacquiiana es, cuanto menos, discutible.

A nuestro parecer, Aretxaga y Beorlegui interpretan el carácter científico y técnico de la propuesta garcibacquiiana como una suerte de misticismo según el cual, García Bacca pretende sustituir a Dios –de modo real y fáctico- para poder coronarse él como paradigma último y primero de la creación y la invención. Hasta cierto punto, esta interpretación bien pudiera ser tomada como válida pues, es objetivamente cierto, que García Bacca está tratando de mostrar cómo el hombre, tras la asunción de su propio carácter fundamental como ente creador e inventor, debe responsabilizarse de su estar en el mundo como creador. Ahora bien, a nuestro parecer, pensamos que es más

¹¹⁷³ Es importante aclarar este asunto, porque determina la correcta interpretación de nuestro trabajo. Nosotros nos situamos esencialmente, en un orden y nivel de discurso en el que, prioritariamente, tratamos de desentrañar el fundamento ontológico que da sustento argumentativo a la propia propuesta metafísica y filosófica garcibacquiiana. Para ello, hemos realizado un repaso cronológico e histórico tratando de averiguar cuál era y cómo era dicho fundamento ontológico (MDT). En el caso del trabajo de Aretxaga, y siempre desde nuestro punto de vista -y bajo nuestra interpretación-, creemos que el orden de discurso es diferente al planteado por nosotros en el presente trabajo, a nuestro parecer, Aretxaga se centra en la ciencia y la técnica entendiéndola como lo que son, a saber, los medios de producción y transformación fácticos del mundo.

¹¹⁷⁴ R. ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.

¹¹⁷⁵ En diferentes obras del propio Beorlegui: Cfr. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, cit., 2003. p. 60 y ss. Trata el carácter utópico, místico y eucarístico de la pretensión de García Bacca por sustituir a Dios como paradigma de la creación e invención. En cierta medida, pensamos que esta interpretación respecto al carácter de la ciencia y la técnica de Beorlegui, así como del propio Aretxaga son producto de una interpretación discutible respecto al sentido y valor de la obra de García Bacca *Qué es Dios, Quién es Dios*.

acertado interpretar dicho carácter de la ciencia y la técnica desde un punto de vista estrictamente secular. No es necesario –y pensamos que tampoco del todo acertado-, interpretar o valorar el carácter de la ciencia y la técnica en García Bacca desde un punto de vista místico-eucarístico.

Las razones por las que no creemos que sea acertado o necesario son fundamentalmente 2:

1. En primer lugar, no es lo mismo afirmar que García Bacca quiere ser Dios o tiende a ser Dios desde un punto de vista místico, que afirmar –tal y como nosotros sostenemos-, que García Bacca emplea la figura de Dios como ejemplo radical, es decir, como paradigma de lo “Absoluto” hacia lo que debe apuntar el hombre desde un punto de vista estrictamente ontológico. Es decir, no creemos que García Bacca quiera o crea realmente sustituir a Dios como absoluto ente creador. Por el contrario, y del mismo modo que ocurre con su propio sistema dialéctico, debe existir un referente absoluto que haga la función de horizonte de acción. En este sentido, la ciencia y la técnicas entendidas como actividad humana capaz de trocar el Universo en Mundo deben tener un horizonte absoluto que haga la función de referencia y, bajo nuestra interpretación, dicho horizonte es Dios.¹¹⁷⁶
2. En segundo lugar, porque no es lo mismo “querer ser Dios” que “Ser Dios”. Querer ser Dios es, a nuestro parecer, la auténtica pretensión garcibacquiiana respecto al paradigma secularizado de la creación y la invención. Ser o sentirse ser Dios es cosa bien distinta y, bajo nuestra interpretación, muy alejada de la auténtica intención garcibacquiiana.

De ese modo, existe una diferencia interpretativa entre ambas posturas. Por un lado, pensamos que no es necesario interpretar el carácter de la ciencia y la técnica desde un punto de vista místico-eucarístico. Por otro lado, creemos que una interpretación secularizada del carácter de la ciencia y la técnica en García Bacca adecúa mucho más el sentido último de horizonte absoluto al que, bajo nuestra interpretación, apunta la actividad y carácter último de la ciencia y la técnica juegan en el proyecto ontológico garcibacquiiano.

7. 1. La técnica como fundamento ontológico

En este punto queremos tratar un asunto al que simplemente hemos apuntado pero que, por su radical importancia, merece un comentario más detallado. Nos referimos al hecho de que, para Aretxaga, la ciencia y la técnica se constituyen como el eje central de la reflexión garcibacquiiana. Dice el propio Aretxaga:

“En efecto, en el pensamiento y obra de GB la técnica pasa paulatinamente, de ser un tema entre otros, a convertirse no sólo en "el" tema de su filosofar sino también, y sobre todo, en categoría desde la que reinterpretar los demás temas peculiares de su filosofar. En este sentido, con el paso de los años la técnica en el pensamiento de GB se

¹¹⁷⁶ Qué duda cabe, que en a lo largo de la obra de García Bacca, existen multitud de ejemplos en los que se generan horizontes absolutos hacia los cuales, el hombre debe tender su propia actividad. Algunos ejemplos de estos absolutos son el estado existencial de “persona”, el estado social del “humanismo positivo” y, en un orden de discurso ontológico “ser Dios”.

transforma progresivamente en vértice de un cono en cuyo desarrollo o periferia abarca todas las demás cuestiones, y en el que todas ellas convergen”¹¹⁷⁷.

Para Aretxaga, la ciencia y la técnica constituyen no sólo “el” tema sino que pasa a ser, según entendemos nosotros, el sustento ontológico de la propia propuesta garcibacquiiana. A nuestro parecer, esta interpretación es parcialmente correcta. Decimos parcialmente correcta porque, si bien los últimos escritos garcibacquiianos se centran en y emplean la técnica como hilo conductor de su ejercicio práctico y filosófico, igualmente cierto es el hecho de que Aretxaga no considera -ni menciona tampoco- que, tras la ciencia y la técnica, prevalece y corre un fundamento ontológico primario para el propio filósofo español. Efectivamente, la ciencia y la técnica constituyen los modelos de producción y transformación fáctica del mundo pero, del mismo modo, el hecho de que se revelen como tal, no implica que tras ellos García Bacca elabore todo un sistema y propuesta de proyecto filosófico capaz de sostener argumentativamente dichas opiniones respecto a la ciencia y la técnica. En este caso, dicho sistema ontológico sería, en nuestra opinión el propio procedimiento dialéctico de transustanciación.

Sentencia el propio Aretxaga poco más adelante:

“Brevemente: la filosofía de GB se transforma íntegramente (transustancia) en una filosofía de la técnica. Luego la filosofía de GB constituye una filosofía **íntegra** de la técnica”¹¹⁷⁸

Es decir, para Aretxaga, la obra de García Bacca es, en sí misma y de modo íntegro, una filosofía de la técnica. En cierto sentido, y asumiendo que por técnica en García Bacca entiende la unión de dos aspectos :

“la técnica tomando como referencia la obra de Carl Mitcham¹¹⁷⁹ *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*. Sobre dicha base proponemos el pensamiento de GB sobre la técnica como una filosofía en la que se dan cita las dos tradiciones fundamentales de la filosofía de la tecnología que, según Mitcham, existen: la ingenieril y la de las humanidades¹¹⁸⁰”

De este modo parece que la técnica como tal, absorbe la totalidad de la intención y la motivación filosófica garcibacquiiana. Según Aretxaga, García Bacca termina concentrando todo su interés y motivación filosófica sobre las posibilidades y acciones de la técnica convirtiendo, de ese modo, su filosofía en una filosofía de la técnica. Nosotros no discutiremos el hecho innegable de que la técnica es o ejerce un peso concreto y general sobre la actividad y propuesta filosófica garcibacquiiana pero, lo que sí apuntamos es que, a nuestro parecer, no existen razones suficientes para catalogar la propuesta filosófica garcibacquiiana estricta y absolutamente como una filosofía de la técnica. Son muchos los temas tratados por el filósofo español a lo largo de más de 50 años de labor filosófica y, en general, lo que subyace originalmente en su propuesta

¹¹⁷⁷ R. ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, cap. 9. p. 139. [Versión pdf, en: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1203356792.pdf>.] 1999.

¹¹⁷⁸ *Ibíd.* p. 140.

¹¹⁷⁹ Para mayor información sobre los tipos y aspectos de la ciencia según Carl MITCHAM Cfr. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, 1989.

¹¹⁸⁰ R. ARETXAGA, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, cit., 1999, pp. 11-12.

filosófica es, sin lugar a dudas, un esfuerzo por legitimar la metafísica desde un nuevo enfoque; independientemente de que dicho enfoque tenga como sustento la dialéctica de transustanciación.

Si esto es así, en nuestra opinión la propuesta filosófica garcibacquiiana no puede ni debe ser catalogada únicamente como filosofía de la técnica porque, en cualquier caso, la técnica y la ciencia –como fuente viva de reflexión-, únicamente acapara la excusa central para su reflexión de los últimos escritos en los que, de modo práctico, García Bacca reflexiona sobre diversos asuntos en los que la filosofía debe ejercer su lógica retrospectiva como fuente creativa de nuevas soluciones o, en otros casos, como paradigma creativo de dudas y cuestiones referentes no sólo a los asuntos de la ciencia y la técnica sino, también, a temas tan diversos como la antropología, las matemáticas, la música, etc.

En este sentido, otra de las voces con las que comulgamos respecto a la idea de ampliar el sentido de la propuesta metafísica garcibacquiiana es, sin duda alguna, la de Carmen Bohórquez cuando dice en uno de sus artículos:

“Sobre este particular se ha subrayado siempre la extrema importancia que García Bacca confiere al estudio de la matemática, de la física, de la economía, de la sociología etc., sin que esto signifique, como algunas veces se ha creído, que las ciencias primen sobre la filosofía, sino que el dominio o al menos un conocimiento sólido del estado actual de las ciencias es lo que va a poder permitirnos una real comprensión de nuestra realidad; y si los nuevos datos de la ciencia nos llevan a negar las tesis que veníamos defendiendo, necesariamente tendremos que estar siempre dispuestos a dejarlas de lado para abocarnos a formular una nueva interpretación”.¹¹⁸¹

Independientemente de que el artículo de Carmen Bohórquez se declina por el sentido de la independencia y autonomía del pensamiento latinoamericano como original forma de pensar, igualmente es cierto el hecho de que Carmen atiende al sentido profundo de la propia rebeldía filosófica garcibacquiiana. La rebeldía a la que apunta Carmen en su artículo pretende señalar, a nuestro juicio, el ejercicio crítico de la propia propuesta metafísica garcibacquiiana a la hora de transfinitar cualquier tipo de límite, incluso los autoimpuestos o los que se imponen desde fuera. En este caso, la ciencia y la técnica –incluida su innegable importancia en la propuesta filosófica garcibacquiiana-, están igualmente expuestas al propio ejercicio de transustanciación.

8. Otras consideraciones sobre el materialismo garcibacquiiano.

Este último punto lo hemos reservado para analizar algunos aspectos del trabajo de Izuzquiza: “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”¹¹⁸². Pensamos que era necesario y honesto intelectualmente hablando, no sólo incluir alguna referencia a su trabajo *El proyecto filosófico de J. D. García Bacca*. Lo cierto es que el trabajo de Izuzquiza al que en este apartado nos referimos es, sin duda alguna, un claro

¹¹⁸¹ Carmen L. BOHÓRQUEZ, “El hombre como ser social en Juan David García Bacca”, *Cuadernos Americanos*, n.º. 124, 2008, pp. 99-100.

¹¹⁸² Ignacio IZUZQUIZA, “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”, *Azafea* II, 1989, 113-130.

esfuerzo intelectual por completar su análisis sobre el proyecto filosófico garcibacquiiano que, en cualquier, caso da carácter de completud a su visión.

Para ello, Izuzquiza analiza algunas de las últimas obras del filósofo español¹¹⁸³, y centra su argumentación en la relación que existe entre los conceptos de “materialismo” e “inmortalidad”. En lo que a nosotros respecta, y siguiendo con el hilo argumentativo de este último capítulo, hemos optado por centrar nuestro análisis en el concepto de “materialismo” que Izuzquiza expone en su trabajo y la relación que este concepto guarda con la tesis que hemos tratado de demostrar a lo largo del presente trabajo. Por eso, este último apartado trata de analizar desde el punto de vista crítico, algunos aspectos destacados por Izuzquiza con los que, sin estar en completa oposición interpretativa, sí consideramos que merecen ciertos comentarios y matices por nuestra parte.

En cualquier caso, matices con los que se pueden estar más o menos en desacuerdo pero que, creemos necesarios para la conquista del máximo rigor intelectual a nuestro alcance en el presente trabajo de investigación. Dicho esto, pasemos a analizar y matizar aquellas opiniones expresadas por Izuzquiza sobre el sentido ontológico garcibacquiiano de su última etapa de pensamiento.

8. 1. Matices al concepto y sentido ontológico de la propuesta garcibacquiiana. El concepto de materialismo.

Dice Izuzquiza:

“Será pues, desde la perspectiva de un radical realismo crítico, desde donde García Bacca reivindica la materia como única base posible desde la que plantear los límites de todo pensamiento y de toda acción”¹¹⁸⁴.

En este punto debemos aclarar ciertos aspectos en los que, a nuestro parecer, Izuzquiza da una visión distinta respecto al valor y sentido del materialismo garcibacquiiano propio de su última etapa de pensamiento. En cierto sentido, nosotros creemos que Izuzquiza no se equivoca cuando afirma lo siguiente:

“El materialismo de García Bacca consiste, fundamentalmente, en la radical *reivindicación de la existencia de una realidad material* que es la única realidad de verdad o base ontológica fundamental de lo existente y que presenta la estructura que le otorga la actual investigación de la física cuántica y de las aplicaciones técnicas de la ciencia contemporánea”¹¹⁸⁵.

Decimos que no se equivoca sólo en parte porque, como hemos podido demostrar, el sentido ontológico de la propuesta metafísica garcibacquiiana no se fundamenta estrictamente, a nuestro entender, en el “materialismo”. No se basa en el materialismo, si lo entendemos únicamente como “realismo radical”. Nosotros sostenemos que el propio ejercicio dialéctico de transustanciación propuesto por García Bacca,

¹¹⁸³ Concretamente, Izuzquiza se basa para su artículo en tres obras de García Bacca publicadas en 1984.: *Infinito, Finito, Transfinito*, Anthropos, Barcelona, 1984; *Transfinito e inmortalidad*, Josefina Bigott, Caracas, 1984; *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología*, Anthropos, Barcelona, 1984.

¹¹⁸⁴ Ignacio IZUZQUIZA, “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”, *Azafra* II, 1989, p. 117.

¹¹⁸⁵ *Ibíd*, p. 115.

efectivamente –tal y como sostiene el propio Izuzquiza-, debe aplicarse sobre una base “real” –en este caso “material”- pero, no por ello, debe reducirse la intención materialista garcibacquiiana a un tipo de realismo radical a secas. Esta base real y material está constituida por dos elementos. En primer lugar, y siguiendo los argumentos expuestos por Izuzquiza en su artículo, por una base radical y física constitutiva del Universo y que, a través de los mecanismo de la ciencia y la técnica creados por el hombre, son capaces de trocar dicha realidad material en un Mundo habitable por el hombre. En segundo lugar, está constituido por los mecanismos de producción y transformación –también creados por el hombre- como son la ciencia y la técnica modernas.

Es decir, bajo nuestro criterio, no es que García Bacca cambie o reformule radicalmente su propuesta ontológica inicial derivándola hacia la ciencia y la técnica moderna¹¹⁸⁶, ni tampoco hacia una suerte de materialismo radical en base a las conclusiones o descubrimientos de la ciencia y la técnica moderna¹¹⁸⁷. A nuestro parecer, y tal como se ha tratado de demostrar a lo largo de la segunda parte de nuestro trabajo –en especial el quinto de los capítulos-, García Bacca trata de poner en marcha de modo práctico el propio método dialéctico de transustanciación desarrollado hacia finales de los años 60, con el firme propósito de generar las condiciones necesarias para poder desarrollar el “humanismo positivo”. En este sentido, García Bacca sabe perfectamente que en el mundo moderno en el que trata de desarrollar su propuesta metafísica, son la ciencia y la técnica modernas los mecanismos de producción y transformación del Universo neutro, en el Mundo habitado por el conjunto de la humanidad. Mecanismos que ejercen su propio poder transformador y creador sobre la base real de la materia. En este sentido, sí creemos que Izuzquiza acierta al decir:

“Reivindicación del valor de la materia y de la realidad material física como base única y absoluta de la que debe partir toda reflexión y en la que, a su vez, parece sumergirse todo proceso de transformación radical exigido por nuestro autor”¹¹⁸⁸.

La razón principal por la que aseguramos que existe una diferencia de criterio e interpretación respecto al fundamento ontológico garcibacquiiano –especialmente el de la última etapa de pensamiento- entre Izuzquiza y nosotros es el siguiente. Para Izuzquiza, según nosotros entendemos, García Bacca sostiene en sus últimos escritos una suerte de “reduccionismo materialista” producto de lo que, para Izuzquiza, es un modelo filosófico defensor del “realismo material”¹¹⁸⁹.

A pesar de que Izuzquiza identifica la importancia de la “transfinitud” y su relación con el concepto técnico y moderno de la dirección y el “vector” del siguiente modo:

¹¹⁸⁶ Como hemos podido comprobar a lo largo del presente capítulo, son las opiniones y conclusiones – en mayor o menor grado de radicalización- extraídas principalmente por Beorlegui y Aretxaga.

¹¹⁸⁷ En este caso, creemos que Izuzquiza sería un buen ejemplo de defensa de este segundo tipo de interpretación sobre la última etapa garcibacquiiana tal y como presenta en su artículo “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”.

¹¹⁸⁸ Ignacio IZUZQUIZA, “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca” cit., 1989, p. 115.

¹¹⁸⁹ Para mayor información sobre esta interpretación de Izuzquiza, consultar el primer apartado de Cfr. Ignacio IZUZQUIZA, “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”, 1989, pp. 113-130.

“Todos los rasgos propios de la transfinitud como dirección suponen, en resumen: la exigencia de situarse en una perspectiva dinámica, esencialmente, vectorial, frente a una perspectiva de masa, meramente escalar, la elaboración de una racionalidad probabilística y de un nuevo concepto de predicción; la exigencia de un pensamiento de la transustanciación; la elaboración de una lógica de la discontinuidad y de la novedad radical; o la reivindicación de una *lógica de la radiación*, que identifique la materia base con sus sucesivos niveles de radiación. Todos ellos son elementos que parecen condensar, de modo ejemplar, rasgos fundamentales del proyecto mismo de García Bacca y encierran aspectos esenciales que en anteriores obras suyas quedan apuntados. Con su expresión explícita, García Bacca ha elaborado un ámbito de referencias que aparecen constituirse en invitaciones a un trabajo posterior”¹¹⁹⁰.

Igualmente cierto es el hecho de que Izuzquiza no especifica ni concreta –al menos en este trabajo- el valor profundo como sustento ontológico de dicha relación entre “transfinitud” y “vector”.

Tal y como hemos tratado de demostrar a lo largo de la segunda parte de nuestro trabajo, esa relación profunda entre “transfinitud” y “vector” tiene unos antecedentes objetivamente claros, a saber, los desarrollados por García Bacca a principios de los años 60 y, más concretamente, en su obra de 1963 *Metafísica*. Pero aún más significativo nos resulta la importancia que García Bacca atribuye a su propuesta metodológica en su obra de 1969 *Curso sistemático de filosofía* en la que habla explícitamente del método dialéctico de transustanciación. Este método dialéctico de transustanciación es, a nuestro parecer, el sustento primero y ontológico de toda la propuesta metafísica garcibacquiiana y, también, justifica no sólo la relación entre “transfinitud” y “vector” apuntada por Izuzquiza sino que, en un sentido aún más profundo, da sustento argumentativo a la necesidad por parte de García Bacca de aplicar de modo práctico y real dicho método.

En ese sentido, nosotros hemos tratado de justificar por qué razón García Bacca ensaya en sus últimos escritos sobre –y siempre sobre la base de la facticidad material-, el propio método dialéctico de transustanciación. Por esa razón, nosotros creemos que si bien Izuzquiza parece identificar perfectamente la importancia de la “transfinitud” y el “vector” como elementos capitales no sólo en la última etapa de pensamiento garcibacquiiano, igualmente es cierto que, en lo que a nosotros respecta, tal vez echamos de menos su vinculación tanto con el antecedente del propio “método dialéctico de transustanciación” garcibacquiiano, así como la importancia ontológica que realmente tiene la relación de estos dos conceptos en la obra garcibacquiiana.

Es decir, nosotros creemos y sostenemos que la relación a la que apunta perfectamente Izuzquiza determina, en un sentido ontológico que no podemos pasar por alto, el esfuerzo garcibacquiiano por tratar de poner en marcha de modo práctico el “método dialéctico de transustanciación” que, en última instancia, hace de sustento ontológico a las categorías de transfinitud y de Nos y, al mismo tiempo, al humanismo positivo.

¹¹⁹⁰ *Ibid.* p. 124.

Conclusiones

Si bien estos y otros asuntos son lo suficientemente importantes y deben ser atendidos y abordados con sumo cuidado y tiempo, debemos reconocer que el presente trabajo tiene sus propias limitaciones tanto de tiempo así como de espacio. Únicamente hemos intentado apuntar –al menos en este último capítulo- a ciertas cuestiones que hasta la fecha no habían sido consideradas. Respecto a las cuestiones apuntadas por Beorlegui sobre el papel e importancia de Marx en García Bacca hemos tratado de apuntar a otras posibilidades interpretativas que nos abrieran posibles vías de discusión. Como se ha comentado, nosotros no creemos que la última etapa de escritos garcibacquiianos sean una mera cuestión utópica atravesada por el tecnicismo.

Respecto a la obra de Aretxaga -si bien consideramos su enorme labor como comentador de la obra garcibacquiiana, al igual que Beorlegui e Izuzquiza- y dando por sentado que el tono y sentido general de su obra está en muchos puntos y aspectos en perfecta comunión con nuestras interpretaciones respecto a la labor y tarea del filósofo español; igualmente reconocemos que, al menos en dos aspectos concretos, existe cierta disonancia interpretativa que sería necesario estudiar y comentar más en profundidad. Los aspectos en los que existe disonancia son los siguientes:

1. Una interpretación del carácter de la ciencia y la técnica como algo místico y eucarístico. Nosotros, por nuestra parte, sostenemos una interpretación de dicho carácter desde un punto de vista secular.
2. La reducción de la propuesta filosófica garcibacquiiana a una filosofía de la técnica. Si bien la ciencia y la técnica son claves en el desarrollo filosófico garcibacquiiano –entendido como los medios fácticos de producción y transformación del mundo-, bajo esa facticidad sobre la que se ejerce gran parte de su reflexión, existen multitud de temas que poco o nada tienen que ver con la ciencia y la técnica. Por otra parte, el fundamento ontológico sobre el que se sostiene esa supuesta universalidad de la reflexión garcibacquiiana sobre la ciencia y la técnica es, se quiera o no, una ontología basada en la dialéctica de la transustanciación que debía ser identificada, cartografiada, desarrollada y comentada desde un punto de vista hermenéutico. Esa ha sido, en gran parte, la tarea del presente trabajo.

Respecto a la obra de Izuzquiza, únicamente hemos centrado nuestra atención en aquellos aspectos y asuntos de interpretación en los que, bajo nuestro propio criterio e interpretación, consideramos susceptibles de ser comentados y analizados por nosotros. Especialmente aquellos asuntos que tiene relación directa con la última etapa de pensamiento garcibacquiiano y, especialmente, con todo aquello que tenga que ver con la idea o fundamento ontológico garcibacquiiano.

Como se ha podido comprobar en el presente trabajo, hemos tratado de incluir a las que, bajo nuestro criterio, son las voces más cualificadas y formadas sobre el tema tratado y discutido en el presente capítulo¹¹⁹¹. Es obvio que no podemos incluir todas y

¹¹⁹¹ Resulta imposible incluir la totalidad de trabajos sobre la vida y obra de García Bacca porque es inmensa la cantidad de referencias, notas y artículos sobre la vida del filósofo español. Nosotros hemos optado por un tema específico –la última etapa de pensamiento garcibacquiiano y su propuesta ontológica-, dentro de la pluralidad de temas sobre la vida y obra de García Bacca. Para ello, hemos puesto sobre la

cada una de las referencias bibliográficas sobre la vida y obra del filósofo español, ni tampoco podemos desarrollar todas y cada una de las cuestiones que en cada trabajo o artículo sobre García Bacca se ha escrito. Lo que sí podemos –y hemos tratado de hacer-, es incluir todas aquellas referencias que, de modo explícito, centran su análisis en el tema por nosotros tratado y discutido.

Llegados a este punto pensamos –y estamos convencidos-, que el mejor modo de dar por concluido nuestro trabajo de investigación sobre el fundamento de la propia propuesta metafísica garcibacquiiana es dándole, una vez más, la palabra a Juan David García Bacca que, en el año de su fallecimiento, sentenciaba casi a modo de síntesis definitiva tanto intelectual así como vital:

“Se vive siéndose manantial de novedades, sintiéndose improvisación de espontaneidades, siéndose estrenador de originalidades, sintiéndose arrebatado por escaladores de transcendentalidades”¹¹⁹²

mesa los principales argumentos de los que, a nuestro parecer, mejor reflejan el estado de la cuestión sobre el tema por nosotros tratado en el presente capítulo. Dicho sesgo bibliográfico no implica, de ningún modo, que las referencias de primer nivel sobre García Bacca se vean reducidas a las aportadas por nosotros. En la bibliografía por nosotros empleada sobre García Bacca, únicamente se incluyen específicamente aquellas referencias bibliográficas que, de modo directo y explícito, se centran en el tema por nosotros tratado en el presente capítulo. En cualquier caso, nuestra bibliografía empleada sobre García Bacca es, tal y como nosotros mismos reconocemos, *mínima*. Pensamos que el hecho de ser *mínima*, no implica falta de rigor por nuestra parte, independientemente de que existe muchas más referencias bibliográficas sobre la vida y obra del filósofo español. En este caso, únicamente nos referiremos a la que es capaz de aportar, bajo nuestro criterio, sentido al tema concreto y específico de la discusión presentada por nosotros en el presente capítulo. Para mayor información sobre la bibliografía completa sobre García Bacca consultar Cfr. Carlos BEORLEGUI, ; De la CRUZ C; Roberto ARETXAGA, *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo*, 2003.

¹¹⁹² Juan David GARCÍA BACCA, “Divertimientos y migajas filosóficas-científicas-literarias”, *Papel Literario*, suplemento de *El Nacional* (Caracas), 30-VI-2001, p. 1. El texto completo fue editado como *Divertimientos y migajas*, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Quito, 2001.

FINAL CONCLUSIONS.

These final conclusions are intended to be, to the extent possible, a critical evaluation of the main theses raised and which, in a sense, form and shape not only the Garcibacquiian metaphysical proposal but also the ultimate meaning of our work as well as the set of hypotheses raised and developed.

To some extent, it is possible to summarize the ultimate meaning of the thesis raised in this research saying: *the Garcibacquiian metaphysical proposal attempts to demonstrate that, in essence, philosophy always acts sustained and crossed by a retrospective rationality and that if it -the philosophy- wants to be real, contemporary and practical must, imperatively, apply all its critical-reflexive potential on the material instruments responsible for transforming the world.* If so, the main thesis defended in this paper demonstrates that, according to Garcia Bacca, there is an ontological transfinite and transubstantial-dialectically shaped substrate which, towards the end of life of the Spanish philosopher, can be applied to modern science and technique. We have demonstrated as Garcia Bacca applies his own dialectical-transubstantial method - the result of over 40 years of intellectual development- on the instruments and mechanisms through which the man transforms the world to his image and likeness in a dialectical process aiming to reach the social state of We. And, secondly, we have demonstrated that the Garcibacquiian philosophy attempts to be a practical exercise trying to implement the necessary mechanisms to develop the positive humanism. Nevertheless, disclosing these conclusions out of the blue without a necessary argumentative justification says very little. Let us turn, then, in a deeper way, to the meaning of our own thesis regarding the Garcibacquiian philosophical proposal.

Background

When I considered making my doctoral thesis on the life and work of Juan David Garcia Bacca, the truth is that I was not sure what or which the central theme of my work would be. Prior to immerse myself in his writings, I knew the Spanish philosopher had devoted much of his life to metaphysics. I had vague references to his philosophical activity as a critical commentator of Ortega and Heidegger. I had read that García Bacca liked certain Marxist premises and assumptions which acted as the centre of his own metaphysical proposal. I had even given a cursory glance to his book dedicated to the figure of Antonio Machado more for personal interest and motivation, than required by other demands of the own research. In short, I knew certain weak direct and indirect references on the life and work of the Spanish philosopher. Sufficient references to arouse my interest and motivation in order to undertake a doctoral thesis. An interest that, over time, became a healthy obsession with tracking and find the pieces of an incomplete ontological jigsaw puzzle with the intention and purpose of assembling it.

The eyes which are unaccustomed to the Garcibacquiian work tend to think that the Garcibacquiian metaphysical proposal is, to a large extent, a constant and disjointed

assortment of pseudometaphysical arguments with a classical tone indiscriminately interspersed with a battery of arguments and deliria one would expect of a dreamy mind, closer to science fiction than science, technique and academic philosophy. In these little over three years of research on the life and work of García Bacca, I stumbled upon a collection of possibly misguided comments on the meaning of my work. Someone once told me, at the halftime of a congress, that in what concerned many of the writings of the Spanish philosopher, he had felt embarrassed by the amount of what, in his opinion, were absurd arguments. Others have encouraged me to change the orientation of my work arguing very seriously, that if the work of García Bacca is little known and has no academic impact, is because the Spanish philosopher never went beyond being a worthless commenter of the first stage of the Heideggerian work or, in the worst case, an old man only able to deal with scientific, reductionist dalliances without sense or philosophical consistency. At other times, some of the largest and most prominent voices on the life and work of García Bacca have mumbled that "whatever had to be said about the Spanish philosopher is already said and there is little else left to say." In my view, all these comments against the Spanish philosopher and his philosophical approach echoed in my conscience as a final judgment which can be summarized as follows: *García Bacca is not original, says little, and the little he says is already mapped, catalogued and commented ... the Spanish philosopher is, philosophically speaking, a poor and exhausted mine in all its possibilities.*

The truth is that during these years of study and work, I have seriously wondered whether it had any sense and usefulness to keep digging into a metaphysical proposal that, in many cases, is confused with the useless or repetitive. At other times, I thought that García Bacca had put more effort into repeating a collection of ontological arguments already exposed by others. I must confess that on more than one occasion, I have felt something very similar to disappointment and total loss of motivation. Still, despite everything, there was always something which told me I should continue my research. And the truth is that not only trying to convince myself that, indeed, the work of García Bacca hides much more than what at first, second, even fifth sight, is hidden behind his writings and metaphysical proposal. In my view, contrary to a large volume of contrary opinions, the sense of the Garcibacquian work never appears by itself but, mysteriously, "happens". That is, the sense of the Garcibacquian metaphysical proposal happens as an occurrence product of being there, amidst its saying. Many of the argumentative pieces that compound its terminology and argumentative jigsaw puzzle are a constant coming and going of the insinuated that, in many cases, directly becomes something hidden behind many arguments heavy as slabs and convoluted as the worst tongue twister. The truth is that the sense of the Garcibacquian work is not something that appears in front of the reader by magic, it is not even clear after reading and rereading all his work chronologically. Nothing could be further from the truth. The sense of the Garcibacquian work appears suddenly, out of the blue, unexpectedly and in the same cruel suddenness, vanishes. As soon comes as leaves.

This coming and going in the sense of his metaphysical proposal has, in our view, a direct and close relationship with the living nature of dialectical proposal of the Spanish philosopher itself. The work of García Bacca constitutes, in itself, a living, real

and practical example of the main task that defines the philosopher and the philosophy itself, namely, trying to start the dialectic transubstantial machinery able to act in real mode on the world of things and people through, among other tools and categories, the transfinite capacity and attitude of men. This fact and event -concerning the life and work of García Bacca- has been analysed and demonstrated throughout this work.

Main conclusions

In these main conclusions we will present those central theses that constitute each piece of the work and each chapter. Thus, we intend to respect the expository model of this work and, at the same time, collect those major and minor theses which, so far, perhaps were only shown in the shape of hypotheses. In order to avoid extending these findings longer than strictly necessary, we have opted for a synthetic method of exposure in which a systematic overview chapter to chapter will be held highlighting, on each occasion, those theses that, in our view, constitute the essential core of our work.

Chapter 1: we have tried to demonstrate how the work and influence of Ortega y Gasset -especially his concept of *Life* and his ratio-vitalism philosophical proposal - constitute the starting point –metaphysically speaking-for García Bacca from which the Spanish philosopher starts developing his own philosophical proposal. We believe to have demonstrated that, in any case, Ortega constitutes the only influence that García Bacca employs for his philosophical development in the initiation period of the second stage of his thought, but there is not the slightest doubt about the fact that Ortega does constitute the core of this transformation.

Thus, we affirm that the inflection point to interpret the transition from the first stage of logical and scholastic cut, to a second stage specifically ratio-vitalistic is due, to a greater extent, to the influence and weight of the work of Ortega on García Bacca. Furthermore, we argue that the influence of Ortega is key to understanding the genesis of certain main principles such as "transfinitation" -still in development, and far in weight and ontological specificity to which is acquired in his work towards the end of his life-. Ortega and the ratiovitalism determine, without doubt, the first philosophical steps of the young García Bacca in a clear and decisive way so that, from the outset, the work and the Garcibacquiian philosophical proposal is dialectically developed. We affirm, therefore, that the work and influence of Ortega on García Bacca is the main culprit -shared to a greater or lesser degree with Dilthey and Hegel-, that the Garcibacquiian philosophical system is developed following the direction and guidance given by the dialectical procedure .

Chapter 2: In this second chapter we have tried to demonstrate various hypotheses of greater or lesser importance but, at the end of the day, equally important from a macroscopic viewpoint. First, without responding to a specific order, it is worth mentioning that, in our view, is more than demonstrated how, without a doubt, García Bacca was aware of the work of Heidegger -supposedly in a very simple way- before the 40s of last century. From this apparent secondary fact, we try to demonstrate

something even more important, which is: in these early years of metaphysical development, García Bacca settles the ontological foundation of his own dialectical procedure that already in 1940, is determined as a dialectic "upgrade" that, contrary to the opinion that García Bacca has about the Heideggerian one, distances and separates from the dialectic of "descent".

It is also demonstrated in the 2nd chapter, how the Garcibacquian dialectic is initially constituted on the Platonic idea of the tension between two extremes constituted by the idea of deity and mortality. About this extreme tension, we have demonstrated how the man proposed by García Bacca establishes the foundation of his existential and dialectical balance. We argue that, during these early years of philosophical gestation, the foundation of his metaphysical and dialectical proposal still relies heavily on the classical views of Ortega, Plato, Hegel and Dilthey, among others. We attempt to prove how this terminological and ontological dependence is slowly disappearing due to a factual independence movement which starts, progressively, approaching García Bacca to new unexplored territories which, over time, eventually constitute a practical sense of the own dialectic-transubstantial and transfiniteness.

In the third chapter we have attempted to demonstrate something that, to date, has not been properly addressed and studied. We refer to the weight and influence that Whitehead's work had on the life and work of the Spanish philosopher. We have demonstrated how and in which way Whitehead's metaphysical proposal constitutes a serious and profound inflection point on the Garcibacquian metaphysical foundation itself. Especially, we have tried to present those crucial aspects in which García Bacca terminological and theoretically relies to take an ontological leap forward regarding the bases of a dialectical proposal which, so far, had followed the guidelines of classical metaphysics.

In this sense, we believe to have demonstrated how the influence of Whitehead on García Bacca generates a change and readjustment of his initial and classical dialectical proposal towards philosophical states closer to the scientific modernity. Therefore it can be considered demonstrated how the influence which Whitehead exercises over the Spanish philosopher determines a key change of the metaphysical paradigm on García Bacca due to the fact that, as of the conclusions drawn by the Spanish philosopher concerning the work of the British philosopher, the work and Garcibacquian proposal -especially his dialectical procedure- gains a significant scientific tone. It can be argued that, in a sense, Whitehead determines the scientific and rigorous tone of the Garcibacquian dialectics which attempts to escape from mere literary and classical speculations.

The 4th chapter serves as a bridge between chapters 1st, 2nd and 3rd in which we have tried to show the origin and formation of his dialectical proposal in its embryonic stage -2nd stage of the Garcibacquian thought-, and the 3rd of his thought. We have tried to demonstrate how and in which way the incipient rigorous tone of science and technique adapted to philosophy and especially metaphysics, is combined with the need to recognize the own way of philosophizing of the Spanish people. We argue and try to demonstrate how Garcia Bacca readjusts the need for a rigorous and serious

metaphysics, with Spanish idiosyncrasy of doing philosophy which, in this case, is radically theatrical, literary and poetic.

Thus, we hold the thesis that for the Spanish philosopher, it is a key priority to converge on his philosophical proposal the rigor of scientism and technique on the one hand, with the natural and historical way of the Spanish people when doing philosophy. We also believe to have demonstrated as, on these premises, García Bacca re-elaborates a series of existential states of the man who, somehow, uses them as a sort of catalogue from which to decide, depending on the condition and circumstance, which is the degree of involvement and ontological responsibility of every man. In a sense, this fact demonstrates and confirms the initial hypothesis stating that in the work of García Bacca there are no definitive leaps or absolute achievements regarding ideas or authors since, in this case, cataloguing the different existential states of the man responds to a greater extent, to certain ideas inherited from Ortega.

Regarding chapters 5 and 6 we have tried to demonstrate each and every one of the hypotheses concerning an objectively neglected matter. We refer, without doubt, to the role of Heidegger's work in the development and evolution of the 3rd stage of the Garcibacquan thought. We have mainly attempted to demonstrate the following thesis: García Bacca is an atypical reader and commentator on Heidegger's work. According to our position –which we believe has been demonstrated-, García Bacca developed a comprehensive critical system concerning the alleged Heideggerian existentialism that, in the event that Heidegger had held what García Bacca supposed he did, would have been a final comment and criticism on the phenomenological proposal of the German philosopher.

In another way, we argue and demonstrate throughout these two chapters, how García Bacca developed for nearly twenty years a comprehensive critical system regarding Heidegger's proposal about an alleged mistake of the German philosopher, namely, that the Heideggerian dialectical project is based on a dialectics of "descent". The curious thing about the whole matter is that we demonstrate that, in essence, both Heidegger and García Bacca are, interestingly, talking and saying very similar things -at least, in matters concerning dialectics and metaphysics-. In this sense, regardless of focusing on other issues and theses of lower degree, it is vitally important to have achieved to demonstrate how García Bacca develops a critical system against the wrong Heideggerian phenomenological apparatus, not because of what he says, but because he interprets that Heidegger says and holds different things to what he really says and that, for greater confusion, both hold very similar interpretations about metaphysics and dialectics.

Commented the main conclusions of the first part, we shall discuss the ones that constitute and shape the second part of our work. As it will be shown, in the second parte we have attempted to demonstrate mainly two issues. First, the question of how it is essential for the successful and correct understanding of the Garcibacquan philosophical proposal to deal with all those characteristic matters of the 2nd and 3rd stage or the Garcibacquan thought -developed in the first part of our work-. We believe we have been able to prove the thesis which states that, without a review and study of the own gestation and birth of his Garcibacquan dialectical proposal from 1939, it is

impossible to understand and correctly interpret the meaning of the Garcibacquian dialectics from 1960 onwards. Secondly, we have attempted to demonstrate -contrary to certain classical interpretations on this matter- that the 4th stage of the Garcibacquian thought aptly baptised as Marxist, consists of two phases. A first theoretical phase covering the years 1960-1979 and another practical phase developed from 1980 to 1992, the year of the death of the Spanish philosopher. Having established this so far unprecedented fact in the studies about García Bacca, have tried to show and demonstrate how the second phase of the Garcibacquian Marxist stage constitutes, essentially, the effort of the Spanish philosopher to implement the foundation of his own transubstantial dialectical proposal and, thereby, implement the positive humanism through human tools and attitudes such as transfiniteness.

In chapter 1 we attempt to lay the argumentative foundations which demonstrate the weight and influence exerted by Machado's work on the Spanish philosopher. One of the most important theses in this second part of our work is, without a doubt, the one holding that Machado -and his rediscovery by García Bacca- is key for the understanding of the Garcibacquian transit from Heidegger's existentialism characteristic from the 40s and 50s of the last century, towards the Marxism found in the fourth stage of Garcibacquian thought. In this regard, we have demonstrated how the work of Machado and its reception by García Bacca, is primarily responsible for the permanent abandonment -only absolute renunciation in the life of García Bacca- of the "elitist" style and theme to which the philosopher Spanish was tight for a long time. Furthermore, it is demonstrated that Machado and his work are essential to the understanding of a key event in the development and evolution of the Garcibacquian proposal itself. We refer, of course, to the renewed importance acquired by the "people" and the fact of philosophizing because of and for the people. That is, García Bacca definitely leaves the elitist field of the classical metaphysical theory, in order to deal with the concerns and problems of the people since, under the influence of Machado, the people and their circumstances come to occupy the whole attention of the Spanish philosopher.

In the 2nd chapter we have tried to demonstrate something that, to date, is also unprecedented, i.e., that *Metaphysics* constitutes and represents, within the set of works and the Garcibacquian thought, a central point of transition between stages. We believe to have demonstrated that *Metaphysics* is not, in any case, a strictly foundational work of the Garcibacquian Marxist stage. We believe to have demonstrated that *Metaphysics* acts as a bridge between stages -between the 3rd and the 4th- because in it, García Bacca strictly follows the ontological scheme inherited in part by Whitehead -on the form- and, on the other, with the intention of legitimizing the metaphysics proposed by Heidegger in one of his works: *Kant and the Problem of Metaphysics*.

In this regard, the main thesis raised in this second chapter is that in 1963, García Bacca is in the process of transition from existentialism to Marxism. This process of transition between stages is based on the Whithenian idea of scientific rigor and style perfectly combined with Heidegger's phenomenological assumptions on the one hand, and with Marxist ideas about the means of production.

The 3rd chapter, as is the case with the 4th chapter of the first part, serves as a bridge or compendium of all those theses that, due to the exposition method used in this work, would have been unfairly left out. In this third chapter, the main thesis is the origin and genesis of one of the most important categories within the Garcibacquiian categorical constellation. We are referring, of course, to the category of "We" which, as we hold, Garcia Bacca takes originally from Sartre and his work *Being and Nothingness*. We also demonstrate how this category still in formation is reviewed and reworked by Garcia Bacca combining both the inherited socialist principles of Machado's work and the Marxist theoretical proposals to which Garcia Bacca devotes a renewed attention. Under these assumptions, we hold that the Spanish philosopher encapsulates his findings concerning socialism and Marxism in a proto category yet to be developed which names as "we". A category used by Garcia Bacca essentially to refer the material, real and factual sense that must be addressed philosophical activity and, in a sense, as we believe demonstrate manages to put the first stone in the construction of positive humanism.

The 4th chapter has been entirely devoted to try to demonstrate the way in which Garcia Bacca consolidates his theoretical Marxist phase trying to settle for this, a new dialectical method to which he gives the name "transubstantial dialectical method". We argue that, regardless of the fact that Garcia Bacca specifies that his philosophical proposal that can be analysed from this new method, we believe that the Garcibacquiian philosophical proposal does not answer –neither has the shape- to a usual philosophical method. We have tried to explain how the fact that the Spanish philosopher talks about "transubstantial dialectical methodology " does not imply, in any case, that the work of Garcia Bacca is regulated neither by this, nor by other usual philosophical method. In any case, we do have tried to explain the meaning and significance of such transfinite dialectical method as well as its gestation, validity and meaning that, ultimately, only - as we expose in this chapter- makes the theoretical function of exposing clearly and concisely the meaning of his new philosophical orientation towards practicality and factuality which, as is demonstrated, is oriented towards achieving the positive humanism.

In any case, our main thesis in this chapter is the following: the transubstantial dialectical method presented and developed by Garcia Bacca in the late 60s of the last century, must only be interpreted as a strictly academic horizon employed by the Spanish philosopher to define new practical goals toward which his Marxist stage is directed. In a sense, we argue that the approach announced by Garcia Bacca is a way of giving intellectual rigor and academic orientation to his new philosophical proposals which, as we have maintained throughout the present work, are routed to the practicality of philosophy.

In the 5th chapter may be perhaps found the concluding result of a research that has taken us just over three years. The fifth chapter represents, in a sense, the final thesis not because of what is worked in it independently from the other parts. Nothing could be further from the truth. The importance of this fifth chapter lies specifically in the fact that it includes the synthetic result of a whole transubstantial dialectical process on transfiniteness worked and developed by us over 12 chapters -the ones forming this

work-and, also, due to a rigorous study of each and every one of the works of the Spanish philosopher published from 1939 onwards.

Noteworthy is the sense of entirety that acquires the 5th chapter. An absolutely incomprehensible chapter in its generality and nuances, if a review of each and every one of the chapters of this work has not previously been performed. One of the main theses defended in this paper is the fact that, strictly speaking, the work of García Bacca cannot be worked, let alone understood, if it is done by sections or parts – dealing with the independently-, without prior understanding and study of all that composes and shapes his philosophical proposal. Another issue is to work on specific aspects of the work of García Bacca -as long as its intention and prior knowledge of the entire Garcibacquian project is justified -. In this sense, the main thesis of the fifth chapter could be summarized as follows: *the work of García Bacca reaches its full state-incomplete- of philosophical and practical maturity. In this sense, García Bacca applies philosophy with its logical retrospective to the means of production, creation and invention of the world of men with whom, through the tools created by himself, is able to exchange the Universe in a World which manages to inhabit and accommodate to their image and likeness. That is, according to their needs and priorities. The philosophy is, regarding to García Bacca, the tool with which the man is able to think and re-think, create and invent the World that science and technique identify as problem, circumstance and probability.*

In this sense, the fifth chapter is the end of a "whole", a part of a whole which remains to be completed in its infinite possibilities but, in a sense, complete in its ontological and metaphysical essence. The rest is up to the praxis and the facticity of the own World of men.

Finally, the 6th chapter is a sort of hodgepodge with a certain order. That is, in the 6th chapter we can find the value and meaning of our own final thesis regarding the value and meaning of the Garcibacquian philosophical proposal. Our main intention has been to contrast this thesis on the basis of the dialectical and practical Garcibacquian proposal, with other expert voices in the life and work of the Spanish philosopher. In a sense, we do not extend the value or meaning of our thesis regarding the preceding chapters but our main intention is rather to reopen a new space for reflection and discussion on our own thesis. There is no doubt, then, that not all experts share our theses on the practical possibilities of the Garcibacquian philosophical proposal. We believe that not all people share our interpretation of the importance and intention of the last Garcibacquian writings but, precisely for that reason, we have tried to provide a space for the confrontation of different perspectives regarding one only and problematic issue. There is no doubt that, from an intellectual honest viewpoint, it was necessary to provide a space where expert voices on this and other matters could see their main theses and views gathered with the objective of generating the necessary conditions for a space for discussion and debate. A necessary space that, in any case, has a positive impact towards the recognition that the work of the Spanish philosopher requires a recognition and demands a reputation unjustly taken away by the passage of time and neglect of many academics who tragically forgot that, years ago, an exiled Spanish philosopher proposed and provided a practical philosophy supported by an entire

metaphysical and ontological scaffolding armed with a powerful dialectic that, in the best case, supports reflective, critical and transfinite militancy of man.

Conclusions regarding the future of philosophical and metaphysical proposal in García Bacca. A space for practice.

Expert voices in the life and work of the Spanish philosopher are not abundant and currently even fewer are those who pronounce themselves on these and other key issues within the García Bacca galaxy. The simple fact of trying to revive a discussion of academic and technical nature of the role of Marxism and the possibilities of the Garcibacquan metaphysical proposal is, in our view, a way of vindicating the role and real importance that the work of the Spanish philosopher possesses and which has been, unjustly, relegated to a third or fourth plane within academic streams. Currently, the practical possibilities offered by the Garcibacquan ontology are countless and incomprehensibly little exploited and attended to. But this trend of unfair discredit upon the work of the Spanish philosopher is in a process of change. Over the past half year of our research, permanent and constant contact with other research partners -Dr. Francisco Javier López Frías and Dr. Emanuele Isidori- experts in philosophy of sport and sport pedagogy, are opening new and promising possibilities to implement many of the ontological Garcibacquan proposals to a field of practical philosophy as novel as emergent. Ontological Garcibacquan categories such as "transfiniteness" or "We", even the dialectical-transubstantial method itself, are gradually being retrofitted into the world of philosophy of sport in such fundamental issues as the concept of "limit". The ontological scaffolding provided by García Bacca is becoming incredibly helpful in creating and developing new hermeneutical systems that critically interpret important issues in the world of philosophy of sport that, to date, had been neglected or treated from very different perspectives from those that may offer the Garcibacquan philosophical point of view.

Currently, our main interest in this aspect is to show not only that the metaphysical Garcibacquan proposal remains valuable in itself as a keystone of Spanish intellectual heritage of the twentieth century. In our view, the metaphysical Garcibacquan proposal goes far beyond being a mere critical commentator on Heidegger's phenomenological project; it even goes beyond being an objectively unorthodox reinterpretation of the Marxist philosophy. If we are right, the true value of the metaphysical Garcibacquan proposal is yet to come -not to be discovered-. We mean those which, in our view, constitute the seam of real possibilities offered by the philosophical mine which is García Bacca. The Garcibacquan philosophical system and proposal require to apply in a practical way a transubstantial-dialectical system which, in the field of philosophy of sport -and other applied philosophies - is presented as a real alternative to other worldviews on key concepts in a practical and theoretical level as happens with the concept of "limit". In this sense, both the transubstantial method, as well as the Garcibacquan transfiniteness -as it has been demonstrated throughout our work- forces the man to push -for improvement and absorption- the limits that man himself has created and invented, while he transubstantiates his own condition of

ordinary man, and makes an effort in order to develop the necessary conditions to the achievement of a social and personal state yet to come, i. e., to try to reach the We. In sports, the limit concept plays a key role since in the different levels of discourse in which we place ourselves, the concept of limit appears as problematic. Currently, there are real possibilities of transfiniting any limit type or condition through science and technique that, as predicted at the time by García Bacca, would end up revealing themselves as the mechanisms of production, transformation and invention of the world of men. The fact that science and technique attempt to transform the world -in this case the sport- through new improvements and aid capable of transfiniting natural limits do not constitute, in our view, sufficient reason to move the philosophical activity itself understood as a tool for critical thinking. In this cases, the role of philosophy focuses on trying to logically analyse retrospectively the strengths and weaknesses of these changes in the world in order to, from such analysis, project a battery of novel arguments able to redirect, correct and adapt deviations and defects caused by science and technique.

There are also limits of artificial nature which are intrinsic to the logic of sport or game. That is, the sport and the game create a collection of artificial barriers that serve as rules and limits for the sport itself. In this sense, science and technique also play a crucial role in both improving the intrinsic sport limits as well as to try to readjust or eliminate the according to the way the retrospective logic of the transubstantial and transfinite dialectics actively acts on them. In our view, the potential of the Garcibacquian metaphysical proposal is objectively high and promising from a philosophical and practical point of view. It is an undeniable fact that any activity or philosophical approach applied to the world of practice requires, to a greater or lesser extent, an ontological support that gives shape to it but also a practical method that gets it started. With this we are not implying that the Garcibacquian metaphysical proposal is the foundation, bed or permanent base on which to build the philosophy of sport. Nothing could be further from the truth. What we are arguing is that there are sufficiently strong theoretical evidence as to add to the game of the philosophy of sport the ontological card provided by the Garcibacquian transubstantial dialectics and the transfinite capacity of men.

What is right, and objectively undeniable is that the Garcibacquian transubstantial dialectics as well as transfiniteness itself offer other points of view on key issues in areas such as sport philosophy which have been systematically disregarded. We think that the emergence of the Garcibacquian proposal in the field of philosophy of sport contributes to a greater or lesser extent to broaden their own theoretical and practical horizons because, somehow, the metaphysical and, of course, practical proposal offered by the philosophy of Garcia Bacca, adds new theoretical possibilities that contribute to the development of the hermeneutical and critical proposals initiated by other researchers such as those of Francisco Javier and Emanuele Isidori in emerging fields such as philosophy of sport.

There is no doubt, then, that the whole process of research on the life and work of García Bacca has contributed not only to recover a disturbingly neglected intellectual heritage but also to retrieve a voice and principle of philosophical authority silenced by time and disinterest of many scholars who, incomprehensibly, have identified the

Garcibacquan metaphysical proposal with a utopian and naive project. The Garcibacquan philosophy is, like it or not, an almost inexhaustible mine both its practical possibilities, as well as issues regarding a critical review of the very legitimacy of metaphysics. García Bacca and his metaphysical proposal constitute, in our view, an almost inexhaustible range of possibilities which are projected onto the screen of facticity and require the philosopher the implementation of the critical and reflexive muscle. But it also requires the constant and permanent review of the mechanisms currently in charge of transforming the world. It is a fact that García Bacca knew and was abreast of the most important and prominent advances in science and technique of his time. The Spanish philosopher thought that philosophy and the philosopher had to imperatively be abreast of new scientific advances and novelties responsible for transforming and accommodating the "Universe" in "World". While today it is virtually impossible to be up to date with each and every one of the advances that science creates and produces, we do believe that philosophers can -and must- be constantly updated on the means of production, transformation and invention specific to each workspace in which the reflective-critical potential applies.

Perhaps the *leitmotiv* of the Garcibacquan philosophical proposal is as follows: *the philosophy needs to develop its theoretical and practical potential provided in parallel with the development of science and technique applying, in order to do so, its retrospective logic able to think and create new resolving alternatives to the main issues raised in each particular circumstance.* The philosophy must address the mechanisms which transform and invent the world at every step because, only from the reflective-practical activity that philosophy offers, it is possible for the man to be able to reformulate the new paradigms responsible for critically revitalizing the world. That is, the philosophy is the tool created and invented by man through which companies are able to think, correct and rectify deviations often produced by the shove of the production mechanisms - also a product of man -. Due to the factual and anticipated nature of such production mechanisms, many are generated which, without the presence of philosophy as a reviewer and creator of alternatives, would probably lead humanity to such a scientific and aseptic, critically speaking, world, that most likely the society would lose any possibility or alternative to project their objectives towards ideal horizons as human improvement, or societies politically regulated by principles of justice.

When Garcia Bacca is accused of being a typical philosopher of science, or a naive and unrealistic scientific it is, in our view, a kind of particularly unfair and cruel attack is being committed on the value and the ultimate meaning of the Garcibacquan philosophical proposal. The fact that Garcia Bacca recognizes current science and technique as means or mechanisms of production, transformation and invention of the world of men does not mean, far from it, that philosophy bows its head to science and technique. Nothing could be further from the truth. If philosophy makes sense is precisely because it deals with what it really can do, *i.e., to think and create new and better alternatives to the problems encountered in the middle of the factual circumstances that surround and define any society.*

Bibliografía.

Bibliografía primaria:

Libros de García Bacca.

GARCÍA BACCA, Juan David., *Introducción al filosofar*, Imprenta Miguel Violetto, Tucumán, Argentina, 1939.

–. *Invitación a filosofar. Vol. I: La forma del conocer filosófico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1940.

–. *Invitación a filosofar. Vol. II: El conocimiento científico*, Fondo de Cultura Económica, México 1942.

–. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Imprenta Nacional, Ministerio de Educación de Venezuela, 1947.

–. *Siete modelos de filosofar*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1950.

–. *Antropología y ciencia contemporánea (Curso de diez lecciones)*, Instituto pedagógico, Caracas, 1961. Edición revisada en: Anthropos, Barcelona, 1983.

–. *Existencialismo*. Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1962.

–. *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

–. *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*. Caracas: Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, 1967. Edición revisada, Anthropos, Barcelona, 1984.

–. *Elogio de la técnica*, Monte Avila (Colección Estudios), Caracas, 1968.

–. *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, ciencia, historia, dialéctica y sus aplicaciones)*, Universidad Central de Venezuela, Dirección de Cultura (Colección Humanismo y Ciencia n°8), Caracas, 1969.

–. *Ensayos*, Península (Colección Histórica, Ciencia, Sociedad, n° 69), Barcelona, 1970.

–. *Antropología filosófica contemporánea (10 conferencias)*, Edición revisada: Anthropos, Barcelona, 1982.

- . *Vida, muerte, inmortalidad*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1983.
- . *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica*, Anthropos, Barcelona, 1983.
- . *Tres ejercicios literario-filosóficos de economía*, Anthropos, Barcelona, 1983.
- . *Invitación a filosofar según letra y espíritu de Antonio Machado*, Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación, Caracas 1967. Edición revisada en: Anthropos, Barcelona, 1984.
- . *Teoría y metateoría de la ciencia. Vol. II.*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1984.
- . *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- . *Teoría y metateoría de la ciencia. Vol. II*, Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1984.
- . *Tres ejercicios literario-filosóficos de Antropología*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- . *Infinito, transfinito finito*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- . *Transfinitud e inmortalidad*, Josefina Bigott Edit, Caracas, 1984.
- . *Parménides-Mallarmé. Necesidad y Azar*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- . *Qué es Dios y Quién es Dios*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- . *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- . *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica. Vol. I.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- . *De magia a técnica. Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- . *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres: Mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, Técnica. Vol. II.*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

- . *Sobre virtudes y vicios*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- . *Confesiones Autobiografía íntima y exterior*, Anthropos, Barcelona, 2000.
- . *Confesiones Autobiografía íntima y exterior*, Coedición Universidad Central de Venezuela-Anthropos, 2000.
- . *Sobre realismo. Tres ejercicios literario-filosóficos*, Anthropos, Barcelona, 2001.
- . *Divertimientos y migajas*, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, Quito, 2001.
- . *Ensayos y estudios de Juan David García Bacca*, Fundación para la Cultura Urbana, Caracas, 2002.
- . *Introducción literaria a la filosofía*. Anthropos Editorial, 2003.
- . *Ensayos y estudios (II)*, Fundación para la cultura urbana, Caracas, 2004.

Artículos de García Bacca.

GARCÍA BACCA, Juan David, “El programa de la metafísica. *Ser a secas*”, *Revista del mar pacífico*, Quito, febrero 1941.

- . “No, renó y recontrano”. *Repertorio Americano* (San José de Costa Rica) 22-VIII- 1942.
- . “El problema filosófico de la fenomenología literaria”. revista *Filosofía y Letras* VIII.16, México, 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 San Juan de la Cruz”, *Cuadernos Americanos*, nº 6, México, 1944, pp. 87-100.
- . “Algunos Conceptos Históricos de *Verdad* y su significado vital”, *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, 1945, pp. 35-58.
- . "Conceptos y Problemas propios de Preontología, Ontología, Óptica, Ontología Fundamental y Metafísica", *Filosofía y Letras*, México, IX.18, 1945, pp. 147-180.

- . "Dos Cuestiones de Preontología. Sobre el concepto "natural" de ser y sobre la forma del "primer" concepto de ser". *Filosofía y Letras* México, X.20, 1945, pp. 11-41.
- . "Sobre el Concepto Formal y Objetivo de SER". *Filosofía y Letras*, México, X.20, 1945, pp. 187-201.
- . "Algunos conceptos básicos de la metafísica de Heidegger", en: *Revista Nacional de Cultura* n° 59, Caracas, 1946.
- . "Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)". *Cuadernos Americanos*, n° 4, México, 1947, pp. 87-117.
- . "Existencialismo en dosis inofensivas 3: Universo y Mundo. Estar-en-el-mundo", en: *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1947.
- . "Existencialismo en dosis inofensivas 4: Significado y sentido. Razón y sentimiento". *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1947.
- . "Existencialismo en dosis inofensivas 5: Soy más: estoy", en: *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1947.
- . "Existencialismo en dosis inofensivas 6: La angustia heideggeriana y el temple de peregrinación y extrañeza de San Juan de la Cruz", en: *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 30-03-1947.
- . "Las cuatro postrimerías heideggerianas: muerte, metafísica, angustia y libertad", en: *Revista de las Indias* n° 99, Bogotá, 1947, pp. 341-363.
- . "Heráclito y el indeterminismo". *Asomante*, Puerto Rico, III.2, 1947, pp. 5-8.
- . "Los conceptos de ontología general y de ontología fundamental en Heidegger", en: *Revista de la Universidad Nacional de Colombia* n° 8, Bogotá, 1947, pp. 57-96.
- . "La mala fe y la mentira, según J. P. Sartre". *Revista Nacional de Cultura*, Caracas, 1947, pp. 97-104.
- . "Heidegger o el modelo de filosofar existencial". *Asomante*, Puerto Rico, 1948, pp. 11-32.
- . "La ontología fenomenológica de J. P. Sartre". *Filosofía y Letras*, México, 1948, pp. 185-218.
- . "Los puntos sobre las íes. De Israel a Fanuel: de luchador con Dios a vidente de Dios", *El Nacional. Papel Literario*, Caracas, 1948.

- . “Historia y tiempo”, *Anales del Instituto Pedagógico Nacional*, Caracas, 1949.
- . “Los puntos sobre las íes. Precio, valor y estima. El valor del trabajo humano. Conceptos económicos”, *El Nacional*, Caracas, 1950.
- . “Los puntos sobre las íes. Lenguaje, Ser y Pensamiento”, en: *Asómate 7.2.*, Puerto Rico, 1951.
- . “Las ideas de ser y estar; de posibilidad y realidad en la idea de hombre en la filosofía actual”, en: *Filosofía y Letras XXIV*, n° 47-48, México, 1952. pp. 9-39.
- . “Existencialismo: algunos de sus aspectos fundamentales”, en: *Cultura Universitaria* n° 33, Caracas, 1952, pp. 64-72.
- . "Programa esquemático para una historia filosófica de la idea de 'Hombre'", *Revista Nacional de Cultura*, n° 94, Caracas), 1952, pp. 113-120.
- . "Los puntos sobre las íes. Valor vital de las ideas. Fe, razón y misterio. II". *Asomante*, n° 4, Puerto Rico, 1952, pp. 7-11.
- . "De la caverna platónica al cine moderno (Dos metáforas y una sola verdad)", *Diario de Occidente*, Maracaibo, 1952.
- . “Existencialismo”, en: *Revista Shell* 1.4, Caracas, 1952, pp. 20-24. *Anales de la Universidad Central de Ecuador* 83.338, Quito, 1954, pp. 37-42.
- . “Sobre la analogía del ser”, *Filosofía, Letras y Educación*, Quito, 1953, pp. 7-26.
- . “Monos y máquinas (Casualidad y sentido)”, *Cultura Universitaria*, n°41, 1954, pp. 68-72.
- . “La filosofía de Ortega y Gasset”, en: *Revista Nacional de cultura*, 1955.
- . “El estilo filosófico de J. Ortega y Gasset”, en: *Revista Nacional de cultura* n° 114, 1956.
- . “Ensayo de planteamiento fenomenológico-simbólico del conocimiento”. Separata de *Anais do Congresso Internacional de Filosofia de Sao Paulo*, Sao Paulo, 1956, pp. 825-832.
- . “Comentarios a la *Esencia de la poesía* de Martin Heidegger”, *Revista Nacional de Cultura*, n° 114, Caracas, 1956.

- . “De al Grande Importancia de Filosofar- De la Menor de la Filosofía-De la mínima de los Filósofos”, Separata de *Ciencia y Cultura*, nº 7, Maracaibo, 1957.
- . “La importancia de ser filósofo”, en: *Filosofía y Letras* XIX nº 37, 63-85, México, 1957.
- . “De la gran importancia de filosofar. De la menor de la filosofía. De la mínima del filósofo”, Separata de *Ciencia y Cultura* nº7, Maracaibo, 1957.
- . “Ensayo de catalogación ontológico-fundamental de los sentimientos”, *Episteme*, nº2, Caracas, 1958. pp. 5-118.
- . “Glosas Filosóficas a unos versos de Antonio Machado”. Separata del nº 13 extraordinario con motivo de sus Bodas de Plata de la *Revista de la Universidad de Antioquia* nº 13, Medellín. 1959.
- . “El camino del pensar”, *Revista Nacional de Cultura* 23.144, Caracas, 1961, pp. 6-13.
- . “Glosas a un porvenir y cantar de Antonio Machado”, en: *Crítica Contemporánea* nº 8, Caracas, 1962. P 5.
- . “Creación y producción. Glosas a unas coplas de Antonio Machado”, en: *Cuadernos Americanos*, septiembre-octubre, México, 1962, pp. 119-124.
- . “Primera respuesta a un cuestionario”, en: *Gaceta de Pedagogía* nº 11, Caracas, 1963, pp. 7-8.
- . “La importancia de los artículos el, la, lo o sobre tolerancia y respeto”, en: *Revista Nacional de Cultura* nº 165, Caracas, 1964, pp. 23-30.
- . “Libertad, ¿Para qué?”, en: *Crítica Contemporánea* nº 13, Caracas, 1964, P. 7.
- . “Libertad y miedo a errar”, en: *Universalía* nº3, Caracas, 1965, pp. 82-83.
- . “Dos definiciones más de filósofo”, en: *La Torre* 13.51, Universidad de Puerto Rico, 1965, pp. 29-36.
- . “Música, literatura y silencio”, en: *Cultura Universitaria* nº 92, Carcas, 1966, pp. 13-18.
- . “Una vez más acerca de libertad e historia”, en: *Cuadernos Americanos* 146.3 México, 1966, pp. 99-105.

- . “Una vez más acerca de libertad e historia”, en: *Cuadernos Americanos* 146.3, México, 1966, pp. 99-105.
- . “El gigante Atlas y la filosofía”, en: *Cultura Universitaria* n° 98-99, Caracas, 1968, pp. 9-15.
- . “Ciencia y Técnica actuales (con un poco de política y otro poco de pedagogía)”, en: *La Palabra y el Hombre* n° 45, Xalapa, (México), 1968, pp. 43-54.
- . “Sobre el sentido de *conciencia* en la Celestina”, *Humanitas*, n° 14, Monterrey, 1973, pp. 106-117.

Bibliografía básica sobre García Bacca para los objetivos de esta tesis doctoral.

- ABELLÁN, José Luís, “Juan D. García Bacca: prolegómenos a una crítica de la razón económica”, en: *Cuadernos Americanos* 146.3, México, 1966.
- ARANGUREN, José Luis L., “Juan David García Bacca, pensador de Dios”, *Saber Leer* n° 8, Madrid, 1987, pp. 8-9. *Anthropos* n° 9, nueva ed. Barcelona, 1991, pp. 172-174.
- ARETXAGA, Roberto, *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.
- . "Juan David García Bacca, un humanista a la altura del siglo XXI", *Euskonews&Media* (Eusko Ikaskuntza-Sociedad de Estudios Vascos), n° 17, 15-21/01/1999.
 - . "Hombre, ciencia y técnica en García Bacca", *Letras de Deusto*, n° 87, vol 30, abril-junio (2000), pp. 179-192.
 - . "García Bacca: El hombre como tarea y tema de infinito", *Letras de Deusto* (Bilbao), vol. 32, N° 94, Enero-Marzo (2002), pp. 71-95.
 - . “El entorno Vasco de García Bacca”. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca)*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003.
- BARTOLOMÉ, Castor., “Finitud y transfinitud humanas: una aproximación ético-antropológica del pensamiento de J. D. García Bacca”, en: *El pensamiento de J.*

D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca). Universidad de Deusto. Bilbao. 2003.

BEORLEGUI, Carlos: “La filosofía de J. D. García Bacca”, *Isegoría*, nº 7, Madrid, 1983, pp. 151-164.

–. “El humanismo utópico de García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 80-88.

–. *La filosofía del hombre en J.D. García Bacca*. Tesis doctoral. 2 vol. Bilbao, 1986.

–. “La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca”, *Letras de Deusto* 18.40, Bilbao, 1988, pp. 93-117.

–. *García Bacca. La audacia de un pensar*. Universidad de Deusto. Bilbao. 1988.

–. “El panteísmo antropológico de J. D. García Bacca”, *Religión y Cultura* XXXIX.187, Madrid, 1993, pp. 525-555.

–. “Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)”. *Mundaiz* (Universidad de Deusto, San Sebastián) nº 74, 1994, pp. 145-186.

–. “La condición transfinita del hombre en J. D. García Bacca”, *Realidad*, nº 64, San Salvador, 1998, pp. 417-444.

–. “Vigencia y actualidad de la filosofía de García Bacca”, *Letras de Deusto*, , Vol. 32, Nº 94, 2002, pp. 43-70

–. “Transfinitud e inmortalidad en J. D. García Bacca”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, Nº. 7, 2002, págs. 23-46.

–. *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003.

BEORLEGUI, C; De la CRUZ C; ARETXAGA, R. *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca)*. Universidad de Deusto. Bilbao. 2003.

- BEORLEGUI, C; ARETXAGA, R. *Juan David García Bacca. Antología de textos filosóficos*. Madrid: Tecnos, Colección: Los Esenciales de la Filosofía, 2014.
- BEUCHOT, M., “García Bacca y el orden metafísico de la multitud o pluralidad del ser”. *Anthropos* nº 9, Barcelona, 1991, pp. 66-70.
- BOHÓRQUEZ, Carmen, “García Bacca y la repercusión de la memoria filosófica Venezolana”, en: *El pensamiento de J. D. García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo (Actas del Congreso Internacional de Filosofía: Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca)*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.
- . “El hombre como ser social en Juan David García Bacca”, *Cuadernos Americanos*, núm. 124 (2008), pp. 99-100.
- CASTRO REY, Ignacio, “La floración y lo oscuro”, *Anthropos* nº 9, nueva ed. Barcelona, 1991, pp. 74-77.
- GARCÍA, Romano, ”La huella de Marx en el pensamiento de García Bacca”, *Nuevo índice*, Año II, nº 14, México, 1983, pp. 16-19.
- . “Mística y filosofía”, *Anthropos* nº 9, nueva ed. Barcelona, 1991, pp. 78-82.
- GURMÉNDEZ, Carlos, “La obra filosófica y literaria de Juan David García Bacca”, *Anthropos* nº 9, Barcelona, 1982, pp. 10-14, nueva ed. 1991, pp. 161-165.
- . Juan García Bacca, un gran pensador español”, *Argumentos*, Año V, nº 48, 1982, pp. 44-45.
- . “Los marxismos y García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 73-75.
- . “Juan David García Bacca. Cosmología e Inmortalidad”, Entrevista. *El país, suplementos libros*, nº 5, Madrid, 13-11-1983.
- . “García Bacca y la filosofía actual”, *Cuadernos para el diálogo*, nº 95, 1971.
- IZUZQUIZA, Ignacio. “J. D. García Bacca: datos para una biografía elemental”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 19-22.
- . “Los restos de la obra de J. D. García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 34-36.

- . “García Bacca y la obra de Marx: elementos de una lectura *escandalosa*”. *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 37-45.
- . *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1984
- . “Materialismo e inmortalidad en el pensamiento de García Bacca”, *Azafea* II, 1989, 113-130.
- . “Para una teoría del hombre como sujeto creador”, *Anthropos* nº 9, nueva ed. Barcelona, 1991, pp. 35-46.

LASSER, Alejandro, “Necesidad y Azar de J. D. García Bacca y *El azar y la necesidad de J. Monod*”. *Anthropos* nº 9, nueva ed. Barcelona, 1991, pp. 83-86.

LÓPEZ QUINTÁS, Alfonso. “Juan David García Bacca. Carácter creador de la Metafísica”. *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*, Madrid, 1970, pp. 391-398.

MONTERO MOLINER, Fernando, “La filosofía como interpretación, reinterpretación y transformación del universo según García Bacca”, *Anthropos*, nº 9, Barcelona, 1991, pp. 169-172.

PALACIOS GARZÓN, M. Ángel. “Qué es Dios y Quién es Dios, según Juan David García Bacca”, *Suplementos Anthropos* nº 1, Barcelona, 1987, pp. 98-112.

–. *Filosofía en música y filosofía de la música* (Tesis doctoral). Valladolid: Universidad de Valladolid, 1990. También en Ed. Alpuerto, Madrid, 1997.

–. “Las metáforas musicales en la filosofía de García Bacca”, *Anthropos* nº 9, nueva ed. Barcelona, 1991, pp. 46-52.

–. “Sentido del hombre y sentidos del universo, el sentido auditivo de Juan David García Bacca”, *Nassarre* XII.2, Zaragoza, 1996, pp. 331-353.

PICAZO, Paloma G., “La luz y la distancia: Europa en el pensamiento de María Zambrano y Juan David García Bacca –algunas notas en un a modo de ensayo”, en *Hacia un mundo sin fronteras. La inserción de España en la Unión Europea. Aspectos económicos y culturales*, Ministerio de Educación, Secretaría General Técnica, Madrid, 2009.

RECAS BAYÓN, Javier, *El programa metafísico de Juan David García Bacca: de una ontología de la probabilidad a una metafísica transformadora* (tesina de licenciatura), Universidad Complutense, Madrid, 1985.

- RUMAZO, Lupe., “Propuesta de un nuevo sistema crítico literario según el libro de *Parménides y Mallarmé* de Juan David García Bacca” *Suplementos Anthropos* nº 1, Barcelona, 1987, pp. 113-118.
- RUKSER, Udo, “Juan David García Bacca sobre el existencialismo de Heidegger”. *Revista de Filosofía* nº13, Santiago de Chile, 1966, pp. 65-77.
- SANTO JUAN, A., “J. D. García Bacca recrea a Marx”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 46-72.
- . “Tres aportaciones de García Bacca para una lectura innovadora de la filosofía de Marx”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIII, Salamanca, 1986, pp. 257-276.
- SEVILLA SEGURA, Sergio: “La propuesta de Gaos y García Bacca: lecturas sobre la técnica”, en N. Sánchez Durá y V. Sanfélix (2012): *Elogio de la filosofía: ensayo en honor de Mercedes Torreveiano*, Valencia, Pre-Textos, pp. 157-176.
- VICENTE GONZÁLEZ, Alfredo, “García Bacca ante el humanismo de Marx”, *Estudios* nº 32, Madrid, 1976, pp. 491-507.
- . “Terminología marxista en García Bacca”, *Anthropos* nº 29-30, Barcelona, 1983, pp. 76-79.
- VIZCAÍNO, Héctor, “García Bacca, lector crítico de Heidegger 2”, en: *Revista de filosofía Eikesia* Julio de 2012, pp. 147-172.
- WAGNER DE REYNA, Alberto, “Heidegger y García Bacca”, *Anthropos* nº 9, nueva ed. Barcelona, 1991, pp. 70-74.

Bibliografía secundaria.

- ABELLÁN, José Luis. *Ortega y Gasset en la filosofía española*, Ed. Técnos, Madrid, 1966.
- ALONSO, Monique, *Antonio Machado. Poeta en el exilio*, Anthropos, Barcelona, 1985
- ALTHUSSER, Louis *Política e historia. De Maquiavelo a Marx. Cursos en la Escuela Normal Superior, 1955-1972*. Katz editores, Madrid, 2007.
- ARELLANO, Ignacio., DUARTE, J. Enrique, *El auto sacramental*, Ed. del Laberinto,

- Madrid, 2003.
- ARISTÓTELES, *Tratados de Lógica*. Ed. Gredos, Madrid, 1982.
- . *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid, 1994.
- ARRÁIZ, Rafael *Historia de Venezuela*, Ed. Romor, Caracas, Venezuela, 2006.
- ARQUIMEDES, Eutocio, *Sobre el equilibrio de los planos* (dos volúmenes, segundo libro) *Tratados I. Comentarios*, Editorial Gredos, Madrid, 2005.
- . *Tratados II. Comentarios*, Gredos, Madrid, 2009.
- AXELOS, Kostas, *Marx pensatore della tecnica*, Sugaro, 1963,
- BERGSON, Henri. *L'evolution créatrice*, París PUF, 1907. [Edición en español, *La evolución creadora*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1985].
- . *La pensée et le mouvant*, París PUF, 1934. [Edición en español, *El pensamiento y lo moviente*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- BOTTÉRO, Jean. *Mesopotamia la escritura, la razón y los dioses*. Ed. Cátedra, Madrid, 2004.
- BÜCHELER, Rheinisches Museum, t. 41 (1886).
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *La vida es sueño*. Libro en la Red. Edición Electrónica: Diputación de Albacete - Servicio de Publicaciones - Gabinete Técnico www.dipualba.es/publicaciones. 2001.
- CAMPOS, Juana., BARELLA, Ana. *Diccionario de refranes*, Ed. Espasa, Madrid, 1993.
- CARRISCONDO ESQUIVEL, Francisco Manuel *El Vocabulario andaluz (1934), fuente de los andalucismos del DRAE (1936/1947)*, en “Nueva Revista de Filología Hispánica” 2001, XLIX (julio-diciembre)
- CLAUSIUS, Rudolf , “Über die bewegende Kraft der Wärme”. *Annalen der Physik und Chemie* 79, 1850, Pp. 368-397, 500-524.
- .“Ueber verschiedene für die Anwendung bequeme Formen der Hauptgleichungen der mechanischen Wärmetheorie”, *Annalen der Physik und Chemie* 125, 1965, Pp. 351-400.

- CAMPOS, Juana., G. BARELLA, Ana. *Diccionario de refranes*, Ed. Espasa, Madrid, 1993.
- CELDRÁN, Pancraccio, *Refranes de nuestra vida*, Ed. Viceversa ayer y hoy, Barcelona, 2009.
- CONILL, Jesús, *Ética Hermenéutica: crítica desde la facticidad*, Técnos, Madrid, 2006.
- . *El poder de la mentira*, Técnos, Madrid, 2007
- CORTINA, Adela, *Neuroética y neuropolítica*, Ed. Técnos, Madrid, 2011.
- DAVIES, Paul, *Los Últimos Tres Minutos del Universo. Conjeturas acerca del destino final del Universo*, Editorial Debate, Madrid, 2001.
- DELEUZE, Gilles. *Henri Bergson. Memoria y vida*, Ed. Alianza, Madrid, 2012.
- DESCARTES, René, *Discurso del método*; estudio preliminar, traducción y notas de Bello Reguera, E.; ed. Técnos, Madrid, 2003.
- DILTHEY, Wilhem. *Obras completas*, Fondo de cultura económica, México, 1944-1963.
- EINSTEIN, Albert. *Out of my later years*. Citadel Press, 1956.
- FISHER, Irving *Dinero, capital y crisis: escritos escogidos*, de Irving Fisher, prólogo de Román Escolano, Aranzadi, Madrid, 2014.
- FRÄNKEL, Adolf, Abraham. *Einleitung in die Mengenlehre*. Berlín: J. Springer, 1928.
- GADAMER, Hans-George, *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1993.
- GALVÁN, E. Tierno, *Antología de Marx*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1972.
- GAOS, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- GOETHE, J. Wolfgan, *Fausto*, Espasa-Calpe, Madrid, 2009.
- GRIFFIN, Donald. R., *Animal Minds: Beyond Cognition to Consciousness*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
- HACKIN, Ian, *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Gedisa, Barcelona, 1991.

HAMANI, C.; MAYBERG, H.; SNYDER, B.; GIACOBBE, P.; KENNEDY, S.; LOZANO, A. M., “Deep brain stimulation of the subcallosal cingulate gyrus for depression: anatomical location of active contacts in clinical responders and a suggested guideline for targeting”, en: *Journal of Neurosurgery*, 2009 (doi:10.3171/2008.10JNS08763).

HEGEL, G. W. Friedrich, *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, Edhasa, Barcelona, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit*, Ed. Frankfurt a. M., Klosterman. 1943.

–. *Von Wesen des Grudes*, Vittorio Klostermann, 1949.

–. *Kant y el problema de la metafísica* (trad. Gred Ibsener Roth y E.C. Frost), Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

–. *Der Satz von Grund*, 1957. Trad. Francesa: J. Beaufret, “Le principe de raison”, Gallimard, París, 1962.

–. *Holzwege*. Ed. Frankfurt a. M., Klostermann. 1963.

–. *La pregunta por la técnica*. Traducción de Eustaquio Barjau en Martin HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

–. *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca. Barcelona. Anthropos. 2000.

–. *De la esencia de la verdad*. (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Hitos, Alianza Editorial Madrid, 2000,.

–. *Carta al Humanismo*. (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza Editorial, Madrid, 2006.

–. *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C), Ed. Trotta, Madrid, 2009.

–. *¿Qué es metafísica?* (Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte), Alianza Editorial, Madrid, 2009.

–. *Nietzsche*. Ed. Ariel filosofía. Trad. Juan Luis Vermal. 2013.

HESIODO, *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Certamen*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2007.

HIGINIO. *Fábulas*. Trad. Santiago Rubio Fernaz, Ed Coloquio, Madrid, 1987.

HUBERMAN, Georges D., *Atlas ¿Cómo llevar el mundo a cuestas?* Ed. TF Editores/Museo Reina Sofía, Madrid, 2010.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erste Teil: Prolegomena zur Reinen Logik* (Investigaciones Lógicas, Vol. 1), 1900.

–. *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Investigaciones Lógicas, Vol. 2), 1901.

–. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y a una Filosofía Fenomenológica), 1913.

JAMES, William, *The Will to Believe*, Dover publication, 1895.

KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Alfaguara-Santillana, Madrid, 1997.

–. *Crítica de la razón práctica (Kritik der praktischen Vernunft)* (1788). Trad. De Aramayo, Roberto R Alianza Editorial, Madrid, 2000.

KIRK, G.S., RAVEN, J. E., y SCHOLFIELD., M, *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos, Madrid, 2008.

KIERKEGAARD, Søren, *Temor y temblor*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

KUHN, Thomas. S.; *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd Ed., Univ. of Chicago Press, Chicago & Londres, 1970.

LEIBNIZ, Gottfried “Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón”, disponible en: *Escritos Filosóficos* (1663-1690); Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2002.

- LÓPEZ, Cayetano *Universo Sin Fin*, Ediciones Taurus, Madrid, 1999.
- MACHADO, Antonio *Obras completas*, Ed Séneca, México, 1940.
- . *Campos de Castilla*, ed. Geoffrey Ribbans, Madrid, Cátedra, 1989.
 - . *Proverbios y cantares*, en *Campos de Castilla*, Alianza, Madrid, 2006.
 - . *Juan de Mairena*, Alianza, Madrid, 2009.
- MALLARMÉ, Stephan, *Poesía completa*, Ed. 29, Barcelona, 1995.
- MARX, Karl *El capital: Crítica de la Economía Política, Tomo 1*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- . *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
 - . *Manifiesto comunista*, introducción de Eric J. Hobsbawm, traducción de Elena Grau Biosca y León Mames, edición bilingüe, Crítica, Barcelona, 1998.
- MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich, *La ideología alemana*, (1845), L'Eina editorial, Barcelona.
- MASLOW, Abraham, “A Theory of Human Motivation”, en: *Psychological Review*, 50, 1943, Pp. 370-396.
- MARÍAS, Julián. *Ortega, I. Circunstancia y vocación*, Revista de Occidente, Madrid, 1960.
- MITCHAM, Carl. *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, Anthropos, Barcelona 1989.
- MONTES, Wolfango. *Daimon o tratado de las almas perdidas*, Alfaguara, 2001.
- NIETZSCHE, Friederich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Ed. De G. Colli y M. Montinari, Berlin, 1967.
- . *La Gaya ciencia*, M. E. Editores, Madrid, 1994.
 - . *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.
- NILSON, Martin Persson. *Historia de la Religión Griega*, , EUDEBA, Buenos Aires 1968.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras completas de J. O. Gasset*. 3º, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.

- . *Meditaciones del Quijote; Obras completas de J. O. Gasset*. 3º. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- . *El espectador; Obras completas de J. O. Gasset*. 3º, Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- . *Ensayos filosóficos. Biología y pedagogía. Obras completas de J. O. Gasset*. 3º. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- . *Las dos grandes metáforas. Obras completas de J. O. Gasset*. 3º. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- . *Vitalidad, alma, espíritu. Obras completas de J. O. Gasset*. 3º. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- . *Meditación del escorial. Obras completas de J. O. Gasset*. 3º. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- . *Kant. Obras completas de J. O. Gasset*. 3º. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1943.
- . *Unas lecciones de Metafísica*, Ed. Alianza, Madrid, 1968.
- . *El Hombre y la gente*, Volumen VII de la Obras Completas, Alianza Editorial-Revista de Occidente, Madrid 1983.
- . *El tema de nuestro tiempo*, Ed. Austral, Madrid, 2005.
- . *La rebelión de las masas*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2006
- . *¿Qué es filosofía?* Obras completas, tomo X (1949-1955) obra póstuma, Taurus, 2010.

PLATÓN. *Cratilo*. en *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Traducción e introducción de J. L. Calvo. Editorial Gredos, Madrid, 2003

–. *Diálogos. Obra completa en 9 volúmenes. Volumen I: Apología. Critón. Eutifrón. Ion. Lisis. Cármides. Hippias menor. Hippias mayor. Laques. Protágora*. Ed. Gredos, Madrid, 2003 .

–. *El banquete*. Introducción de Carlos García Gual; traducción y notas de Fernando García Romero, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

- PUCCIARELLI, Eugenio, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XXIX, Buenos Aires, 1995.
- REYES, Alfonso. “El deslinde. Prolegómenos a la teoría literaria”, en: *Revista Filosofía y Letras* VIII.16, México, 1944, Pp. 121-132.
- RIVERA, J. Eduardo. M. Heidegger. - *Ser y tiempo* (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C), Trotta, Madrid, 2009.
- RUEDA, Luis Sáez, *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona, 2002.
- SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, en *Obras Completas*. Madrid: BAC, 2001.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma de teología III*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1990.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la Raison Dialectique, Vol. I.*, Gallimard, París, 1960.
- . *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires (Argentina), 2006.
- UNAMUNO, Miguel, *Niebla*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1986.
- . *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Ensayos*, tomo II, Aguilar, Madrid 1970.
- WHITEHEAD, Alfred. N., *Proces and Reality*, Gifford Lectures Delivered in the University of Edinburgh During the Session 1927-28. The Free Press, New York.
- . *Concept of Nature*. Cambridge, University Press, 1920.
- . *Adventures of ideas*. New York: Macmillan Company, 1933. Also published by Cambridge: Cambridge University Press, 1933.
- ZUBIRI, Xavier. *Naturaleza, historia, Dios*. Primera edición: Editora Nacional, Madrid, 1944. Primera edición en Alianza Editorial, Madrid, 1987.