

LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN, REINTERPRETACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL UNIVERSO SEGÚN GARCÍA BACCA

Fernando Montero

Universidad de Valencia

PARA LOS QUE TIENEN QUE OCUPARSE del fenómeno de la historicidad del saber filosófico (y no hay forma de hacer filosofía sin lanzar una continua mirada hacia el pasado de los problemas que se intenta dilucidar) constituye una inquietante paradoja la existencia misma de esa historia. Pues la caducidad de los sistemas significa una brutal denuncia contra ciertas pretensiones fuertemente arraigadas del quehacer filosófico. En efecto, a otras tareas, que han actuado consciente de su propia provisionalidad, incluso a las mismas ciencias especializadas, que han operado *sub lege parsimoniae* (fórmula con que se hizo a la luz la astronomía de Copérnico), se les puede disculpar haber tenido vigencia durante un período más o menos prolongado, pero limitado al fin. La filosofía, en cambio, se ha constituido las más de las veces con pretensiones de eternidad, confiando en alcanzar de una vez para todas el fundamento último de la realidad. No deja de ser patético, pero también trágicamente frustrado, el que Parménides creyera que, no sólo la verdad del ser, sino también la menos deslumbrante interpretación de las potencias cósmicas que él mismo proponía, era la mejor que pudiera elaborar ningún mortal.

Por ello una comprensión satisfactoria de la historicidad de la filosofía exige, en primer lugar, prescindir de esa ilusión de que la filosofía sólo lo es genuinamente cuando alcanza la verdad plena y absoluta, eterna. Y, en segundo

lugar, eliminar el supuesto de que los sistemas que pretenden ser filosóficos sólo admiten una simple clasificación: buenos y malos. Y, dada la diversidad de los sistemas que ha habido, esa clasificación mostraría un alarmante desequilibrio: frente a un número reducidísimo de "buenos" filósofos, que quedarían a salvo de la caducidad histórica, serían legión los que, a pesar de su aparente "grandeza", habrían caído en innumerables errores.

Nuestra situación en el siglo xx, encaramados sobre más de dos milenios de quehacer filosófico siempre renovado, no invita a creer que sólo un momento de esa larga tarea, precisamente el nuestro o algún otro con el que nos sintamos hermanados, sea el que posea en exclusiva la verdad íntegra. Y, sin embargo, sigue dominando entre los que cultivan la filosofía una rara agresividad que les mueve a ver por todas partes disparates intolerables, sólo interrumpidos por excepcionales casos de lucidez, con los que se identifica el que así se erige en juez infalible. Frente a esta actitud y para salvarse de ella, han proliferado las "Historias de la filosofía" que, queriendo ser más ecuanimes, han adoptado una deliberada imparcialidad que se resuelve en una aparente exposición "objetiva" de las doctrinas que se han ido sucediendo. Pretenden reproducir los sistemas pretéritos eludiendo todo juicio de valor, como si pudiéramos elegir en la actualidad con igual ventaja entre el pensamiento de Tales de Mileto, el de Kant, el de Marx, el de Husserl o el de Wittgenstein; el hecho de que normalmente nos sintamos afines a los sistemas vigentes en los tiempos actuales se debería a una elección arbitraria, sin que, en definitiva, las doctrinas recientes poseyeran ningún aliciente sobre las precedentes. Y, en el caso de que se tuviera que reconocer que en realidad todo el que cultiva la filosofía se halla adscrito a una escuela determinada, se daría el caso insólito de que quienes han escrito historias de la filosofía adoptando esa aparente imparcialidad, no han sido filósofos.

Todo esto parece invitar a que se considere la historia de la filosofía rehuendo tanto la discriminación radical

entre los sistemas “buenos” y “malos” como la presunta solución de su exposición “imparcial”. La obra de Juan David García Bacca *Lecciones de historia de la filosofía*¹ constituye un espléndido ejemplo a seguir en ese sentido. Si desde sus primeras páginas renuncia a la imparcialidad de la Historia de la Filosofía, a lo largo de su desarrollo realiza también un vigoroso rechazo de esa división maniquea entre los buenos y malos pensadores.

Su aceptación de que toda Historia de la Filosofía esté vinculada a un determinado punto de vista aparece claramente formulada en las “Advertencias” con que comienza las *Lecciones*: “Seamos sinceros. *No hay* ‘Historia de la Filosofía’ imparcial. Lo que se acerca más a ese discutible ideal es la edición de las obras completas de los filósofos. Y, aun así, el simple orden cronológico es ya un ‘juicio’, una ‘elección’. Cualquier otro tipo de obra de Historia de la Filosofía es, inevitablemente, una selección hasta material. Y ninguna ‘selección’ es imparcial. Todas son tendenciosas. Lo único que exige el valor de sinceridad es declarar, admitir, el criterio seleccionador y atenerse a las consecuencias; entre ellas, a las críticas de otros ‘selectores’ que no se confiesan tales, o no caen en cuenta que lo son”. Ahora bien, lo importante es que ese reconocimiento no lleve implícita una simplista valoración de los sistemas filosóficos pretéritos. Sólo juzgándolos de modo superficial y por motivos extraños a una genuina comprensión de su engarce en el curso evolutivo de las teorías se puede afirmar que determinada doctrina fue totalmente veraz o que otras sólo constituyeron un conjunto de desatinos. El hecho de que hoy nos sintamos alejados de ciertos autores no debe privarnos de la suficiente ecuanimidad para comprender que desempeñaron una función positiva en el curso histórico de las ideas, aunque sólo fuera para poner a prueba determinadas concepciones, acelerando su descomposición, o para abrir perspectivas que, con el paso del tiempo, han sido fecundas. Seguramente muy pocos de nosotros podrían

¹ Universidad Central de Venezuela, Ediciones de la Biblioteca (Caracas, 1973).

instalarse hoy a sus anchas en una concepción del mundo y de la vida, de lo divino y de lo terreno, similar a la de Guillermo de Ockham; y, sin embargo, sería absurdo negar su tremenda y positiva importancia en la crítica rasurante (para usar la expresión de Bertrand Russell) de los idealismos platónicos que corrían por su tiempo.

Probablemente el primer juicio” o “elección” que ha asumido García Bacca al enfrentarse con la Historia de la Filosofía, ha sido el considerarla como un progreso desde el momento en que se iniciaron las primeras interpretaciones del Universo allá en las costas soleadas de los mares helénicos. Se podría decir sin riesgo de error que nadie que viva en el siglo xx cambiaría gustoso su nivel filosófico por el de algún tiempo pasado. Pues, cuanto menos, puede permitirse la libertad de elegir entre los autores de antaño, sabiendo qué objeciones le amenazaron en lo sucesivo y qué respuestas cabría dar ante esos ataques.

Por ello no se trata de renunciar a nuestra “actualidad” al hacer Historia de la Filosofía. Advierte García Bacca en las primeras páginas de su obra que el título que ésta debiera ostentar es el de “algunas lecciones que la Historia de la Filosofía da a un filósofo que quiere serlo actualmente”. Y añade: “*actualmente*: cual *coetáneo*, y no simplemente contemporáneo, de Física y de Economía. *Coetáneo* de una *Física* que, por haber llegado al ‘núcleo’, merecería el título de *Metafísica* real de verdad. Y *coetáneo* de una *Economía* que, por haber atacado a su ‘núcleo’, que es el *Hombre social*, merecería el título de *Sociología*, que es la Antropología real de verdad. Dicho esto, no extrañará al lector que las *Lecciones de Historia de la Filosofía* comiencen con Demócrito y terminen con Marx”.

Pero no es fácil fijar un criterio intrínseco a la misma temática filosófica que señale el curso de su evolución y que no se deje impresionar por la abigarrada sucesión de las teorías. Es decir, el riesgo que primero amenaza a toda Historia de la Filosofía es la profusión de las teorías mismas, que rara vez se repiten en dos pensadores cualesquiera y parecen brotar con una espontaneidad caótica. No se puede negar que la impresión que produce un manual de Historia

de la Filosofía es desconcertante: sus doctrina emergen, se embisten y se arruinan como los "castillos de naipes" de que hablaba Nicolai Hartmann, haciendo difícil el hallazgo de cualquier continuidad doctrinal. Hace falta descender a los *problemas* mismos para hallar unas coincidencias básicas entre distintos pensadores. Aunque las fórmulas con que se enuncie la tesis innatista hayan variado sensiblemente a lo largo de los siglos xvii y xviii, por ejemplo, y se hayan engarzado en sistemas doctrinales muy diversos, la vigencia del problema de las ideas innatas constituyó, sin embargo, una constante en una serie de autores de ese tiempo que permite superar la variedad de sus teorías. Igualmente la persistencia del problema de la existencia de una individualidad óptica, irreductible a estructuras universales, constituye otra constante en las postrimerías de la filosofía medieval que articula en una serie coherente a doctrinas que, tomadas en sus fórmulas literales, aparecerían como diversas o contrapuestas.

Y, sin embargo, no basta con apelar a la persistencia de los problemas para resolver la existencia de una continuidad en el quehacer filosófico. No se trata de atribuirles una consistencia propia, algo así como una existencia autónoma. Un problema lo es respecto a una entidad cuya presencia es problemática. Pero tampoco cabe montar una nueva teoría para dar cuenta de la vigencia de los problemas. Esa quiso ser, en definitiva, la solución kantiana, fijando en el dinamismo de la razón dialéctica la renovación reiterada de las preguntas filosóficas concernientes a lo absoluto. Lo grave es que con ello la interpretación de la historicidad de la Filosofía se vio agravada con todas las dificultades que arrastra consigo la adopción de una teoría. Pues, si bien se mira, ello entraña una cierta incongruencia: la existencia de unos problemas, que podrían ser fundamento y origen de las teorías filosóficas, quedó paradójicamente supeditada a una teoría más, la de una razón trascendental que por su propio y necesario dinamismo impone la existencia de esos mismos problemas. En general, se podría decir que todo intento de fundamentar la historicidad de la Filosofía mediante una instancia que

sea por su parte producto de teorías filosóficas, incurre en el riesgo de una circularidad viciosa. En contrapartida, lo que deba funcionar como fundamento de la historicidad de las doctrinas filosóficas debe ser hallado mediante una exploración que se encuentre en un plano epistemológico previo al de la constitución de las mismas teorías; mediante una investigación que renuncie a ser teoría, es decir, a ser construcción especulativa que utilice un sistema de principios y de inferencias. Cabría decir, si ello no fuera impropio, porque de hecho no lo ha formulado así García Bacca (y tal vez suscitase su protesta), que hace falta una fenomenología que explore la estructura originaria, subyacente a toda cultura o a toda construcción doctrinal, con que se da el mundo, el "mundo vivido" con que nos encaramos todos desde unos andamiajes culturales que en parte recibimos del pasado, en parte levantamos nosotros mismos. Ese "mundo vivido" está constituido por las situaciones originarias que plantean los problemas que impulsan y encauzan el curso del pensamiento humano.

En cierta forma ese "mundo vivido" problemático corresponde a lo que García Bacca llama "Universo". Es, en efecto, el sustrato sobre el que se alzan las sucesivas filosóficas, entendidas como "interpretaciones", "reinterpretaciones" y "transformaciones" del Universo. Sobre él se alzan, condicionándose sucesivamente en su marcha histórica, y sobre él vuelven, revistiéndolo doctrinalmente o rehaciéndolo al transformarlo. No se trata de un Universo yerto, poseedor de una estructura constante que permaneciese por debajo de las elaboraciones filosóficas o culturales. Es, más bien, el Universo *vivido y practicado* que se exhibe a través de las sucesivas interpretaciones, reinterpretaciones y transformaciones que de él se han hecho. Y que, a través de ellas, se muestra como un campo temático que impone unas determinadas preguntas: la pregunta sobre la composición de los cuerpos, sobre sus cambios y "transustanciaciones"; la pregunta sobre el sentido de su curso temporal o de su despliegue espacial; la pregunta sobre los fundamentos de su constitución esencial, sobre la índole del

hombre que lo habita, lo transforma o lo fabrica, sobre el dinamismo racional que lo interpreta y reinterpreta, etc.

Ante ese Universo la Filosofía fue primero *interpretación*. Con ella las cosas que antes, en la vida primitiva, debieron parecer absurdas y pasmosas, cobran un sentido coherente. Hace que el hombre se libere de la enajenación mítica y descubra el Logos del Universo, es decir, su unidad y medida, un orden que lo manifiesta como "verdad bellamente circular". Para las interpretaciones del Universo el lenguaje es el espejo de las cosas de su verdad.

Otro asunto es la *reinterpretación*. Hace que las cosas revelen estructuras insospechadas que trastornan su apariencia primera. Pero, en definitiva, la realizan filosofías conservadoras, que respetan las líneas esenciales de la realidad. Por audaz que sea una reinterpretación, acata siempre las exigencias del principio de identidad (o del de no contradicción) de que cada cosa sea mantenida dentro de los límites de su entidad, sin invadir los de otras entidades. Como dirá García Bacca al compararlas con las filosofías de *transformación*, las de *reinterpretación* son antidialécticas: en último término, por mucho que se alejen de la apariencia primaria de las cosas, se limitan a reflejar el mundo, sin pretender nunca que su índole de "ciencias" entrañe una transformación radical de los seres. Su manipulación del mundo se mantiene dentro de los límites que impone la identificación consigo misma de cada entidad. Nunca se atreven a sospechar que el ser y el no ser pudieran borrar sus fronteras, fundiéndose de alguna manera.

Según García Bacca, la Filosofía como reinterpretación del Universo comenzó con Leucipo y Demócrito. Con ellos las cosas se desdoblaron en realidad aparential y en realidad de verdad. Bajo la primera, la realidad de verdad se descubre como espectáculo racional regido por el principio de conservación del ser, encadenado por las leyes de una mecánica invisible para el mirar ingenuo. Concibe los "primordiales" como unidades simples y eternas, cuya movilidad requiere la existencia del espacio vacío. Pero cuando la reinterpretación atomista sea recogida por los epicúreos cobrará un nuevo sentido: se convertirá en el fundamento

de la libertad del hombre frente a los dioses y al temor de la muerte.

La segunda etapa en el curso de las reinterpretaciones del Universo corresponde al idealismo de Platón. Significa una búsqueda de la identidad en la conducta moral, pero, al mismo tiempo, una superación de la identidad absoluta del Ser de Parménides, que hacía incomprendible toda diversidad y mutabilidad. Por ello la reinterpretación platónica desemboca en la comunidad de las Ideas, cada una de ellas definida por su identidad consigo misma y su distinción de las otras. La identidad ideal supone ahora la alteridad de las Ideas y, en un escalón inferior, la alteridad de la materia con que se configura el mundo sensible. Pero la reinterpretación platónica es, ante todo, un proceso de orientación moral: establece un campo de acción racional y una jerarquía de fines para la conducta virtuosa.

Sin embargo, la reinterpretación idealista de Platón deja todavía el mundo empírico relegado a la incertidumbre de la explicación mítica. La búsqueda de la medida, del orden estable en el espectáculo de las cosas terrenas, acaece en la reinterpretación "naturalista" de Aristóteles. Concibe la naturaleza como antítesis del azar en virtud de unas categorías fijas que impiden la transmutación de los géneros. Todo está ceñido por unos justos confines, en los que halla su perfección. Con la intelección del εἶδος de cada cosa se supera la confusión de lo sensible, a la vez que lo reinterpreta como manifestación de lo sustancial. Las esencias, entendidas como sustancias, marcan los cauces en que necesariamente discurre todo cambio. La misma técnica humana se ve obligada a respetar el orden natural. Sólo la materia abre un margen de probabilidad o indeterminación. Pero en el Universo prevalece ahora el orden. El sistema geocéntrico de los lugares naturales encauza los movimientos hacia un reposo cósmico en el que lo violento es excepción. El tiempo expresa la medida de los cambios en el *ahora* único y eterno. Los mismos vivientes tienen en su naturaleza la causa y el término de su movilidad. En definitiva, todos los cambios tienen su razón de ser en la

imitación amorosa que todos los seres realizan de la inmutabilidad divina. La reinterpretación naturalista de Aristóteles se expresa lógicamente mediante la vigencia absoluta del principio de no contradicción que impone la clausura de todo ente en su propia identidad esencial.

El Cristianismo constituye la desintegración radical del orden natural reinterpretado por Aristóteles. El milagro, el absurdo revelado hacen saltar violentamente el orden racional del Universo helénico expresado por las reinterpretaciones filosóficas. El hombre pierde el dominio sobre sí mismo y queda enajenado como creatura divina. La palabra de Dios es ahora la Verdad suprema, expresión de una Voluntad ilimitada que avasalla todo orden racional. El mundo creado, precipitándose hacia una inminente aniquilación, queda sumido en una absoluta indigencia. Sin embargo, el hecho de que ese fin apocalíptico no se produjera, introduce en el mismo Cristianismo la necesidad de realizar una nueva reinterpretación del Universo. Asumida por Tomás de Aquino, constituye una recuperación de la naturaleza helénica a través de la Revelación cristiana. Ello supone, ante todo, el sometimiento de la filosofía natural ante las exigencias de la fe revelada. Con ello se opera la primera transustanciación² de la naturaleza de las cosas: la Ontología, la Lógica, la Moral sólo cobran sentido a través de la Revelación. Pues la razón, cuando halla la idea de Dios como culminación del orden natural, no puede probar que ese mismo Dios sea el Dios Uno y Trino de los misterios revelados. Y sólo por fe se puede saber del origen de los tiempos, del suceso de la Creación misma. Con la reinterpretación tomista el Universo pierde la autosuficiencia que le atribuyó Aristóteles.

Duns Scoto introduce una importante novedad en la reinterpretación cristiana: la noción de la individualidad personal que, con la debida distancia, abre paso al subje-

² Es interesante anotar que García Bacca empleará el término "transustanciación" para traducir la *Aufhebung* dialéctica. Por tanto, inesperadamente, aparece ahora en la reinterpretación cristiana del Universo un anticipo de la reinterpretación *transformadora* de Hegel y Marx.

tivismo cartesiano. Ser *yo* es ser *este* individuo único, irremplazable. La *haecceitas* no es unidad sin más: es unidad individual *única* que desborda la *quidditas* inteligible de cada cosa. Pero la individualidad excepcional de cada *yo* corre pareja a la de Dios, el *Tú* que sólo conocemos por fe. La razón natural no da cuenta de Dios como *Tú* único: sólo la voluntad lo aprehende más allá de toda lógica y de las exigencias del principio de no contradicción.

Con Descartes cierra García Bacca la serie de las Filosofías como reinterpretación del Universo. La cartesiana hace emerger un *yo* tal que "transustancia ser, pensar, querer, poder, verdad, bondad..." (I, pp. 541). Es un *yo* que queda más allá de la índole propia de las creaturas. Con él opera Descartes como ateo, independientemente de lo que fueran sus creencias religiosas, pues lo concibe como ser *en sí y por sí*. Su certeza queda por encima de la voluntad de Dios, de los antojos de un posible Dios falaz. El *yo* queda, por tanto, más allá de cualquier cosa; su consistencia constituye una transustanciación de lo "cósico". Y con la del *yo* adquieren consistencia propia las *cogitationes* y sus contenidos. La sustancia se ha convertido en *idea*. Sólo lo sensible disimula su plena autosuficiencia ideal. Por ello debe ser sometido a revisión racional, en busca de su claridad y distinción: la razón lo controla disponiendo los medios de observación que lo clarifiquen. El microscopio y el telescopio descubren lo que no ven los ojos naturales, las razones que se pierden de vista en lo ínfimo o en lo remoto. En general, todas las ideas han de ser sometidas a examen, hasta que queden claras y distintas. Entonces las cosas quedan patentes en su *ratio*, que es también causa de su ser. Por ello el movimiento rectilíneo y uniforme no pide otra causa que su propia *ratio*, es así por sí mismo. Pero también las ideas más alejadas de lo sensible deben ser clarificadas. La idea de Dios da de sí la noción de su absoluta necesidad como plena veracidad. Y como tal impone la vigencia del principio de no contradicción, que fija las esencias como identidades estáticas. Por ello la filosofía de Descartes sigue siendo de reinterpretación (no de

transformación, como lo serán las de Kant, Hegel y Marx): para él cada idea posee un contenido que se mantiene cerrado dentro de los límites de su propia identidad, ajeno a toda interferencia que proyectara sobre él la noción del no-ser. Es la identidad que mantiene aparte lo corpóreo y lo mental. El *cogito* se recluye en la inmanencia de su "ser-se" y "saber-se", mientras que la identidad de la cantidad de movimiento impone la concepción antidialéctica del mecanismo en la realidad material.

Llegando al límite de las Filosofías de *reinterpretación* del Universo con la de Descartes, García Bacca inicia el examen de las Filosofías de *transformación* del mismo Universo. Con ellas se supera la vigencia del principio de no contradicción y, por consiguiente, la cerrada identidad de todo ser consigo mismo, absolutamente diferenciado de cualquier otro ser y, especialmente, del sujeto humano que lo conoce y manipula. Las Filosofías de *transformación* proponen, por el contrario, la síntesis total del Universo, en la que cada entidad se constituye en y por lo que no es ella misma, su ser se distiende hasta lo que no es. Y el sujeto rompe los límites de su actividad, totalizándose en aquello que conoce o que practica.

García Bacca presenta en primer lugar la Filosofía de Kant como una transformación *fenomenológica* del Universo. Pues la actividad del sujeto consiste fundamentalmente en una transformación de lo *dado* en *fenómeno* objetivo. Pero la Filosofía de Kant no puede ser apreciada justamente en todo su alcance centrándola, como es frecuente, en la etapa "crítica". En realidad la actividad filosófica de Kant se prolongó más allá, revisando las obras precedentes, hasta los escritos recogidos como *Opus postumum*. Esta perspectiva permite distinguir cuatro fases en su desarrollo. La *primera fase* consiste en el paso desde los principios metafísicos de la Ciencia Natural a la Física. Aquellos corresponden a la Filosofía de la Naturaleza de Newton, que se convierte en Física cuando lo sensible constituye la experiencia como "invento" condicionado *a priori* por el entendimiento. La *segunda fase* marca el paso de la Física a Filosofía trascendental en virtud de

las síntesis *a priori* que la razón realiza en el espacio y en el tiempo o en la experiencia general de la corporeidad física y orgánica. El tránsito de la Filosofía trascendental al sistema de la Naturaleza y de la Libertad constituye la *tercera fase*. Tiene lugar en los últimos años de la vida de Kant, que no se resigna a dejar la Libertad, Dios y el Mundo en estado de meras Ideas. La Naturaleza es concebida ahora como la conexión universal de las fuerzas vivas. La Libertad pasa a ser un principio creador y Dios es la expresión de la absoluta racionalidad. Y con ello se accede a la *cuarta fase*, en la que el hombre, como ser libre, es creador del sistema de fuerzas vivas dentro de la polaridad Dios-Mundo. La *cosa en sí* se convierte en el objeto sensible, pero en tanto que producto de la conciencia, está escindida en sí y por sí misma. La causa primera real de verdad es la Libertad y por ello la razón se convierte en Dios real de verdad.

El modelo de la Filosofía de transformación ideológica del Universo corresponde a Hegel. Su clave radica en la aprehensión de lo verdadero como sustancia y, también y a la vez, como sujeto. Pues la sustancia es viviente como sujeto, realidad dinámica que se pone a sí misma y que se hace *lo otro* de sí mismo. Esto constituye una pura negatividad, es decir, escisión y duplicación que se niega a sí misma como diversidad escindida. Con ello se cumple la "transustanciación" (*Aufhebung*) de la sustancia en sujeto auto-escindido. El plan de la Filosofía de transformación ideológica es la transustanciación de la inmediatez del saber y del ser mediante la escisión de la simplicidad absoluta en sujeto y objeto que, a la vez, restablecen su unidad. Pero esta unidad vuelve a escindirse y a recuperarse en un proceso ininterrumpido que concluye en la "sabiduría realizada". A lo largo de ese proceso gradual y ascendente de transustanciación se pasa desde la inmediatez sensible a la universalidad en forma de reconocimiento de lo concreto conceptualizado. Así lo aparential cobra el sentido de apariencia de esencias: es el "medio" entre la interioridad de la cosa y el entendimiento. Luego la dualidad subjetiva *yo-tú* se transustancia en el *nos* que se escinde

en la relación señor-siervo. Y con ello el trabajo se incorpora a la conciencia que el sujeto tiene en sí y para sí. A través de las modalidades del estoicismo (libertad abstracta), escepticismo (libertad negadora), de la conciencia desgraciada y de la "muerte de Dios", la transustanciación supera paulatinamente lo visible, alcanzando el Espíritu como conciencia pura en y para sí, que pone a prueba todas las diferencias hasta alcanzar la unidad de la Idea como proceso histórico. Pero con todo ello el Espíritu es decisión, aventura que se realiza en forma de dialéctica total.

Marx representa la Filosofía de transustanciación humana del universo y, a la vez, de transustanciación universal del hombre. Por ello constituye la dialéctica marxista una inversión de la hegeliana desarrollada en la *Fenomenología del Espíritu*. Su punto de arranque es la enajenación del hombre propia de la existencia de la propiedad privada. Pero ahora la enajenación no es superada mediante un simple reinterpretación idealista, sino por una transustanciación del hombre individual en individuo social, y del producto del trabajo individual en objeto social. Ni se parte tampoco del "hombre natural" (como lo era el que Hegel diferenció en "señor" y "siervo"), sino del hombre que vive en la sociedad industrial, de un hombre cuya esencia es lo social. El "señor" y el "siervo" de Hegel son transustanciados en "nosotros" social, en el hombre que trabaja y está determinado esencialmente por las relaciones que el trabajo constituye. Pero el principio dinámico de esta transustanciación es el proletariado. En definitiva, el marxismo es un humanismo que propone la superación del hombre degradado en la sociedad capitalista para restituirle su condición de creador de los medios de su existencia. La realización de ese humanismo atraviesa tres etapas. En la primera, la del Marx joven, se trata de un *humanismo teórico*. Su finalidad es la superación de la enajenación religiosa, de la dispersión del hombre en un mundo de quisicosas abstractas. El humanismo teórico transustancia lo divino y lo ideal, reapropiándose como productos de la actividad humana. Supera la escisión mundo-ideas,

en que nada es real de verdad. Pero la auténtica transustanciación del idealismo hegeliano (considerado como expresión suma de toda idealización) supone un transustanciación del proletariado. Esto es ya asunto del *humanismo práctico*. Pues la verdad ha de ser realizada en y con la praxis. El hombre deja de ser "creatura" para convertirse en creador de una sociedad de productores. El humanismo práctico desecha la Filosofía pretérita, que se limitó a formular problemas abstractos que resbalaban sobre el hombre real. Ahora la Filosofía ha de cooperar en la realización del hombre que se crea a sí mismo, de la sociedad y del mundo que trabaja. Pero ello requiere la transustanciación de la propiedad privada, del hombre proletario que es mercancía en la sociedad capitalista y del trabajo enajenado por el mercantilismo. El desenlace es el *humanismo positivo* que depara la genuina libertad. Cesa el trabajo impuesto por necesidades y fines externos al hombre íntegro. Lleva consigo la reivindicación de la auténtica vida humana, la reapropiación de la esencia del hombre. Significa la profunda comprensión de la Historia y de la realización de lo humano. Pero el humanismo positivo queda más allá del comunismo: éste se realiza y consume en el humanismo práctico. El humanismo positivo no puede advenir, sin embargo, sin que el humanismo práctico comunista transforme las relaciones de producción y de cambio, transustancie la naturaleza humana. Después de él es cuando el hombre llega a ser creador de su existencia y de su medio social y mundano; se hace inventor de su porvenir histórico y con ello alcanza la libertad.

En realidad resulta grotesco intentar esquematizar en pocas páginas las 1.497 de las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, de García Bacca. Más quimérico es que unas notas escritas en forma más o menos académica reproduzcan el estilo vivo, denso, constantemente interrumpido por innumerables sugerencias. Más que un libro de texto, las *Lecciones* son un personalismo y gigantesco esbozo de una

Historia de la Filosofía que requeriría muchos más volúmenes de los que ahora han sido publicados. En rigor constituyen una estimulante invitación a una ingente tarea por realizar. Pero, al mismo tiempo, son un ejemplo palpitante de una auténtica comprensión de la Filosofía, organizada como una paulatina y progresiva tarea de interpretación, reinterpretación y transformación del Universo.