

GARCIA BACCA, PENSADOR DE FRONTERAS

Carlos Beorlegui

Universidad de Deusto

1. EL FILOSOFO, PENSADOR EN LA FRONTERA.

Dentro del tema general del Congreso que estamos celebrando, “Pensadores de frontera”, considero que está más que justificado introducir en él a García Bacca (GB), porque cumple a la perfección con el perfil que se supone tienen que poseer los pensadores que forman parte de este colectivo.

En realidad, considero que, en cierta medida, todo filósofo es, o debe ser, un pensador de frontera, en la medida en que el filósofo tiene siempre la pretensión de romper barreras, y dar lugar con su pensamiento a un nuevo comienzo. De ahí que Husserl considerase que al filósofo le correspondería el título de “arqueólogo”, estudioso de los principios, e iniciador de un nuevo comienzo en el filosofar, correspondiéndole la tarea “tántálica” de estar permanentemente recomenzando, buscando nuevos principios a su filosofar.

Pero hay filósofos que han ejercitado este talante de un modo especial y más profundo. Considero que GB es un ejemplo muy significativo de este talante, y representa un ejercicio especialmente adecuado situarlo dentro de este epígrafe. Y es que GB entendió siempre que la labor del filósofo consiste, sobre todo, en romper barreras, atreverse a pensar sin miedo a la verdad ni al error, idea que repite constantemente¹. Su pensamiento está invadido totalmente por un claro empeño de no entender el filosofar como un ejercicio cerrado, sino por ser siempre fiel y consecuente con la verdad, y no tanto con uno mismo. De ahí que todo su pensamiento, y en todos los aspectos del mismo, está atravesado por un componente de “trans-”, de impulso de superación de cualquier barrera que le pueda encorsetar o constreñir.

Pero, además, entiendo que en el título que doy a este escrito, hay que subrayar el plural de “fronteras”, dado que GB no es sólo un pensador que buscó toda su vida

¹ Cfr., entre otros textos, la introducción a “Lecciones de Historia de la Filosofía”, Caracas, UCV, 2 vols., 1972-73; “Sobre virtudes y vicios”, Barcelona, Anthropos, 1993, Prólogo, pp. 7-9.

superar barreras y obstáculos al ejercicio libre de pensar, sino que le gustó lidiar con varias fronteras a la vez, como vamos a tener ocasión de comprobarlo. Es decir, para GB la filosofía es el ejercicio de pensar desde la frontera, desde el límite, en diálogo con otros ámbitos epistemológicos del pensamiento.

Así, la estructura de mi escrito la he organizado siguiendo el desarrollo de las diferentes fronteras con las que GB intentó lidiar y combatir. En primer lugar, haré referencia a lo que podríamos llamar fronteras “biográfico-existenciales”; en segundo lugar, a las fronteras “epistemológicas”, es decir, al modo como entendió la tarea de la filosofía como diálogo con otros ámbitos del saber (teología, ciencias, literatura, música, etc.); y en tercer lugar, a las fronteras ontológico-antropológicas (empeño por entender la ontología, la antropología y la teología, como ámbitos de la realidad en permanente condición transfinita), presentes en su sistema filosófico, a lo largo de sus diferentes etapas intelectuales. Vamos, pues, a describir cada una de ellas.

2. FRONTERAS BIOGRÁFICO-EXISTENCIALES.

La vida de GB fue un permanente atravesar fronteras. Su acontecer biográfico es el propio de un trashumante, obligado a estar casi constantemente recomponiendo su lugar de vida y de trabajo. No quiero detenerme demasiado en este apartado, pero es muy significativo para poder entender su obra, cuestionándose incluso si este dato existencial intervino e influyó de algún modo en su forma de pensar .

Juan David García Bacca nació en Pamplona, el 26 de junio de 1901, como consecuencia del destino profesional de su padre, Juan Isidro (maestro nacional). A los siete años, se instala la familia en San Sebastián, como consecuencia del nuevo destino de Juan Isidro. Una grave enfermedad obligó a éste a pedir pronto una excedencia o jubilación, y cuando Juan David tenía 10 años, su familia se instaló en Borja (Zaragoza), en la conocida casa “de las conchas”, propiedad de la familia de su padre. Juan Isidro morirá muy pronto, y Juan David entrará en el Seminario Menor de los Claretianos , en Alagón (Zaragoza).

Su formación posterior se desarrollará en tierras catalanas, hasta que, concluida su formación clerical y ordenado sacerdote, los superiores le envían a estudiar a Lovaina y a otras Universidades europeas ². Tras su regreso a Cataluña, comenzará su periplo como profesor de Lógica y Filosofía de las ciencias en la Universidad Autónoma de Barcelona, el año 1935. En 1936, consigue por oposición la cátedra de Introducción a la filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela, pero no

² Para los datos referentes a estos años de formación, cfr. GB, “Confesiones”, Barcelona, Anthropos, 2000.

llegará nunca a ocuparla por iniciarse pocos meses después la guerra civil española (1936-1939). Ello supondrá para GB el inicio de su exilio político.

De nuevo tiene que pasar fronteras: de Santander (el inicio de la guerra le pilló dictando un curso en la Universidad de Verano) pasa a Bilbao, para desde allí pasar en barco a Hendaya (Francia), regresar de nuevo a Barcelona, para volver de nuevo a Francia (París). Pero antes de que acabe la guerra, en noviembre de 1938, atendiendo a la invitación de la Universidad de Quito, se embarca en dirección a Ecuador, y comienza al año siguiente su primer curso académico en dicha universidad. Su estancia en Quito sólo durará cuatro años. Tras ellos, se trasladó a la Universidad Nacional Autónoma de México (1942), para impartir allí su magisterio durante cuatro años. Es el año de 1947, momento en que, junto con otros exilados (J. Gaos, E. Imaz, E. Granell, etc.) y atendiendo a la llamada de la Universidad Central de Venezuela, a través del profesor Mariano Picón Salas, se traslada a la capital venezolana para colaborar en la apertura de la Facultad de Filosofía de dicha Universidad³. Y allí se quedó hasta su jubilación en 1971. Por deseo de su esposa, tras su jubilación, instaló su residencia de nuevo en Quito, donde morirá a primeros de agosto de 1992.

Como puede verse, la vida de GB ha consistido en un permanente paso de fronteras, una vida trashumante, en permanente cambio, imagen y correlato de lo que supuso también su itinerario intelectual. Hasta años después de su asentamiento en Caracas, y debido al reconocimiento por la ONU del gobierno franquista (1955), no se desdijo de su pasaporte de ciudadano de la República Española, y sólo entonces se nacionalizó venezolano.

La verdad es que GB, por propia confesión en sus conversaciones privadas, siempre fue realista a la hora de entender que la situación del exilio no sería breve. Discrepaba de sus compañeros de exilio más optimistas, que pensaban que su situación se resolvería con rapidez, y cantaban el popular estribillo “En enero, Juan III”. De ahí que él siempre se planteó su situación de “transterrado” como una situación de largo alcance, si no definitiva. Ahora bien, jamás se consideró un “exilado”, por entender que ese apelativo tenía un componente legal que no le correspondía. Se entendió más bien como un “transterrado”, o un “peregrino”, en el sentido a que hace referencia su amigo J. Bergamín en su “España peregrina”.

Sólo cuando murió el dictador, se avino a regresar a España, y volver de nuevo a cruzar la frontera para regresar al país que le vio nacer, pero que ya no era el mismo que había dejado casi cuarenta años antes.

³ Sobre la llegada y la estancia de GB en Venezuela, cfr. el número monográfico de la revista venezolana EPISTEME (“Juan David García Bacca. In memoriam”), 13/nº 1-3 (1993), en homenaje a GB, con motivo de su muerte.

3. FRONTERAS EPISTEMOLOGICAS: SU CONCEPCION DE LA FILOSOFIA.

La condición fronteriza de nuestro pensador se advierte de modo especial en el modo como entiende la tarea filosófica. La idea de filosofar siempre ha resultado problemática, pero mucho más para un intelectual como GB, por su concepción iconoclasta del ejercicio de pensar, atento más que a ser consecuente consigo mismo, con los modos propios de pensar, a ser consecuente con la verdad, con lo que en cada momento entendía él como la correcta postura de filosofar.

Sus dos primeros libros publicados en el exilio, “*Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)*”⁴ e “*Invitación a filosofar*”⁵, tienen como objetivo preguntarse por el ser y la función del filosofar⁶. En el primero de ellos, según su propia confesión, se produce un traumático paso fronterizo entre su modo de concebir el filosofar, en su época de influencia neotomista, y la nueva etapa que comienza en su peregrinaje hispanoamericano. Frente a un modo frío y escolástico de pensar (el neotomismo), entiende ahora su filosofar, influido por el raciovitalismo de Ortega y el historicismo de W. Dilthey, como un valiente y decidido ejercicio de desnudarse ante el lector y expresar sin tapujos su modo de entender la realidad. El recuerdo posterior de estos años de entorno clerical y de su formación tomista le produce la sensación haber permanecido en una situación de “secuestro intelectual”.

El carácter fronterizo de su idea del filosofar lo vemos en dos aspectos fundamentales: a) en las etapas o estados sucesivos por los que tiene que atravesar la filosofía para estar “a la altura de los tiempos”, y b) y en la necesidad que tiene la filosofía de dialogar con otros ámbitos del saber, como son las ciencias, la teología, la literatura, la música, etc.

3.1. Los estados de la filosofía auténtica y a la altura de los tiempos.

La filosofía no es un mero quehacer pasivo, que se contenta con levantar acta visual de una realidad que aparece delante del sujeto, constituida de modo estable y definitivo. Al igual que la propia conciencia que el ser humano va tomando de sí, que lo eleva de hombre natural a sujeto creador de todo, en virtud y mediación de su fuerza “transustanciadora”, también la filosofía, según GB, se ha ido descubriendo como poseedora de sucesivos poderes y capacidades de pasar de su primera condición o estado natural a otros estados o fases que le permiten una mayor incidencia transformadora en la realidad.

⁴ Tucumán (Argentina), Universidad de Tucumán, 1939.

⁵ México, FCE, 2 vols., 1940-42.

⁶ Pareciera como si estos dos libros estuvieran escritos y pensados de cara al ejercicio de su cátedra de Introducción a la filosofía, ganada en oposición, en la Universidad de Santiago de Compostela. La guerra, como hemos indicado, truncó esta posibilidad.

En ese sentido, GB advierte, en todos los ámbitos del saber, tres estados o fases de su desarrollo, que denomina fase “fenomenológica” o “interpretativa”, fase “transformadora” y fase “transustanciadora”⁷. En la primera fase o estado, la filosofía se limita a *decir* el “ser” de las cosas. Pero se trata de un *ser* puramente “aparencial”. Eso ocurre en la época griega y medieval, momento en que la filosofía se contenta con ser “amor por la sabiduría”. Y esa “sabiduría” significaba, según GB, “presencia esplendente, clara, distinta y bien perfilada de la cara y aspecto propios de cada cosa (eidos), tal cual se aparece a la vista humana, al mirón corporal o espiritual. Así que *filosofía* expresaba la actitud e instalación amorosa, interesada, complacida (*sentido*) en lo visible, presencial, espectacular o aparencial de las cosas (*significado*). Filosofía era, pues, amor por lo espectacular o teatral del universo. De ahí la vinculación entre *teatro, teoría y filosofía*”⁸.

El estado o fase de *transformación* corresponde al momento en que la filosofía, y el sujeto epistemológico, descubren el engaño o la equivocación de pensarse como meramente pasivos en la conformación del objeto de su pensamiento. Es lo que ocurre de modo preparatorio en Descartes, pero sobre todo a partir de Kant. El objeto del conocimiento es para I. Kant la síntesis de lo que aporta la realidad de forma caótica, y los moldes o estructuras (las categorías del entendimiento) con los que el sujeto epistemológico ordena la realidad.

Pero la filosofía está comenzando a estar, en la época actual, en fase de “*transustanciación*”. Es el momento en que la filosofía no acepta el universo tal y como está dado, sino como “material en bruto” a transformar, o mejor, a *transustanciar*. De ahí que pueda definirse la filosofía actual como “empresa de transustanciar el universo”⁹. De momento, esta empresa no pasa de ejercitarse sólo a ratos, a chispazos, pero en el futuro se supone que será el único estado en el que se halle la labor de la filosofía, siguiendo el ejemplo puntero de las ciencias, sobre todo las físico-matemáticas. Sólo en ese estado se podrá decir que la filosofía está “a la altura de los tiempos”.

3.2. El diálogo entre la filosofía y los demás saberes.

Ahora bien, la filosofía, en su empeño por hallarse “a la altura de los tiempos”, se va a ir entendiendo y descubriendo su esencia como un diálogo fronterizo con otros saberes, con otros enfoques epistemológicos, como son las ciencias, la literatura, la teología, la música, la economía, etc. Vamos a ir viendo progresivamente estos diálogos fronterizos.

⁷ Donde más amplia y explícitamente ha expresado este punto ha sido en “Curso sistemático de filosofía actual”, Caracas, UCV, 1969, cap. 1°.

⁸ “Curso sistemático...”, o.c., p. 18.

⁹ *Ibidem*, p. 27.

3.2.1. El diálogo fronterizo entre la filosofía y las ciencias.

Este diálogo comenzó muy tempranamente, puesto que se inicia en el momento en que completa su formación en diversas universidades europeas, en las que realiza cursos de física, matemática, lógica matemática, etc., con especialistas de primera línea, como H. Sommerferld y Hans Driesch ¹⁰. Este interés por los diversos ámbitos científicos del saber está en la línea de su inabarcable curiosidad intelectual, como también en la orientación del programa intelectual del incipiente neotomismo, empeñado en realizar una nueva síntesis entre el tomismo y el resto de los saberes filosóficos y científicos, en el que la columna vertebral sería la filosofía de Santo Tomás. Eso le hace afirmar, en su discurso inaugural del curso en el Filosofado claretiano de Solsona ¹¹, recién llegado de su periplo de formación europea, que el filósofo tiene que estar en permanente diálogo con todos los saberes científicos. De ahí que, según GB, la formación del filósofo debiera abarcar unos diez años o más de formación científica, en la línea del rótulo de la Academia Platónica: “No entre aquí quien no sepa geometría”.

Esta referencia al diálogo entre la filosofía y las ciencias será ya un elemento fundamental y permanente en la entraña filosófica de nuestro autor. Tratar este punto en su total amplitud es tarea suficiente para una o varias tesis doctorales. Por eso, aquí sólo podremos hacer referencia a varios de los aspectos más fundamentales.

Habría que comenzar por una anécdota que el propio GB gustaba de repetir en las conversaciones personales ¹². Contaba que un antiguo Rector de la Universidad de Salamanca, solía comenzar sus discursos de esta manera: “Ilustrísimos teólogos, eminentísimos filósofos, sapientísimos literatos, ¡canalla vil de médicos y boticarios!”. GB continuaba diciendo que ese Rector, si tuviera que repetir en la actualidad sus discursos, tendría que comenzarlos de la siguiente forma: “Ilustrísimos físicos nucleares, eminentísimos matemáticos, sapientísimos biólogos, ¡canalla vil de teólogos, filósofos y poetas!”. “Por tanto, seguía diciendo GB, si los filósofos no quieren que les vean en compañía de teólogos y poetas, tienen que aprender más de los científicos y ponerse lo más posible a su altura”.

Esta significativa anécdota contiene varios elementos centrales respecto al modo como entendía la relación entre la filosofía y las ciencias. En primer lugar, las ciencias ejemplares para GB fueron siempre la física y la matemática, con la lógica matemática incluida. Este punto es fundamental, por varias razones. La primera, porque el modelo de ciencia para GB es siempre el de las ciencias naturales, y más

¹⁰ Cfr. sus “Confesiones”, o.c., pp. 115 y ss. Cfr. también C. Beorlegui, “García Bacca. La audacia de un pensar”, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988, pp. 21-25.

¹¹ “La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales”, *Ilustración del Clero* (Madrid), 24 (1930), pp. 342-347 y 371-376; 25 (1931), pp. 11-12 y 19-22.

¹² Esta anécdota me la contó y repitió personalmente el propio GB en las dos entrevistas que amablemente me concedió, en un hotel madrileño, en 1979 y en 1981.

en concreto, el modelo de la física. De ahí que su definición de ciencia sea el deducido del modelo del saber físico-matemático ¹³, situándose su postura muy cercana al llamado “monismo metodológico” ¹⁴. Este planteamiento, le lleva, y es la segunda razón, a defender que el sesgo ético es un aspecto secundario y periférico respecto al quehacer científico.

En segundo lugar, GB entendió siempre que la filosofía no debe conformarse con ser un saber pasivo, reducido a dar cuenta de la realidad. Tiene que elevarse a ser transformadora de la misma, si quiere hallarse “a la altura de los tiempos”, e incluso “transustanciadora” ¹⁵. Y son precisamente las ciencias físico-matemáticas las que le enseñan a la filosofía a dar el salto de un estado “fenomenológico” (mostrar y decir el “ser” de la realidad) a otro “transformador” y “transustanciador”. La física ha pasado, en los últimos tiempos, de un saber descriptor de la realidad a un saber que la “transustancia” (la física nuclear). Ese camino debe seguir la filosofía, si no quiere quedarse obsoleta.

Ahora bien, el modo como GB entendió que la filosofía se situaba en estado transformador, fue variando a lo largo de sus diferentes etapas de pensamiento ¹⁶. En su época de influencia del raciovitalismo y del ontologismo heideggeriano, el modo como la filosofía se sitúa en postura transformadora es dando diferentes “sentidos” a la realidad, en la medida en que, desde el criticismo kantiano, la filosofía ha descubierto que el sujeto epistemológico se comporta de modo activo y transformador, moldeando y apropiándose de la realidad a través de los diversos moldes teóricos con la que la estructura. Pero es sobre todo a partir de la influencia marxiana cuando la función transformadora/transustanciadora de la filosofía adquiere en GB toda su profundidad y concreción. En primer lugar, es en este momento en que hace referencia a los tres estados con que describe la situación en que se han ido encontrando todos los saberes, la filosofía entre ellos: el fenomenológico, el transformador y el transustanciador. En cada uno de ellos realiza respectivamente la función de *altavoz*, *prisma* y *espoleta* de la realidad y del ser humano ¹⁷. Pero esa función transustanciadora la realiza no sólo en el ámbito de la

¹³ Cfr. su obra “Teoría y metateoría de la ciencia”, Caracas, UCV, 2 vols. La ponencia de la profesora venezolana, Judith Cristoffi, en el reciente Congreso Internacional de Bilbao (Universidad de Deusto), con motivo del I Centenario del nacimiento de J. D. García Bacca, desarrolla la idea de “ciencia” en GB: Cfr. las Actas del Congreso (en fase de publicación).

¹⁴ Cfr. J.M. Mardones, “Filosofía de las ciencias humanas y sociales”, Barcelona, Anthropos, 1982, 1991; Wright, G.H. von, “Explicación y comprensión”, Madrid, Alianza, 1979; Hintikka, J, Macintyre, A., Winch, P. y otros, “Ensayos sobre explicación y comprensión”, Madrid, Alianza, 1976; M. Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en “Teoría Crítica”, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, 223-271; C. Beorlegui, “Antropología filosófica”, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999, cap. 2º.

¹⁵ Cfr. “Curso sistemático de filosofía actual”, o.c., cap. 1º.

¹⁶ Para el estudio de las diferentes etapas experimentadas por su pensamiento, cfr. C. Beorlegui, “García Bacca. La audacia de un pensar”, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.

¹⁷ Cfr. “Tres ejercicios literario-filosóficos de Antropología”, Barcelona, Anthropos, 1984.

realidad físico-biológica, sino también en la sociológica (siguiendo la teoría del “materialismo histórico” de K. Marx) y en el de la propia configuración biológica del ser humano. De ahí que afirme GB que cuando el ser humano se atreva a meterse con su propio cuerpo, se habrá iniciado una etapa radicalmente nueva en la historia de la humanidad.

En la última etapa, centrada en las implicaciones que sobre el ser humano y la realidad posee el desarrollo de la racionalidad tecnocientífica, la relación ejemplar que GB advierte entre las ciencias y la filosofía, le lleva a defender que las ciencias físicas, en el nivel en el que las han situado los descubrimientos de la física cuántica y teoría de la relatividad, han conseguido suplir a la filosofía en el empeño de descubrir la auténtica “realidad de verdad”, la estructura última de la realidad en su nivel “micro”, o subatómico. De ahí que la auténtica “meta-física” sea para GB la física nuclear, que, además, no se contenta, como no puede por menos que hacerlo la filosofía, en un mero describir y decir la estructura esencial de la realidad material, sino que puede, y de hecho lo está haciendo ya, a través de la tecnología de la física atómica, “transustanciar” cualquier parte del universo, incluso al propio ser humano.

Esta última afirmación plantea, sin duda, serios interrogantes sobre el modo cómo entiende la relación epistemológica entre la filosofía y las ciencias. En primer lugar, parece que GB no acierta a distinguir y a diferenciar las ciencias naturales (ciencias duras) y las ciencias humanas (ciencias blandas), dando por hecho que el modelo auténtico de “ciencia” es el de las ciencias físico-matemáticas¹⁸. De ahí que, en el diálogo filosofía-ciencias, esté pensando siempre en las para él ciencias por antonomasia, a pesar de que sus reflexiones y aplicaciones no se limitan a ese ámbito, sino que está también refiriéndose a la sociología, a la economía, a la biología humana, etc. Pero el modelo epistemológico privilegiado que está utilizando, es esencialmente el de las ciencias físico-matemáticas.

Pero, en segundo lugar, resulta muy problemática la demarcación entre ciencia y filosofía en su pretensión de considerar a la física nuclear como el saber que nos descubre finalmente “la realidad de verdad”, el trasfondo último de lo que hay, mientras que la filosofía parece que sólo serviría para mostrarnos el nivel “aparencial”, “fenomenológico”, o de mera transformación de los diversos “sentidos” e interpretaciones. ¿Podemos considerar que el “ser” de lo que hay se reduce a la estructura atómica de la realidad física, o no tiene la filosofía la pretensión de ir más allá del nivel físico, hacia una dimensión interpretadora más honda, sea el “sentido” del ser (Heidegger), sea la dimensión “trascendental” de lo que hay (Zubiri)?

En resumen, si nos resulta estimulante la pretensión de GB de imprimir en los saberes, también en la filosofía, un dinamismo de superación por el que pasen de ser

¹⁸ Cfr. “Teoría y metateoría de la ciencia”, Caracas, UCV, 2 vols., 1977-81, vol. 1º, cap. 1º.

saberes meramente pasivos a incidir en la realidad, desde una relación dialéctica entre la teoría y la praxis, resulta más problemático y difícil de aceptar el que se considere la dimensión de lo físico como el nivel más hondo de lo que hay y de la pregunta por el ser y el sentido de lo real. Entendemos que, en ese itinerario inquisitivo acerca de la realidad, la filosofía siempre cala más hondo que cualquier saber científico (limitado al nivel meramente “fáctico”, mientras que la filosofía se pregunta por sus innumerables dimensiones dinámicas, utópicas) en el empeño por desentrañar el misterio del ser humano y del universo. Pero, no cabe duda, que el pensamiento de GB tiene el mérito de hacernos ver y plantearnos en profundidad los problemas e interrogantes que para la reflexión filosófica lleva implícito el diálogo fronterizo con los saberes científicos.

3.2.2. El diálogo entre la filosofía y la teología.

Este diálogo también es una constante en el pensamiento de GB. Pero no está tan explicitado como el anterior, entre filosofía y ciencias. Quiero decir con esto que GB no entendió su reflexión filosófica como un diálogo con la teología, pero toda su obra filosófica es un diálogo permanente con ella, como vamos a ver. Sólo en su última época esa referencia a lo teológico se hace más explícita, dando como resultado su voluminoso libro “Qué es Dios y quién es Dios”¹⁹. Nos hallamos, de nuevo, en otro territorio fronterizo. Como en los demás diálogos fronterizos, no podemos hacer más que referirnos a ello de modo muy esquemático, porque tratarlo en toda su amplitud nos desbordaría los límites razonables.

GB nos indica que abandonó su fe al dejar detrás su pertenencia a la orden claretiana²⁰. Pero sus escritos están plagados de referencias a conceptos y categorías de la teología y de la filosofía escolástica, aprendidas en sus años jóvenes. De hecho, la referencia a Dios y a la dimensión teológica del ser humano es una constante que, cual “basso ostinato” (como gusta de decir el propio GB), escucha y advierte el lector sin gran dificultad. En otros trabajos anteriores hemos mostrado cómo Dios aparece permanentemente como la meta utópica a la que el ser humano, bien sea en su dimensión personal o social, está orientado y referido por su propia condición, la “transfinitud”²¹.

¹⁹ Barcelona, Anthropos, 1986.

²⁰ Cfr. “Confesiones”, o.c., p. 70. Hace referencia GB a su viaje en barco desde Francia a Quito (Ecuador): “Durante la travesía tenía que reflexionar sobre lo más importante: mi estado espiritual. Dicho sea en una frase: había perdido la fe”.

²¹ Cfr. C. Beorlegui, “La condición transfinita del hombre en J. D. García Bacca”, Realidad (San Salvador), 1998, nº 64, 417-444; Id., “La evolución del pensamiento antropológico en J. D. García Bacca”, en X.Apaolaza, J.A. Asuncion e I. Momoitio, “Euskal Erbestearen Kultura. Sesenta años después”, San Sebastián, Saturrarán, 2 vols., 2000. Vol. 2º, 153-182; Id., “La voluntad de utopía. Al entraña filosófica de J. D. García Bacca”, ponencia del Congreso Internacional en el I Centenario del nacimiento de García Bacca, Bilbao, octubre de 2001 (en vías de publicación).

De un modo sintético, advertimos que en la etapa de influencia de Ortega, Dilthey y Heidegger, la concepción antropológica de GB se centra en entender al ser humano como el “transfinito”, esto es, como alguien que puede superar todas las barreras que la realidad le va poniendo, la primera su propio cuerpo, y para orientarse, en ese itinerario superador interminable, hacia la pretensión (propia de lo que llama la “condición demoníaca” del ser humano) de llegar a ser Dios en persona, no meramente ser como Dios, “imagen de Dios” (como indica el Génesis). En cambio, en su etapa de acercamiento al marxismo, la pretensión de hacer de Dios la meta del ser humano, no se reduce al individuo aislado, sino a la sociedad en su totalidad. La utopía de la sociedad socialista apunta, en un esfuerzo interminable, a encarnar en su propia condición las cualidades que tradicionalmente se atribuyen a Dios. Se trata de unir las pretensiones de Feuerbach y de Marx, pero desde una filosofía de la historia que no consigue nunca alcanzar su meta definitiva, sino que se configura como un empeño asintótico de acercarse a la meta deseada, pero sin poder nunca, por esencia, conseguirla. Es la estructura de lo “transfinito”, frente a lo “Infinito” en acto ²².

Ahora bien, en su última etapa, aunque abandona sus planteamientos socio-críticos, herencia del marxismo, se orienta su visión utópica a entender que el trasfondo último de la realidad es divino, aunque sólo en el ser humano, en momentos en que se halla atravesado por chispazos de creatividad, es donde se advierte la *personalidad*, su *quién*, de lo divino. Así, en esta concepción “panteísta” (“panteísmo antropocéntrico”) ²³ de la realidad, descubrimos que todos estamos divinizados, y que nuestra meta se concreta en ser “médiunes” de ese fondo divino, aunque sólo sea por momentos, a ratos de creación y de divinización.

Como puede verse, la realidad de Dios aparece continuamente, como “idea reguladora” del dinamismo transfinitador que atraviesa a todo ser humano, en su dimensión individual como también social. Pero, como puede verse, la idea de Dios que maneja GB no es más que una inmanentización del Dios de la teología cristiana. No es, por tanto, una realidad existente ni tiene el carácter de “persona”. Con todo, hay varios de sus escritos en los que se advierte un permanente fondo místico en la personalidad de nuestro filósofo, lo que nos invita a pensar que en él se da una dialéctica, difícil de conjugar, entre una explícita confesión atea, “pagana” dice él ²⁴, y un fondo místico que se descubre en muchos de sus escritos, ya desde sus primeras obras durante su estancia en Quito y en México. Para mostrar esta veta mística, podemos hacer referencia a dos aspectos: un artículo en que ejemplifica la vida

²² Cfr. “Infinito, transfinito, finito”, Barcelona, Anthropos, 1984.

²³ Cfr. C Beorlegui, “A propósito de “Qué es Dios y quién es Dios” de J. D. García Bacca”, , Diálogo filosófico, 1978, n° 9, 362-372.

²⁴ Así se declaraba GB ante una pregunta sobre su condición religiosa realizada por su hijo Francisco, tal y como nos lo señalaba él en su exposición en el Congreso de Bilbao (octubre de 2001), con motivo del I Centenario del nacimiento de GB.

humana, y, sobre todo, la vocación filosófica, como la lucha entre Jacob (Israel) y el ángel de Yahvé, y sus reflexiones sobre la música como modo de conectar con el misterio divino que configura el fondo de la realidad.

GB escribe un artículo en 1948, titulado “De Israel a Fanuel: de luchador con Dios a vidente de Dios”²⁵, que podríamos considerar paradigmático para dar cuenta de la actitud de GB hacia Dios a lo largo de toda su vida. Es problemático hacer esta reflexión en la medida en que se trata de un texto escrito en fecha muy temprana. En él señala GB que el filósofo es quien se pasa la vida peleando, en “noche oscura”, nada menos que con Dios. Y Dios, el varón fuerte, no puede con él. Sólo con malas artes, con un golpe bajo, hiriéndole en un nervio del fémur podrá Dios vencer y quitarse de encima a Jacob (Israel), personificación del filósofo. El deseo hondo del filósofo es ver a Dios cara a cara, pero se trata de un empeño imposible. Por eso dice GB: “Ésta es la tragedia real que da fuerza de desesperado al filósofo: querer ver y no llegar a ver, querer salvarse y no estar ya salvo. Llegar a ser Fanuel: ver a Dios cara a cara, y quedar a salvo de todo. Dejar de ser Israel: fuerte contra Dios, y ascender a Fanuel: a vidente de Dios. Toda la filosofía genuina, y no de recetario, consiste en ese desesperado intento, en esa lucha nocturna, de “noche oscura”, de ver la infinitud, el Ser, Dios; dejando de ver este o estotro ente, esa o esotra cosa, tal o cual objeto determinado; lucha desigual, porque este ente concreto, esta cosa especial que es el hombre, se mete a luchar con el Ser, con el Infinito, con Dios. Pero la finitud es arma terriblemente potente, la más potente, la más eficaz y resistente frente a la Infinitud. Y si Dios, si el Infinito, ha de ser luchador, si quiere merecer de verdad, y no de mentirijillas, el atributo de Luchador, de Valiente, tiene que enfrentarse con la Finitud, con la finitud consciente de serlo, que es el hombre”

²⁶

Como he dicho antes, este texto (y todo el artículo del que se extrae) es paradigmático del modo como GB entendió y vivió toda su vida su relación con Dios. Si, por un lado, tras su salida de los claretianos, deja de lado su creencia en Dios, a lo largo de su vida, por otro lado, estará presente, de modo machaconamente insistente, la referencia teórica de confrontar toda la realidad, y al ser humano, con lo que él llama “el límite Dios”. Dios aparece como el Valiente con el que está permanentemente luchando el ser humano, puesto que, como nos ha dicho, toda filosofía genuina consiste en una desesperada lucha con la infinitud, con Dios. Si leemos toda la obra de GB con esta sensibilidad, se verá claramente que éste puede ser un título paradigmático: toda su obra fue una lucha para esclarecer la realidad de la Infinitud, de Dios, como horizonte al que aspira la condición transfinita del ser

²⁵ Es un artículo de 1948, pero recopilado después en el libro “Existencialismo”, Xalapa (México), Ed. Veracruzana, 1962, pp. 233-242.

²⁶ O.c., p. 235.

humano. Dios aparece como la frontera permanente, el horizonte lejano al que hay que estar continuamente apuntando.

Esto explica que en GB se dé una permanente dialéctica o ambigüedad entre su explícita confesión de ateo, de pagano, y su insistente orientación de su reflexión filosófica hacia el límite Dios, dejando de fondo una impresión de vivencia mística de referencia al Infinito, que se expresa también en el modo cómo entiende la vivencia de la música y su concepción panteísta de la realidad, según el sistema filosófico de su última época. Para el GB de los últimos años, toda la realidad es divina, como ya lo hemos dicho, y el hombre es el médium a través del cual, a ratos y por sus chispazos de creación, se desborda o aparece lo que de divino hay en el universo. De modo que el medio de ponerse en contacto con la realidad divina que nos impregna, somos y está sosteniendo nuestra realidad, es a través de esos éxtasis de creación que de vez en cuando acontecen en el ser humano. Y de modo especial, el éxtasis de la creación musical. Hasta tal punto que, como vamos a ver, al final de su vida, y en el epitafio de su tumba, GB quiso definirse como músico. Alguien que empezó siendo filósofo, y acabó descubriéndose como músico.

En definitiva, la referencia a Dios y su experiencia aparecen en GB como uno de los nudos vertebradores de todo su pensamiento, la Infinitud desde la que todo se articula y cobra sentido, la meta a la que el ser humano está apuntando y tratando de acercarse, aunque sea consciente de que nunca podrá darle alcance.

3.2.3. Filosofía y literatura.

El diálogo fronterizo entre filosofía y literatura lo plantea GB también desde fechas muy tempranas ²⁷. El primer dato en esta dirección lo representan las palabras de nuestro filósofo en una entrevista periodística concedida el primer año en que vuelve a España (1977). Recordando el momento de su juventud en que regresa a Cataluña, tras sus años de formación en diversas Universidades europeas, se acuerda del impacto que le produce encontrarse con la obra de Ortega, y en concreto con la revista “El Espectador”. Frente a la sequedad del lenguaje teológico de la escolástica y de la axiomática científica (campo de la lógica matemática en el que se estaba moviendo), el lenguaje literario de Ortega le deja “deslumbrado por la belleza de su pensamiento” ²⁸. A partir de ese momento, el componente y la preocupación por el ropaje literario tendrá mayor peso en los escritos de GB.

Esta orientación literaria se expresa fundamentalmente en tres aspectos: el empeño por escribir con una prosa cuidada y más literaria, el valor filosófico que le

²⁷ Me he referido a este punto en un trabajo anterior: “La presencia de Ortega en el pensamiento de García Bacca”, *Letras de Deusto*, 18 (1988), n.º. 40, pp. 93-117.

²⁸ Entrevista de Carlos Gurméndez a GB, *El País*, 22-IX-1977, p. 27..

atribuye a la metáfora, y el esfuerzo por trabajar con el lenguaje para hacerlo más apto para la filosofía.

Para GB, el papel de la literatura dentro de su filosofía ha sido, desde ese momento de encuentro con la obra de Ortega, fundamental. Filosofía y literatura no pueden ni confundirse ni vivir separadas, dice él. Ninguna de las dos debe ser empleada como “ancilla” (esclava) de la otra, porque “cada una de las dos, filosofía y literatura, es interpretación en palabras del mismo universo real, cada una a su manera, original y perfecta, algo así como agua en río y agua en nube”²⁹. Depende de cada autor la utilización de un punto de vista o de otro, el filosófico o el literario. El de GB es el filosófico, pero lo utiliza desde la consciencia de que la literatura ha de servir de “introdutora a la filosofía”; y la filosofía se convertirá entonces en “término”, “sin carácter de Fin último”³⁰.

Incluso en sus obras más técnicas y densas, como “Metafísica”³¹ y “Curso sistemático de filosofía actual”³², la literatura es siempre para GB introducción a la filosofía, por cuanto también comparte la idea de Ortega de que la claridad y la belleza formal son “la cortesía del filósofo”, y esta cortesía llega a su extremo en las obras dirigidas a un público menos especializado³³. Este empeño por dar a su obra un carácter y envoltura literaria se acrecentó a partir de 1977, momento en que regresa por primera vez a España y comienza a editar todos sus escritos en la Ed. Anthropos de Barcelona. Como nos señala en sus “Confesiones”, “Todas mis obras, a partir de 1977, tienen la pretensión de estar redactadas literario-filosóficamente; lo de “literario” es 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”³⁴.

²⁹ “Introducción literaria a la filosofía”, Caracas, UCV, 1964, Prólogo a la segunda edición, p. 5. La 1ª edic., es de 1945, y levaba este título tan significativo: “Filosofía en metáforas y en parábolas”.

³⁰ *Ibidem*, p. 6. En esa misma página hace referencia a las palabras de su amigo, el ensayista mexicano Alfonso Reyes, acerca de que “creería en la sinceridad de mi amor a la literatura cuando me viera leyendo novelas policíacas”. También es interesante reseñar la influencia de su amigo José Bergamín en el acercamiento de GB a la poesía, especialmente a la poesía clásica española. Cfr. la entrevista de C. Gurméndez a nuestro filósofo, “El País”, 16-VII-1978, que lleva el significativo título de “Las relaciones entre filosofía y poesía están falsificadas”.

³¹ México, FCE, 1963.

³² Caracas, UCV, 1969.

³³ Tal es el caso de “Antropología filosófica contemporánea”, Caracas, UCV, 1957, y “Antropología y ciencia contemporáneas”, Caracas, Inst. Pedagógico, 1961.

³⁴ O.c., p. 1. De hecho, a partir de esta fecha, empieza a publicar varios “ejercicios literario-filosóficos” sobre antropología, economía, etc. Y queda todavía pendiente de publicación el que trata sobre “verdad”.

Un segundo elemento es el valor que atribuye a la *metáfora* en la relación entre filosofía y literatura ³⁵. La belleza no es, para GB, sólo un procedimiento estilístico para embellecer el lenguaje, sino que posee funciones filosóficas más importantes. En varios de sus escritos elabora lo que podríamos llamar una teoría filosófica de la metáfora. Dos de esos textos son, en mi opinión, fundamentales: “Introducción literaria a la filosofía” ³⁶, y “La concepción poética del universo físico” ³⁷. Este segundo trabajo lo comienza con una conocida cita de Ortega: “La metáfora es un trebejo de creación que Dios se dejó olvidado en nosotros”.

Frente a la concepción filosófica greco-medieval, cuyo modo de acercarse a las cosas es a través de la *definición*, esto es, del ejercicio de delimitarlas para *ver* mejor su esencia, se alza el modo más creativo de habérselas con las cosas y con la realidad a través de la *metáfora*, puesto que “el procedimiento metafórico permite explicar una cosa mediante otra, conservando ambas su carácter *concreto*”, puesto que metáfora viene a significar “decir una cosa por otra”. De esta forma, “nos escapamos de los dominios y cárcel de la ontología, de esa ciencia tremebunda que pretende decir de cada cosa nada más ni nada menos que lo que ella es”. Pero lo que la filosofía tiene que descubrir, piensa GB, es que “todo pensamiento es necesariamente metafórico”. Por eso, en el prólogo de su “Introducción literaria a la filosofía” (de donde extraigo estas citas), indica que “esta obra intenta ser una demostración de que toda teoría filosófica, por muy abstracta que sea, no pasa de ser en el fondo sino una metáfora en que unas cosas, al parecer muy neutras (como ser, sustancia, accidente, causa, efecto, acción, lugar, tiempo,...), están hablando de cosas muy distintas: de la Vida y de los tipos históricos de Vida” ³⁸.

El conocimiento humano es esencialmente metafórico, conocer una cosa por otra. Y ello no supone ninguna desventaja, sino todo lo contrario, puesto que si conociéramos una cosa por sí, no saldríamos de un lenguaje tautológico... “y el universo se nos atomizaría sin remedio”. En cambio, porque el conocimiento humano es metafórico, todas las cosas del universo las captamos entrelazadas, unidas en cosmos, pues cada cosa es “un espejo original de todas las demás”. Y, de esta forma, “el entendimiento (...) es infinito en posibilidades” ³⁹. Así, pues, la relación del hombre con el universo es metafórica, poética, transformadora y transustanciadora. Comienza por hablar de unas cosas por otras, y continúa

³⁵ GB se refiere en muchas de sus obras, la mayoría de las veces de forma esporádica y oblicua, a la metáfora y a su valor y función en el terreno de la filosofía. Cfr. “La concepción poética del universo físico”, Cuadernos Americanos (México), 1944, n.º 3, 6-81; “Hölderlin y la esencia de la poesía”, Mérida (Venezuela), Univ. de los Andes, 1969.

³⁶ Caracas, UCV. 1947 ¿

³⁷ Cuadernos Americanos, 1944, n.º 1, 69-81.

³⁸ “Introducción literaria a la filosofía”, o.c., pp. 14-16.. Todas las citas anteriores están sacadas de estas páginas.

³⁹ “La concepción poética...”, o.c., p.73.

transformando unas cosas con otras. El hombre, es, pues, poeta (poiesis) de la realidad y de sí mismo.

El tercer aspecto en el que GB hace consistir la relación entre filosofía y literatura es en el empeño de hacer del idioma castellano un instrumento apto para el lenguaje filosófico. Este ha sido un empeño presente en los más importantes filósofos españoles, desde Unamuno a Ortega, y desde Zubiri a GB. Nuestro filósofo entiende que cualquier idioma es válido y apto para filosofar, con tal de que cuente con filósofos de talla que lo usen y lo acomoden a sus necesidades de expresión ⁴⁰. El filósofo tiene que jugar con el lenguaje, acorrarlo, amasarlo y extraer de él todas sus posibilidades, que son prácticamente infinitas.

Para GB, “el español es una lengua con una potencial riqueza filosófica” ⁴¹. Por tanto, no necesita estar pendiente de lo que hacen otros filósofos foráneos. Basta pensar con profundidad en castellano, pues, según él, la revitalización filosófica del lenguaje no va a venir de los filólogos, sino de filósofos geniales que piensen en castellano y acomoden el idioma a las necesidades de su pensamiento. Y eso es lo que ha pretendido hacer siempre GB en todas sus obras. Este afán que siempre tuvo de filosofar en castellano y de hacer de nuestro idioma un instrumento útil para filosofar, le viene especialmente, como indica Florentino Martino, del interés de GB por conectar con la sabiduría del pueblo, debido al contagio de A. Machado. Pues “filosofar en castellano es filosofar con el lenguaje del pueblo, que no es (por suerte) el lenguaje sofisticado y empalagoso de tantos escritores nuestros” ⁴². De ahí el afán permanente de GB de leer a los clásicos castellanos, para abreviar en ellos el lenguaje más castizo, el lenguaje fresco y natural que usa el pueblo. Y de ahí también que esté toda su obra salpicada de expresiones populares, llenas de gracia y agudeza, que adornan su prosa y le contagian de frescura y espontaneidad.

El castellano, es cierto, dista todavía de ser un lenguaje maduro y definitivamente tallado para la filosofía ⁴³. Pero tras el trabajo realizado en este sentido por filósofos como Unamuno, Ortega, Zubiri y el propio GB, es evidente que el camino está bastante preparado y la tarea que queda muy adelantada.

3.2.4. Filosofía y música.

La presencia de la música en la vida y el pensamiento de GB se produce en fechas muy tempranas. De joven, en su época de seminarista claretiano, tenía ya una

⁴⁰ Cfr. “Entrevista al Dr. Juan David García Bacca”, Nueva Expresión (Caracas), 1980, nº1, marzo, 12-14.

⁴¹ Entrevista de C. Gurméndez a GB, El País, 22-IX-1977, p. 27.

⁴² Prólogo de Florentino Martino al libro de G.B., “Ensayos”, Barcelona, Península, 1970.

⁴³ Así lo indica el propia GB: “El castellano no ha llegado aún a ser órgano vocal del filosofar; y debátese entre una pretendida función de altavoz de Altavoz (de traductor de Originales), y la exigida por la perfección de una lengua materna que sabe hablar literariamente de todo (menos filosóficamente de filosofía)”: “Filosofía y lengua”, en “Ensayos”, o.c., p. 29.

bien merecida fama de pianista ⁴⁴. Y no dejará nunca su afición a la música, por lo que nos dice en sus “Confesiones” ⁴⁵. Del mismo modo que en lo referente a los anteriores apartados, en el referente a la relación entre filosofía y música, tenemos que ser necesariamente escuetos. El tema es muy amplio en la propia obra de GB ⁴⁶, y está ampliamente estudiado por Miguel A. Palacios Garoz ⁴⁷.

En su producción escrita, la referencia a la música y a su utilización como fondo inagotable de metáforas comienza ya desde sus primeros libros escritos tras llegar a Quito, “Introducción al filosofar”, “Invitación a filosofar” y “Tipos históricos del filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant” ⁴⁸. Pero la expresión sobre la filosofía de la música en un texto explícito y sistemático se produjo en una fecha tardía, en 1990, con su “Filosofía de la música”, ya citado.

M. A. Palacios Garoz ha realizado una investigación exhaustiva sobre la presencia de la terminología musical en la obra de GB, y concluye mostrando “la riqueza de léxico musical en las obras de nuestro filósofo: 389 términos correspondientes a todos los elementos y categorías de la música. En la “sinfonía ideológica” de García Bacca resuenan constantemente notas musicales” ⁴⁹.

Igualmente, el autor recoge el número de referencias a diversos autores musicales (33, de los cuales los más nombrados son Beethoven, 68, y Bach, 50), intérpretes (4) y nombres de composiciones musicales (118) ⁵⁰. Pero estas referencias cuantitativas no son lo esencial para mostrar la estructuración musical de la filosofía de GB. Todos estos datos lo que muestran es que la filosofía de GB es una “filosofía en música”, es decir, la fuerte influencia de la música en el léxico, en el estilo y en el pensamiento de GB. De tal forma que, como señala Palacios Garoz, “la filosofía es para él “música ideológica”” ⁵¹.

Al mismo tiempo, resulta muy evidente el modo cómo utiliza constantemente metáforas musicales para describir la realidad humana (nacimiento, muerte, cuerpo,

⁴⁴ Cfr. “Confesiones”, o.c., p. 16, 38 y ss.

⁴⁵ Cfr. “Confesiones”, o.c., pp. 75 y ss.

⁴⁶ Cfr. “Filosofía de la música”, Barcelona, Anthropos, 1990.

⁴⁷ Miguel A. Palacios Garoz se ha distinguido por estudiar la relación entre filosofía y música en GB. Fruto de ello es su tesis doctoral “Filosofía en música y filosofía de la música en Juan David García Bacca” (1990), publicada con el mismo título por Ed. Alpuerto (Madrid) y la Universidad de Burgos, 1997.

⁴⁸ El prólogo de su “Invitación a filosofar”, vol. 1º, México, El Colegio de México, 1940, es un texto ejemplar y sustancioso del modo como GB echa mano de las metáforas musicales para su expresión filosófica. Pero en los otros dos libros, “Introducción al filosofar”, Tucumán, Universidad de Tucumán, 1939, y “Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant”, Tucumán, Universidad de Tucumán, 1941, son varias las referencias a lo musical y a su interés en elaborar un “estudio fenomenológico de la música”. Cfr. para todos estos detalles, M.A. Palacios Garoz, o.c., pp. 19 y ss.

⁴⁹ Oc., p. 42.

⁵⁰ Cfr. *ibidem*, p. 43.

⁵¹ O.c., p. 24.

creatividad, transfinitud, etc.), al igual que la realidad del mundo. Este punto no hace más que ahondar en lo que ya hemos dicho acerca del modo cómo GB entendía y utilizaba la metáfora como método de descripción de la realidad. En este talante filosófico de utilizar las metáforas y categorías musicales, el pensamiento de GB nos ofrece, como señala Palacios Garoz, “una antropología del hombre creador transfinito; una metafísica del ser como invento, de los estados del ser, y de los cambios de estado por transustanciación; y una concepción de la historia como apertura a un porvenir de novedades”⁵². Con ello puede verse que “la sinfonía ideológica de nuestro autor desarrolla, pues, cuatro grandes temas o *leitmotiv*: creatividad, transfinitud, transustanciación, porvenir”⁵³. Eso le lleva a concluir a M.A. Palacios que la filosofía de GB está acorde con la música actual, la de nuestro tiempo, que se caracterizaría como “politonal y multidimensional, de estilo polirrítmico y polifónico, filosofía dialéctica de la transfinitud y transustanciación, abierta al porvenir”⁵⁴.

Pero con ser todo esto importante, no es lo más decisivo de la filosofía de la música del filósofo hispano-venezolano. Hasta ahora nos hemos detenido en ver en qué medida su filosofía es una filosofía configurada por estructuras y categorías musicales, pero ahora vamos a ver, y es lo más interesante, en qué medida GB fue poco a poco alumbrando y sistematizando una “filosofía de la música”, que, como ya hemos dicho, dio su fruto sazonado en el libro del mismo título, de 1990. En esa reflexión sobre la música, sobre la esencia de lo musical, GB distinguía entre la dimensión *óptica* y la *ontológica* de la música. Resulta de todo punto imposible detenernos demasiado en las abundantes precisiones y disquisiciones en las que abunda el autor, en un amplísimo libro de 830 páginas, con abundantes ilustraciones.

La *dimensión óptica* de la música lo constituye el hecho de que toda la realidad, el universo, y el ser humano dentro de él, está constituida por un fondo lógico-matemático y físico, relacionado por cantidades configuradas en “acordes” de magnitudes y de relaciones (aunque los seres humanos percibamos esa realidad de modo diferente, simplificado por nuestros sentidos), que representan las condiciones necesarias de la música. Condición necesaria, pero no suficiente, puesto que la condición suficiente es la creatividad del músico, tanto el compositor como el intérprete, así como el oyente.

Como puede verse, a través de este modo óptico de entender lo musical, en GB hay la pretensión de coincidir con la corriente pitagórica y newtoniana de entender que el universo está escrito en lenguaje matemático-musical. Es la dimensión *óptica* de la música. Pero veamos ahora su dimensión *ontológica*. Se trata en esta

⁵² O.c., p. 24.

⁵³ M.A. Palacios Garoz, oc., p. 24.

⁵⁴ O.c., p. 25.

dimensión de discernir qué tipo de lenguaje es el musical, y cómo tratar *de* la música y *hablar* de ella. GB nos hace caer en la cuenta de que no es posible hablar de música con auténtica propiedad. En realidad, sólo podemos *tratar con* la música, y eso lo hacemos oyéndola. En este punto GB nos hace caer en la cuenta de que es distinto el hablar propio del lenguaje natural fisiológico, y el *decir* y aun *expresar* de los lenguajes artificiales, en especial el lenguaje musical, el que se expresa a través de los diferentes instrumentos musicales.

El lenguaje musical posee múltiples sentidos, y no un significado unívoco, y está abierto a una inabarcable riqueza de posibilidades expresivas a las que no tiene acceso el lenguaje natural articulado, más limitado en su abanico de posibilidades. En opinión de GB, la música es el lenguaje de los sentimientos y valores, es el lenguaje del yo (en su univocidad), de la vida, de la capacidad creativa que tiene la realidad y sobre todo el ser humano. De modo especial la música es un lenguaje de sentimientos, plagado de *sentimentalidades*⁵⁵, de tonalidades vitales, que no pueden ser expresadas por el lenguaje de palabras, lógico, dada su limitación expresiva. Y para explicitar esta realidad, GB se extiende en mostrar los rasgos específicos de ese lenguaje sentimental de la música, expresado por instrumentos inventados por el ser humano, y a través de los cuales se expresa el trasfondo ontológico y antropológico de la realidad. El lenguaje musical nos muestra y nos expresa dimensiones y aspectos de la realidad y del ser humano que no pueden ser expresados por el lenguaje natural fisiológico. De ahí que la música se presenta para GB como una metáfora de la vida humana, y como “*philosophia ex auditu*”. Y los músicos se convierten en altavoces de ese trasfondo de la realidad, que sólo a través de la música puede ser conocido y expresado, auténticos *médiumes*, por ello, de lo más hondo de la realidad, que posee categoría divina, como ya dijimos en su momento.

Por eso que GB convierte también a la música, al lenguaje musical, en un ejercicio religioso de conectar con lo divino del universo, y su expresión, en un auténtico ejercicio religioso. Escuchar música, ponerse a tono musical, es en cierta medida un ejercicio místico, religioso, auténtica oración, ejercicio de endiosamiento, tanto por el chispazo creativo de la composición, como por el ejercicio de su interpretación, así como por el arrobamiento de su audición.

Resulta, por tanto, evidente para GB que, así como la filosofía, a lo largo de sus diferentes fases de su historia, se ha ocupado de presentar sus diferentes interpretaciones del universo y del ser humano, interpretaciones todas de tipo visual⁵⁶, caben junto a ella otro tipo de interpretaciones de tipo auditivo, táctil, gustativo y

⁵⁵ Para ver el sentido y distinción que GB da a sentimientos y sentimentalidades, cfr. “*Metafísica*”, México, FCE, 1963.

⁵⁶ Vuelve con esto GB a empalmar con su hermenéutica histórico-vital de su época raciovitalista, presentando la cosmovisión griega como centrada en una orientación visual del universo. Cfr. los textos correspondientes.

olfativo. En ese sentido, el lenguaje musical representaría un modo auditivo de empalmar con el trasfondo último de la realidad y del ser humano, y de expresarlo a través de los rasgos específicos de su peculiar lenguaje. Así, la filosofía de GB se va haciendo en sus últimos tiempos más “filosofía musical”, auditiva, sentimental.

La filosofía griega, filosofía visual por antonomasia, se expresaba ya desde Parménides bajo la metáfora de la esfera perfecta y bellamente circular. En cambio, la filosofía musical, auditiva, estaría expresada, según GB, por la imagen o metáfora de la lira de Heráclito, imagen que hace referencia a la condición de “*armonía retensa*” con la que la lira se halla construida. Mientras la metáfora de la esfera hace referencia a una concepción espacial del ser, entendido como realidad estática, finita, definitiva, y perfecta de una vez por todas, la metáfora de la lira presenta una concepción temporal, dinámica y fluyente, plural y polimorfa de la realidad.

Este modo de ver y de entender el ejercicio de filosofar, nos explica que GB termine el prólogo de su obra “Filosofía de la música” con estos versos, inspirados en A. Machado: “Después de ser filósofo es mi postrer deseo, llegar a ser músico, grande o pequeño”⁵⁷.

A ello tendríamos que añadir el epitafio o esquila que el propio GB redactó para su tumba: “J.D.G.B. ha muerto. Comenzó siendo filósofo. Terminó siendo músico”⁵⁸.

La conclusión que se extrae de todas estas reflexiones sobre la relación que se da en GB entre filosofía y música, puede ser expresada con estas palabras de M.A. Palacios: “En realidad de verdad, y no sólo metafóricamente (...), GB ha sido músico de la filosofía, además de filósofo de la música, por su interpretación musical de la filosofía, y por su concepción filosófica de la música”⁵⁹. Y ello es una muestra más, y de modo superlativo, de la inclinación permanente de nuestro filósofo de entender la filosofía como un quehacer de fronteras, de límites. En este caso, lindando con la música.

Como conclusión global a este apartado de “fronteras epistemológicas”, podríamos indicar que, si en los años iniciales de su itinerario filosófico comenzó su andadura imitando y tratando con los científicos (y nunca cesó este diálogo), en sus años finales sus dialogantes preferidos parecen ser los literatos y los músicos. Así nos lo dice el propio GB: “Tomo como maestros de filosofía, de metafísica, a los

⁵⁷ O.c., p. 13.

⁵⁸ Dato tomado de la ponencia de M.A. Palacios Garoz en el Congreso de Bilbao (octubre de 2001), con motivo del I Centenario del nacimiento de GB (en vías de publicación).

⁵⁹ “Filosofía en música y filosofía de la música en J. D. García Bacca”, o.c., p. 27.

científicos; y, ahora, a músicos y poetas. Ellos saben en realidad de verdad más ontología y óptica real de verdad que los clásicos filósofos, ontólogos”⁶⁰.

4. FRONTERAS ONTOLOGICAS. SU CONCEPCION DE LA REALIDAD, DEL HOMBRE Y DE DIOS.

La condición fronteriza de la filosofía de GB no se limita al hecho de estar lidiando con ámbitos epistemológicos confluyentes con la filosofía, sino que el contenido de su pensamiento filosófico está atravesado por un claro aliento de rebasamiento de todo límite y frontera. Toda su filosofía se halla atravesada por el ansia “transfinita” de rebasar toda frontera y situarse siempre más allá, en una postura “trans-”.

De nuevo nos encontramos con un aspecto tan amplio de su peculiar modo de pensar que no podremos hacer más que presentar un panorama esquemático del mismo. Para poder dar cuenta de todo su pensamiento, tendríamos que realizar un análisis diacrónico del mismo, indicando las diferentes etapas por las que ha ido atravesando su versátil y proteico itinerario intelectual⁶¹. Pero ello resulta imposible aquí, además de innecesario, puesto que ya está expuesto en otros lugares. Nos limitaremos a presentar los trazos más gruesos y elementales, suficientes para mostrar su talante fronterizo de entender la realidad y el filosofar sobre ella.

Uno de los rasgos más significativos del talante filosófico de GB es, creo haberlo dicho con antelación, la concepción esencial y constitutivamente dinámica de la realidad y del filosofar. Para GB, todo está en talante de “trans-”, de superación de las condiciones fácticas, para orientarse hacia la meta que el ser humano, el “transfinito”, le quiera proponer y tratar de conseguir. Y este carácter dinámico, “transfinitador”, aparece en todas sus etapas, aunque revestido con diferente ropaje categorial.

Desde este punto de vista, podemos advertir este carácter fronterizo de su filosofía desde dos puntos de vista: a) por el carácter proteico y dinámico del ejercicio mismo de filosofar, en la medida en que ha ido experimentando hasta cinco sistemas diferentes; y b) por el idéntico talante proteico y transfinito/transfinitador que poseen cada uno de los diferentes sistemas filosóficos.

⁶⁰ “Presentación” del libro de I. IZUZQUIZA, “El proyecto filosófico de Juan David García Bacca”, Barcelona, Anthropos, 1984, p. 10.

⁶¹ Cfr. C. Beorlegui, “García Bacca. La audacia de un pensar”, Bilbao, Universidad de Deusto, 1988.

4.1. Un pensamiento en permanente búsqueda y renovación.

Hemos estudiado en diferentes trabajos anteriores ⁶² las diferentes etapas por las que su filosofía se ha ido desplegando, a lo largo de su dilatado periplo intelectual.

a) Si en un primer momento, fruto de su formación clerical, su pensamiento se asienta en un suelo filosófico neotomista,

b) tras la guerra (desde 1939 a 1947), su pensamiento se va configurando en deuda y referencia al raciovitalismo de Ortega y al historicismo de W. Dilthey.

c) Y posteriormente, entre 1947 y 1960, la referencia fundamental, aunque no única, será el ontologismo de Heidegger, y en parte el existencialismo de Sartre.

d) Pero, a partir de 1960, su pensamiento se apoya sobre todo en la filosofía de K. Marx, aunque interpretada de modo crítico y personal.

e) Y en la última década de su vida desarrolla un pensamiento más personal, alejado ya de las coordenadas marxistas, y construido desde una fuerte centralidad de la racionalidad tecnocientífica.

Este continuo saltar de un marco de referencia filosófico a otro puede dar la impresión al lector superficial de que nos hallamos ante un pensamiento frívolo y carente de un sistema personal en el que asentarse y construir su específico modo de entender la realidad y al ser humano. Pero nada más lejos de la verdad. En primer lugar, es importante señalar que bajo los diversos ropajes categoriales con los que envuelve su pensamiento en estas diferentes etapas, late un pensamiento propio, que vertebra y da unidad a toda su trayectoria intelectual. Y, en segundo lugar, este talante proteico no lo entiende el propio GB como un rasgo negativo y superficial, sino como un ejercicio de ser consecuente con la verdad, valor para él más importante que ser consecuente consigo mismo ⁶³. Este afán de buscar la verdad, esté donde esté, influido por todo tipo de autores, y de ser consecuente con ella, es lo que marca realmente su empeño de constituirse como un pensador de fronteras, empeñado en abrir permanente nuevos caminos y orientarse por nuevos derroteros.

4. 2. Carácter transfinito y transfinitador de su filosofía.

Pero no sólo se advierte su carácter proteico en el devenir de sus diferentes etapas, sino que dentro de cada una de ellas se puede descubrir un modo de pensar y de entender la realidad que le acredita sin ningún tipo de dudas como un auténtico “pensador de fronteras”. Como señalábamos más arriba, a pesar de su al parecer camaleónica tendencia a cambiar frecuentemente de sistema o suelo filosófico,

⁶² Cfr. C. Beorlegui, “García Bacca. La audacia de un pensar”, o.c.; Id., “La filosofía de J.D. García Bacca” Isegoría, 1993, nº 7, 151-164.

⁶³ Cf. “Entrevista con García Bacca”, *Resumen* (Caracas), XXV (1979), nº 321, 52-63.

debajo de esta superficie fluvial, al parecer dominada por un fuerte impulso torrencial, late un trasfondo que va evolucionando también, pero que constituye una más coherente unidad y hace de suelo que unifica su más proteica superficie.

Sólo vamos a señalar los aspectos más significativos para mostrar lo que acabamos de afirmar. Vamos a dejar de lado su etapa juvenil, configurada en el neotomismo, puesto que, como puede resultar evidente, en ella no advertimos las características que en el resto de sus etapas vamos a explicitar. Igualmente, para hacer más sencilla la exposición, juntaremos la segunda y tercera etapas, muy cercanas cosmovisionalmente, y vamos a presentar los rasgos más específicos de su dinámico pensamiento en sus tres etapas más sólidas: la que va desde 1938 a 1960 (etapa de hermenéutica histórico-vital, con el complemento existencialista), la que va de 1960 a 1980 (influencia marxiana), y la de 1980 a 1992, su etapa final.

4.2.1. La condición “transfinita” del ser humano.

GB no espera a la influencia marxiana (“Tesis sobre Feuerbach”), para entender, a su modo, que la filosofía no tiene que contentarse con explicar el mundo, sino que tiene que cambiarlo, o al menos intentarlo. Descubre el rasgo transformador de la filosofía a partir de la influencia de Kant. La filosofía es consciente, a partir de Kant, de que el sujeto epistemológico está ya comportándose de modo activo y dinámico sobre el objeto de su conocimiento. El ser humano, sólo por el hecho de acercarse a la realidad y conocerla, la está ya transformando hermenéuticamente, a través de los diversos “sentidos” que sobre la misma proyecta ⁶⁴.

En esta primera etapa, articula su pensamiento a partir de a) una concepción metafísica, deudora del raciovitalismo de Ortega, b) que se completa con una concepción hermenéutica de la misma, a la que denomina “hermenéutica histórico-vital, c) todo ello apoyado en su aportación más original, su antropología del “hombre transfinito”, y d) completado todo ello con una “concepción poética del universo físico”.

a) La realidad radical, la vida, está en permanente ebullición, puesto que es un constante “surtidor de novedades” (como gusta de decir, citando a Bergson). Su condición “amiboide”, como señala Ortega, le permite estar ejerciendo un movimiento alternativo de “ensimismamiento y alteración”, no sirviendo para dar cuenta de su realidad más profunda las categorías de la ontología parmenídea, sino una hermenéutica que dé cuenta progresiva de las diferentes etapas por las que atraviesa en sus ciclos alternativos de “ensimismamiento” seguidos de otros de “alteración”.

⁶⁴ Cfr. , entre otros textos, “Introducción literaria a la filosofía”, o.c., sobre todo la Introducción.

b) La función propia que GB atribuye a esa hermenéutica será analizar las categorías “histórico-vitales” de que la vida se va dotando en cada una de las épocas históricas por las que va atravesando, en su ejercicio de “alterarse” y encarnarse. Es la labor que el propio GB realiza en diferentes obras como “Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant”⁶⁵, “Historia filosófica de las ciencias”⁶⁶, y en numerosos prólogos a las traducciones de autores griegos y latinos que realiza durante estos años.

c) Pero el centro de este dinamismo, es el hombre *transfinito*. El ser humano se descubre como atravesado por un doble dinamismo, que tira de sí en direcciones contrarias, haciéndole vivir en continuo peligro de descoyuntamiento: por un lado, la tendencia que le arrastra hacia la nada, y la que le empuja hacia el Infinito⁶⁷. Y así es como se descubre lo que GB llama la “condición demoníaca” del ser humano, en la medida en que parece estar definida su condición “por no respetar lo hecho y definitivo, por no inclinarse ante el ser; y en el ser, ante la sustancia”⁶⁸. Así, el hombre se encuentra atravesado por una imparable tensión dinámica que le impide estar sometido a ninguna limitación ontológica o existencial, y a estar persiguiendo la meta más grandiosa que pueda pensarse: la Infinitud. Es decir, el ser humano se descubre como llamado a ser Dios en persona. Es precisamente la pretensión de Luzbel, el antihéroe del mito bíblico. Por tanto, para GB, ser hombre consiste en no aceptar su condición como definitiva o “natural”, sino vivir en permanente disposición de romper y superar cualquier molde o barrera que limite su condición *transfinita* y *transfinitadora*.

Así, pues, el ser humano tiene que construir su vida optando entre la alternativa de dejarse someter por lo fáctico y natural, la tendencia hacia la nada y lo servil (existencia de “por-diosero”), o tratar de realizar la pretensión a que le empuja lo más hondo de su condición *transfinita*. Sólo optando por la segunda alternativa puede vivir a la altura de sus más sublimes posibilidades, y ello implica vivir la existencia empujado por la fuerza “trágica” y “agónica” de su condición *transfinita*. Ésta es, como hemos dicho, su condición “demoníaca”. Sólo así sacará a luz lo mejor de sí, porque, como nos dice GB, “querer ser Dios no es el mayor de los pecados, sino la mayor de las tragedias íntimas de una cosa”⁶⁹. Pero es

⁶⁵ Tucumán, Univ. de Tucumán, 1941.

⁶⁶ México, UNAM, 1963.

⁶⁷ Cfr. “Introducción al filosofar (Incitaciones y sugerencias)”, Tucumán, Univ. de Tucumán, 1939.

⁶⁸ “Invitación a filosofar”, México, El Colegio de México, 2 vols., 1940-42; vol. 1º, p. 3.

⁶⁹ “Invitación a filosofar”, o.c., vol 1º, pp. 2-3.

consciente de que esa meta nunca la podrá alcanzar. El hombre no es ni finito ni infinito, sino “trans-finito”, el que intenta llegar a la infinitud, aunque sin poder conseguirlo nunca, en la medida en que la Infinitud en acto constituye para GB una realidad ontológicamente imposible, un concepto contradictorio. En eso consiste precisamente la tragedia del ser humano, y su condición demoníaca, “en tener conciencia de que se tiende a un límite inaccesible, que uno se acerca indefinidamente a él, que ya no hay barreras concretas infranqueables; pero que siempre surge una nueva, franqueable a su vez. Lo que no es franqueable es la necesidad de que en cada momento haya una barrera u otra”⁷⁰.

El límite más cercano, pero el más difícil de superar, es el propio cuerpo. Por eso el día que el ser humano se atreva a meterse con su propio cuerpo, piensa GB, se le abrirán al ser humano un abanico de posibilidades que ni siquiera se atrevía a soñar. Podría imaginarse que el hombre pueda darse un cuerpo más sutil, cuerpo de ideas, con lo que podría soñar incluso en conseguir la inmortalidad. Por intentarlo, piensa GB, que no quede. No intentarlo, por miedo a posibles consecuencias negativas, sería desdeñarse de su condición demoníaca, cosa que podría hacerlo, pero a costa de renunciar a lo más específico de su ser. Aunque cabe la posibilidad de que uno renuncie a vivir su condición demoníaca, porque, nos advierte GB, “no se nace demonio, se hace uno demonio. Demonio es, pues, una manera de ser; ser-en-transfinitud transfinitante”⁷¹.

d) Esta condición “transfinitadora” el ser humano trata de contagiarla a todo el universo, configurado también por una estructura dinámica y “poética”, en permanente evolución. El universo físico se contagia de la fuerza transfinitadora del ser humano, que está consiguiendo, a medida que avanza en el dominio de las leyes que lo constituyen, ponerlo a prueba y someterlo “al límite Dios”, en tesitura de acercarlo hacia la infinitud. La nueva física (mecánica cuántica) nos descubre que la realidad no está encerrada en leyes determinísticas, sino que el nivel infra-atómico se halla regido por la probabilidad, abierto, por tanto, a novedades infinitas. Nos ha descubierto, pues, la condición “poética”, “poiética” del universo físico⁷². Tanto el universo material como los diversos saberes con los que el ser humano ha tratado de dar cuenta del mismo, se hallan configurados por una estructura dialéctica, ascensional, ordenada desde el peldaño más bajo, la física, hasta el superior, la lógica, que, a su vez, se apoya en la conciencia humana, como unidad transcendental desde la que cobra su sentido.

⁷⁰ *Ibidem*, pp. 13-14.

⁷¹ *Ibidem*, pp. 17.

⁷² Cfr. “La condición poética del universo físico”, *Cuadernos Americanos*, 1944, n° 3, 69-81.

En conclusión, toda la realidad, y el ser humano dentro de ella, como su motor y su punto de referencia, están atravesados por un dinamismo “transfinitador”, que persigue como meta la infinitud, ser Dios en persona, aun sabiendo que se trata de un movimiento asintótico, de acercamiento permanente sin posibilidad de darle nunca alcance, puesto que, como nos indica la ascensión dialéctica de los místicos, tanto griegos (Platón, Plotino) como cristianos (Teresa de Jesús, Juan de la Cruz)⁷³, “Dios es el límite del mundo, pero tal límite no pertenece a la sucesión que a él tiende”⁷⁴.

4.2.2. El trasfondo divino de la Sociedad socialista.

En las décadas de los '60 y '70, bajo la influencia de la filosofía marxiana, el pensamiento de GB se transforma, pero no pierde los específicos acentos que hemos visto en la etapa anterior. Ciñéndonos a los aspectos más significativos, advertimos que el sistema filosófico de GB en estos años se expresa en los textos más logrados de toda su trayectoria intelectual: “Metafísica”, “Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx”, “Curso sistemático de filosofía actual”, “Lecciones de Historia de la filosofía”, “Cosas y personas”, “Elogio de la técnica”, etc.

La realidad material se le presenta a GB configurada en diferentes estados, fruto del impacto que el ser humano produce en ella. Así, el universo va siendo convertido en “mundo”, en casa del hombre, amueblado por él según plan y proyecto artificial, donde se siente seguro y dueño de su entorno. Así, el mundo se nos presenta en diversos estados, que GB denomina *natural*, *artificial* y *artificioso*⁷⁵. Está en estado *natural* aquella parte del universo que no ha recibido todavía el impacto y el encuentro con el hombre. La aparición del ser humano supone ya de entrada la utilización de lo natural en su provecho. Y de ese modo eleva lo “natural” al estado “artificial”, en la medida en que lo que hasta ese momento se había regido por leyes propias, naturales, el hombre lo transforma en realidades que “sirvan para” finalidades inventadas por él. Ahora bien, dentro del mundo artificial, el proceso de transformación puede alcanzar diferentes grados: desde un simple cambio de finalidad (hacer que lo que antes servía a un fin natural, sirva ahora “para” una necesidad humana), hasta una real transformación de lo natural (“naturifactor”: un trozo de madera o de mármol) en una realidad nueva (“artefactor”: silla, estatua), e incluso una real “transustanciación” de la esencia natural de cualquier cosa natural

⁷³ GB tiene una especial querencia por los místicos, tanto cristianos (Teresa de Avila y Juan de la Cruz) como griegos (Platón y Plotino, sobre todo), interpretando sus reflexiones místicas en clave filosófica. Cfr. GB, “Introducción general a las Enéadas de Plotino”, Buenos Aires, Losada, 1942; “Presencia y experiencia de Dios (Selección de Textos)”, de Plotino: Trad., selec., y notas de J.D. García Bacca, México, Ed. Séneca, 1942; “El sentido de la Nada en la fundamentación de la metafísica según Heidegger, y el sentido de la Nada como fundamentación de la experiencia mística según S. Juan de la Cruz”, *Cuadernos Americanos*, 1944, n° 6, 87-100.

⁷⁴ “Invitación a filosofar”, o.c., vol. 1º, p. 57.

⁷⁵ Cfr. “Metafísica natural, estabilizada, metafísica espontánea”, México, FCE, 1963.

(cambio real de sustancia, a través de transustanciar sus condiciones esenciales, así como el uranio se convierte, por un proceso de radiación, en plomo).

Pero también dentro del mundo *artificial* puede emerger, y de hecho ha emergido (es el mundo capitalista), el “mundo *artificioso*”. Es el plan de escindir en el ser humano su capacidad de *creador* y su condición *social*. GB advierte que la condición creadora del ser humano es consustancial con su dimensión social; esto es, todo lo que fabrica y produce, lo hace para cualquier ser humano, no para alguien en particular, ni siquiera sólo para él, el propio creador. En cambio, el capitalismo es el plan artificial (*artificioso*) consistente en reservarse para uno, el capitalista, lo que por esencia es para todos y para cualquiera.

Ahora bien, no sólo la realidad se transforma y va apareciendo en diferentes estados de realidad, sino también el ser humano. Ya lo señaló Marx, al indicar que en la relación del hombre con la naturaleza, con la mediación del trabajo, la naturaleza se humaniza y el hombre se naturaliza, esto es, llega a descubrir y a conseguir su auténtica naturaleza, la de creador de la realidad ⁷⁶. Este proceso de transformación del hombre, en el proceso laboral de transformar la realidad, lo desarrolla GB sobre todo en “Elogio de la técnica” ⁷⁷.

El ser humano, en su dialéctica con la naturaleza, pasa del estado natural al de *primer hombre* en la medida en que, como hemos dicho, se apropia de la naturaleza utilizándola en su propio provecho. Pero no surge el *hombre primario* hasta que no se hace consciente de que no está llamado a ser *creatura* de la naturaleza, sino a *señor* y *creador* de la misma. Se hace *señor* de la naturaleza cuando la reordena y aprovecha en su propio beneficio. Pero su meta está en convertirse en “*Creador*” de la naturaleza en su nuevo estado de “mundo artificial”.

GB da por hecho que el universo es autosuficiente, se encuentra existiendo sin necesidad de hacer referencia a un creador divino del que haya surgido de la nada. Incluso, en “Curso sistemático de filosofía actual”, se esfuerza en defender la demostrabilidad de la condición infinita y necesaria de la materia desde las tesis de la teoría cuántica, situándose en una postura que denomina “ontología materialista dialéctica” ⁷⁸. Ante esta evidencia, el ser humano se convierte en el único y auténtico creador de un mundo totalmente nuevo, artificial, aunque no pueda ser el creador de la materia a partir de la cual “transustancia” el mundo natural en artificial. Esta misma idea se advierte en unos versos de A. Machado, que GB gusta de repetir:

“¿Dices que nada se crea?

⁷⁶ Cfr. K. Marx, “Manuscritos económico-filosóficos”, Madrid, Alianza, 1968; G. Markus, “Marxismo y antropología”, Barcelona, Grijalbo, 1973.

⁷⁷ Caracas, Monte Avila, 1968.

⁷⁸ “Curso sistemático de filosofía actual”, Caracas, UCV, 1969, pp. 313 y ss: “Ontología dialéctica (Ocurrencia-programa-empresa)”.

No te importe. Con el barro
de la tierra haz una copa
para que beba tu hermano.
¿Dices que nada se crea?
Alfarero, a tus cacharros.
Haz tu copa y no te importe
si no puedes hacer barro”⁷⁹.

Pero ya hemos dicho que la función creadora del ser humano no la realiza de modo aislado, sino que en el mismo acto de creación transparece la condición social del ser humano. Por tanto, la tarea de humanización, esto es, de alcanzar la condición más profunda y auténtica de lo humano, la lleva a cabo el hombre sobre todo en el ámbito de las relaciones interpersonales y sociales. Es ahí donde GB, siguiendo a Marx, advierte tres fases o etapas de humanización: el humanismo teórico, el práctico y el positivo⁸⁰.

Si el *humanismo teórico* es la transustanciación de Dios en provecho del hombre, y el *humanismo práctico* es la transustanciación de la propiedad privada en provecho del hombre social, realizándose así la sociedad comunista, el *humanismo positivo* se convierte en la utopía socialista que constituye el capítulo último de la historia. Como etapa que apunta a la realización del futuro, o mejor, del *porvenir* (futuro artificial o transustanciado), sobre él apenas podemos decir nada, sino sólo atisbar algunas condiciones necesarias, aunque no suficientes, para su realización y advenimiento. Esas dos condiciones necesarias serán la transustanciación de la historia, consistente en convertir las dimensiones del tiempo natural (pasado, presente y futuro) en nuevas dimensiones de una historia artificial (pretérito, presencia y porvenir), y la implantación del reino de la libertad sobre el reino de la necesidad.

Aunque sobre esa utopía final del *humanismo positivo* no podemos más que hacer conjeturas, GB considera que hacia esa meta avanza inevitablemente la historia humana. No de modo determinista, sino empujada por la libertad humana, que irá construyendo por plan y proyecto socialmente consensuado un tipo de Sociedad⁸¹, que irá encarnando progresivamente todos los atributos divinos: omnipotencia, omnisapiencia, inmortalidad, bondad absoluta, ausencia de mal y de injusticia, etc. Como puede verse, la meta a la que aspira el hombre positivo, la Sociedad de hombres liberados del “mundo artificioso”, está cubierta con los ropajes del propio Dios en persona. Es cierto que esta meta, al igual que en la etapa anterior, no se conseguirá nunca, será un acercamiento asintótico que no tendrá fin ni sosiego,

⁷⁹ “Curso sistemático de filosofía actual”, o.c., pp. 162-163.

⁸⁰ Cfr. “Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx”, México, FCE, 1963; y “Lecciones de historia de la filosofía”, Caracas, UCV, dos vols., 1972-73, 2º vol, cap. 3º, sobre Marx (pp. 515 y ss.).

⁸¹ Cfr. “¿Qué es Sociedad? (Ensayo de definirla científica y ontológicamente)”, *Sistema*, 1974, n° 4, 7-22.

pero el filósofo sabe que la orientación del movimiento histórico de la Sociedad humana apunta inexorablemente en esa dirección.

4.2.3. El panteísmo antropocéntrico.

En esta etapa final, la presencia de lo divino como meta y encarnación de lo humano aparece ya de forma explícita y sin metáforas. En la última década de su vida, GB va dejando atrás la cosmovisión marxiana para entender la realidad desde el punto de vista de la racionalidad tecnocientífica. Las ciencias físico-matemáticas nos van descubriendo la “realidad de verdad” del universo, en la medida en que nos hacen plausible y visible lo “micro-real”. Por ello (como veíamos en el diálogo de la filosofía con las ciencias y con la música), los auténticos metafísicos son los científicos. Ellos nos descubren la esencia de lo real, tras la capa “aparencial”, “fenomenológica”, en la que se detiene la filosofía.

Las ciencias físico-matemáticas nos van descubriendo que los rasgos fundamentales que se atribuyen a lo divino (en la tradición teológica cristiana), aparecen como estructura esencial de todo el universo físico. Por tanto, toda la realidad se muestra como realidad divina. De ahí que el sistema filosófico de este momento esté constituido por una “radio-ontología”, una “radio-antropología”, y una “radio-teología”. Todo está en fase “radial”, al estilo de un trozo de uranio que expande sus radiaciones y expresa de ese modo sus potencialidades energéticas. El ser humano también es realidad radial, que ha pasado de ser mero “altavoz” de la realidad, a ser “prisma” y ahora, en fase todavía de tanteo, “espoleta” del universo, capaz de hacer explotar a todo el universo, para hacerle mostrar su más honda esencia, que no es otra, según GB, que su condición divina.

Así, cuando se pregunta GB qué es Dios y quién es Dios ⁸², responderá a lo primero que lo es todo el universo. Todo es divino y está divinizado. Pero sólo el ser humano lo está de modo personal, consciente, aunque no de forma permanente, sino a golpes, a ratos, en la medida en que se halla atravesado por golpes de creación, expresiones de lo divino de la realidad total. Así, los hombres, en cuando creadores, se convierten en auténticos “médiuemes” de la carga divina con la que está impregnada la realidad y está siendo todo.

En definitiva, el ser humano se halla confrontado con el límite de superar la corteza de lo aparencial, para adentrarse en la esencia de lo que hay, la realidad “micro”, a la que accedemos a través de los progresivos descubrimientos de la física actual, y a la que estamos ya siendo cada vez más conectados con los cada vez más abundantes aparatos electrónicos. Y de igual manera, el hombre se halla abocado a sobrepasar sus propios límites aparenciales y, a base de golpes de creación, ir mostrando y dejando trasparecer lo que de divino hay en la realidad y en él mismo.

⁸² Cfr. “Qué es Dios y quién es Dios”, Barcelona, Anthropos, 1986.

La meta de su vida, por tanto, no es otra que tomar conciencia de que todo está endiosado, divinizado, y ser la consciencia progresiva del endiosamiento propio de todo lo que hay. Vemos, pues, que también en esta etapa, y ahora de modo más explícito y rotundo, Dios sigue siendo la meta de la realización humana. Aunque se trata siempre de un Dios inmanente, con carne mundana, que se concentra en la esencia del universo, pero dentro de ese sistema el ser humano constituye la pieza clave, la punta de lanza de la progresiva toma de conciencia de todo el universo en su marcha imparable hacia una progresiva y consciente divinización de todo lo que de hecho está siendo ya divino de forma imperfecta e inconsciente.

5. CONCLUYENDO ...

Como puede verse, a través del recorrido que hemos realizado por aspectos claves de la filosofía de GB, el talante fronterizo constituye un elemento clave y consustancial en la vida y en la obra de nuestro filósofo. Si su vida fue una existencia de permanentes cambios, trashumante, de paso continuo de fronteras, también lo fue el contenido de su obra filosófica, en la medida en que en ella se da una incansable búsqueda de la verdad, de su verdad, sin quedarse refrenado por el miedo a la verdad o a equivocarse. Hemos tenido ocasión de advertir que la idea de filosofía que ha defendido siempre GB, no la reducen a una pasiva autocomplacencia de saber ya de antemano cuál es su tarea y la perspectiva desde la que se acerca a la realidad. Al contrario, filosofar significa un ejercicio permanente de preguntarse por sus propios presupuestos y contenidos. De ahí que la filosofía tendrá que estar en diálogo permanente con otros saberes, con otros modos de acercarse a la realidad, para ir desentrañando esforzadamente esquivirlas de su verdad. Eso es lo que la obliga a estar cambiando de estado, ascender de su condición fenomenológica (mero altavoz de la realidad) a convertirse en transformadora (prisma) y transustanciadora (espoleta). La filosofía, por tanto, tiene que estar en continuo aprendizaje de las ciencias, de la literatura, de la música, de la economía, etc. , para poder realizar y conseguir mejor su meta final: poner a toda la realidad, y al ser humano dentro de ella, “al límite Dios”.

Eso significa que también los contenidos de su filosofía no pueden consistir en un depósito de saber cerrado y definitivo. Su ontología no puede por menos que llegar a convertirse en “radio-ontología”, consciencia de que la realidad material es de naturaleza “radial”, está en permanente explosión de novedades y de transformaciones. Y lo mismo pasa con el ser humano (“radio-antropología”), como hemos tenido ocasión de comprobarlo. Y, por último, también la realidad de Dios tiene que ser de naturaleza “radial” (“radio-teología”), explosiva, constituyendo el trasfondo de todo, y siendo la condición última de posibilidad de que todo se mantenga en la existencia y esté dando de sí novedades permanentes. A esta

condición dinámica, superadora de barreras y fronteras contribuye también el dinamismo “transustanciador” a que somete al universo el hombre “transfinito”, capaz de contagiar a todo su talante y condición “demoníaca”, iconoclasta.

Vemos, por tanto, que es sobre todo su concepción antropológica la que contiene mayores cotas de pensamiento fronterizo. El ser humano es el “transfinito”, constituido por una naturaleza “endemoniada”, incapaz de aceptar dejarse encerrar por ninguna definición, ni barrera fáctica que provenga tanto de la naturaleza como de cualquier instancia humana o divina. Es “el que se sale de todas” (Platón), y el que no acepta más meta que la Infinitud, llegar a ser Dios en persona. No puede contentarse más que con esa desmesurada y fáustica vocación. Cualquier otra meta de menor rango y nivel sería indigna de lo que considera sus más altas posibilidades y capacidades. De ahí que, en opinión de GB, le vengan adecuadas las palabras de Zaratustra: “¡Oh hombre!, eres artefacto de naturaleza osadísima”⁸³.

⁸³ Cfr. GB, “Infinito, transfinito, finito”, o.c., p. 170.