

**TESIS DOCTORAL**

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

Autor

Roberto Aretxaga Burgos

## SIGLAS

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

### A

ACC: Antropología y ciencia contemporáneas (1961).

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

AFC: Antropología filosófica contemporánea (1957).

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

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

### B

B: Banquete (1944).

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

BTC: Bergson o el tiempo creador (1946).

### C

CA: Cuestiones académicas (1944).

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

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

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

CP: Cosas y personas (1977).

CPOM: Conceptos y problemas propios de Preontología, Ontología, Ontica, Ontología Fundamental y Metafísica (1945).

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

CPUF: La concepción poética del universo físico (1944).

CPUM: La concepción probabilística del universo en Mallarmé (1945).

CSFA: Curso sistemático de filosofía actual (1969).

CTA: Ciencia y Técnica actuales (1968).

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

CVP: Cultura, valor y precio (1967).

## **D**

DARP: Dos ambiguos regalos de Prometeo (Ciencia del futuro; ignorancia del porvenir) (1953).

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

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

DD: De los deberes (1945).

DFGB: Diálogo filosófico con el profesor García Bacca (1954).

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

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

DM: Democracia según un texto juvenil de Marx (1961).

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

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

DR: Dignidad y rango (1966).

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

## **E**

E: Einstein (1955).

EC: Espíritu científico (1964).

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

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

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

EF: Elementos de filosofía (1959).

EFC: Elementos de filosofía de las ciencias (1967).

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

EG: Elementos de geometría (1944)

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

ET: Elogio de la técnica (1968).

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

Ex: Existencialismo (1962).

## **F**

F: Fedro (1945).

FC: Fenomenología del conocimiento (1957).

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

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

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

FE: Filosofía y economía (1962).

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

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

FL: Filosofía y lengua (1966).

FM: Filosofía de la música (1990).

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

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

## **G**

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

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

## **H**

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

HFC: Historia filosófica de las ciencias (1963).

HI: Heráclito y el indeterminismo (1947).

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

HVN: Heroísmo y vida normal (1966)

## **I**

I: Ion (1944).

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

IGE: Introducción general a las Enéadas (1942).

ILF: Introducción literaria a la filosofía (1964).

INTRAfi: Infinito, transfinito, finito (1984).

ISF: La importancia de ser filósofo (1948).

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

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

## **L**

LHF: Lecturas de historia de la filosofía (1972)

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

LPE: libertad de pensamiento y libertad de expresión (1967).

LPQ: Libertad, ¿para qué? (1964).

## **M**

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

MDC: La mejor definición de capitalismo (1966).

MM: Máquina y mente (1962).

## **N**

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

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

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

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

## **P**

P: Poética (1945).

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

PE: Prometeo encadenado (1946).

PED: Presencia y experiencia de Dios (1942).

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

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

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

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

PMP: El pan de mañana y planificación (1965).

POC: Platón. Obras completas (1980).

PP: El poema de Parménides (Atentado de hermenéutica histórico-vital) (1942).

PPH: Potencias, posibilidades e historia (1948).

PPPGN: Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica (vol. I, 1988; vol. II, 1989).

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

PVE: Precio, valor y estima (1952).

## **Q**

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

QS: )Qué es Sociedad? (Ensayo de definirla científica y ontológicamente) (1974).

## **R**

RDE: Reglas para la dirección del espíritu (1946).

RM: Razones y motivos (1967).

## **S**

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

SAS: Sobre la analogía del ser (1953).

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

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

SEG: Sobre estética griega (1943).

SNHSJ: "EL sentido de la Nada en la fundamentación de la metafísica según Heidegger, y el sentido de la Nada como fundamentación de la experiencia mística según San Juan de la Cruz (1944).

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

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

## **T**

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

TELFA: Tres ejercicios literario filosóficos de antropología (1984).

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

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

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

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

THFF: Tipos históricos de filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant (1941).

TI: Transfinitud e inmortalidad (1984).

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

## **U**

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

## **V**

VMI: Vida, muerte, inmortalidad (1983).

VP: Vidas paralelas (1945).

## **INTRODUCCION GENERAL.**



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

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

Tal es también nuestro objetivo e intención: presentar la reflexión bacquiana sobre la técnica, tan compleja y profunda como atrevida y desconcertante, condensada en un ejercicio de sistematización sincrónico-diacrónica con el que se pretende captar las claves o elementos permanentes en la evolución del pensamiento del autor a fin de mostrar cómo lo cambiante nutre con nueva savia lo permanente haciéndolo crecer y madurar siempre en una misma dirección, pudiéndose hablar por ello de "proyecto", o mejor "plan", del filosofar bacquiano.

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

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

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

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

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

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

Por otra parte, la razón b) ha sido fundamental para decidimos a insertar el mayor número posible de textos significativos del autor, prefiriendo cederle el puesto en la narración cuando nuestras palabras, queriendo decir lo mismo, lo hubieran hecho tal vez de manera menos precisa y siempre, en cualquier caso, sin valor testimonial, aun a riesgo de incrementar notablemente el volumen de nuestro trabajo y de sacrificar la agilidad de su lectura. En definitiva, hemos realizado un esfuerzo por limitar nuestra función a ordenar lo disperso y aclarar lo oscuro, adaptando el estilo expositivo al encaje de las cuestiones

mediante textos originales. Con ello, nuestro trabajo cumple también la función de antología de textos de un autor cuya producción escrita resulta de difícil acceso tanto para el lector estudioso como para el curioso.

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

Es en este aspecto arriesgado y riguroso, de obra abierta y sin complejos que caracteriza el pensamiento de nuestro autor sobre la técnica, con independencia de los aciertos o despropósitos, de las insuficiencias o de los sobrantes que una tarea crítica posterior pudiera hallar en él, donde radica nuestro interés por los desarrollos de GB en tanto que propuesta para un pensar futuro. Este interés personal es el que esperamos haber transferido a nuestra investigación y, por su medio, al lector.

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

La cantidad de materiales, de ideas y sentimientos acumulados en tan dilatado estudio<sup>10</sup> nos ha permitido comprender que la última etapa del pensamiento bacquiano sólo puede ser abordada con provecho desde las claves citadas, lo cual es perfectamente coherente con la calidad dialéctica del filosofar bacquiano, siempre abierto y nunca acabado, consistente en tomar los elementos fundamentales conquistados durante una etapa previa como semillas que abrir y madurar al calor de las nuevas categorías filosóficas que definen la siguiente, preparándolas así para una nueva vuelta perfecta de la rueda

dialéctica. Además, el desconocimiento o no consideración de dichas claves comporta un altísimo riesgo de generar interpretaciones manifiestamente falsas del pensamiento bacquiano, lo cual no resulta difícil si se considera que la diversidad de temas e intereses involucrados por el pensamiento de GB durante tantos años no puede encontrar el mismo grado de rigor ni profundidad expositiva en todos y cada uno de los escritos que componen cada etapa.

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

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

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

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

1- En el primer capítulo se hace una presentación breve, pero suficiente para nuestro propósito, del panorama de los estudios actuales sobre filosofía de la técnica tomando como referencia la obra de Carl Mitcham *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*. Sobre dicha base

proponemos el pensamiento de GB sobre la técnica como una filosofía en la que se dan cita las dos tradiciones fundamentales de la filosofía de la tecnología que, según Mitcham, existen: la ingenieril y la de las humanidades, así como una tercera posible (la de la Teoría Crítica de la sociedad), y todo ello no sin antes discutirle al autor estadounidense la oportunidad de la expresión "filosofía de la tecnología", la cual preferimos sustituir por la de "filosofía de la técnica".

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

Así, pues, la filosofía de la técnica de GB puede presentarse, argumentadamente, como un modelo-propuesta, el primero quizás, de labor sintetizadora de las tradiciones de la filosofía de la técnica y, por ello, como un tipo original y *precursor* de filosofía de la técnica, es decir, repleto de las posibilidades que se abren ante la presencia en él de las luces y sombras, de los aciertos y desaciertos que cada cual pueda descubrir desde su perspectiva intelectual-y-vital<sup>11</sup>.

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

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

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

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

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

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

El avance bacquiano consiste en poner de manifiesto la estructura transcendente-transcendental (Mundo) a la que remite o alude, como a enraice antropológico peculiar, el fenómeno técnico o trato instrumental de los entes por parte del ser humano (mundo admanual). Pero lejos de creer, como Heidegger, que la transcendencia humana reside y descansa en la transcendentalidad, GB considera que ésta no es sino un estado más, y no el superior, de la auténtica transcendencia humana o transfinitud transfinitante, es decir, transfinitud que, por serlo conscientemente, se autopotencia arrastrando para ello consigo el universo en un torbellino ascendente. Sólo desde la transfinitud puede contextualizarse la brecha antropológica en el pensamiento de GB y, en consecuencia, la función humanizadora de la técnica. Por esta razón, en lugar de concebir una purificación del ser del hombre por modalización en dirección al pensamiento puro, como hace Heidegger, GB propone una purificación por transustanciación práctica del hombre y del universo. La valoración de la técnica en ambos autores resulta, en consecuencia, distinta: mientras que para Heidegger el trato admanual es una forma de caída de la transcendencia humana, la más baja, pues involucra necesariamente un contacto directo, práctico, con el universo empírico resultando, en consecuencia, forma de estar en el mundo (estado) a superar, GB,

en cambio, valora el componente transcendental de la técnica sabiéndolo integrar con el rechazado por Heidegger, por lo que encuentra en la técnica la única manera de salvar el Ser de los entes y a éstos en aquél. Así, sólo por la transformación técnica del universo podrá construir el hombre un mundo a su imagen y semejanza; a la altura de su transcendencia, que no es sólo intelectual sino transfinita y, por eso, únicamente llenable con el Infinito. Sólo siendo Dios el hombre habrá realizado su esencia (será hombre *positivamente*, sin escisiones ni alienación), lo cual exige de la intimidad vital no refugiarse en la serenidad del pensar sino salir a batallar a *campo* abierto con el universo físico hasta que, doblegado, le reconozca como creador suyo por haberlo hecho creatura o efecto de sí. En ese momento el hombre podrá habitar en un mundo al que poder llamar, sin complejos, "suyo". Pero también pudiera suceder que el hombre perdiera en la lucha.

5- En el capítulo quinto se analiza la estructura que presenta el estado artificial de lo real en el pensamiento de GB durante las décadas de los años 60 y 70. Se trata de una etapa en que la influencia de Marx desplaza a la de Heidegger. En lo que respecta a la técnica, lo apuntado no significa que renuncie a la herencia heideggeriana, sino que conservando lo avanzado en dicha etapa lo nutre con savia nueva. En concreto, respecto de la estructura de lo artificial, cuyo estudio sistemático aborda nuestro autor a comienzos de la década de los sesenta, momento a partir del cual se convertirá en tema y problema recurrente en su obra, respecto de tal estructura, decimos, nuestro análisis muestra que tal estructura no difiere básicamente de la que presentaba "Mundo" en la etapa anterior, aunque ahora aparezca repensada desde categorías marxianas. Por ello, puede afirmarse que la estructura básica definidora de lo artificial en el pensamiento de GB es de procedencia heideggeriana, aunque redimensionada posteriormente desde un enfoque marxiano<sup>13</sup>. En este sentido, GB profundizará en dicha estructura encontrando que lo artificial presenta, a su vez, varios estados, distinguiendo dos grados básicos de artificialidad de lo real.

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

6- En el capítulo sexto exponemos la relación entre técnica e historia, mostrando cómo una de las razones por la que GB no puede quedarse anclado en categorías heideggerianas se debe a la concepción transcendentalista de la historia que posee el autor alemán: historia como sucesión de cosmovisiones o sentidos que no transforman causal, realmente, lo real. Frente a esta concepción, GB defiende una "historia real", es decir, una historia cuya inauguración acontece cuando el hombre comienza a transformar por técnica el ser natural. El progreso en dicha historia se mide por el grado y calidad de la artificialidad alcanzada por lo natural, humano o no. Tal crecimiento e imposición se produce en virtud del aumento progresivo de la potencia transformadora de la acción

artificializadora-técnica, por lo que será el tipo de técnica existente en cada momento aquello que defina una etapa histórica. Luego la historia de la técnica y de los artefactos constituye propiamente la historia real. Con esta concepción de la técnica y de su relación con la historia, GB no tiene dificultades en encontrar en Marx las categorías adecuadas para su sistematización, especialmente en las de "hallazgo" e "invento". En coherencia con ello, en este capítulo se analizan también los diferentes tipos de técnica y de artefactos que aparecen en el pensamiento de GB, a la vez que damos solución a ciertos problemas de interpretación que, sobre estas cuestiones, pudieran surgir en la lectura de sus escritos como consecuencia de la forma expresiva del autor y de cambios afectantes al significado de ciertos términos, síntomas de la citada evolución artificialista o tecnemática de su pensamiento.

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

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



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

Pues bien, con en esta concepción del hombre y de su actividad creadora el comunismo, según GB, consigue unir sintética, indisolublemente, el carácter orgánico, viviente, del hombre, por el que es real, con el colectivo, mas de forma que cada individuo no sea ni se sienta un cualquiera o Don Nadie (cosa). A este sujeto viviente colectivo denomina GB "Supersujeto", pues no sólo es real (viviente, creador, transformador), sino que lo es potenciadamente, es decir: con la eficacia propia de todo artefacto montado, exitosamente, por planes artificializadores. Tal es Nos, Sociedad o Pueblo, en el pensamiento de GB, es decir, el sujeto que, como artefacto viviente, está en mejor disposición que el individuo natural para emprender con alguna posibilidad de éxito la tarea que desde el fondo de su ser transfinito la vida se exige a sí misma en cuanto humana o transfinitante: transustanciarse en Dios; mas en Dios sobrenaturalizado él mismo, no simplemente en la idea de Dios. Por todo ello, el comunismo es para GB sólo una fase o momento del movimiento total de transustanciación, a superar por una fase "positiva". Mostrar cómo vertebra todo ello GB, y las razones para hacerlo así, será tarea del octavo capítulo de nuestro estudio.

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

10- El capítulo diez muestra que a partir de 1980 GB reinterpreta los temas principales de su pensamiento desde la perspectiva tecno-científica, al hacer de la ciencia y técnica "actuales" horizonte de sentido desde el que el autor transfinite una vez más, la última, su propio pensamiento. Con ello, la técnica alcanza en la filosofía de GB, retrospectivamente, el lugar y función a los que estaba llamada desde un principio: ser el pivote sobre el que gira y bascula toda su filosofía, quedando de manifiesto con ello que sus reflexiones filosóficas sobre la técnica terminan metamorfoseándose en una inmensa e impresionante filosofía de la técnica; una filosofía de la técnica integradora de todas las tendencias existentes en dicho campo y la más completa, quizá, de cuantas haya habido hasta la fecha.

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

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

## Notas

1 Consideramos plenamente acertada la afirmación de Ramón Fernández-Lomana cuando al preguntarse por el origen de la técnica moderna observa que la historia de la técnica sólo encuentra su sentido en la historia del espíritu, y que "Otra consideración del fenómeno técnico que no surja de esta radicalidad, es decir, de una NUEVA SITUACIÓN DEL ESPIRITU ANTE EL SER, resultará elemental y superficial, por muyazonada que esté de sociología y datos empíricos, e impedirá una comprensión fontal y primigenia de la misma, y sacar las conclusiones oportunas para la consideración del ser que late en su misma raíz, y que sólo puede proporcionar el pensamiento metafísico" (FERNANDEZ-LOMANA DEL RIO, Ramón: "La técnica científica como horizonte histórico para una nueva visión del ser". Letras de Deusto (Bilbao) 1 (1971) p. 47).

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

3 Sobre el grado de dificultad apuntado respecto del acceso a las fuentes puede dar una idea el ya existente sólo a la hora de elaborar una bibliografía completa de GB: "Es muy difícil aportar una bibliografía exhaustiva de toda la obra escrita por García Bacca, dada su

extraordinaria amplitud y el escaso interés que tuvo a lo largo de su vida por su catalogación y recopilación" (BEORLEGUI, C.: "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". Mundaiz (Universidad de Deusto. San Sebastián) n1 47 (1994), p. 151). Y a pesar de haber sido varios los intentos, sin embargo "ninguno de ellos ha conseguido una recopilación completa, debido a la dificultad de acceso a la multitud de revistas y periódicos donde fue depositando García Bacca sus ideas, y también porque van apareciendo continuamente nuevas obras póstumas" (ibid.). Carlos Beorlegui cifra en "más de seiscientos títulos" (o.c. 147) el total de escritos que conforman el corpus bibliográfico de GB. La recopilación más completa editada hasta la fecha es la publicada por C. Beorlegui en o.c. (1994), revisión y ampliación de la ofrecida en su tesis doctoral *La filosofía del hombre en Juan David García Bacca* (1983) y, con posterioridad, en *García Bacca. La audacia de un pensar* (1988). Dicha bibliografía supera, igualmente, a la también importante publicada por Ignacio Izuzquiza en *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, así como a la incluida en la revista *Anthropos* (1982; nueva edición en 1991), y a la primera de todas en aparecer elaborada por Mireya Perdomo y publicada en Caracas (1981). Estas son las recopilaciones bibliográficas sobre la obra de GB publicadas hasta la fecha (para sus referencias completas consúltese el apartado "Bibliografía" que traemos al final del presente estudio).

4 C. Beorlegui denomina a esta falta de sistematicidad en el filosofar bacquiano "talante asistemático", y lo considera como uno de los "rasgos vertebradores" del pensamiento de GB, a quien, debido a su concepción procesual de la realidad y de la filosofía como dinamismo transustanciador, no interesa "demasiado (...) dar una imagen consecuente y bien estructurada de su filosofar", quedando abierta a todo tipo de sugerencias y autores (Cf. BEORLEGUI, C.: "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)", p. 149). I. Izuzquiza, por su parte, afirma que GB no es pensador de sistema (cf. *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, p. 15). El propio GB, en el prólogo a la citada obra de Izuzquiza, pone de manifiesto dicho aspecto de su filosofar así como la dificultad que de ello se deriva para el estudioso de su obra, reconociendo la oportunidad del autor al advertir de ello a futuros lectores y estudiosos (cf. o.c. p., 9. También en *Anthropos*, Barcelona, n19 (nueva edición: 1991), p. 132). GB considera que el último caso de filosofía con pretensión de sistema fue el de Hegel (cf. PPPGN, I, 13).

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

6 De la relevancia del pensamiento filosófico de GB para la filosofía en lengua castellana da cuenta la consideración de J. L. Abellán de GB como uno de sus "representantes eminentes", junto con J. Gaos, Ortega y Gasset, M0 Zambrano y Américo Castro, por lo que su estudio desvelará el sentido del pensamiento de los pueblos hispánicos (Cf. *Actas del V Seminario de Historia de la filosofía española*. Salamanca 1988, Ediciones

Universidad de Salamanca, p. 13). Considera, igualmente, que GB en Venezuela, junto con Gaos en México, es uno de los dos polos fundamentales de la filosofía española en América (Cf. Panorama de la filosofía española actual (una situación escandalosa). Madrid 1978, Espasa-Calpe, p. 145). De GB afirma que es la "personalidad fundamental (...) dentro de la filosofía española del exilio" (El pensamiento español de Séneca a Zubiri. Madrid 1977, U.N.E.D., p. 438). Y en otro estudio: "Juan David García Bacca es quizá la mente filosófica más poderosa de todas las que tenemos en América y una de las primeras figuras de la filosofía en lengua española de todos los tiempos. En lo que se refiere a su preparación intelectual habrá pocas personas que lleguen al nivel por él alcanzado" (Filosofía española en América (1936-1966). Madrid 1967, Guadarrama, p. 193). En esta valoración de Abellán coincide C. Beorlegui: "Nos encontramos ante una de las obras filosóficas más importantes de nuestra historia cultural, (...), no podemos negar a García Bacca uno de los puestos cimeros del pensamiento filosófico en lengua castellana" ("El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". Príncipe de Viana, Año VI, n1 6 (1986), p. 239); y en otro lugar: "[GB es] una de las más importantes mentes filosóficas en lengua castellana de todos los tiempos" y "uno de los talentos más omniabarcadores de la historia del pensamiento universal" ("Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". Mundaiz (Universidad de Deusto. San Sebastián) n1 47 (1994), pp. 150 y 146 respect.). Lo mismo le pareció a J. Gaos años antes de que GB publicara la profunda, densa y difícil *Metáfisica* (1963), que J. L. Abellán considera "uno de los libros de filosofía más importantes publicados durante este siglo, que no es precisamente flojo en tal tipo de publicaciones, y, desde luego, uno de los más importantes que nunca han aparecido en castellano" (Cf. *Filosofía española en América (1936-1966)*, pp. 193-194). C. Beorlegui, por su parte, denuncia reiteradamente la paradoja existente entre la importancia de la figura de GB y la situación de olvido y desconocimiento en que se encuentra su pensamiento dentro de la cultura peninsular, por lo que urge a realizar estudios sobre dicho autor a la vez que hacer accesible su obra, tanto por lo que de riqueza patrimonial constituye como, sobre todo, por lo que de potencia fecundadora posee su pensamiento (Cf. vg., "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". Príncipe de Viana, Año VI, n1 6 (1986), pp. 219, 239-240; "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". Mundaiz (Universidad de Deusto. San Sebastián) n1 47 (1994), pp. 145, 150-151). Por lo anterior, en referencia a su tesis doctoral, dice: "Llegar a recopilar y dar con su abundantísima obra escrita ha representado un esfuerzo no pequeño. Me sentiría compensado si todo ello sirve a otros para conocer mejor a GB y, si es posible, constituir un punto de partida de ulteriores estudios sobre cualquiera de sus muchas e interesantes facetas de su pensamiento" (García Bacca. *La audacia de un pensar*. Bilbao 1988, Universidad de Deusto, p. 20). Este reto es el que hacemos nuestro al elegir, de entre los diversos temas que componen la sinfonía filosófica de GB, el de la técnica, el cual no escapa a la condición paradójica comentada, pues si bien en su repaso al panorama de los estudios de filosofía de la tecnología en el presente siglo, Roberto Méndez dice: "Junto con Ortega debemos hacer mención de García Bacca, que ha sido uno de los pocos autores del panorama filosófico español que ha tratado con detenimiento el tema de la técnica" (MENDEZ, R.: "La filosofía de la tecnología del siglo XX". *Anthropos*, n1 94-95 (1989) 31), su estudio sistemático no ha sido aún realizado. En este sentido, de ser cierto que "Ortega y Gasset es el primer filósofo profesional en ocuparse de la cuestión de la tecnología" (MITCHAM, C.: *Qué es la filosofía de la tecnología*. Barcelona 1989, *Anthropos*, p. 58), entonces no sería exagerado

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

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

8 Seguimos el criterio de nuestro director de tesis cuando, en referencia a un trabajo suyo sobre GB dice: "Antes de presentar el lado crítico, el lector necesita enfrentarse a la obra y el pensamiento del autor con el mínimo de mediaciones" (BEORLEGUI, C.: "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". Príncipe de Viana, año VI, n1 6 (1986), p. 239). Es la misma postura metodológica con la que elabora su tesis doctoral: "hay muchos aspectos de la filosofía de GB con los que no estoy de acuerdo. Pero he procurado, a lo largo de todos los capítulos situarme en una postura meramente expositiva, en terminología de GB: "fenomenológica", dejando que el lector se posicione y adopte por su cuenta la postura que le sea más adecuada. Sólo en el epílogo, me he permitido emitir algún juicio crítico (...)" (BEORLEGUI, C.: García Bacca. La audacia de un pensar. Bilbao 1988. Universidad de Deusto, p. 19).

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

10 Por esta razón, no tememos afirmar que creemos comprender plenamente la gama de sentimientos que debieron asaltar a C. Beorlegui cuando escribió: "Durante más de cuatro años he dedicado mis mejores horas a enfrentarme con sus abundantísimos escritos, y he podido comprobar su fácil y elegante pluma, y su fina y penetrante capacidad de comprender y exponer ideas de los autores más dispares, junto con su extraordinaria capacidad creadora e imaginativa" (BEORLEGUI, C.: "El pensamiento de Juan David García Bacca, un filósofo navarro desconocido". Príncipe de Viana, año VI, n1 6 (1986), p. 239). En nuestro caso, las mejores horas lo han sido de ocho años.

11 Síntoma de este carácter fundador o, más acorde con el talante de nuestro autor, precursor, sería a nuestro juicio el tono ensayístico de sus principales escritos. Dicho tono innovador, sugerente y provocador, a menudo confeso, aparece expresamente en el título de varias obras pertenecientes a la última etapa de su pensamiento mediante el término "ejercicio". En este sentido, el propio GB expresa el deseo de que su "obra" no resulte "Sistema", sino "almacén" (conjunto desmontado de piezas que desafíe a la inventiva), "instrumentario" (conjunto de enseres con los que destruir "exotéricamente" todo otro

intento de "Sistema") y "mina de materiales" (manantial de sugerencias, citas... reutilizables para nuevas construcciones filosóficas) (cf. PPPGN, I, 15-30). Sobre el ensayo como forma peculiar de la filosofía española cf. CHAMIZO DOMINGUEZ, P. J.: "El ensayo como método en filosofía", en Actas del II Seminario de H0 de la filosofía española. Salamanca 1982, Ediciones Universidad de Salamanca, tomo 2, pp. 173-183.

12 C. Beorlegui la denomina "vitalismo histórico", tomando como base la expresión que Eugenio Pucciarelli utiliza al prologar la obra de GB Introducción al filosofar para definir formulariamente el pensamiento expresado en ella por su autor: "vitalismo historicista" (Cf BEORLEGUI, C.: García Bacca. La audacia de un pensar, pp. 19 y 52). La expresión "vitalismo historicista" será retomada por Beorlegui con posterioridad (Cf. BEORLEGUI, C.: "Grandes maestros del exilio vasco. IV. Juan David García Bacca (1901-1992)". Mundaiz (Universidad de Deusto. San Sebastián) n1 47 (1994), p. 147).

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

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

## CAPITULO 1

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

#### 1.0. Introducción.

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

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

Por todo lo anterior, podrá concluirse con fundamento (conclusiones generales de la tesis) que, por su riqueza de temas y complejidad de matices, la filosofía de la técnica de GB resulta de una originalidad tal que no admite encasillamiento completo en ninguna de las tradiciones existentes por abarcarlas a todas y superarlas. Esto hace que su pensamiento sobre la técnica resulte obra abierta en doble sentido: a) como semillero o apertura a posibilidades insospechadas para el pensar al provocarle con perspectivas metafísicas, éticas, ontológicas y antropológicas nuevas, en las cuales el elemento "técnica" queda integrado de forma esencial (fase teórica); b) en relación a lo anterior, apertura como provocación al pensar para que éste responda de forma práctica (*poner a prueba*, en lugar de *probar*) a las preguntas planteadas<sup>2</sup>, propiciando la salida del pensamiento de su reclusión teórica hacia el mundo de la praxis. En definitiva, la filosofía de la técnica de GB como filosofía "atómica" o "actual", es decir: desconcertante y a la altura de los tiempos. En este sentido, GB podría ser calificado, haciéndose realidad cierto deseo suyo sutilmente confeso, de *primer filósofo de la era atómica*<sup>3</sup>. En consecuencia, en la medida en que GB esté ausente de los actuales estudios sobre filosofía de la técnica, y principalmente en lengua castellana, tales estudios resultarán incompletos.

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

oposición que su pensamiento pueda suscitar, por lo que no debe considerarse como resultado de una fervorosa y acrítica asunción del mismo por nuestra parte.

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

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

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

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

GB, en contra del proceder habitual, no suele distinguir explícitamente entre "técnica" y "tecnología"<sup>12</sup>, de modo que en ocasiones se ve obligado a distanciar sus significados con ciertas afirmaciones impactantes, como cuando dice que los griegos no



poseían, en rigor, técnica. En otras, sin embargo, entiende por dicho término cualquier procedimiento transformador de lo natural guiado por el valor utilidad antropológicamente centrado, y ello con independencia de su estructuración científica o no. Sobre todo ello se tratará oportunamente.

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

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

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

Por su parte, GB considera que la escisión de lo real en dos dominios: el práctico y el teórico es el resultado del idealismo característico del pensamiento occidental desde los griegos, sea cual fuere la forma histórica que éste haya adoptado y, por tanto, que su mantenimiento es contrario a un planteamiento integrador de corte materialista dialéctico.

En este sentido, GB parece pretender eliminar dicha escisión mediante la unión sintética de teoría y praxis en lo que denomina "tecnema", que es término con el que designa un ámbito de realidad (modelo paradigmático para acciones y productos técnicos) donde lo natural ha sido artificializado en base a un "plan" entre cuyos componentes se encuentra un tipo de conocimiento (ciencia) que no es ya de tipo contemplativo, sino operacional-formal (definiciones operacionales, funciones, verdad como eficacia...). Tal forma activa de conocer tiene su origen histórico-vital, según GB, en la lógica estoica, pero es en la actualidad cuando adquiere pleno desarrollo. Esto explica según nuestro autor, tal y como se verá oportunamente, el grado de eficacia alcanzado por la técnica actual para transformar lo natural, es decir, que semejante poder encuentra su fundamento en la operabilidad que posibilita el grado de formalismo alcanzado por las ciencias en la actualidad, en especial por la física al hacerse matemática. Y puesto que GB llega a identificar técnica con tecnema afirmará que no hubo auténtica técnica en los tiempos pasados, diciendo incluso que, en rigor, los griegos no tuvieron ciencia ni técnica; afirmación que, tomada sin más, parece descabellada.

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

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

Desde la postura bacquiana, esta propuesta sería tachada de idealista al mantener la escisión efectuada por los griegos entre teoría y praxis, a la vez que contempla la posibilidad de hablar de tecnología sin considerar necesaria la existencia de intencionalidad práctica alguna en dicho conocimiento, tal como exige la segunda condición demandada por Bunge en su definición de tecnología<sup>19</sup>, sin embargo consideramos que se trata de un acto de justicia histórica; c) criterio filosófico-antropológico: interesarse por lo común en la diversidad es tarea netamente filosófica, y si, además, la técnica viene definida como acción humana que transforma lo natural en realidades artificiales a servicio del hombre, el hecho de que tal acción y sus resultados o productos posean o no estructura científica de algún tipo es, desde esta perspectiva, secundario resultando la tecnología una forma histórica de realizarse la acción básica definidora de "técnica", tal como se propuso en a). En este

sentido, la expresión "filosofía de la tecnología" hará referencia a una ocupación filosófica sobre la técnica en un cierto estado o momento histórico de su desarrollo (el actual) y según un cierto modelo (el occidental), pero no servirá para otros diferentes; en cambio con "filosofía de la técnica" se hace referencia al interés filosófico por lo común a toda actividad técnica (sea o no ésta tecnológica); a fortiori, por todas sus manifestaciones históricas concretas, incluida la técnica actual o tecnológica (tecnocientífica)<sup>20</sup>.

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

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

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

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

### **1.2.1. Las tradiciones de la filosofía de la tecnología.**

En 1933, Ortega y Gasset abre su Meditación de la técnica con una afirmación de tono profético: "Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica"<sup>23</sup>. En sus palabras va implícita la paradójica escasez de estudios filosóficos sobre la técnica en una sociedad y cultura repletas de ella. Langdon Winner pone el acento sobre ello cuando dice: "En esta época avanzada en el desarrollo de nuestra civilización industrial/tecnológica, la observación más exacta que podría hacerse con respecto a la filosofía de la tecnología es que en realidad no existe ninguna"<sup>24</sup>. Manuel Medina, por su parte, afirma: "En la actualidad resulta casi un tópico hablar de los impactos de la tecnología moderna, de sus transcendentales consecuencias en todos los ámbitos de la naturaleza, la sociedad y la cultura, y caracterizar nuestra época y su incierto futuro como marcados por una revolución tecnológica. Sin embargo, la técnica, a diferencia de la ciencia, no ha representado en sí misma un tema

central de reflexión y estudio sistemático. En el dominio de la tradición filosófica, p. ej., caracterizado por la universalidad de su temática, la técnica ha sido, con significativas excepciones, notoriamente postergada<sup>25</sup>. Por todo ello no parece exagerado que Ferrater Mora afirme: "El estudio filosófico de la técnica se halla aún en sus comienzos"<sup>26</sup>.

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

Las "significativas excepciones" de Medina toman en Winner forma de Marx y Heidegger (autores, nótese, que son fundamentales en el pensamiento de GB): "Es verdad que existen algunos escritores que han tratado el tema. La bibliografía reconocida de la filosofía de la tecnología incluye más de mil libros y artículos en diferentes idiomas por autores del siglo diecinueve y veinte. Sin embargo, la lectura del material listado ofrece, según mi punto de vista, poca sustancia. Los mejores escritos sobre este tema provienen de unos pocos pensadores influyentes que han tratado el tema en medio de investigaciones mucho más extensas y ambiciosas: por ejemplo, Karl Marx en el desarrollo de su teoría de materialismo histórico o Martin Heidegger como un aspecto de su teoría ontológica", y prosigue: "Dado que a pesar del hecho de que nadie negaría su importancia para la comprensión adecuada de la condición humana, la tecnología nunca se ha unido a la epistemología, a la metafísica, a la estética, a las leyes, a la ciencia y a la política como tópico digno de investigación filosófica"<sup>29</sup>. También afirma Winner que "Los ingenieros han mostrado poco interés en llenar este vacío. (...), los ingenieros no parecen conscientes de las cuestiones filosóficas que su trabajo puede entrañar", y es afirmación producto de su experiencia: "Para entrar en conversación con mis amigos ingenieros a veces pregunto: ")Cuáles son los fundamentos de su disciplina?" La pregunta siempre es recibida con perplejidad. Incluso después de haber explicado qué es lo que me ocupa, esto es, un informe coherente de la naturaleza y significado de la rama de la ingeniería en la que ellos trabajan, la pregunta carece de sentido para ellos. Los muy pocos que formulan preguntas importantes acerca de sus profesiones técnicas por lo general son considerados, por sus colegas, maniáticos peligrosos y radicales". Y acaba, patéticamente: "Si todavía sigue vigente la sugerencia de Sócrates de que "la vida no examinada no vale la pena ser vivida", es una novedad para la mayoría de los ingenieros"<sup>30</sup>.

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

serviremos de las aportaciones de C. Mitcham en el terreno de la historia de la filosofía de la técnica, que dibujan un panorama más optimista para esta disciplina.

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

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

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

De la filosofía de la tecnología ingenieril, dice Mitcham que consiste en "el análisis de la tecnología desde dentro y la comprensión de la forma tecnológica de existir-en-el-mundo como paradigma para comprender otros tipos de acción y pensamiento humanos"<sup>35</sup>. En cambio, la filosofía de la tecnología de las humanidades queda definida como "el intento de la religión, la poesía y la filosofía (o sea, las ramas de las humanidades) por buscar una perspectiva no tecnológica o transteconológica para dar origen a una interpretación del significado de la tecnología"<sup>36</sup>.

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

Frente al positivismo descriptivo de la filosofía de la tecnología ingenieril, la de la humanidades es una hermenéutica: "La filosofía de la tecnología de las humanidades o hermenéutica, como también ha sido denominada, busca, por el contrario, penetrar en el significado de la tecnología, sus vínculos con lo humano y con lo extrahumano: arte, literatura, ética, política, religión. Tal búsqueda es para reforzar el conocimiento de lo no-tecnológico"<sup>39</sup>. En este sentido, "La filosofía de la tecnología de las humanidades, sin embargo, se aproxima a lo humano precisamente como pregunta, incluso como la pregunta fundamental que tal vez, en principio, jamás pueda ser respondida", y en esta labor de acercamiento "entran en contacto con lenguajes nuevos o diferentes con el impulso de no traducir éstos últimos a un lenguaje más conocido, sino por tratar de aprenderlos, interpretarlos y entenderlos. La traducción, incluso la más sofisticada, siempre deja tras de sí un residuo de significado no traducido y no traducible. Los aspectos de lo humano y otras realidades son oscurecidos y disminuidos"<sup>40</sup>.

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

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

La expresión "filosofía de la tecnología" es de cuño reciente si se considera la historia de la filosofía<sup>44</sup>, y surge teñida por los problemas y enfoques que, con Mitcham, hemos dado en llamar filosofía de la tecnología ingenieril, de ahí que el autor americano afirme que ésta es la primera de las dos tradiciones en surgir, e incluso la única durante bastante tiempo, y que entronca con lo que se dio en llamar "filosofía de los manufactureros" y "filosofía mecánica"<sup>45</sup>.

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

Ante este panorama, Mitcham propone un entendimiento entra ambas tradiciones: "No sólo resulta razonable esperar alguna profundización de la relación del sentido común con el conocimiento tecnológico y, de este modo, algún acercamiento implícito, aunque limitado, entre hermanos de competencia, sino que también es cierto que incluso los hermanos más competitivos, a veces intencionadamente, colaboran entre sí"<sup>47</sup>. Mitcham es optimista en

este punto: "Los pronósticos para el futuro de tales esfuerzos cooperativos son favorables y los primeros indicios sobre el surgimiento de tal trabajo son alentadores"<sup>48</sup>.

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

"Una síntesis del conjunto de cuestiones introducidas por ambas filosofías de la tecnología va a pasar de las distinciones conceptuales entre instrumentos, máquinas, inventos cibernéticos; de las discusiones metodológicas de la invención, los diseños y la producción y de los análisis epistemológicos de la ciencia ingenieril, a la especulación sobre la consideración ontológica de los entes naturales frente a artefactos y obras de arte, sobre los problemas éticos engendrados por el amplio ámbito de las tecnologías especializadas y sobre la multiplicidad de ramificaciones políticas de la investigación tecnológica. Sin embargo, un análisis comprensivo, sistemático o interdisciplinar, tiene que permanecer subordinado finalmente al amor por la sabiduría que va a insistir en un cuestionamiento de lo técnico, incluso cuando ello, por alguna casualidad, empeñe sus poderes"<sup>49</sup>.

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

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

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

La tesis de Mitcham tiene como secuela que cualquier otra tradición de la filosofía de la tecnología que pueda alegarse (fenomenológica, neo-tomista, pragmatista...) resulta encuadrable en alguna de las dos básicas por él propuestas, pero afirma: "La existencia de una tradición marxista de reflexión sobre la tecnología es el mayor obstáculo para esta tesis"<sup>51</sup>. Se trata de una tradición que, arrancando al menos de Marx, continúa la escuela de Frankfurt (Habermas, Marcuse, Adorno, Horkheimer), los europeos del Este de la "Revolución Científico-Tecnológica" (Richta) y el marxismo latino-americano (Dussel). Todos ellos tienen en común su enfoque, es decir, ser una tradición de crítica social de la tecnología, la cual parece no encajar en ninguna de las dos anteriores: "El enfoque central de esta tradición, puede decirse, no es la aceptación y elaboración de tecnología (tradicción

ingenieril), ni el cuestionamiento de la tecnología (tradición de las humanidades), sino el análisis y la crítica sociales"<sup>52</sup>.

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

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

En este apartado señalaremos, siguiendo la obra de Mitcham, algunos elementos que, siendo característicos de los principales representantes de las diferentes tradiciones de la filosofía de la tecnología aparecen también de una forma u otra en la obra de GB, como quedará patente al analizarla en el "corpus" de la tesis. No se trata de establecer las razones para las coincidencias, ni tampoco de encontrar puntos de distanciamiento con otros autores, pues no es ese el propósito del presente apartado ni, en general, de nuestra investigación, sino tan sólo apuntar en este momento algunos temas dejando la cuestión abierta para nuevos y, sin duda, provechosos estudios al respecto.

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

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

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

##### **1.2.2.1.1. Kapp.**

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



Pues bien, según Kapp, la historia se constituye por los esfuerzos del ser humano por hacer frente a los desafíos del entorno y vencerlos superando su dependencia de lo natural. Pero tal cosa sólo es posible si al dominio externo de lo natural le acompaña el dominio del ambiente interno humano (política...). Concibe los artefactos como proyección (por lo general inconsciente) de los órganos naturales del hombre, y afirma que la riqueza de las creaciones espirituales brota de los órganos físicos, de modo que dichos artefactos son reflejo suyo. Por este motivo, establece analogías entre las realidades artificiales y los órganos o sistemas humanos (el telégrafo como extensión del sistema nervioso; el ferrocarril como proyección de la circulación sanguínea; el plato como exteriorización del hueco de la mano; el lenguaje y el Estado, como extensiones de la vida mental y de la naturaleza humana respectivamente...). Por lo mismo, considera que si las acciones humanas deben tener límites (ética), las máquinas también.<sup>55</sup>

#### **1.2.2.1.2. Engelmeier.**

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

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

#### **1.2.2.1.3. Dessauer.**

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

propone una cuarta crítica que complemente la tres de Kant: la crítica de la actividad tecnológica<sup>57</sup>.

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

En consonancia con su análisis metafísico de la técnica, Dessauer propone una teoría de la significación moral de la técnica con ribetes místicos. Según el filósofo alemán, la búsqueda y práctica de la tecnología posee la fuerza del imperativo kantiano; más aún, de mandato divino. Si el hombre crea la técnica, el poder de ésta, sin embargo, va más allá de lo esperado por él, poniendo en juego algo más que fuerzas terrenales. Las consecuencias inesperadas, autónomas, de la tecnología en su transformación del mundo son para Dessauer la prueba de su valor moral trascendente. La técnica moderna no es tan sólo una práctica orientada a la obtención de beneficios prácticos que hagan más cómoda la existencia humana en el mundo, sino la participación del hombre en el acto divino de la creación lo cual es, dice, la mayor experiencia terrenal que puede experimentar un mortal. Según Mitcham, en Dessauer la tecnología se convierte en una experiencia religiosa y ésta, a su vez, adquiere un significado tecnológico.<sup>58</sup>

#### **1.2.2.1.4. Otros autores.**

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

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

El inglés Alfred Espinas distingue entre técnica (habilidad para cualquier actividad), tecnología (sistematización de una técnica) y Tecnología (principios generales de la acción que pueden aplicarse a cualquier número de casos particulares). En este sentido, propone

que la Tecnología es al hacer humano lo que la Praxeología a la actividad humana global<sup>59</sup>. Al igual que Kapp, Espinas concibe la tecnología como proyección de los órganos humanos.

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

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

El filósofo argentino Mario Bunge, denomina "Technophilosophy" a un aspecto del proceso y proyecto de explicación de la realidad en categorías científicas y tecnológicas; categorías desde las que según él deben reinterpretarse las humanidades (ética, filosofía...). Reflexiona sobre cuestiones gnoseológicas y ontológicas en relación a la tecnociencia, la tecnética y la tecnopraxeología, constituyendo tales esbozos, en opinión de Mitcham, la visión más completa de la filosofía de la tecnología ingenieril. Las concepciones de Bunge, están, según el autor estadounidense, en estrecha conexión con el concepto popperiano de "piecemeal social engineering" y, a través de él, con el pragmatismo social de John Dewey y el movimiento tecnocrático. En este sentido, Dewey propone la aplicación de la ciencia no sólo para resolver asuntos humanos, sino para los seres humanos mismos, es decir, para mejorar intelectualmente la especie y experimentar con ella nuevas posibilidades y relaciones. Por su parte, Thorstein Veblen propone la reorganización tecnocrática de la vida económica y política, a la vez que la emancipación de la tecnología y de los principios ingenieriles de la corrupción política y económica.<sup>60</sup>

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

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

##### **1.2.2.2.1. Lewis Mumford.**

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

principal satisfacer las necesidades materiales del hombre, sino sus demandas y aspiraciones superorgánicas.

Distingue Mumford entre dos tipos de técnica según su relación con la vida: la poli o biotécnica, que es la técnica orientada hacia la vida antes que al poder o al trabajo; frente a ella, la monotécnica o técnica autoritaria, fundamentada en la racionalidad científica y la producción cuantificada, es decir, técnica de carácter militarista, belicosa, orientada hacia el poder, la expansión económica y la plenitud material. Tal sería según Mumford la técnica moderna, que no tendría su origen en la revolución industrial sino en los sistemas sociales jerárquicos de las civilizaciones antiguas o, como también los denomina, "megamáquinas". Una de las consecuencias de lo anterior habría sido el modo peculiar de organización del trabajo, que hizo posible la construcción de las pirámides en Egipto, la muralla china, o la creación de grandes ejércitos. Esta técnica suele proporcionar grandes beneficios materiales, pero a costa de la deshumanización de los hombres. Surge entonces el mito de la máquina, es decir, considerar que la megatécnica es irresistible y beneficiosa, cuando en realidad ambas cosas son falsas, de ahí la necesidad imperiosa de poner límites a la técnica para salvarla de sí misma. Así, pues, Mumford no rechaza la técnica, sino que pretende orientarla hacia la vida. Esto significa que, puesto que según Mumford, lo que hace al hombre humano no es la acción técnica, sino su capacidad simbólica y afectiva, así como la de tener recuerdos y potenciar los que fueron valiosos para él a fin de diseñar el futuro por él deseado, la técnica debe reorientarse hacia esas dimensiones propiamente humanas de modo que fomente lo que denomina aspecto "personal" de la existencia que es, justamente, la que la megatécnica cercena.<sup>61</sup>

#### **1.2.2.2. Ortega y Gasset.**

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

Distingue Ortega tres tipos históricos de técnica: técnica del azar (una técnica se descubre por azar), del artesano (una técnica descubierta por azar es concienciada y transmitida a otra generación por medio del artesano) y del ingeniero (sólo al incorporarse la ciencia moderna a la técnica, hasta ese momento definida como destreza, surge la técnica científica o, propiamente, tecnología). La tecnología, que afecta tanto a la acción práctica como a las propias teorías, no es una técnica sino la técnica, es decir, un nuevo modo de ser, pensar y

hacer. Justamente ahí radica su peligro, en el tecnicismo de la técnica: al disponer la humanidad en la tecnología de un método general para descubrir cómo convertir en realidad cualquier plan, es decir, cómo realizar cualquier proyecto antes de elegir uno en particular, el ser humano parece haber perdido la capacidad de imaginar o desea cualquier fin. El formalismo propio de la técnica en cuanto método y la pasión del hombre por ella le ha hecho olvidar que ser técnico es la capacidad para serlo todo, pero que ser sólo técnico es, por eso mismo, no ser nada definido. Para paliar esta falta de imaginación, Ortega propone mirar a las técnicas orientales.<sup>63</sup>

### **1.2.2.2.3. Heidegger.**

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

La técnica moderna es una forma nueva de desvelar el ser (nueva forma de verdad) obligándole a manifestarse como fuente de energía susceptible de ser liberada y almacenada abstracta, indeterminadamente, para ser transformada o determinada en la forma que al hombre convenga y para sus fines. La técnica moderna des-oculta el ser provocándolo, desespecificándolo y especificándolo tantas veces como quiera y bajo el aspecto que desee. Tal cosa nunca había sucedido antes en la historia, en que cada materia (madera, piedra, viento, animales...) mantenía su especificidad al entrar a servicio del hombre. La técnica moderna todo lo transforma en depósito o disponibilidad para el consumo. Tal es su forma de desocultar el ser: como total disponibilidad (Gestell) o plasticidad para que el hombre lo determine según sus necesidades; el ser como utilidad. Pero la disponibilidad o utilidad no es nada técnico en sí mismo, sino la condición de posibilidad (transcendental) de la técnica. Es, por tanto, la actitud tecnológica hacia el mundo lo que funciona como precondition o marco transcendental de comprensión dentro del cual lo real se desoculta o manifiesta modernamente como mundo técnico.

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

hasta su transformación en pena observada de forma que el sujeto establezca una distancia entre él y la presencia persistente de la cosa, así debe hacerse con la técnica.

Pues bien, esta curiosa forma de trascender un problema mediante su observación calmada a modo de estado contemplativo es lo que propone Heidegger respecto de la técnica: contemplar la técnica, experimentar tranquilamente su presencia utilizando los sentimientos y el intelecto como barreras protectoras frente a su irremediable agresión. Así, pues, para Heidegger, el distanciamiento que procura la serenidad (*Gelassenheit*) del pensamiento es el único remedio efectivo ante la irremediable presencia de las cosas ante la conciencia, en este caso de la poderosa técnica moderna.<sup>64</sup>

#### **1.2.2.2.4. Jacques Ellul.**

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

Ellul considera que la técnica, por su condición novedosa en tanto que forma de ser en el mundo, es la gran apuesta, la única en rigor, del siglo. La conquista de la naturaleza por la técnica supone, en realidad, la sustitución del mundo natural por otro técnico, artificial y esto provoca la incertidumbre propia de toda novedad acerca de su bondad y aspecto final. En este sentido, la apuesta lo es sobre la capacidad humana para controlar, conocer y actuar con buenas intenciones. Como toda apuesta, carece de seguridad por lo que bien pudiera suceder lo que denomina "le bluff technologique". La técnica, según Ellul, es el intento del ser humano por crear su hogar en el mundo, posibilidad que, sin embargo, niega explícitamente la Biblia. Para hacer menos arriesgada la apuesta, Ellul propone la siguiente solución al problema de la técnica: una búsqueda sistemática y voluntaria del no-poder; una ética del no-poder que restrinja drásticamente la práctica de la técnica, de modo que el hombre se comprometa a no hacer todo lo que le resulte técnicamente posible. Esto, dice Ellul, nada tiene que ver con impotencia, destino o pasividad alguna. Bien por el contrario, con esta actitud se persigue la libertad contra una técnica nociva, no contra la técnica en sí, de modo que ésta genere y se desarrolle en un tipo de relaciones dialécticas más fructíferas.<sup>66</sup>

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

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

Dice Mitcham: "Horkheimer y Adorno, los teóricos originales de esta escuela, criticaron a la ciencia y a la tecnología por sus formas de racionalidad ilustrada, pero lo hicieron en nombre del proyecto ilustrado"; "Adorno también se muestra desdeñoso en su rechazo de la interpretación de la tecnología de Heidegger por su tesis de que es una manifestación histórica del Ser y por la atribución de los problemas a algún tipo de esencia interna"<sup>67</sup>. Ambos aspectos, como se verá, están presentes con fuerza en la filosofía de la técnica de GB. Prosigue Mitcham: "Con Habermas, un representante de la segunda generación de la Escuela de Francfort, la posición pro-tecnología es aún más explícita. (...) Para Habermas no es propio criticar a la tecnología por su "dominio de la naturaleza" (...) la naturaleza está compuesta de objetos meramente materiales libres de ser utilizados por los seres humanos autónomos de la forma en que estos crean conveniente (...). Implícitamente, Habermas concuerda y afirma lo que Bunge denomina transfondo ontológico de la tecnología"<sup>68</sup>. Este punto es, como habrá ocasión de comprobar en nuestro estudio, uno de los fundamentales de la filosofía de la técnica de GB, razón por la que se ve obligado a elaborar una metafísica apropiada (o mejor, ontología); metafísica que encuentra básicamente expuesta en Whitehead.

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

El hecho de que en el pensamiento de GB sobre la técnica puedan encontrarse tales coincidencias con los principales representantes de la Escuela de Francfort no es, a nuestro juicio, fortuita, sino prueba de lo que venimos advirtiendo: que en la filosofía de la técnica de GB confluyen las tres tradiciones que destaca Mitcham; tradiciones que, según él, en rigor serían dos ya que las diversas posturas que mantienen los principales representantes de la Escuela de Francfort, y en general de la tradición de la Teoría Crítica de la Sociedad, en el debate abierto en su seno en torno a la técnica pueden incluirse en alguna de las dos tradiciones básicas de la tecnología: la ingenieril y la de las humanidades, lo cual sería prueba en favor de la verdad de su tesis central<sup>70</sup>.

### 1.3. Conclusiones.

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

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

### Notas

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

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



naturaleza" (DESCARTES, R.: Discurso del método. Madrid 1987, Tecnos, p. 85, sexta parte).

3 Cf AFC, 30.

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

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

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

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

8 Idem sup.

9 Véase Diccionario de la Lengua Española, de la Real Academia Española.

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

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

12 El termino "tecnología" aparece raramente en los escritos de GB, y cuando lo hace es tardíamente (Cf vg., Pasado, presente y porvenir de grandes nombres).

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

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

15 Idem sup.

16 Ibid.

17 ALVAREZ PALACIOS, F., o.c. 130.

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

19 Lo que proponemos aquí no puede ser admitido por quienes sostengan concepciones próximas a la de Bunge cuando define "tecnología" como un cuerpo de conocimientos que cumpla estrictamente las siguientes condiciones: ser compatible con la ciencia coetánea y controlable por el método científico; ser empleado para controlar, transformar o crear procesos o cosas de carácter natural o social (Cf BUNGE, M.: Epistemología. Barcelona 1980, Ariel).

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

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

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

filosóficos sobre la técnica a través de los temas, problemas y posibilidades abiertos por la obra bacquiiana.

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

24 WINNER, L.: La ballena y el reactor. Barcelona 1987, Gedisa, p. 19.

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

26 FERRATER MORA, J.: Diccionario de filosofía. Madrid 1984, Alianza Editorial, vol. 4, p. 3199.

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

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

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

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

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

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

33 o.c. 88.

34 Idem sup.

35 o.c. 49.

36 Ibid.

37 o.c. 83.

38 o.c. 82.

39 Ibid.

40 o.c. 83-84.

41 Cf todo ello en o.c. 84.

42 o.c. 50.

43 Cf o.c. 21, 82.

44 Según Mitcham, fue el filósofo hegeliano de izquierdas alemán Ernst Kapp (1808-1896) quien acuñó la expresión "'Philosophie der Technik", que utilizó como título de un libro

en 1877, siendo el primero en la historia que llevó dicho título (Cf *ibid.*, 25, 31). La expresión inglesa "philosophy of technology" surge significativamente en un simposio celebrado en 1966, de la mano del filósofo argentino Mario Bunge, que también acuñó la de "technophylosophy" (Cf *o.c.* 40-41). Por nuestra parte, queremos llamar la atención sobre el uso que de dicha expresión hace P. J. Lucia en su conferencia pronunciada en el Instituto Psicotécnico, el día 24 de marzo de 1933, cuyo título rezó así: "Bosquejo de una filosofía de la técnica" (Cf. LUCIA, P. J.: "Bosquejo de una filosofía de la técnica". *Revista de Occidente* (Madrid) n1 118 (1933) pp. 38-57).

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

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

47 *o.c.* 84.

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

49 *o.c.* 86-87.

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

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

52 o.c. 89.

53 o.c. 89 y 90 respectivamente.

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

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

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

57 Esta crítica a la actividad técnica es la que, como indica Mitcham, se propone Ernesto Mayz Vallenilla en su Esbozo de una crítica de la razón técnica (CF MITCHAM, C., o.c. 48, nota n1 25 ). Este hecho resulta especialmente significativo pues, como mostraremos con nuestro estudio, GB también enfatiza el aspecto transcendental de la técnica y del acto inventor como consecuencia de su aproximación a Heidegger (etapa existencialista de su pensamiento, que comprende la década de los años cincuenta). Pues bien, GB tutoró a Mayz Vallenilla en las tareas de elaboración de su tesis doctoral en filosofía, en la Universidad Central de Venezuela, titulada "Fenomenología del conocimiento" (1956), tal como consta en comentario del propio GB (FC, 505). Se da la curiosa circunstancia de que en el escrito de GB siempre que aparece citado el autor de la tesis lo es como "Mayz Valenilla", en lugar de Vallenilla. Por otra parte, Mayz Vallenilla fue miembro de la Comisión Rectoral de la Universidad Central de Venezuela en 1958 (Cf MAYZ VALLENILLA, E.: Fundamentos de la meta-técnica. Barcelona 1993, Gedisa), y GB colaboró en 1946 a la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras o de Humanidades, núcleo de lo que sería la Universidad Central de Venezuela, de la que más tarde fue nombrado Doctor Honoris Causa (Cf BEORLEGUI, C.: García Bacca. La audacia de un pensar. Bilbao 1988, Universidad de Deusto, pp. 26-27).

58 Cf todo lo dicho en MITCHAM, C., o.c. 42-48. Abundando en esa relación entre lo transcendente místico-religioso y la técnica, creemos oportuno citar a Karlfried Graf Dürckheim: "Hay que añadir hoy que los altos resultados técnicos actuales pueden conducir también a un testimonio de la realidad transcendente ignorada en los siglos pasados", si bien "Cuanto más fundamente el hombre su independencia en sus fuerzas naturales, en sus capacidades racionales y en su potencial técnico, más tentado está de rechazar como creencia pueril toda instancia divina y sobrenatural" (DÜRCKHEIM, G. K.: Hacia la vida iniciática. MEDITAR. )por qué y cómo?. Bilbao 1987, Ediciones Mensajero, pp. 56-58). Pues bien, tal cuestión no sólo no es ajena al pensamiento de GB sobre la técnica sino que, como se verá oportunamente, es el tema desde el que cobra sentido toda su filosofía de la

técnica: cómo conseguir que el pensamiento antropológicamente centrado no olvide la referencia del Absoluto, Infinito o Transcendente, y se dote, además, de un tipo de acción técnica que siendo respetuosa con esa dimensión de la vida humana resulte, a la vez, eficaz para transustanciar la naturaleza humana y la del universo físico-natural en Dios y tecnocosmos supernaturales, respectivamente. En este sentido, y como se verá oportunamente, se puede aplicar a la filosofía de la técnica de GB algo que C. París dice respecto de "la amplitud de lo tecnificable en el hombre" en relación a la mística: "toda realidad humana es susceptible de un tratamiento técnico. El hombre que es detectado en su origen, precisamente como animal técnico, creador de la técnica, es definible, también, como ser tecnificable en todos los campos de su vida. Realidad subjetiva y objetivamente técnica. Ducasse ha subrayado esta amplitud con que el término técnico es manejado. La invasión de la posibilidad técnica en el campo mismo de la mística. Y no solo hoy, en nuestro aire sugestionado de tecnicidad; los grandes místicos han hablado de caminos, métodos, de moradas, etapas. En las manos de un personaje de Sartre aparece el libro ignaciano de los ejercicios, sorprendido por la sabiduría metódica del Santo de Loyola. Libro que constituye expresión bien rotunda de lo que representa una rigurosa metodología de aproximación a Dios y de la eficacia asombrosa de su rigor técnico" (PARIS, Carlos: Mundo técnico y existencia auténtica. Madrid 1973, Selecta de Revista de Occidente, pp. 149-150).

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

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

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

62 Sobre este interesantísimo aspecto véase el escrito de Ortega Ideas y Creencias

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

64 Cf MITCHAM, C., o.c. 73. La solución heideggeriana de defender el yo de la presencia impertinente de una realidad transformándola en objeto de contemplación, es decir, neutralizando su acción causal mediante su transcendentalización (presenciar la presencia)

será un punto de discrepancia radical en GB. Su propuesta de solución, como se verá en su momento, será bien diferente: enfrentarse al dragón en su propio terreno, en el eficaz de verdad o causal, de modo que sólo mediante la técnica puede salvarse el hombre de la técnica misma que, a su vez, es la única capaz de salvarlo del universo natural, de humanizarlo. Para ello será preciso que la técnica se desarrolle en un contexto socio-económico adecuado: el comunista. Este es uno de los problemas en que GB muestra de forma clara la presencia de las dos tradiciones de la filosofía de la tecnología en su pensamiento, pues si por un lado nuestro autor coincide con Heidegger en reivindicar el componente transcendental de la técnica, lo cual le situaría en la tradición de la filosofía de las humanidades, por otra la solución del problema se inscribe a caballo entre la ingenieril y la de la Teoría Crítica.

65 Así, por ejemplo, cree que "La inflación contemporánea del lenguaje es (...) 'una expresión mecánica de la reacción compensatoria del sistema técnico'" (HOTTOIS, G.: "La inflación del lenguaje y la disociación del sentido en la filosofía contemporánea". Diálogo Filosófico, n1 10 (1988) p. 41).

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

67 MITCHAM, o.c. 91.

68 Ibid., 92.

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

70 Cf *ibid.*, 91 y 93.

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



## CAPITULO 2

### TECNICA Y UNIVERSO: CAUSALIDAD Y SUSTANCIA.

#### 2.0. Introducción.

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

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

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

Para ello, comenzaremos analizando las tres acepciones que GB distingue en el término "causalidad", a fin de notar lo característico del principio de causalidad en sentido estricto. Al hacerlo, éste aparecerá como un dominio paradójico tejido con hilos de novedad y determinismo inexistente en el universo natural (ni en el ámbito microfísico ni en el de los fenómenos mecánicos o macroscópicos). Por tanto, el dominio causal estricto aparecerá como producto u obra humana, es decir, artificial.

La existencia de un dominio causal estricto exige para GB, como se verá, el cumplimiento de ciertos requisitos. Estos requisitos son tales que sólo el hombre podrá ser considerado rigurosamente "causa" y cualquier obra suya "efecto" en sentido estricto. Esto nos obligará a establecer qué sea lo que, según GB, constituye lo característico del hombre en cuanto ser a fin de comprobar si la peculiaridad óptica de la "causa" queda plasmada en sus creaciones artefactuales en tanto que "efectos" de modo que lo artificial posea un carácter simbólico. El análisis mostrará que para GB el hombre es realmente causa (creador) del dominio artificial o, dicho de otra forma, que el dominio artefactual y técnico

cumple todas las condiciones para ser "efecto". Como consecuencia de ello el universo quedará elevado transcendental y transcendentemente al participar (analogía: universo convertido en mundo hecho a imagen y semejanza) de las propiedades de la causa (el hombre), de modo que puede afirmarse que el universo natural resulta humanizado en la medida en que el dominio causal, que es dominio artificial obra del hombre, se imponga frente a aquél. La filosofía de la técnica de GB descansa, como se demostrará, sobre la teoría de la analogía; mas analogía de un tipo peculiar.

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

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

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

## **2.1. Lo artificial, lo artístico y la técnica<sup>1</sup>.**

### **2.1.1. Lo artificial.**

#### **2.1.1.1 Poíesis como creación cualitativa pura del espíritu.**

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

Lo dicho de las cuatro causas clásicas se aplicará igualmente a cualquier otra nueva que pudiera aparecer o descubrirse como, por ejemplo, la "causa categorial" o formas a priori como condiciones de posibilidad de las cosas en cuanto objetos de la experiencia (Kant)<sup>3</sup>.

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

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

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

entre los objetos reales naturales; se encuentra como en lugar propio, en el sujeto conocedor, no precisamente en cuanto que el conocedor es un ser especial sometido a su manera a las cuatro causas, sino en cuanto el conocedor es lugar de "puras presencias", cual pantalla que hace aparecer ciertos aspectos mas sin entrar él mismo a componerlos ópticamente" (ibid.).

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

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

Como se ve, la acción artificializadora o poética posee en el pensamiento de nuestro autor profundas implicaciones gnoseológicas y ópticas. De hecho, tal acción artificializadora inicial o fundante, en tanto que modalidad de "epojé" o "ascetismo", es decir, de "desconectación" del dominio causal, resulta acción característica del "espíritu" por la que éste manifiesta su superioridad o transcendencia frente a lo empírico<sup>5</sup>. No ha de extrañar, por tanto, que GB vea en la ciencia, tal como se mostrará en su momento, una creación acorde con el grado supremo de espiritualidad de la vida superior, es decir, de la vida mental o intelectual con superior poder formalizador o abstractivo, esto es: dotada de superior poder de intimidad o capacidad para mantenerse a distancia de las cosas de manera que no se sienta afectada por éstas; poder que llega a su grado supremo en la vida intelectual que está a la base del tipo de ciencia actual y, en virtud del principio de isomorfía, en dicha ciencia.

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

### 2.1.1.2. Re-producción.

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

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

"En los objetos artificiales se da, ciertamente, una desvinculación o aislamiento antinatural de varias o de las cuatro causas, pero las que intervienen lo hacen siempre con operaciones reales, haciendo cada una lo que es. Así, aunque una máquina sea una cosa artificial en que las operaciones peculiares de ella -convertir las ondas en sonido, convertir la energía calorífica en mecánica...- no provengan de la esencia y contextura misma de sus partes, como en los seres naturales, con todo las acciones que producen son reales, y las fuerzas que en los entes artificiales actúan son bien reales y producen efectos reales.

"Es decir: en una cosa artificial la artificialidad desvincula ciertamente la conexión natural que entre las cuatro causas rige en los entes naturales, pero no se pierde nada de los efectos reales de las causas, aunque se hallen y tengan que obrar en condiciones artificiales" (ibid.).

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

"cosas que surgen, 1) sin causa material "propia" -así se presenta el color de un árbol en un cuadro, sin que haya nacido de los elementos anatómicos "naturales"; 2) o sin "su" causa eficiente natural -tal se a parece en un cuadro una nube, sin que el calor solar la haya hecho ascender sobre la tierra y flotar ingrávida en el aire; 3) o sin "su" causa formal -que el color del cuadro no colorea el material en que se aparece (...); nada hace lo que "es", ninguna forma viene o hace de molde de nada; la causa formal ni con-forma ni de-

forma; 4) o sin "su" causa final, pues ni la raíz pintada sirve para sustentar el tronco, ni la tierra en que parece apoyarse una casa sirve efectivamente para fundamentarla (...); nada sirve para nada y nada se ordena para nadie" (ibid.).

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

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

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

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

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

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

### **2.1.2. Lo artístico.**

La operación característica de lo artístico es, como se adelantó, la "mímesis" o imitación. "Mímesis" es acción en dos fases o momentos<sup>7</sup>, de las cuales la "Fase primera de la operación mímesis poética" corresponde a la "poíesis" (SEG, 52-54). En este sentido, como es claro, lo artístico y lo artificial coinciden en el inicio.

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

Esta desvinculación causal que se mantiene a pesar de la de-volución al mundo físico o real-causal consiguiendo sustraer el objeto artístico a la influencia causal actuante en los dominios en que haya de re-contextualizarse es lo que caracteriza a lo artístico frente a lo artificial propiamente dicho, según GB: "Digamos, pues, que la medida de lo artístico en una obra estará dada por el número de elementos reales cuyos objetos representados por ellos no hagan efectos reales, los que hicieran de hallarse en un mundo natural o en uno artificial" (P, 25-26); "Artístico: pura presencia, parencial subsistente, en que las cosas parecen ser y no son, ni obran según lo que son" (o.c. 27).

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

"entendemos por imitar aquel conjunto de acciones que transforman lo artificial en artístico; es decir: el ser y sus operaciones reales, en ser de pura presencia, en acciones indicadas y jamás realizadas ni realizables.

Imitar, por tanto, no significa primariamente ponerse a copiar un original, ajustándose lo más posible a él-que en este plan la mejor imitación fuera por

generación dentro de la misma especie, por reproducción biológica-, sino darle un nuevo ser en que no tenga ya que ser real y realizar u obrar según un tipo de ser real.

Será, pues, imitación toda acción cuyo efecto sea una pura presencialización" (o.c. 28).

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

Por esta razón dirá GB que se trata de "reintegrarla [la forma, cualidad pura o aparencial] al mundo real para que lleve una existencia supraóptica y supracausal, en perenne desafío al ser y a los logos sobre el ser" (ibid.). Es claro, pues, que el objetivo del arte es lograr, por la mimesis, un estado especial de "supratemporalidad y supraespacialidad, supraindividualidad y supracausalidad" (o.c. 53) mayor que el conseguido con la poesis, y que por ello afirma GB: "La faena de la mimesis poética resulta supraóptica, casi transcendente", y añade: "y plantea tremebundos problemas a la metafísica clásica, tan tremebundos que cuartejan todos sus fundamentos" (ibid.). En efecto: así concebido, es claro que el arte pretende adueñarse, cuando menos, de la función característica del "concepto natural de ser".

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

### **2.1.3. La técnica.**

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



Adviértase la siguiente definición de técnica que da GB:

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

Definición que podemos contrastar con la de "arte":

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahora bien, en lo tocante a la desconexión causal dirá GB: "Lo más difícil desde el punto de vista óntico-causal consistirá en libertarse de la causa final; obtener, con términos kantianos, una finalidad sin fin; un orden en que los miembros no sean medios "para"" (SEG, 53-54). Por ello, con mayor razón habrá de afirmarse lo mismo de lo artificial, pues en tal caso no sólo deberá neutralizarse la finalidad natural sino imponer una nueva: aquella utilidad o finalidad que toma como analogado principal o centro de convergencia del sentido al hombre (sus modelos ideales o transcendentales). Por tal circunstancia el valor "utilidad" resulta un plural tan amplio como necesidades, deseos, etc., naturales o artificiales tenga el hombre, pues dice nuestro autor: "Y este valor [belleza] impone, es claro, un orden distinto y obliga a una selección especial de materiales, diversos de los actos y orden que se emplearían para un trabajo técnico, guiado por el valor de utilidad, en sus diversas formas: comodidad, economía, lujo, rendimiento" (P, 12).

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

Por lo mismo, es claro que "artificial" es término que en GB presenta una doble acepción: como el resultado de la "producción" (poíesis) o "aparencial"; y como el

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

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

Por otra parte, tampoco se confunden técnica y ciencia:

"En general: si distinguimos entre fin e idea, entre valor que haga de fin de acciones prácticas e ideas que hagan de guía de actos especulativos, habrá que entender por técnica, en el sentido amplísimo de la palabra, todo conjunto de actos sobre cualquier material que estén ordenados por un fin o valor; y por ciencia, en sentido amplio de la palabra, todo conjunto de actos guiados por ideas y sus naturales conexiones. Y es claro que los valores o fines distintos imponen un orden original, radicalmente diverso del que señalan las ideas, y cuya organización heterogénea salta a la vista cuando se pretende comparar una casa, un cuadro, un teorema matemático, una máquina, una sinfonía, la teoría física relativista" (P, 12-13).

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

#### **2.1.4. Lo artificial como creación eficiente**

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

Puesto que la verdad ontológica es, según GB, la adecuación de las cosas a los modelos presentes en el entendimiento humano, lo artificial y, a fortiori, lo artístico (al menos en lo que de artificial tenga) poseerán o serán verdad ontológica, pues las "presencias subjetivas" obtenidas por la "producción" o "poíesis" no se encuentran en la

naturaleza en tal estado y desde el cual, además, actuarán como modelos para la acción reintegradora (sea técnica o mimética). En tal sentido el aspecto creador presente en toda verdad ontológica, como bien advierte GB, fue puesto de manifiesto por Santo Tomás, aunque lastrado por su teología: "La verdad ontológica es de suyo creadora; y así sostendría santo Tomás que "scientia Dei est causa rerum", que la ciencia de Dios es causa de las cosas (Summa theologiae, 1 pars, q.XIV, art. VIII)" (NGFC, 219), de modo que realmente, según el santo, "la posee en plenitud y propiedad Dios" (ibid.).

Con todo, Santo Tomás ya la admitió como posesión del hombre en el dominio del arte y lo artificial: "y únicamente respecto de ciertos objetos, de los artísticos y artificiales, dispone de su poquito de verdad ontológica, de creación de modelos para las cosas a que éstas tendrán que ajustarse, el entendimiento del hombre, del artista" (ibid.); "La escolástica admitió entre los pocos casos de verdad ontológica, propiamente peculio del hombre, la de la verdad de las obras de arte en que al artista inventa y crea imaginativamente la obra antes de realizarla" (o.c. 271)

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

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

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

Tal falta de eficacia transformadora real le viene de la incapacidad para crear nuevas esencias, de modo que la cualidad creadora que puedan tener las acciones técnica y artística queda subordinada a una acción de re-creación en "otro plano" o re-construcción de las esencias naturales; el acto creador se ve constreñido por el naturalismo. A todos estos casos GB denomina "verdad ontológica clásica" o "clásicamente entendida" (o.c. 259). Kant supone un avance al respecto con su concepción de la verdad como transcendental<sup>12</sup>.

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

Según lo anterior, y desde la perspectiva en que nos encontramos ahora, sucederá que, de resultar posible obtener modelos intelectuales mediante un acto de "producción" que no se limitase a desvincular propiedades naturales (imitación), sino que fuera creador o inventor de acciones y propiedades inexistentes en lo natural, y/o si además tales modelos resultantes fuesen eficientes y eficaces ellos mismos (planes como ideas-vector y/o ideas-fuerza), entonces el entendimiento humano sería potenciadamente creador o artificializador, y al re-integrar con miras a utilidad dichas formas al dominio real-causal los artefactos resultantes serían potenciadamente creaciones y útiles (eficaces). En este caso no se trataría ya tan sólo de desvincular las causas de su cuerpo natural para reintegrarlas con otro orden, sino de dotar a lo artificial de una causalidad formal inventada ella misma, de modo que las acciones del artefacto no respondiesen ya a esencias ligadas a acciones naturales (naturalismo, esencialismo), sino a planes que implican acciones artificiales. Con ello el entendimiento humano resultaría doble o potenciadamente centro de analogía al que someterse las cosas naturales, pues la "póesis" resultaría entonces auténtica "creación" al unírsele al poder de obtener "presencias subjetivas" (abstracción) el de inventarlas, no limitándose únicamente a desvincularlas de lo natural. En tal caso, los modelos intelectuales serían doblemente posesión de la vida superior: creación suya (en lo cual coincide con el acto de "producción" clásicamente entendido) y de sí (aspecto por el cual supera la dependencia de las esencias en favor de planes y diseños inventados por la intimidad vital a servicio de sí misma).

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

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

## **2.2. Causalidad y técnica: fundamentación ontológica para una posible probable humanización integral de lo real<sup>13</sup>.**

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

### **2.2.1. Crítica del principio de causalidad.**

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

#### **2.2.1.1. Las tres formulaciones del principio de causalidad.**

##### **2.2.1.1.1. Formulación "clásica".**

Dice GB: "Convengamos con la fórmula clásica en decir que "todo efecto tiene causa"" (ACC, 14). Se trata de la "formulación clásica" (o.c. 24) o sentido "clásico y tradicional" del principio de causalidad (o.c. 14); la primera y más antigua que ha conocido la humanidad y la más extendida entre el común de las gentes, incluso en la actualidad<sup>14</sup>. También se refiere a ella con los epítetos "vulgar" y "analítica", pues lo que anuncia es una obviedad: que una causa lo es por tener efectos, y que todo efecto lo es de una causa, lo cual constituye una tautología cuya información carece de valor científico<sup>15</sup>.

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

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

Afirma GB: "Un efecto no es cualquier cosa producida, sino la que reúna tres condiciones: 1.0) adquisición de una cierta realidad; 2.0) ser hecha a imagen de la otra; 3.0) estar hecha por la llamada causa como para ella" (o.c. 14). Con ello se establece una triple dependencia o determinismo del efecto respecto de la causa: "1.1) en su realidad; 2.1) en su conformación o plano interior; y 3.1) en su finalidad, que la tiene fuera: en la causa correspondiente" (o.c. 41).

El paradigma de causalidad perfecta, al que tiende la causalidad como a límite ideal, incluye una cuarta relación de dependencia: "tendríamos el límite y colmo (...) cuando el efecto (...) surgiera en su realidad misma tan rigurosamente dependiente (...) que al dejar de producirlo desapareciera" (o.c. 15). Esto es: "4.1) dependiendo de ella tan íntimamente que, mientras quiera la causa el efecto existe; si no quiere, o deja de causar, el efecto desaparece" (o.c. 17)<sup>17</sup>. Tal condición, sin embargo, no es exigible para el surgimiento de un "dominio estricto" de causalidad.

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

En segundo lugar, es característico de la auténtica causalidad el hecho de que "la causa emplea un mínimo de eficiencia o de trabajo, en la producción de efectos que

triplamente dependen de ella", de manera que "cuando la causa es de un tipo tal que el efecto dependa triplemente de ella, el efecto carga con toda la actividad; la causa reduce su eficiencia a un mínimo" (ACC, 19)<sup>19</sup>. Inexistencia, pues, de proporcionalidad entre "cantidad de eficiencia de la causa y la cantidad o realidad del efecto" (o.c. 20) en el dominio estrictamente causal.

En tercer lugar, " el efecto tiene un componente de valor simbólico" (o.c. 42). Si "el efecto está cargado (...) de poder simbólico", es lógico entonces que "remita a la causa", por lo que "llevan los efectos en sí mismos un conjunto de caracteres simbólicos cuyo contenido descubrirá sin más la causa" (o.c. 20-21). En definitiva: "el efecto está cargado, dicho con una palabra clásica, vieja y griega, de poder simbólico. Cuando un efecto ha surgido a imagen de una persona y para sus finalidades, remite inmediatamente a la causa correspondiente, tan inmediatamente como la imagen en el espejo a la cara del que está mirando" (o.c. 20). Por esta razón, afirmará que "un efecto no lo es, en rigor de la palabra ajustada al rigor del concepto, sino cuando, además de proceder de otra cosa, está hecho a imagen de ella y está hecho para ella; así que la causa reforma la realidad con la frase clásica, a su imagen y semejanza" (o.c. 61)<sup>20</sup>.

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

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

"En qué sentido, pues, afirma GB que "no hay determinismo de ninguna especie" en el dominio de la causalidad? La cuestión ya está resuelta: si con "causalidad" se hace referencia exclusivamente al componente causal, en él sólo cabe novedad; pero si por "causalidad" se entiende un contexto formado por causa y efecto, donde cada elemento adquiere sentido en correlación al otro, tal como establece tautológicamente la formulación clásica, entonces "causalidad" es un dominio paradójico en que determinismo (efecto) y novedad (causa) se entretujan dialécticamente. Sólo así se entiende que en otra obra afirme: "Diremos que un dominio está racionalmente ordenado cuando valga el principio de razón suficiente de todo y de cada una de sus partes; y se dirá que un dominio de cosas se encuentra determinísticamente (causalmente) ordenado cuando, como condición mínima, la racionalidad afecte al todo y a cada una de sus partes" (M, 228).

#### **2.2.1.1.2. Formulación renacentista. Crítica a la fórmula clásica.**

En referencia a la formulación clásica, dice GB: "este principio de causalidad, con efecto triplemente dependiente de la causa, se rompe violentamente en el Renacimiento, y



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

#### **2.2.1.1.2.1. El principio de conservación<sup>25</sup>.**

Se trata de una concepción que ya poseían los griegos y que de forma genérica puede formularse así: "nada se crea de la nada, nada vuelve a la nada", aunque tal idea no pase de constituir "una vaga metafísica"<sup>26</sup> si se la compara con los desarrollos científicos que luego ha sufrido tal principio: "según toda la física clásica, inclusive la de Newton, las mismas leyes físicas fundamentales prefijan como consecuencia suya un principio de conservación: conservación de la materia, conservación de la energía, conservación de la cantidad de movimiento, etc.; de consiguiente todas las leyes de la Física clásica y moderna nos indican que, en rigor, no hay paso del ser a no ser o del no ser a ser, -en sentido físico de la palabra" (FCF, 160). De otro modo: "La suma total de las energías del mundo es una constante" y, en tal sentido, aunque aparentemente sucedan cambios espectaculares todos ellos "son del mismo orden que los matemáticos cuando dicen que uno más tres es igual a cuatro, o dos más dos es igual a cuatro, o cuatro más cero es igual a cuatro" (ACC, 31).

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

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

Que esto es así resulta claro si se considera que sólo respecto de un estado de normalidad precedente tiene sentido hablar de cambio, mas no por ello de novedad o aniquilación de un tipo de ser (físico en este caso): "lo más que se puede hacer con el ser son cambios de estado, de la misma realidad; no cambios de ser", de modo que las novedades se reducen a ser "novedades de puro cambio de estado", y así "causa será, un

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

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

#### **2.2.1.1.2.2. El determinismo físico-matemático.**

La idea galileana, admitida con éxito creciente en las ciencias a partir del filósofo italiano, de que lo natural está escrito en, o regido por, matemáticas y que, en consecuencia, la matemática es la forma correcta de expresar la esencia de lo natural, tiene graves implicaciones ontológicas, pues en el fondo significa "que la conexión necesaria entre las fórmulas y sus consecuencias es a su vez física" (FCF, 166), o lo que es lo mismo: que "el orden y conexión matemática es, a su vez, orden y conexión física" (o.c. 166-167). Por tanto el determinismo físico posee origen matemático. Veamos qué supone esto.

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

Pero el concepto que la Física emplea en sentido estricto procede de la exigencia galileana de matematicismo, de modo que ya no interesa el mundo fenoménico de los sentidos sino el lenguaje matemático en que la naturaleza revela sus secretos<sup>28</sup>. Esta postura galileana "no quiere decir tan sólo que a cada fenómeno podemos vincular una ley matemática; (...) si lo físico estuviese tan sólo escrito en caracteres matemáticos, lo tendríamos dicho en otro lenguaje, pero no regiría determinismo matemático en lo físico, que es precisamente lo más importante" (o.c. 166). De otro modo: "cuando no solamente todo fenómeno físico se expresa en lenguaje matemático por una fórmula, sino cuando

añado la siguiente condición importantísima, a saber: como las fórmulas matemáticas tienen su propia legalidad inflexible, por tanto son o teoremas demostrados o bien axiomas que demuestran teoremas, el orden y conexión matemática es, a su vez orden y conexión física. Por tanto, lo físico posee conexión matemática" (o.c. 166-167).

Que esta concepción es nefasta para la formulación clásica del principio de causalidad resulta evidente en virtud de la inflexibilidad que lo matemático impone a lo físico, pues si dicha formulación implica novedad ésta queda imposibilitada por su base con la definición de "determinismo": "Defino de consiguiente determinismo diciendo: en la Física clásica y moderna se presupone: 11) que todo lo físico debe ser traducido a lenguaje matemático; 21) que la conexión necesaria entre lo matemático es ahora conexión entre lo físico, de manera que lo físico tiene necesidad matemática; y como lo matemático es lo determinado por constitución, lo que no se puede cambiar desde siempre y para siempre; de consiguiente, lo físico tendrá siempre el mismo tipo de necesidad matemática; de consiguiente, desde siempre y para siempre sin intervención de ninguna causa" (o.c. 167).

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

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

Respecto del primer presupuesto debe notarse que "una ley infinitesimal (...) rige entre elementos tan próximos cuanto queramos y tan pequeños cuanto queramos. Pues bien; toda formulación matemática infinitesimal va contra la causalidad, porque va contra la distinción entre causa y efecto. No se puede pasar por continuidad de la causa al efecto, del orden de no ser al de ser; entre ellos no hay continuidad"; en cambio, "En el concepto estricto de causa y efecto está implicado siempre el de novedad (...) y entre ser y no-ser no hay continuidad, (...) porque lo continuo es lo que se está tocando y está perfectamente unido" (o.c. 171).

Por otra parte, si bien la inflexibilidad de la estructura matemática determina la inflexibilidad de lo físico, en lo concerniente al tiempo toda inflexibilidad desaparece,

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

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

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

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

Al ser esto así, sucederá que "Dado un efecto, no hay manera de reconstruir la causa correspondiente; puede ser una cualquiera de muchísimas" (ACC, 43), por lo que en el dominio de antecedente-consecuente no hay lugar para una dimensión simbólica que, como se dijo, era condición necesaria, aunque no suficiente, para la existencia de causalidad en sentido estricto, pues el consecuente no está hecho como para el antecedente, sino que, como bien nota GB, en relación a las causas (antecedentes), los efectos (consecuentes) "pueden proceder de cualquiera de ellas, grupo o clase de ellas; y esta perfecta equivalencia entre las causas de un grupo hace que no tenga sentido preguntar por quién fue la causa de este efecto" (o.c. 44).

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

### **2.2.1.1.3. Tercera formulación.**

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

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

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

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

Otro aspecto implicado en esta tercera formulación es el que surge de interpretar "el mismo", "la misma" como "éste", "ésta". Se trata del problema del indeterminismo y la probabilidad. Si bien cualquier causa puede provocar cualquier efecto en virtud de la transformabilidad de estados, el hecho de que "tal" causa produzca en determinado momento "tal" efecto es cuestión de azar o, lo que es lo mismo: que a un estado energético o material tomado en el conjunto del universo de modo que resultando un "cualquiera"<sup>37</sup>, y no a otro ni en otro lugar ni momento, le caiga en suerte, según las circunstancias, la función de antecedente o de consecuente es algo previsible, a lo más, estadísticamente, es decir, con incertidumbre, de modo que las circunstancias nunca fungen como razón necesaria y suficiente a la vez respecto del conjunto de leyes y propiedades a repartir (en este caso las de antecedente y consecuente), rigiendo en esto un dominio probabilístico<sup>38</sup>. Por eso, años antes, dice GB: "y si a las causas llamamos variables independientes y a los efectos variables dependientes, las leyes que las unen no son de tipo funcional, a cada valor de las primeras, un valor suyo de las segundas, sino de tipo totalizador, ley que une todo con todo, sin determinar directamente unión biunívoca entre las partes: sirviéndonos de una terminología lógica diríamos que las leyes físicas no son leyes distributivas sino colectivas" (TACP, 254).

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

### **2.2.1.2. Proporcionalidad causa-efecto en lo físico.**

Una vez analizada la triple significación del concepto "causalidad" debe notarse cómo la crítica por parte de la física al principio de causalidad clásico incluye, además de los aspectos vistos, el concerniente a la relación de proporcionalidad entre causas y efectos. Mientras que en el dominio de la auténtica causalidad (en especial en el de la técnica) el efecto cargaba con la mayor parte de trabajo o esfuerzo (eficiencia, causalidad eficiente) quedando restringida la actividad de la causa a una función cibernética o rectora (causalidad eficaz y final), estableciéndose así una relación de proporcionalidad inversa, o desproporción, entre la causa y sus efectos (vg., apretar un botón con un gasto mínimo de

energía y desencadenar una explosión atómica), en el dominio físico, en cambio, la proporcionalidad es total en virtud de la igualdad enunciada por la segunda ley de Newton, de manera que el efecto (cambio en la aceleración) es proporcional a la causa (la fuerza aplicada)<sup>39</sup>.

### **2.2.1.3. Entropía y causalidad.**

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

Ya la física clásica advirtió la existencia "de un conjunto de fenómenos físicos que parecen fijar una dirección y sentido determinado en el tiempo como privilegiados" (FCF, 77). Se trata de fenómenos "irreversibles": "aquellos que se producen en una sola dirección" (o.c. 80), de modo que constituyen un dominio en que el tiempo interviene en potencia impar, desafiando así la reversibilidad temporal de la mayor parte de los fenómenos físicos en que entra  $t_2$ . Estos fenómenos fueron advertidos inicialmente por Clausius, Kelvin y Gibbs respecto del calor y los gases, y formulados en lo que se dio en llamar "cinética de los gases" y, modernamente, "mecánica estadística"<sup>40</sup>. Según su formulación clásica, la de la degradación de la energía, todas las energías tienden a pasar de un grado superior a otro medio y a uno inferior, dando como resultado final la nivelación de todas las energías en el grado ínfimo, es decir, en energía calórica, y dentro de ésta en el grado ínfimo de temperatura, de manera que al desaparecer toda diferencia entre energías y de temperaturas el universo perecerá en un baño de calor a muy baja temperatura<sup>41</sup>.

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

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

### **2.2.1.3.1. Entropía.**

El término "entropía", utilizado por vez primera en física por el alemán Rudolf Clausius<sup>42</sup>, sirve para formular la segunda ley de la termodinámica en virtud, como se verá, de la coincidencia entre el aumento del desorden en un sistema y el de la irreversibilidad de un proceso, de modo que el sentido posible coincide siempre con aquel estado en que aumenta el desorden del sistema en cuestión. La entropía es, según esto, una variable de estado que mide el grado de desorden de un sistema en términos de probabilidad. Las implicaciones que ello posee para la causalidad es tema que inquieta profundamente a GB desde bien temprano<sup>43</sup>.

#### **2.2.1.3.1.1. Entropía y tendencialidad.**

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

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

#### **2.2.1.3.1.2. Entropía y probabilidad.**

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



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

De modo no técnico, dice GB:

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

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

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

Pues bien, dice GB: "hay un conjunto de fenómenos físicos que van en esta dirección: de más ordenado a menos ordenado y a un estado de distribución de probabilidad máxima en el cual no habrá en rigor ningún orden, no habrá diferencias de energía (...); se habrán todas unificado en la más baja, que es la calorífica; el Universo va a una dirección en la cual la distinción de viviente y no viviente, de cuerpo químico, se va anulando para dar lugar a un estado de perfecta uniformidad" (ibid.)<sup>49</sup>.

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

### **2.2.1.3.1.3. Diferencias de potencial, entropía y causalidad.**

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

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

La consecuencia de lo dicho es clara para la causalidad: "Contra tales diferencias [de potencial] actúa el principio de la entropía: está, pues, minando constantemente toda causa por su base misma" (ACC, 58).

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

Lo paradójico radica en que los cambios y fenómenos que se dan en el universo son posibles, precisamente, por la entropía, es decir, en y por el margen o diferencia que hay entre los tipos de energía y su conversión, en última instancia, en calor. Las energías

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

El dominio entrópico funge, pues, como base posibilitante de movimiento o transformación el cual, a su vez, puede ser encadenado determinísticamente (universo físico-natural) o, por contra, montado en plan causal estricto, tal como sucede, y en ello consiste, en la técnica. Sobre esto se verá oportuna y extensamente.

#### **2.2.1.3.1.4. Escatología.**

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

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

Nota GB dos posibles concepciones del fin del mundo: la einsteiniana y la entrópica. Según Einstein, el universo evoluciona por la tensión entre dos fuerzas: expansión o repulsión y atracción o condensación. Puede suceder que ambas se equilibren, de modo que una de las dos se imponga a la otra y que o bien el universo se expanda indefinidamente o bien vuelva a su punto inicial. La solución al problema dependerá de la obtención de datos que aún no son bien conocidos pero que, en principio, pueden llegarlo a ser (cantidad exacta de materia...)<sup>56</sup>.

Ahora bien: "Respecto del final del mundo cabría otro planteamiento, a saber: el que se funda en la segunda ley de la termodinámica, o sea la ley de la entropía" (o.c. 262). Y añade: "Semejante final del Universo no se refiere a la condensación o a la ley de dispersión definitivas o a un punto de equilibrio en el cual quede estancado; se refiere a la distribución de las energías en todo el mundo, por tanto al final de una evolución cósmica compatible con un Universo perfectamente desarrollado en punto a espacio" (ibid.). Así:

"Según la segunda ley de la entropía todo tipo de energía superior tiende a degradarse en una inferior que es definitiva la forma de energía calorífica, y dentro de una distribución del calor por el Universo tiende a equilibrarse la temperatura de manera que quede difundida homogéneamente la cantidad de calor por todo el Universo y a igual temperatura; por tanto no habrá ya ninguna clase de energía disponible para ninguna clase de movimiento, ni astronómico ni mecánico ordinario; de consiguiente como todo viviente exige una diferencia de potencial será automáticamente imposible la vida. Habrá desaparecido también toda fuente de temperatura nuclear, o sea todo fenómeno termo-nuclear" (FCF, 262).

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

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

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

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

#### **2.2.1.4. Conclusiones.**

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

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

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

c) La probabilidad y el indeterminismo predominan sobre el determinismo, y donde rige el indeterminismo y la probabilidad no hay lugar para la causalidad final<sup>61</sup>.

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

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

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

Por lo tanto:

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

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

reinterpretada desde categorías secularizadas y vertebrada con la técnica, como habrá ocasión de comprobar en este estudio.

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

### **2.2.2. El hombre como causa de lo artificial.**

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

#### **2.2.2.1. Técnica y causalidad: la humanización del universo.**

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

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

Lo dicho de la técnica moderna vale, en realidad, de toda técnica, pero la moderna es efecto en mayor grado que las anteriores, pues, como se irá viendo en próximos capítulos, lo es "de" un hombre cada vez más dueño o señor "de sí". En cualquier caso, el dominio de lo técnico y, en general, de lo artificial "corresponde al tipo de causalidad

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

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

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

Además, como se verá al tratar de la Historia, el hombre va introduciendo, por inventos, y entre ellos la técnica y los artefactos especialmente, irreversibilidades temporales, transformando así el tiempo físico en un tiempo vital peculiar denominado "historia".

Por todo lo dicho, resulta posible afirmar: a) "El hombre tiene la impresión inmediata y muy real de que, por muy semejante que sea con las piedras en el caer o con el agua en calentarse..., posee internamente algo en que es perfectamente distinguido; lo que llaman los clásicos, con un término más neutral, una "diferencia específica". Esa diferencia específica del hombre va a adquirir ahora (...) la formulación de que únicamente el hombre en cuanto a hombre es el que puede imponer en el mundo un estricto principio de causalidad. El principio de causalidad en su formulación primera, parece, pues, reducirse al dominio humano y descartarse del dominio físico. Mas el hombre se lo va a reservar como algo inalienable" (ACC, 47)<sup>64</sup>; b) puede transferir a lo natural ese dominio, de modo que desde esta perspectiva causal en eso consiste lo artificial y la técnica: "El hombre por la técnica -y ésta es su función- va a poder imponer la primera fórmula del principio de causalidad sobre un dominio regido por una fórmula neutral y neutralizada del mismo

principio" (ibid.); c) luego la relación entre hombre y técnica es del tipo causalidad en su formulación clásica: el hombre es causa de la técnica y la técnica es efecto del hombre. A la vez, la técnica posee, y es su característica, una función instrumental: es el medio para imponer el dominio causal estricto (humanizar) donde no existe aún (el universo). Mas una función instrumental con carácter de prolongación orgánico-vital del hombre, tal como parece indicar cierta expresión bacquiana, a tratar en su momento, cuando en referencia a la técnica dice: "fuerza energética del hombre, su mano técnica"; d) en consecuencia, "Esta primera separación de la causalidad, daría dos dominios, uno estricto y riguroso en que el efecto está hecho o determinado triplemente por y para la causa, y otro dominio dentro del cual, en rigor, no hay efectos y causas, sino un orden temporal perfectamente conexo, determinista. Dos dominios previamente separados, que continuarán separados si el hombre no los toca" (ibid.). De otro modo: "Si el hombre continúa viviendo en plan puramente de hombre natural en el plano de lo simplemente natural, continuará rigiendo en el mundo indefinidamente este segundo principio de causalidad que, en rigor, no lo es" (o.c. 48).

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

"Pero si el hombre se percatara de que tiene el poder -dentro de ciertos límites, más o menos amplios (...)- de transformar, de humanizar por un trabajo técnico y socialmente organizado y racionalmente programado la causalidad neutral e indiferente de lo físico, en favor de una causalidad superior suya, esa inicial separación de Naturaleza frente al Hombre podrá ser superada conforme progresa la imposición de humanidad en el universo en que nos encontramos.

"La técnica es la que va a permitir superar la división de ambos dominios en favor del hombre. La técnica, tal como progresivamente se va implantando es, con una terminología ya clásica, la que humaniza el universo. Para humanizarlo, es menester hacer con él algo. Si ya estuviese de antemano hecho todo, sobraríamos los hombres; nos sobrarían las manos. Lo natural, lo físico comienza por no estar humanizado ni en pro ni en contra, por ser neutral frente a la causalidad auténtica. El hombre mediante la técnica, mediante el trabajo, será quien pueda imponer al mundo el triple carácter de efecto suyo: a saber, ser reformado por él, ser hecho a imagen de ideas del hombre, ser hecho para finalidades del hombre. En semejante caso, el principio de causalidad que llegue a regir en el mundo, cuando plenamente el hombre lo haya humanizado por el trabajo o por la técnica, adoptará la primera formulación, no la segunda" (ACC, 48).



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

Y de nuevo, insistente, reaparece la pregunta más trascendental que, según GB, se haya formulado a lo largo de la historia: ")Hasta cuándo podremos mantener este plan de tecnificación del universo, el plan de hacerlo realmente humano, de rehacerlo para nosotros? Y la respuesta machacona e indiferente es: mientras haya en el universo diferencias de potencial, desniveles de energía, mientras no se imponga la entropía; hasta entonces la fuerza energética del hombre, su mano técnica, adjunta a su carácter de inventor o creador podrá obrar. El día en que la ley segunda de la base física del universo se haya impuesto íntegramente, no podremos hacer ya absolutamente nada, ni física, ni biológicamente" (ACC, 61-62).

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

#### **2.2.2.2. El hombre como "principio" de causalidad.**

Dice GB: "que el principio de que todo efecto tiene causa, que el efecto depende triplemente de su causa y que la causa es, de suyo, independientemente del efecto, es un principio específica y originalmente humano" (ACC, 27). Recuérdese, además, cómo GB calificaba de "diferencia específica" del hombre su función de ser origen (causa) del principio de causalidad. Ocuparnos de esta cuestión es fundamental, toda vez que de su demostración depende la exactitud de la afirmación según la cual la técnica es un dominio específicamente humano y que, por tanto, su progresiva imposición equivale a humanizar el universo.

El término "principio" posee aquí sentido de fuente originaria o manantial (lo que GB suele entender como primero y primario, y no tan sólo como inicio o simple comienzo).

De tal "principio" surgirá un "dominio" como consecuencia de la transferencia de lo específico del "principio" a otros seres que ni lo son, ni pertenecían, caso de existir antes o aparte del "principio", a dicho dominio antes de su contacto con él. Participar en lo

especifico del "principio" será, justamente, lo que los elevará a la categoría de "principiados" o "analogados secundarios", y al "principio", a la de "analogado principal" o "central".

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

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

Como ya se dijo, según GB, en el espíritu humano se condensa el principio de causalidad, siendo nuestras creaciones espirituales (ideas, planes, pensamientos, deseos..., en definitiva: los productos inmediatos de la intimidad o vida espiritual, es decir, mental o superior) los efectos más inmediatos de tal causa. Pues bien, si un auténtico efecto posee valor simbólico, las creaciones espirituales, en tanto que efecto estricto, habrán de ser a "imagen y semejanza" del espíritu humano. Si, además, estos efectos son transferidos a lo natural de modo que resulte artificializado al surgir de ello artefactos, entonces tanto la estructura de dichos artefactos, como su funcionamiento y las técnicas o procesos por los que surgieron, poseerán idéntico carácter simbólico. Nótese ya, pues, funcionando en la relación causa-efecto en sentido estricto lo que en su momento se explicará como "principio de isomorfía".

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

### **2.2.2.2.1. Existencia triplemente racional.**

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

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

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

Ahora bien, como se vio, en el dominio físico el principio de razón suficiente queda eliminado, rigiendo en él "la razón de la sinrazón del cálculo de probabilidades" (o.c. 127), por lo que su dominio se reduce a un "rinconcito" del universo: "En un rinconcito de este universo, estadísticamente distribuido, se encuentra lo que nosotros denominamos y somos, los hombres. En ese rinconcito se encuentra condensada la razón de todas las cosas" (o.c. 128); y añade: "la racionalidad es de estilo propiamente individual; es de cada uno en particular, y de mí en cuanto único", pero "No todo el hombre, sin embargo, es tal principio de razón suficiente; que no todo en el hombre existe con existencia realmente verdadera. Cuantos más individuos haya en este mundo, conforme aumente el número de hombres, la razón de la sinrazón irá aumentando también" (o.c. 129).

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

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

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

Pero si el hombre es su refugio, también es su expansor de modo que, en la medida en que los seres artificiales resulten "efectos" auténticamente tales del hombre (causa), dichos seres gozarán de un tipo de existencia necesaria, aunque participada, de la que carecerán los seres naturales expuestos a una radical inconsistencia en virtud de la base física que les constituye y que aún permanece inalterada. Sobre esta idea, como se verá oportunamente, GB podrá concebir el mundo artificial como un contexto de realidades que deberán mantener su consistencia óptica frente al tirón de lo natural para evitar su "connaturalización" o descenso óptico.

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

#### **2.2.2.2.2. Existencia con esencia.**

Entiende GB por "esencia" aquello que "es ello" y "de ello": que es ello y está hecho de elementos de su mismo orden<sup>71</sup>. Advierte, sin embargo, que "esta coincidencia de ambas condiciones no es corriente, es la excepción" (ACC, 30). Da, sin embargo, una tercera condición que viene a restringir aún más su significado aumentando así la excepcionalidad de la coincidencia: "Convengamos en aplicar la palabra esencia a un peculiar estado de una

realidad, caracterizado porque, al hallarse en él tal realidad, es ella (y no otra) y es de ella (está hecha de elementos de su propio y solo orden) y es para ella (ni sirve ni puede servir para otros usos o funciones)" (M, 186).

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

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

"Hay, no obstante, una parte superior, propísima del hombre que es la conciencia, que no solamente es ella, sino que está hecha conscientemente de elementos de su orden; y así, cuando pensamos, sentimos, imaginamos, queremos..., el pensamiento, los sentimientos, la imaginación y el querer no están hechos ni de moléculas ni de átomos ni de células; están hechos íntegramente y conscientemente de elementos de conciencia, conscientes cada uno de sí. La conciencia del hombre es, pues, lo que es; el hombre es ella; y está hecha además (es ) de elementos de su orden; no de otros órdenes. Tan hechas de elementos de su orden que, aunque el hombre esté hecho básicamente de átomos, en la conciencia no se nota absolutamente nada de semejante constitución" (ACC, 133-134).

"La conciencia podrá tener causa eficiente, final y material; pero han desaparecido íntegramente sin aniquilarse realmente: han sido realmente preteridas. (...) La conciencia, lo concienciado nos es dado directamente por sí ante sí mismo; se aparece; y surge sin ninguna causa; surgimos a pensar, como se surge a dormir o despertar, sin más, porque sí, espontáneamente; dicho de otra manera: sin causa ninguna. (...) Precisamente porque el hombre está, en su esfera superior, constituido según esencia -por tanto, lleva reinteriorizadas sus propias cuatro causas-, todo lo que de ahí desborde tendrá que ser objeto de demostración. (...) La esfera superior del hombre, su conciencia, es una esfera de realidad de existencia con esencia intrínseca, interiorizada -semejante en esto a lo matemático- que no necesita de nadie para existir" (o.c. 135-136).

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

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

"¿En qué se distingue ontológicamente el hombre de los demás entes? Es menester buscarlo con mucho cuidado; si todo tiene esencia -desde el sol, la luna, la tierra, la mesa, hasta hombres- se distinguiría el hombre por una diferencia específica; en todo lo demás -

género próximo, remotos...-, será lo mismo que todos los demás entes. Es factible ya definir qué es el hombre frente a los demás seres; el hombre es un tipo de realidad que tiene justamente esencia, frente a lo artificial y frente a lo físico que no la tienen. Con lo cual queda deslindado de ellos de manera mucho más honda que por la diferencia de racional. Si todos los entes tienen esencia, somos en cuanto seres (...) exactamente iguales en constitución (...) Ahora, la distinción del hombre frente a los demás echa sus raíces en el mismo orden del ser; la distinción del hombre frente a los demás es ya una distinción, dicho con términos modernos, ontológica, y no simplemente específica" (ACC, 140-141)<sup>73</sup>.

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

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

#### **2.2.2.3. Existencia triplemente ligada.**

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

##### **2.2.2.3.1. Unidad de sentido.**

"Sentido es el peculiar ambiente de un significado" (ACC, 146). Se trata de un "ambiente sutil" (ibid.), con efectos cohesivos que van más allá de una mera "unidad de

significado"<sup>75</sup>. En otros términos: poder para transformar un Total (suma, amontonamiento) en un Todo (contextura, estructura).

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

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

#### **2.2.2.3.2. Unidad de dirección.**

"Nuestra existencia (...) -dice GB- procede en una sola dirección; o sea, tiene unidad de dirección" (ACC, 151). Frente al dominio de lo físico en que todo sucede con reversibilidad temporal, en la vida humana rige la irreversibilidad: "Mas nuestra vida intelectual, moral, estética, una simple conversación, van únicamente y siempre en un solo sentido, tan en uno solo que todos nuestros proyectos, toda nuestra vida mental, todas las obras estéticas, cualquier proyecto de economía, de organización social, tiene que prefijarse siempre una meta muy determinada a que llegar, según la cual juzgaremos de progreso o retroceso" (ACC, 153)<sup>77</sup>.

#### **2.2.2.3.3. Unidad de cerradura.**

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

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

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

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

#### **2.2.2.2.4. Conclusión.**

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

#### **2.2.2.3. Lo artificial como efecto.**

Advierte GB que "No basta con hacer algo; es menester que ese algo esté hecho según algún proyecto o algún plan que tengamos dentro, y todavía será más efecto nuestro cuando, además de un plano y proyecto según el cual la cosa producida surja al ser, hagamos que lo producido sea un simple medio para nuestro fin" (ACC, 15). Por tanto, "No es tan sencillo, si se han de cumplir las tres condiciones, hacer algo que merezca propiamente el nombre de efecto; y quien lo hace, el de causa" (o.c. 14). Por esta razón calificará de "aventura" el hecho de proponerse hacer del mundo efecto del hombre<sup>78</sup>, remontando así su estado de "caída ontológica" (Heidegger), mediante la transformación humanizadora (Marx) de lo real natural<sup>79</sup>.



### 2.2.2.3.1. Adquisición de realidad.

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

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

Lo artificial se caracteriza, desde la perspectiva que nos ocupa, por ser un conjunto de entes ("entes artificiales"), cuya causa eficiente (proyecto) es externa a su realidad<sup>80</sup>. Esta condición, como se verá en otro capítulo, es considerada por GB fundamental para la existencia de creación auténtica ya que si el efecto no presenta algún grado de distanciamiento respecto de la causa no será plenamente real y, en consecuencia, el acto creador no sería real, ni el creador sabría que había creado algo. A esto denomina "ley ontológica de creación". Este aspecto, cuya introducción en filosofía se debe originalmente a Hegel según GB, interesa especialmente a nuestro autor durante la etapa marxista de su pensamiento.

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

grado de eficacia y sometimiento a los modelos transcendentales humanos que les sirven como centros analógicos (planes) orientadores de la acción transformadora (técnica).

#### **2.2.2.3.2. Estar hecho como para la causa.**

Si el artefacto ha de ser auténtico efecto, habrá de estar al servicio del hombre, de sus necesidades, deseos, capacidades, etc., y de faltarle este requisito no será verdadero efecto: el mero funcionamiento de un artefacto no es suficiente razón para denominarlo "efecto"; tal función, además, debe servir para el hombre. Sólo así, como se verá oportunamente, se evita que su objetivación (necesaria por razón de la ley ontológica que preside el acto creador) acabe en alienación. Desde esta perspectiva el dominio de lo artificial quedará caracterizado como un conjunto constituido por entes que tienen su causa final (diseño) fuera de su realidad<sup>81</sup>, de modo que si la técnica y lo artificial olvidan este aspecto al tomar la eficacia como finalidad suprema, o bien otra causa final que no sea el hombre, lo artificial seguirá siéndolo pero rebajado en su calidad de "efecto"<sup>82</sup>. Ahora bien, como se verá en detalle en otro momento, para GB sólo el hombre social resulta auténtica causa de lo artificial, luego éste ha de ser puesto como medio para servir a dicho hombre y no al individuo natural. Los inventos deben mirar al hombre social: a Nos, Pueblo o Sociedad, y a cada uno en cuanto miembro de tal colectivo viviente humano o Supersujeto orgánico-artefactual.

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

#### **2.2.2.3.3. Valor simbólico del efecto.**

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

##### **2.2.2.3.3.1. Lo artificial como triplemente racional.**

Al modo kantiano, distingue GB dos modos de filosofar: el contemplativo y el transcendental<sup>83</sup>. Los artefactos o "aparatos" son respuestas eficaces, como se dijo, a las tres preguntas ontológicas que integran el principio de razón suficiente, y en este sentido, añade: "Lo sorprendente consiste en que esa cantidad de cuestiones arbitrarias planteadas a la naturaleza (...) obtiene respuestas concretas reales, eficientes, nuevas, que jamás hubiese dado, abandonada a sí misma la naturaleza: (...) verdaderamente reales, realmente conformes con los planes del hombre" (ACC, 124-125). Y es que "Una cosa es, pues, que el hombre sea un manantial de cuestiones, planes y proyectos y manantial de respuestas a semejantes arbitrarias y artificiales cuestiones; y otra que algo sea simplemente lo que es, y se le deje ser lo que sea" (o.c. 124). Lo natural, pues, se transforma en artificial cuando se aviene a las preguntas inventadas por el hombre: cuando con ella se hacen artefactos: "El hombre ha inventado un conjunto de cuestiones que no estaban en el programa de la naturaleza, diré repitiendo a Kant; y la naturaleza ha respondido, no como discípulo que repite una lección y sabida, sino como quien tiene que improvisar lección nueva" (o.c. 126).

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

#### **2.2.2.3.3.2. Posesión de esencia.**

Si la esencia del hombre es la conciencia, los artefactos no poseen una esencia semejante; en rigor, según GB, "Los artefactos no tienen esencia, sino plan" (M, 186); "El orden de lo artificial no tiene esencia, no surge de sí y sin más como la conciencia; no surge como una planta o como un animal; tiene que ser hecho y, por tanto requiere fuera de él dos causas: una eficiente que se proponga un fin, un proyecto y un designio que se plasmen o concreten en una cierta materia, imponiéndole determinada forma -humilde como la de las mesas o más fina como (...) una nevera o una radio o un automóvil..." (ACC, 136). En este sentido: "El orden artificial es un tipo de realidad cuya existencia no tiene esencia, sino plan o proyecto y designio; que, de consiguiente, la clásica cuestión de distinción de esencia y existencia, comienza por no tener sentido respecto de lo artificial"<sup>84</sup> (ACC, 137). Sin embargo, esos elementos hacen más eficazmente las veces de esencia: "un ente artificial se caracteriza porque tiene como externas dos causas: la eficiente y la final; o sea: su proyecto y su designio, y ese proyecto y designio sustituyen ventajosamente al término esencia" (ibid.). Ahora bien, la "esencia" le viene de fuera, dado que las causas eficiente y final le son externas, sin embargo terminan informando una materia transformándola en "material", y así podrá afirmar GB que los entes artificiales tienen "material y forma internos" (o.c. 134).

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

#### **2.2.2.3.3.3. Posesión de triple unidad.**

Dice GB: "únicamente existe el hombre y las obras auténticamente humanas; lo demás simplemente perdura; o vegeta indiferentemente, bobamente, veces y veces, sin novedades, sin creación" (ACC, 159). Es decir: lo artificial, en cuanto efecto, adquiere

también, "sentido", y lo hace por los sentimientos, de modo que el conjunto de entes artificiales forma "mundillos" que convergen en "mundo artificial"; tal mundo, por la unidad de dirección y "cerradura", adquiere historia: irreversibilidad temporal, manteniéndose frente a lo natural y lo físico. Por todo ello dirá GB: "Si la existencia humana, (...) es existencia con esencia o forma interna, frente a fórmulas y formulario, ¿qué puede suceder al mundo neutral si el hombre se propone darle estructura de plano o de esencia? ¿Qué pasaría, por fin, si nos proponemos imponer sentido al mundo?" (o.c. 174)<sup>85</sup>.

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

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

#### **2.2.2.3.4. Creación y causalidad.**

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

La sorpresa aumenta ante estas afirmaciones: "[que] una causa cree novedad, es una contradicción en los términos mismos. Novedad es novedad porque sí. Una causa no es más que una vulgar repetidora y reeditora" (o.c. 98). ¿Cómo sostener entonces que el hombre sea creador y causa de un nuevo mundo, imitando así, en lo que cabe, a Dios?.

El problema se deshace si notamos que GB reinterpreta la categoría de "creador" haciéndola compatible con la de causa en sentido estricto y, por ello, con la de novedad o auténtica creación ("creatura"). En efecto, dice GB: "El creador según el conceptuario de

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

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

Desde esta perspectiva, todo artefacto, aun siendo hecho según planes y proyectos previos (más o menos complejos o simples) a los que someter lo natural, posee un componente de novedad que se manifiesta en el momento en que funciona (o no) por vez primera, ya que de antemano es imposible saber qué sucederá con plena seguridad, es decir, si alcanzará el grado de realidad artefactual. De ahí la necesidad de pruebas o experiencias para ver si lo ideado y montado según tales planes y fines funciona. Si la prueba tiene éxito el hombre se eleva a creador o causa en cuanto inventor y, correlativamente, lo hecho o efecto a la de invento. Sólo retrospectivamente parece que todo está determinado y que cuanto mejor funciona un artefacto más rige en él un determinismo causal, perdiendo lo que tiene de novedoso y entrando en la categoría de "cotidiano".

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

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

Pero si por una parte reduce al absurdo el concepto de "nada", en cuanto concepto, por su imposibilidad misma para serlo, por otra no renuncia a la nada, sino que reinterpreta su significado tradicional otorgándole el de "no-ser" positivamente tal o "nada" como "no-ser" con entidad positiva, es decir, como real y positiva negación del ser, y no como hueco, ausencia o vacío de ser: "no son simples privaciones o negaciones ontológicas de una realidad básica (...) son tan reales como las novedades en ser" (IFAM, 103-104). Es un tipo de "nada" que "no llega a liberarse del ser" (o.c. 101), de modo que anonada el ser pero no lo aniquila, pues el ser es inaniquilable<sup>88</sup>. Tal nada o no-ser es negación que hace presa "en firme, en ser;(...), bien positiva" (o.c. 103), y de ahí que "la simple palabra monosilábica de no es bien positiva y sonante palabra; lo menos adaptado a su pretendido concepto o significado" (o.c. 101). El no-ser o nada, queda intrinsecado, pues, en el ser, como afección suya, en lugar de quedar expulsado de él (Parménides): "novedades en nada; positivos, originales, intrinsecados no, afecciones del mismo ser, negaciones suyas" (o.c. 114).

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

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

Coincide, pues, el estado de caos, con la caracterización que hace GB de "creatividad": "creatividad: es el estado de máximo poder motor, de que todo lo demás, -condensado, solidificado, cristalizado en ente-, recibe poder o fuerza" (CSFA, 363); "probabilidad máxima o creatividad" (o.c. 358). Por tanto probabilidad máxima, caos y creatividad, son tres formas de referirse a lo mismo, a la realidad primera y primaria, arcana, de la que todo resulta "suborden", mas, por este punto, la caracterización de la causa como novedad, es decir, como previa al efecto y, en consecuencia, la imposibilidad de reversión en la triple dependencia, enraiza en una crítica de la sustancia, y en ella cobra sentido el concepto de creación o causa como novedad, el cual es, como se dijo, "piedra-clave ontológica" desde la que será posible concebir y calificar al hombre como "inventor"; como creador y causa a la vez<sup>89</sup>. Veamos, pues, cómo se vertebra todo esto.

### **2.2.3. Crítica de la sustancia.**

En una sola cita, a modo de conclusión crítica resumida, resulta posible condensar la concepción bacquiana de la realidad física: "En los campos y en la materia-energía reside y

se compendia toda la realidad firme del universo físico: el Poder de lo real, efecto distintivo del Poder divino, de la Primera persona de la Trinidad" (ILF, 273).

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

La atracción intelectual y sentimental de nuestro autor por el materialismo energetista se evidencia desde bien temprano en sus escritos y así, en la etapa aristotélico-tomista<sup>91</sup> de su pensamiento y a pesar del tono precavido con que se expresa, afirma: "Que la sustancia y la cantidad se disputen el cetro de la realidad resulta comprensible, pues la cantidad es un predicamento fuerte, sólido, de realidad palpable, de predominio muy acentuado en el universo. El materialismo, si no es verdadero como sistema, resulta comprensible como posición del espíritu ante el panorama del universo. (...). El energetismo como denominador común a tendencias de cualquiera forma de predominio de la cualidad, acción, energía, enteléqueya... como posición del espíritu y aun como sistema resulta comprensible, atrayente, seductor: no diremos completo, imparcial, verdadero"(FCPI, n1 572, pp. 372-373)<sup>92</sup>.

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

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

### **2.2.3.1. La materia-energía.**

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

Atento a los descubrimientos de la física de nuestro siglo en su penetración de los misterios de la materia y de la energía, GB acepta el consejo de Bergson y decide adoptar un concepto de "realidad" acorde con aquéllos. El concepto de "relación" será el que inmediatamente venga a sustituir al clásico de sustancia, en detrimento de su carácter sólido y en favor de otros dinámicos y fluidos<sup>96</sup>, y así afirmará: "el mismo ser es de estructura relacional" (FCPI, n1 574, p. 22)<sup>97</sup>. Mejor aún: "de querer definir de alguna manera el ser real tal como nos es dado directamente en la experiencia, pondríamos como atributo fundamental la actividad; o en términos metafísicos, diríamos que el mundo real, si se compone de esencia y existencia, manifiesta y hace gala muchísimo más de la existencia que de la esencia. Empero, esta actividad es de estructura interna relacional, y los individuos parecen más bien haces o nudos estables de relaciones(...). La física experimental no conoce otros tipos de ser que los de actividades relacionadas" (o.c. 19-20).

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

#### **2.2.3.1.1. El ser como actividad.**

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

A lo anterior, para ser completo, deben añadirse otras consideraciones: la transformabilidad, por coeficientes típicos de cada clase de energía, de unas energías en otras, tal como sucede, por ejemplo, con la calorífica en mecánica<sup>99</sup>; la validez del principio de conservación como único para materia y energía, resultando así total<sup>100</sup>.

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

#### **2.2.3.1.1.1. El cuanto de energía.**

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

Al descubrimiento de los primeros cuantos de energía (fotones) siguieron otros (los eléctricos y magnéticos). Pues bien, en 1931 GB predice "metafísicamente" la aparición de los cuantos característicos de todas las energías o "cualidades activas de los cuerpos"<sup>102</sup>. A la transcripción metafísica del cuanto, denomina GB "mínimo específico"<sup>103</sup>, y advierte que aunque hasta ese momento sólo se conocían los protones (H) y electrones negativos, de encontrarse otros nuevos no afectaría a su teoría, sino sólo al hecho de considerar tales



elementos como los únicos "mínimos específicos" o constituyentes básicos de los que todo lo demás emerge en el universo<sup>104</sup>.

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

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

#### **2.2.3.1.1.2. Actividad azarosa: la espontaneidad.**

Las manifestaciones energéticas de los elementos físicos son la consecuencia de un desequilibrio interno en su estructura energética, absorbiendo o perdiendo energía según la condición cuantística<sup>105</sup>. Pero si bien se sabe la condición que debe cumplirse para que exista radiactividad, no sucede lo mismo si lo que se consideran son las causas del fenómeno, resultando que son fenómenos espontáneos o, como dice GB metafóricamente: "que una energía "chispea" a la buenaventura al azar en cuanto a tiempo y espacio" (IGE, 77), es decir: "sin intervención de las causas físicas ordinarias como presión, bombardeo con rayos, campos intensos..." (FCPI, n1 574, p. 21).

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

Además, y en virtud de la interpretación probabilística de la ley de la entropía, los fenómenos radiactivos son susceptibles de interpretación en términos de mayor o menor probabilidad de la desintegración de un sistema<sup>107</sup>. Por tanto, sólo con probabilidad pueden preverse los fenómenos radiactivos. En este sentido, nace en física un nuevo tipo de causalidad, denominada por GB "causalidad atómica", que choca frontalmente con el modelo clásico y en la que adentrarse, dice, es hacerlo en "las mismas fuentes de donde mana el influjo causal" (NCEC, 50). Lo afirmado por nuestro autor habla claramente de la importancia que la física nuclear tiene en su pensamiento filosófico y del puesto principal

que le otorga a la ciencia física, en general, dentro de la actividad filosófica. Esa importancia de la física nuclear para la filosofía resalta tanto más si se considera la que en general concedía a los fenómenos radiactivos la física del momento: "los estados de equilibrio transitorio e inestable, pasan prontamente y apenas juegan un papel muy secundario en física experimental y teórica" (NCEC, 46). De tales estados, en cambio, hará nuestro autor "piedra-clave ontológica" de su sistema filosófico, pues no son otra cosa que lo que, como se ha aludido, y aún verá, denomina "creatividad", "caos" o "probabilidad".

#### **2.2.3.1.1.3. Actividad discontinua.**

En la teoría cuántica cree encontrar GB la solución al problema filosófico del continuo físico y su divisibilidad, de modo que lo físico no está sometido al modelo matemático del cálculo infinitesimal (división al infinito): "la teoría de los cuantos es la solución de las antinomias del continuo físico y divisibilidad física. (...), en física se da un mínimo real indivisible por todas las fuerzas físicas en todos los órdenes, sea de materia (protón) sea de electricidad, luz, acción... la cantidad y materia física no admite un tratamiento infinitesimal: se rige únicamente por los números enteros" (NCEC, 49-50).

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

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

#### **2.2.3.1.1.4. Actividad, indiscernibilidad e indeterminismo.**

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

En efecto, a medida que nos introducimos en lo microfísico todas nuestras referencias espaciales desaparecen, lo mismo que nuestros criterios de individuación y separación o discernimiento de cosas distintas, de modo que la indiscernibilidad rige en tal dominio, quedando fijado el límite superior por la constante de Planck, que es insuperable, por lo que resulta absurdo referirse por ejemplo a un electrón con el término "éste" dado que se halla en todo el universo y sólo con mayor probabilidad en ciertas partes del espacio<sup>109</sup>. En definitiva: "Los cuantos de radiación [son] indiscernibles unos de otros

dentro de una onda monocromática" (ECFM, 53). Según el "principio" de indeterminación de Heisenberg<sup>110</sup>, en tales dominios toda discernibilidad desaparece, aunque no sobrevenga por ello la identidad. Una molécula de gas, un microelemento, etc., es numéricamente distinto de otro (cada uno de los dos no es el otro), pero resulta "esencialmente" imposible distinguir el uno del otro, de modo que no hay posibilidad de saber cuál es cual<sup>111</sup>.

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

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

#### **2.2.3.1.1.5. Colectivismo.**

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

Así, pues, se deberá al azar, a la probabilidad, el hecho de que una partícula sea afectada por una propiedad o no y, caso de serlo, el grado en que lo es e, incluso, el ser afectada por la contraria de la que rige para el resto de los miembros del colectivo. No hay razón suficiente, aunque sí necesaria, para lo que sucede en los elementos del colectivo cuando una propiedad se reparte del modo dicho, es decir, en función de un término medio que rige para la inmensa mayoría de elementos "dejando, por tanto, un margen fijo de excepciones" (FCF, 224), o lo que es lo mismo, según la ley de los grandes números

(teorema de Bernoulli). Esto mismo sucede con las leyes atómicas y radiatorias (no con las de campos): "ahora resulta que las leyes del universo son, cuando menos en gran parte, de estilo indeterminista, probabilista" (NGFC, 429)<sup>118</sup>, de modo que no sólo hay un margen para ser afectados por ellas en mayor o menor grado de lo que lo es la inmensa mayoría, sino para la excepcionalidad más improbable o "milagro"<sup>119</sup>.

Ahora bien, que las citadas leyes sean indeterministas no significa que no sean exactas, esto es, que no valgan ya las leyes matemáticas o que no pueda conseguirse un conjunto de leyes bien definido. Por el contrario, el indeterminismo se refiere al modo en que la ley afecta a la realidad de que se trate, pero las leyes misma posee estructura o textura matemática y, por tanto, un interno determinismo, aspecto en el coinciden con las de la física clásica, de ahí que afirme: "lo clásico y lo moderno son determinismos; a saber, respecto de la ley"; es decir, lo físico posee, en cuanto a las leyes, determinismo matemático, pero indeterminismo esencial en lo tocante al modo de darse dichas leyes en lo real<sup>120</sup>. Por esa razón, en referencia a Whitehead, dirá GB: "Con esto adquiere su plenario sentido la frase de llamar a las leyes físicas "maneras de proceder" o "costumbres" de lo real. Pero, sobre todo, se ha introducido en física el concepto de creación, de novedad que (...) es un componente no de Dios, como sostenía la filosofía antigua, sino de todo ser. (...). El concepto de Bergson: "evolución creadora", comienza a tomar sentido científico y llegará a tenerlo metafísico (...) en la obra *Process and reality* de Whitehead" (NGFC, 430-431).

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

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

Hemos llegado, pues, a la "piedra-clave ontológica" de la aparentemente descabellada idea bacquiana, y en el fondo reinterpretación de la vivencia mística a la luz de las categorías de su filosofía, como se verá en otro lugar, de la posibilidad de que el hombre sea Dios si la suerte (gracia, azar) acompaña a la condición necesaria pero insuficiente en sí, que es su esfuerzo social, científico y técnico, en tanto que máximos exponentes de su condición trascendente y transcendental (real o eficazmente transfinita: transfinita y transfinitante). Si hay suerte será la prueba de que Dios no existía y por eso el

ser humano lo habrá podido ser; en caso contrario, pedirá disculpas por la osadía y será la prueba de que Dios es, y de que es más poderoso que el hombre, pero éste quedará honrado por haber mantenido un combate tan desigual con tanta dignidad<sup>121</sup>. Se trata de una aventura en la que nos va no sólo nuestro ser sino, también, el de toda la realidad, lo cual genera una situación sin precedentes en la historia, de modo que ante tal responsabilidad adquirida hará falta una nueva moral: una "moral de señores". Sobre todo ello habrá ocasión de tratar cumplidamente en este estudio.

### **2.2.3.1.2. El ser como tendencia.**

La actividad relacional constitutiva del ser microfísico, o "base" de lo real, posee un carácter tendencial o direccional, pues dice GB: "tendencia equivale a actividad dirigida" (FCPI, n1 574, p. 21). Por tanto "El ser está estructurado a base de tendencias, es decir, de actividades relacionadas" (ibid.) . La direccionalidad es, además, intrínseca, pues se trata de una "tendencia o impulso evolutivo"; "el impulso evolutivo intrínseco a toda tendencia" , el cual consiste básicamente en una "pugna por reconquistarse a sí misma, según hermosa frase de Bergson, a desplegarse totalmente" (ibid.). La razón que esgrime para ello es la siguiente: "lo cual se realiza en virtud del mismo principio de identidad aplicado a la naturaleza y estructura especial de una tendencia activa" (ibid.). "Reconquistarse" una tendencia significa "dominar plenamente sus antagonistas: y como la lucha no tenía otro fin que encadenar al contrario, deshacer las trabas que se le ponían delante, la tendencia o impulso evolutivo así liberado queda con las manos libres, se torna energía para sí y en sí, para hablar a lo Kant" (ibid.).

Lo dicho no debe ser interpretado en términos de finalismo o teleología tradicionales<sup>122</sup>, pues GB niega que exista en lo natural. Se trata únicamente de tendencias carentes de componente racional, concienical o volitivo alguno, y por ello dirá: "un universo en que los seres no sean sino haces de relaciones, de tendencias, queda sometido por la necesidad ineludible a una ley de evolución con triple ritmo, progresivo, regresivo y estacionario" (ibid.). De esta concepción se sigue una clasificación de los seres según el grado de reconquista alcanzado, constituyendo el grado más elemental los seres inanimados, por comparación con los vivos; mientras que la inteligencia pertenecería a los estados superiores al ser el resultado de una tendencia reconquistada: convertida en "energía en sí y para sí"<sup>123</sup>.

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

Con ello, los seres se ordenan jerárquicamente (superior-inferior), atendiendo a su tendencia a la diversificación o uniformismo; ordenación que coincide con el grado de

reconquista, resultando lo que GB denomina "clasificación filosófica de los cuerpos y su evolución natural", pues según GB, la mayor o menor estabilidad de los nudos de relaciones presenta un aspecto ascendente o descendente, de modo que los elementos terrestres se encuentran en período descendente retardado, y los radiactivos en período descendente rápido, mientras que en los espacios interestelares, en cambio, la evolución resulta ascendente, con formación de elementos químicos cada vez más complejos, tal como parecían indicar los estudios de Hess, Cameron y Millikan<sup>124</sup>.

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

### **2.2.3.1.3. El tipo de probabilidad en lo físico.**

#### **2.2.3.1.3.1. Condiciones generales para la existencia de probabilidad.**

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

La otra forma de probabilidad es por modo de "simultaneidad": "Con este concepto de probabilidad matemática, o abstracta, -dice GB en referencia al tipo regido por la frecuencia- podemos comparar otro, muy semejante a él, aunque se refiere no al tiempo (frecuencia) o número de saques, sino a la simultaneidad. Cierta tipo de distribuciones probabilísticas se establecen cuando intervienen "de vez", y recalco de vez, un número grande de individuos(...). Entonces se descubre la existencia de un término medio en el cual se encuentra la inmensa mayoría de los sujetos" (ibid.). En este tipo de probabilidad no rige un tipo uniforme de distribución estadística, sino el modo enunciado en el teorema de Bernoulli o "ley de los grandes números", el cual posee "efectos reales sobre lo real"<sup>130</sup>.

#### **2.2.3.1.3.2. La probabilidad en lo físico.**

Pues bien, el de "simultaneidad" es el "Concepto de probabilidad propio de Física" (FCF, 223)<sup>131</sup>.

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

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

Por otra parte, como se vio, en lo físico hay "propiedades colectivas", de modo que para su existencia se precisa un gran colectivo de cuantos; mas como éstos resultan indiscernibles, sin llegar a identidad, la propiedad se reparte entre ellos estadísticamente, no uniformemente (equirrepartición, mas no homogeneidad, en virtud del teorema de Bernoulli): "Juntemos, pues, dos aspectos o propiedades de probabilidad: 1) el aspecto de probabilidad como propiedad colectiva; 2) el aspecto de probabilidad como contrapuesto a necesidad. No confundamos ambos aspectos, son completamente diversos: 1) hay un conjunto de propiedades físicas, tenidas anteriormente por distributivas, o sea por indivisibles, que resultan ser colectivas, o sea únicamente tienen realidad cuando hay un gran número de individuos. (...) Segundo aspecto: la probabilidad se contrapone a necesidad, de modo que las leyes de los gases son probabilísticas, o no se cumplen siempre, sino en una inmensa mayoría de casos o en una inmensa mayoría de objetos, dejando, por tanto, un margen fijo de excepciones" (FCF, 223-224).

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

#### **2.2.3.1.4. Conservación del ser físico**

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

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

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

Tal forma cualitativa de entender el principio de conservación resulta incompatible con el modo cuantitativo en que lo hace la ley moderna<sup>136</sup>. Incompatibilidad mayor aún si

cabe desde que Einstein descubre el coeficiente de transformación de materia en energía y viceversa, pues con ello los cambios sustanciales, considerados básicos en la filosofía tradicional, si se mantiene en su interpretación, resultan imposibles<sup>137</sup>.

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

"Es decir: ni las diferencias genéricas ni las específicas entre cuerpos y energías (cualidades) tienen valor físico alguno. La diferencia entre cuerpo y cualidad o energía es puramente cuantitativa y es una ley con forma de igualdad, dentro de comparación perfectamente unívoca o del mismo "nivel", como dice Whitehead.

Y es que, en rigor, (...) entre las diversas realidades del universo sólo hay diferencias de estado, no de ser o específicas. Además de los estados comúnmente conocidos: sólido, líquido, gaseoso, que no cambian la especie en sentido clásico, hay otros tipos de estado más sutil y variado; y todas las realidades de este mundo sean a primera vista tan diversas como materia o naturaleza y alma, vida, espíritu, son solamente diversos estados, no diversos órdenes, incommunicantes, esencial e insuperablemente diversos como supuso la filosofía griega y escolástica" (NGFC, 410).

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

#### **2.2.3.1.5. La transustanciación.**

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

#### **2.2.3.2. Los campos físicos.**

Junto con la materia-energía, son, como se vio, el otro elemento que sostiene y origina, según GB, y a la luz de la física actual, todo lo real. La noción de "campo" comienza a utilizarse con base en la ciencia física de este siglo: "la noción de potencial comienza con Laplace, Green, y la de campo no se impone sino con Maxwell, y la teoría de



campo unitario de Einstein, Weyl y Eddington" (NGFC, 486)<sup>140</sup>. Pronto encuentra GB en esta noción un tema de interés y consecuencias filosóficas de primera magnitud, susceptible de diversos desarrollos<sup>141</sup>. Uno de ellos, el que ahora nos interesa, implica una crítica de la sustancia. Previamente, sin embargo, perfilaremos el significado que dicha noción posee en física a fin de comprender mejor sus consecuencias para el dominio filosófico.

### 2.2.3.2.1. Noción de "campo" en física.

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

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

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

Tomemos en serio la advertencia de GB y fijemos el significado de los términos "continuo" y "continuidad" en los límites precisos que el tema exige. A pesar de su especialización, el término en cuestión mantiene una clara relación con el significado ordinario: "Todos sabemos que continuo significa aquella realidad que por de pronto no tiene huecos, ni intersticios; parece, más bien, estar perfectamente unida", más prosigue: "pero este solo concepto de una perfecta unión o coherencia no da para llegar al concepto de continuo que hace falta en física matemática" (ibid.). La precisión consiste en lo que sigue: "entendemos por continuo, con una segunda aproximación, un tipo de extensión tal que entre dos elementos tan próximos cuanto queramos, siempre se encuentran otros elementos de la misma especie. (...) Podemos, pues, afirmar: una extensión continua es aquella en la que, entre dos elementos arbitrariamente elegidos, siempre hay elementos de la misma especie" (ibid.).

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

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

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

#### **2.2.3.2.2. Tipos de campo.**

GB es proclive a la teoría de Fermi, según la cual todo elemento (protón, electrón, positrón o cuanto de luz) posee un campo propio, pero se mantiene en un prudente "quedémonos sin embargo en el plan clásicamente confirmado: gravitación y electromagnetismo". Por otra parte, tres son las formas más sencillas en que una magnitud física puede ponerse en estado de campo: bajo forma de campo escalar, vectorial y tensorial. Desde Einstein, el campo gravitatorio se considera tensorial. El del electromagnetismo también se considera tensorial en su conjunto, aunque en realidad tenga un elemento vectorial propio de la electricidad y otro tensorial (tensor magnético)<sup>144</sup>.

#### **2.2.3.2.3. Campos y potenciales.**

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

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

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

potencial que indica la vinculación de la eficiencia a cada parte de su ubicuidad espacial y temporal" (o.c. 486).

#### **2.2.3.2.4. La "supraindividualidad" campal.**

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

En esta primera teoría unitaria de campo de Einstein<sup>147</sup> está dado ya lo básico de la implicación filosófica para la concepción monádica de la sustancia: "el espacio físico abarca constitutivamente todo el universo; luego por estar determinado en su geometría (...) por la materia presente, cada partícula de materia influye en la constitución geométrica del universo entero. Pero influye precisamente en la estructura de los "potenciales" : de esos coeficientes g<sub>mn</sub> que entran en la forma métrica fundamental, en la definición geométrica fundamental del universo"(o.c. 415-416). Y es que "la ley fundamental de Einstein hace intervenir en todo movimiento una función especial de los coeficientes métricos fundamentales g<sub>mn</sub> que expresan la estructura del universo en cuanto tal. Aquí "éste" no es comprensible y realizable sin "Todo""(o.c. 416). Esto es válido incluso si la teoría de Birkhoff fuese correcta<sup>148</sup>.

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

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

### **2.2.3.2.5. Penetrabilidad de los cuerpos y ubicuidad.**

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

Por otra parte las entidades campales, que son supraindividuales, se descubren como supraespaciales y supratemporales al entrar en crisis la conexión con el espacio y tiempo como formas mínimas de definibilidad<sup>149</sup>, de modo que por los campos y potenciales ahora resulta normal lo que antes sólo era propiedad de la divinidad: la ubicuidad u omnipresencia (espacial, temporal (eternidad) y de eficiencia):

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

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

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

### **2.2.3.3. Lo físico como tensión de contrarios.**

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

En efecto, la primera gran dualidad proviene de la estructura materio-energética y campal del universo, que resulta así "cóctel de continuidad campal, de discontinuidad cuántica"

(ILF,153). Por tanto, infraindividualidad colectivista y supraindividualidad campal. Esta dualidad básica, la más básica de todas, es sostenida por GB en virtud de su adscripción a la teoría unitaria de campo frente a la teoría pura y su consecuente monismo<sup>153</sup>. No obstante, por los potenciales, como se vio, es posible la conversión de una realidad mínimamente individuada en campo y viceversa.

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

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

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

Por todo lo anterior, podrá afirmar GB que "lo físico está por consiguiente en amistad y enemistad consigo mismo; es contrariedad subsistente" o, en fórmula condensada: "contrariedad en unidad", y de tal tipo que resulta "dramática"<sup>155</sup>.

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

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

Ya se advirtió con anterioridad cómo, según GB, existe contradicción entre causalidad y creación, por lo que se hacía preciso reformar el concepto de creación para adecuarlo al de causalidad. Como resultado, toda novedad procedía de un fondo arcano llamado caos, creatividad o probabilidad máxima. Recuérdese, además, cómo el no-ser o nada era definida de manera "positiva". Pues bien, es el momento de ocuparse con

detenimiento de esta cuestión y ver sus implicaciones, dado que ya han sido tratadas las críticas de la causalidad y de la sustancia.

Es un hecho que existen diferentes tipos de probabilidad o, como también los denomina GB, "juegos" de probabilidad<sup>157</sup>. Ya se vio cómo había dos básicos (frecuencia y simultaneidad), y cómo dentro de cada dominio existen diferentes tipos de probabilidad y, por consiguiente, de estadísticas (tres, vg. en física). Podría, por tanto, hablarse de "Probabilidad" como dominio general y de "probabilidad" o "probabilidades" en tanto que realizaciones particulares del caso general. Pues bien, GB define el orden básico "Probabilidad", del que los tipos de probabilidad son subórdenes, en términos "ontológico-dialécticos", tal como vamos a ver.

Dice GB: "La probabilidad, ontológicamente definida es, pues, la relación original entre porque sí y por esto (por esta razón, por tal causa), respecto de una realidad: toda ella o una cualidad o nota de ella" (CSFA, 356). De otro modo: el "porque sí" o sinrazón es concretado o tipificado, dosificado, si se prefiere, por un tipo de razón: "por esto" (porque por esto); por el tipo de "estructura" o "contextura" que lo real presente en cada caso en cuanto "ente" y que también le ha sido dada "porque sí", y de ahí que diga GB: "Por esto justamente, por la contextura (...) porque tal es la estructura (...) que hace de condición necesaria y peculiarmente necesaria de ello" (o.c. 357). Así, vg. la probabilidad propia de un dado es 1/6 en virtud de su estructura como ente, que actúa como razón necesaria: "porque tal es la estructura del dado; por esto justamente" (o.c. 355), la cual acota a la sinrazón o "porque sí" que, a su vez, convierte la razón necesaria en no suficiente. En este sentido puede afirmarse, como hace GB, que "probabilidad de un ente o de un acontecimiento o suceso es, ontológicamente, el modo fijo cómo un ser es su nosér, y su nosér es su ser" (o.c. 357), o como "medida de ser surgiente de su no ser; y de no ser, surgiente de su ser" (ibid.). En definitiva: "probabilidad no es sino esa relación entre porque sí y por esto" (o.c. 362)

El tipo de relación entre ambos elementos es realmente paradójico, pues por una parte existe una desvinculación entre ambos: "A esta desvinculación entre condiciones necesarias (típicas, de cada caso: dados, ruleta..., moléculas, electrones, fotones...) y suficientes, dentro de una realidad se denomina ontológico-dialécticamente probabilidad" (CSFA, 358); por otra, sin embargo, están vinculados intrínsecamente: "Probabilidad es el modo de ser reales el ser que es ser de su nosér y el nosér que es nosér de su ser" (CSFA, 353); "la probabilidad es ese estado en que "ser es ser de nada y nada es nada de ser"" (o.c. 358). Se comprende, pues, que GB definiera ontológicamente la probabilidad como "la relación original entre porque sí y por esto". Definición dialéctica, por cuanto dicha relación de oposición no acaba con el conjunto (ni se aniquila ni estalla) sino que se resuelve en un tipo nuevo de realidades: los "entes" o realidades que son a la vez "ser-nosér", de modo que la probabilidad es dialéctica o "campo de novedades reales: dominio peculiar de creatividad" (ibid.).

Los entes son "novedades" surgentes de la probabilidad, y tanto más cuantas menos razones, "por estos" o "estructuras" necesarias-y-suficientes posean y, correlativamente, más dosis de porque sí conlleve su existencia. Por ello dirá GB: "Novedad es lo porque sí. Podrá tener o no condiciones, previos, antecedentes necesarios; mas nunca suficientes, so

pena de que novedad no sea novedad" (o.c. 352). Novedad es, en el fondo, probabilidad, pues en el componente de "porque sí" radica justamente el estado de caos puro o creatividad, de nada (en rigor, el de ser) , y en el "por esto", el de ente, de ahí que afirme GB: "Novedad es, pues, razón de una doble sinrazón: (a) es razón de esa sinrazón: que el ser deje de ser; (b) y es razón de esotra sinrazón; que la nada deje de ser nada. Y es razón de las dos sinrazones: del ser se pasa porque sí a no ser; del no ser se pasa porque sí a ser. (2) Cada ente concreto se caracteriza, según esto, por la dosis de lo que en él y de él pasa - porque sí- de ser a no ser, o de no ser a ser; por lo que de él desaparece porque sí, y por lo que en él aparece porque sí y se hace de él. A esta modalidad del ser y de la nada por la que un ente puede, porque sí, dejar de ser algo de él y puede, porque sí, hacerse en él y de él algo que no era llamemos probabilidad" (ibid.).

Recuérdese, además, como se vio en un epígrafe anterior, que las novedades en ser y no-ser surgían del caos o creatividad como de dominio previo posibilitante, y que en este sentido lo denominaba estado de "combinatoria pura", "funcionalidad ejemplar del universo", "potencia por antonomasia, potente y omnipotente", etc. Ocupémonos de este dominio.

Dice GB: "probabilidad máxima o creatividad" (CSFA, 358); "movilidad perfecta: creatividad" (o.c. 362). Nótese que creatividad o caos no equivale a probabilidad sin más, sino a "probabilidad máxima" o "movilidad perfecta". Si se considera que la probabilidad es relación entre porque sí y por esto, de modo que el por esto restringe o limita al porque sí y éste elimina la suficiencia de la razón necesaria del por esto, se comprenderá lo que es caos o creatividad en cuanto probabilidad máxima o movilidad perfecta: "movilidad pura, desligada de la restricción impuesta por este" (o.c. 361)<sup>158</sup>. Luego, como se dijo, estado de combinatoria pura o capacidad omnipotente para dejarse limitar o estructurar y ser cualquier cosa: serlo todo por ser nada aún, excepto potencia pura de ser; capacidad pura de llegar a serlo todo por no ser aún nada concreto.

En definitiva: si se considera la distinción inicial entre "Probabilidad" como dominio básico y "probabilidad" como "juego", es posible afirmar que "Probabilidad" es creatividad o caos, y por ello dirá GB: "el estado de probabilidad coimplica un estado de movilidad. Probabilidad es movilidad" (o.c. 359). Luego "probabilidad máxima o creatividad"; "movilidad perfecta: creatividad"; "movilidad pura".

Lo mismo sucede respecto de novedad, que admite el doble uso: como campo de surgencia inicial: Novedad, y como entes: novedad, pues dice GB: ""Nada es algo propísimo de ser-y-ser es algo propísimo de nada", es frase resumible en la palabra "novedad" o "creatividad""(o.c. 358) (se trata clarísimamente de "novedades" o "entes"). En cuanto a Novedad como "campo": "Campo de porque sí -dice GB en referencia a la probabilidad pura- de surgencia inicial, -de radioactividad ontológico-dialéctica: <: campo de novedades reales: dominio peculiar de creatividad" (ibid.).

Una vez mostrada la equivalencia entre caos, creatividad, Probabilidad, Novedad y movilidad perfecta, es claro que lo que se diga de ésta servirá del resto de los términos. Veamos, pues, qué dice nuestro autor de ella.

Que "nada es algo propísimo de ser, ser es algo propísimo de nada" es, dice GB, "el punto de partida de la teoría ontológico-dialéctica", lo cual, afirma, es repetir de forma diferente la idea con la que Hegel abre su "Lógica"<sup>159</sup>. Pues bien: "El resultado o transustanciación (Aufhebung) de ese trance ontológico-dialéctico en que ser es (está siendo) ser de (su propia) nada y nada es (está siendo) nada de (su propio) ser es la movilidad" (CSFA, 358), y luego: "movilidad, que pone y resuelve la contradicción intrínseca, la más intrínseca y básica, de "ser que es ser de (su propia) nada" y "nada que es nada de (su propio) ser"" (o.c. 358-359).

Ahora bien: "cosas y propiedades adquieren movilidad por el mero hecho de ser cada una una cualquiera, o a la medida de su cualquierismo. Ser no es cosa alguna concreta, ésta, única, negación suprema de cualquierismo. Ser es, por el contrario, cualquierismo; y una cosa tendrá tanto de "lo suyo" en estado de ser cuanto tenga (en estado) de cualquierismo, -sea una cualquiera entre más" (o.c. 361).

Por tanto, al identificar al Ser con la creatividad, caos, Probabilidad o Novedad, el tema da un giro ontológico, el cual se completa con el correspondiente al "ente": "Ente, por contraposición, es ya una negación de ser o de cualquierismo. Se es ente por modo de cuerpo, de viviente... de este hombre" (o.c. 362). Por eso, "a medida que aumenta en una cosa el estado de ente disminuye en ella el de ser: el de cualquierismo; y, por eso mismo, decrece el de movilidad" (ibid.). Así, pues, "ente" como creatividad condensada o concretada, cristalizada o solidificada<sup>160</sup>.

Avancemos un poco más: si ser es cualquierismo y lo propio de él es la movilidad suprema o suprema probabilidad, no menos cierto es que el cualquierismo aumenta, según GB, por acción del número (por su aumento). Es decir: al aumentar el número disminuye lo que un ente tiene de individualidad (este) aumentando en la misma proporción lo que posee de cualquiera (ser), y a la inversa si disminuye el número. Esto vale, como se vio, tanto de consideraciones espaciales como temporales. Así, por ejemplo, en el caso de los dados queda negado el orden o sucesión temporal, pues la primera tirada no es sino la primera de una de tantas: un simple comienzo. Lo mismo hay que decir de los saques. Cuando se afirma lo anterior, es decir, al negar que el orden temporal lo sea realmente (orden), lo que se pone de manifiesto es el número "en su brutalidad de cardinalidad". Por tanto, lo característico del cualquierismo se condensa en que hace desaparecer, al aumentar, la ordinalidad en pos de la cardinalidad<sup>161</sup>. Aparece entonces lo que GB denomina "número en bruto" o "átomo"<sup>162</sup>.

De lo dicho se deduce que creatividad (o sus sinónimos) equivale a predominio del número en bruto: cualquierismo o movilidad. Y puesto que "Ser, justamente, es el estado de máximo cualquierismo de toda cosa; es más cualquiera por ser una de tantos seres, que por ser una de tantas sustancias o uno de tantos cuerpos. Ser en cuanto ser, es el estado de cualquierismo" (CSFA, 361-362), que cualquierismo es "predominio del estado de número en bruto" (o estado "atómico"), y "la movilidad la adquieren propiedades y cosas, en la medida en que aumenta el cualquierismo", entonces "la movilidad es propia del ser" (o.c. 362). Por ello podrá afirmar GB que "Lo físico se caracterizará, pues, no precisamente por estar hecho de materia o energía -masa o luz-; cualquier realidad en lo que tenga de cualquiera, es, o está en estado físico" (M, 230)<sup>163</sup>. De aquí podrá deducir, como se verá,



que la materia-energía es el estado físico real por excelencia en el momento actual del universo.

En cambio, del ente es propio el "movimiento": "El ente se mueve, -este ente en este momento desde este lugar hasta estotro; de esta cualidad a estotra: de vida a muerte, de inanimado a animado... El movimiento es propio del ente, -de lo que una cosa tenga de ente; la movilidad es propia del ser, -de lo que una cosa tenga (en estado) de ser" (CSFA, 362).

La expresión "uno-de-tantos" con que GB suele designar al singular o cualquiera refleja perfectamente el carácter dialéctico del ser que es su noser-y-del noser que es su ser, pues cada cosa singular es "una" y no otras muchas (no identidad) y, a la vez, es "tantas", no única. Además, cada polo lo es correlativamente del otro, nunca de forma aislada, es decir, el modo mínimo de ser real es el de ser ente (uno)-de-ser (tantos), y por lo mismo ser-de-ente (tantos, cualquiera, de algo: propiedad, característica...), y no puro vacío o nada cual concepto, pues de otro modo el ser lo sería también absurdamente. En efecto, la máxima oposición dialéctica será la que exista entre ser y ente: cualquiera-este, o sea, uno-de-tantos, ya que ente es negación de ser (su nada positiva o noser), y ser es la nada positiva de ente (negación o noser de "este"). El número es el mínimo de determinación que evita al ser convertirse en puro vacío o algo tan absurdo como lo es el concepto de "nada", pero dicho estado se presenta o adquiere realidad, en el estado actual del cosmos, en el estado de materia-energía.

Dicho todo lo anterior, es posible ya mostrar las razones de GB para tomar como mínimo de ente y máximo de ser, es decir, creatividad o caos, mas sin llegar a estado de puro (adialéctico e inexistente) la materia cósmica. Dejaremos en este punto la palabra al autor:

"(1) Mas hemos visto que del ser e propio no ser y del no ser es propio ser; luego del ser y de su no ser, del no ser y de su ser es propia la movilidad suprema.

(2) Mas del ser surge su nosér porque sí, y del nosér surge su ser porque sí; luego la movilidad del ser a su noser y del noser a su ser, -la existencia (estado de) y no existencia-, es máxima. Tal movilidad es creatividad, es principio de novedad (P.R., p. 31).

(3) Mas eso de porque sí es la negación positiva y original de por esto, -por esta causa, de este efecto; de este lugar a estotro lugar; de este momento a estotro momento...; luego, la movilidad de ser a su noser y de noser a su ser es porque sí, -causa sui, dicho en fraseología clásica. Supremo tipo de espontaneidad; creatividad que es "the universal of universals characterizing ultimate matter of fact" (P.R., p. 31).

(4) Mas probabilidad no es sino esa relación entre porque sí y por esto; luego la movilidad suprema es lo supremamente probable. Es decir, respecto de tiempo; lo supremamente probable es lo supremamente frecuente o de suprema frecuencia de surgimiento porque sí; respecto de lugar es lo supremamente presente en más lugares porque sí, por ser cada uno uno de tantísimos..." (CSFA, 362).

Por eso se sigue que:

"Tal mutuo, real intrínseco y propísimo afectamiento da una realidad peculiarísima, con las propiedades de causa de sí, porque sí, movilidad perfecta: creatividad. es el estado de máximo poder motor, de que todo lo demás, -condensado, solidificado, cristalizado en ente-, recibe poder o fuerza, en la medida en que tenga aún algo o mucho de su realidad en (estado de) ser-noser.

El que menos poder tiene para hacer algo y para ser infinito es un éste; y cuanto más éste, menor es su poder y mayor su finitud. Dios es lo más impotente que hay, -si es que Dios es de tipo éste, unicísimo: y lo menos infinito, si es definidísimo; y lo más improbable de existir" (o.c. 363)

De ahí concluye GB que esta estructura dialéctica del ser tiene su máximo exponente, en la época cósmica actual, en el universo físico:

"Quinta: Cardinalidad pura, movilidad ilimitada, probabilidad máxima o creatividad se hallan -ejemplarmente, antonomásticamente, básicamente, cual base de todo- realizadas-, en nuestro universo o época actual cósmica (...) en el dominio microscópico: moléculas sueltas, átomos sueltos, nucleones sueltos... fotones en nube...

En el estado de uno-de-tantos y tanto más si uno es uno-de-tantísimos-, una cosa sola no es aniquilable, pues es una de tantas. El presunto aniquilador no podría aniquilar una sola, -a esta, en este lugar, en este momento, pues es una de tantas-, sin aniquilar todas; y no podría aniquilar "todas", si tal "todo" es uno de tantos. Por igual causa: un creador no puede crear una sola cosa que sea o haya de poder ser una de tantas, pues eso de ser un-de-tantas hace imposible el que pueda y sepa él, que ha creado justa y solamente esta. Así que ningún individuo de una especie es creable, ni lo es ninguna especie de ningún género, ni ningún ente dentro del (transcendental) ser.

Luego uno-de-tantos, -individuo de una especie...: entes de ser-, es increable e inaniquilable; es necesario, -ingenerable, eterno, incorruptible, conservable de por sí...

Luego increable e inaniquilable no son predicados de un ente supremo; son caracteres del tipo de ente tenido por inferior: la materia, precisamente en su estado molecular, atómico, cardinal puro" (CSFA, 363).

Por último:

"Sexta: Así que "el ser es su nosér" y "el nosér es su ser" materialmente, de manera antonomástica. La materia, -o el estado de cardinalidad, movilidad, probabilidad y necesidad de la realidad-, es el estado de ser por antonomasia- "ser que está siendo su nosér" y "nosér que está siendo su ser". La materia es la creatividad por antonomasia. (...) es el estado de máxima creatividad; de tal estado (de ser) se hacen, emergen, porque sí, todos los entes, en forma de negación, más o menos intrínseca y amplia, del carácter (estado) de uno de tantos, surgen cual éste, precisamente éste, justísimamente éste; es este

lugar, en este tiempo, con estos integrantes; y, por tanto, surgen con ese movimiento, con definición, con decreciente potencia de creatividad, con potencias delimitadas, es decir: crecientemente impotentes, potentes para esto, ni más ni menos, con probabilidad mínima o decreciente de surgimiento y resurgimiento.

"La materia, por tanto, está más en estado de ser -y- de nosér que cualquier tipo de ente. Es por antonomasia el estado ontológico-dialéctico de la realidad" (o.c. 364)<sup>164</sup>

A este estado material corresponde propiamente el término "caos"<sup>165</sup>, si ha de ser algo real: "hay todavía en el mundo caos. Los elementos básicos del mundo -protones, electrones... moléculas, fotones- se rigen por leyes estadísticas, por sutiles juegos, por tipos de "porque sí", (IFAM, 98). Y en otra obra: "las realidades básicas son de estilo infraindividual, campal, y no hay en rigor individuos sino singulares" (ILF, 150), y que "La inestabilidad radical del universo físico", no consiste tanto en que se halle sometida a movimientos de velocidades fantásticas, "sino que (...) se cifra en algo infinitamente más indesarraigable: en su carácter probabilístico, fundado a su vez en el tipo de realidad "singular", en los miles y millones de mellizos que cada cosa tiene" (o.c.152). Más adecuadamente: "la radical indeterminación de universo se cifra y compendia en dos aspectos: a) la realidad básica en cada orden de fenómenos parece consistir en un tipo de ser campal, en un peculiar tipo de mar o bloque, que se denomina campo (...) b) Pero los individuos físicos (...) tampoco lo son demasiado, (...) Hay en cada orden tantos y tantos iguales físicamente indiscernibles, que no cabe con ellos otro trato que el del cálculo de probabilidades (...). Nada de propiedades esenciales, vinculadas a cada individuo" (o.c. 149-150).

Por tanto "En nuestro universo, desde que sabemos vigir en él la ley de probabilidad, puede pasar en cualquier momento cualquier cosa, aun la tenida por más milagrosa; y pasar sin causa externa, por mera ley natural. El fondo de la realidad física es probabilístico; es decir, es creador de lo más improbable, aunque no suela acontecer sino lo más probable" (CPUF, 79); "La probabilidad es la base poética del universo físico" (o.c. 81). Se entiende, pues, que denomine al caos "barro ontológico" o Ser del que surgen entes y, por tanto, que afirme: "El punto, pues, de partida del proceso ontológico general, de la creación autóctona del mundo, es una especie de caos: una multiplicidad de multiplicidades" (NGFC, 493). He aquí, pues, la "piedra-clave ontológica" que GB elabora al encontrar un correlato metafísico-filosófico a las nociones físicas de materia-energía y campo, consiguiendo así traducirlas ontológico-dialécticamente.

### **2.2.3.5. Ontología dialéctica y técnica.**

Las consecuencias de esta concepción del universo físico son fundamentales para comprender la técnica desde una nueva perspectiva que permita hablar con sentido filosófico y científico de transustanciar al hombre en Dios y al universo en creación suya, tal como hace y propone GB. Por una parte, si la ontología materialista o dialéctica toma forma de ontología mecanicista en el dominio macroscópico, y tanto más en la medida en que va dominando la categoría de individuo o ente, será posible que tome forma dialéctica

en dicho dominio "al imponerse, por emergencia natural o planificación exitosa las categorías negadoras de la de éste" (CSFA, 365). Dos tipos básicos, pues, de ontología dialéctica o creadora en contra de la creciente imposición del mecanicismo; otras dos épocas históricas correlativamente: por emergencia natural y por planificación: "Ontología dialéctica espontánea, frente a planificada"; "dos grandes épocas: una natural, otra técnica" (o.c. 366). Desde esta perspectiva se ilumina la insistencia de GB en aspectos como el hombre social o Nos, su oposición al mecanicismo o su concepción de la técnica como empresa filosófica de carácter meta-físico o transustanciador. Sobre todo ello se tratará oportunamente, por lo que de momento basta con lo que se va diciendo.

Al tomar GB la materia como ser o creatividad (caos), concluye: "Luego: La ontología dialéctica sólo es posible y real, en "nuestra época", como materialista. La ontología materialista es necesaria, propia y actualmente dialéctica" (CSFA, 364). Y prosigue: "Mas la ontología materialista tomará estado de ontología mecanicista cuando: en un orden comience a predominar, y predomine, la categoría (estado) de éste, -o unicidad más o menos destacada: este ente, este lugar, este instante, esta cantidad de movimiento, este hombre... Por tal hecho, ontológico, las negaciones se tornan externas, (...). Mecanicismo no es, pues, primariamente una categoría o plan físico o de técnica física, sino ontológico: predominio -natural o planificado exitosamente- de imponer la categoría éste, con las secuelas: (1) negaciones externas, o negación realizada en un ente diferente del que realiza la afirmación (de tal negación). (2) Relaciones, hechas externas; (3) Transformación de partes (órganos) en piezas; (4) Posibilidad de repuestos y recambio. En total (...) Materialismo (en estado de) mecanicista" (CSFA 365).

Ahora bien, "Por el contrario: una ontología tiene ya o comienza a tomar (estado de) dialéctica, al imponerse, por emergencia natural o planificación exitosa, las categorías negadoras de la de éste: a saber, (1) La de uno-de-tantos o uno cualquiera de tantos; (2) La de parte de un Todo; (3) La de miembro de Sociedad; (4) La de Nos; con las secuelas: transformación (-1) de negaciones externas en internas, -afirmación y la (su) negación intrínsecas en el mismo ente; (-2) de relaciones externas en internas; (-3) de piezas en partes o miembros; (-4) imposibilidad de repuestos, u originalidad dentro de (su) Todo" (ibid.).

Es claro, por lo anterior, que GB concibe el universo como una unidad constituida por dos tendencias opuestas: mecanicismo y creatividad, concibiendo la vida como agente mediador entre ambas tensiones: una especie de tendencia reconquistada, la de la creatividad, de modo que, siendo capaz de dirigir los procesos mecanicistas y creadores naturales los reforme mediante planes, poniendo su fuerza y propiedades al servicio de sí misma, y eso es la técnica: el arma de salvación de la vida hecha a base de mecanizar lo dialéctico y de poner en marcha dialéctica (lanzar, epíbasis, bala) lo mecánico. El proyecto: que la Vida, en cuanto vida humana (transcendente y transcendental; transfinita y transfinitante) haga del Universo, divinidad o Ab-soluto físico, por artificialización (por planes, designios, decisiones...) de la ontología dialéctica y mecanicista naturales, un Mundo artificial que sea creatura a imagen y semejanza (efecto) del Hombre (Creador-Dios-Inventor).

De otro modo: hacer que el Universo potencie en segundo grado su carácter o poder de divinidad, con el que se encuentra siendo de forma natural en primera potencia, al

hacerse vida humana realmente creadora, para lo cual debe renacerse o transustanciarse íntegramente todo lo que hay, hombre y universo, en creatura sobrenatural suya, resultando así causa sui supernatural. Con ello, GB hace bueno del universo físico materio-energético lo que Hegel decía de la Razón: "sustancia, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; potencia infinita, porque la razón no es tan impotente que sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y únicamente exista fuera de la realidad, quién sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; contenido infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar a su propia actividad. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos su actividad; se alimenta a sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella la actuación y producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal". Lo cual puede resumirse en una sentencia: "Todo debe redundar en provecho de una obra"<sup>166</sup>.

Desde esta perspectiva unitaria, se comprende que GB afirme:

"La física moderna -relatividad, cuántica- es el descubrimiento (hallazgo, básicamente) de lo que la realidad está teniendo o adquiriendo espontáneamente de estado ontológico-dialéctico.

La técnica moderna es el descubrimiento, -propiamente invento-, de lo que el hombre, por empresa o plan, va consiguiendo transustanciar del estado ontológico dialéctico natural del ser y entes al estado ontológico-dialéctico-materialista, dejando al ser y al ente establecidos ya en tal estado, de vez y en uno, ontológico-dialéctico-materialista, definido por las condiciones -1, -2, -3, -4, tomadas cual plan.

Se trata, pues, de elevar la empresa científico-técnica a empresa filosófica.

Con ello la filosofía habrá dejado de ser simple reinterpretación del universo, -del ser y de los entes; y habrá ascendido a transustanciadora del universo,- del ser y de los entes.

¿Tal empresa será un éxito o un fracaso, -ontológico?.

la única manera de decidirlo es ponerlo a prueba; la mejor manera de no poder decidirlo es pretender probar el sí o el no" (CSFA, 366).

Ahora se comprende mejor la idea bacquiana de una metafísica transustanciadora que sea, a la vez, una escatología.

### 2.2.3.6. Lo físico como "realidad-de-verdad".

Dos términos componen básicamente la expresión "realidad-de-verdad"; términos caros a la filosofía y la ciencia, pues qué otra cosa sino lo real y la verdad les son más apetecidas.

La citada expresión tiene carácter plurívoco en el pensamiento de GB, ya que con ella se refiere a cosas diversas: a la mismidad entitativa de un ser<sup>167</sup>; al "Dasein" heideggeriano<sup>168</sup>; a la verdad como eficacia<sup>169</sup>; a la vida<sup>170</sup>; al Absoluto, así como al estado en que se pone el alma al entrar en unión con él durante la experiencia mística<sup>171</sup>. Pero, también se refiere con ella al universo físico, como vamos a ver.

Hay sin embargo, a pesar de la variedad de significados, un fondo común a todos ellos: realidad de verdad es toda aquella que, en un dominio, el que fuere, funge como elemento primario, como base original y originante, cual núcleo expansivo o centro óptico alrededor del cual cobra sentido todo lo que hay en un dominio o, si se prefiere, realidad fundadora del dominio mismo.

No es un término original de GB, pues posee tradición filosófica: "La "Res verae" o realidad de verdad" (NGFC, 447)<sup>172</sup>. Dicha expresión es utilizada por nuestro autor para referirse al universo de partículas y entidades físicas que constituyen su "base real"<sup>173</sup>. De no considerar el resto de usos que hace del término podría pensarse que, por lo dicho GB, fuese un materialista o materio-energetista (versión modernizada del materialismo) puro y simple. No faltan, además, expresiones del autor que parecen avalar tal interpretación<sup>174</sup>. Expresiones, por otra parte, tal como se vio, que apuntan a un fundamento racional como base de su posicionamiento: "los estudios modernos sobre el átomo nos inducen a creer (...)".

Sin embargo, es significativa la precaución con que, recuérdese, nuestro autor se acercaba intelectual y espiritualmente al energetismo: "el energetismo (...) como posición del espíritu y aún como sistema resulta comprensible, atrayente, seductor: no diremos completo, imparcial, verdadero". En efecto, en primer lugar la elección de aquello que haya de fungir como base de realidad o realidad de verdad no está en función exclusiva de la razón: "Qué tipo de realidad -la material, la espiritual; la real, la ideal; la objetiva, la subjetiva...- sea la "primaria", no es cosa que pueda decidirse a priori; es cuestión de una valoración, de una elección vital" (CA, 16)<sup>175</sup>.

Pues bien, dos son los elementos clave, a nuestro juicio, para comprender el posicionamiento de GB respecto de cuál sea la realidad-de-verdad con carácter primario básico, así como el tipo de relación que mantiene con las que emergen de ella.

Por una parte, GB rechaza en sus obras toda pretensión de verdad absoluta y definitiva respecto de cualquier sistema teórico o dominio de lo real, pues ello impediría cualquier intento de transformación de lo real (ser versus estar). Esta postura de nuestro autor parece encontrar su base intelectual (razón) en una aportación de Whitehead que considera fundamental, y que condensamos así: "dado un sistema de categorías filosóficas

con pretensiones de abarcar todos los tipos de entidades, la afirmación "este sistema categorial es completo" es una proposición falsa" (NGFC, 548).

En efecto: considera GB que debe abandonarse toda pretensión de construir sistemas explicativos omniabarcantes, y ello no sólo por los fracasos históricamente constatados, sino sobre todo por razones intrínsecas cual lo son las antinomias lógicas, especialmente las encerradas en el uso del operados "todos", y el teorema de Gödel. Se requiere, pues, una adecuación de la filosofía a esta situación. También considera Whitehead que no es posible construir sistemas completos verdaderos, por lo que propone sucesivas aproximaciones (progreso) hacia la verdad.

Pero la originalidad del físico inglés radica, según GB, en lo siguiente: si a un esquema de categorías filosóficas o principios explícitos de una ciencia se les toma como aserción compleja y se le somete a la alternativa de verdadero o falso, la respuesta simple será que el sistema es falso<sup>176</sup>. En consecuencia, los esquemas categoriales deben considerarse como "hipótesis" en sentido platónico, es decir, como simples puntos de partida para deducciones los cuales no pueden ser ellos mismos tomados como verdaderos o falsos en sí, como "tesis", sino como sosteniéndose sobre lo inferior (los casos), adquiriendo así el proceso cognoscitivo una estructura dialéctica ascendente de manera que la verdad consista en la aproximación sucesiva a la naturaleza primaria de Dios. Por tanto, verdad como "divinización progresiva del mundo: apoteosis de las cosas"<sup>177</sup>. Las consecuencias de esta postura para entender la técnica en GB como elemento transformador de lo real hacia el límite Dios son evidentes: verdad como "verdad técnica" o eficacia en la transformación de lo real en creatura y del hombre en Dios, tal como se verá en el próximo capítulo.

En segundo lugar, consideramos que GB extrapola el principio de complementariedad de Bohr a la filosofía, de modo que puede denominar "realidad-de-verdad" a realidades tan diversas como la materia-energía y los campos, la vida o el espíritu. Para GB la vida, vg., no se reduce a términos de materia-energía y campos, aunque proceda de ellos, sino que es un fenómeno original que surge por azar, pero que una vez surgido funda un dominio propio e irreductible al de procedencia. Lo mismo del espíritu respecto de la vida, y así sucesivamente. A su vez, la complementariedad de dominios es posible sostenerla por el concepto de "creación" que maneja GB, y que no es exclusivo de un sólo dominio: hay creación en el dominio cuántico, en el de la vida, en el humano.

Podría afirmarse que GB sostiene una teoría unitaria de lo real-de-verdad y, por lo tanto, integrada e integrante (que no meramente ecléctica) a la vez que pluralista, frente a una teoría pura, reduccionista de la variedad de lo real y sospechosa por exceso de perfección explicativa, es decir, monista. Por todo ello, GB puede ser a la vez materio-energetista, vitalista, espiritualista... y hasta místico, pero con un nuevo tipo de misticismo, eso sí, compatible, paradójicamente, con el tipo de vivir "personal" (Nos, en su grado supremo), como habrá ocasión de comprobar en este estudio.

### 2.3. Conclusiones.

La filosofía de la técnica de GB se fundamenta en una concepción ontológica de corte dialéctico que adopta como realidad básica inicial el substrato materio-energético que la ciencia física descubre constituido por tendencias antagónicas que hacen de él una realidad de paradójicas tensiones e inquietantes equilibrios. El otro pilar es una concepción antropológica de la vida humana como creación azarosa del universo, pero cuya peculiar constitución óntico-metafísica hace de ella un ser con poder para dar sentido, en cuanto viviente, a la dirección temporal del universo y hacerlo, en cuanto racional transfinito, según modelos propios a los que someter lo real dado, tomando como meta o límite la Infinitud.

Junto a todo ello, GB constata la existencia en el universo de un dominio real que llena la definición del término "causalidad" en sentido estricto. Se trata del dominio causal fundado por la acción artificializadora humana o mundo artificial; y dentro de éste, con mayor propiedad, el artificial técnico que, fundado por la acción técnica, queda caracterizado frente al artístico por su intencionalidad antropológicamente centrada en el valor utilidad, en lugar de en el de belleza (arte-acción artística), así como por su eficiencia o adscripción de sus efectos (artefactos) al dominio real-causal y, en consecuencia, por su capacidad para producir cambios reales en lo real.

Pues bien, la acción artificializadora de carácter técnico, por su implicación simultánea con los dominios transcendental-humano (vida intelectual o humana superior) y causal-físico, se presenta para GB como la única adecuada para producir transformaciones reales en el ser real y hacerlo de manera que en lo natural quede plasmado el ser definidor del hombre, es decir, para humanizar eficazmente lo real convirtiéndolo, así, en verdadero efecto. Por lo dicho, la técnica queda definida como eficacia (acción eficaz) a servicio del hombre (guiada por el valor de utilidad, entendiendo éste en sentido humanista), frente a la artística que, al no reconectar causalmente la obra de arte y subordinar el valor utilidad al de belleza, funda un dominio artificial con menor grado de realidad que el generado por la acción técnica. El tipo de transformación que sobre lo natural produce la acción técnica hace surgir en el hombre, junto con el ansia de infinitud<sup>178</sup>, la esperanza de transustanciar el universo en creatura suya, es decir, en un ser hecho por él y, como secuela, a su servicio; correlativamente, transustanciarse a sí mismo en Creador que sea, a la vez, Dueño y Señor (Causa) de su Obra (Efecto).

Con ello, el universo físico aparece como material para una historia escatológico-soteriológica en la que todo lo natural se transmuta y salva mediante la purificación provocada por la acción artificializadora de carácter técnico. La filosofía de la técnica de GB muestra así lo que posee no sólo de proyecto antropro y cosmo-lógico (aspecto transcendente de tipo transcendental) sino también, y sobre todo, antropro y cosmo-gónico (aspecto transcendente de tipo transustanciador esforzado o meta-físico real-de-verdad).



## NOTAS

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

2 "Hasta Kant, -afirma F. Duque- al menos, se arrastra una distinción, nacida en los albores del estadio artesanal y firmemente establecida por Platón y Aristóteles: la distinción entre *theoría*, *praxis* y *poíesis*" (DUQUE, F.: *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986, Tecnos, p. 43). Desde una perspectiva tradicional es habitual afirmar que el pensamiento griego se sirvió del término "teoría" para referirse al acto de contemplación de la verdad, siendo ésta el fin o bien al que tiende el entendimiento; con el de "praxis" significó la acción ordenada al bien del hombre como tal, intrínsecamente, es decir, al bien moral; por último, "Llamó *poiesis* al ejercicio por el hombre de una eficiencia, regulada conceptualmente, según la cual es capaz de imprimir activamente perfección "estética" o "útil" en el universo, causando así en la sucesión del proceso histórico los productos del arte y de la técnica, y transformando racionalmente en entorno cultural del hombre la misma realidad natural"; "la *poiesis* es la eficiencia humana racional, en cuanto causativa de perfección en el efecto, extrínseco en cuanto tal al bien inmanente al hombre como sujeto que obra en orden al fin"; "la *poiesis*, técnica o arte en la que la causalidad racional humana ejerce una eficiencia reveladora de la soberanía del espíritu sobre la "naturaleza"" (Cf CANALS VIDAL, F.: *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona 1987, Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., pp. 618-623 y 36). GB, sin embargo, considera la actividad creadora encerrada en la "poíesis" sólo desde una perspectiva racional (creación cualitativa pura o aparential: presencia puramente fenoménica) reservando para la "praxis" la eficacia y eficiencia sobre lo real-material (productividad propiamente tal), de modo que equipara "praxis", y no "poíesis", a técnica. Esto es debido a que GB, como Marx, considera, tal y como habrá ocasión de comprobar en este estudio, que los productos de la *poiesis* son "bienes" si sirven para satisfacer las necesidades físicas y espirituales del hombre, es decir, que toma al hombre en cuanto ser con necesidades y capacidades como centro de analogía de la acción técnica. Se entiende, pues, que "praxis" sea término utilizado por nuestro autor para referirse a una acción en la cual quedan indisolublemente unidos, contra la concepción griega, tanto el carácter moral (*praxis*) como el teórico (*teoría*) y el productivo (*poiesis*). Con esta absolutización de la "praxis" GB

pretende evitar el idealismo en su filosofía a la vez que lograr que la acción técnica quede antropológicamente centrada por tomar al Hombre como ápice axiológico, mas no el hombre natural, sino al sobrenatural (Dios), de manera que su filosofía, si bien antropocéntrica, incluye como elemento fundamental la relación con lo Transcendente aunque de forma secularizada. Sobre todo ello habrá ocasión de tratar adecuadamente, pero vaya aquí ya un avance en este momento que indique hacia donde nos dirigimos.

3 Cf SEG, 50-51.

4 Sobre el "concepto natural de ser" se tratará oportunamente.

5 Cf AFC, 146-158.

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

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

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

9 Cf P, 27.

10 De ser cierta la apreciación GB caería en el "intelectualismo" que Zubiri critica en aquellos que reducen la técnica a mera aplicación, pues resulta imposible deducir el hacer del saber (Cf CONILL, J.: "El enigma del animal fantástico. Bases para una antropología y ética de la técnica". Revista de Filosofía (México) n1 67 (1990) p. 124). En rigor, como se verá en su momento, la postura bacquiana está más cercana a la de Zubiri de lo que pudiera parecer de tomar al pie de la letra la afirmación que dio pie a este comentario.

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

12 Cf NGFC, 262-264. Sobre todo ello se tratará en profundidad en el capítulo siguiente.

13 En rigor, todo este segundo apartado pertenecería a lo que, con GB, podría denominarse "metafísica general del ser" que es, justamente, lo que según nuestro autor le falta a la filosofía occidental afectada, a la vez, de un exceso de transcendentalidad o idealismo. La ausencia de una metafísica del ser que permita plantear racionalmente la transformación

real-de-verdad (transustanciación) del universo en mundo artificial se habría visto paliada en parte, según nuestro autor, con la obra filosófica del físico A. N. Whitehead "Process and Reality" (Cf NGFC, 290 y, en general, el capítulo a él dedicado).

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

15 Cf FCF, 157 y ACC, 14.

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

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

18 Cf ACC, 18.

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

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

21 Cf FCF, 171 y ACC, 21, respectivamente. Cf también ACC, 82.

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

23 Es formulación que GB toma de Kant, y por la cual el principio de causalidad deja de ser una tautología: "Comenzará a tener sentido cuando demos la formulación siguiente que

procede de Kant, en cuanto a la formulación; aunque pudiéramos hallarle precedentes históricos. Dice Kant "todo cambio exige una causa" (FCF, 157).

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

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

26 En este sentido dirá GB que "Hay, según esto, dentro de Metafísica clásica (griega) un principio que podríamos denominar ahora de "absoluta conservación del ser", en cuanto a comienzo y en cuanto al fin; lo cual viene a decirnos que no hay causa del ser" (FCF, 160).

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

28 Cf ACC, 62-63.

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

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

31 Cf FCF, 170.

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

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

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

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

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

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

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

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

40 Cf FCF, 59,74, 81.

41 Cf FCF, 221; ACC, 54.

42 Cf FCF, 221.

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

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

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

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

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

48 Véase la demostración en la crítica de la sustancia.

49 Cf también ACC, 55-56.

50 Cf ACC, 55.

51 Para explicaciones técnicas sobre tipos de energía y trabajo, Cf FCF, 205-208, 214-220; ACC, 53, 55.

52 La entropía es un dominio conexo con los fenómenos radiactivos, los cuales están transidos de probabilidad (Planck) y por los que, según GB, nos acercamos "a las mismas fuentes donde mana el influjo causal", mas de tipo "causalidad atómica" (NCEC, 50-51). Se trata de un tipo de causalidad o novedad de tipo inferior en comparación con la que hay en el dominio humano, de modo que GB se refiere a aquélla como "porque sí por deficiencia óptica", aunque posibilitante de la creatividad superior humana y de la de la vida misma o "porque sí positivo" (Cf M, 252).

53 Cf ACC, 60, 63; FCF, 172.

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

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

56 Cf FCF, 261-262.

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

58 Cf FCF, 262-263.

59 Cf en ET, el epígrafe titulado "causa material".

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

61 El principio de finalidad desaparece de un dominio en la medida en que se impone el cálculo de probabilidades (Cf FCPI, n1 572, p. 374).

62 En este sentido, GB estaría de acuerdo con Heidegger cuando el filósofo alemán afirma que el verdadero movimiento de las ciencias es el de la revisión de sus conceptos fundamentales, de modo que "el nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales" y que "por todas partes se han despertado hoy en las distintas disciplinas tendencias a poner la investigación sobre nuevos fundamentos" (HEIDEGGER, M.: El ser y el tiempo. Madrid 1993, FCE, 90 reimp. p. 19). Igualmente, y de manera complementaria, estaría de acuerdo con la crítica de Marx, según la cual la filosofía debe cambiar su papel para dejar de ser interpretación justificadora de la realidad (ideología) para ponerse al servicio de su transformación (dimensión práctico-revolucionaria de la teoría).

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

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

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

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



67 Cf ACHV, al tratar GB del tipo vital romano o individuo imperfecto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

77 "Sentido" posee aquí el significado de "relación univial" entre causa y efecto o, en referencia a los artefactos en tanto que auténticos "efectos", lo que denomina "relación unirseabsorbente" (Cf EFC, 60-63).

78 Cf ACC, 163 ss.

79 Cf ACC, 144 y 130, respectivamente.

80 Cf ACC, 134 y 137.

81 Cf loc. cit.

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

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

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

85 Cf también ACC, 163 ss.

86 Cf CPR, 152.

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

88 Cf IFAM, 114.

89 Por ello se retomará el tema de la creación después de tratar la crítica de la sustancia, y se verá que es en la materia-energía donde se encierra para GB el poder creador del

universo, del cual proceden el poder creador de la Vida y el de la existencia humana, aunque tales poderes no son reductibles ya a su origen sin más, como un hijo no es equivalente, sin más a sus progenitores aunque les deba su ser.

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

91 Así se refiere a ella el propio GB (Cf *Anthropos*, n1 9 nueva edición, 1991, p. 19). C. Beorlegui la denomina "neotomismo" (Cf García Bacca. *La audacia de un pensar*. Cap 11).

92 Decimos materio-energetista, en virtud de la equivalencia entre materia y energía ( $E = mc^2$ ) formulada por Einstein, y que GB conoce bien. Respecto al tono de precaución advertido, no se debe, a nuestro juicio, tanto al temor a la crítica que pueda hacerse desde el tomismo tradicional como a la aplicación del principio de complementariedad de Bohr, extrapolado al nivel epistemológico, es decir, GB no es materialista en sentido exclusivista sino que conjuga este aspecto con diversos modelos explicativos complementarios para niveles diversos de lo real, no reduciendo esa diversidad entitativa a uno solo. Así, también es vitalista, y, de hecho, la expresión "realidad de verdad", como se verá, la aplica a diferentes realidades: la base física del universo; la vida o el hombre (existencia)... GB parece encajar, más bien, dentro de una concepción organicista o emergentista de lo real.

93 "Como dice muy atinadamente Bergson en el prólogo a "Le Pragmatisme", de William James (...), para comprender la filosofía moderna es imprescindible comenzar por modificar el concepto corriente de realidad" (FCPI, n1 572, p. 373).

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

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

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

97 "Pues bien: los estudios modernos sobre el átomo y elementos últimos del mundo físico nos inducen a creer que el único tipo real de ser es el definido por "actividad rica en mil variedades, profundamente continua, de trama interna relacional, con puntos de condensación de energía, nudos de relaciones, todo en pleno desarrollo sobre líneas convergentes o divergentes". (...) Las solidificaciones y petrificaciones, la inmutabilidad de muchas cualidades, no es sino aparente; miradas más de cerca son actividades vivísimas, transitoriamente ligadas" (FCPI, n1 572, p. 376); "la física experimental no conoce otros

tipos de ser que los de actividades relacionadas; las cualidades que los escolásticos creían darse preferentemente para perfeccionamiento del sujeto no se hallan por ninguna parte; (...). Hablando, pues, según lo controlable físicamente, el individuo inanimado no es sino un haz de energías de acción transitiva, enlazadas entre sí en forma de nudo o sistema, bastando tal vez las leyes propias de cada actividad dirigida para mantener una cierta estabilidad y trabazón" (o.c. n1 574, p. 20-21).

98 Cf NGFC, 409-410.

99 Cf NGFC, 411-412.

100 Cf NGFC, 412.

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

102 Cf NCEC, 41-42.

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

104 Cf ECFM, 84.

105 Cf NCEC, 45-46, 49.

106 Cf NCEC, 50.

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

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

109 Cf NGFC, 427.

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

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

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

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

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

115 Cf IVF II.

116 Cf FCF, 222-224.

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

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

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

120 Cf FCF, 248-250.

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

122 El propio GB utiliza la expresión "causas físicas teleológicas mundiales" o "causas teleológicas universales ordenadoras del mundo como tal", pero no debe llevar a equívocos, pues se trata de una expresión equivalente a la de "causas cosmológicas mundiales", y que no son otras que "las fuerzas gravitacionales generales", de seguir la teoría primitiva de Einstein, o "las gravitatorias y eléctricas fusionadas en una unidad superior, que es

eminentemente ambas", de estar de acuerdo con Eddington, Weyl y Einstein en su trabajos más avanzados (Cf NCEC, 21-31).

123 Cf FCPI, n1 574, p. 21.

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

125 "La ley de la entropía nos ofrece algunos indicios para determinar el estado final del universo, cuando las causas teleológicas mundiales junto con las particulares hayan obtenido su completo desarrollo" (NCEC, 31). En efecto, tal principio da "indicios", porque en virtud de la interpretación probabilista, no es un proceso necesario; y sobre el estado final del universo, en cuanto que "la física teórica dispone de principios que permiten predecir el estado final sin preocuparse de lo sucedido en su producción", a esta categoría pertenecen, vg., el principio de entropía o el de conservación de la energía (Cf o.c. 18). Por estas razones dirá GB que "Un universo en evolución dirigida por causas internas puede tener estados finales muy diferentes" (o.c. 31). La cautela de nuestro autor en este punto es grande, y su respuesta juega con los datos disponibles en 1931, de ahí que advierta que sólo puede ser probable. Así, la teoría entrópica presupone una cosmología como la de Einstein, según la cual ha de darse un espacio cerrado y una distribución uniforme de masas y velocidades en él, regida por las leyes de equilibrio estadístico de Maxwell. De no ser así, y de postular un espacio físico euclídeo en que rija una ley gravitacional como la de Newton, la entropía no conduciría irremediamente a un estadio final de pleno equilibrio, pues no habría sino un viaje sin fin de todos los elementos: su dispersión sin límites, sin vuelta posible. La desviación de la luz durante la fase experimental apoyaría la hipótesis de un espacio curvo y finito, estando de acuerdo con las condiciones posibilitadoras del proceso uniformador entrópico, pues, además, por la irreversibilidad de ciertos fenómenos se va acumulando un remanente creciente que tiende a llenarlo todo, impidiendo así la existencia de un móvil perpetuo o universo siempre cambiante, de donde se sigue que la tendencia a imponerse con máxima probabilidad es la de "la homogeneidad cósmica" o "cristalización definitiva" del universo (Cf o.c. 21 y 30-32).

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

127 Cf TACP, 250-251.

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

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

130 La referencia de GB a dicha ley es constante en su obra, por ser, como se verá, la que rige en lo físico. Una de las primeras ocasiones en que aparece es en FCPI, n1 572, p. 373. Dicha ley enuncia el modo de repartirse una propiedad simultáneamente para un conjunto de individuos cuando éstos resultan ser, a la vez, "cualquiera". El reparto no es distributivo, es decir: uniforme, sino que tiende a concentrarse en un término medio alejándose de los extremos por menos o por más. De modo paradigmático: "esta distribución está jugando con dos factores: 1.1) un factor que tiene en cuenta la individualidad, en grado mayor o menor; y 2.1) el factor de cualquierismo. (...) las propiedades que llegan a los individuos, o a cada uno en particular, se les distribuyen según la ley de los grandes números, a saber: en un cierto tipo medio, en una cierta calidad-término-medio, (...) que corresponde a una inmensa mayoría. Lo que supera a dicho término medio -lo excelente o lo deficiente- se distribuiría para minorías"; "Somos benévolos, o simplemente inconscientes, si creemos que el número es inoperante. (...). La ley de los grandes números es tan eficaz y potente como la gravitación" (ACC, 80-83).

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

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

133 Cf NGFC, 412; ILF, 272.

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



135 Cf NGFC, 412.

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

137 Cf NGFC, 412-413.

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

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

140 Para mayor detalle Cf FCF, 182 y 195.

141 Una de las primeras ocasiones en que GB aborda este tema es en TACP. Sin embargo, no será hasta mediada la década de los cuarenta cuando aparezca implicando de forma radical otras cuestiones filosóficas. Así, vg. en "El problema filosófico de la fenomenología literaria", p. 131; "Soliloquio de Marco Aurelio" VIII-IX; "Banquete", VII, CXVIII, CXXXIV; "Apología de Sócrates", aXXI-aXXII; "Critón", CVI-CVIII, CXIV, CXV. Todos ellos escritos publicados en 1944, año en que dicta el curso que en 1947 aparecería publicado bajo el título "Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas" (Cf prólogo de la edición de 1990). En 1945 aparecerá "Filosofía en metáforas y parábolas" (posteriormente "Introducción literaria a la filosofía", al pasar el subtítulo, a título, como el propio autor declara en el prólogo a la edición de 1964), donde aborda ampliamente la noción que nos ocupa.

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

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

144 Para mayores detalles técnicos Cf FCF, 184-192.

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

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

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

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

149 Cf NGFC, 422.

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

151 Cf NGFC 489-490.

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

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

154 Cf NCEC, 21.

155 "La misma realidad está, pues, sometida simultánea y necesariamente a dos leyes: de conservación y cambio; todo lo físico está de consiguiente en amistad y enemistad consigo mismo; es contrariedad subsistente. Y es claro que el dramatismo de esta situación es mucho mayor que en la física antigua, en que dos realidades encarnaban dos principios opuestos. Aquí en la sustancia misma de la misma realidad se verifica la contrariedad, la oposición real, el drama físico. Y el desafío entre tales elementos es "campal" (...) pues toda la materia-energía -una realidad en dos manifestaciones físicamente indiscernibles, sensitivamente discernibles-, se halla vinculada con unas realidades extrañísimas que la física moderna ha ido descubriendo, que son los campos: campo gravitatorio, electromagnético... (...) unidad en contrariedad, drama físico" (ILF, 272-273).

156 Esta concepción, que irá quedando "desvergonzadamente" expuesta y argumentada, tematizada, en obras posteriores (CSFA, IFAM, TELFD...), actúa ya "atemáticamente" como fondo de proyección de otras ideas (aspecto categorial de la dialéctica) del pensamiento de nuestro autor desde su primera época, en que, como vimos, se siente atraído intelectual y sentimentalmente por el materio-energetismo, aunque sin concederle exclusividad de sistema. Nótese además que el término "energetismo" pertenece a un escrito de la primera época, mientras que en ILF, dice: "Lo físico se constituye por "contrariedad en unidad" (...) Es claro que a "contrariedad en unidad" (...) correspondería una visión del universo físico que ahora llamaríamos "energética" (o.c. 271). Del "energetismo" dice que es una teoría o modelo explicativo, sostenido a fines del siglo pasado y principios del presente, según el cual "todo el Universo no es más que energía de una forma u otra", de manera que tal modelo surge de extrapolar el concepto de energía y sus leyes rectoras a todo el universo resultando, por ello, un formalismo, que, como el mecanicismo, posee un fondo matemático (Cf FCF, 29).

157 Cf IFAM 98. La existencia de múltiples juegos de probabilidad ("mesas de juego") son modos de uno básico o Probabilidad: "el Gran Juego de la base del Universo" (Cf VMI, 78-79).

158 En el dominio macroscópico moverse es "moverse este cuerpo desde este lugar en este momento a estotro lugar en estotro momento. Mas al tratarnos con cosas que son, por su posición, cada una una -no muchas-, mas cada una una de tantas, y con lugares y tiempos de igual contextura, -cada uno uno, y no muchos; mas cada uno uno cualesquiera de tantísimos-, el movimiento adopta la forma de movilidad pura, desligada de la restricción impuesta por este, -este cuerpo, uno y único; este lugar, uno y único (de alguna manera); este momento -uno y único, de algún modo". Esto último sucede en el dominio molecular, donde el movimiento no presenta orden alguno, de modo que resulta ser movimiento puramente cardinal o "movilidad", sin orden; un dominio en el que se impone el principio del caos molecular de Bohr. Cf todo ello en CSFA, 361.

159 Cf CSFA, 358.

160 Cf CSFA, 363.

161 Cf CSFA, 359-361.

162 "La indiscernibilidad lleva a identidad, a eliminación del número. Pues bien: la física actual ha descubierto, -justamente por estar aplicando tal principio- cual válido aunque por modo inconsciente-, que en ciertos dominios de la realidad vale precisamente lo contrario: la indiscernibilidad no lleva a identidad sino a número en su estado de mayor pureza, -a número en estado de número. (...): la indistinguibilidad de un cierto número de elementos (...) lejos de hacer que se identifiquen las cosas por su indistinguibilidad -en cuanto a posición, cantidad de movimiento, energía.- hace que se mantengan y obren en cuanto número", es decir: "Predominio del estado de número en bruto" (CSFA 329). Respecto de "átomo": "es cualquier cosa que mantenga su distinción de otra a pesar de ser indiscernibles, respecto de alguno o algunos componentes reales. Atomo es el estado de número en bruto, -de indiferenciación de la cualidad (Hegel)" (o.c. 330). Es evidente que "átomo" nada tiene que ver aquí con indivisibilidad, de modo que con este concepto (en el fondo, el de "singular") niega la tesis de Leibniz sobre la identidad de los indiscernibles (Cf o.c. 329-330). Atomo es, en realidad, Ser.

163 Parecería lo lógico que el estado supremo de cualquierismo fuese el de número, y de hecho lo es, pero en cuanto "real" o dialéctico lo es la materia-energía. Quizá por esto, en Metafísica distingue entre "cualquiera" y "uno de tantos" como categorías aplicables con preferencia a los dominios físico y matemático, respectivamente (Cf M, 221-235).

164 En consonancia con su teoría del ser como estar, dirá GB: "En vez del sustantivo materia diríamos mejor: el estado material (de la realidad)" (CSFA, 364).

165 En ECFM dice GB que el azar no tiene cabida en el cálculo de probabilidades, en cambio en CPUM dice que el azar esta regido por leyes probabilísticas. Esta aparente contradicción se resuelve si en lugar de "azar", en la obra de 1933 entendemos

"casualidad", y se reserva el término azar para un dominio donde hay razones para la sinrazon (leyes estadísticas) y, por lo tanto, no para la casualidad. Pues bien, "caos" es término que no se identifica con "casualidad", sino que es base de "causalidad", aunque sea de la "atómica". Creatividad, pues, dice azar, caos o causalidad, no casualidad, es decir, razones necesarias pero no suficientes para que haya novedades en ser y en noser. Así, vg., un indeterminismo sin ley rectora sería dominio de "casualidad", pero en el que enuncia Heisenberg hay ley rectora, como sucede en todo auténtico azar, por eso en el indeterminismo esencial dice "causalidad", no "casualidad".

166 HEGEL, G. W. F.: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Madrid 1986, Alianza Editorial, 30 reimp., pp. 43 y 48.

167 Cf FFFF, 81.

168 Cf HEP, ed. 1944, especialmente las notas de la p. 176. También ed. 1968.

169 Cf en NGFC, capítulo dedicado a W. James.

170 Cf vg., ITF, THFF, NGFC.

171 Cf PED, 21.

172 "Realidad de verdad" es forma en que también traduce GB la forma latina ablativa "revera" utilizada por Leibniz (Cf PHL, 36-37), así como la de Suárez, al explicar el concepto formal de ser (Cf SCFOS, 189).

173 Cf B, XXI y CXXI. También ETMM.

174 Cf vg., FCPI, n1 572, p. 376. Recuérdese además la temprana atracción intelectual y sentimental de nuestro autor por el materio-energetismo. Véase también la exposición de CSFA, especialmente al sostener que la ontología dialéctica sólo es posible actualmente como materialista, o mecanicista si se trata del dominio macroscópico (Cf o.c. 364-365).

175 Es claro, por lo que afirma el autor, que toda argumentación racional juega ya dentro de unas coordenadas que vienen dadas por la elección primaria, o, heideggerianamente, "decisión", no sirviendo, por tanto, para justificar el propio punto de partida. Según GB, las razones no son lo básico, sino los motivos (plano sentimental). Situación, pues, en lo que cabe, de circularidad hermenéutica. Sobre esta cuestión tratará especialmente en *Metafísica* (1963).

176 Cf NGFC, 545-548. Sobre los límites de la racionalidad, véase en o.c. el capítulo dedicado a N. Hartmann.

177 Cf NGFC, 548-549.

178 Sobre el hombre como transfinito se tratará adecuadamente en el capítulo 7 de este estudio. Allí se verá de qué modo el tipo de transfinitud humana (transfinitante) funciona

como fundamento antropológico último de la concepción bacquiiana de la técnica, desde el que se explica su lugar, función e importancia para la existencia humana y, por su medio, para la Vida y el Universo.

## CAPITULO 3

### TECNICA, VERDAD Y TIPOS VITALES.

#### 3.0. Introducción.

En el presente capítulo se mostrará cómo durante la etapa de hermenéutica histórico-vital de su pensamiento la filosofía de la técnica de GB se vertebra en torno a las siguientes cuestiones: a) que hay diferentes tipos de vida humana o superior y que los diferentes tipos de técnica están en función de los tipos de vida (principio de isomorfía posibilitado por el plan categorial vital); b) que la variedad de tipos vitales y técnicas isomorfas muestran, retrospectivamente considerados (hermenéutica), un principio de racionalidad que permite hablar de proceso ordenado (sentido) o historia de la vida y de la técnica. Esta clave de sentido es la capacidad formalizadora de la vida superior: de ella surge el trato operacional con lo real; trato que permite concebir la verdad de maneras novedosas; c) en virtud del creciente formalismo surgen tipos isomorfos de verdad, las cuales descubren lo real cada vez más sometido al hombre, y a éste más dueño de sí (polimorfía óptica y analogía de centramiento creciente en el hombre). Este dominio progresivo de lo real, posibilitado por el creciente formalismo y los tipos de verdad con él isomorfos, tiene su máxima expresión y eficacia en la técnica actual; d) por todo ello, la técnica resulta instrumento a servicio de la vida, creado por ella a modo de arma de salvación (síndéresis) en su lucha con lo otro de sí (universo), de modo que la historia de la vida y de la técnica es historia de salvación (soteriológica).

Mostrar que esto es así y cuáles son los fundamentos y desarrollos que sostienen esta concepción bacquiiana de la técnica en la etapa citada será el objetivo del presente capítulo.

#### 3.1. Los tipos vitales: plan categorial vital y principio de isomorfía.

La relación entre tipos de vida humana y técnica queda patente desde bien temprano en la obra de GB, cuando afirma:

"el hombre ha tenido que crear poco a poco su individualidad comenzando por distinguirse del universo y siguiendo por organizar su unidad interna. Individualizarse por distinguirse de los otros y por unificarse a sí mismo: del predominio de un factor sobre el otro dependen las formas de vida y los tipos de ciencia y conceptos y hasta los instrumentos más vulgares" (ITF, 52).

Es posible encontrar una formulación más escueta y radical aún que la anterior: "la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva" (ILF, 11).

Ambos textos ponen de manifiesto la dimensión antro-po-cósmica del fenómeno "técnica" en el pensamiento de GB; dimensión, como se irá viendo en este estudio,

constantemente profundizada mediante sucesivos redimensionamientos desde perspectivas filosóficas distintas, pero siempre colaborando en una misma dirección.

La vida humana es, para GB, uno de los múltiples estados en que puede manifestarse la Vida. Tal estado viene caracterizado, frente a otros, por su trascendencia, la cual, como se verá oportunamente, en GB posee un doble aspecto: el transcendental o intelectual, y el transfinitante o transcendente propiamente dicho.

Pues bien, en la medida en que el poder de la Vida para salirse de toda encerrona o límite (transfinitud), así como el de idear y categorializar (vida en estado transcendental o intelectual), sean condición de posibilidad de la técnica, GB podrá afirmar que ésta procederá de la Vida. Además, como se verá a su debido tiempo, puesto que resulta característica de la técnica ser acción humana guiada por el valor "utilidad", dicha acción técnica (así como sus efectos) quedará en última instancia al servicio de la Vida de la que procede.

En consecuencia, todo lo concerniente a la relación entre técnica y vida humana involucra de forma necesaria a la Vida como sujeto último de acciones y pasiones. A la vez, puesto que la Vida tal como la concibe GB presenta entre sus peculiaridades la de introducir cierto tipo de transformaciones novedosas e irreversibles en los procesos que tienen lugar en los dominios micro y macrofísico, en la medida en que la técnica vaya transformando la base física del universo, así como otros niveles de mayor estabilidad, será la Vida quien por su medio esté realmente actuando de modo que, en rigor, la técnica es concebida por GB como instrumento a servicio de la Vida en su proceso de transformación del universo en Mundo.

Las implicaciones filosóficas de este planteamiento desbordan con mucho la perspectiva economicista del fenómeno "técnica", tan habitual en la actualidad. Contra el reduccionismo economicista de la técnica o, en términos bacquianos, caída de la trascendencia de la técnica y del mundo artificial por ella creado en mundo artificioso, lucha denodadamente nuestro autor en un intento por destacar sus dimensiones antropológica y cósmica; dimensiones a las que la económica debe someterse. En este sentido, como se verá oportunamente, GB considera urgente una reflexión filosófico-antropológica complementada con una pedagogía, ambas a la altura de los tiempos, es decir, *actuales*, que muestren la auténtica dimensión vital de la técnica en unos tiempos malos para el filosofar, la filosofía y los filósofos.

### **3.1.1. El problema de la clasificación de los tipos vitales y la técnica.**

La Vida en general, y la humana en particular, tal como la concibe GB, no es un sujeto invariable. Por el contrario, los análisis de corte histórico-vital con que inaugura su nueva andadura filosófico-vital, tras el período aristotélico-tomista, le llevan a sostener que se trata de un sujeto histórico, idea que plasma en su teoría de los tipos vitales humanos.

Demostrar la existencia de tales tipos vitales y su sistematización es la tarea que centra el esfuerzo intelectual de GB desde mediados de la década de los treinta hasta finales de los cuarenta<sup>1</sup>. Tal empeño, aunque más evidente en el período de tiempo citado, nunca



será abandonado por nuestro autor, sino que, por el contrario, los avances básicos logrados en él (existencia, características básicas y dirección de la evolución de los tipos vitales) serán elemento conformador del proyecto filosófico que acompañará a GB durante toda su vida, aunque redimensionado desde categorías filosóficas diferentes con el paso de los años, como habrá ocasión de comprobar en este estudio.

La teoría bacquiana de los tipos vitales humanos presenta en sus primeros momentos, como vamos a mostrar, algunas dificultades para su sistematización. Por ello, caracterizar suficientemente los tipos vitales humanos en esta etapa habrá de ser una de nuestras tareas prioritarias en virtud de lo dicho acerca de la relación entre Vida, vida humana y técnica, en especial si han de cobrar sentido definido las afirmaciones de GB según las cuales el tipo de técnica está en función del tipo de vida humana, a la vez que se trata de conocer tanto sus implicaciones como las razones que le llevan a tal conclusión.

Sin preocuparnos ahora de otras consideraciones, procederemos a mostrar las dificultades aludidas comenzando, para ello, por llamar la atención sobre la falta de concordancia que se pone de manifiesto en ciertas expresiones del autor.

En el prólogo a ITF (1939), obra con la que el autor inaugura confesadamente una nueva andadura filosófico-vital<sup>2</sup>, dice:

"No sé si en algún momento se mareará el lector. Al menos mi entendimiento se ha mareado más de una vez. Exactamente cuatro; en cuatro inflexiones y cambios de dirección y velocidad que la vida ha realizado a lo largo de su historia.

En la vida humana late la radical potencia de hacer del hombre un singular, un individuo, una persona y un hijo de Dios" (ITF, 16-17).

En cambio, en el resumen esquemático de los desarrollos teóricos que componen la obra de referencia, afirma:

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

- a) vivir desviviéndose "en" las cosas.
- b) vivir desviviéndose "de" las cosas.
- c) vivir viviendo "en" sí misma las cosas.
- d) vivir viviendo "de" sí misma las cosas.

Con otras palabras: vivir como "singular", como "individuo" perfecto e imperfecto y como "persona" (o.c. 164).

Obsérvese que la "posibilidad existencial" denominada "hijo de Dios" no aparece en esta relación, dando la impresión de haber sido eliminada en favor del desdoble del tipo vital "individuo" en "perfecto" e "imperfecto", pues en ningún caso se dice que sean cinco, sino cuatro, los tipos vitales. Sin embargo, y en contra de las apariencias, el tipo "hijo de Dios" no desaparece realmente sino que, de forma paradójica, aparece incorporado como posibilidad afectante a cada uno de los cuatro tipos vitales que aparecen en el epígrafe titulado "Conclusión":

"Cabén evidentemente, tipos intermedios. Por ejemplo: vivir desviviéndose "de" las cosas finitas para vivir desviviéndose "en" Dios (tipo de vida religiosa auténticamente cristiana); vivir viviendo en sí mismo las cosas finitas para vivir desviviéndose "en" Dios (tipo de religiosidad de Spinoza y

Leibniz); vivir viviendo "de" si mismo las cosas para vivir desviviéndose en Dios (tipo de religiosidad de Hegel), etc." (o.c. 165).

Esta propiedad de la posibilidad existencial "hijo de Dios", que nosotros vamos a denominar *transversalidad*, es advertida ya por GB cuando propone la lista en la que entra como cuarto tipo vital, mas al hacerlo dice algo que ha de notarse con la máxima atención:

"Y coloco estas cuatro posibilidades existenciales por su orden axiológico que coincide con cuatro niveles de la vida, cada uno más amplio, profundo y tenso que el anterior, aunque históricamente, por ejemplo, la posibilidad existencial religiosa "hijo de Dios" pueda aparecer en cualquier momento de la evolución humana" (o.c. 17).

Nótese que lo anterior está referido a la serie "un singular, un individuo, una persona y un hijo de Dios". Por tanto, según lo dicho, "hijo de Dios" posee, además de *transversalidad*, *status* axiológico superior al del resto de tipos vitales. )Qué significa, pues, el hecho de que GB no hable de cinco tipos vitales sino de cuatro, concediendo a la posibilidad existencial "hijo de Dios" un carácter *mercurial*<sup>3</sup>, al considerarlo tanto tipo peculiar como propiedad impregnante de cualquier otro, privándole así de la estabilidad o fijeza que los demás poseen? Dejemos la cuestión en interrogante hasta que sea tratada convenientemente cuando nos ocupemos, en capítulo a ello dedicado, del transfinito humano y su relación con la técnica.

Por el momento se ha demostrado que en su primera obra de corte hermenéutico-histórico-vital<sup>4</sup> existe un problema relativo a la clasificación de los tipos vitales humanos. No obstante, parece claro, en cualquier caso, que no son más de cuatro.

Por ello, produce sorpresa que en otra ocasión GB afirme rotundamente que son tres: "A lo largo de la filosofía occidental el hombre se ha desarrollado internamente según tres tipos de unidad que voy a llamar, para fijar ideas, *singular, individuo y persona*" (ILF, 72)<sup>5</sup>.

Más llamativo aún resulta que en IVF diga:

"En mi *Introducción al filosofar* he señalado tres tipos básicos del vivir humano: singular, individuo, persona. Cada uno posee su plan categorial-vital propio; y los tres tipos de vivir y los tres correspondientes planes categorial vitales forman una serie ascendente y transfinita" (IVF, I, 202).

De esto que afirma nuestro autor debe notarse: a) que convierte en tres lo que en otro lugar, el mismo a que se refiere ahora, sentó como cuatro; b) que en las series de tres no aparece referencia alguna al tipo vital "hijo de Dios".

Respecto de la primera cuestión, es claro que el tipo vital "individuo" continúa englobando los subtipos "perfecto" e "imperfecto", como vimos que sucedía ya en ILF; pero ahora no mantiene, explícitamente al menos, el número de cuatro, sino que afirma son tres.

Si se atiende a la obra THFF, se observará que, al tratar ciertos aspectos relativos al tiempo, irrelevantes por lo demás en este momento para nosotros, GB presenta el siguiente esquema:

" (I)  
vivir desviviéndose "en" las cosas,  
(exteriorización irreversible)

(II)

vivir desviviéndose "de" las cosas,  
(in-versión y reversión)

(III)

vivir viviendo "en" sí mismo las cosas  
(reflexión trascendental)" (THFF, 339-340).

Es claro que se trata, respectivamente, de los tipos "singular", "individuo imperfecto" e "individuo perfecto" que trae en ILF. Pues bien, el tipo "persona" aparece poco después (bajo la forma "conciencia trascendental"), completando así el cuadro concatenada con los tipos vitales axiológicamente inferiores, pero también en relación con algo más:

"Pero la finitud de la vida humana no es uniforme, por eso el tiempo tampoco lo es; y hasta pudiera ser que por ciertos estratos confinase con lo supratemporal, con lo transfinito y transcendente.

El tiempo no aparece y "es aparecidamente" al pasar del vivir desviviéndose "en" las cosas al vivir desviviéndose "de" las cosas; sino que, como he dicho, este "de" -desprendimiento o abstracción vivencial-, proviene de otro estrato o nivel vivencial superior, del vivir viviendo en sí mismo las cosas, viviéndolas en mí según los tipos de síntesis de las funciones lógicas puras. Y si ahora apurásemos las cosas, este tercer nivel no se mantiene sino por trascenderlas hacia otro más tenso e íntimo: la conciencia trascendental de una manera absoluta en el Absoluto.

Es muy dudoso que el hombre, que cualquier vida finita, tenga en sí misma un punto de apoyo absoluto" (o.c. 341).

Según lo anterior, cada nivel vital es transcendido por otro "más tenso e íntimo", que es, justamente, lo que nuestro autor afirmó al referirse a la serie de cuatro tipos vitales coronada por la posibilidad "hijo de Dios" al convertirle en cúspide axiológica: "cuatro niveles de la vida, cada uno más profundo y tenso que el anterior". Por tanto, "Absoluto" e "hijo de Dios" quedan relacionados (que no identificados), cuando menos como ápices de la serie ascensional transfinita que forman los tipos humanos habidos hasta ahora, según GB, en Occidente<sup>6</sup>.

Pues bien, poniendo ya en relación este tema con el que funge como centro de interés de nuestros análisis, la cuestión aludida al principio puede formularse así: si la técnica, como afirma GB, depende de los tipos vitales, es decir, de las maneras de individuarse la vida humana, entonces la historia de la vida humana será el fundamento de la historia de la técnica, mas ¿cómo se articula esta conexión, sobre todo si se considera que, en último término, el sentido de la serie apunta hacia Dios?

Adviértase que son tres, al menos, las cuestiones que, paulatinamente trabadas, se prestan ya a la consideración de nuestro estudio en esta etapa del pensamiento de GB: a) que la técnica depende de la vida; b) que hay diferentes tipos de vida y, en consecuencia, también, diferentes tipos de técnica; c) que tanto la historia de la vida humana como, necesariamente, su isomórfica historia de la técnica apuntan hacia el límite Dios.

Es claro, por todo lo expuesto, que la teoría de los tipos vitales humanos involucra plenamente a la técnica, aunque no hayamos explicitado aún el modo y grado en que ello

sucede. Para mostrarlo deberemos atender a las numerosas cuestiones que el autor introduce y desarrolla en sus escritos de manera progresiva pero no ordenada, por lo que se hace urgente su sistematización. No obstante, esta falta de sistematicidad parece normal si se considera el carácter ensayístico de sus obras, al que el propio autor alude frecuentemente como consecuencia de lo novedoso que, incluso para él, resulta el enfoque de hermenéutica histórico-vital<sup>7</sup> en que se inscriben.

### 3.1.2. El plan categorial-vital, los tipos vitales humanos y la técnica.

Al notar la variedad de tipos vitales humanos ya quedó indicado que, según GB, "El sentido de las ciencias varía en función de la variación, lenta y básica, de los tipos del vivir" (ITF 165), constituyendo tal afirmación la tesis central de ITF: "Todo este volumen no ha pretendido mostrar otra cosa" (ibid.). En fórmula técnica: la relación entre tipos de vida y estructura científica es, dice GB, "isomorfa" (o.c. 54), y de ahí que al variar el tipo vital lo haga, correlativamente, el tipo de ciencia. Lo dicho del tipo de ciencia (de su estructura, conceptos...) vale por igual de todas las demás realidades dependientes de la vida humana, tales como la técnica, la sociedad... En rigor, la vida humana según nuestro autor funciona como *variable independiente* del cambio histórico de las ciencias:

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

De esta gran variable, de variación lenta, dependen los cambios estructurales y de sentido de las ciencias, y hasta la posibilidad de su nacimiento" (o.c. 59).

Esta variable independiente, en tanto que variable, admite valores, que en su caso no son otra cosa que los *planes categorial vitales*:

"Estos cambios de plan categorial-vital no pueden explicarse: son ellos mismos la raíz de la explicación de todo lo demás, del tipo de ciencia que adopta cada clase de objetos, de la estructura de tal ciencia, del modo de dar el logos de los objetos, de sus relaciones con los demás objetos... Son tales cambios, con una metáfora matemática, los valores de la suprema variable independiente histórica" (IVF, I, 186).

Son múltiples las cuestiones que surgen ante semejante afirmación, por lo que habremos de proceder ordenadamente.

Conviene notar, en primer lugar, qué entiende GB por *plan categorial-vital*: "Llamaremos al conjunto de categorías que en cada tipo de vida funcionan como más próximas a la vida, como vivenciales, "plan categorial-vital"" (o.c. 167).

La existencia de un "plan categorial-vital" implica, a su vez, la existencia de categorías, algunas de las cuales, por su proximidad a la vida, son denominadas por GB "vivenciales". Sobre este particular afirma el autor que hay "ciertas categorías o grupos de ellas" que pasan "a ser como categorías vitales propias y peculiares de tal tipo de vida (vivenciales), quedando las demás en *stock* como periféricas, en estado de latencia, o de subordinación al grupo categorial de cada tipo de vida" (ibid.).

Los "vivenciales", no cualquier categoría, son la condición de posibilidad de la ciencia en general, y de cada una en particular, es decir, de su existencia, estructura y contenidos característicos:

"el plan categorial-vital de un tipo de vida, y como tal plan es de tipo trascendental, a saber, determina a priori, antes de toda construcción científica concreta, antes de comenzar a demostrar las definiciones iniciales, las selecciones preliminares de aspectos y objetos; es decir, el plan categorial-vital es la condición de posibilidad de un tipo de ciencia para un tipo de vida; posee, por tanto, funciones trascendentales en el sentido kantiano de la palabra" (IVF, II, 207).

En tal sentido, el plan categorial-vital es "factum último", pues la vida no puede explicarse a sí misma en términos de pura racionalidad: "Es un factum último, inexplicable para la ciencia, pues es él mismo condición que hace posible la ciencia misma" (o.c. 222). Y puesto que es el tipo de vida lo que convierte un grupo de categorías en *vivenciales* o *plan categorial-vital*, será al tipo vital al que corresponda más propiamente el título de *a priori trascendental* respecto del tipo de ciencia: "el tipo de vida no resulta cosa inofensiva e indiferente para la constitución de una ciencia, es, más bien, un apriori trascendental-vital respecto de cada ciencia" (o.c. 200).

Conviene notar en este punto, qué entiende GB por "factum transcendental":

"Los puros y simples hechos son el término y tope de todo proceso, lo definitivo, lo agotado en su virtualidad; los hechos trascendentales, por el contrario, son la raíz de la posibilidad de todas las cosas. Tal es, por ejemplo, el tipo de realidad de una forma *a priori* o de una categoría kantiana, y hasta el de una idea innata, si es que se dan" (IVF, I, 203).

Luego el plan categorial-vital y el tipo de vida son, cada uno en su orden, *factum transcendental* o *último*.

Es justamente la existencia de un factum transcendental-vital lo que posibilita una *deducción transcendental-vital*, haciendo GB del plan categorial-vital elemento teórico de conexión entre un tipo vital humano y cualquier creación suya, como lo son la ciencia o la técnica<sup>8</sup>. A su vez, la *deducción transcendental-vital* es resultado de una "reflexión histórica"<sup>9</sup>.

Al constatar el problema relativo al número de tipos vitales, se advirtió que tal titubeo era significativo. A nuestro juicio, y como irá quedando patente, tal hecho no se explica por un mero desajuste atribuible únicamente a lo incipiente de la nueva andadura filosófico-vital de nuestro autor. Por otra parte, en virtud de la conexión entre tipos vitales humanos y planes categorial-vitales queda explicado, estructuralmente al menos, y según GB, la función genética de la vida humana respecto de la ciencia en general y de cada una de las formas en que se concreta históricamente, pudiéndose aplicar lo dicho a la técnica, la sociedad..., que también devendrán "isomorfos".

Con ello hemos dado con la razón por la que GB afirma que la técnica, como el resto de creaciones humanas, están en función de los tipos vitales. Además, según GB, las

formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento poseen una función elevadora, a priori, de la vida animal a humana.

En consecuencia, tal y como quedará argumentado en su momento, resulta evidente que para GB sea inconcebible la posesión de técnica por parte de los animales no humanos. Así, pues, con lo dicho, y a falta aún de otras explicaciones, la técnica, tal como la concibe GB, va perfilándose ya (recuérdese también lo dicho en el capítulo anterior) como un fenómeno propiamente humano posibilitado por esa propiedad exclusiva y definidora de la vida superior que es, según GB, la transcendencia en la doble acepción indicada con anterioridad.

Dicho lo anterior, es posible preguntarse ahora por el *hecho* mismo de la existencia de diversos tipos vitales humanos pues, como ya debe resultar claro, ocuparse de ello será, *a fortiori*, preguntarse por el *hecho* de la existencia de la técnica, así como por el de la diversidad de sus tipos. Pues bien, la respuesta de GB, recuérdese, era: "Individualizarse por distinguirse de los otros y por unificarse a sí mismo: del predominio de un factor sobre el otro dependen las formas de vida y los tipos de ciencia y conceptos y hasta los instrumentos más vulgares". Por tanto, para sacar algo en claro habrá de atenderse a las formas de individuarse la vida con el fin de notar la peculiaridad constitutiva de cada tipo vital humano y, correlativamente, del tipo de técnica isomorfo. Sobre este particular, de manera condensada y secuenciada, dice GB:

"Una vida en progresiva evolución de la individualidad "comienza" por separarse, distinguirse, hacerse fronteras frente al universo; "continúa" por organizar su unidad interna, defendiéndola mientras es débil por refuerzos del límite, de la cerca, o con términos metafísicos, exagerando provisionalmente la distinción de los demás; "termina" por derribar las murallas, por reducir a un mínimo la distinción en cuanto elemento y defensa de la individualidad una vez que la unidad interna sea tan robusta y esté tan consolidada que ella misma "por sí misma se individúe", se mantenga enhiesta y señera frente a las demás y frente a las cosas.

"Al llegar a su culminación el desarrollo de la individualidad es superado por la ascensión pujante de la personalidad. Nuevo cambio de tipo y sentido de las ciencias" (ITF, 53-54)<sup>10</sup>.

Sírvanos lo anterior como marco general de referencia para lo que sigue.

### **3.2. Verdad y técnica.**

Si la ciencia tiene alguna relación con la verdad, la técnica, en la medida en que se relacione con la ciencia, también la tendrá. Por otra parte, según GB, el tipo de ciencia existente en un cierto momento histórico está en función del tipo de vida humana dominante en dicho momento, al igual que le sucede a un tipo de técnica. Pues bien, analizar de qué modo quedan trabadas técnica, ciencia, verdad y vida humana en el pensamiento de GB en su etapa de inflexión de hermenéutica histórico-vital será nuestra próxima tarea. Con ello se mostrará el avance que, logrado durante dicha etapa, entrará a formar parte fundamental y perenne de su proyecto filosófico en adelante.

Dice GB: "cuatro han sido, para reducir las a un mínimo, las actitudes que a lo largo de la historia de la ciencia occidental ha tomado la inteligencia frente a las proposiciones científicas y en general, frente a toda afirmación con pretensiones de verdad" (EG, XI). Y es que: "por más que se atribuya a la filosofía eso de ser el más universal punto de vista posible al entendimiento humano, con todo la verdad es que la amplitud y horizonte de la mirada filosófica están condicionados, en el mejor de los casos, por el horizonte que el tipo de mentalidad y la época histórica abran al entendimiento. La amplitud del ángulo de visión intelectual es una función del tiempo histórico, del calendario de fechas que fijan la evolución humana" (o.c. X). En definitiva: según GB hay una "historia del concepto de "verdad"" (ITF, 84).

Además, el modo histórico de concebir la verdad no sólo afectará a la forma de entender qué sea ciencia en cada momento, y por tanto a la forma de hacerla, sino también al tipo de técnica o práctica dominante de lo real que de ella se siga. Por tanto, que verdad y técnica están esencialmente implicadas en el pensamiento de GB es secuela del principio de isomorfía que rige en su hermenéutica histórico-vital.

En rigor, pues, el tipo de técnica, instrumentos y artefactos existentes en un determinado momento histórico están en función, en última instancia, del plan categorial-vital dominante en la vida superior o intelectual en un momento dado y, dentro de ésta, por el grado supremo de "espiritualidad" que para GB es la ciencia<sup>11</sup>.

Veamos, pues, qué tipos históricos de verdad encuentra GB y, por tanto, de ciencia y técnica.

### **3.2.1. Verdad óptica y técnica.**

Dice GB:

"por verdad óptica se entiende la manera como las cosas mismas se manifiestan, aunque no hubiera en el mundo conocedor alguno; o bien, (...) la manera como las cosas se presentan y ostentan lo que son y sus propiedades a un conocedor en plan de intuir las, sin intentos de transformación, sin planes constructivos; (...) en la verdad óptica entra una adecuación, conformidad, identidad intencional entre cosas y entendimiento, pero con el centro en las cosas, dándose el entendimiento al objeto para conocer lo que él de sí exponga y manifieste" (EG, XXXIII)<sup>12</sup>.

Tal era el modo en que la mentalidad helena concebía la verdad: "Verdad era para el heleno sinónimo de "patencia", de manifestación radiante. Ser una cosa verdadera es lo mismo que "lucir una cosa lo que es", "ostentar luminosamente las esencias". Verdad es algo así como vanidad entitativa. Nada de conformidades entre cosa y entendimiento: esto vendrá más tarde" (ITF, 84); "La idea encarnada en lo real ha conseguido hacerse visible (eidos, idein), aparecer (phainesthai, epiphaneia), ser verdadera (aletheia). Superficializarse, por tanto, es la suprema y definitiva faena de una esencia" (o.c. 137); "El punto de partida es una cosa en disimulo actual, en intransparencia de lo que es: la verdad es el movimiento transcendental, si es lícito llamarlo así, que va precisamente del estado de intransparencia al

de transparencia de lo que se es" (o.c. 95-96); "manifestación radiante de la esencia oculta en el sujeto en el punto de partida" (o.c. 96).

En definitiva: "VERDAD: descubrir o quitar a una cosa los velos que la encubrían para que así se vea a plena luz, clara y distintamente, lo que tiene de ideal o visible" (ILF, 46).

Tal es, según GB, el primer modo de tratarse el hombre con la verdad: "entrega total a la verdad, suponiéndola unitaria" (EG, XI). Por *unitaria* entiende GB una "triple identidad o unicidad entre ser, verdad óptica y verdad ontológica" (o.c. X). Como lema general de esta concepción valga lo siguiente: "La verdad en cada orden de cosas (...) puede ser *una*, porque la verdad es propiedad del ser, y el ser de cada cosa es *uno*, y el conocer es un identificarse con ese *unitario* ser de las cosas, cuando tal ser nos está patente o manifiesto" (o.c. XI).

Esta triple unicidad de la que habla GB supone: a) la "*Unicidad del ser y de la verdad del ser*" o, dicho de otro modo, dar por hecho que "La verdad, en cada orden de cosas, no puede ser sino una, y la función intelectual consiste en hacerse de alguna manera y lo más posible tal verdad", de modo que "el plan vital de la mente consiste en llegar a "ser" su objeto, en una *identificación* con él, identificación que se dirá pertenece al orden intencional -real y no real físico pura y simplemente" (o.c. XI); b) como consecuencia de esta actitud identificante "el centro del conocimiento se halla en los objetos, y el ser y las maneras de ser se supone "son" de ellos, algo que no ponemos al conocer sino que lo suponemos para conocer" (ibid.).

A su vez, que la verdad sólo puede ser *una* está suponiendo que "las cosas (...) sólo pueden ser de *una* manera, ni más ni menos", y que el modo de "descubrirse o manifestar sus propiedades (...) es también *unitaria*" (o.c. XII). Esta patentización *unitaria* implica por su parte dos supuestos básicos: primero, que "las cosas (...) tienen que manifestar y estar haciendo patente lo que son", de modo que cada cosa "tiene que ostentar sin remedio ni ocultación posible" lo que es (ibid.); segundo: "que no pueden cambiar el *tipo de manifestación*" (ibid.).

En definitiva: "su verdad es unitaria, su tipo de manifestación es único" (ibid.), por lo que en tal mentalidad no caben "frases y procedimientos como los modernos de "transformaciones"" (o.c. XIII).

Todo ello es calificado por GB de *prejuicio*: "un prejuicio acerca de la verdad de las cosas: *que las cosas sólo pueden ser de una manera y que de sólo una manera pueden ostentar lo que son*" (ibid.). Luego la triple unicidad se fundamenta en un prejuicio, y no en un dato objetivo. Así, pues, según GB, la triple identidad o unitariedad: 1) del ser: "el ser sólo puede ser de una manera lo que es" (o.c. XII-XIV); 2) de la verdad óptica: "el ser sólo puede ostentar de una manera lo que es" (o.c. XIV); y 3) de la verdad ontológica: "el ser sólo puede mostrar lo que es al entendimiento y mostrárselo de *una sólo manera*" (ibid.), no pasan de ser "postulados implícitos" que "permiten explicar *vitalmente* ciertos hechos *científicamente* inexplicables" en la historia de la ciencia y de la filosofía, pero sin valor real alguno en virtud del cual toda concepción diferente resulte necesariamente falsa<sup>13</sup>.



En definitiva:

"El concepto clásico de verdad, -el griego,- incluye, por tanto los caracteres siguientes: 1.- negación de que los seres tengan intimidad, algo en sí, para sí, consigo mismo;

2.- que tienen todo patente, sacando a la luz pública, exhibido y expuesto en la plaza pública, sin secretos para nadie y en nada.

3.- que necesariamente están ostentando y tienen que ostentar todos sus componentes. Nada de secretos esenciales, de intimidad inviolable, a no ser por espontánea revelación" (ACHV, 39).

Si esto es así, resultará claro que la técnica en nada puede perfeccionar las esencias, y en tal sentido dirá GB que de ellas habría que decir que son realidades de "*mírame y no me toques*", porque no me has hecho" (ILF, 115). De otro modo: "la pura y simple mirada, por la misma estructura de este tipo de trato con los objetos, no descubre en ellos sino lo hecho, lo que reluce en la superficie, lo ya patente y descubierto. El lema de esta actitud es: dejar que la naturaleza se expanda, se manifieste a sí misma en lo que es, descubra a plena luz lo que en su potencia guarda, no tocarla. La actitud liberal del "*laissez faire*" (THFF, 350)<sup>14</sup>.

Hay otro presupuesto que, según GB, actúa eficazmente en la mentalidad helena (o en cualquier otra similar): "Toda la filosofía griega está guiada por una suposición implícita, a saber: "que el entendimiento tiene que afirmar la verdad y por tanto dar forma de proposiciones afirmativas a las proposiciones sobre las cosas, y que tiene que negar lo falso, dando forma de proposición negativa a las proposiciones que no expresen lo que una cosa es" (EG, XVIII). Es este supuesto, justamente, el que posibilita la identidad entre la verdad ontológica, el ser y su verdad: "La unión entre ser y verdad del ser por una parte y verdad ontológica por otra se hace mediante las operaciones mentales de *afirmación* y *negación*" (o.c. XVIII)<sup>15</sup>. Desde esta perspectiva se comprende que GB califique los actos de afirmar y negar como "operaciones de esclavos mentales" (o.c. XXI).

Por todo ello, la unitariedad o triple identidad analizada es para GB muestra (factum) del grado de extroversión de la vida en su fase o estado histórico heleno, que es un tipo vital entregado a las cosas sin atender a su intimidad; un tipo de vida, dice GB, con "*sentido vital* inverso al moderno", con "*ganas de esclavizarse*" (o.c. XVII), ya que "Desde nuestro punto de vista actual de visión y vivencia del fenómeno del conocer, esta manera de sentir el conocimiento nos parece ya *entrega y resignación* a los objetos, actitud de exteriorización de la vida, de vacío interno, de ausencia de intimidad" (o.c. XI)<sup>16</sup>. Desde esta perspectiva, Aristóteles es considerado por GB el paradigma de la vida humana en esta etapa de su evolución, por su concepción del entendimiento como tabla rasa "en que nada hay naturalmente escrito, en que todo lo escrito se puede borrar, en que lo escrito no transforma realmente el tablero, no es propiedad real de él, sino tan sólo transitoria y superficial afección o pasión" (o.c. XIV).

Esta manera de concebir el entendimiento como "pasividad receptora pura" pone a las claras, según GB, la "falta de espontaneidad creadora mental" de este tipo de vida<sup>17</sup>, la cual es una de las causas o "motivo transcendental" de explicación de tal interpretación o *sentido* del conocer, del intelecto y de la verdad: de la unicidad o triple identidad explicada

y, en consecuencia, del tipo de ciencia y técnica helenas<sup>18</sup>. En efecto: mientras la vida humana note el conocer como "*pasión o recepción*", cualquier "procedimiento de *construcción*" en el dominio científico "es tan limitado que reduce su acción a reproducir las mismas cosas que directamente están dadas a la intuición contemplativa de los objetos", tal es el caso de la geometría euclidiana para nuestro autor<sup>19</sup>. Es tal la entrega del entendimiento a la verdad óptica en este tipo vital que ésta llega concebirse como preexistente al entendimiento humano, por lo que éste debe someterse a los arquetipos de la mente universal, haciendo consistir en ello el acto de conocimiento: "dejar que la *Luz*, el Entendimiento Agente imprima en nosotros las *ideas*, lo que de *visible* tengan las cosas" (ILF, 46)<sup>20</sup>.

Esta concepción de la verdad, así como la actitud vital correspondiente para con ella, están subtendidas, según GB, por una concepción lumínica del ser y del entender. Según esto, la luz en la mentalidad helena funcionaría no como un ser más entre otros seres (ópticamente), sino como Ser (ontológicamente), dando sentido a todo lo demás<sup>21</sup>. Desde esta actitud que hace al entendimiento esclavo de la luz se entendería, igualmente, el carácter estrictamente apofántico de la proposición griega<sup>22</sup>.

Si aplicamos el principio de isomorfía a todo lo dicho, resultará que el tipo de técnica griega encuentra su origen vital en la triple unicidad explicada, proveniente, a su vez, del plan categorial-vital peculiar a ese tipo de vida carente de espontaneidad creadora mental. Como secuela de lo dicho, la afirmación de GB es rotunda:

"la infecundidad en el *dominio de lo real* que esta filosofía natural, griega y escolástica, demostró por siglos y siglos, proviene de ese supuesto falso: lo real físico está perfectamente especificado, tiene esencia, encarna una idea" (NGFC, 268).

"La filosofía natural escolástica, y su madre la griega continuarán aferradas al concepto helénico de verdad; de ahí su infecundidad técnica" (ACHV, 42).

En el mismo sentido dirá: "El griego más avanzado y atrevido no pasó de mirar desenvueltamente a la naturaleza, sin respeto ni adoración" (THFF, 350). Tal griego irreverente es Aristóteles, y su osadía consiste, según GB, en desacralizar lo natural de manera decidida para dejarlo en su pura y monda naturalidad sin resabio alguno de divinización. A esto denomina nuestro autor "llamar a las cosas por su nombre" u *ontología*<sup>23</sup>, y así dirá: "Lo físico adquiere consistencia propia en Aristóteles, frente a la inconsistencia de lo físico en Platón. Desde Aristóteles se podrá decir que "esto es agua", esto es aire... y no habrá que contentarse como, en Platón, con decir que "tal cosa es aguada", y que todo no pasa de ser más o menos aguachinado" (THFF, 161).

Desde esta perspectiva, la labor aristotélica consiste en desacralizar lo natural al dotarlo de "sustancialidad"<sup>24</sup> o consistencia propia: "Con las palabras clásicas: el ser típico posee por constitución interna las cuatro causas (...) El ser natural realiza este tipo máximo de ser con cuatro funciones ópticas complementarias. Es el ser por excelencia, y la sustancia por antonomasia" (ibid). En definitiva: "Nace la filosofía de la naturaleza. A lo que es piedra se le llamará piedra, aunque se trate del Dios Sol; y a lo que sea tierra se le

dará sin más cumplidos el calificativo de térreo, aunque tenga que aplicarse a la diosa Luna" (o.c. 350).

Frente al hombre primitivo y su actitud religiosa ante lo natural, resulta claro que la ontología es un paso fundamental para el progreso de la técnica y de la ciencia, con el consiguiente perjuicio para la religión, pues sólo privando a lo natural del aspecto divino comenzará a ser posible la surgencia de anhelos conquistadores.

Con todo, la ontología no es condición suficiente para el surgimiento de una técnica realmente eficaz, pues Aristóteles, a pesar del avance *ontológico*, sigue manteniendo un profundo *sentimiento* de respeto por lo natural; tanto que de él surge una peculiar actitud o trato con ello, quedando lo natural elevado a categoría de modelo a seguir por la acción humana en todos los dominios, imponiéndola así pautas y límites infranqueables (esencias). Por tanto, si bien la técnica y el arte no son concebidas ya en términos estrictos de imitación (Platón), lo serán, a pesar del avance, como "suplemento", muleta o ayuda de lo natural cuando éste, por algún impedimento accidental, no pueda alcanzar por sus propios medios la perfección potencialmente poseída. Es entonces cuando el hombre, mediante la técnica, ayuda a lo natural, a la esencia, a patentizarse. Por esta razón, en relación a un ejemplo aristotélico, dirá GB:

"El arte de gravar [sic.] (graphein) y, en general, el arte plástico plasmador tendrá por misión, como dice Aristóteles, suplir con las ideas que están en el alma las ideas moldeadoras que faltan en la materia. El arte, en este sentido, no es por imitación de la naturaleza; es su suplemento. Y tiene una función ontológica, y no puramente artística; a saber: desvanecer la in-definición, la in-determinación de los elementos geométricos transformándolos de "tabla rasa" en "cuadros" moldeados por las ideas de la mente.

Los proyectos conquistadores que ante una superficie llana y uniforme siente el heleno son, pues, proyectos ontológicos: entronizar e interiorizar ideas" (ITF, 138).

La causa, según GB, radica en un "prejuicio" que perdurará hasta el Renacimiento; "un prejuicio básico, de origen visual" (THFF, 356)<sup>25</sup>. La ciencia reflejará tal prejuicio: "'programa científico general": mirar, mirar, mirar" (ibid).

Así, pues, un prejuicio frente a lo natural y una actitud o comportamiento acorde con él, actúan para GB como condiciones transcendental-vitales de posibilidad que explican desde la perspectiva harmeneútica histórico-vital la concepción griega de ciencia y técnica. Con ello, GB pone el origen del tipo de ciencia y técnica helenas no en *razones*, sino en *motivos*, dando así preponderancia al mundo de los sentimientos sobre el del intelecto a la hora de explicar las acciones de la vida mental o superior.

Con lo dicho, queda declarado de qué manera vive extrovertido el hombre griego "en" las cosas, bien sean éstas *ideas* (Platón), o *formas* (Aristóteles); en cualquier caso, siempre en el "qué" o "luces esenciales", y de ahí el vivir "encandilado", cual "mirón", del heleno. No obstante, con Aristóteles, tal y como resulta del análisis de GB, se completa un ciclo que debemos advertir.

Si para el primitivo lo primero y primario es la extroversión en lo natural sensible y en ello en cuanto sagrado, con los filósofos helenos se inicia un cambio en la dirección de la extroversión: en las ideas, y ello en proporción inversa a como persiste lo sagrado. En Platón las ideas están aún conectadas con el Absoluto, resultando todo lo demás "huellas" suyas (categoría religiosa). Todo su esfuerzo se centra en mostrar la convergencia de lo existente en lo trascendente, y de ahí su carácter dialéctico, tal como quedó indicado. En Aristóteles, sin embargo, las ideas se convierten en *formas* o "ideas de", perdiéndose de este modo el componente de transcendencia que en Platón provocaba la salida disparada, impulsada (epíbasis), de los seres hacia lo Absoluto en que, finalmente, descansaban<sup>26</sup>. Lo "natural" se identifica en Aristóteles con la *sustancia segunda* y sólo derivadamente lo es la *sustancia primera*. Por tanto con el estagirita el hombre queda esclavo primariamente de las *formas* o *sustancias segundas* y sólo subsidiariamente de lo natural sensible.

Así, pues, su respeto por lo natural sensible lo es en aras de la *forma*, de manera que si lo natural sensible no llega a la perfección potencial contenida en su *forma*, entonces la técnica podrá acudir en su ayuda a fin de obligarla a manifestar su ser y su verdad que, accidentalmente, quedaron ocultas. Se trata, por así decirlo, de una *patentización asistida* de la *veritas rei* o auténtica naturaleza de la cosa. Con ello, la técnica es concebida por el griego a modo de "máquina"<sup>27</sup> a servicio de lo natural o, si se nos permite la expresión, cual *función ortopédica para lo natural*; especie de *lenitivo* o *muleta ontológica* con oficio de *comadrona entitativa*. Técnica, pues, como acción esclava del ser y de su verdad: la óptica.

Por tanto, lo conseguido por Aristóteles se condensaría, según el análisis bacquiano, en: a) una completa desacralización de lo natural, que ya no será vivido con actitud religiosa; b) interiorización o inversión hacia la intimidad del término "naturaleza", que pasa a designar la *forma* y, derivadamente, lo natural sensible; c) a pesar de todo, continúa la esclavitud de la conciencia, que ahora toma como lo "otro" de sí las esencias y, por respeto intelectual hacia ellas, lo natural sensible, mas, y esto es clave, en ningún caso se comportará ya religiosamente ante lo natural, como en cambio hacía el primitivo.

Por otra parte, lo dicho resulta suficiente para notar la estructura dialéctica del método y proceder bacquianos. Igualmente resulta clarificador de las razones por las que GB sigue considerando al griego *filósofo* como "singular" o tipo vital extrovertido, pues "su aprecio extremoso de las ideas (eÁdos, Ædein; ver, visaje de las cosas, ideas) hacía vivir al hombre tan exteriorizadamente como si viviese abocado a los ojos del cuerpo en plena voracidad visual" (IGE, 20). Mas al no haber ya actitud religiosa, como en cambio sucedía en el singular primitivo, tal extroversión resulta del tipo *mirar*: "mirar sin adorar". Nuevo tipo, pues, de extroversión de la conciencia; extroversión de menor grado que la religiosa pero, al fin y al cabo, esclavitud: "esclavitud metafísica frente a lo que las cosas son" (ITF, 74).

Por todo lo anterior, "mirar", es decir, contemplar con el intelecto como uno-de-tantos aquello que todos pueden contemplar, pues lo que se mira está ahí dado, cual *veritas rei*, y, correlativamente, "decir" (onto-logía), serán, en consecuencia, acciones vacías de cualquier intención o actitud experimental. En rigor, según GB, suponen una "renuncia al experimento" o, si se prefiere, una imposibilidad transcendental-vital siquiera para su vislumbre, no se diga ya para su surgimiento, pues aquí "No cabe sino observación" (THFF, 350).

Por tanto, como se dijo, "teatralidad" o, más técnicamente: actitud de "observador simple" o "eidetismo simple, sin plan"<sup>28</sup>. Puestos en esta tesitura, cualquier operación sobre lo natural dado a sentidos o mente no podrá ir más allá, en el mejor de los casos, de ser una mera *reconstrucción* suya, pero nunca una verdadera *construcción*, por ello dirá GB que son "operaciones de esclavo (...) sometidas a la estructura de los objetos"<sup>29</sup>. Tal son, según nuestro autor, las diferentes ciencias helénicas<sup>30</sup>.

Por esta extroversión y su consiguiente falta de conexión entre racionalidad científica y técnica, la praxis sobre lo natural carecerá de potencia transformadora, y de ahí que, en referencia a tiempos más actuales, GB diga: "Que así puedo "yo" hacer física; y no tengo que contentarme con lo que me den hecho las cosas; que ya vemos, a juzgar por la raquílica técnica de los antiguos, y aun no sacada de la ciencia física de entonces, lo poco que las cosas daban al hombre" (FCTR, 77).

En definitiva: la ciencia y la técnica griegas, al carecer de formalización restringen su operabilidad y, por ello, su eficacia en el dominio de lo natural. Sobre la relación entre formalismo y eficacia técnica se tratará progresiva y convenientemente en los puntos siguientes, pues la relación entre formalismo y poder técnico constituye el hilo conductor o sentido vertebrador de la hermenéutica histórico-vital bacquiana; hermenéutica coronada por el concepto de verdad propia del hombre y ciencia *actuales*: el de *verdad técnica* o verdad como *eficacia*, tal como habrá ocasión de comprobar.

Nótese, por último, y en relación al citado formalismo, lo que dice GB respecto del heleno:

"si toda proposición debe ser, de una u otra manera, una "declaración", es imposible que acuda al griego designar una proposición entera con una sola letra, p, q, r, s... La estructura de la proposición ha de ser siempre visible, apófansis. Por tanto, no puede nacer un álgebra de la lógica ni una gramática lógica pura, en que no interesan ni sujeto, ni predicado, ni la estructura de la proposición ni solamente las relaciones entre proposiciones indeterminadas. Y con esto he dicho la palabra decisiva: lo "indeterminado". (Ciencias de lo indeterminado! Para el heleno equivaldría a "pecado contra la luz". Y con todo sabemos que las matemáticas, la geometría, el álgebra, la lógica moderna se sirven con delectación morosa, de lo indeterminado. Nos hallamos ante una deducción transcendental-vital de la imposibilidad de nacimiento dentro de la vida mental helénica de ciencias de tipo semejante a las nuestras: álgebra, geometría analítica..." (ITF, 85-86).  
*A fortiori*, pues, queda imposibilitada, por idéntica razón, una técnica con base operacional científica, como la actual y, en consecuencia, poderosa para transformar la realidad tan profunda como eficazmente y conseguir que el hombre sea dueño y señor del universo.

### 3.2.2. Verdad ontológica y técnica.

De los escritos de GB se desprende que la verdad ontológica es isomorfa con la vida en estado individual la cual, a su vez, presenta dos fases o *momentos*: individuo imperfecto y perfecto. Por esta razón, el presente apartado se organiza en dos grandes bloques, pues en virtud del principio de isomorfía tal distinción habrá de reflejarse en el fenómeno "técnica". Si esto es así, y cómo, es lo que nos proponemos mostrar en este apartado a fin de avanzar en lo que podría denominarse *historia hermenéutico-vital de la técnica*.

#### 3.2.2.1. Individuo imperfecto, verdad y técnica.

##### 3.2.2.1.1. Origen histórico de la verdad ontológica: formalismo, operacionalidad y técnica.

Según GB, los estoicos representaron un nuevo estado de la vida mental o superior; un estado incipiente, como se verá, definido formulariamente como "Sistema de la doble identidad o unicidad entre ser y verdad óptica. Separación de la verdad ontológica" (EG, XVIII); o "separación entre verdad ontológica, o conexión entre la vida mental y los objetos, y verdad óptica y seres por otra parte" (o.c. XXXII). Tal separación encuentra su causa en dos operaciones mentales: "El primer paso que inventó la vida humana para salirse del tipo "contemplativo" griego fue el de las operaciones de "abstención" (ἵπoc) y "posición" (qŷsi), a las que siguen como modalizaciones las de "afirmación" y "negación". Por ellas se desvincula la verdad ontológica de la verdad óptica y del ser" (o.c. XXV). Estas dos operaciones intelectuales tiene un origen vital sentimental: "desde los estoicos y escépticos comienza a insinuarse en la filosofía un sentimiento desconocido para el griego clásico: el de molestia o importancia de la verdad y del ser" (o.c. XIX).

Frente al heleno, tipo humano feliz con su función de "altavoz ontológico", propia de su condición de esclavo metafísico<sup>31</sup>, el avance vital estoico consiste en considerar que "no hay ninguna necesidad de que el hombre tenga que afirmar en forma de proposiciones tal verdad, y negar lo que impida tal aparición del ser en las palabras"; "La verdad ontológica, la adecuación entre entendimiento y realidad, ambos en estado de patencia, no es algo necesario; depende de un acto *libre y espontáneo* del entendimiento" (o.c. XX). Con ello, la vida mental toma conciencia de que los actos de afirmar y negar "arraigan en otro acto más hondo: en el de *abstención* (ἵπoc) o *continencia* intelectual" (ibid.)<sup>32</sup>. En consecuencia, resultará "entendimiento esclavo de la verdad o de la falsedad" el que aún no haya descubierto el "valor vital" de la abstención<sup>33</sup>.

Por todo ello, GB considera a los estoicos como el "primer intento de la vida de ponerse en plan de intimidad, de liberarse de los objetos y de las proposiciones que de ellos hablen", lo que "trae consigo la creación de una ciencia de estructura "formal"" (EG, XXX). De otro modo: "la conciencia de objetividad, la presentación de las cosas como objetos es fenómeno típico del primer estadio de individuación, del "distinguirse de" (divisum ab alio)" (ITF, 134), y como consecuencia, "al tomar conciencia de las cosas como objetos el entendimiento tiene que improvisar y organizar un nuevo trato con ellas: el operacional, el formal" (ibid.).

Tal es la tesis que, sostenida por GB, resulta afirmación fundamental para nuestro estudio, pues en ella reside la clave explicativa de la conexión que establece entre la eficacia creciente de la técnica y la vida intelectual: el formalismo como condición de posibilidad del trato operacional de la vida humana con lo real y, por tanto, del progreso técnico. El resto del capítulo mostrará esta idea-guía en su función vertebradora de una historia hermenéutico-vital de la técnica, a fin de encontrar el lugar y función de la técnica en este período del pensamiento de nuestro autor, así como las razones para ello.

#### **3.2.2.1.1.1. "Vivir desviviéndose "de" las cosas" y técnica.**

Como se dijo, "vivir desviviéndose "de" las cosas" es la actitud que GB considera definidora del individuo imperfecto. Se trata de un movimiento o acción espiritual que, aunque unitaria, se compone de dos *momentos*: "cierre" y "posición"; a su vez, el "cierre" se compone de tres<sup>34</sup>. Como consecuencia, acontece un hecho que GB juzga capital para la vida intelectual de Occidente, especialmente en su estado científico: la distinción entre *sentido* y *significado* o, lo que es igual, el surgimiento de la formalización y, con ello, de la posibilidad de trato *operacional* con lo real; trato potenciador de la praxis técnica en la medida en que su estructura se formalice.

#### **3.2.2.1.1.1.1. El sentimiento de "hastío".**

La deuda de nuestro autor para con Heidegger, al hacer de los sentimientos la clave vital explicativa del comportamiento intelectual, es clara en lo que vamos a tratar pues, según GB, es común a los primitivos filósofos de la individualidad un sentimiento básico de "hastío" hacia la verdad<sup>35</sup>.

"Hastío" es uno de los tonos sentimentales que puede adquirir el "temple anímico" o "coafinación sentimental"<sup>36</sup> de "aburrimiento plenario"<sup>37</sup>. Tal sentimiento presenta un doble matiz: aburrimiento y de fastidio<sup>38</sup>. Además, según GB, el "hastío" posee grados, siendo el superlativo el "hastío existencial" (SNHSJ, 90).

Los análisis de GB al respecto pretenden mostrar que, en virtud de su condición sentimental, así como de su peculiar constitución, el hastío queda esencialmente involucrado en el origen del formalismo científico occidental y, en consecuencia, con el nacimiento de la técnica actual o tecnociencia, toda vez que para GB ésta tiene su origen remoto en la técnica romana isomorfa con el tipo mental "individuo imperfecto", y no en la griega, cuya ausencia de formalismo (verdad óptica), resultado, a su vez, de su actitud vital contemplativa, es causa de la pobreza cuantitativa y cualitativa de su técnica. Con ello, es claro que GB introduce un corte en la evolución de la técnica occidental sin duda polémico. Desde esta perspectiva debe atenderse a lo que sigue.

Según GB, el hastío, como sentimiento, es donador de "sentido", pero en cuanto modalidad del "aburrimiento" tal función la realiza de forma peculiar, razón por la que GB lo clasifica en la categoría de sentimientos *ónticos*<sup>39</sup>: "*al hombre le sobreviene un aburrimiento plenario y supremo cuando cae en cuenta de que tiene que estar sin remedio en el universo de los seres*" (ILF, 193). El hombre toma conciencia, entonces, del estado de caída de su ser en un *universo* que no le reconoce dignidad entitativa alguna<sup>40</sup>, es decir,

"que somos reales con tipo de *simple hecho*; no somos creadores, no somos Dios" (o.c. 194). Esta función óptica del aburrimiento es "una función *negativa* sobre el conocimiento" (SNHSJ, 90), pues "anonada" o "ningunea" los seres especiales. Pero, a la vez, es función "*positiva*" (ibid.), pues "pone" el concepto de Ser, ya que, según GB, todo universal procede de alguna modalidad del temple general "aburrimiento", siendo el de Ser el universal por excelencia, es decir, surgido como de causa adecuada o proporcional del *aburrimiento plenario*: "El concepto supremo de la metafísica, el de *ser*, procede, pues, de un especialísimo *sentimiento*, y se basa en un *hecho bruto*: en el *hecho bruto de que existimos*" (ILF, 194)<sup>41</sup>. Por todo ello GB denomina al aburrimiento "sentimiento libertador" (o.c. 193).

Por tanto, la función "libertadora" del aburrimiento no se entiende, ni es posible, sin el concepto de Ser que surge de él "pues, al sumir en indiferencia o desvanecimiento de sus diferencias específicas o no a cada ser en particular, hace que todo se presente como un bloque indistinto, en conjunto, en ese conjunto y bloque gris y uniforme que es el concepto de Ser" (SNHSJ, 90). Parece claro, por tanto, que GB concibe el concepto de Ser como órgano generado por la vida superior para defensa de su intimidad o "tesoro interior"; órgano que posteriormente será transformado en cuerpo desvitalizado o ciencia y, por tanto, instrumentalizable por la razón vital<sup>42</sup>. Fase, pues, defensiva.

Sin embargo, la potencia liberadora que por el concepto de Ser consigue el aburrimiento plenario es limitada, ya que si bien por él desaparecen los seres especiales persiste el concepto global o "en bloque" de ser: es una liberación sólo de las esencias o "qués", no del "que" o existencia bruta de las cosas, quedando ahora la conciencia extrovertida o apoyada "en bloque" y "en el bloque" o "Mar de ser"<sup>43</sup>, lo cual es estarlo en grado menor que cuando lo hace sobre los seres *especiales*. Por todo ello afirma GB: "El hastío de vivir, las desganas de ser (...) me descubren que mi realidad no puede salirse cuando quiera, o por sólo quererlo, de este mundo, aunque precisamente el hastío, fastidio, desgana y aburrimiento nos permiten realmente desinteresarnos, dejar de notar y de quedar presos y encandilados en objetos especiales, con intencionalidad o atención dada a cada objeto en particular" (Ex, 60-61).

En este sentido, el hastío nos descubre lo real como molesto, fastidioso, y es su segundo matiz, pues dice GB: "El fastidio, el hastío, el darnos todo en ojos, son, entre otros, sentimientos de la presión global del mundo y de nuestro global mantenimiento en él" (Ex, 156); "[por el hastío] nos desprendemos de cada cosa, pero no podemos llegar a desprendernos de todas en bloque. Esta sujeción al bloque nos descubre nuestra facticidad, el que existimos sólo de hecho, que nuestra existencia es peso o carga (*Last*)" (o.c. 61)<sup>44</sup>. Desde esta perspectiva el hastío es el primer síntoma de que la vida inicia el viaje hacia su *castillo interior*, en lo que se nota su carácter de "factum transcendental vital"<sup>45</sup>. Por esta razón, el nuevo tipo vital notará su situación como "la mayor condenación que se pudiera echar sobre la vida del entendimiento", consistiendo ésta en notarse "entendimiento de tipo esclavo"<sup>46</sup>.

Tal es, pues, el primer *momento* de ese movimiento completo por el que las cosas se aparecen a la conciencia como "objetos" (obstáculos). Como consecuencia, la vida intelectual inventará una nueva forma de tratarse con ellos: el formalismo operacionista



en ciencia; formalismo que irá en aumento con los siglos y, en consecuencia, del grado de eficacia que en el dominio de lo real evidenciará la técnica que en cada momento resulte isomorfa con el creciente formalismo científico. De la conexión entre formalismo científico y eficacia técnica se tratará más adelante. Notemos ahora otra condición que nos acerque a ello a fin de ir completando el citado movimiento total desde el que cobra sentido lo que luego se dirá a propósito de la relación entre formalismo, operacionalidad, vida y técnica.

### 3.2.2.1.1.1.2. Cerrarse.

Dice GB:

"La vida humana ha procedido en la formación de la individualidad de manera parecida a la que suele emplear la vida en función genética: formar la cáscara antes de organizar el viviente: defender la unidad interna incipiente con la unidad externa: definir un objeto para que así pueda constituirse su individualidad.

Y, primero, la vida humana comienza por definirse en cuanto "especie", en cuanto colectividad.(...) La vida humana continúa con una nueva faena creadora: el nacimiento de la "individualidad" estricta, de la unidad individual finita frente a la unidad específica; siempre con las dos fases, defensiva y superadora, definitoria y unificadora" (ITF, 67)<sup>47</sup>.

Pues bien, la autoaplicación progresiva de tal acción es causa de nuevos avances: "El ritmo interno de la constitución de la individualidad se continúa, tras la obtención del aislamiento, del de-finirse, de la unidad externa, con la estructuración gradual de la unidad interna. (...) dentro de las vallas puestas por la definición, el interior del hombre y el interior de las cosas definidas se organizan según el mismo plan primitivo: por definir, por señalar una pluralidad y confines propios a cada uno de sus elementos. Transposición del método definitorio de lo externo a lo interno" (o.c. 59-60). Se trata, por tanto, de la interiorización de la misma acción, con lo cual el "cerrar" resulta "cerrarse". La aparición de un límite separador externo (cerrar) es, pues, fase preparatoria de la organización interna (cerrarse) de lo delimitado, y en tal sentido dirá GB: "Cuando la vida se fabrica una cáscara es que va a hacer una nueva forma de vida, de unidad superior" (o.c. 83).

Pues bien, "Cerrarse" o "echarse la llave a sí mismos" es la actitud de rebeldía vital que adoptan los filósofos primitivos de la individualidad cuando notan las cosas como *objetos*, a causa del hastío<sup>48</sup>. Pero también el heleno se cerraba. La diferencia entre ambos tipos vitales respecto de la forma de individualizarse radica en que el griego cierra el intelecto evitando su extroversión senso-corporal característica del singular primitivo, mientras que en los estoicos y escépticos cerrar es cerrarse la vida intelectual también a las cosas propias de su dominio (ideas, esencias...), de ahí que GB dijera, como vimos, que los filósofos de la individualidad "se cierran a sí mismos en sí mismos". Doble potencia de cierre, por tanto. Lo hacen, además, comenzando por "la individualidad externa, levantar unos límites provisorios de distinción de los demás" (ITF, 83), aunque lo esencial es, como se dijo, que encierran a la inteligencia en sí misma haciendo que el entendimiento cicatrice al quedar a solas *de* las cosas por cerrarse a ellas.

Por tanto, si cerrar es siempre una forma de evitar invasiones del exterior, cerrarse es la manera en que la vida superior impide que su intimidad se vea asaltada por nuevas dosis de aquello que le hastía: las esencias o cosas intelectuales tan queridas por los griegos del tipo mental de Platón y Aristóteles. Cerrarse, pues, como técnica vital de contención.

### 3.2.2.1.1.3. Abstención.

"Abstención"<sup>49</sup>, es término del que se sirve GB en su hermenéutica histórico-vital para designar una acción con doble matiz: acción refrenadora puesta en marcha por la vida superior para evitar el derrame de la intimidad de su conciencia o *sustancia interior*; acción expulsora de lo que ya estaba dentro y se notaba como nocivo, molesto. Como resultado, la vida gana en con-sistencia. Notemos todo ello con mayor detalle.

Según GB, por causa del fastidio-aburrimento ante el ser y su verdad, los estoicos y escépticos decidieron: "echarse llave a sí mismos" (*katekleisan eautous*), a la vez que realizar un ejercicio de "continencia mental", de modo que, respectivamente, ni su intimidad se viera perturbada (*ataraxia*) ni derramada su sustancia interior<sup>50</sup>. A partir de entonces, los seres y las verdades "fueron notados como *"sitiadores importunos"*, como *"objetos"* o cosas que disparan y atentan contra la tranquilidad interior" (EG, XXII). Por la abstención, dirá GB, la vida mental no puede sustraerse al "que es" de las cosas, pero sí liberar al entendimiento de tener que mantenerse fiel a las esencias y propiedades de las cosas, a su "qué es"<sup>51</sup>.

Por lo dicho, no parece existir diferencia entre la epojé o abstención y el hastío en su doble matiz. Sin embargo la hay, y fundamental: la abstención no es sentimiento, sino acción negadora o anonadadora *esforzada*<sup>52</sup>, aspecto por el que se echa de ver el componente volitivo ausente en todo sentimiento como consecuencia de su origen vital azaroso o naturaleza espontánea, sorpresiva. Pues bien, por ese carácter *esforzado* la epojé posibilitará a la intimidad adquirir conciencia de su propia consistencia<sup>53</sup>: la de su "que", frente al de las cosas. Por esta razón, el negar, como el cerrar, serán reforzados, como se verá, en el "negar-se", y aun "renegar-se". Como consecuencia de la negación nacida del hastío, y potenciada por la voluntad, la vida intelectual separará el sentido del significado iniciándose así la formalización de las ciencias, y consistiendo en ello el avance definitorio del tipo vital "individuo imperfecto" y de la ciencia y técnica isomorfos con él, como se irá mostrando.

La abstención es concebida por GB como una acción de doble efecto. Por una parte, presenta un carácter refrenador: "Epojé es el acto de frenar la vida intelectual para que no se desboque tras las cosas brillantes" (ITF, 93). En este sentido la epojé es "fuerza centrípeta"<sup>54</sup>, con resultado de eugenesia ontológica, pues consiste "en *continencia* mental, en no derramarse la sustancia interior para dar origen a un ser tan débil como el *intencional* y a un ser de aire como la *proposición*" (EG, XXI)<sup>55</sup>. Y si el ser intencional no interesa a la vida mental, tampoco la verdad: ""hacerse el desamorado", aunque uno se muera de ganas de verdad" (ITF, 110).

Por otra, incluye una acción de compactación entitativa o *repulsión por elusión*: "Repulsión por elusión, por reconcentramiento; expulsión de otro por recogimiento sobre sí, sin acción positiva sobre, sin alusión culminante en cumplimiento, en intención apoyada,

en valoración definida" (Ex, 181); "hacer en el universo en total el vacío absoluto del hombre, retirarse y retrotraerse, abstenerse de repente y del todo del Todo" (o.c. 158); "dejar correr, inhibirse de manera puramente *negativa*" (NGFC, 71); retirada "en bloque del universo en bloque" que produce "una salida o vacío del hombre en el mundo" (Ex, 159). Esta compactación de la conciencia provoca una falta de apoyo a todo lo que no es ella, que caerá como escoria separándose así lo puro de lo impuro<sup>56</sup>. A nuestro juicio, son los términos "sobreponerse" y "sobreseimiento" los que mejor condensan el pensamiento de GB en este punto<sup>57</sup>.

En cuanto *sobreseimiento*, la epojé "Es un comportamiento anonadante" (Ex, 170), pues no aniquila la cosa, sino que hace caso omiso de ella. En tal sentido, GB la calificará de "actitud supralógica, superior, de otro orden a la afirmación y la negación" (o.c. 169), pues ""no nos da la gana" ni de afirmar ni de negar" (o.c. 170). Con ello "Quedan en suspenso lógica y ciencias" (o.c. 170), de modo que adquiere derechos sobre ellas: "Ninguna verdad tiene derecho para obligarme a mí a afirmarla, ni la falsedad alguna posee el poder de obligarme a mí a negarla. Puedo "negarme a" todo" (ibid.)<sup>58</sup>.

Según esto, la epojé en su origen es acto vital del que derivan la afirmación y negación lógicas, de modo que la libertad intelectual resulta posterior a la de la voluntad en estado puro o *gana*: "soberana desgana o gana de negarnos a todo"<sup>59</sup>. Este aspecto resulta fundamental para entender el funcionamiento categorial (transcendental) de la vida superior, por el que transforma universo en mundo<sup>60</sup>.

Además del carácter "supralógico", la epojé posee otro "translógico", que hace de ella motor dialéctico<sup>61</sup>.

Según esto, el "negarse a" no sólo es origen vital de la negación lógica o intelectual sino, además, la espoleta dialéctica que la hace explotar controladamante<sup>62</sup>. Todo ello pone de manifiesto que la epojé, en tanto que mero "dejar correr", es insuficiente para hacer frente a ciertas realidades, para las que incluso no basta con "negarse a"<sup>63</sup>, de modo que es preciso un refuerzo: hay que *renegarse*, y de ahí que advierta GB: "Pero al "*no ponernos a*" afirmar, negar, dudar, analizar, valorar... las cosas, no por eso desaparecen de nuestra presencia, puesto que "no ponerse a" no es una acción positiva que, como el negar, el oponerse pertinaz o metódicamente a negar, tienda a aniquilar la cosa misma" (NGFC, 73)<sup>64</sup>. En atención a ello, GB distingue entre "ser un negado" y "ser un re-negado"<sup>65</sup>.

La causa del temple "renegado" hay que buscarla en la "atencionalidad" o insistencia con que algunas cosas tienden hacia la conciencia obligándola a rendirse ante su presencia deslumbrante, tal como sucede en el caso de los valores o la verdad, a las que GB se refiere como "indiscretas, pretenciosas, importunas", pues "nos prestan una "atención" molesta y persistente"<sup>66</sup>, por lo que no basta la repulsión por elusión<sup>67</sup>.

En definitiva: "cuando nos da esta soberana desgana o gana de negarnos a todo resultamos unos "negados" y unos "renegados" para la lógica y las ciencias; y unos "renegados" para todo el tinglado de actitudes y afirmaciones que supongan que el hombre "tiene que" tener siempre ganas de estar afirmándose sobre afirmaciones solemnes y pretenciosas" (Ex, 172); ""renegar de", el temple de "renegado", como absoluta, explosiva y global rebelión del Yo contra todo y contra todos" (o.c. 178).

Desde la teoría de la polimorfía óptica, la fuerza con que el hombre niega se explica en función de la consistencia alcanzada por su ser y, por tanto, del grado de importunidad con que siente la presencia de lo "otro" de sí. Por esta razón, dirá GB que "Entre "negar" y "negarse a" se abre un abismo insondable" (Ex, 173), pues "El "negarse a" (...) pone al hombre como existente, como firme en sí (*sistere*), fuera e independientemente (*ex*) de que se afirme o no en las cosas" (ibid.); "por virtud de esta sublime desgana, hastío o fastidio" se le descubre que él mismo "no es cosa, que es radicalmente "otro" -lo "otro" de todo el mundo, inclusive lo "otro" frente a la verdad y las verdades" (o.c. 172); "descubre a la existencia humana, hecha miriápodo lógico, su ser en sí y para sí" (o.c. 170). Por este lado la abstención muestra su conexión con el hastío, del que surge vitalmente, razón por la cual GB llegará a decir, un tanto equívocamente, que la abstención es un sentimiento: "pertenece a este tipo de *Stimmungen*, de temple o tonalidades afectivas, respecto de las cuales ninguna otra cosa está ya a tono o coafinada con el hombre auténtico" (o.c. 172).

Con ello quedan explicadas en parte las razones *negativas* que permiten afirmar a GB que "la verdad ontológica (...) depende de un acto *libre y espontáneo* del entendimiento; de la afirmación o de la negación, que por este motivo arraigan en otro acto más hondo: en el de *abstención* (ποῦσις) o *continencia* intelectual" (EG, XX). Faltan las *positivas*, que se verán más adelante.

Es claro, pues, por todo lo dicho, que GB considera la epojé como la respuesta volitiva vitalmente acorde al sentimiento óptico de "hastío". Si el aburrimiento descubre el "que" de las cosas, por la abstención le aparece al hombre su propio "que" o existencia. Hastío y abstención descubren a la conciencia la consistencia de las cosas y del yo, respectivamente. Por ello podrá afirmar GB que "el nacimiento de la individualidad en el hombre es una faena de la vida humana que se verifica necesariamente con conciencia" (ITF, 75). Desde esta perspectiva, la epojé resulta mostración o "factum" de la reivindicación de los derechos de la transcendencia humana frente a las cosas<sup>68</sup>.

La exposición sistemática precedente debe completarse con la consideración histórica del tema según la cual GB afirma que los estoicos griegos fueron los inventores de la epojé: "Con los estoicos griegos se presenta, por primera vez en la filosofía, una actitud supralógica, superior, de otro orden, a la afirmación y a la negación; operación en virtud de la cual se desvincija aquella encuadernación helénica por la que formaban un pliego afirmación y negación, (...) Tal actitud supralógica y desencuadrante se llama "sobreponerse" epoché, o abstención (...). "Negarse a" constituye, por tanto, una función nuestra translógica, trans o más allá de verdad y falsedad, de afirmación y negación" (Ex, 169-170)<sup>69</sup>.

Este carácter incipiente de la epojé estoica queda patente en lo escaso de su potencia liberadora, de ahí que GB la califique de práctica "semitranscendental negativa" o simple "desconectar" del que surge la ataraxia, pero no la *plusquamtranscendental* angustia<sup>70</sup>.

#### **3.2.2.1.1.1.4. Formalismo.**

##### **3.2.2.1.1.1.4.1. De lo antropoide a cosa.**

Dice GB: "cuando Sócrates y los primeros filósofos de la individualidad notaron las cadenas que tenían atada su vitalidad, el estado de sitio en que vivía su entendimiento, la importunidad de la verdad, la pesadez de las cosas hicieron dos descubrimientos", y afirma: "por el primero presenciaron atónitos el cambio de cara de los objetos, se les cayó a estos la careta humana y aparecieron como "cosas"" (ITF, 103). Este primer descubrimiento presenta un doble aspecto:

"Rebelarse contra el universo era, ante todo, deshumanizarlo: rebajar, por ejemplo, el animal antepasado de la tribu, el totem, a la simple categoría de bestia, sin derechos ni vínculos humanos: los instrumentos mágicos, a simples herramientas de valor mecánico; los vampiros a vulgares sanguijuelas. Y, en segundo lugar, rebelarse contra el universo era desasirse de él: comenzar, por programa vital y no por proclamas ideológicas, a individualizarse; y para ello distinguirse de las cosas" (o.c. 50).

Y advierte algo sobre lo que ya se ha llamado aquí la atención: "Tal vez no se debería decir "para ello", pues son fenómenos necesariamente simultáneos, con simultaneidad de tiempo histórico, descubrir y descubrirse al hombre las cosas como cosas y correlativamente comenzar a notarse distinto de ellas, a tomar conciencia de la esencia del hombre como no-cosa. El nacimiento de las cosas y del hombre son inseparables. Sin hombre que se individualiza a sí mismo por desarrollo espontáneo de la vida no habría cosas" (ibid.).

Pues bien, en lo concerniente a la vida mental o superior, aquello que aparece como no-vivo o *cosa*, y a su servicio, son las "cosas ideales" o "seres ideales" con los que "forma la vida intelectual un cuerpo más sutil que el moldeado por la vida sensible en las cosas corporales" (ITF, 101). En este sentido dice GB: "La vida humana ha comenzado a notar su independencia frente a las ideas, las cosas y las palabras " y "Por el mero hecho, las ideas, las palabras aparecen como "cosas", es decir, como algo no vivo al servicio de la vida, a la orden eventual del poder expresivo de la vida, de su exteriorización" (o.c. 98); "nota la manera particular como, sin darse cuenta, se había comprometido con los objetos científicos al retirarse de ellos, al verlos aparecer como cosas, como algo no suyo" (ibid.)<sup>71</sup>. Pues bien, concluye GB: "con ello las ciencias formales iniciaron su carrera científica pura" (o.c. 104). Tal es el significado en clave hermenéutico-vital bacquiana de la expresión *caerse la careta*<sup>72</sup>.

Para comprender la conclusión de GB es preciso poner de relieve su concepción de la ciencia como cuerpo desvitalizado de la vida intelectual; como órganos cognoscitivos abandonados y fosilizados, es decir, puestos a distancia y convertidos en "cosas" a servicio de otros nuevos (instrumentalización: servir para) con los que se dota en sustitución de los anteriores. Cuando la vida se sirve de un órgano cognoscitivo, éste actúa en funciones de "ser" (atemática, inobjetivamente); en cambio, cuando queda fosilizado resulta "instrumento" o "ente" (algo temático, objetivo, a distancia). Así dirá: "Cuando la ciencia

pierde su sentido, o sea, muere, deja unos restos, unas "cosas" con legalidad propia, a que tal vez haya que llamar "ciencia en sí" (ITF, 101), pues "cada tipo de vida intelectual superior segrega y forma sus tipos de órganos mentales cuyo límite, rígido, firme esqueleto no viviente ya, es la lógica, y, en general, el conjunto de conexiones *entitativas*" (NGFC, 298). Pues bien, al final los órganos se hacen "mecanismos con leyes propias, a servicio de la vida intelectual, sin constituirla, sin ser ni su esqueleto" (ibid.)<sup>73</sup>.

Adviértase que todo consiste y se reduce a una cuestión de distancias, en lo cual la vida mental muestra lo que tiene de fenómeno superlativamente vital<sup>74</sup>, pues dice GB que se coloca "*a máxima distancia del objeto*, que de órgano vital lo trueque en instrumento, (...). Faena de absoluto desprendimiento que sólo puede realizar la *Razón vital* consciente de la alteridad radical de la vida frente a todo" (NGFC, 301). Se trata, por tanto, de un doble estado de la razón: en cuanto órgano viviente (razón vital, viviente), y en cuanto "cosa" o instrumento (razón científica) a servicio de sí misma en tanto que razón viviente<sup>75</sup>. En este sentido GB compara lo que le sucede a la vida con un ofidio que mudara de piel<sup>76</sup>. Esta concepción satisface la definición de "cosa"<sup>77</sup>, de modo que GB puede concluir que formalizar no es sino el proceso por el que la vida se distancia de sí para reencontrarse con ella misma bajo estado de "cosa" y, por tanto, en estado susceptible de instrumentalización (instrumento como cosa con la que operar: estado de enser o admanual, como se dirá en un próximo capítulo).

Así, pues, cuando por el distanciamiento o epojé lo "antropoide" desciende a "cosa", los órganos intelectuales de la vida se esclerotizan o mecanizan (mueren), comenzando a regir para ellos una legislación o dominio de relaciones diferente del vital. La vida está en condiciones, entonces, de *instrumentalizar* sus creaciones fosilizadas<sup>78</sup>. Y esto es lo que, según GB, le sucedió a la vida por vez primera, y en el dominio del lenguaje y de la lógica, con los estoicos<sup>79</sup>. Los primitivos filósofos de la individualidad son, en la hermenéutica histórico-vital de GB, la primera concreción histórica de este proceso potenciador de la acción técnica, y de ahí la importancia de este tipo vital en la historia hermenéutico-vital de la técnica.

#### **3.2.2.1.1.4.2. Significado y sentido.**

En referencia a la transformación de lo antropoide en cosa dice GB: "Desde este momento amanece en la filosofía la distinción entre significado y sentido, entre lumen *essentiale*, evidencia objetiva, luz intrínseca a las esencias, verdad, verificación y verificación objetual por una parte, y por otra lumen *vitale* (*naturale*), evidencia subjetiva, luz propia de la vida, verdad, verificación y verificación transcendentales" (ITF, 99). Si, pues, "el significado surge como proceso y en el proceso de "formalización"" (o.c. 108), su progresiva aparición será la muerte por cosificación de la vida mental, siendo este uno de los problemas que deberá resolver nuestro autor, y del que se tratará oportunamente, si desea mantener su proyecto de unir sintéticamente vida y técnica; esto es, de dotar de eficacia a la técnica (*praxis*) mediante su unión sintética con la ciencia (*teoría*) en estado de máximo formalismo (*matemático*), sin que ello conlleve la muerte de la vida como poder creador (*mecanización*, *determinismo*), y el porvenir se clausure en futuro condenando a la transfinitud humana a no poder cumplir su aspiración constitutiva fundamental de infinitud (*ser Dios*).

Desde esta perspectiva interesa perfilar qué debe entenderse por "significado" en el pensamiento de GB, pues, como se demostrará, es término que el autor utiliza con doble acepción, aunque conexas. Dirimir este problema será avanzar en la comprensión de la relación entre vida y técnica en la obra de GB.

#### **3.2.2.1.1.4.2.1. Significado como "límite inasequible".**

"Significado" es para GB, por una parte, lo que en cierto modo podría denominarse realidad nouménica<sup>80</sup>, y de ahí que afirme ser lo real en tanto que "límite inasequible" (ITF, 108), o lo "otro" de la conciencia: su "muerte esencial" (o.c. 163). Tal límite le surge a la racionalidad por lo que de intimidad constituye a la vida intelectual, que la obliga metaforizarse, es decir, a expresarse en algo que no es ella y, por tanto, a camuflarlo para poder asimilarlo vitalmente, tal y como se verá en otro lugar. De este "significado", de su existencia, sólo puede tener constancia la vida mental cuando evoluciona lo suficiente como para percatarse de su propia actividad y estructura simbolizadora, tal como sucede en Kant<sup>81</sup>.

Es a este significado al que se refiere GB cuando dice: "Entre sentido y significación hay casi la misma distancia que entre un cuerpo químico en sí y el mismo en cuanto parte del organismo viviente del cuerpo humano. Ni la estructura ni las leyes químicas (el significado esencial) de ningún cuerpo entran como tales ni son notadas ni vividas por la conciencia como tales" (o.c. 100). De este "significado esencial", de lo que las cosas y la conciencia son en sí mismas, la vida nada sabe<sup>82</sup>, y ello por impedimento categorial-vital: "la vida hace de ellas un medio de expresión, de exteriorización de lo que ella es íntimamente y que sin ellas no puede ostentar" (ibid.).

Puede, con todo, proponerse un "barrido de sentidos" y hacer consistir en ello la ciencia, tal como se ha venido pretendiendo desde Galileo<sup>83</sup>, pero es tarea abocada al fracaso sin remisión porque "lo formal puro es inasequible para la vida mental, como lo químico puro para la vida sensible" (o.c. 108). Por esta razón, como se verá oportunamente, años más tarde GB concebirá la técnica actual y sus artefactos como la solución práctica a este problema teórico que el idealismo (transcendentalismo) no sólo no supo resolver, sino que agravó.

En definitiva: "Significado" como "significado esencial"; "lo formal puro"; la "cosa" en sí o "realidad bruta y firme". Esto fue, justamente, lo que el heleno no pudo sospechar por imperativo vital y lo que explica en último término desde la hermenéutica histórico-vital bacquiana la falta de eficacia de la técnica griega<sup>84</sup>.

#### **3.2.2.1.1.4.2.2. Significado como "sentido remoto".**

Que el hombre griego no formalizara no significa que no realizase algún tipo de epojé<sup>85</sup>, por eso, en referencia a él, dice GB: "Y no será menester que repita siempre que significado no quiere decir por ahora, en el período histórico que trato, sino sentido más o menos remoto respecto del sentido más próximo y propio de la forma de vida considerada" (ITF, 102), y es que "precedentemente se construían -dice refiriéndose a las ciencias-sirviéndose del sentido o de significados próximos al sentido" (ibid.).

De este "significado" afirma GB: "Mas acá de este límite inasequible [de lo formal puro] el significado es función del sentido (casi función inversa)" (o.c.108). Luego, por caer dentro de los límites, es cognoscible<sup>86</sup>: "Los estratos crecientes de significado, de aparente y propia patencia de las cosas científicas no son sino órdenes decrecientes de sentido. Notar la desvitalización del sentido es con-notar la aparición del significado" (o.c. 101). Por lo tanto, es la fosilización o desvitalización del sentido lo que provoca su transformación en significado. Significado, en este caso, por tanto, como *sentido* muerto o remoto (desvitalizado, alejado).

Por otra parte, si en su acepción habitual "formalizar" y "abstraer" son términos equivalentes, GB les da un *sentido* vital: el de cosificar lo viviente: "Abstraer viene de trahere ab, sacar de. La cantidad es el total e irreversible sacar y salir de sí, abstraerse, sin posibilidad de interiorización de ningún tipo, en igualdad perfecta, por puro vacío y desentrañamiento de sí: igualdad abs-tracta" (THFF, 292). Ahora se ve mejor qué hace la vida (razón vital) con sus órganos al convertirse en razón científica (pura).

Tras lo dicho, se comprende que GB afirme que la transformación de lo antropoide en cosa es un proceso "de interiorización o formalización" (IGE, 34); de "reversión" o "desvivirse "de" las cosas" (THFF, 339), y "que durante el proceso histórico de constitución de la individualidad, aparezcan poco a poco las ciencias formales en cuanto formales" (ITF, 105). Según esto, formalizar no consiste en desvelar los *significados esenciales*, sino en aparecerse ante la propia vida intelectual sus órganos desvitalizados y convertidos en "cosas" a distancia y, por tanto, susceptibles de instrumentalización o trato admanual.

Queda explicitada, pues, la clave hermenéutica histórico-vital del surgimiento de la operabilidad a partir del formalismo posibilitado por la epojé, emergida, a su vez, del hastío. En base a dicha clave puede afirmarse que la técnica, en la medida en que su eficacia para dominar lo natural dependa de la operabilidad posibilitada por el formalismo, será resultado de la rebelión de la vida contra lo natural, en que se encuentra siendo, al hastiarse de ello y, en consecuencia, una expresión de su creciente potencia de intimidad. Técnica, pues, como creación de la vida a servicio de su intimidad; técnica como arma de salvación de la vida o "síndéresis". En este sentido, como habrá ocasión de comprobar, GB considerará la técnica romana isomorfa con la ciencia estoica y escéptica, y no la griega, el origen histórico de la técnica actual.

#### **3.2.2.1.1.5. El trato operacional con lo real: convencionalismo.**

Como se dijo, la vida, al volver a su contacto con las cosas tras la abstención, nota el contacto con las cosas "como un dejarse aprisionar" o "renuncia a la actividad y decisión interior", de modo que dice GB: "el conocer fue ya notado, además, como un *ponerse a* frente al *abstenerse de*", con lo que "surge, por primera vez en la historia del pensamiento occidental, una operación *positiva*, preliminar a afirmación y negación, que es la *posición* (ἔξις) o *tesis*". *Tesis* podrá adoptar dos formas de acción: la de "*ponerse a*" *afirmar* y la de "*ponerse a*" *negar*" (EG, XXIII). Así, afirmar y negar resultan, frente a la pasividad que presentaban en el heleno, *acción*: "*la acción de "ponerse a*" " (ibid.). Pues bien, de esta acción provendrá, como se va a ver, un nuevo tipo de verdad y, en consecuencia, de técnica.



### 3.2.2.1.1.5.1. La verdad ontológica.

En efecto, "ponerse a" es la primera acción *positiva*<sup>87</sup>. La "posición" o "tesis", por lo que de "acto tético" posee<sup>88</sup>, es la salida del "encastillamiento" o epojé, y, en tal sentido, resulta un "desencogerse" o "desencastillarse"<sup>89</sup>, es decir, apertura intencional hacia las cosas. Sin embargo, a diferencia de la intencionalidad de la conciencia en estado humano singular, la apertura que realiza la vida en el individuo imperfecto es selectiva, de manera que el sujeto tiene cierto dominio sobre las cosas: "La vida ya no se halla, sin darse cuenta ni poderlo remediar, afirmando, negando, deduciendo... La vuelta al trato con la verdad, las cosas, la ciencia, incluye una acción parecida a la de abrir una ventana o la puerta: dar posibilidad de acceso" (ITF, 90); "Lo grande en nuestro caso consiste y se cifra en que este acto de *posición* o tesis está íntegra y perfectamente en nuestras manos" (NGFC, 71). Por esta razón, ahora se trata de un "me afirmo" o "me pongo" a afirmar que sí o que no (negar)<sup>90</sup>, en lo cual muestra su naturaleza de acto volitivo previo a cualquier consideración intelectual<sup>91</sup>; mas acto volitivo *positivo*.

Por lo dicho, resulta clara la "Correlación vital entre "cerrarse" y "abrirse"" (ITF, 90); "Posición y abstención (epojé) son, de consiguiente, actos de vitalidad intelectual correlativos" (o.c. 93). En tal relación, el momento *negativo* (abstención) precede al *positivo*, y eso es algo que le da carácter peculiar: "esta gana o temple supralógico de "negarnos a" proporciona a su vez un nuevo sentido existencial al "afirmarnos en"" (Ex, 170-171), en especial respecto del acto de conocer, que presenta tono *esforzado*: "el conocer fue ya notado, además, como un *ponerse a*, frente al *abstenerse de* " (EG, XXIII); "Cuando los individualistas primitivos notaron que la verdad se volvía importuna y se cerraron (katekleisan) en legítima defensa vital les surgió la conciencia del "abrirse", de la acción de hacerse accesibles a las cosas, como nueva posibilidad vital. Se sentían sitiados por las cosas en sí; sólo cuando se decidían y se ponían a abrirse las cosas aparecían" (ITF, 91).

En definitiva: frente al heleno, para el que tal "acción transcendental" pasaba desapercibida por imperativo vital<sup>92</sup>, en el individuo imperfecto el conocer comienza a ser notado como acción, con lo cual el conocer contemplativo deja paso a otro de tipo *constructivo*. Frente a la contemplación (sentido teatral del conocimiento) surge la "construcción" o "convencionalismo" en el conocer. Este es un aspecto crucial del que se beneficiará la técnica isomorfa con él y, en consecuencia, la vida que se sirva de ella en su lucha con lo "otro" de sí o contrario esencial. De esta cuestión se tratará en breve, tras notar sus consecuencias en el dominio de la verdad, que de óptica, pasa a ontológica:

"Frente al concepto clásico de aletheia, de verdad, surge otro, el de verdad vital. Frente a la patencia de las cosas, patencia del conocedor. No basta que las cosas ostenten radiantemente lo que son; es preciso, para que haya ciencia, que el conocedor se abra, se haga patente, les dé acceso. Esta acción transcendental (...) el griego se la encontraba hecha, "la verdad ontológica o transcendental (...) sólo se comienza a presentar en la conciencia cuando la vida se retira de las cosas y pretende vivirse sin desvivirse en y por ellas.

Cuando los individualistas primitivos notaron que la verdad se volvía importuna y se cerraron (katekleisan) en legítima defensa vital les surgió la conciencia del "abrirse", de la acción de hacerse accesible a las cosas, como nueva posibilidad vital. Se sentían sitiados por las cosas en sí: sólo cuando se decidían y se ponían a abrirse las cosas aparecían" (ITF, 90-91).

La razón por la que GB denomina "transcendental" a este nuevo tipo de verdad consiste en que tal verdad es el fruto de la "acción transcendental" de "abrirse", de la que dice: "y la llamo así porque es condición preliminar, de posibilidad, para que las cosas patentes o no en sí mismas se me vuelvan patentes a mí o me sean objetos" (o.c. 90). De ahí entonces la denominación de tal tipo de verdad: "verdad ontológica o transcendental -la patencia del conocedor en cuanto condición de posibilidad del conocimiento" (ibid.). Y en rigor:

"Técnicamente: la patencia del sujeto es condición de posibilidad para que las cosas patentes o no en sí se vuelvan patentes al sujeto, es decir, sean objetos. La distinción radical entre cosas en sí y objeto correlativa a la distinción entre patencia interna de una cosa y patencia vital: patencia óptica y patencia ontológica: verdad óptica y verdad transcendental. Todavía estos términos no poseen la fuerza kantiana: les falta aún a la vida crear la personalidad. Pero son su prelude histórico" (o.c. 91).

Es claro, por tanto, que la verdad ontológica no llega, propiamente, a "transcendental"<sup>93</sup>; menos aún al tipo de verdad que GB denomina "invención", pero dado su incipiente carácter transcendental resulta su "prelude histórico". En rigor, puesto que, como se dijo, la epojé del individuo imperfecto es "práctica semitranscendental", el tipo de verdad ontológica que resulte isomorfo con ella será, también, semitranscendental.

En cualquier caso, según GB, la verdad ontológica no surge tanto de una labor abstractiva del entendimiento como por la elevación de lo abstraído a norma según la cual juzgar de lo demás, quedando así las cosas sometidas al modelo que en el entendimiento humano se forma<sup>94</sup>. Por esta interiorización de la verdad en el entendimiento el hombre surge a centro de analogía, aunque tal cosa suceda en grado mínimo (aspecto incipiente), porque si bien la verdad óptica (de la cosa) y lógica (del conocimiento) pasa a depender de la ontológica (modelo intelectual), sin embargo el entendimiento no crea plenamente el modelo al que deberá someterse la cosa y según el cual juzgar<sup>95</sup>. Por eso dice GB: "la verdad ontológica clásica tampoco es ni propiedad del entendimiento humano ni, en la medida que simplemente la tiene, resulta *eficiente*" (NGFC, 260). Mas ya hay verdad ontológica, pues "para que exista la verdad ontológica es preciso que las cosas digan respecto del entendimiento una relación de adecuación, centrada en él" (ibid.), y tal condición la cumple, aunque sea en grado mínimo.

### 3.2.2.1.1.1.5.2. El trato operacional: vida, formalismo y técnica.

Ocupémonos ya de la relación entre formalismo y operacionalidad, como preludeo de la que GB establece entre formalismo, vida y eficacia técnica, que es a lo que va dirigido todo lo que se lleva dicho.

Por la abstención y la posición, como se vio, "se desvincula la verdad ontológica de la verdad óptica y del ser" (EG, XXV), siendo esta desvinculación la causa del surgimiento del convencionalismo: "De este aspecto y sensación nueva frente a las verdades proviene, cual de razón *vital*, el "*convencionalismo*", porque si no hay ninguna necesidad *vital* de *ponerse a* afirmar o a negar, si la acción mental es independiente de la verdad y si el que se me haga patente una verdad depende de una acción libérrima mía, -de que me "*ponga a*"-, quedará siempre en mi albedrío afirmarla o negarla" (o.c. XXIII). En lo dicho, GB pone de manifiesto "el componente *vital* del convencionalismo" (ibid.). En consecuencia, en la medida en que la técnica posea un carácter convencionalista hundirá su raíces en la vida, quedando a su servicio y no al de las cosas.

Tal es, como pretendemos mostrar, la tesis fundamental que rige los desarrollos bacquianos de corte hermenéutico histórico-vital en lo concerniente al tipo vital individuo imperfecto en relación con la verdad ontológica, y desde la que sostendrá, más o menos explícitamente, que el formalismo intelectual nacido con los estoicos es el origen histórico remoto de la eficacia que exhibe la técnica *actual* en su dominio de lo real. Desde esta perspectiva, la técnica resultará arma de salvación de la vida (síndéresis) frente a lo físico; arma cada vez más eficaz en virtud (isomorfía) del creciente formalismo intelectual que desde los estoicos, y con el paso de los siglos, van reflejando las ciencias hasta llegar al grado de la que sirve de base a la técnica *actual*. Con ello, GB entiende que el origen de la técnica actual está en la técnica romana, isomorfa con la actitud vital estoica, y no en la helena, siendo su fundamento más inmediato la técnica renacentista.

La clave hermenéutico-vital que permite a GB hacer tales afirmaciones y, en consecuencia, sostener que la eficacia de una técnica con base científica formalista es superior a otra con fundamento ontológico esencialista, radica en notar lo siguiente: que el formalismo obliga al entendimiento a operar en lugar de contentarse con mirar: "conocer comienza a ser y anotarse como "acción"" (ITF, 99). En este sentido dice GB: "El intracuerpo científico de una vida en plan de acción, es (...) un sistema de esfuerzos. En el orden intelectual el esfuerzo básico es un "ponerse a" o un "resolverse a" abrirse, a dar acceso a lo que sea o viniere" (o.c. 117). Por eso dirá GB de los primitivos filósofos de la individualidad que "se propusieron mirar, entre otras cosas, el intracuerpo de la ciencia; constituirla desde dentro, como punto de referencia primario, con primacía vital" (o.c. 89).

En el origen de esta actitud, como se ha explicado detalladamente, se encuentra un sentimiento: "La realidad es notada como resistencia frente a una acción formadora" (ITF, 116)<sup>96</sup>. Así: "La distinción entre cosa, ser y objeto surge, por vez primera, en la historia de la filosofía con los filósofos primitivos de la individualidad. No todos los tipos de mentalidad, aunque vivan en el siglo XX, pueden notar las cosas como objetos; y, por tanto, notarse a sí mismo como "sujeto transcendental"" (o.c. 110)<sup>97</sup>. Los aspectos de "sujeto

transcendental" o esforzado y "objeto" son correlativos<sup>98</sup>, de ahí que diga GB: "ambos aspectos son más indisolubles que la luz del arco voltaico lo es de los carbones contrariamente electrizados y convenientemente próximos" (o.c. 118)<sup>99</sup>.

Con ello volvemos directamente al formalismo, que es la causa: "Lo formal es siempre lo objetivo por excelencia, lo que se alza con el carácter de ser más "lo otro" de la vida, la barrera, lo opuesto a la vida. La conciencia de enfrentarse con objetos y de encontrarse ciencias formales son fenómenos rigurosamente dependientes, si no son uno mismo" (o.c. 109).

Pues bien, desde el momento en que una realidad se presentan ante la conciencia como cosa u objeto, la vida intelectual advierte que no puede seguir manteniendo un trato contemplativo con ella y, por tanto, una concepción representacional de las palabras, ideas y conceptos<sup>100</sup>. El entendimiento se da cuenta de que "a conceptos claros y distintos, perfectamente definidos, no corresponden en lo real, a que pretenden referirse, realidades o fenómenos de igual grado de distinción, claridad y definición" (NGFC, 251-252). Las ideas, o cualquier otro órgano de conocimiento, no serán entonces vividas como "cristal transparente", puesto que, como resultado de la formalización, se ha producido un *oscurecimiento*: "A partir del siglo menos dos las ciencias se vuelven oscuras" y, en consecuencia, al volver a su trato (posición) con lo real "del tipo de vista pasan al de manos" (THFF, 354); "El trato intelectual con ellas se aproximará en este caso al modo como tratamos los objetos no luminosos e intransparentes: a saber, trato operacional. Faena de manos" (ITF, 106). Presentada la cuestión, procedamos ordenadamente a su análisis.

Por *oscurecimiento* de las ciencias entiende GB el proceso por el que la vida advierte que lo real no aparece tal cual es (esencia) en los órganos del conocimiento (palabras, ideas...); que éstos no son "cristal transparente" o "medium quo"<sup>101</sup>. La vida (razón vital) comienza, entonces, a tomar conciencia de su función simbolizadora (transcendental) en tanto que razón intelectual, y nota que lo real es re-flejado en la "cáscara" en que ella misma se ha convertido al retirarse de sus órganos cognoscitivos (desvitalización). Tal es el segundo descubrimiento de los estoicos al que se aludió en un momento anterior del presente estudio<sup>102</sup>. Cuando esto sucede, los órganos intelectuales resultan "espejo" o "medium quod"<sup>103</sup> en que re-fleja lo real (aspecto transcendental o interiorizante)<sup>104</sup>.

La transformación del entendimiento de "ojo" en "mano" resulta ganancia para la intimidad, pues la acción cognoscitiva se pone al servicio de la vida, no al de las esencias<sup>105</sup>, dado que el formalismo "libera [al entendimiento] de la faena *intuitiva*, de la sumisión al contenido explícito concreto" (EG, XXVI), de modo que "poco a poco las ciencias se volvían oscuras, pero cada vez más manejables" (THFF, 353).

La clave de estas afirmaciones reside en lo que anteriormente consideramos una cuestión de distancias: "cuando un objeto ha sido colocado a distancia máxima de la vida, aparece como fórmula, como forma hueca, como esquema, cual regla o norma de "operaciones """, pues "es claro que un sistema de manipulaciones sólo puede estar, respecto de los objetos correspondientes, a distancia de "mención" o *metáfora*, no de intermediación perceptiva o rememoración" (NGFC, 303). Pues bien, afirma GB: "Y a tal

distancia [se refiere a la distancia máxima entre vida y cosas] aparece la técnica y la física moderna" (ibid.).

Cuando se oscurece la vida intelectual, el entendimiento actúa ante lo real como lo haría un ciego: nada de definiciones radiantes, sino trato operacional o "pragmatismo clarividente":

"Operación y regla: cuando se pierde la vista se afina el tacto. El ciego lee con las manos. El entendimiento, cansado o imposibilitado de ver, -por cambio de la actitud radical de la vida ante las cosas-, ha ido aprendiendo a entender "obrando". Operaciones y normas para obrar (reglas), en vez de visión y normas para ver (ideas). Sentido de las nuevas ciencias: ciencia para ciegos. Pragmatismo clarividente, con la clarividencia de intelectualidad implícita, reabsorbida en y por la vida" (ITF, 121).

Pues bien, "una operación se caracteriza por la "reglas" de su uso: y toda regla posee siempre una formulación de "receta": "si con tal cosa se hace tal y tal otra, con este orden y manera, resulta tal otra cosa" (o.c. 106). Son "reglas de construcción" (EG, XXIV), cuyo uso da origen a un "nominalismo" peculiar<sup>106</sup>.

El entendimiento cegado, como el invidente, conoce mediante una labor de *coordinación*, tal que a cada punto de lo en sí le corresponde uno en el plano mental-manual elaborado, dependiendo su exactitud y, por tanto, su validez, del cuidado puesto en la tarea coordinadora. El mismo proceso se da en la imagen especular. En ningún caso hay identidad, sino representación por coordinación, de modo que lo real nunca aparece en sí de forma inmediata<sup>107</sup>.

Desde la perspectiva histórica, si bien los estoicos no llegaron a desarrollar un trato operacional estricto fueron sin embargo, según GB, sus precursores al notar la distinción entre sentido y significado, especialmente en lógica, y así "ahora sabemos que no es posible pasar de coordinación o asociación, y además que tal asociación no se hace propiamente por *conceptos*, sino por operaciones y operadores" (NGFC, 313); "en rigor, los operadores no *definen*", sino que "los *operadores* definen por *asociación* o *coordinación* (Reichenbach)" (o.c. 305-306).

En definitiva: conocer como "faena de manos ideales, del entendimiento práctico" (ITF, 121); "en total, una operación"; "un sistema de acciones sobre cosas, es decir, de operaciones" (ibid.). Tal es, exactamente, lo que hace que la ciencia y técnica actuales tengan su origen en los primeros filósofos de la individualidad, y no en los griegos, según GB.

Con todo lo dicho, se entiende que la técnica o trato "admanual" con lo real, es decir, el tipo de acción u operación cuya característica definidora consiste en producir transformaciones con vistas a utilidad, no a contemplación (belleza, arte), encuentre en el formalismo, tal como lo define GB, el tipo de potenciación adecuada, mientras que el esencialismo "mirón" heleno resulta elemento castrador de su fuerza constitutiva y pujante.

Por tanto, dos acciones transformadoras o constructoras se dan cita en la práctica técnica puesta en marcha por el individuo imperfecto: la intelectual y la material. Con todo, el plus de eficacia que la técnica obtiene de este incipiente proceso de formalización es escaso. Además, el estoico, como se dijo, aún sentía apego por la verdad óptica, a la que finalmente se rinden su entendimiento y juicio en cuanto afloja su acción esforzada (epojé), y de ahí el tipo peculiar de verdad que le define, y con el que abrimos este tema: separación de la verdad ontológica con identidad de ser y verdad óptica.

En cualquier caso, a medida que históricamente vaya aumentando el grado de formalismo en las ciencias, es decir, la distancia entre vida y cosas, mayor grado de operabilidad y eficacia exhibirá la técnica isomorfa con ellas, y por ello dirá GB:

"las cosas que podemos sacarnos mejor de la vida, las que podemos poner a máxima distancia de nosotros, son las *físicas*. Por esto nos ha sido posible determinar, como en ningún otro caso, el núcleo *a priori* de la misma. Y, al ponerlas a máxima distancia, se ha visto que nuestra ciencia física es *técnica*, en grado superlativo (...); lo cual, dicho a la inversa, equivale a afirmar que es ella la que está más bien vacía de vida, porque la vida ha conseguido, en virtud de su potencia de soledad, retirarse perfectamente de ella, dejarla en pura y simple ciencia, a máxima distancia. Y a tal distancia aparece la técnica y la física moderna, (...). Lo mismo habría que afirmar respecto de las ciencias matemáticas" (NGFC, 303).

En consecuencia, será la física matemática la ciencia que dote de mayor poder a la técnica para conseguir dominar lo real<sup>108</sup> y, por lo mismo, la que mejor defienda la intimidad vital, pues, como ya se dijo "A mayor número y desarrollo de las ciencias formales, mayor internización de la vida" (ITF, 102).

De lo anterior se deduce meridianamente que la técnica científica actual, la técnica físico-matemática, será para GB aquella que mejor proteja la intimidad vital en su trato con las cosas; con lo "otro de sí". Y puesto que por este punto queda manifiesta la auténtica dimensión o valor vital de la técnica, en consecuencia, el epíteto "sindéresis" corresponderá propiamente a la técnica físico-matemática (al menos en el actual momento histórico). Desde esta perspectiva vital la técnica no sólo no es peligrosa para la vida, sino su más poderosa aliada. Técnica a servicio de la vida superior, de la espiritualidad del hombre que es, según GB, la que lo hace acreedor a la inmortalidad, y de ahí, como se tratará oportunamente, su esperanza de que el hombre *se haga* Dios al conseguir unir sintéticamente mística y tecno-ciencia.

### **3.2.2.1.2. La técnica romana como origen de la técnica moderna.**

Frente a la actitud vital griega, la representada por lo que GB denomina "gens romana"<sup>109</sup> supone un cambio radical que tiene su reflejo en el tipo de técnica con ella isomorfo. A fin de preparar el tema traigamos una colección de textos:

"Y desde el feliz momento en que la vida, al sentirse molestada e importunada por las cosas, se determinó a conquistarlas y apoderarse de ellas, a forjar conceptos en vez de ideas, comenzó el dominio real del

mundo, el universo maravilloso de la técnica moderna en que hasta las ideas matemáticas hacen de manos sutiles para, mediante instrumentos, captar y dominear lo real" (SCC, 110-111).

"El plan de hacer que la naturaleza se manifieste y nos obedezca o aparezca, el plan experimental frente al de observación, fue invención del nuevo tipo de vida, más íntimo que surgió en el romano clásico, y que continuará *in crescendo* hasta nuestros días.

La filosofía natural escolástica, y su madre la griega continuarán aferradas al concepto helénico de verdad; de ahí su infecundidad técnica. La filosofía natural post-renacentista, a partir de Galileo sobre todo, se apoyará en el concepto romano de *verdad*: obligar mediante aparatos, a la naturaleza a que se nos manifieste" (ACHV, 42).

"Frente al *laisser faire* del plan contemplativo griego, el hacer según un plan propio, lema romano. Y añadamos que de este concepto de material amorfo y maleable, y causa eficiente de tipo fuerza que violenta lo real para configurarlo según un plan geométrico surgirá la filosofía natural moderna, y toda la física galileana y toda la técnica moderna" (ILF, 50).

"El universo helénico de las ideas, o formas de ver, lo trocó programáticamente el romano en *imperio ideológico*, donde la mano mandaba, prendía, comprendía, aprendía, aperecibía las ideas y se las hacía suyas, para sí, convirtiéndolas en órganos mentales de captura de lo real, hacer que las ideas fueran "*de*" el hombre, su posesión; (...) Y desde que el bellaco romano intentó, a los ojos del griego, la locura de meterse el sol en el bolsillo -y por esta audacia tenemos nosotros ahora lámparas de bolsillo-, toda la filosofía occidental será una carrera desenfadada por el dominio de lo real, por el aumento y preponderancia de la *técnica*" (o.c. 56).

"Y la *puñada* o puñetazo de que ya no podría vengarse la filosofía griega, *teatral y contemplativa*, fue de tanta eficacia que aún ahora entendemos con *conceptos*, con *aprehensiones*, con *percepciones*, con *juicios*; entendemos *objetos*, manejamos con fuerzas brutas según moldes geométricos materia bruta y en bruto que se deja conformar y configurar al arbitrio de nuestra técnica mediante esos entes extrañísimos e innaturales que son las *máquinas*, mientras que el griego nada sacó a la naturaleza con aquellas cuatro causas, tan *lindas de ver*, tan ineficaces para el dominio de lo real.

Por tanto: el sentido *original y propio* de la filosofía romana es *imperial y dominador*" (o.c. 57).

De entre todo lo anterior, nótese lo siguiente: a) que es el "concepto" el "comienzo" de la técnica moderna; b) que es el tipo de verdad estoico-romana la causa de la progresiva fecundidad técnica; c) la concepción romana de "material" y "causa eficiente" como lugares de "surgimiento" de la técnica moderna; d) la moldeabilidad de lo real por planes geométricos, de modo que fuerzas y materia son transformados en "máquinas", mediante las cuales es posible dominar lo real; e) que toda la filosofía occidental no es otra cosa que "una carrera desenfadada por el dominio de lo real, por el aumento y preponderancia de la *técnica* "; f) que el despegue de la técnica hasta su forma moderna, y de la misma carrera que hasta ella lleva, encuentra su causa vital en una actitud: la imperial

y dominadora, la cual constituye el "sentido original y propio" del tipo vital estoico-romano.

Sírvanos el conjunto de observaciones anteriores como guía para abordar el tema.

### **3.2.2.1.2.1. El "concepto" romano como precedente de la técnica moderna.**

Dice GB: "El concepto, como mano mental, o mente en funciones de mano y no de ojo, es invención vital del romano" (CA, 16). Tal es la nueva función que la vida mental inventa para sí, adquiriendo, en consecuencia, un nuevo matiz: "Del ambiente romano vital, vibrante según la tónica fundamental de la acción prensora, tomó la filosofía un nuevo matiz, un nuevo sentido vital de todo" (IGE, 21). Tal sentido es el de "una *interpretación* manual y dominadora del universo" (CA, 10). Defenderse por conceptos es lo propio de la vida intelectual en estado romano; forma que "continuará *in crescendo* hasta nuestros días". Ocupémonos, pues, de la manera como, según GB, el "concepto" romano es origen de la técnica moderna. Para ello es preciso notar los diferentes aspectos que presenta el término "concepto".

#### **3.2.2.1.2.1.1. Concepto como entendimiento prensor: comprensión.**

Según GB, el tipo vital estoico-romano comenzó a notar lo real como "objeto" (*obiectum*) o agresión y, correlativamente, comienza a notar su intimidad cual "ciudad sitiada", siendo el "sujeto" (*subiectum*) lo expuesto a los "flechazos" de lo real<sup>110</sup>. Pues bien, dado que "el romano notará que el hombre posee un *imperio* interior" (ILF, 53), la vida inventará un nuevo trato con lo real: "en vez de ideas de puras apariciones irreales, la vida intelectual, para defenderse, tendrá que inventar conceptos, que son maneras de captar (*capere, captum*), hacer cautivas las cosas enemigas, y guardarlas consigo como esclavas y servidoras reales de la vida (*cum capere, conceptus*)" (SCC, 110)<sup>111</sup>.

El concepto es, antes que nada, entendimiento con nueva función, es decir, la vida mental o superior dotándose a sí misma de nueva actitud y actividad: "con la mentalidad prensora romana, el entendimiento (*intellectus, intus, legere*: poner dentro, leer dentro) se torna mano prensora y aprehensora" (IGE, 22). Por ello, el "intuir" se transformará de "mirar" en "aprehender": "La intuición se llamará ya aprehensión, es decir, captura; un concepto tendrá comprensión y extensión: es decir, manos prensoras y un ámbito en qué capturar; el concepto deviene mano tiránica" (THFF, 354). En consecuencia, dirá GB: "concepto, como mano mental, o mente en funciones de mano y no de ojo" (CA, 16); "Acto mental por el que se captan (*capere, captum*) las cosas, a fin de tenerlas a disposición de la acción" (ILF, 46). En definitiva: "Concepto como órgano prensor y manos sutiles" (o.c. 47) o, más exactamente, *sindéresis*: "El concepto es el órgano o arma de salvación (*sindéresis*) de la vida interior" (SCC, 111)<sup>112</sup>.

Lo que se captura mediante el concepto constituye su "comprensión": "Acto de *prender* o tomar consigo y para sí (*cum*) los aspectos seguros y firmes de las cosas, a fin de dominarlas en la vida jurídica, social, imperial" (ILF, 46); "la com-prensión, (...) agarra con y dentro de la mente lo que la cosa tenga de agarrable (*cum, prendere*)" (CA, 11).



Adviértase cómo desde la interpretación vital que GB hace del concepto, éste posee, además de una función defensiva, otra de tipo instrumental, siendo ésta tan importante como aquella y adquiriendo el conjunto, por su medio, carácter teleológico pues a la acción de frenar y capturar al enemigo, sigue la de su utilización para fines propios (esclavitud): las cosas resultan, una vez capturadas, "esclavas y servidoras reales de la vida", pues se las agarra "a fin de dominarlas", o lo que es lo mismo: "a fin de tenerlas a disposición de la acción", tal como se vio. Por este lado el concepto descubre su carácter dominador imperial, pues se trata de "la acción (...) de extender el campo de acción prensora" (o.c. 9). De este modo el concepto no es sólo *sindéresis*, sino también "el instrumento de conquista y formación del imperio espiritual" (SCC, 111).

De lo anterior se sigue la interpretación vital de la "extensión" de un concepto, pues de ella dice GB: "Numero de objetos que pueden ser comprendidos o prendidos por la comprensión o notas capturantes de un concepto. Así, el concepto de hombre permite tratar y tener prendidos a todos los hombres, pues sabemos qué son y cómo lo son" (ILF, 46), de donde resulta también una interpretación o sentido hermenéutico-vital del "universal": "dominio de un concepto, imperio a que se extiende, de modo que de todos se sepa sin más qué son y por tanto se los pueda afirmar o afirmarse en ellos para obrar" (o.c. 47).

Con lo dicho, va adquiriendo sentido la afirmación de GB, según la cual "el sentido *original y propio* de la filosofía romana es *imperial y dominador*" (o.c. 57), o, también, esta otra: "el romano acuñará e impodrá la terminología propia de una interpretación manual y dominadora del universo" (CA, 10). No extrañará entonces, por lo mismo, que el símbolo elegido por el romano para identificarse totémicamente sea una ave rapaz: el águila, frente a la observadora lechuza griega<sup>113</sup>. En consonancia con todo ello, la ciencia romana poseerá su sentido peculiar, frente a la griega: "la filosofía es la ciencia de las cosas divinas y humanas y de las causas en que todas se hallan 'contenidas' (continentur). Las causas hacen aquí de Emperadores: 'tienen -bien agarradas bajo su dominio y en su casa (dominus, de domus, casa)-, todas las cosas, las 'res', lo bien firme, lo no escurridizo, lo ratificado" (IGE, 22); "Tener las cosas, no por simple comprensión, sino por comprensión estable, inmutable" (ILF, 47).

Tal concepción de la ciencia resulta acorde con una interpretación del ser como "res", y no ya como aquello susceptible de ser transformado en idea para ser contemplada mentalmente: "Lo que es "res", cosa firme, rati-ficada (*reor, ratum, res*), de modo que pueda ser "res", posesión de cada uno. (Sentido romano). De ahí provendrá en la filosofía medieval la cuestión de si "ser" (ens) y "res" (lo firme) son lo mismo, si todo ser por ser tal es algo firme, estable en sí y seguro" (o.c. 49).

Por lo dicho, interpreta GB el estoicismo romano como "escepticismo eidético", es decir, desconfianza hacia las ideas como suelo suficientemente firme para servir de apoyo a la acción, prefiriendo la solidez que presentan las cosas y la vida<sup>114</sup>. Nótese cómo, desde esta perspectiva, el romano coincide con el griego en la exigencia de terreno firme sobre el que apoyar su actividad intelectual-vital en tanto que in-tencional, aunque tal apoyo no lo sean ya las ideas, y de ahí que al final acabe también por rendirse a la verdad en tanto que "paz".

### 3.2.2.1.2.1.2. El concepto como "semilla".

Además del sentido etimológico, GB considera otro:

"Conceptus viene de capere, cum: coger consigo la semilla de una cosa, interiorizarse posesoriamente de un germen vital, el poder fecundante de un tipo de cosa; y, transportando esta significación al orden ideal, concepto será coger dentro de sí el germen ideal de una cosa, su 'genus' (gÝnoð, gÝnesið, gßgnesqai); de modo que pensar será ahora, no precisamente intuir (noein), sino 'concebir' : faena de apropiarse y coger en sí para sí (an und für sich) precisamente lo fecundante, lo gene-rante (genus) de una cosa, lo que de germen posea" (IGE, 22).

Desde esta perspectiva, el entendimiento "funciona como matriz fecunda a concebir ideas, a concebir con lo que de germen tengan las cosas, no con lo que tengan de visibles, de luminosas", y de esta manera "Se inicia el proceso de reversión e interiorización de las ideas y surge una nueva manera de sentir por dentro el conocer: sentirlo como concepto y parto (partus mentis, de Cicerón)" (ibid.). El entendimiento, por tanto, gesta dentro de sí las ideas y las transforma en conceptos, de modo que éstos serán, también, el fruto del entendimiento en funciones gestantes y paritivas, apareciendo, por tanto, un segundo significado del término "concepto": "pero todavía son las cosas o, al menos algo especial de ellas lo que actúa de germen fecundante; las ideas, tras fecundar el entendimiento, nacen de él y en él; se transforman, pues, por misteriosa faena vital en conceptos" (ibid.). Y luego:

"Los conceptos no sólo son ideas fecundantes; por venir de fuera tienen que salir a fuera; los conceptos son las ideas capaces de fecundar la mente, cogidas por ella en su incontenible afán de comprender en sí todo el universo. El concepto tiene, por esto, com-prensión y ex-tensión: un dominio o campo de cosas bajo una unidad prensora (cum-prehendere); y darse cuenta de, tener conciencia de, serán la ap-prehensio (aprensión), la perceptio (percepción): el coger para y hacia sí (ad, per). Y la simplex apprehensio quedará con necesidad vital, vinculada a conceptus, como el coger para sí y acoger en sí un germen es el acto mismo de hacer fecundar, de concebir. Y no concibe la mente para quedarse como Urano con sus productos dentro, sino para darlos al mundo a fin de que ellos le den a él el mundo" (o.c. 23).

Se comprende, pues, que GB considere que se trata de un "Plan de dominio "vital" de las ideas" (o.c. 22); plan que habla de capturar y engendrar a la vez, de ahí que vg. diga: "el concepto (cum capere), la idea en cuanto convertida o convertible en mano prensora (...) afanes imperialistas impuestos a las ideas, a la pura visualidad, a la pura contemplación, por una mentalidad de ave de rapiña. (...) Para el término "concepto", en este sentido, no existe en filosofía helénica clásica un equivalente. El entendimiento activo (...) no es cosa propia ni apropiable por cada uno" (CA, 10-11). Por lo mismo, dado su carácter de "semilla", GB considera el concepto romano como el preludio histórico de las ideas innatas cartesianas, en tanto que resultado de un mismo y creciente proceso de interiorización de las cosas por y en

la vida: "Con Descartes el entendimiento nace ya con tales gérmenes fecundantes. Segunda fase de interiorización, mejor, de interioridad: innatismo" (IGE, 22-23).

### **3.2.2.1.2.1.3. El concepto como "puño".**

El "puño", símbolo que GB toma "de una de las historietas de nuestro Juan Ruiz, Arcipreste de Hita"<sup>115</sup>, viene a resultar resumen y compendio de la actitud vital del romano. El puño no es sino la mano dispuesta para golpear o amenazar con hacerlo, es decir, mano condensada, reconcentrada en su materialidad, a la que se le imprime mayor fuerza, y todo ello a servicio de una voluntad que guía el golpe.

La actitud del romano es la de quien sintiéndose agredido y cobrando "temple guerrero", piensa: "Tiran contra mí, tiraré contra ellas", de modo que "la vida es mano agresiva" contra las cosas, a fin de "someterlas a mi dominio; y, conquistadas, hacer de ellas lo que quieran mis manos, mi voluntad de poderío" (ITF, 116).

Por todo ello decía GB: "Y la puñada o puñetazo (...) fue de tanta eficacia que aún ahora entendemos por conceptos, objetos... y ha surgido la técnica moderna"; con todo, la eficacia del puño romano no alcanza la del "puño doctorado" (enseñado), símbolo que GB reserva para el tipo vital "persona" (Kant)<sup>116</sup>.

Sin embargo, el origen está en el individuo imperfecto, de ahí que diga: "El *sentido* personalista de la filosofía moderna se resume simbólicamente en el gesto del bellaco romano que terminó victoriosamente su disputa con el doctor griego: *el puño*. No en vano pasan los siglos; y el gesto del bellaco romano ascenderá a dignidad, y constituirá nada menos que la persona del Doctor *Faust*, del Doctor *Puño*, que esto significa Faust en alemán" (ILF, 106).

Desde esta consideración, el puño romano, más que la acción guiada, simboliza la fuerza en estado bruto aún; el afán o voluntad de rebeldía ontológica, de poder. Por eso distingue GB entre "Fuerza" y "Acción"<sup>117</sup>, y aunque la acción es el lema vital del romano, pues dice: "lo que de aprovechable para la "acción" tuvieran las cosas, (...) este aspecto será el primario para el tipo de vida romana clásica" (EG, LV), no resultará aún suficiente para el surgimiento de la técnica. Además, la misma concepción vital del término "mano" deja ver la razón por la que a un tipo de vida que la utilice el universo se le "torne de goma" y pueda remodelarlo a su capricho, pues manos son "instrumentos constructores de nuevas realidades, de nuevas clases de cuerpos, en que lo natural, desorientado y sorprendido, hace cosas raras" (THFF, 193).

### **3.2.2.1.2.2. Verdad romana y técnica.**

Frente a la "aletheia" del griego, la verdad para el romano será "Sinceridad vergonzosa (*vereor*) por la que una cosa descubre lo que tiene de afirmable, de seguro, de base para una acción" (ILF, 46)<sup>118</sup>. Pero hay además un componente de prisa o urgencia vital, pues la "vida romana clásica" (ACHV, 39) no aguarda a que la cosa se manifieste, sino que "hace" que se manifieste. Si se considera que acelerar los procesos es característica de la vida, tal como vimos en otro capítulo, se comprenderá que el romano constituya, para GB, un tipo humano de superior potencia vital que el griego, que

simplemente espera el advenimiento de la verdad. En cambio, "como la inmensa mayoría de ellas no descubren sin más y por las buenas lo que son, el romano inventó dos medios, su tantico forzados y violentos, para obligar a las cosas a decir sus esencias" (o.c. 40). Y así:

"El romano poseía ya su propia palabra para decir, a su manera y estilo, "verdad": la de "*veritas*", de que proviene inmediatamente la nuestra de verdad. Pero el sentido romano no se ajusta perfectamente a lo que nosotros entendemos, tras tantos siglos e inventos de la vida, por verdad. *Veritas* viene de "*vereor*", avergonzarse, comenzó anotar ya el romano, por su tipo de vida mucho más íntima que el griego, que, al decirle a uno las verdades, se *avergonzaba*, no tanto porque lo que se descubría fuera vergonzoso, sino porque se descubría una intimidad suya, se sacaba a luz un secreto de su vida. Se dice la verdad a pesar de la vergüenza (*vereor*, *veritas*). La verdad como una cierta violación de la interioridad o intimidad de las cosas" (o.c. 39-40).

De los dos modos, el de "*apparitio*" presenta un marcado carácter judicial<sup>119</sup>, que GB encuentra a tono con la invención del derecho por el romano, y del que Kant tomará nota para su tipo de verdad propia: la transcendental. El texto que traemos a continuación no tiene desperdicio, lo cual justifica su amplitud. Sírvanos, también, para notar el momento en que, según GB, la transcendencia constitutiva de la vida se manifiesta bajo forma de verdad ontológica:

"la "*apparitio*" o aparición, que es presentarse a requerimiento y obedeciendo (*ad-parere*) un mandato del juez (*iudex*). Y presentarse para responder según el tenor de las leyes. La verdad se encontrará en el juicio (*iudicium*), (...) El romano percibe que las cosas no están de suyo patentes, que llegar a saber lo que son es tarea de *conquista*, tarea imperial; e inventa la manera de obligar a las cosas a que se declaren, que es llamarlas a juicio (*iudicium*) ante un entendimiento que actuará de juez; las llamará para que comparezcan o se aparezcan, es decir etimológicamente, para que *obedezcan* al mandato; y el entendimiento juzgará los *hechos* de las cosas según el *derecho* de los principios del entendimiento, no tomados directamente de las cosas mismas. La verdad comenzará a ser adecuación o conformidad de las cosas con el entendimiento, y no encandilamiento del entendimiento en las cosas. La vida volvía por sus fueros. Y Kant no hará, pasados unos siglos, sino dar mayor fuerza y juridicidad teórica a esta invención de la vida romana: el entendimiento, por ser viviente con interioridad, tiene derecho a hacer de juez, a dar juicios sobre las cosas, haciendo que se presenten a declarar lo que son según un cuestionario y leyes que el entendimiento haya fijado como conveniente e interesante para la vida. (...) la vida interior del entendimiento no se interesa sin más por todo lo de todas las cosas, sino que tiene un programa y plan de conocimiento, ajustado a las exigencias de *intimidad* propias de su vida y de toda vida auténtica. La vida romana *inventó* el derecho, y con este invento dio a la verdad su significación romana de "*aparición*", de declaración que hacen las cosas al entendimiento

en el juicio, obedeciendo a los requerimientos y derechos que el hombre, por ser tipo de vida superior, tiene derecho a saber según sus planes vitales" (o.c. 40-41).

Además de la verdad como "apparitio", precedente de la trascendental kantiana, existe, según GB, otra manera más expeditiva aún utilizada por el romano para hacer que emerja la verdad. Se trata del "manufendere", precedente de la actitud moderna ante las cosas y del proceder científico galileano, que habrá ocasión de tratar:

"Pero si algunas cosas o aspectos se resistían a *aparecerse* o a *obedecer* al juicio mental, se les forzaba a *manifestarse*, que es *manufendere*, hender con la mano, partir una cosa, descortezarla para que muestre lo que tiene por dentro. La naturaleza, por ejemplo, dejada a sí misma bien poco es lo que nos enseña, y lo que ha enseñado de sí a los salvajes. Es menester no contentarse con la *observación*: precisa emplear el *experimento*, instrumentos raros contruidos por el hombre, objetos que no nacen ni se producen naturalmente, -no nacen las dínamos, ni nacen las turbinas, ni los espectrómetros, ni el ciclotrón...-; y, sin embargo, y a pesar de la innaturalidad de estos *aparatos* (ad-parere) la naturaleza se aparece en ellos, nos obedece en ellos, y se manifiesta, hendida por los instrumentos, bombardeada por neutrones, lanzada por el ciclotrón, hecha ondular por emisiones... lo que es. Y nos descubre cosas que jamás nos había descubierto en el plan helénico de mirarla y contemplarla encandiladamente, suponiendo que las cosas son verdaderas, que tienen todo de suyo a pública luz. El plan de hacer que la naturaleza se manifieste y nos obedezca o aparezca, el plan instrumental frente al de observación fue invención del nuevo tipo de vida, más íntimo, que surgió en el romano clásico, y que continuará *in crescendo* hasta nuestros días.

La filosofía natural escolástica, y su madre la griega continuarán aferradas al concepto helénico de verdad; de ahí su infecundidad técnica. La filosofía natural post-renacentista, a partir de Galileo sobre todo, se apoyará en el concepto romano de *verdad*: obligar mediante aparatos a la naturaleza a que se nos manifieste.

"Y puede notarse ya que el matiz romano de *verdad* presupone un estrato y modo más íntimo de vivirse a sí misma la vida. El *significado* de *verdad* va siendo función, como decimos ahora, de la vida" (o.c. 41-42).

Experimentar, sin embargo, es algo que, en rigor, como se verá en su momento, inventó Galileo, no el romano, por eso debe advertirse, como hace GB en otra ocasión y para otro tema: "pero no corramos: la cosa no se ha hecho tan deprisa como se dice" (ITF, 99). En efecto, el "manufendere" está preludiando (retrospectivamente) el invento de Galileo, que será el resultado del "in crescendo" a partir del "manufendere". Esto que afirmamos requiere una explicación más detallada a fin de evitar interpretaciones erróneas del pensamiento de GB sobre esta cuestión. Al hacerlo nos acercaremos al resto de cuestiones contenidas en los puntos-guía anteriores.

En cierto escrito, GB establece tres actitudes que el hombre ha mantenido históricamente frente a lo natural o "físico inmediato":

"Frente a lo físico inmediato, tal cual se desarrolla a nuestra vista, se pueden adoptar tres actitudes.

Primera: de observador simple.

Segunda: de observador en plan eidético y con aparatos para observar "a vista de ojos" (*idein*) lo que se ha "pre-visto" por la "vista de mente" (*eidenai*), por "saber-de-vista" (*eidenai*).

Tercera: de "experimentador" que vigila, y se pre-viene con "instrumentos" para las "manifestaciones" de las "fuerzas" reales" (PCFG, 102).

Dichas actitudes son denominadas respectivamente "eidetismo simple, sin plan; plan eidético; plan causal" (ibid.).

La primera corresponde, claramente, al tipo vital heleno, como resulta evidente por la actitud que lo define: "mirar": "adulación servil de quien "se está mirando" lo natural" (o.c. 104); "mirón en plan de mirar la naturaleza y no tocarla" (o.c. 105). Se trata, obviamente, de un mirar mental (eidetismo), cuyo tipo apropiado de verdad es el de "patencia" o "simple patencia"<sup>120</sup>.

La segunda actitud, la de "observador", coincide aparentemente con el simple "mirón": "(plan) de observador, que es de nuevo plan de mirar a lo siervo (*ob-servare, servus*) a lo que la naturaleza "a sus anchas" quiera mostrarme" (o.c. 103); "espectador, observador, sumiso fiel, "a lo que se le dé" por las buenas; *cum diligentia respicere*, para capturarlo por los sentidos, *etiam sensu comprehenderem*, cual conoedor hambriento e impotente" (o.c. 104). Mas advierte GB: "pero este plan de sumiso observador no llega a la adulación servil de quien "se esta mirando" lo natural; va guiada por un plan eidético puro, por un pretender y esperar descubrir "en lo que se dé" aspectos analítico-geométricos, expresables en el "único lenguaje humanamente comprensible": el de círculos, triángulos..." (ibid.).

El "observador en plan eidético", pues, posee una actitud peculiar y posee un "plan" que evita que su actitud resulte similar a la del simple "mirón", y así lo suyo será "pretender y esperar descubrir" (aspecto actitudinal activo) en aquello que "se le dé" (matiz actitudinal pasivo) un aspecto que no presenta lo real sin más: los "aspectos analítico-geométricos" (plan típico, característico), que deberán ser expresados en un "lenguaje" apropiado (adecuado a la naturaleza de los aspectos y, a la vez, comprensible para el hombre). Se trata, por tanto, de formalizar convenientemente lo real-natural y expresarlo en el lenguaje adecuado (lenguajes formales). Pues bien, según GB, el romano cumplió la condición eidética, pues afirma: "dice Cicerón que las fuerzas emplean propiamente "geometría" -(*adhibenda geometria, Acad. post. I, cap. 2*)- es decir: una ciencia que sirve para configurar lo real, para darle formas que pueden ser obtenidas por obra de las manos" (ILF, 50).

Este detalle es fundamental, toda vez que de lo formal dice el autor navarro:

"La forma no es, pues, sino la pantalla lisa y simple que la vida despliega ante el universo del ser cuando no quiere que las cosas aparezcan sino en blanco o negro; porque le interesa que se presente ante todo la unidad, reduciendo la pluralidad heterogénea a pluralidad homogénea; la variedad a número. Este desinteresarse vital de las cosas, así en plural, es un interesarse por los aspectos matematizables o unitarios de las cosas. Y, en rigor, es un abrirse exclusivamente a lo formal de las cosas; o dar posibilidad de acceso a la cosa en sí para que se presente solamente en y por lo que tenga de formal, formalizable o unitario" (ITF, 125).

Ahora bien, lo formal, el significado, es lo más alejado de la vida, luego la matemática y lo matemático, por ser lo más formal, será lo que a mayor distancia de la vida se encuentre, de modo que resulte ser aquello que mejor sirva para dominar la naturaleza, de ahí que GB utilice la expresión "manos matemáticas", ante las cuales la naturaleza "se da por vencida y se entrega para hacer con ella lo que quieran los aparatos físicos"; correlativamente, el lenguaje formal es en el que "le gusta a la naturaleza que le hablen de lo que es, de sus interioridades"<sup>121</sup>.

A esta actitud ante lo natural corresponden, según GB, los medios adecuados para observar: los "aparatos": "aparato, *paratus-ad*, preparado, cual siervo a lo que manden las cuatro causas" (PCFG, 103). El "aparato" se caracteriza por servir a las cuatro causas, por su sometimiento a lo que ellas manden, y en tal sentido no opera ninguna transformación eficaz de lo natural dado, pues no interviene en el orden causal. Son, sin embargo, lugar de aparición de lo natural a los sentidos, a los cuales la mente se ha adelantado (componente actitudinal de pre-visión): "aparatos para observar "a vista de ojos" (*idein*) lo que se ha "pre-visto" por la "vista de mente" (*eidenai*), por "saber-de-vista" (*eidenai*)". En tal sentido el aparato "obedece", en tanto que cosa hecha a base de lo natural puesto a servicio de propósitos humanos, en este caso el de mostrar sensiblemente lo que la mente "pre-ve" (apriorismo eidético). Por tal función, aquello natural sobre lo que el aparato actúa no sufre alteraciones. A este tipo de aparatos pertenece, vg. el telescopio: ""aparatos", oculare, telescopios, que son medios casi naturales, prolongación del "ojo" que con nosotros "nace"" (o.c. 104). Y en este sentido habría que entenderlo cuando en otro lugar dice: ""aparatos, (ad-parere) la naturaleza se *aparece* en ellos", más añade: "nos obedece en ellos" (ACHV, 41). Por tal matiz es posible afirmar que "observar" no es ya "mirar".

A falta de considerar la actitud experimental y sus "instrumentos" (a tratar cuando nos ocupemos del individuo vital perfecto), avanzamos ya que "aparato" es el medio adecuado a la verdad como "apparitio", frente a "manufendere", que entraba en acción cuando "algunas cosas o aspectos se resistían a *aparecerse* o a *obedecer* al juicio mental" (ibid.). "Apparitio", por tanto, es el modo de aparecer la esencia de algo a un observador en plan eidético con aparatos. El hombre en plan experimentador, en cambio, usa "instrumentos" mediante los cuales se "previene" para las "manifestaciones de las fuerzas reales". Recuérdese cómo, según GB, cuando las cosas se resisten al juicio del entendimiento (apparitio), "se les forzaba a *manifestarse* que es *manufendere*, hender con la mano, partir una cosa, descortezarla para que muestre lo que tiene por dentro". Y si por un

lado "la naturaleza dejada a sí misma bien poco es lo que nos enseña", el "experimento", por contra, "nos descubre cosas que jamás nos había descubierto".

Pues bien, del experimentar vimos que GB decía: "emplear el *experimento*, instrumentos raros contruidos por el hombre, objetos raros que no nacen ni se producen naturalmente", de modo que la naturaleza "manifiesta, hendida por los instrumentos (...) lo que es". Y en PCFG, afirma respecto de los "instrumentos", y frente a "aparato":

"Los *instrumentos (in-struo)* son algo cons-truido (*cons-truo*) que tiene precisamente el oficio de de-struir las inmediatas conexiones del curso natural de las cosas, para que así, si la causa eficiente tiene algo de "fuerza", de violencia indomesticada aún, se "mani-fieste", es decir, "hienda" con su "mano" (*manu-fendere, mani-festum*) y corte la tranquila superficie del mundo cotidiano; y si la causa material tiene algo de "masa", de "material en bruto" se manifieste también, rompiendo con esa sumisión humilde de la causa material, o material sometida a las tres restantes causas" (PCFG, 102-103).

Nótese que la función del instrumento es "destruir" las conexiones naturales de las cosas para hacer que las causas se "manifiesten". Esta es la razón por la cual el sentido de experimentar "no será nunca el de una observación perfeccionada, sino el de una anti-observación" (THFF, 367), por lo que GB dirá: "Y esto es, exacta y precisamente "experimentar": "ver qué resulta cuando se coge a las cosas desprevenidas, fuera de su curso normal, forzándolas por un conjunto de circunstancias fijadas por nosotros a que se manifiesten como fuerzas, es decir, como desvinculadas del curso natural de las cosas"" (PCFG, 102).

Experimentar es siempre hacer violencia a lo natural, y este es un aspecto en el que GB carga las tintas, como habrá ocasión de comprobar al tratar del individuo perfecto. Galileo será quien propiamente invente dicha actitud experimental, aunque en él no alcance aún la fuerza que hoy tiene al faltarle un "plan causal adjunto", como se verá en su momento.

### **3.2.2.1.2.3. Sentido vital romano de "causalidad" como precedente de la técnica moderna.**

Según GB, y en referencia a la filosofía romana, "Las causas hacen aquí de Emperadores: 'tienen -bien agarradas bajo su dominio y en su casa (...) todas las cosas, las 'res', lo bien firme, lo no escurridizo, lo ratificado" (IGE, 22). Nota, sin embargo, que el romano reduce a dos las cuatro causas características de la filosofía griega, y ello como consecuencia de su concepción vital de *definición*: "Vallas o *limites provisorios* de una cosa, porque la naturaleza no puso límites definitivos en nada (cfr Sentencia I de Cicerón); por tanto: definir es una tentación para conquistar y desdefinir tales linderos o fronteras innaturales. De ahí que la filosofía romana desdefina y confunda conceptos que los griegos habían cuidadosamente separado, pues eran visibles aparte. Vgr. para el romano no hay sino *dos* causas: eficiente y material; la eficiente, cual fuerza, moldea y da la forma que



quiere al material. Para el griego hay *cuatro* causas realmente distintas: material, formal, eficiente y final" (ILF, 47).

Al fondo, por tanto, la mentalidad manual y dominadora: "Para una mano en plan de agarrar -dicho más delicadamente- en plan de comprender y conceptuar, de lo real no tienen importancia sino dos aspectos: a) el de fuerza moldeadora, b) el de material" (CA, 20).

Más advierte GB: "Y no se confunda fuerza con causa eficiente, y material con materia" (ibid.). Esta observación es pertinente toda vez que en la distinción hecha por el romano se encuentra el preludio de la eficacia característica de la técnica de nuestros días, un preludio que madurará con Galileo. Nótese únicamente, por ahora, la aportación romana.

Sobre la concepción romana de la causa eficiente como "fuerza":

"diré que fuerza es algo así como causa eficiente en bruto, fuerza bruta, que para nada mira las ideas, formas o propiedades esenciales de lo real, sino que lo trata con esa desconsideración insultante del fuego y de la electricidad, que igual destruyen seres vivos que obras de arte" (ibid.).

"CAUSA EFICIENTE: (...) -Fuerza (vis), que *violenta* ('vis' es el equivalente del griego *bía*) lo material para sacar de él un efecto para los fines que el hombre se ha propuesto" (ILF, 49-50).

Sobre la causa material en sentido vital romano:

"CAUSA MATERIAL: (...) -Material o materia en bruto, no ordenada a una forma, sino moldeable por una acción externa, por una fuerza que no le hará fuerza o le vendrá violentamente, puesto que no es materia hecha para una forma especial, sino que la configurará según un plan que el hombre haya inventado para dominar y mandar en lo real. La materia, dirá la filosofía romana, posee intrínsecamente una fuerza de cohesión de sus partes (*neque enim materiam ipsa cohaerere potuisse, si nulla vi contineretur*, -*Acad. post.* I, cap 6); por esto "*se ofrece a que se haga algo de ella*", "*se praebens ex eaque efficeretur aliquid*" (ibid.)" (ILF, 50).

"material es materia bruta y en bruto, que ya no está sometida, cual potencia sustancial a la forma, y ésta a la idea" (CA, 20).

Como conclusión de todo ello afirma GB: "Las dos frases castellanas: fuerza bruta, material en bruto traducen mejor que largas explicaciones los términos latinos de "vis, materia quaedam" (Lucull., 6). Y de esta concepción "manual" y "manipuladora" de lo "real", en plan de dominarlo, moldearlo y pesar al ser en lo que tiene de "res", de firme para la vida "real" saldrá la física de Galileo y la moderna" (ibid.); y en relación directa con nuestro tema central: "Frente al *laisser faire* del plan contemplativo griego, el hacer según un plan propio, lema del romano. Y añadamos que desde este concepto de material amorfo y maleable, y causa eficiente de tipo fuerza que *violenta* lo real para configurarlo según un plan geométrico surgirá la filosofía natural moderna, y toda la física galileana y toda la técnica moderna" (ILF, 50).

A pesar de todo lo anterior, sin embargo, la verdad ontológica romana, con todo lo que implica, vuelve a convertirse en "paz" dejando a las cosas tal cual son. *Cosificación* es ahora rendirse ante las cosas de forma que "intuir" acabe siendo un "mirar": "La vida estaba en guerra con las cosas; por eso tenía perfecto sentido hablar de paz entre éstas y aquéllas. Cuando este acaecimiento, raro y venturoso, tenía lugar se hablaba de "verdad"; la verdad era la adecuación, la conformidad, la paz entre las cosas y el entendimiento. Claro que esto sucedía sobre todo cuando el entendimiento deponía las armas, dejaba de actuar como "mano" y se ponía a mirar" (ITF, 116-117).

Queda, pues, expuesto, de qué modo concibe GB, desde la hermenéutica histórico-vital, el origen de la técnica moderna; concepción que introduce una ruptura insalvable con la técnica isomorfa con el plan categorial-vital definidor del tipo vital heleno.

### **3.2.2.2. Individuo perfecto, verdad y técnica.**

#### **3.2.2.2.1. Caracterización básica del individuo perfecto.**

Según la hermenéutica histórico-vital, la vida humana en estado de individuo imperfecto madura hasta resultar "individuo perfecto" o, simplemente, "individuo"<sup>122</sup>: "para fijar la terminología digamos que *individuo*, a diferencia de un *singular*, es una realidad tal que posee una unidad interior original que es causa de la distinción de los demás" (ILF, 76). Pues bien, en este apartado se tratará del tipo vital individuo perfecto, es decir, de "la vida en el segundo período individualista, durante la ejecución del plan de "unificarse"" (ITF, 132-133), en su conexión con la técnica.

En la hermenéutica histórico-vital de GB, el individuo perfecto inaugura lo que se ha dado en llamar Renacimiento, resultando tanto el "Renacimiento" como la "Reforma" fenómenos históricos correlativos en virtud de la interpretación vital que de ellos hace nuestro autor<sup>123</sup>. Es en este momento histórico cuando surge la interpretación instrumental del universo: "No es, pues, metáfora eso de "Renacimiento", como época histórica, en que muere sin asesinato, por muerte natural- la concepción cristiana del universo, el "mundo" cristiano, y nace la interpretación "instrumental", de universo a servicio del hombre" (Ex, 32).

Por todo ello, GB considerará al tipo vital *individuo perfecto* como el portador del programa vital definitorio de una nueva época histórica cuyo espíritu, contenido en las "Regulae" cartesianas<sup>124</sup>, exhorta a no olvidar: "No seamos unos "dejados", no nos abandonemos al gregarismo societario; que nadie lleve en vano nombre propio. Tal es el contenido último de toda la filosofía moderna" (RDE, X).

Por el "individuo" la vida hace suyo, conscientemente suyo, el tesoro hallado por el heleno: la racionalidad, pero la reviste, además, de carácter individual y humano (a servicio del hombre), de modo que la razón pasará a ser doblemente posesión del "yo", es decir, *mía*<sup>125</sup>.

Este superior posesionamiento de la razón por sí misma contiene la clave del proceso de unificación por el que el "indivisum in se" resulta fundamento del "divisum ab alio"; clave que resulta, como se verá, "factum transcendente" o conquista irrenunciable de la vida<sup>126</sup>. Esta clave es la "reducción óptica y categorial".

Pero, como toda tendencia, esta nueva de la vida tiene su *frenesí*, que en este caso se concreta en lo que GB denomina "vértigo intelectual" (RDE, VII). El exceso de racionalidad, de universalismo y determinismo racionalista resultará pernicioso para la vida como creadora de novedades y, por tanto, también lo será el tipo de técnica isomorfo con él, tal y como habrá ocasión de comprobar detalladamente en próximos capítulos, y tan sólo se apuntará en el presente. El entendimiento se vuelve narcisista, de modo que el abuso en el uso de la razón en estado natural genera una fijación de la transcendencia humana en la transcendentalidad, sin ser ya capaz de notar lo que de transfinitante tiene. Por ello, la historia de la vida superior en plan racionalista o, como se dirá en un próximo capítulo, *historia transcendental* es, en el fondo, según GB, una "historia humilde"<sup>127</sup>.

Cuatro son los hombres que como "órganos de la vida"<sup>128</sup> fueron construyendo el tipo vital "individuo perfecto" en filosofía: "Suárez, Descartes, Leibniz, Spinoza: cuatro altavoces metafísicos que van diciendo, fielmente, científicamente, la melodía vital de la vida en trance de individuarse" (ITF, 134). Todos ellos "expresiones del modo como el hombre del Renacimiento se vivía y se notaba por dentro" (ILF, 76)<sup>129</sup>.

#### **3.2.2.2. La reducción óptico-categorial y técnica.**

Si por una parte, como se vio oportunamente, "La conciencia de objetividad, la presentación de las cosas como objetos es fenómeno típico del primer estadio de individuación, del "distinguirse de" (divisum ab alio)", y como consecuencia, "al tomar conciencia de las cosas como objetos el entendimiento tiene que improvisar y organizar un nuevo trato con ellas: el operacional, el formal" (ITF, 134); por otra, esta conquista vital del estadio individual imperfecto resulta complementada por el fenómeno de *reducción óptica y categorial*: "la reducción categorial y óptica aparece propiamente en el segundo [estado de individuación]: en el "unificarse" (indivisum in se)" (ibid.). Pues bien, si el formalismo iniciado con el individuo imperfecto acrecentaba la eficacia de la técnica, con la reducción citada sube de grado:

"La reducción categorial y óptica ayuda poderosamente al trato operacional; porque no es, en rigor, más que un proceso de homogeneización, de igualación, de uniformismo. Desde el punto de vista del material científico ambas fases del proceso vital de individuación convergen hacia el mismo fin, hacia la constitución progresiva de un único tipo de objetos con estructura unitaria" (o.c. 134-135).

Por tanto, la reducción óptica y categorial es la causa explicativa inmediata, en clave de hermenéutica histórico-vital, del tipo de técnica del individuo perfecto; tipo de técnica que integra, además, el avance del formalismo estoico toda vez que el individuo perfecto viene definido por la síntesis de ambos fenómenos: "la aparición, en la filosofía,

del aspecto de "objeto" y del proceso de "reducción" categorial y óptica es un fenómeno o exteriorización, característico de la individuación de la vida" (o.c. 134).

Así, pues, al notar lo real como "objeto" con mayor molestia que el individuo imperfecto en virtud de la mayor compactación del "yo" del nuevo tipo vital, su trato con lo real, además de operacional, requerirá una mayor dosis de dureza o eficacia a fin de someterlo, de modo que su técnica resultará, por isomorfía, más agresiva con lo natural. Esta transformación experimentada por la vida superior explicaría el nuevo tipo de instrumentos (teóricos o conceptuales y materiales) existentes en el Renacimiento, así como la pasión de esta época histórica por lo artefactual.

Desde la perspectiva histórica, aun siendo la reducción óptico-categorial fenómeno definidor del individuo perfecto, ésta tiene precedentes históricos en los estoicos<sup>130</sup> y en los "escolásticos más avanzados"<sup>131</sup>. GB ve en la tarea cartesiana una profundización en la reducción categorial, que llega a hacer de la "res" o sustancia la única de la cual todo lo demás serán modos o accidentes; Descartes consigue, además, una reducción de los seres (óptica) a dos: materia (identificada ya explícitamente con la cantidad) y espíritu, alcanzando así lo que GB denomina "pluralidad óptica mínima", con lo que, en definitiva, materia y espíritu poseerán no sólo *función óptica* sino también *categorial*<sup>132</sup>.

Leibniz, por su parte, avanza al subsumir la "pluralidad mínima" cartesiana en la unidad plena o *mónada* que todo lo contiene consiguiendo, además, mediante los infinitesimales, la génesis de figuras a partir de fracciones suyas<sup>133</sup>.

Espinoza, por fin, lleva al límite los dos aspectos de la reducción, el óptico y el categorial, con su concepción de la sustancia como lo Absoluto<sup>134</sup>.

Baste, pues, lo indicado para ver por dónde discurre el análisis de hermenéutica histórico-vital bacquiano y cómo llega nuestro autor a la conclusión de que existe un proceso (historia), cuyo sujeto es la vida intelectual (razón vital), consistente en una reducción categorial y óptica que, habiéndose iniciado en los estoicos y siendo ya acción decidida en ciertos escolásticos, llega a su madurez con los filósofos modernos emergiendo así el tipo vital *individuo perfecto*.

Tal reducción es interpretada por nuestro autor como resultado de una actitud vital nueva en que la vida superior se *pone* en *plan* de creciente ofensividad frente a las cosas; una ofensividad directamente proporcional al grado en que se siente intimidad<sup>135</sup>. Se trata de una de las tres maneras como "el hombre se ha orientado en el mundo de las ideas y de las cosas" (ITF, 43), concretamente la "Segunda: *ofensiva*, en campo abierto y llano. Decadencia de la muralla. Sistema de proyección ideológica de cierto número de conceptos en uno, que hace como de fondo, pizarrón, encerado o coordenadas de los demás. Estos pierden, en fuerza del método mismo, la altanera independencia de castillos que les daba su definición. Tipo cartesiano; y, en general, racionalista, para formar conceptos" (o.c. 44).

### 3.2.2.3. La "reproducción constructiva".

Con Descartes, el entendimiento pasivo, núcleo de la epistemología griega y escolástico-tomista<sup>136</sup>, absorberá la función del entendimiento agente al identificarse éste con el alma individual y hacer que las cosas presenten un aspecto nuevo ante la conciencia. En efecto, si bien la filosofía anterior al racionalismo moderno se erigía sobre el prejuicio de la unitariedad del ser y de la verdad óptica y, por tanto, de la pasividad del conocimiento humano, que debía limitarse a contemplar esencias sin transformarlas<sup>137</sup>, con Descartes adviene el "Sistema de la triple separación entre ser, verdad óptica y verdad ontológica" o, mejor aún: "separación entre verdad óptica y seres" (EG, XXXII-XXXIII).

Tal separación se produjo inicialmente en el dominio de la geometría viniendo posibilitada por la invención de un *artificio*: un sistema de coordenadas<sup>138</sup>. Este hecho mostró dos cosas: a) que además de su aspecto típico (inmediato o intuitivo) los objetos geométricos podían presentar otro de *carácter algebraico*, es decir, que admitían definición analítica a base de ecuaciones compuestas de números, cantidades determinadas e indeterminadas, constantes y variables, y que, por tanto, la verdad óptica no es unitaria: el mismo ser admite maneras diferentes de manifestación; b) que entre ambas formas de manifestarse o aparecerse había *coordinación*<sup>139</sup>, y que ésta se hacía mediante un artificio inventado por el hombre: las coordenadas. Así, pues, es el artificio aquello que funge como condición de posibilidad para que lo geométrico adquiriera definición algebraica, mas como tal artificio es creación del entendimiento humano, se sigue que la verdad óptica no es completamente independiente de tal actividad del entendimiento, pasando así depender de la verdad ontológica<sup>140</sup>.

Con todo ello, resulta claro que la vida mental pasa de esclava a dueña de la verdad óptica, de modo que ésta no será sino "respuesta" al plan que previamente le ha trazado el entendimiento, como bien advertirá Kant posteriormente. En definitiva: la vida mental o superior "había encontrado otra manera de conocer los objetos en que no dependía ya de ellos sino ellos de sus artificios"<sup>141</sup>. Por esta razón afirmará GB: "Desde Descartes se irá imponiendo la convicción de que el tipo supremo de ciencia habría de *constituir* los objetos mismos de la ciencia, además de poner entre ellos la *conexión lógica*" (EG, XXXIX-XL).

Ahora bien, advierte nuestro autor: "A pesar de este progreso (...) no se consigue sino reproducir *constructivamente*, con definiciones algebraicas, la misma geometría euclídea". Con ello, GB pone de manifiesto que, si bien Descartes consigue desvincular la verdad óptica del ser y someterla a la ontológica "quedando solamente una *coordinación*, no una identidad" entre ser, verdad óptica y verdad ontológica, continúa preso, sin embargo, de una concepción unitaria del ser: "ha conseguido una formulación *nueva* de la *misma geometría euclídea*. Caemos siempre en el mismo orbe de objetos, y el dominio que la verdad ontológica, -plasmada en un sistema de coordenadas-, ejerce sobre la óptica se reduce a una nueva definición de las *mismas* cosas. El dominio de los objetos se mantiene íntegro. Todavía se puede decir, con una frase escolástica, que son los objetos los que especifican la ciencia". En este sentido la situación sigue pareciéndose, en el fondo, a la de los estoicos, que no pasaron de dar estructura formal a la geometría euclídea, sin crear otra nueva; "la intervención del entendimiento se reduce a presentarles un nuevo espejo en que

se aparezca con nueva cara, con expresión analítica"<sup>142</sup>. Por esta razón GB comparará al individuo perfecto con un "radiorreceptor" que se limita a reproducir, aunque bajo otro aspecto, lo dado<sup>143</sup>.

El término "espejo", empleado por GB para referirse a la función del entendimiento en el individuo perfecto, pone de manifiesto la naturaleza transcendental de ese tipo vital frente a lo empírico y, en ese sentido, afirma que la posibilidad de "*definir* las cosas geométricas "*analíticamente*", es aspecto que no puede ser sacado de los datos sensibles por mucho que se los considere" (EG, XL)<sup>144</sup>.

### 3.2.2.3.1. El formalismo típico de la reducción óptico-categorial cartesiana.

Si, como afirma GB, el poder simbolizador es la "clave" o "código secreto" de la vida<sup>145</sup> y manifestación transcendental (*factum transcendente*) de su transcendencia y, como se demostró con anterioridad, el formalismo surgido al concienciar tal poder (al ganar en intimidad o re-flexividad) es la causa inmediata de la operacionalidad, y ésta del aumento de la eficacia de la acción técnica, entonces advertir el tipo de formalismo cartesiano será encontrar la clave del grado de eficacia de la técnica moderna que, como se dirá más adelante, y también a lo largo del presente estudio, no pasa de ser eficiencia *fenomenológica*: técnica de artefactos o instrumentos fenomenológicos, sin llegar a *metafísicos*. De ello se trata a continuación.

Dice GB: "coordenadas no es un puro medio o artificio técnico, como pueden serlo el compás o la regla; coordenadas es el plan "fenomenológico" según el cual se "constituyen" las cosas geométricas y se aparecen como "esencias". Todas las palabras han sido cuidadosamente pensadas" (THFF, 197); "el encerado para las auténticas apariciones de lo geométrico se llama coordenadas. Ellas permiten no sólo una reconstrucción de las figuras sino una construcción según nuevo plan de todas las entidades geométricas, realizadas o no en lo sensible" (o.c. 196).

En rigor, "encerado" dice "fondo"<sup>146</sup>. Las coordenadas, por tanto, son "fondo".

Dos aspectos deben ser notados en la transformación de una realidad en "fondo":  
a) que tal realidad pase a estado "atemático" o "inobjetivo", esto es, que oculte su ser para permitir aparecer "en" ella el ser de otra: "ocultarse para manifestar a otro" (ITF, 149);  
b) ahora bien, tal cosa "exige, evidentemente, uniformar sobre todo la superficie del objeto; ya que es ésta, por antonomasia y estructura, el lugar de ostentación de lo que se es" (ibid.).

Esto implica, a su vez: a') que, puesto que ninguna cosa dejada a sus naturales procesos se hace a sí misma fondo, su existencia muestra que hay realidades constructoras de fondos mediante una acción "desnaturalizadora", de modo que hacer fondos es tarea artificializadora de tipo técnico, y de ahí que afirme GB: "Un encerado es un ente artificial, antinatural. Invierte sistemáticamente la dirección de las cosas hacia "cosa natural", en que cada una ostenta fijamente, definitivamente lo que es en máxima diferenciación" (THFF, 213). Desde esta perspectiva, la simbolización aparece como clave explicativa originaria de la concepción bacquiana de la técnica como instrumento de salvación de la Vida, o tendencia ascendente del universo<sup>147</sup>; b') que se trata de una operación inconcebible para quien se vive identificando superficie y ser (caso heleno)<sup>148</sup>.

En definitiva: los fondos, por ser lugar "en" que algo aparece, son concebidos por GB en términos de "imagen" del espacio *a priori* (el *Bild*, de Kant)<sup>149</sup>, de manera que su existencia remite a un yo transcendental<sup>150</sup>, nunca a uno empírico cuyo espacio típico sea el natural que por sentidos y entendimiento en funciones perceptivas naturales se capte<sup>151</sup>. En consecuencia: "El fondo, bajo cualquiera de sus formas, presenta las ideas en un estado supernatural" (THFF, 221); "En un encerado aparecen las cosas de una manera completamente innatural" (o.c. 217) o, como se dijo en nota anterior, "simbólico o aparential".

Cuando una realidad hace de "fondo" o "imagen sensibilizada" de la forma *a priori* de espacio, tal realidad adquiere "función fenomenológica", es decir, se convierte en "potencia pura de representación" (o.c. 232), de ahí que afirme GB: "Un encerado, bajo cualquier forma, no es nota común a nada de lo que en él aparece. Su oficio es puramente fenomenológico, no óptico o constituyente" (o.c. 228). Esto significa que aquello que aparece lo hace "en" el fondo, resaltando, sin hacerse "de" él<sup>152</sup>, de modo que entre fondo y cosa aparecida hay independencia óptica aunque la cosa aparecida pierde el aire señero y solitario (entitativo, esencial) que posee cuando no resalta sobre un fondo. Por tanto, aparecer o *estar siendo "en"* supone, en algún modo y grado, pérdida de "soledad óptica" de la cosa aparecida en favor del aspecto proyectivo ("proyección en")<sup>153</sup>. Lo importante en este punto se centra en notar que, cuando todo lo anterior sucede, cobra importancia la *función o ley de aparición* de la cosa en detrimento de su en sí y el del fondo<sup>154</sup>. Es evidente que por ello se gana en poder formalizador y, en consecuencia, en operacionalidad en perjuicio de la definición y del trato intuitivo.

Sin embargo, en ello reside, también, la causa de la insuficiencia cartesiana y, en rigor, de toda vida en *estado* individual por perfecto que sea pues, lejos de notar la verdadera función de los "fondos", éstos son concebidos como "condición de aparición de las cosas como objetos" en lugar de "condición de posibilidad de los objetos" mismos<sup>155</sup>, de manera que la vida no es capaz de notar aún la fuerza o carácter constructivo de la función o ley de aparición y, mucho menos, del entendimiento como fondo (Kant)<sup>156</sup>.

Pues bien, todo lo anterior se ha dado como contexto para mostrar cómo, según GB, un sistema de coordenadas no es un mero "encerado" o "fondo", es decir, "imagen sensibilizada", sino, además, *esquema transcendental*: "sistema de coordenadas es la sensibilización (Bild) de la forma espacio en plan categorial (transcendental)" (THFF, 233); "el concepto transcendental de coordenadas, en cuanto plan categorial sensibilizado en la imagen pura de espacio, en un fondo" (o.c. 233); "el funcionamiento transcendental de un fondo o encerado, o la función fenomenológica funcionando a la vez transcendentalmente" (o.c. 232)<sup>157</sup>.

Un sistema de coordenadas es fondo sobre fondo, o fondo en segunda potencia; por tanto, lugar *hecho* íntegramente para que sirva como lugar de aparición, y posteriormente enmaterializado sobre algo natural uniformado (desnaturalizado). Doble potencia de artificialidad que hace de las coordenadas un artificial, como se dirá oportunamente, de *segundo grado* (*hecho* en su ser *para servir para*)<sup>158</sup>.

Por lo dicho, las coordenadas son imagen menos sensibilizada o materializada del espacio puro que "encerado"<sup>159</sup>, y así afirma GB: "el encerado es una cosa convertida imperfectamente en innatural" (THFF, 231). En consecuencia, coordenadas es artefacto más próximo al sujeto transcendental que al empírico, en lo cual se nota su menor grado de extroversión<sup>160</sup>. Por lo mismo, en virtud de la doble potencia de transcendentalidad o proximidad de las coordenadas al espacio puro, resulta más fácil advertir su carácter transcendental, de *condición de posibilidad*, que el simple fondo o "encerado"<sup>161</sup>. También será más fácil notar la naturaleza transcendental de la acción del sujeto creador de un sistema de coordenadas, que del de simples fondos.

En cuanto esquema transcendental, las coordenadas poseen función transcendental, no simplemente fenomenológica (fondo). Esto significa que si un fondo es lugar *en* que algo se aparece, un sistema de coordenadas es, además, lugar *de* aparición, de manera que ley rectora de la transformación del fondo en coordenadas, actuará como ley estructural del objeto aparecido, razón por la que GB distingue entre "génesis objetiva" (fondo) y "génesis transcendental" (coordenadas), de un objeto. En consecuencia, la pérdida de independencia óptica del objeto respecto de las coordenadas será mayor que la sufrida frente a un "encerado", pues no se trata ya de ser sólo *condición de posibilidad de aparición* del objeto, sino también *condición de posibilidad del objeto mismo*, de su constitución. La ley lo es, por tanto, de aparición y constitución. Esto sin embargo no supo verlo Descartes, que consideró las coordenadas como simple condición de posibilidad para la aparición de "los mismos objetos" (EG, XXXI), de manera que su esencialismo le impidió concebir la posibilidad de nuevas geometrías diferentes de la euclídea. Con lo dicho, queda también explicada la razón por la que GB distingue entre "encerado" y "pantalla", correspondiéndole a ésta una función transcendental o *constitutiva* (constructiva)<sup>162</sup>.

En definitiva: "Coordinar" es *acción constructiva*, antes que *reproducción constructiva* (Descartes) y, en consecuencia, *diversa* de una *acción re-constructiva* (Euclides)<sup>163</sup>. A Descartes se le pasó por alto el aspecto constructivo, transcendental, implicado en su artificio, que era a la vez "Bild" y "Schema", como en cambio advirtió Kant. Utilizando una distinción bacquiana, diremos que Descartes, con el artificio de las coordenadas, se trató "implícitamente" con el espacio transcendental, mientras que Kant lo hizo "explícitamente" al re-flexionar sobre lo que ya la vida estaba haciendo en dicho artificio, de ahí que advierta GB: "En Descartes se inicia el uso transcendental del espacio, de la forma espacio como forma a priori, aunque sin llegar a la reflexión transcendental. Geometría en primera potencia de introversión" (THFF, 213)<sup>164</sup>.

Con todo lo dicho, cobra sentido la expresión utilizada por GB para caracterizar el tipo vital que estamos tratando: "vivir viendo "en" sí mismo las cosas", es decir, vida superior en funciones de *encerado* o lugar "en" que aparecerse las cosas. Forma superior de vivirse en intimidad, frente a la helena y a la estoica, pero aún extrovertida, pues vivir "en" sí misma las cosas es hacerlo de manera que éstas no sean propiamente "de" la conciencia, por lo que mantienen aún su independencia óptica frente a ella. En el "individuo" los "fondos" no pasan de serlo del tipo "encerado". Por todo ello dirá GB: "el entendimiento quedaba aún esclavo del *mismo* sistema de cosas"<sup>165</sup>.



La "inversión" cartesiana<sup>166</sup> no alcanza aún la radicalidad de la kantiana, pero supera a la estoica. El poder simbolizador de la vida superior ha subido de grado con la construcción de fondos de resalte con funcionamiento transcendental (coordenadas). Puede afirmarse, por tanto, que Descartes es la vida superior en una *primera* fase constructiva<sup>167</sup> mas sin llegar a "reflexión transcendental", haciendo, sin embargo, un "uso transcendental" de ciertas realidades, de ahí que su acción no resulte ya propiamente "re-constructiva" sino, cuando menos, "reproducción constructiva"<sup>168</sup> para la que "Será menester un grado mayor de intimidad de la vida, de recogimiento vital" (EG, XXXI-XXXII). Dicho esto, avancemos un poco más para notar la isomorfía entre el tipo vital que nos ocupa y el artefacto que GB parece considerar paradigma de sus construcciones artefactuales técnicas, en virtud de la atención que le presta en sus análisis.

### 3.2.2.2.3.2. Funcionamiento isomorfo del "Yo" y del artefacto coordenadas.

Si ahora aplicamos lo dicho al dominio de la vida como intimidad aparecerá con claridad la isomorfía observada por GB entre el artificio de las coordenadas y el tipo vital "individuo perfecto". En Descartes, la vida habría vivido el "yo" como "encerado" y las ideas innatas como coordenadas, pero sin tomar conciencia de la tarea transcendental que ello implicaba. Es comprensible, por tanto, que GB utilice la expresión "vivir viviendo "en" sí mismo las cosas", para caracterizar formulariamente al tipo vital "individuo perfecto".

Los objetos toman, desde esa perspectiva, el aspecto de "mío", pues están siendo "en" yo, "en" mí, pero no alcanzan a ser notados como siendo "de" mí ; hechos "de" mi ser, como posteriormente notará Kant y, mejor que él, Heidegger (ambos del tipo vital "persona"). Esto mismo está indicando nuestro autor con la metáfora del individuo como radioreceptor, pues al hacer "mío" algo, y no "de mí", la acción tiene alcance "local", no "universal", como en cambio sucede con el tipo vital "persona", cuyo símbolo es el "radioemisor", tal y como habrá ocasión de comprobar. Para poder valorar mejor lo dicho, y notar su relación con la reducción óptica y categorial, oigamos al propio autor:

"La vida "individual" ha aprendido e inventado hacer funcionar algunos conceptos como pantalla científica; entonces, de vulgares cosas, de conceptos-cosas han pasado a conceptos-pantallas, a lugares de apariciones nuevas, originales, insospechadas de las demás cosas.

Descartes, Leibniz, Malebranche, Spinoza inventaron el modo de vivir algunos conceptos como pantalla o encerado en que se apareciesen de original y nueva manera las antiguas, las sempiternas cosas.

En rigor, no encuentran sino pantallas fenomenológicas; quiero decir, la vida en cuanto individual puede hacer de un concepto lugar de aparición de las cosas; mas no lugar de "constitución". O en otros términos, la vida individual en el orden científico origina la génesis objetiva de las cosas, mas no su génesis transcendental.

Un concepto individualmente vivido es lugar "en" que se aparecen las cosas y "en" que se "hace" su aparición; mas no lugar "de" constitución de las cosas mismas y "de" que se "hace" su esencia misma.

Esta constitución originaria -deducción transcendental, dirá Kant-, exige un ulterior estadio de evolución de la vida, superior al módulo de vida

individual. Sólo una vida que se vive a sí misma bajo la forma vital de persona puede, en el orden intelectual, levantar un concepto al tipo y funciones de categoría, de condición de posibilidad de los objetos; y no sólo, de condición de aparición de las cosas como objetos" (ITF, 160-161).

En efecto, GB concibe la figura histórica de Descartes como un "tirón que lo Absoluto dio a la vida humana, al 'que' humano, como una gracia premística" (IGE, 130), siendo dos las razones de ello: la unificación de las facultades cognoscitivas del yo, de manera que el entendimiento se unifica haciéndose "fondo", y la reducción óptica que dicha acción conlleva:

"Y no es tampoco casualidad histórica que, desde Descartes, comience a desdibujarse la distinción real entre facultades, se vayan reabsorbiendo en una sola, se reduzcan a modos de una básica. Este proceso de interior unificación e intimación de todo es un proceso transcendental, premístico, que pone de manifiesto que lo Absoluto con-siste a Lo Uno, y no es Dios, la Inteligencia subsistente.

"Y no dudo que, por ejemplo, vivía Aristóteles como realmente distintos los sentidos, el entendimiento, la voluntad, y aun estoy cierto de que entonces la vida se había diferenciado en órganos mentales sumamente distintos, unidos casi por un hilo con la vida unitaria de cada uno de los hombres; y no dudo tampoco de que Descartes vivía como reabsorbidas en unidad todas las facultades y que la vida, en efecto, las había reabsorbido en la unidad de una función superior" (IGE 130-131).

"En el estado de existencia cartesiana se reabsorben hacia unidad real las facultades y se reabsorbe también hacia unidad la pluralidad de cosas reales e ideales" (o.c. 131).

Desde esta perspectiva, el innatismo cartesiano adquiere nuevo sentido: sentido vital, pues, según GB, notar las ideas como innatas es la manera normal de hacerlo una vida que se vive "en sistencia preconsistente"<sup>169</sup>. La vida, la conciencia, va ganando en consistencia en la medida en que desciende la de las cosas, pero este avance está limitado en los "individuos" por la concepción del "yo" como "res" o cosa, es decir, como carente de categorías o poderes transcendentales<sup>170</sup>. La soledad con que se encuentra el "yo" en Descartes, tras el ejercicio de la duda metódica, es del tipo "soledad óptica", la primera, que no llega aún a ser soledad transcendental<sup>171</sup>. La *angustia* que embarga al "yo" solitario de cosas es conjurada por las ideas innatas, de modo que por ellas lo externo pueda presentarse de manera adecuada a una conciencia que se va notando más consistente. Según esto, las ideas innatas tienen una función vital: hacen vitalmente asimilable las cosas a una conciencia con mayor potencia de intimidad. No otra cosa son, pues, las ideas innatas<sup>172</sup>. En este sentido GB dirá: "Lo primero que la vida se propuso al cambiar el plan y faena a realizar por la filosofía consistió en volver las ideas *vitalmente asimilables para el entendimiento*. El innatismo de las ideas, en su forma cartesiana o leibniziana, no es más que expresión de este intento de la vida mental: ver las ideas para vivirlas en el Yo y para el Yo. Y toda la filosofía subjetivista, de forma transcendental o no, adoptará este plan vital" (DHM, 78). Se trata de una *segunda fase de interiorización* del individuo, complementaria de la iniciada con la vida en estado estoico-romano<sup>173</sup>.

El paralelismo entre el funcionamiento del entendimiento como fondo o imagen y las ideas innatas como esquema transcendental y el artificio consistente en un sistema de coordenadas dibujado sobre un encerado, resulta ya evidente, de modo que es posible afirmar que tal artefacto es el reflejo, efecto o creación a imagen y semejanza del funcionamiento intelectual del individuo perfecto: ideas innatas como *sistema vital de coordenadas*, resaltando sobre el entendimiento transformado en *encerado vital*<sup>174</sup>.

### **3.2.2.2.3.3. Individuo perfecto, formalismo matemático y técnica moderna.**

En el haber cartesiano pone GB las matemáticas modernas, caracterizadas, entre otras cosas, por su naturaleza constructiva: "las matemáticas modernas no nacen sino en el preciso momento en que Descartes se decide a construir las figuras, sin respeto a la independencia visual" (THFF, 193). La geometría y aritmética presentarán con Descartes aspectos insólitos hasta entonces, pues "al separar irreductiblemente la materia y el espíritu, vacía de sentido la materia, la cantidad, la extensión; y, por tanto, la aritmética y la geometría" (o.c. 195). Dicho de otro modo: relación y función sustituirán a definición, dejando de resultar esencial el "qué" de las cosas. Las cosas serán ya menos "qué" (sentido) o, si se prefiere, el "qué" deja de ser concebido como esencia para serlo como *nudo de relaciones*, y en este sentido dirá GB: "Descartes comienza por vaciar de sentido el punto, la palabra suelta visual. Ya no será semeion, señal, alusión a explicitar necesariamente y propiamente en el sentido pleno de una figura, sino punto será encrucijada, relación, par o triada de valores independientes, de valores de las coordenadas" (o.c. 196).

Esta nueva perspectiva de las cosas que adopta la vida mental es fundamental para el surgimiento de la técnica moderna, pues afirma GB: "Esta revolución cartesiana ha hecho posible la matemática moderna; y, por tanto, la física matemática" (ibid.).

Además, con la reducción categorial operada en Descartes por la vida, los conceptos de materia y espíritu se convierten en categorías, pasando todos los demás a ser "de" ellos, resultando así cual proyecciones suyas perdiendo el carácter de entidades señeras, independientes. Esta pérdida del aspecto esencialista favorece el advenimiento de una concepción del universo como realidad moldeable (causa material) por el hombre (causa eficiente), desde modelos humanos (causa formal) y para el hombre (causa final). En tal sentido, GB declara explícitamente la conexión entre *sujetivismo* y surgimiento de la técnica moderna y actual, sirviéndole como engarce la teoría de la polimorfía óptica, según la cual la consistencia de las cosas está en función de la de la intimidad vital y su grado de concienciación:

"Y Descartes, en mil otras cosas de filosofía sumamente flojo, declara valientemente con el asentimiento de todos los que se sientan ser originales, únicos, inimitables en todos los universos, que la filosofía tiene que partir como de punto privilegiado e insustituible de esa conciencia de la posición privilegiada que cada uno tiene en el universo. Y a partir del Yo de cada uno, habrá que ver qué cosas caen dentro de su órbita y de qué manera caen.

"Y este sujetivismo individualista: yo, como centro del mundo, será el que cree la ciencia moderna, y el que ha hecho posible que el hombre domine

sobre el mundo físico, con la técnica admirable de que disponemos" (RDE, VIII-IX).

Así, pues, en función de la *isomorfía* estructural entre cada tipo de vida y sus respectivas creaciones, la técnica, en tanto que creación o novedad vital, habrá de reflejar en su constitución los aspectos comentados, de modo que pueda establecerse una auténtica (estricta) relación de *causalidad* entre vida y técnica. En este caso, y desde la teoría bacquiana, el tipo de técnica correspondiente a la vida en estado individual habrá de reflejar el carácter de "reflexión trascendental" *práctica*<sup>175</sup> con que el tipo vital "individuo perfecto" se nos presenta, tal como se ha mostrado.

#### **3.2.2.2.3.4. Galileo: la categorialización de la física.**

Afirma GB que "la liberalización de la condición vital "re-construcción" se consigue definitivamente con Galileo y Descartes" (THFF, 191) o, lo que es lo mismo, que lo sensible deja de ser "norma"<sup>176</sup>, pasándolo a ser el entendimiento, en la medida en que tiene ideas que sirven de modelos (verdad ontológica).

En la hermenéutica histórico-vital de GB, Galileo es a la física lo que Descartes a las matemáticas. Así, dirá: "Tras el estadio de intuicionismo eidético, característico de la ciencia helénica, viene el que podríamos caracterizar como estadio de apriorismo categorial, que corre desde Galileo y Descartes hasta Kant y la física moderna por antonomasia, que debería llamarse física trascendental" (THFF, 176)<sup>177</sup>. Dada la importancia creciente que históricamente la física tiene para la técnica, y en especial para la "actual", es clara la necesidad de profundizar en este aspecto de la hermenéutica de GB.

Según GB, la originalidad galileana consiste en un "matricidio": someter lo natural a condiciones artificiales prefijadas por el entendimiento, de modo que: a) *construye* el fenómeno, b) lo hace en dirección *inversa* a la natural<sup>178</sup>.

Ahora bien, el tipo de construccionismo galileano debe ser matizado convenientemente a fin de comprender su lugar en la historia de la transcendencia humana, lo cual pasa por notar lo peculiar de la actitud experimental inventada por Galileo, desde la perspectiva bacquiana<sup>179</sup>.

#### **3.2.2.2.3.4.1. La actitud experimental de Galileo.**

Experimentar, como se irá mostrando, es según GB un comportamiento o actitud originariamente vital (sentimental), y sólo derivadamente científica<sup>180</sup>. Por esta razón la existencia o no de la actitud experimental está en función de la existencia o no del tipo vital adecuado. Cumplida tal condición, es claro que la forma de experimentar resultará *isomorfa* con el tipo vital de que se trate, de manera que no experimentará del mismo modo un tipo vital "individuo" que uno de tipo "persona". En cualquier caso, dice GB: "Y esto es, exacta y precisamente, "experimentar": "ver qué resulta cuando se coge a las cosas desprevenidas, fuera de su curso normal, forzándolas por un conjunto de circunstancias fijadas por nosotros a que se manifiesten como fuerzas, es decir, como desvinculadas del natural curso de las cosas"" (PCFG, 102).

La anterior definición que de "experimentar" ofrece GB tiene su origen en Galileo, pero no su culminación, pues, según nuestro autor, el filósofo de Pisa no llegó a unir adecuadamente los dos planes que constituyen la base de la nueva actitud vital: el "plan eidético" y el "plan causal", de modo que resultase un *todo* más eficaz, al que denomina *plan categorial-causal*: "Galileo no llegó a unirlos en unidad sintética a priori, lo diré con exactísimos términos kantianos, sino que solamente consiguió "ayuntarlos", hacerlos arar a la par" (o.c. 101), y de ahí lo típico de la actitud galileana, que no pasará de ser "observador con plan eidético"<sup>181</sup>. Todo esto debe ser explicitado de manera suficiente para notar su conexión con el desarrollo de la técnica, pues serán ideas que permanecerán como transfondo de la filosofía bacquiana de la técnica en etapas posteriores de su pensamiento.

Sirviéndose de un texto de Galileo<sup>182</sup>, GB muestra la existencia en el mismo de dos tipos de planes *contranaturales*: un "plan categorial eidético", u "objetivo"<sup>183</sup>, y otro que llama "plan causal"<sup>184</sup>. Pues bien, sobre esta cuestión cabe notar lo siguiente:

1) En relación al componente "plan categorial" de la experiencia galileana: a) que la razón "en cuanto legisladora cósmica se ha pre-fijado un plan concreto, *mente concipi*, lo ha concebido dentro de sí"; un plan que "directamente e inmediatamente no nos es dado por lo externo" (o.c. 95). Nótese que lo mismo sucedía con las coordenadas cartesianas (apriorismo o transcendentalidad); b) que dicho plan "incluye la fijación de un "*lugar*" *arbitrario* donde va a acontecer lo físico, donde lo real "tendrá que" manifestarse (verdad patente con patencia de invención)" (ibid.); c) que dicho "lugar" tiene como peculiaridad ser "un plano horizontal infinito", de modo que resulta triplemente inédito y extraño al naturalismo imperante en la física clásica (griega y medieval), pues por "infinito" abarca todo el universo, sublunar y supralunar; por "plano", eliminará la primacía otorgada por el heleno y mantenida por la escolástica en favor de la circunferencia, del círculo y de la esfera; y por "horizontal" tenderá a libertar los cuerpos de la "gravedad", de sus pretendidas cualidades esenciales de "graves y leves", de irse cada uno al que se decía ser su "lugar natural" (ibid.).

En conclusión: "Se trata, pues, de un plan fijado *a priori*, extranatural y aun contranatural, y para toda la naturaleza" (ibid.).

2) Respecto del "plan causal": la ley de la inercia muestra claramente la existencia de un plan causal, toda vez que está suponiendo dos cosas: dar un empujón a un cuerpo, lo cual es acción innatural por no dejar que aquél realice su propio movimiento (el natural, según Aristóteles) y someterlo a condiciones impuestas por la voluntad humana según plan previo. Como consecuencia, la *causa eficiente* queda fuera del cuerpo natural<sup>185</sup>, que es tratado por la ley de la inercia como uno cualquiera de tantos cuerpos, es decir, sin respetar pretendidas especificidades *suyas*<sup>186</sup>.

De lo anterior se sigue que Galileo *hace aparecer* lo natural en un "escenario"<sup>187</sup>, quedando así sometido a *relaciones y condiciones* novedosas que de por sí no posee ni poseerá jamás. Y esto, y no otra cosa, es lo que GB denomina *plan categorial físico*: "la constitución del escenario propio para que puedan aparecer las cosas como objetos físicos se llama plan categorial físico" (THFF, 199).

La actitud experimental galileana es caracterizada por GB formulariamente como actitud "de observador en plan eidético y con aparatos para observar "a vista de ojos" (*idein*) lo que se había "pre-visto" por la "vista de mente" (*eidenai*), por "saber-de-vista" (*eidenai*)" (PCFG, 102). Más explícitamente: Galileo está aún en plan causal natural, es decir, a pesar de todo no piensa en términos de "fuerzas" sino de causas eficientes; emplea aparatos a servicio de órganos naturales; a pesar de esperar descubrir aspectos analítico-geométricos en lo natural (plan eidético), en última instancia se coloca ante ello en actitud de observador pasivo<sup>188</sup>. Actitud intermedia, pues, entre la de observador simple y la genuinamente experimental. De esta actitud se resienten su física y la técnica con ella isomorfa pues aún es "visual", aunque tal "ver" sea del tipo "pre-ver" intelectual<sup>189</sup>.

El "fondo" o "escenario" galileano (las condiciones experimentales de laboratorio) no constituyen el fenómeno que aparece; no hay "génesis transcendental". Se *hace aparecer (manufendere)* lo natural en condiciones *violentas, contranaturales*, pero sin pretensiones de transformar entitativamente el fenómeno. El laboratorio galileano funciona como *condición de posibilidad para la aparición*, bajo nuevo aspecto, de los *mismos* fenómenos naturales que ya suceden en la naturaleza.

El plan eidético se limita, pues, a diseñar el conjunto de condiciones y relaciones artificiales de aparición, y de ahí que GB se refiera a él metafóricamente como "escenario" y, por extensión o transferencia, al laboratorio. La falta de conexión con un plan causal que emplee fuerzas-energías con intención de *constituir* entitativamente, de crear nuevos fenómenos, es clara. La física galileana consiste, por tanto, en reproducir bajo condiciones artificiales (plan eidético, escenario) los *mismos* fenómenos naturales. Por tanto, como en el caso de la geometría cartesiana, *reproducción constructiva*: génesis objetiva, sin llegar a transcendental.

Ahora bien, la nueva actitud galileana trae consigo "una constatación sorprendente y desconcertante", pues sucede algo extremadamente "extraño y escandaloso" ya que "Lo físico, lo físico mismo se da a conocer y se aparece mejor en los símbolos lógico-matemáticos que en las mismas cosas físicas, tal cual las produce la naturaleza, tal cual Dios las hizo" (THFF, 366). Las "manos matemáticas" consiguen desnudar a la naturaleza y hacer que ésta se entregue rendida, sin resistencia, a sus *caricias*, mejor que otros tratos<sup>190</sup>, por lo que GB se pregunta: "¿Tendrá, en definitiva, razón Galileo al decir que la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos?" (ibid.).

Lo cierto, según GB, es que al hacer tal constatación, el hombre comienza a concebir artefactos con función de fondos, es decir, cuerpos nuevos, artificiales, en que las materias naturales han sido desnaturalizadas para hacer de lugar de aparición de lo que la naturaleza es realmente y que, además, lo descubren tanto mejor cuanto que esa desnaturalización va acompañada de una imposición de formalismo matemático (geometrización y cuantificación)<sup>191</sup>.

Por tanto, la técnica formalizada matemáticamente está al servicio del *descubrimiento* del ser de lo natural; técnica y ciencia aunadas en artefactos fenomenológicos y, en tal sentido, esclavas aún del ser; nada todavía de ciencia y técnica transformadoras.

Los artefactos que incorporan a su estructura el formalismo matemático se convierten en "escenarios", asemejándose así a las coordenadas en lo que de fondo sobre fondo tienen o, dicho de otro modo, resultan esquemas y no mera imagen sensibilizada, pudiendo afirmarse de ellos lo dicho anteriormente de aquéllas.

A lo natural uniformado mediante formalismo matemático denomina GB "espejo", metáfora que pone de manifiesto su mayor proximidad a lo transcendental o superior capacidad para reflejarlo más puramente<sup>192</sup>. Por tanto, en la medida en que el material del que está hecho un artefacto sea ya "espejo", y éste a su vez se estructure matemáticamente para constituir el cuerpo del artefacto, éste resultará potenciadamente *descubridor* o fenomenológico. Así, vg., del artefacto espiritual que es la física, GB afirma: "Nunca hemos dominado y conocido mejor las leyes de la luz, del calor, de la electricidad, de la materia, de la astronomía que cuando, en vez de física contemplativa, se ha construido una física matemática. Se ha proporcionado a lo físico una manera de presentarse en vestido matemático; y ha aceptado tan gustosamente, tan desenvueltamente, la invitación que a través de los símbolos arbitrarios, de los entes traslúcidos matemáticos se descubre, casi sin secretos, todo su entramado y propiedades" (THFF, 366).

Detengámonos un poco más en este punto, que es la clave para comprender la conexión isomórfica entre vida individual perfecta y artefactos fenomenológicos.

Dice GB: "Cuando, ante los objetos del mundo sensible, ponemos un espejo, las imágenes que de ellos aparecen en él, ni pesan ni tienen ciertamente volumen; pero no se puede decir con sentido alguno que el espejo "opere" algo así como una "abstracción", separando color de peso, dos dimensiones de tres" (PCFG, 105). Lo reflejado es una "imagen", un "apariencial", sin realidad independiente, de ahí que afirme que un espejo "opera nada más una separación "fenomenológica"" (ibid.), no "óptica"<sup>193</sup>. Pues bien, toda imagen especular, como se dijo, *re-mite hacia* (re-fleja) su original, en cambio un concepto obtenido por abstracción mental "tiende" o "gravita" hacia el material empírico del que procede<sup>194</sup>, de ahí que concepto (universal) y categoría (concepto *a priori*) no se identifiquen, ya que ésta, al igual que la imagen especular, resulta "pura presencia" (HFC, 76), sin tendencia o gravitación hacia lo empírico.

Por la ausencia de "gravitación", los conceptos *a priori* no pueden asimilar lo empírico, que aparece entonces como "objeto", y de ahí que deban ser impelidos o "proyectados" hacia lo empírico<sup>195</sup>. Por tanto, la existencia de conceptos *a priori* o categorías (conceptos elevados a función categorial, de manera que no resulten ya simples abstracciones) es "factum transcendente" o mostración de que la vida humana está más allá de lo empírico, pues no se somete a ello al ser capaz de transformar la conciencia en espejo donde aparecerse las cosas sin estar afectadas por la causalidad (imagen re-flejada), protegiendo así a la vida de su acción agresora<sup>196</sup>.

Lo anterior ayuda a comprender que GB conciba el "plan categorial objetivo" en términos de espejo o, lo que es lo mismo, de exteriorización del funcionamiento categorial (transcendental) interior de la vida intelectual: "la estructura misma de todo plan categorial objetivo que, a modo de espejo, elimina sin alharacas ni golpes el volumen y el peso de los

objetos, por una suerte de abstracción "ni formal ni total" (tipo escolástico de abstracción de conceptos con relleno) sino "fenomenológica" y mejor ontológica" (PCFG, 110).

En efecto, si para GB las categorías funcionan a modo de fondo en segunda potencia (esquema), mientras que los conceptos lo hacen en primera (imagen), el plan categorial objetivo será esquema (plan categorial) exteriorizado, es decir, impelido hacia lo empírico para conseguir su aparición como objeto: génesis objetiva (plan eidético u objetivo), no transcendental. Fase-preludio, por tanto, de la siguiente en que la intimidad compactada sale a campo abierto para luchar ya sin murallas contra lo empírico (fase histórico-vital de "persona"). Por todo ello dirá GB: "al acudir "inventivamente" a ciertos hombres el plan de hacer física con un plan *a priori*, cuyos aspectos básicos poseyeran "contenido" propio, y no "relleno" empírico, hicieron posible una ciencia física de estilo "física transcendental"" (o.c. 109); "No es pues arbitrario el que la física clásica (Galileo, Newton...) y moderna se sirvan de geometría, álgebra y lógica como de constituyentes del "plan categorial objetivo" para una ciencia física; proviene de la creciente "espiritualización" del hombre, y es índice sutil de ella" (ibid.)<sup>197</sup>.

Pues bien, en la medida en que los artefactos posean estructura científica con plan categorial objetivo matematizado resultarán *instrumentos*, es decir, exteriorizaciones a máxima distancia de la vida al resultar "cosas" en grado sumo (doble: por su condición material y estructura matemática), con las que entablar un trato operacional (lucha con lo real empírico). Pero estos instrumentos, por estar al servicio de un entendimiento que pretende salvar su problemática situación en el universo en forma transcendental-fenomenológica, resultarán *máquinas* de poder limitado, escaso, para transformar lo real: artefactos fenomenológicos (espejos).

Tales artefactos son ellos mismos el resultado de una acción que desnaturaliza lo real (madera, hierro...), pero toda esa acción se supedita a la idea de transformar para mejor mostrar el ser de lo natural; para que lo esencial, lo natural profundo, aparezca con nuevo y más fiel aspecto, pero sin intención de alterarlo. Dichos artefactos no crean el fenómeno, sino que lo hacen aparecer bajo otro aspecto: *reproducción constructiva* de lo natural o génesis objetiva. Transformar para descubrir; tal es lo característico de la acción técnica constructora de artefactos isomorfa con el tipo vital individuo perfecto y, en consecuencia, del tipo de efectos que los artefactos isomorfos resultantes tienen sobre lo real a que se aplican: efectos fenomenológicos, es decir, con poder local (radioreceptor); nunca metafísicos, transustanciadores. En cualquier caso, la actitud experimental galileana impulsa la ciencia y técnica hacia su forma "actual"; avance que se condensa, según lo que expone GB, en lo siguiente: a) haber mostrado que las causas, clásicamente entendidas, pueden desconectarse y aislarse (purificarse) de los cuerpos naturales en que naturalmente se encuentran, luego no les son esenciales; además, dichas causas no se corresponden con la caracterización eidética que desde la antigüedad habían recibido<sup>198</sup>; b) concepción de las causas material y eficiente en términos respectivos de masa y fuerza, aunque fuese de modo incipiente<sup>199</sup>; c) desaparición de las cualidades secundarias y de la causa final<sup>200</sup>; d) despegue de la ciencia física<sup>201</sup>; e) surgimiento de una conciencia práctica o "manual"<sup>202</sup>; f) descubrimiento de la moldeabilidad de lo natural físico<sup>203</sup>.



En definitiva: "dominio de lo natural por inversión de lo natural" (THFF, 193). Técnica como apéndice instrumental de la vida, isomorfo con ella, cuya función salvadora básica (técnica como *máquina*) crece en eficacia a medida que la vida gana en intimidad y poder formalizador (historia). La historia vital de la técnica hace comprensible la sentencia bacquiana: "la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva".

### 3.2.3. Verdad transcendental.

Según GB, con Kant "la evolución de los tipos ascendentes de vivir las ideas que la vida occidental ha inventado para sí, surgió el cuarto estadio de relaciones entre sér, verdad óptica y verdad ontológica"; cuarto estadio caracterizado, de modo genérico, como "Sistema de subordinación entre verdad óptica y verdad ontológica, con separación de la cosa en sí" (EG, XXXVIII) o, expresado de forma más tradicional: "el sistema de condiciones necesarias y suficientes para *conocer* constituye él mismo el sistema de condiciones necesarias y suficientes para que las *cosas* (...) se conviertan en objetos y se me aparezcan como *objetos* (...)" (ibid.).

"Desde Descartes -dice GB- se irá imponiendo la convicción de que el tipo supremo de ciencia habría de *constituir* los objetos mismos de la ciencia, además de poner entre ellos la *conexión lógica*" (o.c. XXXIX-XL), es decir, el ideal de axiomatización de las ciencias. Bajo este aspecto, Kant resulta fundamental pues en él la vida refuerza el carácter activo de la conciencia y amplía el dominio en el que deja sentir su influjo creador:

"La dirección iniciada por Descartes -y realizada además en un esplendoroso y edificante ejemplo: la constitución ontológica de la geometría o geometría analítica- la continuó Kant, admitiendo que el entendimiento posee, de sí, formas *a priori*; que son ideas innatas más interiorizadas aún que las de Descartes y que además hacen de condición de posibilidad no sólo de los objetos geométricos sino de todos los objetos que pueden caer bajo experiencia del hombre. Con Kant llega a su dominio plenario la verdad ontológica, no creadora de realidad, pero sí creadora de los contenidos o esencias (*Was*) de la realidad, creadora de los *aspectos* con que se nos aparece" (NGFC, 221).

Por lo dicho, afirma GB que es "Kant, a quien debe la teoría del conocimiento científico el único paso decisivo que ha hecho desde los griegos" (EG, XLI)<sup>204</sup>, pues "Con Kant se llega a un tipo especial de verdad ontológica al que se da el nombre de *transcendental*, dotado de una especial eficiencia, a la que daremos el nombre de *eficiencia fenomenológica*" (NGFC, 262).

La *verdad transcendental*, en tanto que "dominio plenario" de la verdad ontológica o tipo reforzado de la misma: "verdad ontológica y además propia, no prestada, del hombre" (NGFC, 223), encuentra su razón de ser, su origen vital, según GB, en un nuevo modo de sentirse la vida: "Kant *se siente*, por tanto, centro del universo del conocimiento, centro de atracción de los objetos" (ibid.), y ello al notar las categorías o formas *a priori*, descubiertas por la vida en estado individual, no sólo condiciones de posibilidad de la experiencia, sino también de los objetos mismos de la experiencia<sup>205</sup>. Nueva forma de

sentirse la vida intelectual o superior que resulta así fuente de *nuevos sentidos* para los *mismos significados* y de *nuevas* actitudes y formas de trato con lo real, por parte de un *nuevo* sujeto que GB denomina "persona"<sup>206</sup>.

Ahora bien, en virtud del principio de isomorfía, lo que suceda en el dominio científico o vida superior o espiritual, sucederá también en el de la técnica, que no es para GB sino su reflejo material o cuerpo, luego deberá atenderse a lo peculiar del aporte epistemológico kantiano para comprender el tipo de técnica con el que resulta isomorfo. Sobre esta cuestión, no se pierda de vista que en la teoría bacquiana de la isomorfía vida intelectual-técnica hay dos momentos: el trato implícito y el explícito. Por ello, dirá GB:

"Toda la física contemporánea de Kant presupone implícita y eficazmente este convencimiento: de que el hombre posee los medios para hacer y obligar a que las cosas se le presenten según los planes que el hombre se ha forjado. Y efectivamente también las máquinas, y en general, los planes *experimentales*, invenciones del hombre, artificiales en amplios límites, reportan éxitos fabulosos, y en ellas, a pesar de su artificialidad y de su planeamiento *a priori* por el hombre, se descubre lo real mejor que en la observación directa, contemplativa, de lo que las cosas nos presentan directa e inmediatamente. La máquina y la experimentación son procedimientos a servicio y provenientes de la verdad *ontológica*. Por este motivo podía asentar Kant toda su explicación de la constitución del entendimiento a base del *hecho* de la ciencia físico-matemática" (NGFC, 223).

Advertido lo anterior, notemos las siguientes afirmaciones de GB, y procedamos a su explicación ordenadamente: "La vida humana superior es *espontaneidad creadora finita con intimidad*" (EG, XLI)<sup>207</sup>; de estos tres elementos "depende y ha dependido históricamente la evolución de la geometría, y de las demás ciencias" (o.c. XLII).

Que la vida (toda vida) es "espontaneidad" se demuestra, según GB, por su capacidad para inventar maneras de liberarse de las encerronas de lo real. Tal es el caso, vg., de la vida mental con la abstención estoica. Que es "creadora" resulta de considerar su capacidad para inventar "creadoramente, sin apoyo en lo real inmediatamente dado", como sucede en el caso de las esencias algebraicas para las cosas geométricas<sup>208</sup>.

Por todo ello dirá: "Que exista, por tanto, un *Yo pensante* no es vulgar e insignificante hecho para todo el universo, -cual lo es que haya piedra más o piedra menos, gato más o menos o fotón más o menos-, sino que es un *hecho transcendental* que trasciende y se eleva por sobre todos los demás hechos y cosas que de hecho haya en el mundo; y esta presencia soberana de un *Yo pensante* en el mundo de las cosas trae como consecuencia el que ellas se puedan en adelante aparecer como "objetos"" (EG, XLII-XLIII)<sup>209</sup>.

Pues bien, la aportación kantiana a la historia de la vida mental consiste, según GB, en lo siguiente:

"Kant notó finísimamente, y primero que nadie, que la Razón pura posee no solamente espontaneidad, -en lo cual pudiera convenir con otros muchos tipos de vida, por ejemplo con los sentidos-, y espontaneidad creadora o

inventiva de esencias para las cosas, -propiedad ya específicamente suya-, sino además "*intimidad*" -Bewusstsein überhaupt-, "*conciencia*" (o.c. XLIV)<sup>210</sup>.

Lo anterior no significa otra cosa que concienciar la naturaleza trascendental del yo, lo cual implica descubrir no sólo el funcionamiento categorial de la vida intelectual, de modo que por la reflexión trascendental el sujeto logre advertir la transformación de las "cosas" en "objetos" por acción de las formas a priori<sup>211</sup>, sino que, y es lo fundamental, "la vida mental no es solamente cognoscitiva, pantalla ideal, sino *consciente*, dotada de *intimidad*" (o.c. XLV). Es decir: "La conciencia intelectual no consiste solamente en *darse cuenta* de lo que le pasa a uno en el orden de las ideas, cayendo a la vez en cuenta de que tiene que entender las cosas según el orden y conexión que haya entre ellas; (...) la vida intelectual puede no solamente convertir las *cosas* en *objetos*, dándoles nueva *esencia* mediante las formas a priori de que disponga, sino que puede hacerse para sí un "*Mundo*" (o.c. XLVI-XLVII). Esta afirmación de GB exige algunas explicaciones que permitan su comprensión.

Con anterioridad, el tipo vital "persona" quedó definido como vida en *estado* de "vivir viviendo "de" sí misma las cosas", lo cual implica un avance respecto del vivirse individual, que lo hacía "en" sí misma. De otro modo: que un "concepto individualmente vivido" es lugar "en" que se aparecen y hacen las cosas, pero sin llegar a lugar "de" constitución de su esencia, pues para ello se requiere un "ulterior estadio de evolución de la vida", capaz de "levantar un concepto al tipo y funciones de categoría, de condición de posibilidad de los objetos; y no sólo, de condición de aparición de las cosas como objetos".

En efecto, cuando un concepto adquiere función categorial y deja de tenerla meramente fenomenológica, dicho concepto se pone en estado o función trascendental, es decir, su ser, ley o función estructural, entra a constituir la esencia de la cosa que aparece, de modo que no sólo aparezca "en" él en tanto que "encerado" o *fondo* en primera potencia, sino que también se "hace de" él, resultando así "fondo" en segunda potencia, y de ahí que GB prefiera ilustrar dicha función con la metáfora de la "pantalla" en lugar de la del "encerado"<sup>212</sup>, pues, dice, en el tipo vital persona "El telón se funde con el objeto. El objeto [se] hace "de" el telón mismo, se constituye de él; y no sólo se aparece "en" él. Aparece "en", porque se hace "de" él; y no sólo se aparece "en" él. Además de génesis objetiva, génesis trascendental" (ITF, 162)<sup>213</sup>.

Cuando eso sucede, la ley constitutiva del fondo pasa a serlo de lo que en él aparece, mas como en el caso de las categorías el sujeto que eleva ciertos conceptos a función categorial es la vida, resulta que es la propia estructura del tipo vital la que está entrando a constituir el objeto, sirviéndose para ello de las categorías. Con ello queda de manifiesto, de nuevo, la base teórica que permite a GB hablar de isomorfía entre tipos vitales y sus creaciones (efectos), como es el caso de la técnica.

En el caso del tipo vital "persona" la estructura vital habría alcanzado un grado de "sistencia" tal, que es capaz de fusionar el fondo y lo que en él se aparece "en unidad sintética y constituyente" (ibid.), lo cual tiene como consecuencia la adquisición, por parte

de la vida superior, de un mayor dominio sobre lo real, que ahora se le aparecerá como objeto estructurado según normas que a ella le interesen, salvaguardando así más eficazmente su esencial intimidad.

La vida consigue progresivamente, pues, que de las cosas se le presenten sólo aquellos aspectos que le interesan, en el momento y modo que a ella le convenga, y para lo que ella decida libremente. La vida se impone a las cosas: hacer que las cosas se *estructuren* según los principios que rigen y conforman la intimidad vital no es otra cosa que configurarlas *a su imagen y semejanza*, lo cual es, como se vio en el segundo capítulo del presente estudio, una de las condiciones para la existencia de causalidad en sentido estricto.

Por lo dicho, GB afirmará: "Cuando uno ha llegado a vivirse en plan trascendental, tipo kantiano, se nota y se sabe disponer de condiciones de posibilidad para que las cosas se presenten como objetos, como para mí, no como algo en sí que con las pretensiones de lo en-sí me in-vade" (IGE, 83); "sentirse como poseyendo categorías o condiciones de posibilidad para que las cosas no se me entren de rondón por la morada de mi intimidad, sino que las haga presentárseme como objetos, como lo otro" (ibid.).

Con ello, el plan o proyecto filosófico de nuestro autor se perfila cada vez con mayor nitidez: la transcendencia de la vida se manifiesta progresivamente en el control de lo real, y la técnica es la manifestación real y eficiente de ese poder dominador, imparabile y potenciabile, como habrá ocasión de tratar detenidamente, en virtud del carácter transfinito y transfinitante con que GB define la vida humana. Desde esta base teórica, GB contempla la posibilidad de la transustanciación del hombre en Dios, surgiendo así, como se verá oportunamente, Dios *en Persona*.

Por tanto, la técnica en el proyecto filosófico de GB forma parte esencial de una teo-gonía que, por haber sido obra humana (artificial), resultaría racionalmente explicable (teodicea). Pero, y por lo mismo, ¿hasta qué punto la existencia o necesidad de técnica no resulta atentado contra una intimidad vital que pretende ser Absoluta?; ¿No es la existencia de artefactos la mostración de la no consecución de la identidad de la intimidad consigo misma; de la persistente existencia de lo "otro" de sí, con lo cual ha de habérselas, y que es su contrario y muerte esencial? ¿Debe en tal caso desaparecer la objetividad de los artefactos o creaciones humanas o, por contra, es preciso que existan separadas de su creador para mostrar que éste realmente lo es?

De otro modo: si el hombre ha de ser Dios ¿será compatible tal estado, en caso de alcanzarse, con la existencia de técnica; y si lo es o, incluso, resultase necesario, de qué tipo de técnica se trataría en virtud del principio de isomorfía? En caso contrario, ¿ser Dios sería la consumación de la técnica; su consumación o final glorioso y, por tanto, su final o desaparición por consunción o agotamiento en su cumplimiento definitivo? Dejemos estas cuestiones tan sólo indicadas por el momento.

La potencia reductora de la vida en estado de "persona" surge y se delata para GB en el modo kantiano de preguntar por el ser, que contrasta radicalmente con el griego:

"El encandilamiento por lo griego dura, siempre en decreciendo hasta Kant. Y Kant, en un acto de heroica rebelión, cambiará el modo mismo del preguntar y con ello la metafísica: la pregunta por el ser de las cosas quedará subordinada a la pregunta por las condiciones de posibilidad de los objetos. En vez de comenzar preguntando "qué es la circunferencia", por original y propia manera de ser, preguntaremos por "cómo es posible la circunferencia como objeto", o sea, por su génesis transcendental" (ITF, 35). Este cambio en la dirección del preguntar muestra la consistencia que va adquiriendo la vida superior o mental en el silencio de su intimidad, y es valorado por GB como el acontecimiento más decisivo que le ha podido sobrevenir a la vida espiritual (filosófica, y científica en especial) desde los griegos, y cuya prueba o factum es "la riqueza inmensa y la originalidad del sentido que adquieren todas las ciencias al superar la vida el módulo individual del vivir, del vivir científico, en concreto; y de adoptar el nuevo plan vital de vivir "personal"" (o.c. 163)<sup>214</sup>.

En efecto, el método de unificación de la vida personal: distinguirse por compactarse, por unificarse, se refleja en todo lo que hace (isomorfía óptica); así vg., en el tipo de ciencia: "Digo, pues, que el plan transcendental-vital de una vida que se vive ya a sí misma como "una", y por esta su unidad interna se distingue de los demás, se manifiesta y descubre a sí misma en la estructura "unitaria" de las ciencias que no son, en definitiva, sino la manera de trato de la vida con las cosas o la manera particular como las cosas se presentan o se hacen objetos para la vida y ante la clarividencia de la vida" (o.c. 147); "Y es un fenómeno propio de nuestra época personalista en nacimiento el proceso de nunca acabar de fundamentación de una ciencia en otra: la física en las matemáticas, la geometría en el álgebra, el álgebra en la lógica, la lógica en la metalógica... Se nota que el qué no va paralelo al 'que' o existencia propia, exclusiva, reducida, delimitada y cortada para tal qué; que pudiera ser muy bien que el 'que' de un qué perteneciera a un orden superior..." (IGE, 84-85).

Lo anterior, aplicado a todo lo demás, da como resultado con validez de principio general que "frente a la conciencia personal las cosas se presentan como objetos cuya posibilidad depende "de" la conciencia misma que, entonces, se nota a sí misma como sujeto transcendental (Kant)" (o.c. 165), es decir, vida intelectual o superior en fase "genética" o de "deducción transcendental de los objetos" (ITF, 44). La tendencia creciente en física, desde Kant, por conseguir teorías unitarias que de forma creciente permitan la derivación del mayor número de conceptos a partir de un mínimo, tal como sucede en la física relativista, es para GB síntoma del proceso de reducción óptica y categorial que se verifica con especial intensidad en la vida superior en estado "personal"<sup>215</sup>.

Sentado lo anterior, pasemos a notar lo propio de la forma de consistir o sentirse siendo transcendental en grado superior del yo en el tipo vital "persona", frente a la del individuo.

Dice GB que la conciencia "en el estadio individual, aparecía como "res cogitans", como "mónada"" (ITF, 165), es decir, como realidad privilegiada, por central, aunque aún teniéndose por "cosa". Con Kant, en cambio, como se verá, el yo adquiere mayor vigor o "con-sistencia", de modo que las ideas innatas serán absorbidas por esa superior potencia

interiorizadora de la vida y transformadas en categorías, o ideas en segunda potencia de intimidad: ideas con poder creador, constituyente. El resultado: "frente a la conciencia personal las cosas se presentan como objetos cuya posibilidad depende "de" la conciencia misma que, entonces, se nota a sí misma como sujeto transcendental (Kant)" (ibid.).

La consistencia con que la vida comienza a notar en Kant su intimidad esencial, su yo, le lleva a descubrir algo que ningún individualista alcanzó a sospechar:

"Con Espinosa y Leibniz se acrecentará tanto la espontaneidad y riqueza interior que o bien seremos *modos* de Dios o cuando menos *microcosmos*, museos originales de todas las cosas, sin que ya nadie ni nada se nos cuele dentro desde fuera.

"Kant descubrirá algo más: los derechos del *yo pienso* a intervenir positivamente en todas las verdades, y en las falsedades. Posee la conciencia transcendental las condiciones de posibilidad de los objetos, las funciones o formas para reconstruir el material de las cosas de modo que resulte mundo centrado en el hombre" (Ex, 53).

Lo que descubre Kant es, dicho brevemente, el poder creador de la vida humana. Mas exactamente: en Kant la vida adquiere conciencia de su *carácter de espontaneidad y de poder creador*, y ello en cuanto *intimidad* que se manifiesta en actos de *voluntad* al concebir las ideas como *categorías*, siendo este carácter de intimidad lo que le faltó al individuo, que se agotó concibiéndose como "cosa", y no como *vida* o intimidad plena, siquiera que fuese de manera incipiente, de ahí que refiriéndose a éste tipo vital diga nuestro autor: "Pero no es poco ser y notarse más seguro que todo otro tipo de realidad, mostrarse uno a sí mismo que en su realidad no depende de la verdad y que, por contera, posee ideas innatas, las más básicas para constituir todas las ciencias, y **constituirlas casi creadoramente, por actos de mi voluntad**" (o.c. 52)<sup>216</sup>. Sentirse siendo Vida, poder creador, bajo forma de *voluntad* fue, exactamente, lo que faltaba al individuo y, sin embargo, Kant aportó. De las consecuencias que este hecho tiene para un nuevo cambio en la concepción de la técnica se tratará en el próximo apartado.

Según GB, vivir la vida en plan transcendental-vital, es decir, sentirse la vida humana como "sujeto transcendental" y, correlativamente, las cosas como "objetos", es el resultado de una retirada previa, de una nueva y peculiar epojé: la "reflexión transcendental", que GB denomina "primera potencia de soledad transcendental"<sup>217</sup>. Vayamos por partes:

"Vivir a solas consigo mismo y en soledad de las cosas-en-sí fue el plan vital de Kant.

La realidad de Kant, de Kant como tipo vital nuevo de personalidad histórica de la vida humana en cuanto tal, no es sino ese mismo primer caso y aparición primigenia de la vida humana viviéndose a solas consigo misma y en soledad de las cosas en sí.

Hasta Kant, lo más que pudo alcanzar la vida humana fue vivir a solas consigo misma y en soledad de todas las cosas menos de sí misma en cuanto 'cosa'.

"En Kant, la vida encuentra creadoramente un nuevo modo de vivirse a solas consigo misma, y en soledad de todas las cosas-en-sí (Ding an sich), o en soledad de todo en cuanto cosa-en-sí" (IGE, 10-11).

"Se vivió, pues, Kant, en soledad óptica de las cosas-en-sí. Primera potencia de soledad transcendental" (o.c. 15).

Y es que "La conciencia transcendental no es cosa, ni ser, ni idea; o si queremos retorcer a Descartes en Kant, la conciencia transcendental no piensa porque no 'es'; y no 'es', entre otros motivos, porque no 'piensa'" (o.c. 11); "Vivirse como Yo transcendental es vivirse a lo 'persona'"; "el yo transcendental no es un qué, es algo anterior al orden del qué, se aproxima su estructura más a un 'que' que a un qué" (o.c. 83). Así, pues, al ascender la consistencia con que se nota siendo el yo, la de las cosas disminuye en proporción inversa; y lo contrario sucedía en una conciencia más extrovertida<sup>218</sup>. Por tanto, con Kant ni siquiera el yo es vivido como "res".

Esta forma de notarse, como dijimos, es resultado de la "reflexión transcendental", que es concebida por GB como un tipo más radical de epojé que la de los estoicos y que la de Descartes (duda metódica). La reflexión transcendental es un tipo de "asfixia" o "angustia" por el que la vida llega a notar la consistencia de su yo como yo transcendental y, correlativamente, la de las cosas como objetos; ni siquiera las ideas innatas estorbarán ya a una conciencia que consigue vivirse a solas de lo en-sí:

"Cuando, por la reflexión transcendental, la conciencia comienza a vivirse a solas consigo misma, ninguna cosa turba con su presencia óptica, causal, brutal, la soledad interior; la conciencia transcendental no halla entonces por dentro ideas innatas -esas cosas ideales coladas de matute en el alma, casi sus jugos naturales mentales-, sino que la conciencia transcendental está a solas con el "Yo transcendental, con un 'mismo' que ha invertido y transmutado el orden de las modalidades ópticas en favor de su soberana soledad interior" (IGE, 11).

"La reflexión transcendental de Kant es también una cierta angustia, un plan de asfixia; es un retirarse de los objetos en aparición actual a su posibilidad, al estado de tensión y pretensión de abrirse a ellos" (o.c. 66).

Por la reflexión transcendental se produce un doblamiento del yo de enormes consecuencias: "Al practicar esta faena vital de la reflexión transcendental nos doblamos (*flectere*) del 'qué' en aparición hacia la posibilidad de la aparición del qué, y resulta que esta posibilidad está dentro y no fuera como creían los antiguos" (ibid.); "Kant había notado que se da en el hombre una epidermis y una dermis; que Descartes sólo llegó a la epidermis; que había una dermis, las categorías, que eran condiciones de posibilidad de la dermis o ideas o apariciones de las cosas. Las categorías son como ideas innatas en segunda potencia de intimidad frente a las ideas innatas cartesianas. Puede uno, por la reflexión transcendental, desprenderse de esta epidermis cartesiana -viva ciertamente, más superficial y semicósica-, y queda la auténtica dermis: las categorías" (o.c. 64).

Las categorías descubiertas transcendentamente no son consideradas ya como cosas, tal como sucedía en Descartes, pues "Si las categorías kantianas fueran de estructura de ideas, como parece lo eran las ideas innatas de Descartes, Kant no habría vivido a solas consigo mismo, sino acompañado por nacimiento, que es la suprema necesidad vital, de un cierto número de cosas" (o.c. 15-16).

En consecuencia, desde la perspectiva hermenéutica histórico-vital, Kant representa un avance en la historia de la intimidad en su caminar hacia Intimidad Absoluta o Dios: "con Kant la existencia humana avanza un paso más hacia consistencia, lo Absoluto da un tirón más hacia sí, y le nacen al hombre categorías que son funciones unificadoras superiores al tipo vital anterior de ideas innatas y al de facultades. Propiamente hablando, en el tipo de existencia kantiana no se dan facultades ni ideas innatas. Son éstas dos formas de funciones vitales demasiado plurales y extensas. Ni el entendimiento ni la razón ni la razón práctica son, pues, facultades en sentido clásico" (o.c. 131).

A pesar de todo, vivir a lo Kant es hacerlo aún extrovertidamente, aunque en grado menor a como lo hacían los otros tipos vitales precedentes, pues del filósofo alemán dice GB que "Vivió desviviéndose en los objetos y en las condiciones de posibilidad de los objetos, aunque no, desviviéndose en las cosas o en los objetos tenidos como cosas. El 'que soy' (*dass ich bin*) no preocupó ya más a Kant. Su tipo de vida le despreocupó de semejantes aspectos; le hizo desatender al que, por atender al qué, a los aspecto intencionales" (o.c. 68).

Por tanto, a la *epojé* transcendental sigue la *posición* o salida in-tencional hacia las cosas, mas con una intencionalidad correlativa con el tipo de retirada, es decir, también transcendental. Baste por ahora con lo dicho para poder continuar con otros aspectos de la figura vital de Kant que nos conduzcan al tema de la técnica desde la perspectiva de hermenéutica histórico-vital que nos muestre la isomorfía vida-técnica en el *módulo* "persona"<sup>219</sup>.

Después de lo dicho hasta aquí, es factible comprender ahora qué implica la afirmación de GB sobre la importancia de "Mundo", aunque sobre este particular se tratará oportunamente en próximo capítulo.

Que la intimidad es capaz de "*planear* (Entwurf) un *Mundo* (Welt)" (EG, XLVI)<sup>220</sup>, significa que "la vida mental no es solamente cognoscitiva, pantalla ideal, sino *consciente*, dotada de *intimidad*" (o.c. XLV), y que, por lo tanto, "la conciencia intelectual no consiste solamente en *darse cuenta* de lo que le pasa a uno en el orden de las ideas, cayendo a la vez en cuenta de que tiene que entender las cosas según el orden y conexión entre ellas (...). La vida intelectual puede no solamente convertir las *cosas* en objetos, dándoles nueva *esencia* mediante las formas a priori de que disponga, sino que puede hacerse para sí un "*Mundo*", distinto en su conexión interior de la conexión que tenga el universo (Das All, das Ganze) de todas las cosas", es decir: "*acción* de hacer del *universo* de las cosas un *Mundo* para mí" (o.c. XLVI-XLVII), o contexto "especial, innatural, invención de la vida humana, (...) un "*internado*" dentro del Universo inhóspito e indiferente de las cosas en sí, que es el Universo, para poder habitar, hasta con el corazón



en él" (o.c. XLVIII); un lugar en que la intimidad se sienta como en "*casa propia*" (ibid.), porque "en un *Mundo* o bien no entran todas las cosas del Universo correspondiente o bien entran con preferencias y centramientos privilegiados, no justificables por la simple y pura estructura de las cosas" (o.c. LIX-LX).

Tal disposición proviene, y es lo fundamental, de un modelo que la mente impone: de "un *plan* o diseño original para dar forma propia, la de su mundo, a los objetos, a fin de que dejen de ser *cosas en sí* y sean *objetos para mí*" (o.c. LX). Y esto es justamente lo que una realidad que se rija por el modelo "pantalla cinematográfica" no puede hacer, ya que no alberga planes, limitándose a presentar lo que en ella se proyecte<sup>221</sup>. "Mundo" implica, y es lo fundamental, la imposición a lo dado o natural de fines humanos que le son ajenos; que le trascienden, y de ahí que GB defina "Mundo" como "*contexto de medios, fines, términos ordenados por causalidad final*" (ILF, 113), mas siempre contexto humano, transcendental, no simplemente animal.

Por tanto, planear un "Mundo para mí" incluye, según GB, lo siguiente: 1) "transformar las *cosas* en *objetos*", lo cual sucede por la mera presencia de las cosas ante una conciencia intelectual dotada de formas a priori; 2) organizar los *objetos* según un *plan* o proyecto propio de la conciencia intelectual, convirtiendo el *Universo* de las cosas en *Mundo "mío"*<sup>222</sup>. De este modo el hombre provoca transformaciones en las cosas reales que "ellas espontáneamente, por las leyes evolutivas del Universo real, nunca hubieran tenido" (o.c. XLVII). Por esta razón la existencia de la técnica, y de artefactos (físicos o mentales) es un "factum", pues muestra<sup>223</sup> sin lugar a dudas: a) que las cosas, tal y como están dadas, no poseen esencia pues de otro modo no podrían haber sido transformadas, y tal cosa ha sucedido, luego...;<sup>224</sup> b) que el hombre tiene "intimidad creadora", es decir, capaz de inventar un "mundo para mí" con formas y relaciones que de por sí el universo nunca hubiera alcanzado<sup>225</sup>.

"Mundo" es término, pues, que en el sistema de GB, hace referencia, preferentemente, al resultado del proceso de reducción óptica y categorial llevado a cabo por la vida superior en plan "persona", aunque, como se verá en su momento, mundo y hombre son terminos correlativos, resultando aquél factor distintivo de éste frente al animal. Pero "mundo" *personal* es resultado superior de reducción óptica y categorial; forma que está exigiendo ya, en virtud de la transfinitud humana, otra que la trascienda al comenzar a notarla como límite.

Pues bien, este proceso de superior reducción óptica y categorial se refleja, como se indicó, en la creciente axiomatización y formalización que exhiben las ciencias isomorfas con el tipo vital "persona": "Por creerse el hombre disponer de la verdad ontológica, es decir, de las condiciones de posibilidad de los objetos (...) irá fundando efectivamente ciencias y más ciencias en plan ontológico, en plan que, con términos técnicos extrafilosóficos, se denomina plan *axiomático*" (NGFC, 221). No en vano, dice GB que "Kant fue quien, por vez primera y en el Prólogo mismo a la *Crítica de la Razón Pura* -Prólogo a la segunda edición-, tuvo plena conciencia de este valor modélico de las ciencias, en cuanto ejemplos de verdad ontológica, de plan *a priori* para la constitución de sus objetos" (o.c. 220-221). Esto, a su vez, conlleva, entre otras consecuencias, la aparición de una técnica cada vez más eficaz en el dominio del universo, quedando así trabadas, de

nuevo, vida, ciencia y técnica. Luego es la vida, por la creciente reducción o unificación óptica y categorial que efectúa cuando se pone en estado humano o de vida superior y, dentro de ésta, especialmente en estado científico o de espiritualidad superior, la que posibilita el surgimiento de una técnica cada vez mas eficaz en virtud de la existencia de planes categorial-causales unidos sintéticamente.

Existen sin embargo límites a la acción transformadora, ante los cuales la espontaneidad creadora resulta "finita". Se trata de "*hechos brutos y en bruto* (...) que no hay más remedio que admitir sin poder ya transformar" (EG, L-LI) y con los que debe contarse a la hora de crear un "mundo para mí". Cada tipo de mundo posee sus propios límites impuestos por el tipo de universo sobre el que se eleve (geométrico, físico, lógico...).

Pues bien, hay "límites de racionalidad", que reclaman la modestia de la razón y de toda la física contemporánea con Kant, afectada de excesivo racionalismo u ontologismo, y del que Einstein será, según GB, su máximo representante; por lo mismo, todos esos límites lo serán también de la técnica fundamentada en ella, pues no son límites accidentales, sino "infranqueables o esenciales del racionalismo, es decir, límites a la verdad ontológica poseída por el hombre"<sup>226</sup>.

Tales límites se concretan en el hecho bruto de que la transformación causada por la verdad transcendental es de tipo puramente cognoscitivo o apariencial, de manera que no introduce cambios reales en lo real (materio-energético); su eficiencia es sólo "eficiencia fenomenológica"<sup>227</sup>. Sobre qué sea "límite" y su relación con la técnica se irá tratando a lo largo de este estudio, baste por ahora notar que la técnica transcendentalista surgida del racionalismo excesivo será una técnica cualquierizadora, arrasadora de la vida y, por tanto, negativa. Sobre las razones que da GB para ello, así como sus propuestas para evitarlo, se verá oportunamente.

La vida, con todo, no se resigna, por eso GB pregunta respecto del tipo kantiano de verdad, y en consecuencia de técnica, "¿No será posible otro tipo de verdad más eficiente?" (NGFC, 264). La respuesta, como se verá más adelante, vendrá de la mano de W. James: la verdad como "invento", "patente de invención" o "verdad instrumental" que, teniendo como preludeo histórico el "manufendere" romano<sup>228</sup>, e inventado en rigor por Galileo, el filósofo inglés concienciará plenamente por vez primera, no Kant<sup>229</sup>. De la verdad como "invento" surgirá una técnica merecedora del calificativo "actual".

En cualquier caso, sin embargo, la vida mental es siempre un "*Yo pensante con acción inmanente*"<sup>230</sup>, lo cual no es mera palabrería sino "formulación explícita y consciente de ese poder artístico de la vida mental que hace del *universo* (...) un *mundo*, un *internado*" (EG, L-LI).

### **3.2.3.1. Persona y técnica: el finalismo en la acción.**

Compara metafóricamente GB al tipo vital "persona" con un "radioemisor", pretendiendo mostrar con ello que la compactación de la intimidad en este tipo vital es tal y tanta que, a pesar de no ser absoluta, sin embargo "*es capaz de convertir y elevar un*

*fenómeno local, limitado, finito, en universal, infinito, ilimitado* " (ILF, 77). La metáfora del radioemisor merece ser considerada con cierto detenimiento por dos motivos, al menos: a) para entender el modo característico de actuar la vida en cuanto "persona"; b) para notar que el ejemplo no es casual, sino consecuencia y aplicación práctica del principio de isomorfía.

Dice GB: "Hacerse *persona* es una invención de la vida moderna -expresada en términos filosóficos por Kant-, contemporánea históricamente con la invención de las ondas electromagnéticas por Hertz, invento por el que los hombres estamos dando razón de nosotros mismos a todo el universo, cuan grande y dilatado sea" (ibid.).

Advirtamos la sospechosa relación que entre Hertz y Kant encuentra GB. Hertz realizó, respecto de Maxwell, la tarea de convertir el sistema de ecuaciones diferenciales que éste había establecido para explicar los fenómenos eléctricos, en "ecuación de ondas", lo cual exige, *a priori*, la existencia de un fenómeno ondulatorio que se propague a la velocidad de la luz<sup>231</sup>. De este modo, transcendentamente, "Hertz, una vez encontrada tal necesidad, se dio a buscar su realidad y halló efectivamente lo que de él ha recibido el nombre: "*ondas hertzianas*" (o.c. 109). Como resultado de lo dicho fue posible el invento del radioemisor, cuya propiedad característica se cifra, según GB en que "trueca un *fenómeno local* -una chispa eléctrica localizada en una parte del espacio-, en *fenómeno universal* -en ondas electromagnéticas que se difunden por todo el universo y con una velocidad máxima e inasequible para las velocidades de todos los cuerpos-" (o.c. 76). Y esto es, justamente, lo que no podía hacer el "individuo", por lo que se limitaba a ser "radorreceptor", caracterizado por la faena inversa de "localizar" lo universal<sup>232</sup>.

Pues bien, con Kant la cuestión se plantea en la filosofía, es decir, en los dominios del entendimiento, no en la física, pero la isomorfía es clara cuando GB afirma que si Kant hubiera conocido la radio, hubiera asemejado la función del entendimiento a la del radorreceptor, pues aquél es capaz de recibir lo que le presenten los sentidos sin que por ello, a pesar de la tarea de proyección y re-proyección del material empírico en las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento respectivamente, pase de una labor localista en virtud de la restricción del uso de las formas *a priori* a la experiencia sensible<sup>233</sup>.

Ahora bien, con Kant, el entendimiento adquiere conciencia de su poder volitivo; poder por el que se abre hacia la conquista del universo, pues, según GB, al notar la restricción de la transcendentalidad a lo empírico "Las ganas de inventar una nueva manera de mandar en todo el universo se le debieron azuzar a Kant muy particularmente después de la *Crítica de la Razón pura*", y de ahí que escribiera la "Crítica de la Razón práctica"<sup>234</sup>. En este sentido, la segunda crítica representaría el esfuerzo por paliar las ganas que le surgen a la vida en forma humana al notar la transcendentalidad de su yo, haciendo valer así los derechos del *deber ser* sobre los del *ser*; de las "Hazañas, sobre los "hechos"<sup>235</sup>. Esta última cuestión nos da la clave vital del plan "personal" del vivir: tanto de su aportación original como de su limitación. Ocupémonos ahora tan sólo del avance, es decir, de lo que de "Hazaña" tiene.

Conectando el "puño" del romano con la "Acción" del Doctor Fausto de Goethe (*Faust*, "puño" en alemán), GB presenta a Kant como la síntesis de ambos<sup>236</sup>, de modo que

el plan vital de "persona" será la acción con repercusiones universales<sup>237</sup>: "*Persona es, por tanto, una realidad tal y tanta que es capaz de convertir y elevar un fenómeno local, limitado, finito, en universal, infinito, ilimitado*" (ILF, 77). Esto es: "Acción, con una acción de Hazañas, cuyo plan de conquista no se limitará a los dominios del ser real, de lo que es lo que es, de lo que es lo que *tiene que ser*, sino que deberá extenderse a todo ser para hacer de él lo que *debe ser*, superando así la limitación de toda esencia, de todo género y especie que, en virtud del principio metafísico de identidad, tiene que ser ni más ni menos que lo que es" (o.c. 109).

El finalismo, por tanto, queda implicado de lleno con la acción transcendental humana, y este será, como vamos a ver, uno de los puntos clave para comprender el cambio en la concepción de la técnica respecto de la griega y medieval, y su surgimiento a moderna (no aún a *actual*).

En efecto: por las categorías de la conciencia, la vida se pone en funciones de "pantalla" a la espera de recibir algún material empírico al que modelar como "objeto", sucediendo toda esta transformación en un plano puramente cognoscitivo<sup>238</sup>, por lo que dirá GB: "en Kant la estructura de "plan" (...) pertenece y está restringida al orden "categorial" (HEP, 151). En este sentido, Kant conciencia (tal es su misión vital)<sup>239</sup> el funcionamiento transcendental de la conciencia.

A pesar de la mencionada limitación, al imponer como superior el *deber ser* sobre el *ser*, Kant concede preferencia al *hacer* sobre lo *hecho* o *esencial* y, en este sentido, el término "hazaña" dice "acción", mas acción guiada por valores o fines humanos: "doctorada", "enseñada", lo cual a su vez remite a la "voluntad", de ahí que lo original de la vida como persona radique, en el fondo, en la *voluntad*; mas voluntad de carácter *universalista* (radioemisor):

"Porque la Acción ya no es fuerza bruta y en bruto; es fuerza *considerada, doctorada* ya y bien enseñada en lo que debe hacer. Y lo que específica y propiamente tiene que hacer una *Acción* son "*hazañas*". Y el alemán pasa por ley de genealogía verbal de *Tat* a *Tathandlung*.

*Acción es Puño doctorado.*

Y eso mismo es Kant, y eso mismo son todos los grandes filósofos alemanes del siglo pasado y de este. Y de entre los de este, Scheler Y Hartmann.

El plan original de la *Persona* en cuanto tal consiste en una voluntad; es un puño racional, que se doctora en construir un nuevo Mundo a base de valores, cada uno de los cuales y todos en conjunto satisfagan aquella condición kantiana: "*obra de tal manera que la máxima de tu Voluntad pueda valer en todo tiempo como Principio de Ley para ti y a la vez para el Universo*".

(Convertir los actos de nuestra Voluntad nada menos que en principios de *universal* legislación! (Los actos individuales de un ente confinado en tiempo y espacio, en *valores* universales!" (ILF, 107).

Todo ello supone, a su vez, reclamar para la acción y lo universal la sorpresa, el azar, la espontaneidad creadora o novedad, sin renunciar por ello a la guía de la razón, y, por tanto, evitando el exceso de previsión racional, pues dice GB: "Recuérdese que la

voluntad funciona *porque sí*. Y esta razón, originalísima, de la voluntad, el *porque sí* es tan razón primera y primaria como el más pintado de los axiomas en el orden teórico. *Porque sí* se dice en lenguaje técnico *causa sui*, causa de sí mismo" (Ex, 52). La libertad supone un continuo esfuerzo, pues nada hay garantizado: "*La última conclusión de la Sabiduría es que la Libertad, como la Vida, sólo la merece quien sabe conquistársela todos los días*" (Goethe, *Faust*; segunda parte, quinto acto)" (ILF, 106).

Todo lo anterior indica una inversión en el modo de concebir la relación hombre-naturaleza respecto de la mantenida desde los griegos, en que la conciencia empírica se imponía a lo que de transcendental pudiera haber en el hombre<sup>240</sup>. Con Kant, en cambio, la conciencia transcendental toma las riendas de la empírica imponiéndose bajo forma de "voluntad"; de "deber ser". En la física, como veremos, esto mismo toma forma de unidad sintética o "plan categorial-causal". Por esta razón, GB afirma que con su segunda Crítica Kant rebasó los límites de la razón pura, científica, en que lo transcendental del hombre quedaba sometido, en última instancia, a lo empírico; a los límites de la experiencia, y que al hacerlo "proclamó la supremacía de *Deber ser* sobre *el ser* y de las *Hazañas* de la voluntad sobre los *hechos* del orden del ser" (ILF, 109).

Por tanto, el hombre se impuso a las cosas, "Porque el orden del *Deber ser* no lo puede dar ni lo está dando el orden del *ser*, que sólo puede y tan sólo tiene que ser lo que es, sino que tal orden del *Deber ser* se lo impone el Hombre al ser: (...) un Hombre que se ha propuesto él a sí mismo y al universo entero el plan y el Designio de que todo *sea lo que debe ser*" (ibid.). En esto, dice GB, Kant y Goethe van de la mano pues sin conformarse ninguno de los dos con el logos, el sentido o la fuerza bruta, proponen el "puño doctorado" o "Acción" como principio: "acción de Hazañas, cuyo plan de conquista no se limitará a los dominios del ser real, de lo que es, de lo que es lo que *tiene que ser*, sino que deberá extenderse a todo ser para hacer de él lo que *deber ser*, superando así la limitación de toda esencia, de todo género y especie que, en virtud del principio metafísico de identidad, tiene que ser ni más ni menos que lo que es" (ILF, 109).

Ahora bien, intentar imponer el deber ser que emana de la voluntad humana al ser es poner en solfa un prejuicio secular: el de que las cosas tienen esencia, es decir, que las cosas sólo tienen un modo de ser y no admiten alteración alguna pues, ya sea en potencia o en acto, tienen todo lo que deben para ser lo que, *de por sí*, han de ser; que el dominio de las cosas lo es de lo acabado, cerrado y determinado, no pudiendo alterar el hombre nada en él<sup>241</sup>.

En consecuencia, si el *deber ser* que el hombre intenta imponer a las cosas ha de triunfar como condición de posibilidad necesaria aunque no suficiente para la instauración de un dominio de estricta causalidad, entonces es del todo necesario que éstas admitan alteraciones en su ser, lo cual, de suceder, será señal (factum) de que no están perfectamente "hechas". Luego el descubrimiento progresivo de dominios donde el deber ser o voluntad humana se imponga al ser de las cosas será la demostración incontestable de que en ese dominio algo, o todo, estaba sin "hacer"; que en él hay pocos o ningún "hecho" irreversible y que, por tanto, lo transcendental que hay en el hombre encuentra vía libre para manifestarse bajo forma de planes, proyectos, designios, guiado todo ello por valores creados e impuestos por el hombre en cuanto conciencia transcendental (finalismo). Tal es lo que *muestra* la técnica respecto del dominio en que ha sido *posible* su existencia, y de ahí

el carácter de "factum" que la técnica posee según GB: la técnica en cuanto "factum" de tipo transcendental<sup>242</sup>. Por esta misma razón, dice nuestro autor:

"Y ¿cuál es la legislación y orden que impone el *Deber ser*?

La causalidad eficiente, el orden que tienen entre sí las causas y los efectos, pertenece y está confinado al orden del ser; en él vige un determinismo absoluto y mecanicismo feroz e inflexible. Sólo la causalidad *final*, el orden sutil que rige entre medios y fines queda como orden constitutivo e imponible aún sobre el orden del ser. Lo cual exige que Kant demuestre que el orden del ser no está regido por la causalidad final, que ni en el mundo real, ni siquiera en el viviente, hay propiamente hablando *fines*; y para esta tesis, múltiples y bien fundadas razones le ofrecía la física clásica y continúa dándosela la ciencia moderna según las cuales la causalidad final nada tiene que explicar en el orden real, que sólo las causas eficientes y materiales tienen voz y voto, poder ejecutivo y legislativo en el universo" (o.c. 111).

En consecuencia, concluye GB: "Y en esto se cifra y compendia el poder que la libertad tiene en el Universo real: en poderlo dirigir, en darle dirección, en prefijar cosas como fines y otras como medios. Con ello la libertad construye dentro del *Universo*, humanamente inhospitalario e indiferente *-unheimlich*, en términos de Heidegger-, un *Mundo* especial" (o.c. 113). Es evidente, pues, dónde encuentran su raíz histórico-vital los conceptos bacquianos de "Hombre" como "*ciberneta*"<sup>243</sup>, y de "Mundo" como "*contexto de medios, fines, términos ordenados por causalidad final*", tal como se dijo.

"Causalidad final" remite a fines actuando como motores de acciones, y "fines" dice "valores", mas "valores" en GB dicen "hombre" pues, como se verá oportunamente, no son sino aquello (lo que fuere) por lo que el hombre está dispuesto a sacrificar algo en la medida en que lo considere *valioso para él* o, si se prefiere, lo valorado por y para él<sup>244</sup>. Así, pues, sólo en virtud del hombre, de su ser y necesidades, algo resulta elevado a valor; luego, en rigor, es el hombre el que se toma a sí mismo como canon cuando valora algo y, por tanto, como fin último respecto del cual todos los demás resultan medios o, a lo sumo, fines transitorios y nunca finales definitivos. En consecuencia, si el hombre tiene historia, y no esencia, los valores también en virtud de su isomorfía con el tipo de vida humana. Podría decirse algo así como *dime qué valoras y cómo, y te diré cual es tu tipo histórico-vital*. Sólo un límite existe en la acción valoral humana pues, como habrá ocasión de explicar, juntando a Protágoras y Machado, GB afirmará que el hombre es la medida de todas las cosas; menos de los otros hombres y de los Pueblos, de modo que *nadie es más que nadie en Castilla*.

Respecto del tipo vital que nos ocupa, dice GB: "*la Persona es siempre formadora y creadora del Mundo*, transformando para ello el Universo de los *seres* en Mundo de *bienes*" (o.c. 117). Y un poco antes: "no desconozcamos, injustamente, que la aspiración a dominar el Universo, convirtiéndolo en Mundo de valores, es una hazaña grandiosa, la única tal vez digna del hombre, si el Hombre es un ser centrado en sí mismo, no religado o religioso, sin vínculos esenciales con lo Absoluto transcendente" (ibid.).

Con la afirmación anterior aparece en su justa dimensión el significado de la metáfora del radioemisor: "Y vese con cuánta razón comparábamos la *Persona*, en este sentido moderno de la palabra, con un aparato de *radio-emisión*, pues por la causalidad final, aportación original del Hombre en su venida al Universo, se trueca un fenómeno local, un ser concreto como ser, uno de tantos seres, en *fenómeno universal*, fenómeno que levanta al *Universo* a estado y dignidad de *Mundo*. Hay, pues, ciertas acciones nuestras, las valorativas y teleológicas, que son principios de *legislación universal*, de una nueva legislación que el Hombre impone al Universo. Resulta, por tanto, el Hombre nuevo Atlas; en un esfuerzo gigantesco levanta en vilo el Universo entero del ser y lo levanta a Mundo: *a deber ser lo que es y lo que tiene que ser*" (o.c. 115).

Desde esta perspectiva el hombre aparece como un ser con doble naturaleza; *rebis*<sup>245</sup> o compuesto ontológico; ser que lo es por la tensión entre dos opuestos: "el hombre en cuanto *Persona* es el portador y portaestandarte de esa nueva y originalísima hazaña y empresa que es poner un nuevo orden en el Universo de los *seres* y, *valorándolos* elevarlo a *Mundo*. Está pues, el Hombre, en cuanto *Persona* entre dos aguas: entre el *Universo de los seres* y el *Mundo de los valores*", y es que, como se indicó: "El *Universo* está ordenado y regido por los principios de identidad y causalidad eficiente. El *Mundo* está tejido con hilos de ser, según el plan y diseño de las causas finales, dirigidas por los valores" (ibid.).

De todo ello se desprende su implicación con la técnica y la inversión que respecto de la concepción griega, medieval, y aun individualista, supone tal *actitud*:

"La hazaña propia del Hombre no puede cifrarse, por tanto, en el *conocimiento del ser*, regido por ese principio digno de asnos en noria que es el principio de identidad -lo mismo, de lo mismo, con lo mismo, tras lo mismo, para lo mismo-.

"La hazaña del hombre en este Universo de seres consiste y se resume en imponer el orden del *Deber ser*. No basta con que una cosa sea lo que es o tenga que ser lo que es; *debe ser*, debe realizar tales o cuales *valores*, debe hacer de *fin* de tales o cuales *planes* y *designios* nuestros -aunque sean planes de edificación, de construcción de máquinas a base de *valores* económicos, técnicos...

Y esta posibilidad de *dirigir* la naturaleza, de ordenar de nuevo el Ser, se funda en que el orden del ser no está determinado según el orden de la *causa final*" (o.c. 114).

Por eso:

"La infecundidad de una explicación del universo por las causas finales se parece, decía maliciosamente Bacon, a la infecundidad de las vírgenes dedicada a Dios. Dedicar el universo a la finalidad equivale a no poder explicar nada de él y a no poder dominarlo realmente, como realmente hace la técnica. Si el hierro nació *para* ser lo que es y *para* lo que naturalmente lo emplea la tierra, adiós técnica metalúrgica que se basa entera en transformar la manera como se nos da y el lugar que le asignó *Naturaleza* en el universo; si el agua nació *para* correr como y por los pasos que le fija el orden natural,

mal año para la técnica hidráulica que usa de ella cambiando su natural curso, deteniéndolo, represándolo, haciéndolo pasar por aparatos raros y estrafalarios que la sapientísima y providentísima Naturaleza jamás imaginó. La falta de determinación *finalista* es la que hace posible la *técnica*; poder disponer de las cosas naturales, de sus propiedades *reales* según un orden que las cosas dejadas a sí mismas, no tienen" (o.c. 111).

Pero si todo ello supone un progreso respecto de los tipos vitales anteriores, con todo, como se verá otro momento, GB considera que Kant restringe su aportación al dominio moral, y de una moral, además, de tipo universalista fundamentada en una actitud homogeneizadora de las diferencias vitales que será el origen vital de una técnica uniformadora, imperialista y arrasadora de la pluralidad de formas en que se expresa el poder creador de la Vida, tal como lo son la variedad de Pueblos.

### 3.2.3.2. El plan categorial-causal.

Como se vio con anterioridad, según GB, Galileo no supo unir sintéticamente la fuerza del plan causal con la del plan eidético, de modo que no pudo conseguir la eficacia que para el dominio de lo real surge de tal tipo de aunamiento. Tal honor histórico-vital corresponderá según GB a Newton, de quien Kant tomará modelo para su filosofía. Así, pues, Kant es a Newton lo que Descartes a Galileo o, como se verá, lo que Heidegger a Einstein y, en general, en la concepción bacquiana, lo que la filosofía es en general a la ciencia.

Dice GB: "*Masa, fuerza, instrumentos, experimentación*: integrantes del plan *categorial-causal* " (PCFG, 104). Galileo se movió en una concepción de *causas naturales*, y no estrictamente de *fuerzas* ni de *masa*, a pesar de ciertos avances en este terreno. La clave vital para el surgimiento del plan categorial-causal consiste en una unificación o *reducción óptico-categorial* de los citados elementos. Tal unificación, sin embargo, no podía ser lograda por un tipo vital que no hubiese alcanzado para sí el grado suficiente de unificación interior, como vimos que en cambio sucedía con el tipo "Persona". Así, pues, por *imperativo vital*, es decir, por imposibilidad imperada categorial-vitalmente, si bien Galileo inventó la actitud experimental no la perfeccionó, de ahí que se quedara en plan de *observador eidético* sin llegar propiamente a la de "experimentador que vigila y se previene con "instrumentos" para las "manifestaciones" de las "fuerzas" reales" (o.c. 102).

Según GB, la *actitud experimental* en sentido estricto implica lo siguiente:

"Fuerzas, instrumentos, experimentación de efectos de fuerzas: todo ello in-natural, pues, -1) las *fuerzas* no son causas eficientes acopladas con las tres restantes de Aristóteles y todas cuatro con los aspectos eidéticos propios de las cosas dejadas a su curso natural.

-2) los *instrumentos* (*in-struo*) son algo cons-truido (*cons-truo*) que tiene precisamente el oficio de de-struir las inmediatas y eidéticas conexiones del curso natural de las cosas, para que así, si la causa eficiente tiene algo de "fuerza", de violencia indomesticada aún, se "mani-fieste", es decir, "hienda" con su "mano" (*manu-fendere, mani-festum*) y corte la tranquila superficie del mundo cotidiano; y si la causa material tiene algo de "masa", de



"material en bruto" se manifieste también, rompiendo con esa sumisión humilde de la causa material, o material sometida a las tres restantes causas.

-3) y *lo que entonces aparezca* será, ante todo, im-pre-visible, es decir, invisible en el plan corriente del mundo; y además im-pre-visible, pues nadie puede predecir si nos hallaremos o no en un mundo tal que las causas eficientes guarden aún un poco de ese salvajismo y violencia propios de la "fuerza bruta" (energía indiferenciada), y si las causas materiales conservarán aún algo de material-en-bruto. Y si esto es así podrá surgir una técnica científica que se sirva sistemáticamente de las "fuerzas" y de las "masas", sin tener que preocuparse de las causas" (o.c. 102-103).

Y añade: "A esto se llama experimentar" (o.c. 103). Tal actitud, inventada por Galileo, fue madurada por Newton hasta darle la forma que se acaba de exponer, y sólo desde ella es posible dar forma a un plan categorial-causal:

"Para este plan he elegido términos todos de violencia:

- 1) fuerza, frente a dócil causa eficiente.
- 2) instrumento, frente a aparato, *paratus-ad*, preparado, cual siervo a lo que manden las cuatro causas.
- 3) mani-festar, frente al tipo de patencia inmediata; sin que sea menester hender con mano alguna lo real; y todo ello contemplado en plan de
- 4) experimentador, no de observador, que es de nuevo plan de mirar a lo siervo (*ob-servare, servus*) a lo que la naturaleza "a sus anchas" quiera mostrarme.

**Cuando logremos, con Newton, hacer física con estas cuatro condiciones "violentas" se habrá llegado a fundir en uno, a "unir sintéticamente", plan categorial con plan causal" (o.c. 103)<sup>246</sup>.**

Estas condiciones son las que permiten conectar ciencia física y técnica sintéticamente de modo que ésta resulte plenamente eficaz para transformar el universo en mundo humano, frente a la técnica de tipos vitales anteriores que GB calificaba, como se vio, de "raquítica" en comparación con la que surge de tal unión sintética. La nueva técnica es violenta para con lo natural, y lo es en doble sentido: "No se puede, pues, hacer física "en realidad de verdad" sin forzar esa virginidad espectacular y especular de las "ideas" de las cosas, de las especies y géneros; hay que hacerse fuerza y hacerla a las cosas, en una palabra violentarse y violentarlas" (PCFG, 101)<sup>247</sup>.

Como se ha dicho, tras la actitud experimental se encuentra el fenómeno de reducción óptico-categorial o formalismo afectando principalmente a los conceptos de "causa eficiente" y "causa material" que resultan transformados en "fuerza" y "masa", respectivamente. Lo mismo sucede con el tiempo y el espacio absolutos, que permiten su geometrización analítica haciendo desaparecer así toda cualidad local y temporal en cuanto propias de cada ser<sup>248</sup>. En definitiva: el nuevo trato que se da a los conceptos en plan tradicional permite descualificarlos, prestándose así al trato numérico (cuantitativo) y relacional, de modo que unas entidades se reducen a otras de las que surgen, y éstas a su vez a otras más básicas, hasta llegar a unas cuantas que resulten mínimas e irreductibles.

Todo lo anterior no es sino la tendencia a la unificación de teorías y conceptos dentro de cada ciencia en particular, y de unas ciencias a otras, como se dijo. Proceso de axiomatización que a su vez es un "factum" o muestra de la creciente tendencia de la vida superior a unificarse interiormente. En este sentido afirmará GB: "Y digo que la *axiomática* proviene de que la vida mental posee "*intimidación*", es decir: conciencia transcendental" (EG, XLIV). Con ello, los seres son concebidos como *estados* diferentes de unos cuantos elementos iniciales, básicos.

Evidentemente este proceso formalizador permitirá un trato operacional con lo real superior al posibilitado por las definiciones esenciales. Tal sucede con la física: "toda la física clásica y moderna es física formulada con leyes analíticas, con puras estructuras de orden entre variables y constantes, sin esencial referencia a cuerpos concretos, fuera de la referencia indeterminada a "*mobile quoddam*", a un móvil cualquiera, como cualquiera es la constante (*a*) o la variable (*x*) " (HFC, 78).

Según GB, que lo real admita "tratamiento analítico puro" (ibid.) no es algo casual sino prueba de la esencial indefinición de lo real; de que el ser no está plenamente "hecho", resultando por ello las matemáticas "clave" por la que la naturaleza, como se dijo, entrega sus secretos sin resistencia<sup>249</sup>. De este modo la física ha conseguido algo impensable para otros tipos vitales: "La física clásica y moderna pueden con pleno derecho gloriarse de haber re-creado la naturaleza. O dicho con términos más solemnes y más grávidos en metafísicas consecuencias: la física ha hecho una ontología de lo físico: descubrir el logos, la esencia del ser físico" (THFF, 368).

Por otra parte, dado el grado de cuantificación que admite lo real y el descubrimiento de los aspectos numéricos que rigen los procesos materio-energéticos, no extraña que ya en ITF GB aluda al nuevo materialismo que la reducción óptica y categorial iniciada por el tipo vital individuo y profundizada por el de persona, preludian. Así, dirá que, desde Suárez, la cantidad comienza a formar parte de la materia, y en Descartes es ya explícito. La materia, pues, "va enriqueciéndose" y llegará a surgir un materialismo que nada tendrá que ver con el de los antiguos<sup>250</sup>. En definitiva: "Vendrá tras la faena vital individuadora, la de constitución de la personalidad y en ella será posible el surgimiento de un nuevo tipo de materialismo que llevará el mismo nombre que el materialismo individualista y que el escolástico (si es que existió, por ejemplo, en David de Dinando); pero su sentido y su significación serán totalmente diversos" (ITF, 133).

En el fondo, Kant, reflexionador por filósofo de lo que la vida ya estaba haciendo en Newton, no hará sino *caer en cuenta* de ello sistematizándolo convenientemente, de ahí que GB afirme: "Kant fue quien, por vez primera y en el Prólogo mismo a la *Crítica de la razón pura* -Prólogo a la segunda edición-, tuvo plenaria conciencia de este valor modélico de las ciencias, en cuanto ejemplos de verdad ontológica, de plan *a priori* para constitución de sus objetos" (NGFC, 220-221). Y en otro lugar:

"*Masa, fuerza, instrumentos, experimentación*: integrantes del plan *categorial-causal*; plan, dirá Kant, propio de la Razón, en cuanto independiente del cotidiano y manso curso de las cosas, en cuanto no "aprehendidas" las cosas por ella; plan en que la Razón "ve lo que ella

misma ha hecho que se produzca o venga a luz" (*hervor-bringen*) por medio de un su proyecto (*Entwurf*), en que las cosas son echadas (*geworfen*) o tratadas cual pro-yectiles, tal como en el "proyecto" para experimentar la *Lex inertiae*. Y por esto podrá decir Kant que, al forjarse tales tipos de proyectos y de tratos con lo natural, les "saltó a los físicos una nueva luz a los ojos" (*so ging allen Naturforschern ein Licht auf*), que es el nuevo tipo de "verdad", de luz "inventada" para descubrir aspectos nuevos del mundo real.

A este procedimiento llama Kant "revolución del modo de pensar" (*Revolution der Denkart*) -*Kritik d.r. Vernunft*, prólogo a la segunda edición, XIII. Y al nuevo tipo de verdad, casi activa, de hacer saltar chispas a lo natural en estado de pedernal indiferente y frío dará Kant el nombre de *verdad transcendental*" (PCFG, 104-105).

También debe ser destacado el componente sentimental de novedad y sorpresa que comporta la actitud experimental, al que se aludió anteriormente con la sentencia de Goethe. En este sentido, dice GB refiriéndose a la "Lex inertiae" expuesta por Galileo: "comenzamos por violentar el curso natural de las cosas, hacerlas moverse por un plano horizontal, prolongado hacia el infinito; y puestas por nosotros en él, se les da un empujón hacia adelante, tratándolas como proyectiles, para "experimentar", es decir: sin saber de antemano lo que va a pasar, tanteando la reacción de las cosas puestas en tal aprieto y circunstancias nuevas" (PCFG, 102). Por eso, como se dijo, lo que suceda será "ante todo, imprevisible, es decir, in-visible en el plan corriente del mundo; y además im-previsible". No obstante, cuando experimentar es actitud científica el hombre debe permanecer, a pesar de todo, en actitud "vigilante", "prevenido", lo cual indica que debe haber un cierto control a pesar de lo imprevisible e invisible. Sobre esto se verá en otro lugar, pues afecta de lleno al tema de la técnica, en especial a la técnica científica, transida de racionalidad matemática (de determinismo matemático).

### **3.2.4. Verdad técnica.**

#### **3.2.4.1. Ineficiencia de las verdades óptica, ontológica y transcendental.**

Desde el punto de vista de la eficacia y radicalidad transformadora de los diferentes tipos de verdad con que la vida se dotó en los distintos tipos vitales surgidos hasta Kant, el estado de la cuestión podría resumirse en las siguientes palabras de GB: "La filosofía anterior a Kant, por una falsa humildad, cuyos orígenes religiosos no pueden imparcialmente desconocerse, había creído que el hombre, por el hecho de su presencia no hacía nada nuevo en el universo; era esclavo no sólo de Dios sino de las cosas y su faena mental se reducía a decir en palabras y en proposiciones lo que ellas eran; faena de mono sutil, más locuaz que los ordinarios" (NGFC, 263).

Se trata de un prejuicio del que se resiente el pensamiento occidental: la concepción representacionista de las ideas, según la cual éstas no son realidades eficientes: "Las ideas son vividas y tenidas por meras representaciones de los objetos ante el conocedor, cuando se cree que las realidades diversas están ya de sí, cada una a su manera,

perfectamente definidas, completamente especificadas, hasta con última diferencia, (...) Tal es la concepción griega y escolástica, y por esta actitud, muy semejante a la de la impotencia de los primitivos frente a la naturaleza, los conceptos y proposiciones parecen ser siempre representaciones de lo real sin eficiencia alguna sobre él, puesto que tal eficiencia de las ideas nada tuviera que hacer en un universo en que todo estuviese especificado hasta la última diferencia" (o.c. 284-285).

Como consecuencia de lo dicho, la verdad se hace esclava de las cosas. En este sentido, y desde la perspectiva bacquiana, la concepción representacionista de las ideas merma el poder de la transcendencia humana al negar cualquier capacidad motora o transformadora al pensamiento o transcendentalidad. Este hecho, unido a la ausencia de una concepción del hombre como transfinitud transfinitante, le condena al estado de mero contemplador de la realidad. Se trata de lo que en el período marxista de su pensamiento GB denomina, como se verá, "prejuicio idealista".

Por otra parte, este prejuicio denota tanto ganas insatisfechas como ignorancia: "De ahí que todo ese tinglado de verdades en sí, de proposiciones de verdad eterna... sea nada más producto de ignorancia en parte, y en otra, producto de las *ganas* de disponer de tales objetos" (o.c. 288).

Contra todo ello arremete nuestro autor: "Renunciemos valientemente a esa idea de falsa humildad -de cobardía más bien de primitivos indefensos frente a lo natural- de que nuestras ideas no son creadoras, que son simples reproducciones de lo real, y hagámonos *a la* idea de mayor responsabilidad ciertamente de que nuestras ideas pueden ser órganos transformadores y especificadores de lo real, amorfo en sí, por suerte para nosotros" (o.c. 289).

La verdad transcendental supone un avance hacia la transformación y dominio eficaz de lo real: "desde Kant cae el hombre en cuenta de que, aun sin ser creador de la realidad de las cosas en sí mismas, por el mero hecho de la presencia del hombre en el mundo y más en particular, por su posesión de formas *a priori*, tiene el poder *transcendental* de obligar a las cosas, no creadas por él, a que le *manifiesten* lo que son y respondan a las preguntas múltiples que les presentan las formas *a priori*" (o.c. 263). En este sentido, puede decirse "que la verdad transcendental, mediante las formas *a priori*, es verdad *eficiente*: realmente efectiva, pues obliga a las cosas que están en el mismo universo con el hombre a que se le manifiesten, a pesar de que el hombre en cuanto cosa no las haya eficientemente creado o hecho" (o.c. 264).

La verdad transcendental kantiana, según GB, es "casi activa" porque en Kant la conciencia "casi se nota como espejo, como pantalla cinematográfica, cuando los demás mortales y hasta los filósofos creían vivir las cosas-en-sí en toda su fuerza impresionante y brutal" (IGE, 60). La causa de ello radica, de nuevo, en la vida: "Es posible, con un tipo de posibilidad transcendental, cerrarse a todo, quedarse a solas consigo mismo, en cuanto yo transcendental; en soledad de las cosas-en-sí lo está necesariamente la conciencia por el mero hecho de ser transcendental, de no permitir ni poder permitir que las cosas la invadan tal cual ellas son; en este caso la conciencia está "acompañada" de las cosas en cuanto objetos, y lo que de objetos tienen las cosas es mucho menos y más sutil que lo que tienen de cosas, como lo es la imagen de una cosa sólida en el espejo respecto de la presencia

bruta, machacante y opresora de la cosa en sí misma. Este es el tipo de soledad vivido en plena conciencia por Kant" (ibid.).

En definitiva, y en esto se encuentra el origen de dicha insuficiencia, Kant "Vivió desviviéndose en los objetos y en las condiciones de posibilidad de los objetos, aunque no, desviviéndose en las cosas o en los objetos tenidos como cosas" (o.c. 68).

Como consecuencia, la eficacia de la verdad transcendental es muy reducida, limitándose a serlo de un tipo que GB denomina, como se dijo, "eficiencia fenomenológica", consistente en que las formas *a priori* "hacen -así con un hacer o eficiencia especial que no se asemeja a la causalidad eficiente ordinaria, que lo es de cosas- que las cosas se me presenten a mí, a pesar de no haber sido eficientemente hechas por mí ni para mí" (NGFC, 263); las obliga a presentarse sólo "como cosas *aparecidas*, patentes" (ibid.). Por tanto, "no hay por qué ellas *tengan que* ostentar y descubrimos lo que son: *su esencia*" (ibid.).

Así, pues, "A la presencia del hombre, con formas *a priori*, en el universo de las cosas, el universo reacciona "*apareciéndosele*". Y esto de aparecerse -presentarse como espaciado, temporal, causalmente ordenado...- es algo *real*, no de estilo cósmico, y le daremos el nombre de realidad de tipo "apariencial" o simplemente *apariencial*, fenoménico" (o.c. 264)<sup>251</sup>.

En definitiva: "esta eficiencia real, ciertamente, de las formas *a priori* sobre las cosas del universo (...) queda reducida al orden *fenoménico*: a la producción de *aparienciales* " (o.c. 264), de modo que la verdad transcendental no posee "eficiencia cósmica" (o.c. 265) en dominio alguno, pues en ella "lo real físico no descubre lo que es, aunque, con Kant, nos acerquemos a él provistos de categorías (...) -es decir: no vale para lo físico el procedimiento de *verdad transcendental*-, porque lo real no está en sí mismo especificado de manera que sus *apariencias* o apariciones en las formas *a priori* sean *esenciales*. (...) Las ideas o formas *a priori* en plan de reactivos descubridores no bastan para determinar lo real ni aun en el terreno gnoseológico" (o.c. 270-271).

En consecuencia, si lo que se pretende es el dominio eficaz de lo real, y en ello queda involucrada la técnica por definición, entonces "es preciso emplear las ideas como *planes técnicos*, como instrumentos o *máquinas* conceptuales" (ibid.)<sup>252</sup>. Sólo a partir de aquí será posible el surgimiento de un tipo de verdad peculiar y revolucionaria: la verdad como "invento"; un tipo de verdad acorde con los anhelos dominadores de un ser humano que no los restringe ya al plano formal (transcendental-intelectual), sino que los amplía al universo macro y microfísico.

Además, la verdad transcendental, en tanto que secularización de la de "revelación", posee otro aspecto histórico que nuestro autor destaca: su carácter de culminación de la "apparitio" romana o "manufendere" elevado a actitud de "experimentador".

En cualquier caso, con Kant queda como conquista de la vida superior haber sometido a la verdad trascendental los otros dos tipos de verdad: la óptica y la lógica, presentando éstas carácter de "subordinación" respecto de aquella:

"A esta verdad trascendental quedan sometidas, por secundarias, tanto la verdad ontológica escolástica como la verdad óptica griega. Las ideas pueden hacer de modelos y normas o leyes para juzgar de las cosas (verdad ontológica, en juicio), porque el hombre posee ideas bajo la forma de *formas a priori*, (...) y a su vez es claro que si mis formas *a priori* obligan a las cosas a que se me presenten como objetos, mis actos que repitan los efectos que ellas han causado en las cosas, obligándolas a aparecerseme de tales o cuales maneras, tendrán que ser verdaderos conformes con las cosas. Es decir: la verdad lógica es un efecto secundario de la verdad trascendental" (NGFC, 264)

### 3.2.4.2. La verdad como "invento" o verdad "real".

Este tipo de verdad que surge, según GB, como inversión del tradicional, incluido el kantiano, pertenece también, como se va a ver, al tipo vital "persona". En rigor, tal tipo vital no se ha desarrollado plenamente sino que, dice nuestro autor, se encuentra "actualmente en alborada" (IGE, 84). Así, pues, el tipo vital "persona" admite grados de perfección, como los de "individuo" y "singular".

De la verdad que ahora interesa, dice GB: "la verdad que denominamos *"real"*: la verdad como *invento* para descubrir, dominar, transformar lo real" (NGFC, 259). Triple intención, pues, que GB gusta condensar en el término "real", término por el que siente preferencia para referirse al pragmatismo de William James<sup>253</sup>, filósofo al que, junto con Whitehead, considera "eminentes representantes o altavoces intelectuales" de "dos tipos de hombres, prodigiosamente activos" (o.c. 265). De nuevo isomorfía; ahora entre tipo de filosofar y tipo de Pueblo, en este caso, el inglés<sup>254</sup>.

Partamos, para nuestra exposición, de lo que GB considera "afirmación fundamental de James":

""Para todas las doctrinas anteriores al pragmatismo, una verdad nueva es un descubrimiento; para el pragmatismo, verdad es invención"" (o.c. 267).

Tal afirmación requiere para su verdad, según nuestro autor, el cumplimiento de dos condiciones: "Para que sea posible hablar con sentido real de verdad-*invento*, de realismo de la verdad, es preciso no sólo que comprobemos que la realidad es amorfa y está indiferenciada en amplios límites (...), sino que las mismas ideas no son *definibles*, es decir: no poseen determinaciones últimas e inmutables" (o.c. 275).

A la vez, tales condiciones deben incluir la consideración sobre los límites respectivos: por una parte "señalar los límites de indiferenciación de lo real, físico o no, su grado de "material en bruto", lo cual equivale a una teoría o doctrina sobre la *realidad en cuanto tal* " (ibid.); en segundo lugar, "fijar, cuando menos en primera aproximación, los límites en que las ideas se prestan a ser deformadas por medio de *planes*, es decir: hasta dónde es posible construir *máquinas de ideas* que sean planes o planos de *máquinas reales*

que dominen, encaucen, hagan aprovechable *realmente* lo real, especificándolo transitoriamente" (o.c. 276).

Por el primer aspecto, GB establece como condición la elaboración de una ontología o metafísica y de ahí que afirme: "Empero la teoría de James no puede adquirir carta de naturaleza en la filosofía, por muchos que sean sus méritos (...) si no se la eleva al rango de *metafísica general del ser*", y añade: "esto es precisamente lo que, continuando su dirección y aun su terminología misma, ha realizado amplísimamente el gran filósofo de lengua inglesa A. N. Whitehead" (o.c. 290). Esta afirmación suministra la clave para comprender los esfuerzos de GB por construir una metafísica como la indicada a fin de sentar el carácter "plástico" del ser físico, y levantar sobre ella un sistema de "polimorfía óptica" en cuyo extremo superior la absoluta compactación de la intimidad vital encuentre su correlato adecuado en la total plasticidad de lo real (ideas y base física) abriéndose así ante el hombre la posibilidad de llegar a ser auténtica "causa" o Creador: Creador de sí y de un nuevo Mundo que sea "creatura" suya: hecho a imagen y semejanza de su doble transcendencia y, por tanto, efecto en sentido estricto.

Esto último nos pone sobre el otro aspecto fundamental: al tratar de establecer los límites y posibilidades de la acción transformadora de las ideas, GB está mostrando los límites y posibilidades de la transcendentalidad humana. De lograr unir sintéticamente transcendencia y transcendentalidad el hombre podría aspirar a ser Dios en "Persona".

Profundicemos en lo anterior a fin de mostrar sus implicaciones para la concepción bacquiiana de la técnica.

Si las cosas poseyeran esencia, la verdad sería lo des-velado (esencia descubierta), es decir, una forma más o menos sutil de patencia que incluye también, y a pesar de todo, la verdad transcendental (*hacer* aparecer a la manera humana lo en-sí (fenómeno), dejando su esencia oculta (noúmeno)). De ser así las teorías óptica, ontológica y transcendental de la verdad tendrían su razón de ser. "Empero -dice GB- si el ser o algunos seres no estuvieran perfectamente determinados; si no poseyeran diferencias específicas últimas; si estuvieran en forma real de material en bruto, de cantidad en bruto...-, en tal caso ciertas ideas del hombre podrían especificar y determinar realmente tal realidad, indiferenciada de suyo, mediante artificios o artefactos; y las verdades que de tal situación resultaran serían *inventos*" (o.c. 268).

Pues bien, si para GB es evidente que se cumple la primera condición, como va resultando claro por el proceso que va desde Galileo hasta las actuales ecuaciones sobre materia-energía, espacio-tiempo, espacio-gravitación..., en las que desaparece toda diferencia específica<sup>255</sup>, y es "cosa que hemos comprobado no sólo en lo físico sino en lo científico mismo, donde el racionalismo clásico creía hallar el máximo número de *definiciones*" (o.c. 275)<sup>256</sup>, entonces es claro que puede plantearse con cierto sentido la consecuencia, siendo posible, además, por lo que sucede en estos dominios, ampliar lo dicho a otros en que se vaya descubriendo que acontece lo mismo<sup>257</sup>. Por ello, lo concluido por GB afecta directamente a la técnica moderna:

"De consiguiente: es posible determinar, no con esencias que lo dejen definitivamente especificado ya, sino solamente con *planes*, con máquinas, con artefactos. Y así, porque el calor no es definitivamente calor, puede ser trocado en movimiento mecánico, y tal es el efecto real que hace ese *plan* de las máquinas de vapor y los artefactos correspondientes.

"Y porque ninguna energía, en las formas en que se nos aparecen -calor, energía mecánica, energía eléctrica, energía luminosa...- es "*definitivamente*" o "*especificadamente*" lo que aparece a la intuición *inactiva*, por eso ha podido surgir la técnica moderna con su dominio de lo real, con su aprovechamiento de lo real, con sus planes de transformación de lo real de *especie a especie*, de un tipo de cuerpo a otro, contra la patraña que sirve de base a la teoría de materia y forma que es la de la diversidad *específica* de los cuerpos físicos; y aun con la posibilidad inmediatamente previsible de transformación de *género a género* de cuerpo que se avizora en los experimentos hechos con la bomba atómica" (NGFC, 269).

Así, pues, al hombre le quedan tareas especificadoras de lo real en que ensayar su trascendentalidad y su transcendencia: "Luego lo real nos está dado como inespecificado, como indiferenciado; su especificación y determinación están, en amplísimos límites, en nuestras manos. Y lo especificamos y determinamos mediante aparatos, mediante artefactos, construidos no según *ideas* sino según *planes*. *Mediante lo artificial especificamos lo real*" (o.c. 269-270). Estas tareas, tanto por la eficacia de dicha técnica como por sus consecuencias para lo real (humano o no) suponen una alta dosis de responsabilidad al abrir ante el hombre la posibilidad de transformar todo aquello que no tenga esencia en algo *diferente* y aun *diverso*, y, en el extremo, hacer del universo Mundo "real de verdad", y del hombre, Dios, siendo la contrapartida proporcional a la ganancia: la aniquilación total. De todo ello se tratará en su momento.

Desde la perspectiva anterior, la técnica vuelve a aparecense como un "factum" que muestra el estado inacabado de la realidad y, por tanto, su capacidad para admitir nuevas determinaciones, es decir, su disponibilidad para adquirir historia:

"Lo real físico, por tanto, es material bruto y en bruto, y las fuerzas o energías físicas son fuerzas o energía bruta y en bruto; admitiendo, de consiguiente -y es el hecho de la técnica- no especificaciones o diferenciaciones definitivas, sino simples determinaciones de hecho que dan a lo real una especificación transitoria, mediante *planes* (que son los sustitutos de *esencias* e *ideas*) y *artefactos* (que son los sustitutos de las inexistentes *causas eficientes naturales* vinculadas con la forma, la idea y la esencia)" (o.c. 270).

Muestra, también, como se verá oportunamente, que lo natural se deja conocer mejor en lo artificial:

"Basta considerar un momento un aparato de los más vulgares en nuestros días, como la radio, para notar que, a pesar de su *artificialidad*, de haber sido construido no con la *idea esencial* de sonido y luz (...) sino con idea de *otro orden*, específicamente diverso -funciones y ecuaciones diferenciales parciales... *coordinadas* con lo real y dirigiendo la *construcción* de un objeto



*artificial*, como es tal aparato. Y con todo lo *natural* responde perfectamente y se ostenta mejor que en los llamados fenómenos naturales. Lo cual viene a decirnos (...) que lo real físico no está especificado; no tiene *esencia* ni *idea*, sino que es material bruto y en bruto que el hombre con ideas, funcionando cual *planes*, digamos simplemente, con *planes*, puede especificar y determinar transitoriamente mediante *aparatos* o *artificios* " (o.c. 271).

En definitiva: "el hombre ha descubierto, y no en otra cosa consiste la maravilla de la ciencia natural galileana y moderna, que lo real no tiene esencia ni idea y que está en la mano del hombre darle *forma* con *aparatos* y con *planes* " (ibid.).

Con lo dicho, se ve ya la importancia de atender a las "ideas" como "planes" o "máquinas teóricas", así como a su relación con los artefactos materiales isomorfos con ellas.

Por otra parte, la *verdad real* implica un aspecto coordinativo, frente al de subordinación, que resulta esencial: "Cuando un conjunto de ideas -dice GB- actúa como *plan* para dominar y diferenciar lo real, tal conjunto toma la forma de *coordinación*, no la de subordinación esencial o ideológica. Las máquinas de ideas se construyen por *plan* y *coordinación* " (o.c. 277). Y en un lugar anterior:

"Una idea, en sentido antiguo de la palabra, una definición que la expresara, se creía tener valor aunque no hubiere *aparato* o instrumento *artificial* en que comprobar la validez propia, pues se creía que todo tenía esencia propia, que todo estaba perfectamente determinado hasta en la última diferencia específica; pero así como el *plan* de un edificio, el *plano* de una máquina o aparato no admiten la disyunción de verdadero o falso, independientemente de la verificación o comprobación de que el edificio se sostiene y la máquina marcha, de parecida manera, por haber descubierto la física moderna y clásica que lo natural no está perfectamente especificado, las ideas acerca de él no son ni verdaderas ni falsas, sino que su verdad depende de la eficacia del *plan* geométrico, analítico... que el hombre, artificialmente, libremente, proponga a lo real, para que en tal máquina conceptual y en la correspondiente real opere y se *especifique transitoriamente* " (o.c. 272).

Es clara, pues, la distancia entre el modo de concebir las ideas en plan representacional, incluso en Kant, y en plan de eficacia. Ahora bien, el *montaje* de las ideas en "máquinas" puede serlo tanto en máquinas ideales como físicas (cósicas): "La verdad y falsedad de lo físico está sometida en primera y fundamental instancia a la verificabilidad o no verificabilidad: a que marchen o no marchen los aparatos de ideas y de cosas que el hombre invente para especificarlo, para hacer posible decir algo determinado de él" (o.c. 272).

Lo dicho del dominio físico vale de otros más netamente racionales (geometría, lógica...), en que las ideas están en su propio ambiente, y en él forman máquinas de ideas que se montan en artefactos *ideales*. En el dominio físico, sin embargo, las ideas deben enmaterializarse en *cuerpos* de un orden bien diferente del mental que les es propio. Mas en ambos casos vale lo siguiente: "al modo como la verdad de una máquina de radio consiste

en que efectivamente, realmente, transforme corrientes y ondas electromagnéticas en sonidos -cosas que directamente, por *ley natural* no ocurrieran sin el *aparato* y su *plan*-, de parecido modo, por ser los seres o cosas físicas, geométricas, aritméticas, lógicas... material en bruto, fuerzas en bruto..., la verdad de una proposición *concreta* acerca de ellas consistirá en que tal proposición tenga forma de *plan* o *plano* y en que permita construir de una manera u otra una máquina, artefacto o instrumento, *artificial todo*, para servirse realmente de lo real, y que efectivamente, puesta tal máquina de ideas y cosas en uso, lo real resulte realmente utilizable en formas determinadas" (o.c. 273-274). Cuando esto sucede se dice que la máquina *funciona*, erigiéndose dicho aspecto en criterio de decisión sobre la existencia o no de la verdad como invento.

Dice GB: "cuando una idea actúa como *plan* y hace fabricar un artefacto, algo artificial, opera *realmente* con un original tipo de *causalidad real*" (o.c. 271). En lo anterior deben distinguirse dos funciones netamente diferentes, o dos tipos de "causalidad real" de las ideas en cuanto poseedoras de eficiencia: a) los casos de "eficiencia vectorial"; b) otros en que se especifica y determina "realmente lo real". Veámoslo.

Afirma GB que "las ideas que se emplean en física moderna adoptan forma de "*operadores*": de ideas en cuanto y en tanto conducen a operaciones determinadas" (o.c. 277). En consecuencia, "Los conceptos son ya *reglas* de operación o, si queremos, de los conceptos clásicos sólo se conserva en física moderna lo que tengan de reglas, de operadores, de normas inmediatas de acción" (o.c. 278), de modo que su "interpretación conceptual es libre" (ibid.), según interese desde el punto de vista de la función. Por tanto, operacionalismo conceptual.

En virtud de lo anterior sucede que "no se trata de operaciones guiadas por conceptos en cuanto tales, en cuanto contenidos representativos (...) sino de *sistemas de operaciones* no guiadas por conceptos y, de consiguiente, tal *sistema operatorio* ha de ser encontrado por "tanteos", por ojo experimental, por ojo implícito en mano" (ibid.), y en este sentido GB dirá que "Un *sistema operatorio* se acerca a la concepción kantiana del entendimiento como *facultad de reglas*, sólo que ahora eso de *reglas o normas operatorias* va tan allá que excluye todo valor del concepto" (ibid.).

Lo dicho de la física sirve por igual de otras ciencias<sup>258</sup>. Pero lo importante ahora se cifra en notar que "los *conceptos operadores* funcionan como máquinas ideológicas: y por funcionar como *máquinas* -no como entes naturales, cual proposiciones en sí, eternamente verdaderas, inmutables...- no se las emplea en su forma y estado de *ente de razón*, sino cual material a conformar y deformar según un *plan* que uno se haya propuesto (...), y la unión de las piezas ideológicas de tal *máquina* de operadores no puede hacerse por subordinación conceptual sino por una coordinación o remache más o menos arbitrario que el plan imponga a los elementos" (o.c. 280).

Pues bien, y a esto se encaminaba todo lo anterior, como consecuencia "verdad" queda definida por GB como "invento" o, bajo otro aspecto, "verdad instrumental" o "eficacia" (o.c. 287); "operador eficiente" (o.c. 279); y con James: "*instrumento para la acción*" (ibid.); verdad, pues, como funcionamiento o verificación que lo real hace, no la razón o el sentimiento, y ello vale de cualquier dominio:

"La realidad se encargará de verificar o no tales artefactos; de hacerlos andar o no andar; y esta verificación de que la *máquina ideológica* efectivamente, de hecho, marcha, de que el sistema de *operadores* opera realmente, será el único y decisivo criterio de su verdad, a la manera como que el hecho de que una máquina material marche y haga los efectos propios garantiza la verdad de tal máquina: este artefacto es real y verdaderamente, *en realidad de verdad*, una radio, un auto, un reloj; y que una máquina física marche no es solamente un *descubrimiento* puro y simple de lo real, sino un aprovechamiento e intervención real en lo real mismo. Igual hacen las máquinas ideológicas, integradas de operadores; modifican realmente lo real, lo determinan, y no solamente lo descubren. Un sistema de operadores es una verdad de tipo *invento*, no de tipo *descubrimiento*" (o.c. 280).

Y como antes de ser real, de funcionar, el artefacto (mental o físico) no era ni siquiera posible, su verdad resultará "invención", es decir, auténtica "creación", pues no será otra cosa que la aparición en el ser real de uno previamente inexistente, incluso como esencia ("cosas que directamente, por *ley natural* no ocurrieran sin el aparato y su plan").

Es de notar que este tipo de verdad toma como modelo el proceso de *trabajo*, aspecto sobre el que GB llama la atención a propósito de la concepción jamesiana de la verdad como "*instrumento para la acción*", sirviéndose para ello de tres citas de *Le pragmatisme*<sup>259</sup>, en las que el autor inglés dice: "Una idea adquiere "su" verdad (...) por el trabajo que efectúa, por el trabajo que consiste en verificarse ella a sí misma, trabajo que tiene por finalidad y resultado su verificación"; "el funcionamiento de tales ideas directrices [y añadiremos nosotros "operadores"] simples, y que se encuentran plenamente verificadas ofrece, sin duda alguna, el modelo y prototipo del proceso o trabajo que conduce a la verdad" (NGFC, 279); "Una idea adquiere su verdad por el trabajo que efectúe, por ese trabajo que consiste en verificarse ella misma, trabajo que tiene por resultado el de su propia verificación. Y parecidamente, adquiere una verdad su validez efectuando un trabajo que tenga por resultado y finalidad su validación" (o.c. 271-272). En definitiva, verdad como funcionamiento o puesta a prueba con *éxito*, como se verá en su momento.

Ahora bien, no todas las ideas de tipo operador poseen el mismo grado de eficiencia para determinar lo real, y así dirá GB que las hay que "pueden obrar con una eficacia *vectorial*, dirigiendo, sin transformar o especificar lo real -material en bruto dentro de amplísimos límites-", y añade: "a estas ideas con tal restringida eficacia denominaremos "*operadores de dirección*" " (o.c. 281). También se refiere a ellas como "ideas-guía (vectores)" (o.c. 286), "cuya eficiencia es sobre todo vectorial o directiva eficiente" (o.c. 283).

Existen, además, otras ideas-operador con superior poder eficiente: "empero otras muchas especifican y determinan realmente lo real; (...). Las ideas, ciertas ideas al menos, tienen *resultados* reales, *satisfactorios* para el hombre en cuanto realmente incardinado a un universo real" (ibid.). Esto sucede, también, en los diferentes dominios del ser real, ideal o físico<sup>260</sup>. A tales ideas denomina GB "ideas-fuerza", como sucede en el caso de las ideas matemáticas al insertarse en lo natural:

"por haberse quedado lo real físico en el estado de simple y bruto cuerpo, todas las restantes especificaciones caerán bajo el dominio o poder de ciertas ideas nuestras que empleemos como *planes* que a su vez actúen de instrumentos realmente especificadores, orientadores, encauzadores, con especificaciones, diferenciaciones, orientaciones o vectorialidades todas ellas *accidentales* o no *definitivas*. Y así hemos podido dominar lo real físico con geometrías, álgebras, etc., porque las ideas matemáticas no son *esencia* de lo real, sino que, al revés, la indeterminación de lo real, más allá del género "cuerpo", hace de materia amorfa y maleable para tales transformaciones. Y nuestras definiciones *matemáticas* de lo real físico son *ideas-fuerzas*, *ideas-instrumento*, máquinas sutiles en que lo real amorfo, la fuerza en bruto, el peso en bruto, la energía en bruto, hacen no sólo lo que les indican las ideas-guía (vectores) sino lo que éstas les obligan realmente a hacer (ideas-fuerzas)" (o.c. 286).

Y así: "por la sencilla razón de que la realidad no está hasta tal punto especificada y determinada, sino que ha de ser especificada y determinada mediante tales máquinas o instrumentos intelectuales (...) se explica que nuestras teorías físicas puedan cambiar, sin que tal cambio tenga nada que ver con verdad o falsedad, porque cada teoría no es sino una máquina más perfecta para especificar y encauzar lo real. Y el éxito de las diversas teorías se mide por su *eficacia* para desvelar, reformar, dirigir lo real" (ibid); "De consiguiente: no hay verdades aritméticas ni geométricas ni una geometría es más verdadera que otra y ni siquiera tiene sentido decir si una es verdadera y las demás falsas, sino que se trata de verdad instrumental, de *eficacia* y de acciones que no especifican definitivamente, como la forma a la materia, sino sólo transitoria y extrínsecamente, como quien mentalmente dibuja una figura en las nubes" (o.c. 287).

Por lo dicho, se hacen claras las razones de GB para afirmar que con la verdad como eficacia se produce una inversión en la valoración tradicional tanto de las ideas como de la verdad: "Los órdenes de verdades, según la filosofía y ciencia clásicas, se establecían por el criterio de mayor o menor universalidad, necesidad y evidencia. Y si las verdades físicas estaban subordinadas a las geométricas, las geométricas a las aritméticas, éstas a las lógicas; desde el momento en que toda verdad tenga que mostrar su cualidad de *operar* eficientemente para recibir el título de "realmente verdadera", verdad con realidad de verdad, los órdenes de las verdades operatorias tendrán que establecerse según los grados de su *eficacia* real" (o.c. 280). Por esa razón, las ideas cuya eficacia real sea doble primarán sobre las simples ideas-guía: "Dentro de las verdades eficaces, o reales de verdad, tendrán preeminencia aquellas cuya eficacia sea a la vez *vectorial* y *determinante*" (o.c. 281), y por lo mismo, la verdad clásicamente entendida como patencia o descubrimiento, pasará a ocupar la posición inferior.

En todo lo anterior resulta evidente, pues, la herencia kantiana: la inversión o "giro copernicano" que supone preguntar, no ya por el ser, sino por sus condiciones de posibilidad, a la vez que su potenciación por un tipo vital "persona" de superior consistencia o madurez óptica que el transcendental kantiano. Una madurez que habla de una nueva fase del tipo vital "persona": una fase de ataque, o salida conquistadora, una vez obtenido el grado de "sistencia" adecuado; un derribar las murallas para salir a batallar a

campo abierto contra las cosas por sentirse la intimidad humana suficientemente sólida o "sistente" como para aguantar tal pelea y salir victoriosa, si no con certeza, si al menos con cierta alta dosis de probabilidad. Por eso afirma GB: "Cuando dice aquí Bergson que James y el pragmatismo continúan el kantismo, se refiere a lo que acabamos de decir: que la verdad ontológica clásica depende de la verdad transcendental y ésta a su vez, que en Kant era primaria ya, depende de la verdad *real*: de la *verdad-invento*" (o.c. 275).

Esta última consideración nos obliga a notar algo que advierte GB respecto de todo lo anterior, y que nos da tres claves de su pensamiento, las cuales, a su vez, remiten a Bergson<sup>261</sup>. Se trata de advertir a) el peculiar tipo de "necesidad" o no "arbitrariedad" que se manifiesta, a pesar de todo, en la verdad como invento; b) su aspecto democrático y colectivo; c) el afán de superación o transcendencia que emana de ella:

"no se sigue, a) que la verdad sea *arbitraria*, como no es arbitraria la manera de fabricar un aparato de radio, un automóvil... para que efectivamente marchen y funcionen; por más que tales aparatos no tengan *esencia*, por ser objetos artificiales; b) que todos pueden inventar *verdades*, es decir: planes ideales para dominar y aprovechar concreta y determinadamente lo real, de suyo amorfo e indeterminado; es, pues, la verdad de tipo *invento* (...) creación de un espíritu individual; y así, tal verdad no preexiste a su invención, como no preexistía el fonógrafo antes de que Edison lo inventara. (...) Así que la verdad se ha hecho, según el pragmatismo, gracias a los aportes individuales de un gran número de inventores. No todos son capaces de inventar el gramófono o la radio ni de inventar verdades de tipo *plan* para dominar y especificar lo real.

c) Pero se sigue (...) que (...) el espíritu del hombre es una realidad que está, cuando más, genéricamente determinada, pero a la que falta, por suerte para el auténtico progreso o retroceso, una última especificación. Así podemos los hombres ser inventores de nuestro propio ser, si nos lo proponemos, y si algunos de nosotros, más geniales y valientes que la gente, se determinan a ello" (o.c. 274-275).

Sobre todo ello se verá oportunamente, al tiempo que el autor madura y explícita dichos temas a lo largo de su andadura intelectual.

### **3.3. Conclusiones.**

El primer paso de GB para una filosofía de la técnica lo da desde la hermenéutica histórico-vital. Este primer avance puede resumirse en la sentencia varias veces citada: "la Vida, de quien Inteligencia procede y de quien la técnica deriva". En tal sentido, la técnica, acción instrumental por antonomasia, resulta ella misma instrumento de la vida que ésta se da a sí misma (creación) para su salvación. Es claro, por tanto, que la técnica, tal como la concibe GB en este momento, no sólo es un fenómeno de dimensiones antropológicas, sino cósmico, pues hunde sus raíces en la Vida o tendencia ascendente del Universo, de la cual la vida humana es una manifestación más, aunque especial.

Si los hombres, como se ha visto, son concebidos por GB como órganos de la Vida, la técnica por ellos creada será, lógicamente, creación, en última instancia, de y a

servicio de la Vida: la Vida se salva en el hombre mediante la técnica. Técnica, por tanto, como instrumento que manejan esos órganos de la vida que son los hombres. Desde esta perspectiva, la técnica constituida por acciones y artefactos materiales será vida "cosificada" o exteriorizada en grado máximo y, por tanto, a máxima distancia de la Vida, de ahí que su admanualidad o condición instrumental resulte mucho más evidente para la conciencia que otras técnicas y artefactos de tipo espiritual o inmaterial (métodos, instituciones...).

La técnica, en cuanto instrumento de la Vida, se concreta históricamente en tipos de técnica isomorfos con sendos tipos vitales humanos en que la vida se va interiorizando o dando con-sistencia progresivamente. Los tipos de vida están en función del *plan categorial-vital*, que no es algo primaria ni primeramente teórico sino vital, y desde él la vida superior o intelectual (intimidad) se trata con lo que no es ella, surgiendo en cada caso un tipo de verdad isomorfa. Por ello, la verdad para GB no es algo ni primaria ni primeramente intelectual o teórico, sino vital: el modo como *siente* la intimidad humana lo "otro" de sí. Por tanto, según el tipo de verdad, es decir, según la forma de sentir lo real, el hombre se comportará (actitud) de un modo u otro con lo que no es él (*trato implícito*). Sólo en un segundo momento de interiorización o ensimismamiento surge en el hombre la reflexión o conciencia (*trato explícito*) sobre lo que ya es y hace incluso antes de proponérselo<sup>262</sup>.

Por estas razones, GB puede sostener que el tipo de técnica o trato práctico con el universo mediante artefactos (trato implícito) es previo y fundamento del tipo de teoría (verdad científica) existente en un momento histórico dado y, a la vez, afirmar que el tipo de técnica está en función del tipo de verdad (verdad vital) definidor de cada tipo vital superior intelectual o humano. De este modo, sintetizando ambas posturas en el *vitalismo historicista* GB supera la aparente contradicción entre una afirmación de corte idealista y otra de estilo materialista.

Para conseguir la creciente interiorización aludida, la Vida cambia su forma de tratarse con lo real: de hacerlo de manera extrovertida (sensorial o intelectual), a otra operacional. Esto lo consigue con el surgimiento del formalismo científico y su creciente potenciación. El principal beneficiario de este proceso es la técnica, y ello como consecuencia de su estructura constitutiva o definidora: ser acción instrumental guiada por el valor de utilidad.

Por el trato operacional el hombre se descubre a sí mismo y a lo real de un modo nuevo: él cada vez más consistente y seguro de sí; al universo, cada vez más inesencial y moldeable. De otro modo: al cambiar el tipo de verdad lo hace el tipo de técnica. Con este criterio establece GB los diferentes tipos de técnica: a) la griega y medieval, coincidentes en su carencia de eficacia transformadora y sin conexión histórico-vital con los tipos históricos siguientes de técnica; b) la estoico-romana, incipientemente transformadora y origen histórico del proceso que desemboca en la técnica actual; c) la renacentista (Galileo-Descartes), de carácter fenomenológico-descubridor; d) la moderna (Kant-Newton), que es técnica fenomenológica desencubridora, y e) la actual, que lo es de tipo meta-físico o transustanciador.

Como se indicó, GB distingue entre un trato implícito con lo real y otro explícito, de modo que antes de tomar conciencia de lo que hace o es, el hombre ya lo está siendo o haciendo. Por esta razón, hay que advertir dos momentos en el uso de la técnica y de artefactos. En un primer momento el hombre inventa técnicas y las usa sin ser consciente de lo que hay implícito en ellas; en un segundo momento, reflexiona sobre su quehacer y surge la teoría. En este sentido, el trato técnico o admanual con el universo precede al teórico.

Sin embargo, una vez concienciada la estructura implícita de su acción técnica, el hombre puede potenciar voluntariamente dicha acción y estructura aumentando así su eficacia implícita. Si la teoría que forma parte de la estructura de los artefactos es de tipo idea-fuerza entonces les proporciona mayor eficacia transustanciadora, pero si la teoría es de tipo contemplativo (racionalista, naturalista, religiosa) no hará sino impedir dicha potenciación condenando la dimensión admanual del hombre a un segundo plano. Por otra parte, la temprana distinción entre trato implícito y explícito con una realidad será el origen, como se verá en un próximo capítulo, de la fundamental que establecerá GB años más tarde entre "hallazgo" e "invento".

Todos estos aspectos, como se irá comprobando, constituyen la base sobre la que GB profundizará en nuevas etapas de su pensamiento desde nuevas categorías filosóficas, en un proceso dialéctico de absorción-superación, y de ahí que los veamos regresando una y otra vez con matices nuevos que les hace ser los "mismos" pero no "idénticos", lo cual hace necesario establecer etapas en su pensamiento en general, y respecto de su concepción de la técnica en particular.

## Notas

1 En el prólogo a THFF dice haber renacido intelectualmente a los treinta y cuatro años de edad.

2 Sobre esta cuestión puede consultarse el prólogo de la obra citada, así como los de THFF, e IVF, II. El autor llega a calificar su producción literaria previa a 1939 como de "noche en desierto lunar" (ITF, 17).

3 Tomamos la expresión tanto en el sentido mitológico del término: Mercurio como mensajero intermediario entre los dominios divino y humano, como en sentido alquímico o "cualidad mercurial" de una sustancia. Recuerda, igualmente, al arcano denominado "El Loco", que es, entre los mayores del Tarot, el único sin numeración, pudiéndosele situar indistintamente al principio o al final del mazo adivinatorio.

4 Así denomina el propio autor su tarea filosófica durante estos años (Cf introducciones a THFF e IVF, II). Reconoce explícitamente lo novedoso de su método (Cf IVF, I, 226), y dice pretender mostrar con él la "historia íntima" de la vida (Cf ITF, 30). Se trata, siempre, de una "hermenéutica a posteriori" (Cf THFF, 39) con la que dotar a los hechos de una "racionalidad retrospectiva". En definitiva: se trata de lo que califica como "Filosofía de la vida" o "hermenéutica vital" (Cf EG, LXXV y LIV).

5 Como el propio autor indica en el prólogo a la segunda edición (1964), esta obra fue publicada inicialmente (1945) con el título "Filosofía en metáforas y parábolas", y con el subtítulo de "Introducción literaria a la filosofía", pasando en la segunda edición dicho subtítulo a título. Al habernos sido imposible manejar la primera edición citaremos siempre por la segunda pues, a excepción de algunos detalles estilísticos puntuales, el contenido es el mismo, tal como el propio autor afirma.

6 Como habrá ocasión de comprobar, GB advierte explícitamente que su análisis de los tipos vitales humanos queda circunscrito a Occidente.

7 Esto puede constatarse también en la frecuencia con que GB promete obras que luego no escribe o que, al hacerlo, toman forma diferente de la anunciada en un principio (Cf vg., ITF, 69). Así, en referencia a unas breves alusiones a la finitud vital, dice: "No entra en mi propósito desenvolver aquí estos puntos, que trataré detalladamente en el estudio sobre la vida; sino situar exactamente el camino recorrido en el tomo presente respecto del camino total del desarrollo de la vida humana. (...). El estudio sobre la "vida" proyectará, así lo espero, una luz definitiva sobre estos y otros puntos" (ITF, 164-165).

8 Desde esta base GB realizará afirmaciones como estas: "(Ciencias de lo indeterminado! Para el heleno equivaldría a "pecado contra la luz". Y con todo sabemos que las matemáticas, la geometría, el álgebra, la lógica moderna se sirven, con delectación morosa, de lo indeterminado. Nos hallamos ante una deducción transcendental-vital de la imposibilidad del nacimiento dentro de la vida mental helénica de ciencias de tipo semejante a las nuestras: álgebra, geometría analítica..." (ITF, 86). Lo mismo respecto de Kant y su tipo vital: "Kant fue el individuo típico de la conciencia transcendental (...). Por este motivo transcendental-vital, Kant no pudo trascender (superar) su manera personal de vivir" (IGE, 68).

9 Cf ITF, 128.

10 Es claro que se trata de los tipos singular, individuo imperfecto y perfecto y persona, respectivamente. Pero entonces surge la cuestión: ¿cómo surge el vivencial "hijo de Dios"? Nótese, además, la sucesión de los términos "comienza", "continúa", "termina", y "ascensión", con que cada tipo es aludido; pues bien, ¿qué término ha de corresponder, entonces, a "hijo de Dios"?

11 Según GB, la vida mental, frente a la sensible, "puede fabricarse su cuerpo, deshacerse de él, retirarse más o menos de su exteriorización, recogerse en sí misma, volver a sí (reflexión vital), abstraerse y abstraer, abstenerse; todo ello indica su libertad radical frente a la exteriorización. A esto llamo yo "espiritualidad". La potencia de variación del sentido científico es para mí la mostración suprema de la espiritualidad del hombre; y, a la vez, el sentido de la "espiritualidad intelectual". Un indicio de la creciente espiritualidad del hombre es siempre la aparición de nuevos aspectos formales en las ciencias que precedentemente se construían sirviéndose del sentido o de significados próximos al sentido" (ITF, 101-102); "a mayor abstracción vital mayor abstracción científica" (EG, XXX). Nótese cómo pone en conexión GB espiritualidad y ciencia, síntoma de la progresiva secularización a que nuestro autor somete diferentes categorías religiosas y



teológicas, como parte esencial de su proyecto filosófico. En este mismo sentido, muchos años después de las afirmaciones anteriores, dirá que el científico del siglo XX es el prototipo de santo actual. Sobre este proceso secularizador se irá viendo a medida que avance el presente estudio.

12 El término "óptica" aplicado a la verdad equivale a "patencia", por donde se echa de ver su procedencia heideggeriana (Cf ACHV, 39).

13 Cf EG, XVII-XVIII. Dice GB "científicamente inexplicables", porque la explicación de estos fenómenos descansa en el plan categorial-vital, que es algo previo a cualquier sistema científico y fundamento suyo, de modo que la ciencia juega dentro de los límites abiertos por él, no pudiendo dar razón de los mismos. Por tanto este tipo de explicación jamás podrá ser científica, y de ahí su inexplicabilidad, pues una ciencia no puede, desde dentro de sí misma, dar razón de sus fundamentos o condiciones de posibilidad. Esto no quita para que pueda hacerlo otro tipo de ciencia surgido de fundamentos vitales diferentes, pero en tal caso esa explicación no será considerada "científica" por el sistema científico que se pretende explicar. Según esto, los fundamentos de la ciencia, en cuanto tal, habrán de ser aclarados desde fuera de la ciencia y entonces no se considerará tal explicación como "científica", pues caso de serlo no estaría explicando sus fundamentos, y de creer lo contrario se estaría engañando. En este sentido GB comparte las tesis de Hartmann sobre los límites de la racionalidad, y así dirá que es imposible una teoría del conocimiento eficaz construida mediante el conocimiento mismo, de modo que la única necesidad atribuible a los principios del conocimiento es la de considerarlos como hipótesis o presupuestos necesarios para conocer, resultando ellos mismos algo irracional alógico y transinteligible (Cf NGFC, 223-256). Lo mismo sucede con el caso de la intimidad vital en el pensamiento de GB, que por su constitución no puede dar cuenta plena de lo que es, ni a sí misma ni a otro, debiendo metaforizarse en realidades que le son ajenas a fin de tomar distancia y concienciar su ser, pero lo que sabe de sí no es nunca lo que realmente está siendo en ese momento pues en tal caso moriría. La vida conocida no es vida viviente, sino restos desvitalizados de su actividad anterior a través de los cuales pretende deducir cómo era el sujeto que generó tales residuos o huellas. Tarea, pues, detectivesca esta de la vida que nos presenta GB para consigo misma.

14 Actualizar esencias y altavocearlas es, según GB, todo lo que dio de sí la vida al ponerse en estado heleno, por lo que a esta actitud vital denomina, genéricamente, "teatralidad" o "sentido teatral" (Cf ILF, 43), caracterizándose por su "Plan de sólo mirar, sin meter las manos" (Cf THFF, 350).

15 La ausencia en lengua griega de palabras adecuadas para "afirmación" y "negación", dada la finura del griego para otros aspectos, llama la atención de GB, que atribuye el hecho al grado de extroversión vital del heleno, quien no sentía afirmar y negar como actos del sujeto conocedor, sino como pasiones propias de un entendimiento entregado cual tabla rasa al ser y a la verdad óptica (Cf EG, XVIII-XIX; Ex, 168).

16 Esta actitud esclava queda de manifiesto en la autoconcepción del heleno en su "vocación entitativa" de "altavoz cósmico" (Cf ITF). De la falta de intimidad de la vida

griega hablaría también la ausencia del término "conciencia" en su vocabulario (Cf ACHV, 36-38).

17 La concepción griega del entendimiento agente como separado, sin ser propiedad de individuo alguno, y su comparación con la luz que todo lo envuelve, mas sin ser de cosa concreta alguna, encuentra su explicación vital, según GB, en el grado tan alto de extroversión con que se vivía el griego; en su total falta de conciencia de la espontaneidad creadora mental (Cf EG, XIV).

18 Cf EG, XIV.

19 Cf EG, XIV-XV.

20 Para una mentalidad como la helena "las cosas tienen cada una su verdad óptica no producida por nadie" (NGFC, 218). En efecto, para el heleno no es el hombre el que crea la verdad, sino que surge en una atmósfera intelectual luminosa no humana: entendimiento agente o "Razón subsistente", "luz del universo" (Cf ACHV, 38), la cual las imprime en cada intelecto humano (Cf NGFC, 259-260; ILF, 36). A la verdad como esencia (óptica) se refirió San Agustín con la expresión "veritas rei" (Cf o.c. 216), mientras que la verdad en tanto que esencia patentizada a un entendimiento humano es la "aletheia" o verdad científica para la mentalidad helena, para la cual ciencia es "ver con vista de ideas (eidenai, eidos)" (ILF, 47. Cf también IGE, 21). La aletheia es la primera forma de concebirse el "significado", que el griego no distinguía aún del "sentido": significado como esencia manifestada al intelecto humano, en tanto que manifestada (Cf ITF, 99-100).

21 Así por ejemplo la etimología de los términos "afirmar", "negar", "proposición" y "hablar", ponen de manifiesto, según GB, el componente lumínico apuntado (Cf ITF, 84-85). Desde esta perspectiva interpreta GB vitalmente el sentido que tales términos tuvieron para el griego clásico: proposición, como acción de descubrir lo oculto, de sacar a la luz; afirmar, como iluminación por adyunción de un predicado; negación como remoción de un obstáculo para la patencia de lo que de por sí ha de estar a la luz (Cf ITF, 85; ILF, 46). La palabra como cristal puro, transparente (función ontológica, no mágica, y por lo mismo, solamente declarativa) (Cf ITF, 105, 107).

22 Dado que afirmar y negar son acciones que el griego concibe, según GB, como movimientos cuyo fin es la cristalización de la esencia (idea), la proposición sólo puede adquirir estructura analítica (Cf ITF, 93-95), limitándose a ser "apofánsis" o "identificación", es decir, "identidad patentizada, ostentación lograda de la identidad primitivamente oculta" (Cf o.c. 94-97).

23 Onto-logía es ya un hablar o decir el logos del ser, lo cual implica, según GB un aspecto desacralizador de lo natural; dinámica que ya Hesíodo habría iniciado (Cf THFF), pero que con Aristóteles toma cuerpo propiamente (Cf IGE, 31, 34; Ex, 143 ss; ILF, 40). Platón, por su parte, es dialéctico, pues su proyecto filosófico contempla lo trascendente como meta o ápice supremo (Cf IGE, 34), aunque en rigor su dialéctica sea antiprometeica (Cf ILF, 38, 41-42). GB sabrá conjugar ambos aspectos, el ontológico y el dialéctico, de forma dinámica y ascensional, como se irá demostrando en este estudio.

24 Cf THFF, 161.

25 Este prejuicio es formulado así por GB: "'las cosas sólo pueden ser de "una" manera, y ésta la consiguen cuando se deja que ellas mismas, por sí mismas, desenvuelvan sus poderes y gérmenes internos. El final del desarrollo se manifestará en forma de reposo, de tranquila ostentación de la esencia, de organización terminada y estable de la materia". "Mientras la cosa se hace, es ininteligible (la potencia es ininteligible). Las manos del hombre no pueden hacer nada con ella; lo indeterminado es inaprovechable; sólo en cuanto está o va determinándose es utilizable; y utilizable solamente cuando se usa la determinación tal cual la misma cosa la produce". "Lo artificialmente determinado no vale para conocer ni para dominar lo real". "Primero ver la cosa tal cual es; después, a base de su esencia ya patente, y, según sus propiedades, se podrá hacer algo o mucho con ellas". "Mano guiada por vista"." (THFF, 356).

26 Cf vg., Ex, 143 ss.

27 Utilizamos el término "máquina" en el sentido etimológico que le da GB de ayuda para salir de un apuro, tal como se dirá en su momento.

28 Cf PCFG, 102.

29 Cf THFF, 187, 357-359.

30 Cf THFF, 71-72.

31 Lo mismo afirmará GB de la escolástica medieval. Ninguno de los dos tipos de vida notó que perdía la sustancia de su intimidad vital, de su ser, al rendirse a las cosas (Cf EG, XX). Por eso, valdrá de ambos lo que nuestro autor nota a propósito de algo que advertía ya Aristóteles respecto de la esclavitud: que no puede liberarse al que no sabe, ni puede saber, que está atado (Cf o.c. XVI). Por esta razón, GB urgirá años más tarde, como se verá en su momento, a una labor de concienciación del poder creador de hombre, mediante una triple humanización de la técnica: histórica (historia de la técnica y de los artefactos); intelectual (educar en el formalismo matemático); social (comunismo como proyecto antropológico del hombre creador y, derivadamente, económico).

32 Por esta razón dirá GB que "Los estoicos y escépticos, y sobre todo la filosofía romana clásica, comenzaron a atender y entender algo de lo que al hombre le pasaba por dentro mientras conocía" (EG, XX) o, como dice en ITF, que atendieron al sistema de esfuerzos interiores que hacía la vida al conocer, es decir, al intracuerpo de la ciencia.

33 Cf EG, XXI.

34 "Pero la luz llega a cansar. Y cuando la vida se rebela contra la importunidad "cierra" los ojos, le vuelve las espaldas y se encierra uno bien, las tres reacciones vitales las hemos hallado en los estoicos" (ITF, 87). Por tanto, una actitud de hastío y dos de rebelión. En total, tres potencias de cierre.

35 Cf vg., ITF, 82-83.

36 Expresión con la que GB traduce el término "Stimmung", de Heidegger (Cf vg., NGFC, 201).

37 "Aburrimiento plenario" es la expresión que utiliza GB para traducir el "Langewille" de Heidegger (Cf ILF, 192). Otras expresiones equivalentes son: "aburrimiento total"; "así con mayúsculas, para designar este tipo supremo (...) el Aburrimiento"; "aburrimiento plenario y supremo" (ILF, 192-193). De este aburrimiento total proceden otros aburrimientos, como vg. los de tipo "cotidiano" que pueden surgir durante una reunión (Cf vg., ILF, 192-193; SNHSJ, 90; Ex, 60).

38 El sentimiento de "hastío" añade al de aburrimiento un matiz de molestia ante la presencia machacona de aquello de lo que ya se está cansado o desganado. En este sentido GB utiliza la expresión "dar todo en ojos" y, por tanto, "da enojos", "hastío" y "fastidio", es decir, da "en-ojos en forma airada" (Cf Ex, 156-157 y 159). El aburrimiento no resulta necesariamente hastío, puede resultar simplemente "desgana", con su correspondiente grado supremo: "desgana cósmica" (SNHSJ, 90); "desgana universal" o "Desgana" (ILF, 192-193). Este matiz es importante para notar el origen sentimental del tipo de técnica que comienza a surgir a partir del Renacimiento y de su actitud isomorfa ante lo real, pues la conciencia o intimidad hastiada no sólo se sentirá desgana, sino ofendida, de modo que la reacción defensiva de la ineidad será más virulenta, llegando, como se verá, a la peligrosa actitud de "vanidad" característica de la técnica moderna.

39 "Es el oficio y función del sentimiento dar sentido a la realidad" (Ex, 40). Ahora bien, hay dos modos de hacerlo, según GB: los sentimientos "ónticos" descubren la finitud humana, su consignación a universo o facticidad; los animales no los poseen, de modo que no puede percatarse de su finitud (Cf Ex, 157), por lo que tampoco la técnica surgirá en ellos como reacción defensiva o, como se verá, arma de salvación de la vida (sindéresis). Los "ontológicos", en cambio, dan "logos" o sentido humano a las cosas (significado), transformando universo en mundo (Cf ILF, 196-197; Ex, 58). En esta transformación, los sentimientos actúan como fuerzas de cohesión o totificadoras: dan unidad de sentido o significado vivido de totalidad: "vemos con una parte del cuerpo, pensamos con una parte el alma, pero sentimos con todo nuestro ser, con toda nuestra realidad, con nuestra existencia íntegra. El sentimiento nos hace sentirnos de todo en todo, íntegramente", y añade: "Por esto Heidegger, para hacer síntesis conscientes, reales, irá a buscar ciertos sentimientos que den sentido total, unificadora en total, de todo lo nuestro y ajeno" (Ex, 61). En rigor, los ontológicos hacen simultáneamente la doble función, pues descubren las cosas como seres que lo son para mí (Cf Ex, 60-61). Con los estoicos griegos comenzaría, según GB, una rudimentaria distinción entre ambas funciones (Cf Ex, 169).

40 Cf ILF, 195; Ex, 59-61 y 157. Desde el punto de vista transcendental GB, como Heidegger, considera que los "poderes transcendentales" del hombre, es decir, aquellos por los que se "adelanta" a los "hechos" están inicialmente "caídos", lo cual significa que la conciencia se encuentra, naturalmente, en un estado "miriapódico", "intencional" o "extrovertido" (Cf Ex, 151-157), de modo que "tiene que" apoyarse o tratarse con cosas o "seres especiales" (específicos, particulares: "esta" idea, "este" bien, "este" color...), es

decir, "a-tender" o "in-tender" hacia ellas (Cf ILF 197; Ex, 60-61). Por ello, GB dirá que la "raíz honda" del "aburrimiento" proviene del tener que estar "consignados" sin remedio al universo de los seres (Cf vg., ILF 192-194; SNHSJ, 90). En GB, el estado de caída, el ser "de hecho", afecta a la intimidad vital en cualquiera de sus manifestaciones (sensible, intelectual...).

41 El concepto de Ser "se origina no de una abstracción intelectual, sino de la desgana o aburrimiento puro, de un sentimiento original con efectos metafísicos" (ILF, 193). Al afirmar esto, GB defiende la "inversión que en la valoración de los conceptos universales introduce Heidegger" (ILF, 194), al hacer depender su existencia del sentimiento (Cf ILF, 192-193). Por la importancia que GB concede a la conciencia sentimental es claro que influye en él la tradición filosófica romántica que, pasando por Heidegger, el filósofo bilbaíno Unamuno expone menos técnicamente que el autor alemán, pero con mayor fuerza vital (Cf Cap. a él dedicado en NGFC). El aburrimiento hace la nada de seres (Cf SNHSJ, 94). Resumidamente: "Hastío, fastidio, desgana, son sentimientos con poder sobre el tipo de presentación de los seres, con influencia sobre el conocimiento. El conocimiento posee cual poder y potencia propios los de definir, diferenciar, separar, distinguir. El hastío profundo puede sobre los afanes del conocer, y sume -cuando se apodera de los abismos del hombre, del hombre en su realidad de verdad (Dasein), no del hombre distraído u "ómnibus" que viste el traje de diario de todos los días, de los comunes pensamientos, de las opiniones y valoraciones traídas y llevadas, propagadas y circulantes- todas las cosas, todos los seres, por muy sublimes que sean, todas las ideas, por muy claras y distintas que se ostenten, todos los valores, por muy exigentes que sean en sus imperativos del "debe ser"... en "indiferencia", en olvido" (SNHSJ, 89-90). Del concepto de ser, dice GB que "tiene por contenido, por significado propio, el de "todos los seres en bloque", sin distinciones ni privilegios para ninguno", de modo que es "concepto "ninguneador", uniformador y plebeyo" (ILF, 193). En este sentido posee "matiz de menosprecio, de indiferencia, de "ninguneo"" (ibid.). Otras expresiones para lo mismo son: "monta tanto" aplicada a la relación de los seres con el Ser (Cf ILF, 193); también la calderoniana "todos a una" (Cf ILF, 193; SNHSJ, 90-91). La inversión valorativa afecta ahora a la consideración clásica del ser como ápice de claridad cognoscitiva, pues por el concepto de ser "lejos de atender a sus esencias, se desentiende de ellas. Es, por tanto, un concepto con funciones antiontológicas, antidefinitorias, anticognoscitivas" (ILF, 194). Así: "Toda la ontología anterior a Heidegger había supuesto implícitamente que el concepto de Ser se obtenía por una operación intelectual y que era el supremo de los conceptos, el que ocupaba la copa del árbol de Porfirio. Ahora nos sale Heidegger con que su origen es sentimental, y lejos de ser ápice de los conceptos puros es el destructor y ocultador sistemático de todos, pues se halla, respecto de ellos cual callada niebla que todo lo sume en indiferencia y pone en grisácea uniformidad" (SNHSJ, 90). Esta "aberración" fue "barruntada" ya, según GB, por los escolásticos primitivos al sostener que el concepto de ser no poseía unidad positiva, pues de ser así resultaría una irreverencia al poner a Dios al mismo nivel que los demás seres (Cf ILF, 194). El concepto de Ser es, por todo ello, un poder transcendental, pues dice GB: "El concepto, si es que se lo puede aún llamar así, de Ser nos liberaba de tenernos que estar tratando con cada uno de los seres en particular, los nivelábamos en él a todos en el trato con el Yo, transcendíamos y nos elevábamos sobre sus diferencias y exigencias de ser afirmados, negados, explicados, definidos..." (ILF, 200), es decir, les damos carácter científico o universalidad, necesidad y conexión deductiva (Cf o.c. 209). En este sentido

dice GB refiriéndose a Heidegger: "sea cual fuere, en definitiva -recuérdese que el primer tomo, el único publicado, de Ser y Tiempo, no da la respuesta a esta pregunta: ¿qué es el Ser?-, es claro que por Ser tiene que entender, y va entendiendo, un constitutivo positivo, de estilo forma a priori, a distinguir cuidadosamente de entes y cosas, un constitutivo positivo, a priori, no cósmico; y además permanente, pues pertenece a la esencia del hombre de verdad" (NGFC, 181). De lo anterior resulta que el concepto de ser, como el de Mundo, es poder transcendental, por el que nos "adelantamos" (Cf ILF, 201-202). De este aspecto, en relación al trato admanual o técnica, se tratará en un próximo capítulo.

42 Sobre cómo la vida instrumentaliza sus propias creaciones intelectuales se verá más adelante. Respecto del concepto de Ser, como se verá en otro capítulo, éste será transformado en "concepto formal de Ser" en Suárez, que es concepto de ser elaborado técnica, científicamente, lo mismo que el de existencia o "concepto objetivo de ser" es la formulación técnica del "que" descubierto por el aburrimiento ya en los estoicos (distinción sentido-significado). En ambos casos el concepto de Ser funciona ya como instrumento (estado de enser o temático), y no como órgano viviente (estado de ser o atemático), a servicio de la razón vital.

43 Cf ILF, 194-195.

44 Afirma GB: "El concepto de Ser nace, por tanto, de ese hecho bruto que es tener que estar en un mundo de seres, de los que se puede uno evadir de uno en uno, mas no de todos en bloque. El concepto de ser proviene de la decadencia (Geworfenheit) o caída del hombre al mundo, al universo de cosas que el no ha creado" (SNHSJ, 91). Pues bien, si el hombre no pudiera liberarse también del concepto de ser o estado de "intencionalidad global", entonces "continuaría esclavo de lo real en bloque" (Cf SNHSJ, 91). Si el hombre no puede liberarse de Mundo, Ser y seres, es decir, de las condiciones transcendentales, no podría darse una auténtica metafísica, sino simples modalizaciones (Cf ILF, 197-198, SNHSJ, 94; NGFC, 181-184). Por esa razón es planteable esta cuestión: ¿en caso de que el hombre llegara a transustanciarse mediante la técnica en Dios, desaparecería el Aburrimiento y con él, por tanto, el concepto de Ser? ¿Será la técnica el origen de un nuevo tipo de revelación o advenimiento del Absoluto, de modo que la metafísica se transmute en un tipo de mística inédita hasta el momento? Dejemos estas cuestiones para más adelante, pero advirtamos que nuestro autor afirmará que actualmente la metafísica sólo es posible como técnica, y que ésta únicamente tiene sentido como metafísica.

45 Todo sentimiento muestra, descubre, por lo que remite a unas condiciones de posibilidad necesarias, aunque no suficientes, para su probable surgimiento. Desde esta perspectiva, la angustia, sentimiento más potente que el aburrimiento, será denominada por GB "factum plusquamtranscendentale" (Cf Ex, 159).

46 Cf EG, XX-XXII.

47 Es claro, por lo dicho, que el modelo de reproducción celular funciona como categoría en el pensamiento de GB, resultando, así, motivo que hace vitalmente convincente o digerible las razones y explicaciones que configuran su teoría de los tipos vitales. Este aspecto apuntado explica la utilización de la expresión "cáscara de huevo filosófico" (Cf

ITF, 67-68), para referirse al estado de la vida intelectual del que emergen Descartes y Leibniz, rompiéndolo (Cf o.c. 83), y resultando tal irrupción un nacimiento en sentido riguroso, donde lo que viene al ser es un nuevo tipo de vida mental. Vida y razón quedan, pues, esencialmente co-implicadas, de modo que la razón evoluciona, tiene historia. Resulta interesante por demás advertir en el pensamiento de GB la presencia del "huevo filosófico", símbolo fundamental del hermetismo alquímico, en el que resuenan los ecos del órfico "huevo cósmico".

48 Cf EG, XXI.

49 En ocasiones, con este término GB designa tanto la acción de "cerrar" como la de "aguantarse" (Cf vg., ITF, 83, 92-93).

50 Cf EG, XXI.

51 Cf EG, XXII.

52 Este elemento resultará fundamental en su filosofía de la técnica pues, como se verá oportunamente, será parte de la estrategia que la vida humana deba poner en marcha para evitar sucumbir víctima de su propio desarrollo tecnocientífico cuando se embriaga de racionalismo determinista. Así, en la década de los cincuenta la abstención o negación activa tomará forma de "voto de pobreza" respecto de ciencia y técnica, al no bastar ya la simple humildad, debiendo reforzarse ésta con "voto" o esfuerzo voluntario de renuncia ante lo rico que de ellas se encuentra siendo el hombre actual.

53 El esfuerzo es elemento fundamental en la filosofía de GB, y no pierde ocasión para llamar la atención sobre su importancia. Tal elemento resulta de especial relevancia en su filosofía de la técnica pues, entre otros casos, mediante el trabajo técnico y socialmente organizado el hombre, según nuestro autor y como habrá ocasión de comprobar, va conquistando esforzadamente su identidad como creador a la vez que su conciencia de tal. En ese proceso el hombre se humaniza, lo cual no es afirmación analítica o repetición insulsa sino afirmación sintética y dialéctica con la que se indica que el hombre debe hacerse "mismo", es decir, recuperarse y reencontrarse por haberse hecho un ser para sí de tipo superior a como lo estaba siendo naturalmente. Se trata de llegar, por técnica y trabajo esforzados, a ser el mismo sin por ello quedarse en idéntico. Este carácter esforzado o sacrificado ("significación pantagruélica del esfuerzo" (FULCANELLI: Las moradas filosóficas. Barcelona 1977, Plaza & Janés, 50 ed., p. 425)) por el que se alcanza la meta o victoria en la lucha contra el opuesto esencial es clave en la filosofía hegeliana, y está presente también en numerosas tradiciones que, como la cristiana o la hermética, hacen de ella piedra clave de su verdad soteriológica.

54 Cf EG, XXXI.

55 El aspecto genesíaco de la vida actúa claramente como transfondo categorial en esta concepción bacquiana de la epojé, llegando a comparar el conocer heleno con el "significado bíblico de "conocer": derramamiento de la propia sustancia en otro para que surja otro ser nuevo, en este caso el sér intencional y su expresión verbal en la proposición" (EG, XX). Expresiones equivalentes son: "continencia intelectual" (EG, XX); "aguantarse

las ganas" (Ex, 186), para no derramar la sustancia intelectual sobre las cosas o lo "otro" de sí.

56 Se trata de un proceso de purificación que GB compara explícitamente con la copelación del oro (Cf Ex, 181).

57 El propio autor nota insuficiente el término "abstención" para traducir el de "epojé" (Cf Ex, 157). "Sobreponerse" significa "Dominar los impulsos del ánimo, hacerse superior a las adversidades o a los obstáculos que ofrece un negocio" (Diccionario de la RAE). Por su parte GB dice: "'sobreponerse', epoché, o abstención por sobreseimiento de la causa planteada" (Ex, 169). Por tanto, epojé como superación de la extroversión concienical al dominar el impulso in-tencional por sobreseimiento de la causa. En términos del refranero popular: no hay mayor desprecio que el no hacer aprecio.

58 Dice GB: "El pensar se pone a sobreseer la causa lógica, a no tener que afirmar ni que negar; se pone y se obstina en no interesarse por verdad o falsedad" (Ex, 169); "es un no importarme nada, ni un ardite, la verdad o la falsedad, la importancia científica de un principio o el valor secundario de una consecuencia" (o.c. 170); "suspende el juicio: y aun a las cosas y verdades más visibles dice tranquilamente "ya veremos"" (ITF, 93). "Surge, como erupción de la vitalidad mental en rebelión, el "negarse" "a". Con ello la lógica y las ciencias todas pierden la posibilidad de serme objetos, de presentárseme" (Ex, 169).

59 Cf Ex, 170-172. En otro lugar dice: "no es un acto de la voluntad, definiéndola tal cual anda en los sapientísimos manuales de filosofía al uso. Es algo más hondo y anterior a los actos de la voluntad: es la vida la que "pone" a la voluntad a querer; este "estar puesto a querer" -esa querencia vital- es el viento que dará a la voluntad propiamente tal ímpetu vital para querer realizar esto o aquello. (...) La libertad intelectual es muy posterior a la libertad de la voluntad. (...) Este desinteresarse vitalmente de todas las cosas, seres, verdades... es la suma ciencia del saberse vivir, sin tener que vivirse desviviéndose en y por lo que no es nuestra vida" (ITF, 91-92). En este sentido dirá: "el "ponernos a" afirmar, negar, discutir, valorar, recordar, querer, desear los objetos (...) es cosa que está positivamente en nuestro poder, es acto nuestro enteramente libre (...). Y por ser acto o decisión positiva libre y nuestra da fundamento suficiente, positivo, independiente para una nueva ciencia, si es que queremos llamarla así, que es la fenomenología. La libertad entra, por tanto, en la raíz anterior misma al entender, al querer, al desear, al planear, etc. Sería terrible nuestra esclavitud si, porque una cosa es verdadera o tiene tal o cual atributo, tuviéramos, sin remedio, que afirmarla, atribuirle tal predicado a costa de nuestros actos, reconocerle tal valor a costa de los actos de nuestra voluntad... Nada se hace a costa nuestra si nosotros no lo queremos, si espontáneamente no "nos proponemos a" ello" (NGF, 72-73), y por otra parte que "sucede que uno no está para afirmar o negar lo que dice o cuenta la actitud o instalación natural, simplemente porque uno no tiene ganas de ponerse a afirmar o negar. Y de esta falta de ganas no hay que dar cuenta a nadie. Es porque sí, como la raíz de toda la libertad. "Causa sui"" (o.c. 73).

60 Cf Ex, 165-166 y 186.



61 "No se trata, pues, de contraponer a una afirmación una negación, afirmándonos en la negación de igual manera que antes nos afirmábamos en la afirmación. Esto es ser simple hereje o disparatador, miriápodo sano o cojo. Se trata de "negar-nos" a afirmar y a negar. No se trata de negar, sino de re-negar. (...). "En mi tierra aragonesa han inventado los baturricos una progresión de negaciones que van desde el simple "no" hasta el no anonadante; no, re-nó, re-contra-nó. Eso de que dos negaciones afirman resulta válido a lo más dentro de la lógica pura; pero respecto de progresión anonadante; no, renó y recontranó, el re-nó no es un "sí", y menos aún nos vuelve a un "sí" el recontranó. Renó y recontranó funcionan translógicamente, como expresión de la existencial desgana, desgana invencible de todo: de afirmar y de negar. Son funciones de "negarse a"" (Ex, 172-173).

62 Cf ITF, 119-120.

63 De acuerdo con Heidegger, GB admite grados en el poder de la negación y, en consecuencia, tipos de negación (Cf Ex, 174-176). La epojé pertenece al tipo "negarse a" (Cf o.c. 169-171), del que existen "modulaciones" (Ex, 176). En cualquier caso todo negar procede de la actitud vital básica anteriormente comentada, y previa a cualquier matiz intelectual, que es la "gana unitaria" (Cf Ex, 171-172). La insistencia de GB en el aspecto unitario de la "gana", a pesar de las diferentes formas en que ésta se manifiesta, advierte sobre su condición de poder transcendental por el que el hombre se pone más allá de las cosas, dejando de ser "insistente". Compárese esto con lo que dice del espacio concebido por Kant y Newton (Cf HFC, 85).

64 Cf también Ex, 169.

65 "Ser un negado" es versión bacquiiana de lo que más literalmente, cuando traduce a Heidegger, denomina "privación" (Cf Ex, 176). No se alude con ello a dificultad alguna para el desenvolvimiento de un sujeto en un determinado contexto instrumental (si así fuera nuestro autor estaría refiriéndose a una actitud intencional o "miriapódica" de tipo peculiar o especial), sino a algo bien distinto: "'Sentirse un negado", en su fuerza auténticamente existencial, es sentir tan íntimamente, tan limpiamente la originalidad del ser del hombre, su alteridad radical frente a todo que a uno le parezca suicidio, atentado contra su alteridad y soledad altanera, darse a, apoyarse en las cosas. Se nota el hombre auténtico "negado" para todo, pues afirmarse en lo otro es negarse a sí. Es existir en absoluta pobreza de espíritu; existir, en términos de Plotino, monos monoi, solo a solas de todo" (Ex, 176). Con todo, "ser un negado" no alcanza la radicalidad del "renegado", de ahí que prosiga: "El sentirse privado de todo y de todas las cosas puede ser el paso inicial para descubrir que el hombre auténtico es un "negado" para todo, un "negado" por asco hacia lo "otro". Pero se da aún un temple existencial nuevo, modificación original del "negarse a": "re-negar de", o con términos de Heidegger, execración, maldición, transgresión. Transgredir es pisotear y pasar por encima de todo; sea lo que fuere -verdad-error, virtud-vicio, sagrado-profano...: transgredir trasciende, por ejemplo, el pecar y el obrar bien; es liberarse de tener que realizar un valor o de tener que realizar un contravalor; es pasar por encima de esa imposición incluso en el "deber", en un deber que tiene que ser realizado, que exige de alguna manera tomar carne en la existencia humana; y a pasar por encima de ella no es ir contra ella y realizar lo opuesto, sino simplemente renegar de esa maldita exigencia e intromisión del valor en la existencia humana. )De dónde les viene a los valores, a la

verdad, el derecho de entrometerse en mi intimidad, presentarse con ese "deber ser": deber ser afirmado o negado, deber ser reverenciado o blasfemado, deber ser realizado a costa de mi carne y de mi sangre, de la sustancia espontánea de mi vida, de la intimidad absoluta de mi conciencia?" (o.c. 176-177).

66 Otras, en cambio, son "discretas y modositas", cual las cosas ideales en general o las matemáticas (Cf todo ello en Ex, 177-178).

67 Dice GB: "No podemos librarnos de ellos y ser a solas, ser simple Yo, por negarnos a afirmarnos en ellos; se nos entran por la carne con esa sutil punta del "deber ser ideal". No basta con que la existencia humana no tienda hacia ellos; son ellos los que tienden hacia mí. La angustia, al recogerse sobre sí, solo a solas, adopta entonces el temple de protesta, de execración, de maldición, de blasfemia iracunda, de sacrilegio desenraizante. Es el temple existencial de "renegado"" (Ex, 178). Y de ahí que afirme: "Y contra tales intentos y atentados valores, ciencia...-, se subleva a veces la vida y "reniega de todo"; maldice en firme, en sarta, en letanía; execra, que es sacar a escobazos del santuario o lugar sagrado, que es mi intimidad, todo lo santo y sagrado, lo venerable y valioso, por ser lo "otro", hasta quedar solo a solas consigo mismo, recogido en sí y para sí, angostado y angustiándose, doliente con ese transcendente dolor que sobreviene al notar que, para ser Yo mismo, para estar en intimidad, es preciso echar de casa tantas y tantas cosas, a veces bien valiosas, que se me habían colado irreverentemente" (o.c. 177).

68 Cf EG, XXI; ILF, 53.

69 Cf también ILF, 206; EG, XIX.

70 Cf IGE, 62; ITF, 83; EG, XXXI; NGFC, 71-72. Otras formas de mayor potencia, proporcionales a la fuerza con que el yo se iba sintiendo consistente, le siguieron: la cartesiana o "primera soledad óptica" o "cósica", de la que proviene la "asfixia" de tipo "duda metódica", y que resulta previo necesario para la venida al mundo de la "asfixia" kantiana o "reflexión transcendental" en tanto que "primera potencia de soledad transcendental" (Cf IGE, 11,15, 64 y 66 espec.). Heidegger llega a la angustia transcendental o categorial (plusquamtranscendental la denomina GB, como se dijo en nota anterior) al vivir de forma un tanto anormal lo que Kant vivió con normalidad: el yo transcendental (Cf IGE, 63-71; Ex, 165-166 y 186). Husserl elaborará técnicamente la experiencia de epojé, dando como resultado una fenomenología transcendental en la que la vida acaba perdiendo su libertad en las esencias (Cf NGFC, 66-81). En cualquier caso, ninguna de las apojé históricas ha conseguido liberar al hombre de "que", por lo que GB, como se verá oportunamente, realizará una crítica a la transcendentalidad por insuficiente y propondrá una transcendencia de tipo transfinitante que englobe a la transcendental pero la supere al posibilitar e integrar en su seno una técnica de carácter meta-físico, de modo que la metafísica sólo tenga sentido como técnica. En definitiva: superación de la transcendencia transcendental (intelectual, mental) por la de transustanciación real de lo real.

71 "Mientras el hombre se siente como altavoz del universo, el panvitalismo es la forma (así en singular) de la vida. No hay cosas: todo es antropoide. Al retirarse la vida sobre sí

misma por la epojé lo antropoide baja a nivel de "cosa"; en el orden intelectual la mente deja de tener que funcionar como altavoz del universo y se pone en el plan vital de atleta, de acción intelectual. (...) Las palabras y las ideas, al retirarse de ellas la vida, bajan a la categoría de cosas. El sino del acto mental ya no es ser apófansis, transfiguración de las esencias a través de las palabras, sino pro-posición, ostentación espontánea de la vida a través de las ideas y de las palabras. La luz que transfigura las esencias ya no es la luz de la verdad; sino el lumen naturale de la vida" (ITF, 99).

72 "Caretá" es término equivalente a "persona" (Cf THFF, 40). Por esta razón GB dirá que considera el proceso de formalización como un descenso de lo "antropoide" a "cosa". En este sentido debe distinguirse en GB entre un antropomorfismo "vulgar", según el cual "las mismas cosas son tales personas" (ILF, 278), y que es propio de primitivos, y el griego clásico, vestigio debilitado de aquél (Cf ITF, 49). Este segundo significado hace referencia al modo de entender el griego el puesto del hombre en el universo, en tanto que altavoz ontológico de una supuesta racionalidad cósmica de la que él no es fuente, sin notar que se trata de una proyección (extroversión) suya.

73 Nótese, de nuevo, el empleo por parte de GB del término "máquina" en sentido etimológico.

74 "Si pudiésemos retirar la vitalidad inferior de sus diferenciaciones, notaríamos el molde y lo moldeado, la estructura del cuerpo como cosa y la acción estructuradora vital. (...) La vida superior (...) es amiboide; se encuentra, es cierto, con órganos ideales (creencias, usos, ciencias, sistemas, lenguas, sociedad...) en que, antes de percatarse, ha cristalizado su vitalidad; pero tiene el poder de retirarse, de volver a la forma de vitalidad indiferenciada y al revés, volver después espontáneamente a crearse los mismo órganos u otros nuevos y nuevas funciones espirituales. En estos dos momentos vitales,-desdiferenciación y diferenciación espirituales-, la vida toma conciencia de la estructura de sus órganos (de la ciencia en cuanto cosa, por ejemplo) y de la estructura de su diferenciación vital. Esta propiedad de la vida superior es la raíz primaria de fenómenos como duda, abstención, abstracciones, epojé o paréntesis fenomenológicos... (fenómenos todos de liberación vital); y, en dirección inversa, de actos como posición, pro-posición, afirmación, negación, enérgeia... fenómenos de diferenciación vital espontánea" (ITF, 103). Para la ciencia como "metáfora" ideal o cuerpo constituido por una química orgánica ideal: los conceptos, de los cuales algunos pueden elevarse a categorías, Cf THFF, 19-21; ITF, 101-102.

75 La influencia de Ortega y Gasset es clara. La razón pura debe complementarse con la razón histórica y aun con la vital. Tres estados de la razón no tres razones diferentes (Cf NGFC, Cap. dedicado a Ortega).

76 Cf ITF, 80.

77 Cf ITF, 25-26.

78 De forma condensada puede resumirse todo lo dicho en este texto: "En el modo de vivir extrovertido y amorrado sobre las cosas, las formas de espacio y tiempo y las doce funciones lógicas eran, por decirlo así, caparazones animados por la vida mínima, en

inmediación vital con ellos; demasiado cerca para ser notados, si no como lo totalmente otro, al menos como lo que pudiera funcionar de tal manera que las cosas aparezcan como lo otro. El comenzar a funcionar el espacio y el tiempo y las funciones lógicas como categorías es retrotraerse la vida, hasta cierto punto, de esos caparazones, es dejarlos más o menos secos, descoloridos, fríos, sin irisaciones; y entonces, interpuestos entre la vida y las cosas, funcionarán en plan categorial. Las cosas podrán entonces afectar (afficiere) y hasta hacerse sentir (la *Empfindung*, de Kant) en tales caparazones, hasta cierto punto desvitalizados, desconciencializados de conciencia inmediata, casi inconsciente de sí misma; mas no podrán hacer conocer (*Erkennen*), determinar, en su contenido inmediato y dado, el conocimiento. La vida, retirada en sí misma, unificará, sintetizará, según sus planes; y las ciencias adquirirán su forma transcendental" (THFF, 212-213).

79 Cf Ex, 109; EG, XX-XXIII. Frente a la intuición de esencias, en la nueva ciencia que surge con el tipo vital del individuo imperfecto se deja la "preeminencia a la acción "relacionante", a la función, como se dirá siglos más tarde" (EG, XXVI). Es en este sentido que GB dirá, con término bien significativo desde la óptica del presente estudio, que la lógica estoica resulta ser un "problema de ingeniería" (ITF, 105). Además, con la introducción del silogismo hipotético, entre otros avances, los estoicos logran una mayor independencia de la intimidad vital frente a las verdades, posibilitando así un mayor grado de formalización o distanciamiento, proporcionando a la ciencia una "estructura cinética o de textura total". Por todo ello concluirá GB que "toda ciencia constituida en plan de ciencia "formal", con la característica básica de la regla de sustitución, no con la de especificación de géneros-, supone un primer grado de desvinculación entre verdad ontológica por una parte y verdad óptica y ser por otra, puesto que en una ciencia formal ya no interesan ni tienen importancia la verdad o falsedad de las proposiciones empleadas ni su carácter afirmativo o negativo" (EG, XXIX). En ello consiste, según GB, lo peculiar de las fórmulas lógicas en cuanto "funciones de verdad" (Cf *ibid.*). Por dicha desvinculación "se alcanza algo sumamente importante para la historia de la ciencia: la posibilidad de constituir una ciencia en plan "formal", es decir, con fórmulas generales" (o.c. XXXI). En definitiva: "este primer intento de la vida de ponerse en plan de intimidad, de liberarse de los objetos y de las proposiciones que de ellos hablen trae consigo la creación de una ciencia de estructura "formal"; a mayor abstracción vital mayor abstracción científica" (o.c. XXX). Ahora bien, en su conquista reside también su limitación, pues dice GB: "cuando una ciencia formal tiene que servirse de la regla de sustitución, y los objetos con que rellenar las fórmulas no han cambiado y no hay otros, en rigor no se habrá llegado a cambiar el tipo de ciencia, no se habrá libertado la vida de los objetos" (o.c. XXXI), razón por la que considera en fase de incipiente lo logrado por los estoicos en el terreno de la desvinculación entre verdad óptica y ontológica: "supone un primer grado de desvinculación" (o.c. XXIX). Este defecto se debe a la incipiente con que el estoico vivió su intimidad, de modo que su ejercicio de retirada sólo tuvo potencia para liberarse del ser y de la verdad óptica, mas no para separarlos, al conseguir construir realidades que sustituyesen a las esencias, pues en el momento en que dejaba de realizar el esfuerzo de retirada y se entregaba al conocimiento volvía a recaer sobre ellos, por lo que dice GB que "con todo la verdad óptica y el ser eran su obsesión, o como decían en bella frase, "se sentían en ciudad sitiada"" (Cf o.c. XXX-XXXI); "Este ponerse a abrirse a lo que sea es la sinceridad y lealtad primordial, el amor primigenio a la verdad"; es decir, "Esfuerzo

totalmente diverso de ponerse a transformar, trabajar sobre, fabricar, cambiar lo que sea en lo que deber ser, según fines y valores" (Cf ITF, 118).

80 Oigamos al autor en una colección de citas, declarando qué sea significado: "la estructura de lo real, (...) su contextura o esencia" (ILF, 27); "la realidad bruta y firme" (o.c. 23); "la realidad en su realidad de verdad" (o.c. 27); "la realidad misma, (...) significado de las cosas en sí mismas" (ibid); "todo esto que entra, en rigor, en el orden de lo real, del ser, integra lo que podemos llamar "significado", contenido real y entitativo" (o.c. 24); "la realidad -en su realidad de verdad, pura, brutal, simple-" (o.c. 25); "a su significado puro [de los seres], a lo que son en sí, sin dejarse afectar por lo que pudieran ser para mí" (Ex, 34); "Que lo real, por muy determinado que esté en cuanto a significado, estructura, esencia y demás caracteres firmes que la ciencia dice tener, está yermo de sentido, vacío de humanidad. (...) Porque lo real, por muy determinado que esté en su esencia, se halla todavía yermo y desierto, indeterminado y vacío de sentido humano" (ILF, 26). Parece clara la sombra del nómeneo kantiano en lo dicho. Tampoco parece hallarse lejos esta concepción de lo real de la orteguiana de "enigma". En cualquier caso, GB propondrá superar la distancia entre fenómeno y nómeneo mediante la transustanciación de lo real por técnica y sus artefactos resultantes o, desde una óptica marxista, por el trabajo y sus productos, suturando por praxis la natural escisión entre trabajo espiritual y material, que el idealismo potenció aún más y resolvió a favor de la teoría.

81 Según GB, Kant "casi" es consciente de la función simbolizadora de la vida al notar su actividad trascendental, de modo que se acercó al noumeno y tocó el misterio, pero no pasó de ahí (Cf IGE, 60 y 68). Kant no advirtió la transcendencia de la vida, quedándose tan sólo en su transcendentalidad. El racionalismo, menos prudente aún, irrespetuoso para con la razón misma, habría pretendido descortezar el "que", "bloque" o "existencia" (concepto objetivo de ser). El positivismo pretenderá su negación, como habrá ocasión de comentar.

82 Cf ITF, 100-101.

83 Cf Ex, 39.

84 Para el heleno, como se vio, todo lo de la cosa quedaba patente ante el hombre de manera necesaria y de ahí su identificación entre ser, verdad óptica y ontológica. Es por ello que identifica también sentido y significado: "significado es ni más ni menos que aparición plena y radiante de una esencia a partir de la misma oculta aún bajo forma de cosa; o si queremos otra formulación, significado es la mostración y lo que muestra actualmente una cosa bajo la manera final de "ser", como término del proceso patentizador que arranca de ella misma en forma de cosa; mostración del ser de-mostrándolo de la cosa" (ITF, 99-100). Como consecuencia de esta confusión toda formalización o separación entre ambos resulta imposibilitada, de lo cual se resentirá toda su técnica, tal como se dijo, y como aún resultará más claro al mostrar la conexión entre formalismo y operabilidad.

85 De no ser así, no se diferenciaría de la vida animal. En cuanto vida humana, el griego practicó un tipo de epojé: cerrarse a lo sensorial, frente al primitivo.

86 Aquellos contenidos concieniales que Bacca denomina "significado", tal como "dos y dos son cuatro" (Cf vg., Ex, 57; ACC, 146-148). No son significados "puros", sino "remotos", pues aunque parezcan carecer de sentido (sentimientos), y tal es el intento de la ciencia, en realidad lo tienen, aunque fosilizado, lo cual es una manera de tenerlo. El significado puro está más allá del límite; el remoto, más acá pues no es otra cosa que el significado puro "adobado" con algún sentido que lo haga digerible para la vida. No es lo mismo un esqueleto que una momia, ni dan la misma información. El significado remoto o ciencia está ya jugando dentro del espacio abierto por la posición, de modo que no puede resultar un simple "que", similar al que aparece por la epojé o el hastío.

87 Cf EG, XXIII.

88 Dice GB: "'ponerse a' -significación del término 'thesis', actos téticos o posicionales, etc.-" (NGFC, 71).

89 Término utilizado por GB para traducir el Entschlossenheit, Schlos, de Heidegger, con el que el filósofo alemán hace referencia a la salida de la angustia y que nuestro autor amplía para referirse a cualquier salida de sí de la vida previamente ensimismada, independientemente del grado de retirada y, en consecuencia, de exteriorización o entrega a las cosas (Cf vg., SNHSJ, 95).

90 Cf NGFC, 70.

91 Dice GB: "'afirmarnos en", del que provendrá, como fenómeno derivado el simple y lógico "afirmar"; "la gana de "afirmarse en" precede, está a priori, respecto de la función lógica concreta de "afirmar" cada verdad o proposición en su pluralidad y distinción" (Ex, 171); "'Posición" es, pues, cualquier acto intelectual (afirmar, negar, deducir...) en cuanto realizado por la vida intelectual espontáneamente, sin serle impuesto por encandilamiento ante la presencia deslumbrante de las cosas" (ITF, 92); "Esta decisión o posición no es un acto de la voluntad (...). Es algo más hondo y anterior a los actos de la voluntad: es la vida la que "pone" la voluntad a querer; este "estar puesto a querer" -esa querencia vital" es el viento que dará a la voluntad propiamente el ímpetu vital para querer o realizar esto o aquello" (ITF, 91).

92 Dice GB: "Esta acción transcendental (...) se la encontraba hecha, pues nacía encandilado, extático, con los ojos abiertos: era para el tan inconsciente como lo es para nosotros de ordinario abrir los ojos. Como la vida vivía desviviéndose en y por las cosas patentes, tenía que pasar desapercibido el esfuerzo vital de abrirse, de hacerse patente y accesible a las cosas, estuviesen o no patentes en sí mismas" (ITF, 90).

93 En rigor, "verdad transcendental" es acepción que GB reserva al tipo de verdad kantiana, es decir, del tipo vital "persona" en su primera fase. Para distinguirla de la ontológica del individuo (perfecto o imperfecto), denomina a ésta última "verdad ontológica clásica" (Cf NGFC, 260; EG, XIV). Distingue, incluso, entre "verdad escolástica" (Cf NGFC) y verdad ontológica clásica cartesiana (Cf EG).

94 "El entendimiento, mediante la abstracción, es capaz no solamente de sacar la idea de hombre, de dos, de circunferencia (a), sino lo que es más y viene especialmente a nuestro propósito, de dar a tales ideas matiz de "ideal ": de norma, de término de comparación para apreciar hasta qué punto una cosa real se acerca a la idea (b). (...) El paso de abstraer de lo sensible una idea no es constitutivo propio de la verdad ontológica, sino estadio preliminar imprescindible; el levantar, o intentar levantar, una idea a ideal, una idea a norma hace posible propiamente la verdad ontológica, puesto que las cosas, por ser o realizar imperfectamente una idea, tienen que referirse y compararse con tal idea en estado de ideal o norma, y en tal estado es como las posee el entendimiento. Ahora bien: juzgar, en cuanto operación mental perfecta, no se ciñe exclusiva ni propiamente a decir lo que la cosa es, sino a decir lo que es por comparación con lo que tiene que ser"; "El poder de levantar las ideas o conceptos a normas o ideales hace que el centro de la adecuación entre cosa y entendimiento quede centrado en el entendimiento, y a este centramiento de la adecuación se denomina verdad ontológica" (NGFC, 261-162).

95 Cf NGFC, 217-219.

96 Sobre esta misma idea dice GB: "Para notarlo hay que "hacerse el desamorado", aunque uno se muera de ganas de verdad" (ITF, 110); "Sólo cuando la vida otorgó preeminencia al esfuerzo, a la areté, sobre la luz y la vista se hizo posible a priori notar las cosas como "objetos"" (o.c. 116). Con ello la vida superior inicia una nueva andadura "Tipo humano a conseguir: el de atleta mental, en vez del de encandilado o visual estático" (o.c. 89); "Sólo a una vida de temple guerrero pueden aparecerse las cosas como objetos, como enemigos, como términos de conquista y botín" (o.c. 116).

97 En este sentido, Sócrates es, según GB, el primero en notar el esfuerzo intelectual del entendimiento en su novísimo estado "manual", y aunque se trate del momento "negativo" del proceso, supone ya una "inversión de valores" respecto del estado "mirón" anterior (Cf ITF, 73-75, 78-82, 87-88).

98 Dice GB: "Al retirarse de ellas, violentándose a sí misma. -porque en el fondo estaba aún enamorada de ellas-, las cosas pusieron cerco a la vida mental; aparecieron, pues, como objetos (ob, jacio), como flecheros ideales" (ITF, 110); "Y es claro que la verdad, la consistencia, la realidad de las cosas sólo se nos puede manifestar cuando nos ponemos a afirmarlas, a tantear su seguridad. En la actitud "ponerse a" es donde y cuando las cosas aparecen como en sí." (NGFC, 74). Sobre el significado de "objeto" Cf también vg., ILF, 54; IVF, I, 249; NGFC, 255. Todo ello no se dio en el griego, para quien el término "objeto" era desconocido por su condición de "argos" (Cf ITF, 90, 110-111, 115).

99 En rigor, dirá GB que "Es preciso experimentar por dentro este temple "transcendental" (casi ya en sentido kantiano de la palabra) de "soledad", de "aislamiento", de "recogimiento entitativo-vital" para que se descubra la ob-jetividad de las cosas y pueda darse a la palabra objeto su auténtico sentido de correlato esencial del "hacerse patente" la vida; es decir, se llegue a "notar" que "objeto" en cuanto tal (Gegenstand überhaupt) no tiene sentido sin un sujeto transcendental (Bewusstsein überhaupt)" (ITF, 112). Por eso afirma: "cuando la vida inicia la primera fase de individuarse, -el distinguirse de-, aparece el aspecto de "objeto" y la vida se nota como "sujeto" transcendental incipiente" (o.c. 117).

100 Sobre lo característico de dicha concepción y trato, además de lo dicho en su momento, véase NGFC, 304.

101 Cf respectivamente ITF y CPOM.

102 Los estoicos, hicieron dos descubrimientos: por el primero, como se dijo, asistieron a la transformación de lo antropoide en cosa, pues bien: "Por el segundo, -dice GB- notaron los mil matices de la actividad vital que al diferenciarse creaba los órganos y funciones del saber. Aurora simultánea del significado y del sentido. Por tanto, doble aletheia, doble patentización; una, la verdad óptica, la patencia de lo que las cosas son; otra, la verdad ontológica, la patencia de lo que la vitalidad intelectual es. Y esta segunda patencia es condición de posibilidad de la primera; es el logos del on; la razón íntima que hace posible que algo se me presente como ser. El programa que con ello se presentaba a la filosofía era transcendental en muchos sentidos, comenzando por el vulgar de "importantísimo", y terminando por el sentido kantiano de esta palabra" (ITF, 104).

103 Cf CPOM. Así, vg., de las palabras dirá: "Las palabras quedan entonces oscurecidas, se reducen tal vez a pura corriente verbal unida por mecanismos de la gramática. La palabra no es entonces logos, lugar de aparición de las ideas" (IVF, II, 125). En este sentido afirma que las palabras son positivamente falsas o falsarias: "el falsario emplea el valor patentizante de una cosa en manifestar otra; (...) hay que llamar falsario al que emplea el valor patentizador del cobre para manifestar el oro inexistente" (ibid.).

104 Dice GB: "Al vivir los filósofos primitivos de la individualidad desviviéndose "de" las cosas, éstas dejaron de entrárseles brutalmente por los órganos de relación con el mundo; pero continuaron haciendo acto de presencia reflejándose en la cáscara ideal segregada transitoriamente por la unidad naciente de la individualidad. Realismo por "reflejo" frente a realismo directo. Siempre realismo. Este realismo vital por reflejo transforma la manera de presentarse las palabras ante la conciencia intelectual. Al desvivirse la vida "de" las cosas, las palabras se desviven también de las cosas; de palabras-cristal pasan a palabras-espejo" (ITF, 109). Sobre las ideas funcionando como medium quod o categorías, cf. NGFC, 253-255.

105 Cf ITF, 99.

106 En tal nominalismo parece encontrar GB el origen histórico de las definiciones operacionales modernas, pues afirma que, en virtud de la "preeminencia de la construcción sobre la intuición mental, las definiciones (...) pasan (...) a lugar secundario, a simples fijaciones de nombres; pues la definición "da por hecha" la cosa definida, cuando la acción constructora comienza por hacerla; y una vez hecha, cual apéndice cómodo para la práctica, se le asignará un nombre", y añade: "La conversión de las definiciones "reales" clásicas en definiciones "nominales" no conduce ni supone, como se dice por ahí, a un "nominalismo", sino es simplemente expresión de que el entendimiento agente o activo, de que la actividad constructora mental, de que la espontaneidad del entendimiento domina sobre la pasividad y encandilamiento del entendimiento clásico. Depende, pues, este cambio de un cambio en el tipo de vida mental" (EG, XXV). Todo ello puede observarse, según GB, en los



numerosos avances que los estoicos hicieron en el terreno de la lógica, donde realizaron las primeras formalizaciones.

107 Dice GB: "En física moderna a todo observable corresponde un operador: un tipo especial de operador, de manipulación que, como la mano, es ciego, pero eficaz. De ahí que la relación entre observable y operador sea una asociación, una coordinación. (...) entre lo observable y su formulación conceptual no hay, en rigor la relación de concepto a realidad conceptuada; los operadores corresponden a un observable (...) han de ser obtenidos por "tanteo", como operaciones que son de "mano", de "tacto"" (NGFC, 304). En cambio, en la física clásica "entre cosa y su concepto o definición no hay, en rigor, asociación, sino identidad; no cabe libertad alguna ni distancia entre objeto y la definición suya. La distancia entre cosa y su concepto y definición es mínima" (ibid.).

108 Dice GB: "por de pronto la ciencia física moderna, la física cuántica sobre todo, (...) puede (...) continuar sirviéndonos de ciencia-modelo" (Cf NGFC, 312).

109 Esta expresión es utilizada por GB, además de para referirse al pueblo romano, también a otros pueblos de acción (Cf ITF, 116). Así, los estoicos y otros autores de origen "fenicio" se encontraban en ese estilo vital (Cf CA, 10).

110 Cf SCC, 110.

111 Sobre etimología relativa a términos emparentados con "capere", Cf CA, 9-10; ILF, 47.

112 Para mayores matizaciones sobre el término "sindéresis" Cf SCC 111.

113 Cf CA, 9; IGE, 21.

114 Cf CA, 18-19; ILF, 49.

115 Esta historieta es utilizada por GB para introducir pedagógicamente la diferencia entre sentido y significado, y refiriéndose a ella dice: "No hallo manera más deliciosa y perfecta de declarar en qué se distinguen significado y sentido, o posición extrasentimental y posición sentimental de los problemas filosóficos" (Ex, 36). Puede encontrarse en otros lugares, vg.: ILF, 21-23 (a éste pertenece la cita que da origen a la presente nota).

116 Toma GB la escena de la obra de Goethe Fausto, en que el protagonista duda, al elegir la máxima que habrá de gobernar su vida, entre la Fuerza, la Palabra, el Sentido o la Acción (Cf ILF, 106-107).

117 La elección es fundamental para el tema de la técnica, pues "Acción" permite controlar la técnica para que no devenga brutal. Con todo, no resulta suficiente cuando se queda en meras normas morales (Cf ILF, 116-117), como tendremos ocasión de comprobar en otro capítulo

118 Afirma GB que si Cicerón hubiera querido traducir literalmente la "aletheia" griega, hubiera utilizado el término "innoblivio", pues "verdad, en sentido de "alethetia", es lo

inolvidable, lo que uno no puede olvidar porque está patente y necesariamente a la luz pública". Sin embargo "el romano poseía ya su propia palabra para decir, a su manera y estilo, "verdad": la de "veritas", de que proviene inmediatamente la nuestra de verdad" (ACHV, 39).

119 Cf ILF 50-51; CA, 17-18.

120 Cf PCFG, 89.

121 Cf THFF, 353 y 355.

122 Etimológicamente "individuo" remite a "monos": quedarse solo por retirada de la colectividad (Cf THFF, 203). GB distingue varias formas de aislamiento (Cf o.c. 207). "Individuo" no es categoría que se predique únicamente del hombre, de ahí que haga del proceso de cristalización mineral (sin duda interesante desde la perspectiva hermética) paradigma explicativo de este tipo de realidad (Cf ITF, 128). Desde esta perspectiva general, dirá GB: "reservo el término individuo para los elementos que poseen un matiz de unicidad" (IVF, II, 117); "El individuo (...) ha de caracterizarse por las dos notas de unidad interna (indivisum in se) y distinción (divisum ab alio)" (ITF, 127). La cuestión consiste en cuál de los dos componentes es causa del otro, pues de ello depende el tipo de individualidad. En el caso del individuo perfecto el componente "indivisum in se" es la causa del "divisum ab alio" o, lo que es lo mismo: "la unidad interna causa la distinción de" (ibid.). Respecto de la vida humana dice: "la vida humana en su evolución se va dando a sí misma tipos parecidos de individuarse. Y de individuarse por "distinguirse" ha pasado a individuarse por "unificarse". En el primer caso la "distinción de" es el plan vital, intelectual y en general científico; en el segundo, lo es la unidad" (ITF, 128). En rigor, sólo en el dominio humano comienza a darse auténtica individualidad en algunos aspectos (THFF, 203). Para distinguir el individuo humano del los demás, GB utiliza en ocasiones el término "particular" (Cf vg., AFC).

123 Afirmaciones expresas sobre este particular pueden encontrarse vg., en ITF, 39-41; ILF, 75 y 102; EFC, 77. Dice GB: "Y cuando el hombre se renació en plan individual, surgió esa herejía del libre examen, de la libertad de religión, de fundación original de todas las ciencias, de reacción nueva ante el universo que, en una palabra, se denomina Renacimiento" (ITF, 75). El Renacimiento es, según ésto, un renacerse: un nacerse la vida a nuevo estado: el de individuo, mas con conciencia de serlo y, por ello, también de su distancia frente al universo, algo que resultaba "pecado" para la mentalidad griega y medieval (Cf ITF, 48; ILF, 75-76). Y puesto que tal nacimiento supone una reforma, es decir, un cambio significativo de lo anterior, GB empleará el vocablo "Reforma" con un nuevo sabor vital, de modo su significado histórico tradicional se complementa con un sentido vital. Por ello dirá: "La Reforma y el Renacimiento son, desde este punto de vista, fenómenos históricos conexos: desentenderse del papel intermediario de la colectividad; eclesiástica, civil, sistema o escuela filosófica. El sujeto individual reabsorber las funciones del colectivo. Ser protestante es ante todo una afirmación de individualidad; no me meto ahora en si exagerada o no. Desde Lutero, todos, en todos los órdenes somos más o menos protestantes: si no bajo la forma de consentimiento, bajo la más sutil de tentación" (ITF, 39). El matiz de "Reforma" implicado en el "Renacimiento" pone de manifiesto el nuevo

tono o sentido vital de rebelión contra cualquier tipo de dogma, imposición o restricción a la libertad individual en el pensar, creer, descubrir, indagar... (Cf ITF, 39, 48-49). Se trata de una reacción vital explicable, según GB, desde la creciente compactación del "yo": "Esta conciencia de individualidad y potencia de soledad son fenómenos históricos tardíos, conquista del Renacimiento" (o.c. 48); "Ahora con el Renacimiento, el hombre se renació un poco más valiente y seguro en sí y de sí, y cada uno se atreverá ya a llamarse "yo", y a hacer intervenir con derechos propios esta su individualidad en el Universo" (ILF, 103). Esta valentía será la que lleve al hombre a imponerse progresivamente a las "cosas"; tarea que es comparada por nuestro autor con la de Atlas (Cf ITF, 36).

124 "Las Reglas para la dirección del Espíritu que aquí nos ofrece Descartes, se resumen en la regla básica de pensar cada uno por cuenta propia, hacer que a cada uno se presenten las cosas clara y distintamente; nada de misterios, como si uno no tuviera derecho a que se le dijeran las cosas claras y a las claras, y tuviera que aceptar lo que una sociedad cualquiera quiera imponerle. El Yo de cada cual es ya el centro original del Mundo; y es preciso que tome conciencia de sus derechos y los imponga contra todos y sobre todo contra los tipos de sociedad que tienden a tratar a cada uno como si fuera uno de tantos, un borrego u oveja más en un aprisco inmenso de gente igual. Por esto toda la filosofía moderna resuena con poderosas voces de afirmación de los derechos individuales, de los derechos del hombre, de cada hombre" (RDE, IX-X).

125 En este sentido, refiriéndose a Descartes y Leibniz, GB dirá: "En ambos racionalidad es ante todo algo original, único, exclusivo del hombre y a servicio del hombre, no del cosmos. Para que no caiga en la tentación de hablar de las cosas de fuera, de romper la bella y cerrada perla ideal de su esencia, todas las ideas básicas son innatas; hasta el cosmos íntegro se halla interiorizado en el hombre. Las ideas no proceden de las cosas, porque discurrir, ser racional no es una función cósmica, como en tiempo de la individualidad incipiente, sino un atributo individual" (ITF, 71).

126 Dice GB: "factum transcendente, algo esencial, algo presente desde siempre y para siempre" (IVF, II, 122).

127 Cf ITF, 66. "Humilde", porque las pretensiones de transformación real de universo en Mundo no pasan de ganas insatisfechas al extremarse con el racionalismo, a pesar de todo, la dirección idealista iniciada con los griegos y asumida por la filosofía medieval (Cf NGFC, 218-219). Todo ello genera una tradición transcendentalista en la filosofía occidental que llega hasta Heidegger, pasando por Kant, y que, según GB, es causa de que la transfinitud humana se haya estancado. De ahí su empeño por reimpulsarla de nuevo desde categorías histórico-vitales (Dilthey-Ortega-Bergson-Unamuno), marxistas y utilitaristas o pragmatistas (W. James), y todo ello con una fundamentación metafísica "actual", como la de Whitehead.

128 Cf IGE, 33 y 67-68.

129 Apoyándose en los resultados de los análisis de hermenéutica histórico-vital a que somete las filosofías de diferentes autores, entre ellos la de Suárez, y en especial sus "Disputationes Metaphysicae", GB llega a la conclusión de que es al jesuita español a quien

corresponde el honor de ser, en relación al Renacimiento, "uno de sus primeros altavoces", pues "dejará gozosamente que la individualidad invada en oleadas triunfales su metafísica" (ITF, 126). Considera GB que es lógico (retrospectivamente) que fuera un español, por su talante vital, quien se sintiera por vez primera individuo y, además, remordimientos por ello (Cf ILF, 75). La metafísica suareciana es abordada en numerosos escritos por GB (Cf vg., ILF, ITF, NGFC, SCFOS, SAS, ASM), y afirma que la conquista de la individualidad queda plenamente conseguida en el terreno conceptual con Suárez y Escoto (Cf ITF, 126), y que sobre sus conquistas trabajarán otros. Así, refiriéndose al "cogito" cartesiano, afirma que el filósofo francés "poco tuvo que inventar en este punto"; e insinúa que Descartes habría aprovechado lo que de Suárez pudiera haber sabido por su formación en el colegio jesuita de La Fleche, aunque convirtiendo en innatas las ideas que Suárez aún consideraba de origen empírico (Cf ILF, 100). A Suárez correspondería, según GB, el mérito de ser el instaurador del tipo vital individuo, y considera justo reconocerlo (Cf ILF, 101).

130 El precedente estoico consistiría, según GB, en la reducción a tres (sustancia, cantidad y relación) de las diez categorías aristotélicas, concediendo el predominio, además, a las dos últimas frente a la de sustancia, que es ya concebida cual "masa oscura" (Cf ITF, 125-126).

131 Así denomina GB a Escoto, Suárez y los nominalistas, en oposición a los anquilosados en la tradición. Los "avanzados" son "los que se dejaron empujar hacia delante por el nuevo plan vital" (ITF, 129). Nótese el matiz pasivo de la expresión, que pondría de manifiesto el carácter de órganos a servicio de la vida que son los hombres, los cuales son "avanzados", es decir, empujados hacia delante por la vida, mas que "avanzantes" por propia voluntad. Pues bien, la reducción operada por dichos escolásticos es más radical que la estoica, y se concretaría en aspectos como los siguientes: reducción de conceptos análogos a unívocos o "conceptos unificantes" y eliminación de la analogía de atribución (Aristóteles) en favor de la de proporcionalidad con cuestionamiento de la pluralidad predicativa del ser, así vg., la distinción suareciana entre "concepto formal" de ser o "verbum mentis" y "concepto objetivo" de ser (Cf ITF, 126-127; NGFC, 149-163; SAS, ASM); transformación de las categorías, aristotélicas o no, concebidas cual seres, en aspectos modales o modos de ser, en distinciones sólo modales, por predominio de atributo y modo, en vez de distinciones reales (Cf ITF, 128-129); intentos de eliminación de las distinciones reales entre esencia y existencia, potencia y acto, cantidad reabsorbida en materia, enriquecimiento de la materia..., tal como sucede ya en Suárez (Cf ITF, 132; Ex, 258; ILF, 71-103). En este sentido, GB considera que Suárez casi se habría adelantado a Heidegger en la introducción en filosofía de la diferencia entre ser y estar (Cf Ex, 26). Con todo, los escolásticos progresistas, si bien redujeron la pluralidad de los modos de ser dando origen a una "simplificación categorial" (ITF, 128), no hicieron lo mismo en la reducción óptica, aunque prepararon el terreno al volver menos irreductibles las distancias entitativas, por la modalización (Cf ITF, 128-130; ILF, loc. cit.).

132 Cf ITF, 129-130, 156.

133 Cf ITF, 131, 146; PHL.

134 Cf ITF, 134.

135 La estrategia del "yo" consiste en expulsar el máximo de cosas de su interior o bien, si no puede, interiorizarlas por innatismo (Cf DHM, 78; NGFC, 219). Este fenómeno es comparado por GB con el movimiento de un acordeón (Cf ITF, 123 ss). En ocasiones lo hace con un teclado que se redujera progresivamente (Cf Ex, 20-21, 191). En cualquier caso, siempre, símbolos de la creciente compactación de la intimidad.

136 Cf EG, XV.

137 Cf EG, XXX y XLVIII.

138 La desvinculación cartesiana se opera "más en especial entre verdad óptica geométrica y objetos geométricos" (EG, XXXII), siendo "el primer caso de verdad ontológica que en el dominio científico adquirió el entendimiento humano" (Cf NGFC, 220). En ello hace consistir GB, desde su hermenéutica histórico-vital, la aportación fundamental de Descartes al pensamiento occidental, y no tanto la que tradicionalmente se le atribuye: haber hecho de la geometría y las matemáticas en general paradigma de rigor deductivo en el que mirarse la filosofía (Cf NGFC, 220). Por otra parte, la labor del filósofo francés es una secularización, pues dice GB respecto de la ontológica que fue un tipo de verdad "iniciado en Santo Tomás, restringido por su teologismo a ser atributo divino, y desamortizado en favor del hombre con Descartes" (Cf NGFC, 218-221). Este aspecto secularizador será tónica característica, según GB, del pensamiento moderno, y se acentúa cuanto más actual resulta. Sobre esta cuestión se irá viendo oportunamente, así como la importancia que este elemento posee en la filosofía de la técnica de nuestro autor.

139 El aspecto aritmético y algebraico no están subordinados al geométrico, pues no pertenecen al mismo orden, sino que su relación se establece mediante la coordinación posibilitada por el artificio de las coordenadas, no por la naturaleza misma de los objetos algebraicos o geométricos (Cf EG, XXXV).

140 Cf lo dicho en EG, XXXIV.

141 Cf todo ello en EG, XXXIV-XXXVI.

142 Cf todo ello en EG, XXXVI-XXXVII.

143 Cf ILF, 76. Esta metáfora tiene el mismo sentido que la de la pantalla cinematográfica, que al no poder intervenir para cambiar el guión de la acción que sobre ella se proyecta limitase a reproducirlo aunque bajo otro aspecto (Cf EG, XLIV-XLVI). En este sentido también dirá: "El individuo captaba todo lo universal, todo lo necesario, y lo devolvía a la sociedad convertido en proposiciones, en sistema de verdades, en conjunto de normas, en reglas prácticas o especulativas, en palabras que de suyo lleva el viento" (ILF, 76). Queda claro en lo dicho la escasa potencia transformadora de la acción característica del individuo perfecto.

144 No fue plenamente consciente Descartes, sin embargo, de lo que su trato implícito con las coordenadas suponía en punto a transcendentalidad. La vida habrá de esperar a Kant

para ello, según GB. En este sentido dirá: "sabido es que los filósofos son la conciencia de la ciencia preliminarmente existente, sin que, en cuanto tales hagan la ciencia misma" (EG, XLI). Esta afirmación posee implicaciones para la técnica, pues según nuestro autor, las teorías de una época (trato explícito) están en función (son isomorfas) del tipo de artefactos en uso en esa época (trato implícito). Sobre este particular véase la isomorfía que establece GB entre tipos de relojes (trato implícito con el tiempo) y de teorías sobre el tiempo (trato explícito con él) en BTC.

145 Cf ITF, 107-108, 164, 148-149, 153; THFF, 339.

146 Sobre "encerado" Cf ITF, 148-149; THFF, 364-365. "Encerado" es término utilizado por GB para referirse a la función de "fondo" que cualquier realidad puede ostentar. Así vg., dirá: "Los encerados -bajo cualquiera de sus formas: tabletas, papiro, papel, tablero, telón...-" (ITF, 148). "Fondo" resulta término más adecuado pues, no hace referencia a objeto particular alguno sino sólo a la función presentativa o "fenomenológica" de un encerado: "Todo encerado (o espejo) ejerce, pues, una función fenomenológica" (o.c. 149); función de "fondo y resalte" (THFF, 228); "la función general "hacer aparecer"" (o.c. 224). Por esta razón dirá que "encerado" no es "cosa" (Cf o.c. 230-231).

147 Se trata, evidentemente, de una acción (la uniformadora) realizada con vistas a utilidad: servir para ostentar el ser de algo, independientemente de que entre en juego el valor belleza. Según GB, ninguna cosa por sí misma se transforma en "fondo" si otra no la pone en tal estado. Como para la existencia de un fondo de resalte es condición imprescindible la ocultación de lo que la cosa está siendo, tal acción es contraria a la tendencia natural de las cosas que, dejadas a sus procesos naturales, tienden a desarrollarse hasta ostentar plenamente lo que en potencia son, esto es, a "cosificación" o "identidad" (Cf THFF, 364-365). Luego transformarlas en "fondo" es invertir su tendencia natural habitual. Se trata, por tanto, de un atentado contra la naturaleza de las cosas; de una acción desnaturalizadora: "Des-naturalizar una cosa para convertirla en fondo" (THFF, 244). Además, tal acción desnaturalizadora "es una faena transcendental" (ibid.), pues la realidad desnaturalizada adquiere función simbólica, ya que lo que ella ostenta o en ella aparece no es lo real en sí, sino un aspecto "irreal" (Cf THFF, 362-363) o, más exactamente, "simbólico o aparential" (HFC, 77), que es un estado intermedio entre "irreal" y "abstracto" (CF THFF, 363). Por todo ello hacer encerados o fondos resulta acción artificializadora (Cf THFF, 364-365). Por otra parte, la Vida es según GB el sujeto simbolizador original, convirtiendo todo lo que puede en metáforas suyas, como por ejemplo los elementos químicos (vida sensible), o los conceptos (vida intelectual). En este sentido es claro que GB concebirá la acción artificializadora de tipo técnico, en tanto que transforma materia en material donde encarnar proyectos, ideas, valores, planes, diseños... que son "efectos" o "creaciones" de la transcendentalidad humana (sobre esto se verá oportunamente), concebirá dicha acción, decimos, como la proyección y potenciación artificial de la tarea peculiar de la Vida, ganando en eficacia en su lucha contra su contrario esencial, del que se sirve para su propósito básico: la victoria de la tendencia ascendente del universo, tal como se dijo en el capítulo 2. Técnica, de nuevo, como instrumento o arma a servicio de la Vida, de su salvación. La simbolización no sólo es la clave de la vida, sino también la del significado profundo de la técnica en la filosofía de nuestro autor, el cual iremos mostrando en sus diferentes aspectos y vicisitudes teóricas, en el transcurso de nuestro estudio.

148 Nótese en todo ello que se trata de una operación bien poco del gusto de quien vive creyendo que aparecer y ser se identifican, como sucedía en el caso del heleno (epifaneia), de modo que ocultamiento era lo "falso". Es por ello que en el griego difícilmente surgirá la tentación de alterar superficies (Cf ITF, 143-144). Para quien así viva, la tarea creadora de "fondos", generadora de dominios simbólicos (oscuros), será atentado contra lo natural, contra las luces esenciales y la verdad y, en consecuencia evitada y detestada. En cambio, para un tipo vital con ansias creadoras (poiéticas), hacer del universo metáfora, símbolo suyo, a su imagen y semejanza, será ocasión para ensayar sus pujos creadores; y tentación si lo que se propone es ser Dios. Desde esta perspectiva, técnica, hombre y mundo artificial podrían concebirse como poética, poeta y poesía respectivamente, si fuese posible compatibilizar poética y utilidad.

149 Cf THFF, 216-218. En este sentido, entendimiento y sentidos también lo son en tanto que "en" ellos aparecen las cosas (Cf THFF, 222). En general, los "fondos" no son el espacio a priori, sino su "imagen", esto es: "el espacio bajo forma de lugar sistemático de apariciones concretas" (Cf THFF, 224). Por esta razón, años más tarde dirá que quien inventó el papiro fue precursor de Kant sin saberlo (Cf IFAM, 121).

150 Decimos "remite", porque dice GB: "Un encerado es, por tanto, la realización de la forma a priori de espacio sin la relación a un yo transcendental: la fosilización del espacio" (THFF, 231). Esto no significa que el yo transcendental esté ausente; muy al contrario: "Y ésta es, para mí, una de las grandes invenciones de Kant: haber mostrado, por reflexión sobre sí mismo y sobre la ciencia, que las cosas serán lo que sean y tendrán las propiedades que tengan, infinitas o finitas, de tipo real o ideal...; pero que no pueden serme objetos si no poseo potencias fenomenológicas, internas atmósferas de luz, que, al sumergir en ellas las cosas, las tornan fosforescentes, las presentan como objetos, luciendo para mí su finitud o infinitud, sus aspectos reales o ideales. Tales atmósferas de luz son de vez, por simultánea necesidad, condiciones de posibilidad para que las cosas resulten objetos (vertiente objetiva) y para que el Yo transcendental, salva su intimidad absoluta, llegue a ser sujeto conocedor (vertiente subjetiva). Y son estas atmósferas fenomenológicas las que por medio de las manos del hombre al servicio del yo transcendental han creado sus "imágenes sensibles", intuitibles atmósferas de luz. Así, un encerado es una atmósfera sensible de luz a imagen de la atmósfera de luz transcendental de la forma a priori de espacio" (o.c. 229-230). Más claramente aún: "la invención y empleo consciente de tales tipos de objetos es el producto de una forma interna "pura" que tiende a intuir y terminarse en un objeto "puro", semejante estructuralmente a su puridad, a su transfinitud, a su unicidad; y que sea tal objeto en fuerza de su constitución, condición de posibilidad para que en él aparezcan objetos, porque la forma a priori cuyo efecto son es también condición de posibilidad de aparición de objetos. Sólo que el encerado es únicamente condición de posibilidad de aparición de objetos para un sujeto que no es él, mientras que la forma a priori de espacio es condición de posibilidad para que aparezcan los objetos al yo transcendental" (o.c. 231). Por ello afirma: "encerado y coordenadas son una sensibilización del plan categorial, aplicado por el Yo transcendental al espacio" (ibid. 213).

151 Por ello dirá: "la forma de espacio, por ejemplo, puede funcionar de una manera intuitiva, extrovertida, como en los helenos; y entonces son los perfiles de las cosas, tal cual

aparecen, (...). Mas la forma de espacio puede funcionar también transcendentamente, como forma a priori" (THFF, 212). Esto es síntoma del aumento en el grado de interiorización vital, y de la consecuente y progresiva independencia del yo transcendental respecto de las exigencias del yo empírico (Cf THFF, 212-213, 219). A lo mismo alude también, respecto del espacio, en HFC, 80, y en cuanto al tiempo, en o.c. 84 y PCFG, 105.

152 Cf ITF, 160-162; THFF, 221, 227.

153 Cf ITF, 153.

154 En toda función fenomenológica hay que distinguir entre lugar de aparición (fondo), la función o ley de aparición y el objeto que aparece (Cf ITF, 147-148). Lo importante en estos casos no es el objeto que aparece, sino la ley de aparición (Cf o.c. 158). Todos estos aspectos quedan potenciados en el artificio de las coordenadas.

155 Cf ITF, 161.

156 La elusividad o inconsciencia; la atematicidad o inobjetividad de los conceptos y principios fundamentales del conocer es, según GB, condición de posibilidad del conocimiento mismo. Sólo siendo transinteligibles pueden las categorías y demás principios cognoscitivos funcionar como pantallas, espejos o medium quod. Conocer es posible por la ignorancia del funcionamiento de los propios órganos o instrumentos de conocimiento; tal es la "condición antinómica de nuestro conocimiento" (Cf NGFC, 223).

157 Para tender un puente sobre el abismo que se abre entre las categorías y aquello a que se aplican, "se requiere, como dice Kant, una tercera cosa, algo que tenga semejanza tanto con el concepto puro como con lo que se da en la sensación, algo que al mismo tiempo sea intelectual y sensorial. Kant llama a este tercer elemento el esquema transcendental y concluye que el esquema debe ser el tiempo. Pues el tiempo, como forma a priori de intuición satisface ambos requisitos. (...). Al estar sometida a la determinación transcendental del tiempo, una categoría se convierte en esquema y como tal puede aplicarse a aquello que existe en la intuición" (HARTNACK, J.: La teoría del conocimiento de Kant. Madrid 1983, Cátedra, 40 ed., p. 71). Pues bien, sobre este particular dice GB: "el funcionamiento transcendental del espacio se refleja, a través del esquema transcendental, en el funcionamiento característico de un sistema de coordenadas, y que es precisamente el fondo de un sistema de coordenadas, en virtud de las propiedades metafísicas dichas, el que hace posible la aparición de los nuevos objetos y de sus aspectos, producidos por el funcionamiento transcendental, constitutivo del sistema de coordenadas. De modo que en la imagen (Bild) de la forma pura de espacio, el fondo puro posee y realiza una pura función fenomenológica; hacer aparecer, hacer resaltar, presentar el aspecto de objeto (Gegenstand) en cuanto objeto; mientras que el sistema de coordenadas simbolizará la constitución misma "transcendental" de los objetos en su propia y nueva peculiaridad, en su nueva manera de ser. Y como, según Kant, esquema es fundamentalmente Verfahren, procedimiento, acción sistemática emanante del centro, -sintetizante por antonomasia y original manera, que es el yo transcendental-, podremos afirmar: al fondo de la imagen (Bild) de espacio corresponde la función fenomenológica pura; al sistema de coordenadas, la función "esquemática" pura. El primero simboliza la "exposición metafísica" de la forma



a priori de espacio; el segundo, la "exposición transcendental". Si la forma a priori de espacio no poseyera más que estructura metafísica no sería posible ni hubiera acudido al hombre hacer más que puros "fondos", pura y simples pantallas en que hacer re-saltar las cosas tal cual son dadas, o sea, proporcionarse una representación más clara y distinta (analítica) de lo empírico; no se diría sino imagen sin esquema. Desde el momento en que la forma a priori de espacio tiene una vertiente y funcionamiento transcendental, además y sobre el metafísico, la imagen (el fondo) podrá (con posibilidad transcendental) presentar las cosas no sólo tal cual son dadas y hechas irremediabilmente, sino una nueva constitución (síntesis) de lo dado (empírico) según los planes (Entwurf) del yo transcendental; y la imagen de este "plan" transcendental de constitución de las cosas es el sistema de coordenadas en cuanto sensibilización del esquema" (THFF, 232-233).

158 Por esta razón afirma GB: "un sistema de coordenadas (cartesianas o no), dibujado en un encerado (bajo cualquiera de sus formas, desde papel blanco a pizarra) es la "imagen" (Bild) del espacio, funcionando en plan categorial, como forma a priori; y el procedimiento mismo de trabajar y construir objetos geométricos "en" tal sistema de coordenadas es el esquema (Schema) del concepto de espacio, actuando como categoría (...). Esquema es, pues, fundamentalmente procedimiento, acción sintetizadora y síntesis o sistema de acciones" (THFF, 214); "para obtener el fondo propio de un sistema de coordenadas, es preciso (...) convertir en puro espejo una cosa natural; no permitir que ostente lo que es, sino poner su poder manifestador, su potencia de verdad (aletheia, en sentido helénico) al servicio del hombre en cuanto extra- o supra-natural, y no al servicio natural y obligatorio de una esencia determinada" (o.c. 220).

159 Cf THFF, 218-219.

160 Por eso dice: "El escenario geométrico puro de las coordenadas purifica y extrema el "fuera de mí", desconectándolo de las conexiones que ocultan y reducen la diversidad entre lo sensible en su escenario natural y el yo empírico, en vivencia inmediata y natural de lo que se presente. Un sistema de coordenadas aproxima el "fuera de mí" de la vida empírica e inmediata (extrovertida) hacia el "puro fuera de mí" del yo transcendental" (THFF, 217). Todo ello delata el menor grado de extroversión vital del individuo perfecto: "existencia introvertida (Descartes)" (IGE, 132); "un 'que', como el de Descartes y Leibniz, comienza a vivirse desviviéndose de las cosas, comienza a notar una mayor sistencia de sí mismo y una menor sistencia de las cosas reales o ideales" (o.c. 130).

161 Cf THFF, 217-218.

162 Para más detalles Cf ITF, 153-163.

163 Cf THFF, 190 y 256.

164 Esta primera potencia de introversión corresponde a lo que en otro lugar denomina "geometría transcendental", cuyos precedentes históricos serían la "geometría formal" (geometría euclídea construida en plan estoico, no platónico ni aristotélico), y "geometría intuitiva" (pre-euclídea y pre-estoica). (Cf EG, XXXII). No llega, con todo, a la fase

"genética" o de "deducción trascendental de los objetos", que es la tercera forma de orientarse la vida en el mundo de las ideas y de las cosas (Cf ITF, 44).

165 Véase la razón, por otra parte ya expuesta con anterioridad: "puesto que, al convertirlas en objetos, el sistema de objetos geométricos era el mismo que el sistema de cosas" (EG, XLI).

166 Cf ITF, 56.

167 Descartes es el primer paso (Cf EG, XL).

168 La fase "reconstructiva" es la euclídea, abandonada por Descartes en geometría y por Galileo en física (Cf THFF, 191). Frente a la geometría helena, la cartesiana es "constructiva", pues, dice GB, "Una ecuación algebraica de grado algún tanto elevado sintetiza un conjunto de figuras visualmente irreductibles. Al inventar Descartes la geometría analítica, asestó un golpe decisivo al geometrismo intuitivo helénico. Halló puntos superiores de unificación de lo visualmente irreductible" (THFF, 213). En este sentido es posible afirmar que "la geometría moderna se distingue primariamente de la helénica por haber encontrado el "plan" de la creación de la geometría" (THFF, 197). Si se compara el modo griego de hacer geometría con el algebraico, mediante coordenadas, se notará que éstas "permiten no sólo una reconstrucción de las figuras sino una construcción según nuevo plan de todas las entidades geométricas; realizadas o no en lo sensible" (o.c. 196).

169 Cf IGE, 130.

170 Cf IGE, 10, 83-84, 88-89.

171 Cf IGE, 16.

172 Se trataría, según GB, de injertar las ideas en sí haciéndolas aparecer como suyas. El "cogito ergo sum" es el resultado de un ejercicio de angustia (duda metódica), y las ideas innatas, la manera de dar solución a tal angustia (Cf IGE, 11, 64, 130, 135).

173 Cf IGE, 19, 22-23

174 Tal debe deducirse de esto que dice GB: "Con Descartes -y este es el sentido profundo de su teoría de las ideas innatas- ciertas ideas, modelos básicos, se hallan ya en el entendimiento o espíritu como miembros naturales suyos, nacidos en él. Tales ideas innatas funcionan con verdad ontológica, y las cosas tendrán que conformarse con tales tipos, pues en el entendimiento se hallan en su propio y puro estado: el espiritual. De ahí que comiencen a constituirse desde Descartes las ciencias no en plan de verdad óptica y de lógica sometida a la óptica, como entre los griegos y escolásticos, sino en plan ontológico: determinar a priori, antes de toda experiencia, el conjunto de modelos que tendrán que adoptar las cosas para aparecer como geométricas, algebraicas... Y así la invención de las coordenadas por Descartes es un caso de verdad ontológica" (NGFC, 219-220).

175 Lo característico de la vida en tanto que individuo perfecto es, como se dijo, "vivir viviendo "en" sí misma las cosas", y esto es ya reflexión transcendental (Cf THFF, 339-340). Decimos "reflexión transcendental práctica" porque no alcanza aún el grado de reflexión teórica (trato explícito) que con Kant. La operacionalidad cartesiana mediante el sistema de coordenadas es un trato transcendental "implícito" (conciencia práctica), preludio del teórico o explícito (re-flexión o conciencia teórica) sobre el mismo.

176 Cf THFF, 191.

177 "La ciencia física, a partir de Galileo y Descartes, ha proyectado todos los fenómenos sobre el escenario transcendental de las coordenadas. Con ello el sentido de la ciencia física y de los mismos fenómenos resulta enteramente distinto del que pudieran tener en la física anterior. En rigor, son fenómenos nuevos, leyes nuevas, aspectos inéditos de lo real que comienza a presentarse como "objeto"; mientras anteriormente el mundo físico se aparecía como un mundo de aspectos eidéticos, radicalmente inconexos y encandilantes. Ni hacían ciencia ni la dejaban hacer" (THFF, 256-257).

178 "Galileo, en una ocurrencia genial y atrevida, cometió el matricidio de alterar a voluntad y según planes a priori el curso natural de la caída de los cuerpos, de su carrera apresurada hacia el centro de la tierra. Hizo caer los cuerpos por planos inclinados, según las conveniencias de los cálculos; los sujetó a la tortura de seguir a paso medido escalas numeradas y medidas según los planes geométricos y algebraicos que, por sí y ante sí, él mismo se había prefijado, obligando a lo natural a trayectorias, aceleraciones, velocidades, direcciones que lo natural, dejado a sí mismo, nunca hubiera tomado. Y esta innaturalización ha hecho posible la ciencia física. Lejos de re-construir los procesos naturales en la dirección natural, dando facilidades a la naturaleza para ostentar sin estorbos ni intromisiones el curso espontáneo de sus leyes, limitándose en este caso a mirar lo que ella manifestaba, Galileo construye íntegramente el fenómeno en la dirección inversa a lo natural" (THFF, 192).

179 Dice GB: "experimentar, que es una original e imprevisible manera de considerar y tratar el mundo, manera que ni sabíamos y podíamos predecir antes de Galileo. Por eso él tuvo que "inventarla"; y tal invento nos proporcionó un nuevo tipo de verdad, de descubrir aspectos del mundo, ocultos antes por la "verdad natural e inmediata" eidética, y por causas eidéticas" (PCFG, 103).

180 Si en Descartes, según GB, la firmeza del "cogito ergo sum" procedía de aquella otra con que el filósofo francés sentía ser "yo", la actitud experimental galileana provendría del sentimiento de "seguridad interior" con que se vivió en cuanto individuo perfecto: "Esta seguridad en la "afirmación" no provendría exclusiva y menos primariamente de que Galileo dispusiese de más datos que los antiguos medievales. Ahí es nada la cantidad de datos acumulados por los árabes. Provenía de la "certeza" interior, de la seguridad íntima que da siempre un "plan categorial" conscientemente vivido, de la "fe" en la propia razón. Por eso pudo chocar "en realidad", de veras y no de mentirijillas, con la "fe" de los Inquisidores romanos, y armar el escándalo del siglo. La sensación de seguridad interior que da el comenzarse a vivir "mi" razón como "razón cósmica", proporciona a tal vivencia la seguridad, dureza e impermeabilidad del estado de fe"; "de la seguridad que daba a

Galileo la fe en el oficio cósmico de la razón, armada con el nuevo plan categorial -objetivo- cósmico, recién inventado por su vida"; ""Sabe que más o menos durante los tres meses en que la estrella Venus está visible, me di a mirarla con toda diligencia por medio del telescopio, para que lo que ya tenía en mi mente como indudable lo aprehendiese por los sentidos mismos"" (PCFG, 91-93); "Quien no haya experimentado alguna vez en su vida ese fenómeno de sentirse cristalizado por dentro "en diamante", que llamo tomar conciencia o "creer" que mi razón es razón cósmica, no acertará ni le acudirá, ni se atreverá jamás a decir, a afirmar en firme: el mundo è scritto in lingua matematica, e i caratteri sono triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a interderne umanamente parola; senza questi è un agitarsi vanamente per un oscuro laberinto (Il saggiaiore, 6; Op. ed. naz. VI, p. 232)" (o.c. 92); "Y que el primitivo plan objetivo, restringido por Ptolomeo al cielo, se extendiese al Cosmos en total, dependió radicalmente de que la razón se notó de repente res suprahumana in mundo, "realidad suprahumana", levantada sobre el mundo sublunar y sobre el supralunar; por tanto, con poder de trazar un plan común y superior a tales menudencias de mundos incommunicantes. Tal plan objetivo "cósmico" provino de la conciencia del valor cósmico de "mi" razón -la de Galileo- de sentirse supracósmica, transcendente. Desde este punto de vista, la novedad del plan cósmico unitario se cifra más en un acaecimiento interior que en la estructura científica del plan mismo"; "(Y semejante tinglado de problemas sólo porque a "mi" razón le dio por sentirse y creerse "supramundana", transcendente! (Res suprahumana in mundo! (Kepler)" (o.c. 94).

181 Dice GB: "Frente a lo físico inmediato, tal cual se desarrolla a nuestra vista, se pueden adoptar tres actitudes" (PCFG, 102). Como se verá, la de Galileo es la segunda. Esta actitud se refleja en el tipo de unión de los planes categorial y causal, de modo que no resulta plenamente eficaz, de lo cual se resentirá el tipo de técnica isomorfo con tal plan científico. En este sentido, dice GB: "Esta dualidad de planes científicos dentro de una física que pretendía ser una y tan grande como el mundo no podía menos de perjudicar su estructura científica, dando "una" física, más por "ayuntamiento" que por "unidad sintética"" (PCFG, 104). Sin embargo, "con Newton, (...) se habrá llegado a fundir en uno, a "unir sintéticamente", plan categorial con plan causal" (o.c. 103). La unión conseguida por Galileo era de estilo "ayuntar" o, más técnicamente, de tipo "adjunto": "Y esta palabra "adjunto" es imprescindible, para no robar a Newton" (o.c. 95).

182 ""Concíbase mentalmente un móvil cualquiera (celestes o terrestre, sublunar o supralunar) sobre un plano horizontal, dése a tal móvil empujón (iectum) hacia adelante (pro), consta en firme que, si tal plano horizontal se extiende al infinito, el movimiento de tal cuerpo sobre tal plano será uniforme y perpetuo"" (PCFG, 95).

183 "Plan categorial-eidético -pantalla en que las cosas hablen y no hagan-" (PCFG, 101). En cuanto categorial dicho plan prefija condiciones a priori: "Entiendo por plan categorial el conjunto de ideas básicas necesarias y suficientes para dar razón -de tipo deductivo o no-, de todas las demás nociones, métodos, definiciones y exclusiones del dominio científico considerado. Con un detalle fundamental: que tales ideas básicas funcionen a modo de formas kantianas o de condiciones de posibilidad" (o.c. 92). En cuanto eidético, queda restringido a ser condición de aparición del objeto: "objetivo", no de su génesis, que sólo una física "actual" podrá lograr.

184 Dice GB: "plan causal, en que las cosas hagan y no hablen en lenguaje eidético" (PCFG, 101).

185 También en esto GB considera a Suárez precursor, por su peculiar concepto de "creatura" (Cf ILF, 93).

186 Cf todo ello en PCFG, 96-101.

187 Cf THFF, 199. Básicamente: "Cuando, pues, Galileo dice que "todos los cuerpos caen en el vacío con la misma velocidad", a todas las palabras hay que dar un sentido nuevo" (ibid.).

188 Sirviéndose del texto en que Galileo narra su observación de Venus mediante telescopio, afirma GB: "está todavía Galileo en plan, 1) de causas naturales: las que "hacían visible", a su manera y según sus leyes a Venus: *videri potest*. Nada de ponerle a la estrella de Venus "plan violento", cual ponemos ahora con análisis espectral, espectroscopios.... Aquí no se descubren "fuerzas", sino aquella armonía de las esferas "que es, de todas, la primera". Plan de causa eficiente, no de fuerzas. 2) y se emplean "aparatos", oculares, telescopios, que son medios casi naturales, prolongación del "ojo" que con nosotros "nace"; y nada más natural que Galileo se note, 3) espectador, observador, sumiso fiel, "a lo que se le dé" por las buenas; *cum diligentia respicere*, para capturarlo con los sentidos, *etiam sensu comprehenderem*, cual conocedor hambriento e impotente. 4) pero este plan de sumiso observador no llega a la adulación servil de quien "se está mirando" lo natural; va guiada por un plan eidético puro, por un pretender y esperar descubrir "en lo que se le dé" aspectos analítico-geométricos, expresables en el "único lenguaje humanamente comprensible": el de círculos, triángulos..." (PCFG, 103-104).

189 Lo esencial para que unos contenidos transcendentales sean calificados de "plan eidético", y no de "transcendental", es la actitud expectante: se espera descubrir lo que lo aparential oculta, no su transformación. Es esta actitud y su plan lo que impide equiparar al "observador simple" o "mirón en plan de mirar la naturaleza y no tocarla" (PCFG, 105) con el tipo galileano, y de ahí que diga GB: "pero por siempre jamás deberemos a Galileo el haber descubierto, e inventado, "unos cuantos" experimentos para descubrirnos que las causas eficientes no lo eran tanto, que guardaban aún una independencia real y brutal, que tenían algo y mucho de "fuerzas"; y que las causas materiales tampoco lo eran tanto, pues se habían quedado con un residuo u hondarras del primigenio caos real, potente, indomesticado: lo que se llamará en fin "masa", o causa material liberada de servir a las tres restantes" (o.c. 104). Lo interesante para GB consiste en que "las cosas hagan y no hablen en lenguaje eidético" (o.c. 101), en cambio para Galileo las cosas sólo hablan, y al hacerlo se descubren ante un oyente expectante. Se entiende, por tanto, que GB afirme que, en rigor, "Galileo se note espectador, observador sumiso fiel" (o.c. 104).

190 Cf THFF, 355, 366.

191 "Al comenzar a darse cuenta los hombres de que la cara cotidiana y oficial de la naturaleza es más bien máscara y metáfora, apariencias sensibles, que exteriorización

auténtica de su auténtica realidad, el concepto, plan, método de las ciencias físicas cambiaron de arriba abajo. Con esta constatación sorprendente y desconcertante de que lo natural no es natural se inaugura el problema de la ciencia física moderna y clásica frente a la física escolástica y griega. Si las apariencias sensibles no son apariciones de lo físico sino disimulaciones de lo que es, será preciso, entre otras cosas, hacer las siguientes: 1) Sustituir la observación por otro procedimiento que obligue a lo físico a aparecerse auténticamente. Este nuevo procedimiento se llamará experimentación. Y su sentido propio, -lentamente conseguido a lo largo de la historia de la física-, no será nunca el de una observación perfeccionada, sino el de una antiobservación. 2) Se creía que las leyes físicas se manifestaban, como en lugar propio, en los cuerpos "naturales". Desde el momento en que se tome conciencia de la innaturalidad de lo natural aparente, en vez de los cuerpos naturales, habrá que hallar y construir otras cosas en que lo físico descubra, sin vergüenza y sin reticencias, su constitución íntima. Los nuevos "cuerpos", innaturales por definición, se llaman instrumentos, aparatos, máquinas" (THFF, 366-367).

192 Espejo y encerado son resultado de una acción desnaturalizadora (Cf ITF, 149; THFF, 313-314), de ahí que en ocasiones no distinga entre ambos: "Todo encerado (o espejo) ejerce, pues, una función fenomenológica" (ITF, 149). "El espejo no aparece como la cosa que es; y esta dualidad o distorsión ontológica entre lo que es (ón) y lo que ostenta o dice (logos) hace que pueda ser una cosa y aparezca en él otra cosa" (THFF, 314). Ahora bien, "Como para todo espejo, es preciso también para un encerado un alinde; sólo que en el espejo es otra materia, y en el encerado es una cosa convertida imperfectamente en innatural" (THFF, 231). Pues bien, el alinde que hace de lo natural espejo, y no encerado, es el formalismo matemático, pues dota a la materia física de mayor poder de re-flexión, devolviendo una imagen sutil o incorpórea "Por el espejo sabemos que, además de nuestra cara tridimensional, poseemos otra de sustancia luminosa, de puras líneas, que se nos aparece al mirarnos en el espejo" (ITF, 149); sustancia luminosa que GB llega a denominar astral o cuerpo blanco (Cf THFF, 222). En esta mayor capacidad de re-flexión producto de la creciente formalización se notaría la mayor introversión alcanzada por la vida individual y los artefactos isomorfos con ella, y en este sentido dirá GB: "Cuando un objeto físico ha sido lo suficientemente desnaturalizado (...) para que no se ostente a sí mismo, sino que otro se aparezca en él, -es decir, ha sido transformado en espejo-, la imagen que en él se aparece es "re-flejada", resalta "de" el espejo hacia afuera, hacia el contorno cósmico, hacia la vista. Una cierta re-flexión es esencial a todo espejo, en el sentido de re-mitir hacia, devolver lo aparecido hacia; y digo que es esencial, porque todo espejo es una cosa innaturalizada en que no se ostenta lo que es en cuanto tal cosa sino que su poder de ostentar o verdad está indeterminado y a servicio de otra cosa; por esto, hace re-saltar lo que en él aparece como no "de" el espejo sino de otro. Y a esto llamo reflexión elemental" (THFF, 314).

193 A este tipo de imagen denomina habitualmente GB "aparencial", y resultará fundamental, como se verá a lo largo del presente estudio, para comprender el papel que GB otorga a la técnica en el proceso de "humanización" de hombre y mundo, en tanto que mediador o piedra de toque que realiza los anhelos más profundos del hombre. Tal es el sentido del título y contenido de su obra "De magia a técnica" (1989), y por lo que considera oportuno realizar un "Elogio de la técnica" (1968). Tal es también el sentido del remedo que, muchos años antes, hace del lamento de Segismundo en ILF (Cf pp. 10-13);

lamento que puede condensarse en esto: "Y ¿no serán nuestras invenciones técnicas simples muestras de lo que en el fondo de nuestro ser se está haciendo la vida? ¿No nos estará dando a catar la Vida en estos aparatos, finitos al parecer, mas de resonancias infinitas, algo de lo que ella será?" (o.c. 12). Isomorfía, por tanto, entre Vida y técnica.

194 Dice GB: "los conceptos a priori no poseen "intencionalidad" esencial hacia los casos que puedan realizarlos, como la superficie del espejo y la imagen que en él se presenta "no gravitan" hacia lo que se llama objeto original. Poseen intencionalidad o tienden hacia sus inferiores los conceptos "universales" de contenido a posteriori, aunque tengan la forma a priori universal" (PCFG, 106). Esta distinción es considerada por GB como "una de las mejores aportaciones epistemológicas de las teorías modernas del conocimiento axiomático y científico" (o.c. 107). En todo ello hay una teoría de la intencionalidad (Cf o.c. 105-107) que, probablemente, tiene a la base del concepto de "gravitación" o "intencionalidad" el de Hartmann "ponderación" (Cf NGFC, Cap. a él dedicado), complementado con la heideggeriana idea de "caída".

195 Cf PCFG, 106.

196 Cf PCFG, 107-108. Se trata, evidentemente, de una acción de estilo "poiesis" o desconexión causal, que es creación cualitativa pura del espíritu, no acción natural, y respecto de las categorías lo será en grado superior que la de los simples conceptos, pues se trata de vaciarlos de su contenido empírico para hacer de ellos puras referencias que posibiliten un trato operacional con lo real, a modo de coordenadas transcendentales desde las que reproducir constructivamente (reinterpretar, dar nuevo sentido) lo real. Tal es lo definitorio del tipo vital "individuo perfecto", como se vio con Descartes. Pero tal elevación categorial de un concepto según GB es, como se dijo, función de los sentimientos, nunca del entendimiento o razón, y de ahí la insistencia de nuestro autor en advertir que la actitud experimental galileana, así como la postura cartesiana, poseen una raíz sentimental, no meramente intelectual.

197 Espiritualización que, como ya sabemos, en GB no es otra cosa que el creciente formalismo científico (Cf ITF, 101-102), por el que la técnica va ganando en poder. En este sentido, GB llega a poner en conexión ciencia y técnica con la esperanza en la inmortalidad (Cf EG, XCII; ILF, 9-12).

198 Cf PCFG, 100-101.

199 Cf PCFG, 104.

200 Cf PCFG, 109-110.

201 "y esta innaturalización sistemática de lo natural ha hecho posible la ciencia física" (THFF, 192).

202 "Por el mero hecho de ponerse en plan de construir, según planes extra o contranaturales, lo natural, de desnaturalizarlo según un sistema a priori, el hombre adquiere conciencia de que además de ojos, -órganos preensores de lo real hecho-, posee

manos, instrumentos constructores de nuevas realidades, de nuevas clases de cuerpos, en que lo natural, desorientado y sorprendido, hace cosas raras" (THFF, 192-193).

203 "Y esta innaturalización o artificialización sistemáticamente planeada de lo natural ha traído como consecuencia, -gradualmente conseguida a lo largo de muchos siglos-, que las cosas naturales, más irreductibles visualmente, han ido fundiéndose unas con otras; (...) no hay perfiles ni figuras irreductibles; (...). El universo se torna de goma, y el hombre lo modela según el capricho de sus manos, a despecho, ordinariamente, de los ojos" (THFF, 193).

204 Lo mismo afirma en ILF, 35.

205 Cf NGFC, 164 y 223.

206 "Persona" es término que GB toma de la tradición filosófica, especialmente de la cristiana (Cf AFC, cap. VII; ILF, 97-98); de Hegel (Cf AFC, cap. VII; También DIAZ, C.: Hegel, filósofo romántico. Madrid 1991, Cincel, pp. 79-89); de Kant (Cf ILF, 117); de Scheler (Cf ILF, 117 y AFC, cap VIII); y de Unamuno (Cf Cap. a él dedicado en NGFC), aunque siempre para darle sentido propio. Este tipo vital, como vimos, aparece ya en "Introducción al filosofar", pero su caracterización resulta comparativamente menos minuciosa que la de los otros tipos vitales: algunas alusiones esporádicas en el corpus de la obra (Cf ITF, 54, 115), prestándole atención sólo al final de la misma (Cf o.c. espec. 147 ss). Con todo, la caracterización citada resulta suficiente para notar la importancia de este tipo vital en tanto que superación del individuo. La razón básica que explica esta superioridad óntico-vital radica en la mayor potencia de la reducción óntica y categorial que efectúa el tipo "persona", como consecuencia de una mayor compactación o "sistencia" de su ser (intimidad) y la correlativa disminución de la de las cosas en su aparecerse a la vida, traduciéndose todo ello en un aumento de la potencia formalizadora y, por tanto, operacional. Este hecho puede observarse, como vamos a ver, en la preferencia de GB por la "pantalla" frente al "encerado" a la hora de elegir una metáfora ilustrativa del tipo vital que ahora nos ocupa.

207 Y en otro lugar: "la vida intelectual posee espontaneidad creadora finita, con intimidad" (EG, L).

208 Cf lo dicho en EG, XLII.

209 El aspecto de actividad creadora de esencias para las cosas implicado en el "Yo pienso" es puesto de manifiesto por GB en la expresión equivalente "espontaneidad creadora mental" (Cf EG, XLII).

210 Dice GB: "'intimidad", es decir: conciencia trascendental" (EG, XLIV). No le basta a la vida, pues, con llegar a ser "Yo pienso" o "yo trascendental" ("vida humana superior con espontaneidad creadora"), sino que en Kant llega a "conciencia trascendental" o "intimidad"; a tomar conciencia de su esencial constitución.



211 El funcionamiento categorial es comparado por GB con el de una pantalla cinematográfica en tanto que realizan una función fenomenológica al permitir aparecer sobre ellas las cosas, pero sólo bajo los aspectos que interesan a la intimidad, de modo que no la dañen. Por este procedimiento la vida se libera de la realidad bruta de las cosas al evitar su invasión directa y las dota de esencia o nueva forma de presentación, convirtiéndolas en "objeto", de ahí que las denomine "pantallas cognoscitivas" (Cf EG, XLIV-XLV).

212 Cf ITF, 161.

213 En el original falta lo que hemos añadido en el corchete, con seguridad la causa es una errata del impresor, pues el sentido exige su inclusión.

214 Kant es considerado por GB como un órgano creado por la vida, mediante el cual comienza (se inaugura) el vivir en plan categorial-vital de tipo "persona" (Cf vg., IGE, 10,11,15,67,68,84; ILF, 101, 105.). El aspecto incipiente y revolucionario que para GB posee el tipo vital nacido con Kant es muy claro si atendemos a la expresión utilizada por el autor navarro para calificar la forma kantiana de preguntar: "bomba espiritual" (Cf ACHV 45-46.), así como su consideración de ser lo único original que en teoría del conocimiento ha sucedido desde los griegos (Cf EG, XLI). Se trata de un tipo vital que inaugura una nueva fase en la historia de la intimidad vital; fase que no está acabada, ni mucho menos, pues dice nuestro autor: "época (aún inexistente como ambiente general) personalista, actualmente en alborada. (...) nuestra época personalista en nacimiento" (IGE, 84).

215 Cf ITF, 162-163. Einstein es para GB el máximo exponente de la desmesurada "pretensión racionalista" de no considerar la existencia de límites de la racionalidad. Hartmann y la física más reciente o actual, en cambio, han encontrado límites (Cf NGFC, 222, 252).

216 El subrayado es nuestro.

217 Cf IGE, 15 y 59-60.

218 Cf vg., THFF, 215-216, 249; IGE, 86-95.

219 La relación técnica-persona aparece con fuerza por vez primera, como habrá ocasión de comprobar, en ILF, siendo también la primera en que el tipo vital "persona" es tratado en profundidad. En otras obras anteriores (ITF, THFF, IVF...) aunque presente, lo estaba en menor grado que en ILF.

220 Este es el aspecto propiamente kantiano, haber advertido esa capacidad de "planear" (entwerfen, entwurf) o heideggerianamente, "mundificar" (welten) (Cf EG, XLVII). Se trata, como se verá en próximo capítulo, de uno más de los temas que Kant descubre y Heidegger profundiza y amplía, según GB.

221 Cf EG, XLIV y XLVI; CPOM, 152, 160.

222 Cf EG, XLVII.

223 Para el caso de la geometría, Cf ambos aspectos en EG, XLIII.

224 Cf un ejemplo de artefacto físico en EG, XLVIII, y de artefacto mental o ideal en o.c. XLIX-L. Ambos casos ponen de manifiesto (factum) que ni lo físico ni lo ideal poseen límites, sino que están en estado de indefinición o indeterminación esencial. Sobre este particular GB pone especial énfasis, y a ello se dirige buena parte de su labor: "a fin de quitar, ójala fuera posible para siempre, esa impresión tan difundida todavía de que las cosas tienen esencia inmutable" (EG, LII). No extraña este interés habida cuenta de la importancia que presenta la inesencialidad de lo real cuando lo que se pretende es transformar, mediante técnica, todo tipo de Universo en algún tipo de Mundo donde el hombre, su intimidad, pueda habitar con la dignidad adecuada a su trascendencia. Una trascendencia, por otra parte, que le hace acreedor a la inmortalidad en virtud de su creciente "espiritualización" o independencia de las cosas, manifestada de forma suprema en las ciencias formales y, concretamente, en su axiomatización creciente (Cf EG, XLIV y XCII).

225 Cf EG, XLVIII-XLIX, y XLIII.

226 Cf NGFC, 222-223.

227 Cf vg., NGFC, 262-264; ACHV, 42-46.

228 Como se vio oportunamente, según GB la verdad trascendental encuentra su precedente remoto en la "apparitio" romana y en el "manufendere" elevado a actitud de "experimentador". Además, y por lo mismo, la verdad trascendental resulta "casi activa", poseyendo otro enraizamiento histórico-vital: la secularización de la verdad como "revelación", de modo que surge como gracia que el hombre concede a las cosas para que éstas puedan acceder a su intimidad concienical bajo forma de "objeto" o "cosa para mí", para una intimidad (Cf ACHV, 42-46).

229 Cf NGFC, 265-290; PCFG, 89 y 103; ACHV, 41-42.

230 En esta expresión GB sintetiza a Descartes y a Suárez, de quien toma la expresión "acción inmanente" (Cf EG, XLV-XLVI), y a quien el filósofo francés debe más de lo que parece, según los análisis de GB (Cf ILF, e ITF).

231 Cf ILF, 108-109.

232 Cf ILF, 76.

233 Cf ILF, 107-109.

234 Cf ILF, 107.

235 Cf ILF, 109.

236 Cf ILF, 106-108.

237 Cf ILF, 107.

238 Cf vg., EG, XLIV-XLV; HEP, 151-152.

239 Cf IGE, 67-68.

240 Cf ACHV, 45-46.

241 Cf EG, XIII y XLVIII.

242 Cf EG, XLVIII-XLIX.

243 Cf M, 1963.

244 Cf vg., ILF, 113.

245 Término que tomamos de la Tradición Hermética, utilizado para referirse al Mercurio o Hermafrodita alquímico.

246 El subrayado es nuestro.

247 En ILF insiste en esa violencia.

248 Cf HFC, cap. IV.

249 Cf THFF, 348, 353, 355, 366 y 367.

250 Cf ITF, 132-134. Deja entrever aquí tempranamente GB su simpatía por el materialismo histórico y dialéctico al negarse explícitamente a indisponerse con los autores que lo sostienen. Por otra parte, en ILF alude al "subido tinte moral" que suelen poseer las concepciones materialistas (Cf o.c. 54). Añádase a esto lo dicho en el capítulo 2 de nuestro estudio sobre la inclinación intelectual y sentimental de GB al materio-energetismo.

251 Compara GB este proceso al del revelado fotográfico (Cf NGFC, 262 y 271); también con el físico de aproximar dos alambres cargados eléctricamente con cargas opuestas y su consecuente e inevitable chispazo (Cf o.c. 263), o con una proyección cinematográfica (Cf o.c. 174-175). En cualquier caso, la verdad transcendental procede, según nuestro autor, de la secularización de la verdad como "revelación", de modo que la verdad será gracia que el hombre conceda a las cosas para que puedan aparecer en su conciencia quedando elevadas así a la categoría de "objeto" o "cosa para mí", es decir, para una intimidad (Cf ACHV 42-46). Entre "revelación", pues, y "revelado" hay juego de palabras que no podemos considerar casual en GB, máxime si se tiene en cuenta la llamada de atención que hace respecto de la relación entre las teorías kantiana y heideggeriana del conocimiento y el invento del cinematógrafo ("Mundo" como pantalla), y a la que se refiere como "otra nueva

coincidencia entre contemporaneidad de ciertos medios técnicos y ciertos inventos teóricos en filosofía" (Cf NGFC, 174-175). Una vez más, nos encontramos con el principio de isomorfía.

252 Esto mismo valdría de cualquier ciencia compuesta de proposiciones "que tengan forma científica, mediante una lógica formal" (Cf EG, XXXIX).

253 Cf NGFC, 259 y 267.

254 Cf NGFC, 275.

255 Cf NGFC, 268-269.

256 Tal sucede en la geometría, donde el sistema de axiomas inventa o especifica el tipo de geometría; o en lógica.

257 Cf NGFC, 272-273.

258 Cf NGFC, 278-279.

259 Cita GB por la edición francesa de 1911 (Cf NGFC)

260 Cf NGFC, 283.

261 Se trata del prólogo de Bergson a "Le Pragmatism" (Cf NGFC, 274 y 259).

262 La influencia de Ortega parece evidente en lo dicho. La distinción que hace el filósofo madrileño entre "ideas" y "creencias", así como la relación y función vital entre "ensimismamiento" y "alteración" parecen elementos claros de inspiración para GB, quien considera a Ortega figura cimera del pensamiento occidental. Sobre la influencia de la filosofía de Ortega y Gasset en la de GB, C. Beorlegui ha realizado un pequeño ensayo en "La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca". Letras de Deusto, 18 (1988) n1 40, 93-117.