

J. D. García Bacca, pensador de vocación al Infinito: filosofía, mística e inmortalidad. (Versión original íntegra)*

Roberto Aretxaga Burgos
CESBOR-IFC (CSIC)

Enviado: 30/11/2020

Aceptado: 15/12/2020

Resumen

En este escrito mostramos cómo para García Bacca todo filosofar auténtico debe ser necesariamente dialéctico y, por ello, *místico*. Al mismo tiempo, mostramos cómo el pensamiento garcíabacquiiano constituye una constante reflexión de carácter dialéctico sobre la inmortalidad y el Infinito y, por ello, un filosofar auténtico —es decir, *místico*— en el que cualquier materia, tema o problema es impulsado —transcendido— hacia el Infinito mediante un procedimiento dialéctico ascendente de tipo transfinito (sea natural o artificial).

Palabras clave: Dialéctica, Infinito, inmortalidad, mística, transfinito, técnica.

Abstract

In this paper we show that for García Bacca all authentic philosophy must necessarily be dialectical and hence *mystical*. At the same time, we show that his thought is a constant dialectical reflection on immortality and the Infinite, and thus genuine —that is, *mystical*— philosophy in which every issue, subject or problem is impelled —transcended— towards the Infinite by an ascending dialectical procedure of transfinite type (natural or artificial).

Keywords: Dialectic, Infinity, immortality, mysticism, transfinite, technique.

* Versión íntegra del ensayo elaborado por el autor como contribución al monográfico de la revista *re/incidencias*, publicado en 2018 por el Centro Cultural Benjamín Carrión (Ecuador) en homenaje a García Bacca: ARETXAGA BURGOS, Roberto, “J. D. García Bacca, pensador de vocación al Infinito: filosofía, mística e inmortalidad”, *re/incidencias* (Quito), n.º 10 (diciembre 2018), págs. 90-130.

El citado escrito apareció publicado con notables modificaciones y recortes que afectaban al texto y al aparato crítico, como parte de los introducidos de urgencia en el monográfico por el editor, D. Alberto Ferrer, a exigencias de última hora por parte de la editorial, con la obra ya en puertas de imprenta y sin tiempo para consultarlo con el autor. Dado que había proyectada una reedición del monográfico en nuestro país bajo patrocinio del Gobierno de España, el editor consideró incluir en ella la versión completa del ensayo a modo de reparación. Tal proyecto, sin embargo, no ha llegado a materializarse por lo que, con el beneplácito del Dr. Ferrer y ante la

INTRODUCCIÓN

Juan David García Bacca (Pamplona, 1901-Quito, 1992) es uno de los más destacados pensadores en lengua española del siglo XX. A sus contribuciones teóricas y académicas en dos continentes se unen su impresionante obra escrita y singular estilo de filosofar, apoyado todo ello en una amplia y sólida formación filosófica, teológica y científica difícilmente igualable en su conjunto. De su filosofar trataremos aquí, mostrando que sólo es posible comprender el mismo atendiendo a su carácter *dialéctico* y, por tanto, *místico*, y que es este talante dialéctico-místico el que hace de su pensamiento, con independencia de la etapa y tema a tratar, una constante y obligada reflexión sobre la inmortalidad; una reflexión en la que todo aquello —materia, tema o problema— sobre lo que García Bacca dirige su mirada filosófica queda absorbido por el torbellino ascendente de su dialéctica y lanzado sin remisión hacia el Infinito como meta propísima. No en vano, en el balance que el propio filósofo hispano-venezolano realiza de su dilatada vida personal e intelectual, dirá: «Transcendencia, transfinitud, transustanciación —¿idea fija, obsesión, megalomanía?». ¹

En el declinar de su vida García Bacca —en adelante GB— dedicó dos obras ex profeso a la cuestión de la inmortalidad: *Vida, muerte e inmortalidad* (1983) y *Transfinitud e inmortalidad* (1984). No serán estas admirables y sugerentes obras de vejez, sin embargo, hacia las que dirijamos nuestra atención en el presente escrito, sino hacia aquellas otras que contienen las primeras elaboraciones del tema, con el propósito de encontrar en ellas sus claves argumentales en estado original y contribuir así a comprender mejor sus desarrollos e implicaciones posteriores. El propio GB, a sus noventa años de edad, comenta: «desde los veinte (1921) comenzaron a lloverme ideas sobre todo —dios, mundo, vida, naturaleza, inmortalidad...; fueron calando,

favorable disposición mostrada por la dirección de *Cuadernos de Estudios Borjanos*, he optado finalmente por publicar en esta revista institucional la versión original íntegra del ensayo, tal cual le fue entregada al Dr. Ferrer el 22 de octubre de 2016. He preferido no introducir cambio ni mejora alguna de estilo, erratas o de cualquier otra índole, a fin de preservar la forma en que habría aparecido de haberse publicado sin modificación alguna en su momento. Así, por ejemplo, se mantiene 1942 como el año de 1.ª edición de la obra de García Bacca *Introducción General a las Enéadas*, cuando actualmente sabemos que dicha edición no existe, tal como descubrimos posteriormente durante nuestra labor investigadora en el Seminario “García Bacca” del CESBOR, y reflejamos en el apéndice bibliográfico publicado en 2019 en esta misma revista: “Bibliografía de y sobre García Bacca (Apéndice 2019)”. *Cuadernos de Estudios Borjanos* (Borja), n.º LXIII (2020), págs. 225-283.

1. *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*. Barcelona: Anthropos, 2000, p.137.

sedimentándose, tranquila y constantemente, en *fondo* del que aflorarían posteriormente en momentos impensados, con fuerza impresionante, bajo choques de dos tipos: a) choque filosóficos contra fondo filosófico; b) choque científicos contra ese mismo fondo».²

Las razones expuestas aconsejan tomar como referencia para nuestro estudio las dos obras que señalan el renacimiento intelectual y vital experimentado por GB tras abandonar su vida de religioso;³ obras que inauguran la segunda etapa de su pensamiento, la denominada por el propio autor *hermenéutica vital*:⁴ *Introducción al filosofar* (1939) e *Invitación a filosofar* (1940-42).⁵

El carácter complementario y seminal que presentan ambas obras en el conjunto del proyecto filosófico garciabacquiiano —guiado por el *plan categorial-vital de transfinitud*— justifica nuestro interés por ellas en este trabajo con relación al tema que nos ocupa.⁶ Esperamos que esta elección contribuya

-
2. Ibíd., pág. 120. Sobre estos *choques* e influencias nos hemos ocupado con mayor detalle en otro escrito: «Europa y América en la elaboración de la filosofía garciabacquiiana de la técnica», en *Pensamiento filosófico, Educación y Cultura. Estudios Contemporáneos en España y América*, Arévalo, H. (ed.), Loja (Ecuador): Universidad Técnica Particular de Loja (en prensa).
 3. GB fue ordenado sacerdote el 6 de junio de 1925 (cf. AYALA, Jorge M., *J. D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*, Colmenar Viejo (Madrid): Diálogo Filosófico, 2005, pág. 80). En 1938 abandonó los hábitos y la comunidad que su congregación tenía en París, confesando que al hacerlo se sintió libre por vez primera en su vida (cf. *Confesiones*, op. cit., pág. 68).
 4. Cf. vg. *Tipos históricos del filosofar físico. Desde Hesídodo hasta Kant*. Tucumán (Argentina): Universidad Nacional de Tucumán, 1941, pág. 13; una hermenéutica que el propio autor presenta como novedosa (cf. *Invitación a filosofar. Vol I*. México: F.C.E., 1940, págs. 225-226).
 5. *Introducción al filosofar (incitaciones y sugerencias)*, Tucumán (Argentina): Imprenta Miguel Violette, Universidad Nacional de Tucumán, 1939 (en adelante citada como **IF**); *Invitación a filosofar, vol. I: La forma del conocer filosófico*, México: F.C.E., 1940. Prologada en Quito, en diciembre de 1939 (cf. pág. XXI). En adelante citada como **IVF**; *Invitación a filosofar. Vol. II: El conocimiento científico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1942.
 6. En *Introducción al filosofar* GB declara expresamente su ruptura con el pensamiento y producciones anteriores, de corte neo-tomista: «Mi breve historia literaria la llenan casi enteramente producciones del tipo “noche en desierto lunar”: ideales constelaciones prendidas en bóveda cerrada de sistema sobre la inmensa y seca planicie —tabla rasa— que llaman entendimiento puro» (cf. pág. 17). Por su carácter de ruptura, esta obra puede ser considerada como *opera prima* en cuanto punto de arranque no sólo de la nueva etapa intelectual que ella inaugura, sino también de todo su filosofar posterior, siendo las etapas siguientes el desarrollo dialéctico de aquella. Y lo mismo sucede con el volumen I de *Invitación a filosofar* (1940, prologada en 1939); obra cuya similitud o aire de familia en el título con la precedente deja traslucir su carácter complementario, constituyendo esta segunda obra, en rigor, el desarrollo de las *incitaciones* y *sugerencias* contenidas en el escrito de 1939. La obra *Tipos históricos del filosofar físico* (1941) también presenta carácter de continuación y progreso en las ideas de la nueva etapa abierta por las dos anteriores, pudiéndose considerar todas ellas como una trilogía.

a la comprensión del pensamiento de GB, particularmente sobre la inmortalidad, y a la justa valoración de su aportación a este tema de especial relevancia y profundo significado antropológicos.

En este sentido, cabe llamar la atención sobre un ensayo publicado por el Dr. Jaime Vilarroig acerca del pensamiento antropológico de GB como precedente, consciente o no, del transhumanismo actual.⁷ En su escrito, el Dr. Vilarroig afirma que el punto de contacto más importante entre el filósofo navarro y el movimiento transhumanista contemporáneo radica en la cuestión de la inmortalidad,⁸ si bien apostilla: «En pocas ocasiones nuestro autor desciende a los detalles de lo que realmente está pensando cuando habla de estos temas; pero los textos no dejan lugar a dudas de que su esperanza está en que el hombre se libere de las limitaciones de su cuerpo, ejerciendo así su función propia transfinitadora, y pueda crearse un nuevo cuerpo, cuanto más distinto del cuerpo animal que nos ha tocado en suerte mejor».⁹

El Dr. Vilarroig llama también la atención sobre lo sorprendente que resulta advertir el lugar tan secundario que el cuerpo ocupa, frente al principal reservado al espíritu, en una ontología netamente materialista como la garciabacquiiana.¹⁰ Esperamos con nuestro escrito dar cumplida explicación de este hecho al profundizar en *los detalles en que GB está pensando cuando habla de estos temas* y que, como veremos, constituyen en realidad los mimbres filosóficos de su reflexión sobre la inmortalidad, que es tanto como decir de todo su pensamiento.

Si con todo ello contribuimos a fomentar el interés por la filosofía de GB y, más concretamente, por el estudio, investigación y discusión de sus ideas y aportaciones al tema de la inmortalidad, tanto en el contexto tecno-científico actual en que lo sitúa el Dr. Vilarroig con su ensayo, como en el ámbito más tradicional de la discusión filosófica sobre la relación cuerpo-mente, nuestro objetivo estará cumplido.

7. VILARROIG, Jaime, «La antropología filosófica de García Bacca como precedente del transhumanismo actual», en Arévalo H., Bolado G., La Rubia F., *Entre Europa y América: Estudios de Filosofía Contemporánea en lengua española*, Loja (Ecuador): Universidad Técnica Particular de Loja, 2014, págs. 391-420.

8. Cf. *ibíd.*, pág. 392.

9. *Ibíd.*, pág. 408. También Carlos Beorlegui considera que GB es poco claro y preciso al referirse a la dimensión interior del hombre (cf. «El carácter vectorial del alma y el sentido procesual de las relaciones alma-cuerpo en la antropología de J. D. García Bacca», *Letras de Deusto* (Bilbao), vol. 14 (septiembre-diciembre 1984), pág. 25).

10. Cf. VILARROIG, J., *op. cit.*, pág. 410. Valoración o aspecto que también señala C. Beorlegui en «El carácter vectorial del alma...», *op. cit.*, pág. 13.

1. TRANSFINITUD TRANSCENDENTAL Y TRANSFINITUD TRANSCENDENTE: LA MUERTE MÍSTICA COMO CLAVE CONTEXTUAL DEL FILOSOFAR GARCIABACQUIANO EN GENERAL Y SOBRE LA INMORTALIDAD EN PARTICULAR

En este apartado mostraremos cómo el filosofar garciabacquiiano, por el *plan categorial-vital de transfinitud* que lo guía, tiene en la inmortalidad su meta propísima, tendiendo por ello a culminar en una *muerte mística* o, en términos del propio GB, *muerte por transcendencia*.¹¹ Tal es la idea que resuena de modo constante en el pensamiento de GB desde los años de la guerra civil española de 1936 y hasta el final de su vida.

Como veremos, GB considera que toda auténtica filosofía es dialéctica, por lo que indefectiblemente tenderá a culminar en una mística, de modo que filosofar será hacer *teología auténtica*, es decir, teología dialéctica. Por ello, puesto que el filosofar garciabacquiiano tiene como elemento característico la *transfinitud* guiada dialécticamente, su filosofía, en tanto que auténticamente dialéctica, tenderá a culminar en una mística, resultando por ello *teología auténtica*. Así, pues, dado que el filosofar garciabacquiiano tiene como referencia u horizonte de sentido la *muerte transcendente* o *mística*, ésta será la que contextualice su pensamiento en general y su reflexión sobre la inmortalidad en particular. Tal será el tipo de filosofar que GB pondrá en práctica *desvergonzadamente* y sin complejos, por vez primera, en *Introducción al filosofar* y que le acompañará hasta el final de su vida.¹² Ahora bien, puesto que GB advierte que no toda mística es igual, una correcta comprensión de su pensamiento pasará por atender al tipo de teología y mística —de filosofar dialéctico— característicos de GB.

Considerando el materialismo radical característico de la ontología y metafísica garciabacquiianas, que el propio autor denomina *realismo integral e integérrimo*,¹³ es posible que las afirmaciones precedentes puedan sorprender; más aún de catalogar al filósofo navarro —erróneamente— como un pensador

11. Expresión empleada por GB para referirse a la muerte mística (cf. *Introducción general a las Enéadas*. Buenos Aires: Losada, 1942 (1.^a), 1948 (2.^a), pág. 107).

12. «Personalmente, —confiesa GB— este cambio de modelo para mi oficio de filósofo me ha costado no poco; y en este “no poco” entra una buena provisión de “desvergüenza forzada”» (IF, pág. 17).

13. Cf. vg. cap. III de *Curso sistemático de filosofía actual (Filosofía, Ciencia, Historia, Dialéctica y sus aplicaciones)*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1969 y *Pasado Presente y Porvenir de Grandes Nombres (Mitología, Teogonía, Teología, Filosofía, Ciencia, Técnica) Vol I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

ateo.¹⁴ Este trabajo mostrará que no se trata de una interpretación nuestra del pensamiento de GB sino de la conclusión a la que se llega siguiendo el hilo del pensamiento del propio filósofo hispano-venezolano ya en épocas tempranas, como aquí haremos.

Comenzaremos nuestra tarea caracterizando de forma mínima, pero suficiente para nuestro propósito aquí, el elemento definidor de la filosofía garciabacquiiana, la *transfinitud*, con particular incidencia en sus aspectos antropológicos.

1.1. El concepto de transfinitud y el ser humano como transfinitud transfinitante

Es el de *transfinitud*, sin duda, el concepto más característico —definidor— del pensamiento garciabacquiiano, seguido por el de *transustanciación*¹⁵. El término *transfinitud* aparece por vez primera en *Invitación a filosofar*, no siendo el volumen I de esta obra otra cosa que la exhaustiva exposición del mismo y una amplia reflexión sobre su significado, concomitancias e implicaciones. Con todo, es posible advertir la presencia implícita de este concepto ya en *Introducción al filosofar*.¹⁶ *Transfinitud* y *transustanciación* caracterizarán en adelante, y hasta el final, el pensamiento de GB.

-
14. La ontología materialista de GB consiste en un materio-energetismo dialéctico fundamentado en la física relativista y la mecánica cuántica. Desde esta posición, respecto del substrato nuclear del universo dirá: «Hay en tal realidad *material* más de racionalidad, de espiritualidad de las que la teología clásica, de cualquiera religión, ha atribuido al entendimiento divino, al Verbo. El universo es por ello divino. Y los físicos actuales son mayores teólogos que todos los tenidos por clásicos» (*Sobre Filantropía. Tres ejercicios literario-filosóficos*. Barcelona: Anthropos, 2001, pág. 156). En cuanto a su ateísmo, Francisco García Palacios, hijo de Juan David, respondiendo a la pregunta de un asistente a su conferencia durante el Congreso Internacional *Centenario del nacimiento de J. D. García Bacca* (Bilbao del 15 al 19 de octubre de 2001), pregunta que inquiría sobre la creencia personal de García Bacca en Dios, comentó que en cierta ocasión oyó a su padre definirse a sí mismo como *pagano*. Carlos Beorlegui considera a GB como un pensador panteísta (cf. BEORLEGUI, C., «El panteísmo antropológico de J. D. García Bacca», *Religión y Cultura* (Madrid), XXXIX, 187 (1993), págs. 525-555). Sobre las razones de GB para considerar erróneos tanto el teísmo como el ateísmo, cf. vg., *Existencialismo*. Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1962, pág. 260 e *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Barcelona: Anthropos, 1984, págs. 173-174.
 15. En IVF aparecen varias referencias a Cayetano y a su interpretación de la transustanciación (cf. vg. págs. 53 y 68-69). En esta obra el concepto de transustanciación eucarística aparece unido al de transfinitud (cf. pág. 69).
 16. La prueba más evidente de lo que afirmamos la hallamos en la explicación dada por GB del uso que Aristóteles hace del término infinito, con la que comienza el epígrafe titulado *El problema del infinito y la vida* (cf. IF, 64-65).

Puesto que, como se verá, el concepto de *transfinitud* implica necesariamente el de *inmortalidad*, deberemos atender al primero de forma adecuada para nuestro propósito, siempre dentro de los límites de este escrito.¹⁷ Sírvanos como lema/motivo/resumen de lo que decimos, y seguidamente explicitaremos, esta afirmación de GB: «La potencia radical del hombre es su transfinitud; su posibilidad de llegar a ser Dios o de acercarse indefinidamente, sin límite superior infranqueable, a Dios: la dialéctica».¹⁸

Transfinitud es término inspirado en Cantor —números transfinitos— con el que GB designa la *wahre Unendlichkeit* de Hegel, en lugar de emplear la expresión *verdadera infinidad*.¹⁹

Pues bien, dice GB: «Si contraponemos vida y muerte, el hombre, en rigor, no es mortal ni inmortal: ambas, vida y muerte, son dos barreras; y el hombre es transfinito. Y si contraponemos alma y cuerpo, por delimitarse ambos mutuamente, el hombre no es ni tiene alma y cuerpo, es transespiritual y transcóporal, Y si contraponemos, en cuanto se delimitan correlativamente, sentidos e inteligencia, el hombre no es ni sensible ni intelectual, sino transcendente a ambas maneras limitadas y colindantes de conocer».²⁰

Esta caracterización del ser humano como transfinito implica que nada hay que le sea esencialmente límite, que carece de límites o barreras infranqueables, porque él es, justamente, quien, en virtud de su transfinitud esencial, establece qué realidad hará de límite y en qué grado: «El hombre es un transfinito; sólo lo transfinito y no lo infinito hace posible y da sentido de límite a una cosa; y no al revés. Ninguna cosa es de suyo límite de; las paredes de una habitación no nacieron para ser límite del aire que está dentro de ellas separado del restante aire del universo, delimitado e individuado; sino al revés, porque el aire tiene una cierta constitución transfinita, una potencia de dilata-

17. Para una explicación más detallada del concepto de *transfinitud* cf. ARETXAGA BURGOS, R., «García Bacca: el hombre como tarea y tema de Infinito», *Letras de Deusto* (Bilbao), n.º 94, vol. 32 (enero-marzo 2002), págs. 71-96.

18. IVF, 86-87.

19. Dice GB: «*Alles endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*, dice Hegel. Lo finito ha nacido precisa y esencialmente para esto: para autosuperarse, y reabsorberse en formas ordenadas transcendentales. Es la faena vital del pollito (...) y repetir la misma faena de absorción superadora con la sustancia del nuevo universo en que se halle. Tal es el problema de la *wahre Unendlichkeit* de Hegel. En el presente estudio le he dado el nombre más modesto de “transfinitud”, en vez del un poco pretencioso de verdadera infinidad. Es preciso ya que ponga en conexión la transfinitud humana con los transfinitos, para mostrar de esta manera que la aritmética es incardinable a la dialéctica y que la aritmética no es posible sino en virtud de una metafísica» (IVF, 155).

20. IVF, 13.

ción, hace posible que cuatro paredes lo limiten de hecho y da a las paredes el sentido de “límites de”. Las paredes limitan, porque su transfinito les ha dado la posibilidad y el sentido de ser límites de». ²¹

La transfinitud humana no es considerada por GB una potencia que se perfeccione, sino «una posibilidad real, una potencia no ordenada a realizarse en un acto, ni en un tipo de actos». ²² En *Invitación a filosofar*, GB comparará la condición esencialmente transfinita del ser humano con lo *demoníaco* según Platón: *algo intermedio entre lo divino y lo mortal*, por lo que siguiendo al filósofo ateniense GB considera que el endemoniado «tiene como poderes propios “el de interpretar e intermediar entre dioses y hombres”, de modo que puede “estando en medio de ambos, completar y poner al mismo todo en conexión consigo mismo”». ²³

El plan propio del *endemoniado*, dice GB, es «querer ser Dios»; ²⁴ plan, como se verá, que es el suyo propio. Y puesto que Dios es el otro extremo de lo mortal, de lo finito, la aspiración del demonio a ser Dios —el Infinito o Absoluto— no consistirá en otra cosa que en dejar de ser finito, mortal, y ser no-mortal o, mejor aún, in-mortal: ser El Ser por dejar de ser ente, no-ser, nada. ²⁵ Ser demonio, querer ser Dios —inmortal— y, por ello, no detenerse ante nada y ante Dios menos que nada, dice GB, no es soberbia ni el mayor de los pecado entitativos, sino condenación vital y tragedia ontológica: «la mayor de las tragedias íntimas de una “cosa”». ²⁶

21. IVF, 23.

22. Cf. IVF, 39-40. En obras y etapas posteriores este aspecto será desarrollado bajo forma y tema de «creatividad” y “probabilidad».

23. IVF, 2.

24. «En todas las interpretaciones dogmáticas de las Religiones, el pecado del demonio consiste, bajo una u otra forma, en querer ser Dios. Pretender y tender a ser y ser hijo de Dios por la gracia no sólo no es pecado sino estado de gracia. Lo grave de esta limitación en el plan evolutivo y ascensional de las cosas consiste en que ni se puede ni se debe pretender ser algo más que hijo adoptivo de Dios» (IVF, 10-11).

25. Cf. IVF, 7-9. «Lo mortal —dice GB— no es, primariamente, lo que muere, entendiendo por morir ciertas apariencias externas de los vivientes; esto es una de las maneras de ser mortal. Mortal, en cuanto el otro extremo de lo divino, significa algo mucho más profundo: mortal es lo des-hecho y lo des-hacedero, lo in-definido, lo no-ser, lo in-subsistente. Y todo esto no son estados o cosas fijas ni aspectos fijos de cosas fijas, sino pendientes, tendencias, descaecimientos posibles y reales de cada cosa, por ser cosa y por no ser sólo y puro ser. En este sentido todo es mortal: lo vivo y lo no vivo, el hombre y el electrón, aunque cada uno, en la medida y manera como es cosa, sea mortal a su manera y medida» (IVF, 8).

26. Cf. IVF, 10-14 y 27. En obras y etapas posteriores, en lugar de *demonio* GB, para referirse al ser humano empleará expresiones como *el Gran Triquitraque*, *Bomba del Ser*, *Combustible del Universo*, *explosivo de sí y del universo*, etc. (Cf. vg. *Elogio de la técnica*).

Este deseo del ser humano, del *endemoniado*, de ser Dios —Infinito, inmortal— no es quimera ni utopía para GB, sino posibilidad real desde el momento en que el transfinito humano no sólo es *transfinitud* —convierte en límites las distintas realidades que encuentra a su paso, tal que al sentir las como encerrona de su poder le resulten algo a superar—, sino *transfinitud transfinitante o pura potencia de transfinitud*, esto es, transfinitud consciente de serlo y, por ello, capaz de notar su propia naturaleza transfinita como límite, como algo a superar.²⁷ De ahí que sentencie: «Demonio es, pues, una forma de ser: ser-en-transfinitud transfinitante».²⁸ En definitiva:

«La potencia transfinita del hombre es tan multiforme que por todas partes y en todos los órdenes —material, moral, metafísico, social...— tropieza con límites pretendidamente y pretenciosamente infranqueables. (...) Porque es precisamente la inteligencia, la razón pura —la cabeza mental— la que da cuenta de los límites y la que cual malicioso lazarillo de Tormes, hace que el hombre, todo el hombre, todo lo del hombre se estrelle contra la pared. Y este estrellarse mismo es la manera de tomar vitalmente, ontológicamente, conciencia de nuestra tragedia, de la tragedia entre nuestra finitud y nuestra transfinitud, ambas nuestras, tal vez irremediamente nuestras».

Mas, a renglón seguido, GB advierte:

«He dicho “irremediamente” y tal vez: Hegel, que fue de los cabezorros más duros, de puro pegarse contra todo límite creyó notar vitalmente que el hombre —y cualquier otra cosa— no es irremediamente finito, que llegará un momento en que valdrá plenamente lo de S. Pablo: *in Ipso vivimus; movemur et sumus*; en Dios “somos”. Mientras tanto, valen los dos estadios anteriores señalados por el Apóstol: en Dios vivimos, en Dios nos movemos, estadios vividos por él cuando tras la experiencia inmediata de Dios pudo comparar con la experiencia de la vida en el mundo».²⁹

Dejemos el tema en indicación a explicitar convenientemente en los epígrafes que siguen.

27. Cf. IVF, 38-40. Para los diferentes tipos o grados —potencias— de transfinitud establecidos por GB, cf. IVF, 33-40.

28. IVF, 17.

29. IVF, 12-13.

1.2. Transfinitud y filosofar dialéctico: la mística como culminación del filosofar

Recordemos el estribillo —mejor *basso ostinato*, y hasta mantra— del filosofar garciabaquiano, que suena, resuena y consuena *desvergonzadamente* en su pensamiento:

La potencia radical del hombre es su transfinitud; su posibilidad de llegar a ser Dios o de acercarse indefinidamente, sin límite superior infranqueable, a Dios: la dialéctica.

En *Invitación a filosofar*, siguiendo una vez más a Platón,³⁰ GB concibe al filósofo como prototipo de hombre transfinito: el *demonio* o *endemariado* por excelencia. Partiendo de la comparación platónica del filósofo con Eros —hijo de Penía y Poros—, GB amplía la metáfora al ser humano en general, de modo que basándose en su transfinitud esencial lo define como *un pobre-rico-en-recursos* o *demonio erótico*.³¹

Pues bien, si la metáfora del mito de Eros empleada por Platón contiene, según GB, el programa filosófico —metafísico— del filósofo ateniense, la reinterpretación del filósofo navarro descubre, como el propio autor reconoce, su propio programa filosófico (metafísico);³² programa que vamos haciendo aflorar con el fin de comprender en toda su profundidad la reflexión de GB sobre la inmortalidad, más allá de —y como preparación a— su posible crítica.

En este sentido, y en relación con nuestro tema, señalaremos que, siguiendo a Platón, y en función del concepto de *transfinitud*, GB condensa en ocho proposiciones las características de la filosofía,³³ lo que le permite decir: «filosofar es someter todas las cosas y todo lo de las cosas al proceso transfinito por excelencia y supremacía: al límite “Dios”, y ver qué va resultando de cada cosa, cuáles revientan y quedan indefinidas, cuáles, por el contrario, se reabsorben en otro tipo superior, que al ser sometido él mismo al proceso transfinito, se supera y desdefine para dar otra definición más comprensiva, más próxima al límite “Dios”. En este sentido, filosofar es hacer teología, endiosar las cosas, todas: aun las más humildes, y no precisamente ni exclusiva-

30. En *Invitación a filosofar* el autor navarro considera la dialéctica platónica «ejemplo concreto del auténtico filosofar» (pág. 122).

31. Cf. IVF, 45-46.

32. Tal se deduce de lo que afirma GB cuando dice: «La explicación mitológica de la esencia del Eros, y, por tanto, del filósofo y, más meditadamente, del hombre, incluye todo un programa de metafísica, todo un método transfinito» (IVF, 47).

33. Cf. IVF, 32-33.

mente las abstractas».³⁴ Filosofar, por tanto, como acción dialéctica elevadora por *absorción superadora* —transfinitadora— de toda realidad, material o no, hacia el límite Infinito-Dios. De ahí que GB pueda caracterizar la filosofía, al modo estoico, como «asemejamiento a lo divino según las potencias internas que para ello tiene el hombre; o también, como preparación para la muerte, para el derrumbamiento de cada clase de límites, aun de los tan intrínsecos y metidos en nuestro ser, como el cuerpo».³⁵ Y en otro escrito: «ésta es la tragedia real que da fuerza de desesperado al filósofo: querer ver y no llegar a ver, querer salvarse y no estar ya a salvo. Llegar a ser Fanuel: ver a Dios cara a cara, y quedar a salvo de todo. (...) Toda la filosofía genuina, y no de recetario, consiste en ese desesperado intento, en esa lucha nocturna, en “noche oscura”, de ver la infinidad, el Ser, Dios; dejando de ver este o estotro ente, esa o esotra cosa, tal o cual objeto determinado».³⁶

Nótese ahora condensadamente, en palabras del propio autor que nos ahorrarán cualquier comentario al respecto, la relación entre transfinitud, filosofía, metafísica y transcendencia:

«Lo transfinito del hombre es, pues, el fundamento de su transcendencia.

De aquí sacaré más adelante la consecuencia de que la transfinitud del hombre es el origen de la transcendencia en todos los órdenes y de la trans-física o meta-física; que la metafísica sólo es posible como transcendencia y ésta como manifestación y efecto propio de una transfinitud; y, por fin, que el filosofar es sólo posible como transfinitud o metafísica, como conocimiento transcendente»;³⁷

«La transfinitud humana debe asemejarse a la tangente de una curva (...)

De parecida manera: el hombre parece en todos los órdenes —químico, sensible, intelectual, moral...— una curva cerrada, definida, definiente. Pero en cada punto de este conjunto de curvas conexas y multiformes puede construirse una tangente; y por cada una evadirse, de propia manera, hacia el Infinito en virtud de la transfinitud esencial de hombre. Y esta correlación entre finito e infinito, a través y en virtud de nuestra íntima transfinitud, es el

34. IVF, 20. Y lo mismo en pág. 26.

35. IVF, 32-33.

36. «Los puntos sobre las íes. De Israel a Fanuel: de luchador con Dios a vidente de Dios», *El Nacional. Papel Literario* (Caracas) 13/19/1948. Citamos por *Existencialismo*. Xalapa (México): Universidad Veracruzana, 1962, págs. 235.

37. IVF, 23.

filosofar en cuanto tarea vital, como empresa ontológica en que se descubre el *logos* o razón propia del hombre en cuanto ser (*on*), y el ser de todas las cosas.

Hacer transfísica o metafísica es hallar para y en una cosa finita la tangente, el punto de evasión y de superación hacia lo infinito». ³⁸

Pero ya señalamos que para GB *la transfinitud humana no es una potencia que se perfeccione, sino una posibilidad real, esto es, una potencia no ordenada a realizarse en un acto, ni en un tipo de actos*. Por esta razón, GB advertirá que la transfinitud ha de ser encauzada para que pueda alcanzar su meta: «Las explosiones de la transfinitud del hombre han de ser, como las de gas de los motores, convenientemente dirigidas, definidas y desdefinidas por los límites. Sólo entonces el hombre corre, recto y seguro, hacia el Infinito, hacia Dios». ³⁹ Tal motor es la dialéctica: «filosofar no sólo exige un ímpetu interior transfinito, una dirección en tal transfinitud hacia el Infinito, sino un procedimiento especial de superación (*Aufhebung*) ordenada de la finitud, de cada clase de límites para que tal superación conduzca, precisa y derechamente, al Infinito, a Dios. Tal procedimiento transcience se llama dialéctica». ⁴⁰ De ahí que afirme GB: «La dialéctica termina en una mística». ⁴¹

Finalizaremos este punto notando, a modo de adelanto a explicitar convenientemente, esta otra afirmación del filósofo navarro y su implicación: «El hombre —dice GB— tendrá que hacer metafísica de una manera particular suya, distinta; por ejemplo, de la manera como la haga un espíritu puro o el mismo hombre separado del cuerpo». ⁴² Si pues, según GB, *la metafísica sólo es posible como transcendencia y ésta como manifestación y efecto propio de una transfinitud, y el filosofar es sólo posible como transfinitud o metafísica, como conocimiento transcendente* y, por otra parte, como se verá, la finitud o muerte esencial del hombre en la actual etapa histórica de su existencia consiste en el *hecho de hallarse en un cuerpo*, ¿cuál habrá de ser, entonces, la manera de hacer filosofía —metafísica— propia del ser humano en este mundo, tal que culmine en una mística acorde con ella?

38. IVF, 25-26.

39. IVF, 55-56.

40. IVF, 26.

41. IVF, 60.

42. IVF, 27.

1.3. La lógica formal como límite de la transfinitud trascendental y la dialéctica transcendente-en-acto como actitud superadora

Afirma GB que «la finitud, en el amplio sentido de la palabra, es el ideal de la ciencia. Una de las maneras como pretende conseguirlo es la axiomatización». ⁴³ Y es que, como veremos más adelante, según el pensador navarro, *la dialéctica de las ciencias muestra, en rigor, que la transfinitud del hombre tiene como límite superior la lógica.*

En efecto, GB considera que la lógica encierra al entendimiento en el *círculo infranqueable de la identidad formal*, condenándole a dar vueltas sin remedio siempre alrededor de lo mismo, cual asno de noria. ⁴⁴ De ahí que afirme que las ciencias «dispuestas por la dialéctica en serie de potencias ascendentes, parecen abocar, como a término final, a la conciencia humana», ⁴⁵ o lo que es lo mismo, a una transfinitud o transcendencia pura y simplemente trascendental: que únicamente la libera de las *cosas* transformándolas en *objetos*. ⁴⁶ «Pero —dice GB— la transfinitud del hombre es, posiblemente, de tipo trascendente». ⁴⁷ Por ello, al notar la lógica como límite «La transfinitud del hombre se rebela contra tal plan de identidad absoluta, que de ser realizable, traería, entre otros inconvenientes, el de hacer imposible una dialéctica y enderezar todo hacia el Infinito», de donde GB concluye que «El dominio absoluto de la lógica formal incluiría, por extraño que parezca, el más ineludible ateísmo». ⁴⁸

43. IVF, 19. «La vida —dice GB— ha constituido, no hace mucho tiempo, una ciencia suprema: límite superior infranqueable para todo tipo de plan categorial científico: es la lógica, ciencia única en que su forma plena coincide necesariamente con la forma trascendental, de modo que su fundamentación no se halla en otra ciencia superior, como la geometría en el análisis, sino en la conciencia en cuanto trascendental en acto. El propio y pleno plan categorial de la lógica es el plan concienal de la constitución de objeto en cuanto objeto, es decir, en distancia máxima de la conciencia en ciencia con-sigo misma y en ciencia o conocimiento de lo otro, de las cosas; y no en plan concienal de ciencia “con-sigo-y-las cosas”, y menos todavía, en plan de ciencia de las cosas» (IVF, 252-253).

44. Cf. IVF, 49-50.

45. IVF, 255.

46. «Si realmente la conciencia humana en acto trascendental fuese el ápice absoluto del proceso dialéctico, no se podría hablar más que de una transfinitud trascendental del hombre, no de una transfinitud transcendente. La transfinitud trascendental del hombre significaría solamente su total liberación de las cosas, de las más sutiles e ideales como de las más burdas y reales; liberación alcanzada por definitiva y ordenada colocación de las cosas en el plano de “objetos”. La transfinitud trascendental equivaldría a “vida en plena vivencia de su intimidad”, muerta a las cosas, al mundo, viva en sí, y para sí, y para las cosas en cuanto objetos o para lo que de las cosas no puede turbar su esencial intimidad» (idem sup.).

47. Idem sup.

48. IVF, 50-51.

Pues bien, a esta rebelión de la transfinitud humana contra el reduccionismo transcendentalista impuesto por la lógica se une la imposibilidad que presenta la propia lógica para funcionar como «cárcel mental» debido a que «ni ella misma en cuanto ciencia está encerrada, separada de lo no lógico», puesto que la lógica no constituye un sistema axiomático perfecto del que lo no lógico haya sido completamente eliminado.⁴⁹

Por lo dicho, es evidente que la transfinitud humana por una parte, y la existencia de un punto de escape o apertura en la lógica por otra, son para GB las condiciones de posibilidad o, como se dirá, *factum transcendentale* —oportunidad—, para que el entendimiento humano note primeramente, y se proponga y pueda superar después, la lógica formal como encierro o límite suyo, evitando de este modo que su transcendencia, su transfinitud, quede varada en la transcendentalidad de la lógica formal —en la objetividad del objeto— como límite superior infranqueable⁵⁰ y, con ello, truncada la posibilidad de llegar a ser Dios: In-finito, in-mortal.

Nótese que en todo lo dicho se halla implícita la crítica de GB al transcendentalismo de Heidegger y Kant y, con ellos, a todo el racionalismo moderno.⁵¹ GB sostiene que, al descubrir la conciencia humana el *objeto* como *una creación de la conciencia transcendental por medio de un plan categorial-vital*, su transfinitud nota como límite el objeto en cuanto tal —su objetividad— y, por tanto, algo a superar *realmente* pues, como señala el autor navarro, transfinitar, esto es, el hecho de «escaparse por la tangente, como medio de evasión de lo finito, no es trampa mental» sino procedimiento real para poner todo lo finito en dirección a lo Infinito-Dios.⁵²

49. Para las razones técnicas aducidas por GB, cf. IVF, 51.

50. Dice GB: «no hay mejor índice de la transfinitud humana que saber de la distinción entre objeto y cosa en sí, entre *Gegenstand* y *Entstand*; porque es señal de que el aspecto mismo de objeto es vivido como límite limitante y aprisionante. Si el hombre fuese intencional o transcendental hasta la médula y fuese sólo eso, jamás hubiese caído en la cuenta del aspecto de objeto; únicamente porque además de transcendental y de los aspectos intencionales derivados, es transcendente, ha podido descubrirse el aspecto de objeto y sentirse confinado, limitado por él, limitado por tantas maneras cuantas son las categorías, tan anchas como carreteras reales, pues dan posibilidad de acceso a las cosas bajo aspectos tan dilatados como cantidad, relación, modalidad... espacio, tiempo» (IVF, 101).

51. De ahí que, siguiendo una vez más a Platón, afirme: «Dice Heidegger que la metafísica sólo es posible como fenomenología; y yo contra-digo que la filosofía sólo es posible superando (*aufheben*) la fenomenología, es decir, suponiéndola como escalón a transcender. Si, pues, con Platón admitimos que filosofar es una de las estaciones del movimiento hacia lo divino, habremos de concluir que la filosofía no es posible sino como transcendente y transcendental, y ambos aspectos como manifestaciones de la transfinitud del hombre» (IVF, 44).

52. Cf. IVF, 18.

¿Cuál es, pues, el procedimiento real para superar la lógica, la objetividad del objeto o pura trascendencia? Cuando el ser humano toma plena conciencia de su transfinitud, dice GB, no puede tener la conciencia tranquila, no quedándole entonces más remedio que elegir entre una de estas tres actitudes: «o dialéctica abierta al infinito, dialéctica trascendente -en- acto, o dialéctica trascendente -en- potencia, o dialéctica invertida».⁵³ Y más explícitamente:

“Frente a los límites de cualquier tipo, la transfinitud humana puede adoptar tres actitudes:

a) dialéctica trascendente-en-acto, o superación actual ascendente y ordenada, sin límite superior fijo, hacia el Absoluto.

b) dialéctica invertida: hacer desaparecer los límites, no por actos de superación trascendente de cada uno y de todos los tipos de límite, sino por reversión y reconcentramiento sistemático hacia la vida humana en sí, en indiferenciación.

c) dialéctica trascendente-en-potencia, en reconocimiento sistemático de un conjunto de límites fijos —entitativos, morales, religiosos, sociales...—».⁵⁴

Heidegger personifica para GB el tipo moderno de dialéctica invertida, siendo por ello objeto de crítica permanente por parte del filósofo hispano-venezolano⁵⁵ cuya dialéctica se corresponde, en cambio, con la de tipo *trascendente-en-acto* o *superación actual ascendente y ordenada, sin límite superior fijo, hacia el Absoluto*.

Sentado lo anterior, digamos ya en relación con nuestro tema que, a diferencia de la lógica formal, «el proceso dialéctico o trascendente —dice GB— no se halla sometido a la identidad de tipo circular», sino que, cuando es auténtica, la dialéctica «engloba, como bola de nieve al descender de la cumbre, todos los objetos en una unidad de tipo trascendente, de comprensión y extensión crecientes hasta el Infinito», de modo que en su rotación genera un remolino que «arrastra todo en vueltas cada vez más amplias y compresivas,

53. Cf. IVF, 113.

54. IVF, 97-98. Compara en excelente metáfora GB estas tres actitudes con los comportamientos que, regulada y ordenadamente, pueden ser inducidos en un gas frente a las paredes de un recipiente (cf. *ibíd.*, págs. 98-99).

55. Cf. IVF, 113-115. La crítica a Heidegger es, por ello, permanente a pesar de reconocerle al filósofo alemán numerosos méritos, como la inclusión de los sentimientos en la metafísica y su función ontológica. A esta crítica constructiva y superadora dedica GB numerosos escritos. En la obra que nos ocupa esta crítica es constante y le dedica varios epígrafes (vg. págs. 99-103) cuyo contenido será publicado posteriormente en forma de artículos.

en espiral de ramas cada vez más abiertas al infinito; y habrá cosas que por su estructura reducida quepan en las primeras vueltas y otras, que entren en las más remotas», pero finalmente todas «cabrán dentro de ella como todo el plano llega a entrar, en el límite, dentro de la espiral que partió sin grandes aspavientos de un punto para dar a la uniformidad y paz de los puntos del plano aspiración y sentido transfinitos». ⁵⁶ Pues bien, «es esta posibilidad esencial al hombre —concluye GB— la que hace posible someter todo, todo —real e ideal, seres, valores...—, a la dialéctica, a un proceso sistemáticamente transfinito». ⁵⁷ Y es que el esquema de la dialéctica no es un esquema de identidad, sino cinético: «El esquema no es: “A, por tanto B”, sino un esquema cinético: “de-a-hasta”». ⁵⁸

La validez y eficacia del proceso dialéctico, frente a la imposición de la lógica, radica, según GB, en lo siguiente: a) no hay realidad alguna, del tipo que sea, incluida la lógica formal, definitivamente cerrada, sino que en todas ellas es posible encontrar un punto de escape o evasión hacia lo no-finito; y b) la capacidad del ser humano de tomar conciencia de su propia transfinitud. ⁵⁹ Si el proceso sigue su curso, la propia dialéctica aproximará al ser humano al contacto con el infinito, a la muerte mística: «La dialéctica, con su fuerza transfinita no hace sino levantarnos poco a poco hasta el vértice de lo finito; sólo allí se puede experimentar el vértigo de lo infinito». ⁶⁰

En este sentido, y como adelanto de lo que luego se dirá, señalaremos que GB parece considerar que la natural potencia de la transfinitud humana, guiada por dialéctica natural, tiende a culminar en una mística natural, pero que no es esta la única vía posible: la propia transfinitud es potenciabile —transfinitable— por dialéctica artificial, esto es, mediante acción artificializadora —técnica—, abriéndose entonces ante el ser humano la posibilidad de auto-elevarse progresivamente, en especial por dialéctica tecno-científica *actual* o *transustanciadora*, hasta ser *Dios en persona* por transformar —transustanciar— todo lo finito que le rodea en *Mundo* o *creaturas* suyas; forma de sentir o contemplar la realidad —esta de *creatura*— posibilitada únicamente, como se verá, por la muerte transcendente o mística que provoca el abrazo del

56. Cf. IVF, 51-52.

57. IVF, 52.

58. Idem sup.

59. Cf. IVF, 55; 103-111.

60. IVF, 58.

Infinito, en este caso por modo artificial-artefactual; idea dominante en las etapas marxista y tecno-científica del pensamiento garciabacquiiano.⁶¹

1.4. El arte y la mística como superaciones de la transfinitud transcendental

Ya advertimos cómo para GB la transcendentalidad humana parecía abocada a detenerse en la lógica formal como culminación de la vida superior o mental. Sin embargo, el filósofo navarro considera que el arte, y de forma especial la música,⁶² consigue transfinitar —transcender— la transcendentalidad. De hecho, GB considera la existencia del arte como prueba de que la transfinitud humana, además de transcendental, es también, y sobre todo, transcendente.⁶³

Con todo, el arte no es para GB la meta o posibilidad suprema del dinamismo dialéctico de la transfinitud humana, si bien «el universo musical —dice— es más subsistente e independiente de las ideas que la lógica misma, por extraña y atrevida que parezca, a primera vista, la afirmación».⁶⁴

Considera GB, como también hemos señalado, que la transfinitud del ser humano es el fundamento de su transcendencia, así como en todos los demás órdenes y realidades. Esto significa, en rigor, que es la transfinitud humana la que hace posible que las *cosas en sí*, sean del tipo que fueren, finitas o no, «aparezcan ordenadas según potencias ascendentes hacia el Infinito», no dependiendo ello, por tanto, de la constitución misma de las cosas; mas, advierte GB, «Con una pequeña adición: que, a medida que la transfinitud humana asciende progresivamente hacia Dios, las cosas se van quedando atrás, cada vez más rezagadas. La transfinitud de la conciencia humana les va dando posibilidad de aparecerse como cada vez más lejanas, como menos

61. Cf. ARETXAGA BURGOS, R., *La filosofía de la técnica de J. D. García Bacca*. Barcelona: Micropublicaciones ETD, 1999. (Tesis doctoral, Universidad de Deusto, Bilbao).

62. Cf. IVF, 259-260.

63. «El *factum*, la existencia del Arte, sobre todo ciertas artes abstractas como la música, —dice GB— muestra que el tipo de la transfinitud humana es supratranscendental; que la conciencia transcendental, tipo Kant, es una de las fases y no la suprema de la evolución de la vida humana. Por esta causa, la transfinitud del hombre trasciende la conciencia misma transcendental. Es de tipo transcendente. La vida humana es, por excelencia y exclusividad, anfibia. Es capaz de vivir en lo geométrico, en lo aritmético, en lo físico, en lo lógico, en lo físico en cuanto físico, vivir lo físico en lo geométrico, lo físico y lo geométrico en lo aritmético, y todo en lo lógico. Y re-vivir y renacerse y renacer todo lo científico en el Arte» (IVF, 260-261).

64. IVF, 258-259.

cosas, con contornos cada vez más desdibujados. En el límite de este proceso, si el hombre llegare a ser Dios, ya no se le presentarían las cosas como cosas, sino como creaturas, como algo esencialmente dependiente de él, en esencia y existencia».⁶⁵

En efecto, según vimos, la potencia transfinita del ser humano, por su propia naturaleza, no puede ser moldeada por cosa finita alguna ni, en consecuencia, tener límites definitivos en la finitud —*no está ordenada a realizarse en un acto ni en un tipo de actos*—, de ahí que guiada dialécticamente —dinamismo de absorción-superación— todo lo trascienda incesantemente hacia el In-finito. Por eso, en referencia a la potencia transfinita del hombre, afirma GB: «Es una potencia capaz de superar y hecha para superar cada “acto” y cualquier tipo acto, aun los tenidos por últimos y supremos, como el entender; inclusive superar los diversos tipos de facultades, aun las de dimensiones más amplias. Llegará a vencer la distinción y delimitamiento mutuo, co-lindante o con-finitud, entre entendimiento y voluntad», y apostilla: «Esto lo notó Hegel, y antes que él todos los místicos, al describir su experiencia de Dios y hablar de Él como Supraser, Suprauno..., como “el más allá” (ἐπέκεινα, de Platón y Plotino) de cualquier tipo de ser y facultad».⁶⁶

Es por todo ello que el filósofo navarro considera que sólo el contacto con lo Infinito, el abrazo de lo Absoluto o muerte mística —ser Dios— es meta adecuada para el transfinito humano; la solución que acabe definitivamente con su tragedia ontológico-vital de *endemoniado* y le transforme en Faniel: *de luchador con Dios a vidente de Dios*. De ahí que, a modo de punto y final conclusivo del primer volumen de *Invitación a filosofar*, GB diga:

«Y re-vivir y renacerse y renacer todo lo científico en el Arte.

Y ¿así -a-continuación?

O ¿así-sin-límite superior?

¿Será una de las posibilidades de la vida humana, posibilidad existencial supracientífica y supraartística, vivirse y vivir todo y toda en Dios?

¿Un vivir en Dios que sea, a la vez y según la frase de S. Pablo, moverse en Dios y ser en Dios?

Y ¿qué distancia mediaría entonces entre ser-en-Dios y ser Dios?

Yo deseo en la entraña más entrañada de mi vida que esta distancia sea cero.

65. Cf. IVF, págs. 160-161.

66. IVF, 40.

Pero lo quiero en futuro, en un “será cero”, y en un futuro suficientemente alejado que me permita recorrer, —paladeándolas, saboreándolas— todas las fases, momentos y matices del camino transcendental y transcendente de la vida humana.

Creo, espero y anhelo por una vida eterna y divina que me venga a “mi” tiempo, y no a “su” tiempo, que será para “mí” el mayor y peor de los destiempos.

Y, por de pronto, no quiero una vida eterna y divina que me sobrevenga inmediatamente después de “esta” vida.

Me pre-siento y la pre-siento como pre-matura y pre-cipitada.

¡Ahora, que si Dios se empeña! ¡y, si de niños es el reino de los cielos!».⁶⁷

1.4.1. *Mística y dialéctica: la experiencia mística.*

El caso de García Bacca

Todo proceso dialéctico, dice GB, procede por saltos, no por continuidad infinitesimal o lógica, hasta llegar a un punto en el que, al notar la transcendencia de lo Infinito, lanza al hombre en sus brazos, por lo que, afirma el filósofo pamplonés, toda auténtica dialéctica —tal y como hemos venido señalando repetidamente en este trabajo— «termina en una mística».⁶⁸ La culminación mística del proceso dialéctico exige para su cumplimiento el contacto con el Infinito y no sólo su contemplación eidética; idea bella y magistralmente expuesta por GB cuando dice: «La pura y simple idea de una cosa nos conmina en una pura y simple contemplación; deja al ojo en ojo. Sólo las ideas en cuanto bellas juntan a la exigencia de visión la exigencia vital de unión; a los ojos les nacen entonces manos, se absorben (*Aufhebung*) en manos. En virtud de este des-ojarse en manos prensoras, la dialéctica “toca” el infinito. Y este toque, este contacto es el fenómeno místico por excelencia y en propiedad».⁶⁹

Ahora bien, el modo en que cada místico describe el Infinito —vg., lo Bello o lo Bueno (Platón), lo Uno (Plotino), Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo (místico cristiano)— depende, según GB, de aquellos *aspectos-cumbres* conceptuales y reales —aspectos dialécticos— de nuestro mundo que sean descubiertos antes que otros por la mente,⁷⁰ devenida nuevamente *visual*, al

67. IVF, 261.

68. Cf. IVF, 60.

69. IVF, 61.

70. Denomina GB *aspectos-cumbres* a aquellas realidades que «sin poder ya ascender más allá apuntan al más allá, y cual puntas de pararrayos aguardan desafiantes el rayo de lo transcen-

desprenderse «del abrazo místico, del contacto con el Infinito y caer sobre lo finito»; aspectos que «no pueden ser suplantados en dicho oficio —nota GB— por otros aspectos más llanos, como los de cuerpo, número, accidente...». ⁷¹

Compara GB estos *aspectos-cumbres* o, como también los denomina, *cumbres ideales*, ⁷² con trampolines que ayudan al ímpetu transfinito del ser humano a dar el salto de lo finito a lo infinito salvando el abismo entitativo que los separa; y también con pararrayos desafiantes sobre los que, al modo como lo hace el rayo —electricidad atmosférica condensada y afinada en punta de luz—, el Infinito descarga sobre tales *cumbres ideales*. ⁷³ Pues bien, «Tal trampolín —dice GB— lo construye la dialéctica con los objetos finitos, cosas o ciencias. Y este es el privilegio y el sino de la transfinitud del hombre; hacer de todo trampolín para el Infinito. Cada genio dialéctico, digamos cada tipo místico surgido de un genio dialéctico, crea su tipo de trampolín meta-físico o trans-finito». ⁷⁴

A tenor de lo dicho y expuesto cabe preguntarse: ¿cuál es, entonces, el trampolín o pararrayos creado por el genio dialéctico de GB como auxilio de la transfinitud humana en su salto transfinito; ese salto que posibilite el contacto místico en el caso de la dialéctica del *endemoniado* filósofo navarro? Responder a esta pregunta es concretar el programa filosófico —el *plan categorial-vital*— del pensador hispano-venezolano. Y eso es, exactamente, lo que estamos haciendo en este ensayo al esbozar progresivamente el marco contextual de la reflexión garciabacquiiana sobre la cuestión de la inmortalidad.

¿Pero, acaso nuestra pregunta no presupone la condición de místico en GB? ¿Lo es realmente? Aunque no en el sentido clásico del término, sostenemos que GB es un tipo de místico y que, al igual que Platón y Plotino, el filósofo hispano-venezolano construye un trampolín dialéctico con todo tipo de cosas o realidades pero, a diferencia de ellos, su fuerza impulsiva no serán la belleza ni la bondad, ni la oposición pluralidad-unidad convergente en el Uno. ⁷⁵

dente» (IVF, 62); las cumbres o puntas «enhiestas en que la dialéctica ha aguzado lo finito. Al revertirse, por la causa que sea, los brazos en ojos, lo primero que ven son ciertos aspectos dialécticos antes que otros» (ibid.). La expresión empleada por GB recuerda a la utilizada por Abraham H. Maslow *experiencias-cumbre* (*peak-experiences*) al tratar de la autorrealización humana; experiencias que el psicólogo norteamericano considera naturales y sin vinculación necesaria a religión alguna.

71. Cf. IVF, 61-62.

72. Cf. IVF, 63.

73. Cf. IVF, 63-64.

74. IVF, 63.

75. Cf. *idem sup.*

GB reconoce explícitamente no haber experimentado el pleno contacto místico,⁷⁶ de modo que el filósofo navarro no puede ser considerado místico en el sentido tradicional o clásico del término. Tampoco su tipo de mística posee un carácter religioso al uso. Sin embargo, el filósofo navarro confiesa poseer *vocación al Infinito*,⁷⁷ es decir, sentirse llamado, apelado, atraído por él y, en consecuencia, ansiar abrazarse con él y morir místicamente o, como se dirá, *por muerte transcendente*. Este talante místico confeso de GB hace de él místico *por modo de presentimiento*.

Fundamentamos nuestra afirmación en lo que el propio GB denomina *contacto por modo de presentimiento*; un tipo de contacto místico que sin duda el filósofo navarro experimentó, otorgándole éste la calidad de místico en el sentido indicado, tal y como queda patente en lo que dice cuando afirma: «El contacto con el Infinito puede revestir formas más o menos hondas; así la de simple presentimiento, la que notamos al leer un místico. “Cuando leo un místico —dice James— algo vibra y se estremece en mí”. Este estremecimiento, con ocasión de ciertas palabras, encierra un contacto, por modo de presentimiento, con el Infinito». ⁷⁸ Y añade GB que tal *estremecimiento* o *resonancia interna* es el único criterio válido para determinar la autenticidad de los escritos y experiencias místicas, resultando absurdo emplear criterios racionales o científicos para ello.⁷⁹

Establecida la condición de místico *por modo de presentimiento* del filósofo navarro, queda por concretar el trampolín o pararrayos dialéctico, meta o trans-físico, que su genio dialéctico y particular tipo místico construye para el Infinito. En este sentido, solamente señalaremos que el pensador hispano-venezolano toma *modelo* de la aportación cristiana —que considera *prefiguración* simbólica— consistente en concebir a Dios como *Vida* y *Persona* con poder para *apersonarse* en un ser humano —Jesús de Nazareth—, así como la aportación —*prefiguración* simbólica también— de la acción *transustanciadora* que acontece en el sacramento eucarístico, y por el que toda la colectividad puede participar de la unión con Dios. En este modelo sacramental eucarístico —transustanciador o *español*— debidamente actualizado por

76. «Y esto de ver las cosas como huellas de Dios no es metáfora sino para los pobres mortales que todavía no hemos llegado al contacto místico. Para el místico auténtico, el mundo “es” símbolo divino, esta es la nueva faz del mundo, su auténtico sentido» (IVF, 117).

77. «Para mi transfinitud, desde el punto de vista de mi vocación al Infinito, poco me importa ser carbón o diamante» (IVF, 44).

78. IVF, 119.

79. Cf. IVF, 119-120.

ciencia y técnica actuales, es decir, auténticamente metafísicas, dialécticas o transustanciadoras, verá GB el punto de escape por el que transfinitar la transcendencia transcendental y salir de la angustiante encerrona en la que el filosofar moderno (Kant, Husserl, Scheler, y el existencialismo, en particular Heidegger) deja confinada a la transfinitud humana.⁸⁰ Desde esta perspectiva, como diremos más adelante, el dinamismo de la dialéctica garciabacquiiana procede, o toma forma, de la oposición *creador-creatura* convergiendo en el *Creador* en tanto que *Dios en persona*, es decir, mediante acción científico-técnica o artificializadora de tipo transustanciador.

En este sentido, y con la clara intención de preparar el terreno para su propio modelo dialéctico —místico—, en *Invitación a filosofar* GB insistirá en que «es preciso evitar un error atentatorio contra la transcendencia divina»; *error atentatorio* consistente en: a) confundir lo Infinito con los aspectos-cumbres que la mente descubre al volver del contacto místico, lo que supondría la existencia de una mística privilegiada como modo de acceso a lo Absoluto, y de ahí que GB afirme que «El absoluto no tiene “esencia”», esto es, que no es Belleza, ni Bien, ni Uno...—, sino que trasciende tales aspectos; b) creer que lo Absoluto sea una síntesis de los distintos aspectos-cumbres referidos por los místicos, pues tales aspectos poseen determinaciones o cualidades objetales irreductibles, no pudiendo identificarse en una sola realidad.⁸¹ Por eso GB insistirá en que Dios, lo Infinito o Absoluto, trasciende todo lo que el entendimiento humano pueda concebir o imaginar:

«El entendimiento humano, a su vez, lo más que puede hacer para superar su finitud es terminarse en punta; y en la punta dialéctica termina el entendimiento en cuanto entendimiento, en cuanto ojos. Y la punta intelectual, el ápice mental, no dice ni ve sino lo que “es”, el aspecto de “ser” de un objeto. Por eso, al caer el hombre del abrazo y contacto con el Absoluto sobre la punta del entendimiento, surge por vez primera y como primera formulación un acto mental, el ápice de todos los actos intelectuales; y si ese ápice aguzado por la

80. De ello tratamos extensamente en de nuestro ensayo «J. D. García Bacca o el filosofar español como filosofar sacramental (transustanciador) a la altura de ciencia y técnica actuales», en Arévalo H., Bolado G., La Rubia F., *Entre Europa y América: Estudios de Filosofía Contemporánea en lengua española*, op. cit., págs. 293-333. El carácter prefigurativo o simbólico con el que GB considera la transustanciación eucarística (Cf. *Introducción literaria a la filosofía*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962 (2.^a), págs. 281, 325, 327), no obsta para que afirme que el sacramental eucarístico «puede servirnos de modelo a todos, aun a los que, por sus razones y motivos, no sentimos el sobreponerse como sobrenaturalizarse religiosamente, según el modelo de la religión cristiana» (ibíd., pág. 281).

81. Cf. IVF, 65-66.

dialéctica es “ser” verá y dirá el entendimiento que lo Absoluto es “ser”; si es Belleza, dirá que lo absoluto es la Belleza; si tal ápice es de Amor, verá el entendimiento que Dios es Amor. Pero, en rigor, Dios no es ni uno ni trino, ni abstracto ni concreto, ni Amor ni Idea, ni Ser ni Belleza, sino todo eso junto y sublimado, superado, transcendido por manera absolutamente transcendente para nosotros los pobres transfinitos, pobres a pesar y en virtud de nuestra transfinitud».⁸²

Y de ahí que afirme: «Sólo puedo decir de Él, que es trans o suprabueno, suprauno, suprabello, supraser», mas por su total transcendencia frente a nosotros, transfinitos condenados a tener siempre algún límite, tales determinaciones, dice GB, deben permanecer en esa vaguedad conceptual, como *apunte* o *alusión*, pues «no es posible saber exactamente qué es, cuando se es supraser, ni decir de el “bueno”, cuando se es suprabueno».⁸³ Y en este aspecto basa GB, justamente, su crítica a toda teología en sentido clásico, cuyo *defecto radical* consiste, a su juicio, en renunciar a su carácter dialéctico —místico y misterioso— para devenir en lógica, pretendiendo de este modo saber y decir demasiado de Dios, hasta el punto de hacerlo tan intrascendente que llega a caber en el entendimiento no ya en de un transfinito sino, incluso, de un finito, y de ahí que diga: «Toda teología sin dialéctica es radicalmente falsa, es el tipo más sutil de ateísmo»,⁸⁴ coincidiendo en esto, como vimos, con la lógica.

Desde aquí se explica la admiración de GB por Santo Tomás y Cayetano quienes, considera, captaron la transfinitud divina como ningún otro teólogo, transponiendo por el trans de la eucaristía y la teología hacia la mística.⁸⁵ Por ello lamenta GB que no fuera esta la senda seguida por la escolástica, que acabó por *ahogarse en Dios* al intentar verter en moldes helénicos la infinidad; ni tampoco la vida mental en su evolución: «Lo que ha sucedido después con esta herencia —dice GB— es una tristísima historia, para otro lugar. Sólo me voy a atrever a decir que para ser auténticamente escolástico hay que ser auténticamente místico. La vida mental humana no ha seguido, por mil motivos, los intentos originales y sublimes de la escolástica auténtica: continuó la faena “natural” de formación de la individualidad humana; no, la “sobrenatural” de vivir en Dios, desviviéndose y muriendo a sí mismo».⁸⁶

82. IVF, 64.

83. Cf. IVF, 67.

84. Cf. *Ibídem*.

85. Cf. IFV, 68-69.

86. Cf. IF, 65-66.

En cualquier caso, «desde el momento en que Dios es —dice GB— trans, supra, absolutamente por encima de “acto, bien, belleza, idea...”, los ápices de los procesos dialécticos, estén tales procesos hechos de ser, de bondad, de belleza, de unidad... quedan en el aire, apuntando sólo hacia el infinito, separados entre sí, no convergiendo sino por alusión, por pura intención (*in-tendere*) hacia un transcendente», de modo que cuando el filósofo navarro afirma que «el proceso dialéctico es convergente» esto significa que cada tipo de proceso dialéctico «tiende a aguzarse en punta, a fundir todo en forma de pirámide, cuya punta, más o menos roma o afilada, alude, apunta, tiende hacia Dios, sin clavarse en él, sin hacer de punto central, de esencial divina...», pero, a la vez, «que el conjunto de tipos de procesos dialécticos, cada uno propio de un tipo de vida humana, no forma una pirámide, no convergen entre sí, no integran una unidad tanto más apretadas cuanto más se aproximan todas las dialécticas a sus ápices, sino que cada punta dialéctica queda, frente a las otras, en el aire; no convergen sino en el “trans” de cada una y todas ellas en la unidad de dirección»; unidad que Santo Tomás y Cayetano denominan *analogía de atribución*.⁸⁷

1.4.2. *La muerte mística tradicional como segunda potenciación de la transfinitud transcendental humana*

En *Invitación a filosofar*, GB afirma que el contacto con el Infinito «des-hace todos los órganos concretos de vivir, del vivir corporal y espiritual; y se siente morir por desdiferenciación de todas las estructuras de la vida superior e inferior, como se notaría morir un vertebrado si gradualmente fueran des-definiéndose sus órganos hasta llegar al estado de indiferenciación orgánica de una amiba». ⁸⁸ Tal es la muerte mística o, en expresión del filósofo navarro, *muerte transcendente* o *por transcendencia*,⁸⁹ y quien así ha vivido, dice GB, experimentará la muerte como un «intento de reconducir lo divino que en nosotros hay a lo que de divino hay en el universo», como «huida de quien está ya en soledad de todo hacia el Solitario transcendente». ⁹⁰

87. Cf. todo ello en IVF, 71.

88. IVF, 120. Nótese la semejanza de estilo y léxico empleados por GB en este texto de *Invitación a filosofar* con los de *Introducción al filosofar*.

89. Cf. *Introducción general a las Enéadas*. Buenos Aires: Losada, 1948 (2.^a), vg. págs. 107-108.

90. En referencia a Plotino, el tipo de místico más genuino en su opinión, dice GB: «Quien así vivió había de experimentar la muerte como un “intento de reconducir lo divino que en nosotros hay a lo que de divino hay en el universo» (*Vida* n.º 11), como «huida de quien está ya en soledad de todo hacia el Solitario transcendente» (*Enéada* VI; *Logos* IX. final)” (Idem sup. pág. 147).

En efecto, según GB en el contacto místico la vida, la esencial y absoluta intimidad, se torna In-finita al superar su transfinitud constitutiva por dejar de *ex-sistir* —exteriorizarse— y notarse, quizá por vez primera —dice— plenamente *con-sistente*, de modo que «si el “que” se recogiese totalmente de su existir se moriría el cuerpo, todo cuerpo, por muerte transcendente».⁹¹

La muerte mística es *transcendente* porque permite superar la necesidad misma de tener cuerpo, cualquier tipo de cuerpo, sobre todo el constituido por las ideas: «La muerte transcendente por superación de la ex-sistencia en con-sistencia exige, además y sobre todo, morir al cuerpo de las ideas; hay que trascender el ser, el ente y la mente».⁹² Y este aspecto resulta fundamental notarlo para comprender la cuestión de la inmortalidad en GB, pues dice: «Y, en verdad, poco me interesa dejar de ex-sistir en el cuerpo para continuar ex-sistiendo en el mundo de las ideas; lo que me interesa es dejar simplemente de ex-sistir para comenzar a con-sistir, a estar en un ser con seguridad que es Dios, aunque muy bien pudiera ser que dejar de existir en el cuerpo y continuar ex-sistiendo en las ideas fuese un subestadio para terminar con-sistiendo en Dios», y añade: «No sólo puede ser; es así. Y ya en este mundo los místicos son una realización de tal posibilidad»;⁹³ una posibilidad existencial de la vida humana que GB califica de nueva y suprema: «La experiencia mística nos certifica de esta nueva y suprema posibilidad de la existencia humana. No sé si llegará algún tiempo en que sea manera normal de existir. Para ciertos hombres ha sido, durante ciertos momentos, una realidad; para otros, un poco más numerosos, resulta una incitación, se da como anhelo».⁹⁴

La desaparición del cuerpo, de todo cuerpo —del *sutil* o *ideal* en particular— que verifica la muerte mística implica la total liberación de la mente o conciencia de su condición transcendental, pudiendo acceder a lo real liberada ya del *objeto*, de ahí que en *Invitación a filosofar* GB diga:

«Únicamente descubriendo a Dios no nos notaremos ni finitos ni transfinitos ni lo notaremos como objeto o como cosa en sí. Cual la gota del agua al caer en el mar, perderemos nuestra forma cerrada —de esfera con superficie, espejo donde las cosas se convierten y aparecen como ideas u objetos—, y también cual gota caída en el mar, sin perder uno sólo de nuestros átomos, la superficie íntegra se trocará de superficie aislante y definidora en superficie de

91. Cf. *Ibíd.*, pág. 108.

92. *Ibíd.*

93. *Ibíd.*

94. *Ibíd.*, pág. 107.

“contacto” con la infinitud, y viviremos algo así como la sensación inefable que pudiera notar una gota consciente sumergida en el mar: la tensión infinita del infinito circundante». ⁹⁵

Sin embargo, advierte GB, «El hombre no pierde con el contacto místico su estructura transfinita: al menos no la pierde por ciertos tipos de contacto transitorio, cual de verifican en este mundo»; ⁹⁶ «el estado de con-sistencia de nuestro que, tal como se experimenta en este mundo, no es definitivo; del trance de consistencia se revierte al de ex-sistencia». ⁹⁷

Pero, en cualquier caso, la transitoriedad de la experiencia mística no obsta para que la mente humana haya quedado ya transformada por el contacto místico: «este contacto transforma radicalmente la perspectiva del universo. A esta transformación he llamado descenso, con el término platónico y plotiniano». ⁹⁸ En efecto, tras el descenso lo finito es sentido por la mente humana como inconsistente, contingente. Tal es el caso de Platón —como *ideas*— o el del místico cristiano —como *criaturas*—. ⁹⁹ Y así, dirá GB:

«La vivencia de las cosas como “creaturas”, el sentimiento transcendental y transcendente de la contingencia de las cosas es “el” sentimiento propio, el nuevo órgano de visión y conocimiento que el hombre trae de su excursión al absoluto. (...) Y sólo tras este contacto, posible *a priori* por la transfinitud del hombre, adquiere sentido la “creación”, la acción transcendental por excelencia, del Absoluto para con las cosas. La creación es una noción propia de la dialéctica descendente. (...) Creado o no creado es categoría mística o transcendente: nunca categoría del conocimiento científico ni lógico ni ontológico general ni fenomenológico-eidético en el sentido ordinario de esta palabra. Ahora bien: esta vivencia transcendental y transcendente es insustituible, como la de hundirse o la de flotar». ¹⁰⁰

95. IVF, 102.

96. IVF, 119.

97. *Introducción general a las Enéadas*, op. cit., pág. 109.

98. IVF, 115. Y en *Introducción general a las Enéadas*: «A este nuevo modo de existir llamo dialéctica descendente. Y digo existir precisamente; porque es el modo de sistencia más parecido a lo que el místico describe al desprenderse de la unión con lo Absoluto» (op. cit., pág. 109). Resulta estimulante comparar este tipo de transformación de la mente o conciencia tras el contacto místico con las advertidas en personas que han tenido una experiencia cercana a la muerte (ECM). Tales transformaciones, de carácter cognoscitivo y axiológico, son uno de los aspectos más destacados por los estudiosos e investigadores del tema dados sus profundos efectos sobre la vida personal de los sujetos. Y lo mismo compararla con los sentimientos de transcendencia propios de la autorrealización humana tras las *experiencias-cumbre* (Maslow).

99. Cf. IVF, 75-84; 115-117.

100. IVF, 82-84.

En definitiva, tras la experiencia mística o muerte por transcendencia el místico, su conciencia o vida superior:

«Ha vuelto al mundo dando a las cosas una nueva posibilidad de acceso, un tipo nuevo de trato con él, superior al categorial, superior a la distinción cosa en sí-objeto. Y este nuevo tipo de posibilidad de acceso de las cosas a la conciencia, que es la transcendentalidad de las categorías, es el hacer posible que se presenten las cosas a una conciencia que vive-desde-Dios, como divina; las cosas se le presentan desde y hacia dios, como huellas, vestigios, imágenes, según los casos y cosas. Así vive el mundo el místico. Y no bajo las categorías de cantidad, relación, número... sino que todos estos aspectos son reabsorbidos (*Aufgehoben*) en una objetividad superior, se les da a todos ellos una más radical y transcendente posibilidad de acceso: el acceso a la conciencia divinizada, a lo divino de la conciencia, a la conciencia puesta más allá de ser, sustancia, *logos, nous*, cosa en sí, objeto, existencia, esencia...».¹⁰¹

En efecto, si durante el contacto místico —nótese: *posible a priori por la transfinitud*— desaparece todo cuerpo, superando así la transfinitud su natural transcendentalidad y, con ella, la distinción cosa-objeto, la objetividad misma del objeto, a su regreso de la muerte mística la conciencia vuelve a sentirse encerrada en la transcendentalidad, pero de modo diverso a cómo lo estaba con anterioridad al contacto, de ahí que GB hable de una *segunda potenciación transcendental*, diversa de la científico-lógica, por la que la conciencia *casi casi* supera la objetividad del objeto: «la experiencia del Infinito “abre” y desdelimita de un modo especial la transfinitud humana y, de consiguiente, el hombre queda trans-formado, tran-sustanciado, trans-figurado tan profundamente que la conciencia adquiere un nuevo poder, transcendental en segunda y última potencia: de dar una nueva y última manera de acceso a las cosas, que ya no se presentaran como objetos, sino casi casi como lo que son en sí, casi cual se aparecen a los ojos divinos respecto de los cuales, dice la Biblia, *omnia nuda sunt et aperta oculis eius*».¹⁰²

Dicho de otro modo: el contacto místico o muerte transcendente —mística— a que podemos aspirar los seres humanos por ahora y en este mundo nos transforma en verdaderamente in-mortales pero transitoriamente, mientras superamos totalmente la necesidad de tener cuerpo de cualquier tipo durante el tiempo que dura el contacto con el Absoluto. Según GB, el contacto con el Infinito, la muerte transcendente, nos descubre ciertamente, aunque de forma

101. IVF, 117-18.

102. IVF, 119.

transitoria, que somos In-finitos: que «somos inmortales en segunda potencia»,¹⁰³ esto es, verdaderamente inmortales, pero tras el contacto místico el ser humano recupera su estructura transfinita, de modo que sigue siendo sólo naturalmente trascendente o inmortal: inmortal, por así decirlo, en *primera potencia*, esto es, con la inmortalidad que garantiza nuestra transfinitud constitutiva. Por esta razón, GB considerará a los místicos habidos hasta el presente «divinos impacientes», pues han creído ser Dios demasiado pronto, cuando en realidad su alma sufre una «disolución por absorción» en el Infinito.¹⁰⁴

En definitiva, GB siente el contacto místico, la muerte mística tradicional, como insuficiente —límite— al no liberar definitivamente, sino tan sólo transitoria o momentáneamente, al ser humano de su finitud característica o *muerte esencial*, consistente, como seguidamente veremos, en *hallarse en un cuerpo*, esto es, en tener materia actuando como límite de su transfinitud.

1.5. Caracterización mínima del concepto garciabacquiano de Infinito-Dios

Pero antes de atender al tema de la muerte esencial, y dada la importancia y lugar central que, como vamos comprobando, el término *Dios* ocupa en las reflexiones de GB, ofreceremos un breve apunte a cerca del significado y uso que del mismo hace el filósofo navarro con el propósito de ayudar a comprender mejor su pensamiento.

Así, en *Introducción al filosofar* dice GB: «El número de dioses es el número de las cosas grandes que puede ser el hombre y que no se atreve a ser»,¹⁰⁵ una concepción de Dios que repetirá en etapas y obras posteriores, especialmente durante la marxiana, según la cual Dios es la imagen especular de los pujos creadores del ser humano.¹⁰⁶ En *Invitación a filosofar*, en cambio,

103. Cf. *Introducción General a las Enéadas*, op. cit., pág. 108.

104. Considera GB que los místicos al uso no quedan liberados verdaderamente por el contacto o muerte mística, pues no viven su transcendencia con «posesión», es decir, conscientes de serlo, quedando disuelta en el Infinito que es lo único que permanece. Este aspecto insuficiente o insatisfactorio que desde la perspectiva de la transfinitud presenta toda mística tradicional es tratado por GB en diversos escritos, como *Introducción General a las Enéadas*, op. cit., 1942 (1.^a) y 1948 (2.^a), «La importancia de ser filósofo» (1950), o «Las flores y la Flor; la Filosofía y las filosofías» (1944). Sobre esta cuestión cf. ARETXAGA BURGOS, R., «García Bacca: el hombre como tarea y tema de Infinito», op. cit.

105. IF, 13.

106. Cf. vg. *Presente, Pasado y Porvenir de Marx y del marxismo*. México: F.C.E., 1985, págs. 97-99. La mayor parte de esta obra fue publicada con anterioridad bajo el título *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*. México: F.C.E., 1964.

lo presenta como *la sustancia por antonomasia, el ser por excelencia o lo absolutamente transcendente*.¹⁰⁷ De ahí que diga: «Dios es transcendente; es supra-*causa* y suprauno y supralógico. Con una metáfora diría que Dios es el límite del mundo, pero que tal límite no pertenece a la sucesión que a él tiende. (...) entre lo finito, aun sometido a una superación ascendente, y lo Infinito se abre un abismo, el que asegura la absoluta transcendencia de Dios». ¹⁰⁸ No hay sin embargo contradicción ni cambio en la manera en que GB concibe a Dios.

En efecto, *Dios, Infinito y Absoluto*, son términos que GB emplea a menudo como equivalentes —por analogía— a pesar de que, en rigor, no lo sean para el propio autor. Así, con el término *Infinito* GB hace referencia a aquella realidad que, permaneciendo oculta, posibilita la existencia de lo finito como momento o limitación transitoria de su infinitud. Con *Absoluto*, GB indica el carácter autosubsistente del Infinito, a la vez que su función sustentadora primera y primaria —*bloqueo*— de la existencia de lo finito. En este sentido, GB identifica el *Absoluto* con el sustrato materio-energético, nuclear, del Universo, al que considera *divino* por presentar su estructura las propiedades tradicionalmente atribuidas por los teólogos a la divinidad, pero redescubiertas hoy bajo un nuevo aspecto por los científicos con sus métodos y artefactos. ¹⁰⁹ Por último, con el término *Dios* GB también hace referencia: a) al contenido mental o *prefiguración* simbólica —proyección, hipóstasis— de los pujos creadores del hombre —Dios de las religiones— y, por tanto, irreal más allá de su carácter de idea (*El número de dioses es el número de las cosas...*); b) al Hombre Creador de sí y de su mundo —*Dios en persona*— por técnica supernatural y, por ello, una tarea aún pendiente pero posible para el ser humano mediante dialéctica potenciada artificialmente y, por tanto, artificial y artificializadora ella misma, es decir, por ciencia y técnica *actuales* o *transustanciadoras* (reabsorción por trabajo tecno-científico de la idea de Dios); c) finalmente, en ocasiones GB parece emplear el término *Dios* para referirse al Dios de la fe profunda y sincera del creyente —y no tanto el de las religiones institucionalizadas—, cuando afirma que no sería demérito nuestro, sino honra divina, haber luchado con él y, de no poderle vencer, reconocer su absoluta e insalvable transcendencia. ¹¹⁰

107. Cf. IVF, 34 y 64.

108. IVF, 57.

109. Cf. *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (1.ª ed, 1947), el capítulo dedicado a Whitehead.

110. Para una explicación más detallada de todo ello cf. ARETXAGA BURGOS, R., «J. D. García Bacca o el *filosofar español* como filosofar sacramental (transustanciador) a la altura de

2. LA CUESTIÓN DE LA INMORTALIDAD EN *INTRODUCCIÓN AL FILOSOFAR E INVITACIÓN A FILOSOFAR*

Dedicaremos este apartado a presentar las claves de la reflexión garcia-bacquiiana sobre la inmortalidad en su forma inicial, tomando como referencia para ello las dos obras que inauguran la etapa hermenéutico-vital del pensamiento del filósofo navarro. Al hacerlo comprobaremos que los materiales expuestos, aunque jóvenes, presentan ya un alto grado de elaboración, constituyendo el núcleo o fundamento del pensamiento de GB sobre el tema a lo largo de sus diferentes etapas. Consideramos que el estudio de dichos materiales tempranos facilitará la comprensión del pensamiento de GB en general, y sobre la inmortalidad en particular, así como su evolución en el tiempo.

2.1. *La muerte esencial y el hecho de tener cuerpo*

En *Introducción al filosofar* GB afirma que toda vida finita, en cuanto *finita*,¹¹¹ está afectada por la *muerte esencial*: por la paradójica condición de no poder vivir si no es *des-viviéndose, muriendo*, en las cosas.¹¹² La vida, definida transcendentamente por el filósofo navarro como *absoluta e indistante intimi-*

ciencia y técnica actuales», op. cit.: «García Bacca: el hombre como tarea y tema de Infinito», op. cit. No parece que GB elimine totalmente la posibilidad de que el Dios de la fe auténtica y profunda pueda existir, lo que explicaría que en numerosas ocasiones, como en la que aquí citamos, afirme: «es cuestión de honra divina el que intentemos ser dioses, para que quede de manifiesto que o no es posible —lo cual será máximo, comprobado, consciente y rendido reconocimiento de su transcendencia—, o que lo es —lo cual será a su vez comprobación de que somos nosotros dioses, y entonces nada podrá pasarnos» (*Introducción literaria a la filosofía*, op. cit., pág. 17. 1.ª edición prologada en 1944).

111. Por *finito* no entiende GB *cosa, esencia o ser* alguno, que serían lo definitivamente acabado o hecho —*factum*—, sino un estado o *aspecto relacional*: «Finito es un aspecto relacional, que no tiene sentido sino en la correlación total finito-transfinito-Infinito. Mirado, pues, desde su extremo superior, finito se entiende sin transfinito y ambos sin Infinito» (IVF, 33). Lo finito es, por tanto, lo finitado, lo limitado o delimitado por una acción limitadora (cf. IVF, 34-36). Y, más técnicamente: «El límite, en cuanto límite, no es ni ser ni cosa; ni algo de un ser o cosa. (...) Límite es, por tanto, categoría en sentido kantiano: es condición de “posibilidad” para que las cosas se presenten a la conciencia como finitas y correlativamente la conciencia se aparezca a sí misma como transfinita, como un cierto absoluto frente a tales aspectos relativos» (IVF, 38-39).
112. «El desvivirse, la muerte esencial, —dice GB— acecha a la vida finita por ser finita. El ser de la vida finita es, por una de sus dimensiones esenciales, un ser-para-la muerte. Sólo a una vida finita la muerte puede sobrevenir intrínsecamente. (...) El vivir de una vida finita (y a vidas finitas me refiero, si no digo otra cosa explícitamente) es un vivirse desviviéndose entre las cosas, un vivirse entre los objetos» (IF, 163-164). Y lo mismo en *Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., pág. 18.

dad o *secreto esencial*,¹¹³ no puede manifestarse —vivir— si no es por medio de las *cosas*, es decir, desviviéndose —muriendo— en su contrario esencial: *lo otro de sí* o *no-vivo*.¹¹⁴ Por ello, dice GB, «La vida es esencialmente creadora de metáforas». ¹¹⁵ Según nuestro autor, la muerte esencial puede acontecerle a la vida de dos maneras opuestas aunque complementarias: «Sólo a una vida finita la muerte puede sobrevenir intrínsecamente. Y puede, con radical posibilidad, acaecerle de dos maneras: por retraimiento y por abocamiento». ¹¹⁶ Dos formas, pues, de expresarse metafóricamente, de *des-vivirse* o *morir esencialmente* la vida: «de vivirse desviviéndose por y en las cosas a vivirse desviviéndose de las cosas». ¹¹⁷ En cualquier caso, empero, el tipo de cosas en que la vida se manifiesta es siempre algo accidental y contingente, dependiendo de lo que ésta casualmente tenga a su alcance en cada momento. ¹¹⁸

113. GB se refiere a la vida y a la conciencia en términos similares, resultando equivalentes (cf. vg, IF, 46 y 163; IVF, 105, 166 y 257). En rigor, la conciencia es considerada por GB como «lo íntimo por antonomasia» (IVF, 39); «la cosa en sí por antonomástica interioridad que es la vida mental» (*Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., pág. 18). Así, pues, la conciencia, la vida mental, sería la vida en su máxima expresión. La conciencia —y la vida en general— es para GB *secreto esencial* porque «una intimidad esencial no puede descubrirse íntegramente, exteriorizarse plenamente sin morir por suicidio. (...) sólo se puede manifestar simbólicamente, metafóricamente, expresivamente», esto es, «se revela»; en cambio las cosas son *exteriorizables* «porque su interior no es sino reverso del exterior» (cf. IVF, 106). No nos hallamos, pues, ante una definición de *vida* —conciencia— de carácter científico —biológica, física, o química— sino *transcendental*, en sintonía con la *definición transcendental de cuerpo* y muerte a las que nos referiremos más adelante. Desde esta perspectiva, la vida, la conciencia transcendental, no sólo nota los objetos sino éstos en cuanto tales y, correlativamente, a sí misma como intimidad frente a ellos, es decir, transcendente.

114. Cf. IF, 98 y 111. Ver también *Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., pág. 18. Con el término *cosa*, GB hace referencia a lo no-vivo que fuerza a la vida a desvivirse, a *lo otro* de la vida y la conciencia, aquello en que se desviven para poder manifestarse (cf. IVF, 98, 111 y 166). La *cosa* presenta para la vida o la conciencia aspecto de *cosa en sí en cuanto en sí*, es decir, «el aspecto de realidad o de existencia dado primariamente a la transfinitud, al trans o más allá del hombre, en cuanto se nota oprimido en cada momento por un límite u otro; este notarse limitado por un tipo de límite es estar más allá de él» (IVF, 116). Lo formal es lo otro por excelencia de la vida mental: «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 encontrar ciencias formales son fenómenos rigurosamente dependientes; si no son uno mismo» (IF, 109).

115. «Metáfora —dice GB— significa etimológicamente trans-portamiento; sacar algo de su lugar y llevarlo a otro» (*Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., pág. 18). Sobre la relación vida-exteriorización-metáfora cf. *ibíd.*, págs. 18-21.

116. IF, 163.

117. Cf. IF, 108, y más explícitamente en págs. 163-164.

118. Cf. *Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., págs. 19-20.

Pero si la vida necesita de las cosas —de *lo otro de sí*, de lo *no-vivo*— para poder expresarse, por ser absoluta intimidad no puede tratarse directamente con ellas, necesitando de mediaciones para hacerlo. En este hecho reside según GB la razón por la que las cosas no pueden presentarse ante la vida como lo que son —*en sí*— sino como *objetos*, sean materiales o ideales.¹¹⁹ Así, pues, según nuestro autor, la muerte esencial de la vida es el origen, la raíz óptica, de la diferencia —clave en su filosofía por diversas razones— entre *sentido* y *significado*: para que la vida se patentice en las cosas el ser de éstas ha de quedar necesariamente oculto para ella.¹²⁰

Ahora bien, si por su condición de *absoluta e indistante intimidad* la vida precisa de mediaciones en su trato con las cosas, será en esa misma naturaleza, paradójicamente, donde radique la transcendencia de la vida frente a ellas, de modo que al no poder ser afectada o destruida por su contrario esencial tampoco lo será por ninguna otra realidad. La vida, por ser intimidad, está blindada esencialmente frente a las cosas, su contrario esencial. Por ello, según GB, a pesar de la necesidad que tiene de mediaciones en su trato con las cosas, la vida podría prescindir de tales defensas de su intimidad, y así, con evidente guiño a Ortega, dirá: «No ofende quien quiere sino quien puede; la conciencia sin categorías no tendría que temer semejante clase de invasión —vertical, horizontal...— de ninguna clase de bárbaros. No tiene sentido temer que una escuadrilla de aviones invada la novena sinfonía de Beethoven. La conciencia está fuera del alcance de las cosas muchísimo más, inconmesurablemente más que el universo sonoro de un poema sinfónico respecto de una escuadra de *Spitfire*». ¹²¹ Por todo lo dicho cabe preguntarse, entonces, hasta qué punto

119. En cuanto al *objeto*, dice GB en *Invitación a filosofar*: «se descompone etimológicamente en *ob-jacere*, en *Gegenstand*: en el aspecto de posición *Stand* y en el de mención unitaria típica expresado en el “ob”, o *Gegen*» (IVF, 249) Y en otro lugar de la misma obra: «el objeto en sus variados matices es una creación de la conciencia transcendental por medio del plan categorial-vital» (IVF, 256); «algo para un conocedor con conciencia transcendental, no creadora» (IVF, 166). El *objeto* no es sino el aspecto que la *cosa*, transformada por las categorías o, más exactamente, por el *plan categorial-vital* propio de cada tipo de vivir histórico (cf. IVF, 167), presenta a la conciencia —transcendental—, que es la que, por lo que tiene de absoluta intimidad y transcendencia respecto de las cosas, les da acceso pues de por sí, como se dijo, las cosas no pueden afectarla (cf. IVF, 166 y 234) Por esta acción de carácter transcendental y transcendente las *cosas* resultan elevadas a *objetos* y la conciencia empírica o eidética a *conciencia transcendental* (cf. IVF, 249). Sin embargo, esta elevación no supone una transformación real —causal—, ni de la cosa y ni de la conciencia, sino puramente transcendental por la que la conciencia resulta *sujeto*, esto es, «lugar de pura y simple aparición de lo otro, no lugar de acción, de causalidad de lo otro sobre ella» (cf. IVF, 166).

120. Cf. IF, 100-101.

121. IVF, 257.

es realmente *esencial* la *muerte esencial*, es decir, en qué grado o medida la *finitud de la vida* resulta finita y, en consecuencia, superable.

La vida humana, en tanto que finita, tiene que desvivirse necesariamente —morir esencialmente— en las cosas, en *su* contrario, de ahí que GB afirme: «La vida humana está por esencia “en el mundo”. Sólo la manera de “estar en el mundo” es función del tipo de vida. La vida humana, como todo tipo de vida finita, no puede funcionar en el vacío absoluto. El vivir humano es esencialmente reflexivo y transitivo de vez: es un vivir y un desvivirse».¹²²

Pues bien, en el caso de la vida humana, la finitud o muerte esencial —su manera característica de *desvivirse* en las cosas, de *estar en el mundo*, en cuanto *humana*— se concreta para GB en la necesidad de *hallarse en un cuerpo*, de *tener cuerpo*; situación *de facto* que, por su doble carácter de *hecho* y *necesario*, en *Introducción al filosofar* el autor denomina *diferenciación vital* «*fáctica*» y *esclavitud entitativa*: «Nuestra vida sensible y mental se encuentra, por motivos que ignoro oficialmente en este trabajo, proyectada, capturada, perdida en un conjunto de exteriorizaciones (corporales, ideas; objetos, reales o ideales...) que moldean, modelan y diferencian su vitalidad; se halla en un cuerpo; no vive en sí, sino comienza viviéndose en otras cosas. A esta esclavitud entitativa llamaré diferenciación vital “fáctica”».¹²³

Y lo mismo afirma en *Invitación a filosofar*, si bien ya abiertamente en clave de *transfinitud*, incluyendo este concepto lo que en la obra anterior denominaba *finitud* o *muerte esencial*: «La transfinitud del hombre se halla, por motivos que ignoro en este estudio, con que la materia funciona como límite a superar por su transfinitud, se halla con un cuerpo, con “su” cuerpo (primera limitación); y con un cierto número y estructura fija de sentidos, con un cierto número y estructura fija de formas *a priori* sensibles e inteligibles..., etc. (segunda limitación). Cuerpo, sentidos, formas *a priori* de la sensibilidad, categorías... todo ello son tipos de límites para la transfinitud humana. Todo ellos son “hechos”, es decir, algo dado a, algo con que se encuentra o tropieza la transfinitud».¹²⁴

Así, pues, para GB la finitud de toda vida finita, su *muerte esencial*, consiste en el *hecho* de tener que vivir —manifestarse, expresarse— des-viviéndose en las cosas, es decir, *metafóricamente*, concretándose tal necesidad

122. IF, 108.

123. IF, 102.

124. IVF, 24.

en el caso de la vida humana en el *hecho de tener —hallarse en un— cuerpo* como límite de su transcendencia, de modo que llega a afirmar: «sólo cuando el “que” realiza el modo de ex-sistencia le nace al hombre el cuerpo». ¹²⁵

2.2. Tipos de vida y tipos de cuerpo

En sus escritos, comenzando por *Introducción al filosofar*, GB suele distinguir dos formas de manifestarse —metaforizarse— la vida humana en función del tipo de cosas en que se desvive o muere esencialmente por modo de *cuerpo: vida sensible, material u orgánica y vida mental o intelectual*. De ello y de sus implicaciones para el tema de la inmortalidad tratamos a continuación.

2.2.1. *Vida superior y cuerpo sutil. La ciencia como cuerpo sistemático a superar por la muerte transcendente o mística*

Afirma GB que la vida mental —*la cosa en sí por antonomástica interioridad* (cf. nota n.º 113)— posee un cuerpo hecho de *cosas y seres ideales* y, por ello, «más sutil que el moldeado por la vida sensible en las cosas corporales»; un cuerpo con *órganos ideales*: creencias, usos, ciencias, sistemas, lenguas, sociedad... ¹²⁶ Y en otra obra de la misma etapa: «La vida mental se ha dado también a sí misma un cuerpo, ha hecho para sí una metáfora ideal. Del universo de las ideas en sí mismas, de lo otro ideal, unas cuantas han pasado a ser “cuerpo” ideal de la vida mental. Los conceptos, la química orgánica ideal, no son en definitiva, sino el cuerpo de la vida mental. Cuerpo más sutil, más duradero que el sensible, pero no menos “metáfora” de la vida». ¹²⁷

Pues bien, a diferencia de la vida con cuerpo material y órganos sensoriales, la mental posee, dice GB, capacidad *amiboide*: el poder de retirarse de su cuerpo de ideas hacia su *indistante intimidad* para exteriorizarse nuevamente en las cosas y seres ideales, pudiéndose dotar de este modo de otro cuerpo ideal o del mismo. A esta mayor libertad de la vida mental respecto de su cuerpo —de las cosas en que se exterioriza por modo de cuerpo— para poder vivir denomina GB *espiritualidad* de la vida intelectual, radicando en ello su superioridad —*vida superior*— frente a la sensible o inferior. Ésta, por el contrario, tiene su vitalidad, su indistante y absoluta intimidad, agarrada

125. *Introducción general a las Enéadas*, op. cit., pág. 107.

126. Cf. IF, 101.

127. *Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., págs. 19-20.

en las cosas materiales en que se encuentra *extrovertida*.¹²⁸ Por lo mismo, la vida mental posee una superior capacidad cognoscitiva y de conciencia, ya que debido a su especial poder para vivir *transitiva* y *reflexivamente*, es decir, para situarse en los dos momentos vitales de *diferenciación* y *desdiferenciación espirituales*, la vida toma conciencia de la estructura de sus órganos (de la ciencia en cuanto cosa, por ejemplo), así como de su diferenciación vital.¹²⁹

Las *categorías* —técnicamente: *condiciones de posibilidad de los objetos*— son interpretadas por GB como las mediaciones de las que se sirve la vida superior para defender su esencial intimidad frente a las cosas.¹³⁰ Por esta razón, en el *hecho* de la muerte esencial de la vida, en su necesidad de tener cuerpo, ve GB el fundamento o condición de posibilidad —*factum transcendente*— de la distinción entre *sentido* —lo que las cosas son para la vida, el aspecto que presentan ante ella mientras las vivifica— y *significado* —el aspecto que presenta la *cosa en sí* para la vida en cuanto resto o cadáver —*camisa de culebra*— dejado por ella misma al retirarse de las cosas.¹³¹ Y es que, como se indicó en su momento (cf. notas n.º 113 y 128), una *esencial intimidad* sólo puede *revelarse*, es decir, manifestase simbólica, expresivamente, mientras que las cosas, en cambio, son «exteriorizables». Desde esta

128. Aunque GB suele emplear indistintamente los términos *extroversión* y *exteriorización*, con el primero hace referencia, en rigor, a la forma en que se manifiestan o metaforizan los seres «que poseen intimidad, los que pueden estar en sí y para sí, los intro-vertibles, es decir, los que poseen sobre todo, vida consciente» (cf. *Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., págs. 286-287).

129. Cf. todo lo dicho en IF, 101-103.

130. «Las categorías son las que hacen posible que las cosas entren en contacto o afección con lo radicalmente otro que son la conciencia. Las categorías no son cosas, pero son condiciones de posibilidad para que las cosas se aparezcan a la conciencia. Y esta aparición o aspecto objetivo de las cosas para la conciencia no es, a su vez, cosa alguna ni sutil ni burda, ni propiedad alguna de las cosas, ni causa, efecto o elemento real alguno. Es un universo aparte que surge del mundo cósmico de una manera más misteriosa aún, pero parecida en muchos puntos, a la manera como de las cosas que son los instrumentos músicos surgen los universos musicales» (IVF, 257-258).

131. Dice GB: «significado es ni más ni menos que aparición plena y radiante de una esencia a partir de la misma oculta aún bajo la 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 las cosa. (...) Sentido, por el contrario, es la significación para la vida; o la significación en cuanto medio de expresión de la vida» (IF, 99-100). GB explica metafóricamente la diferencia entre ambos con la piel de la culebra: mientras la vivifica es y la siente como su cuerpo (sentido), pero al abandonarla se topa con ella ante sí cual *cosa* —resto o cadáver (significado)— que presenta ese aspecto como resultado de su actividad sobre ella mientras la vivificaba (cf. IF, 80). En ambos casos, sentido y significado, el en sí de lo real —la *cosa en sí*— permanece oculto.

perspectiva, la distinción *filosófica* y *científica* entre sentido y significado será para GB una manifestación histórica de la distinción primera y fundante —básica— entre sentido y significado; distinción que encuentra su causa, como hemos señalado, en la necesidad que tiene la vida finita de morir esencialmente —metaforizarse— en las cosas para poder vivir, dada su condición de absoluta y esencial intimidad.¹³²

Por su parte, la capacidad amiboide de la vida mental es el fundamento o condición de posibilidad —*factum transcendente*— tanto de concienciar la distinción entre sentido y significado —*notar la desvitalización del sentido es con-notar la aparición del significado*—¹³³, como de su evolución, es decir, de las formas de aparecer-desaparecer/ocultar-desocultar lo que las cosas son para la vida superior y, por tanto, de la propia evolución de ésta hacia tipos crecientemente conscientes de vivir y de conocer. Así, vg., mientras mantiene su *sentido*, la ciencia es el cuerpo más organizado conseguido por la vida superior.¹³⁴ En cambio, al retirarse de —morir a— dicho cuerpo sutil o ideal, la vida superior deja tras de sí, a modo de camisa de culebra, una especie de resto o cadáver ideal —el significado— que nuestro autor denomina *ciencia en sí*.¹³⁵ Pues bien, «El sentido de las ciencias —dice GB— varía en función de la variación, lenta y básica, de los tipos de vivir»¹³⁶; «La evolución de las ciencias y de las maneras de aparecérseme las mismas cosas sería función de la variación básica del grado de intimidad de las categorías respecto de cada

132. (Cf. IF, 98-99). En esta distinción básica de origen óptico hallaría igualmente explicación el cambio de sentidos y significado de los términos científicos a lo largo del tiempo (cf. IF, 108).

133. «Yo creo que cuando el sentido tiende a cero el significado tiende a ser puramente “formal”; desaparece todo significado concreto, dando a estas palabras “formal, concreto” el valor técnico que han definido más o menos Husserl y Scheler. Por suerte nuestra el sentido oscila y cambia; la ciencia en cuanto cuerpo vital, se vuelve más o menos sutil; la unión entre vida y cosas científicas se hace más o menos íntima; y entonces lo que antes poseía pleno sentido disminuye en sentido y parecer adquirir significado. 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» (IF, 100-101).

134. «La ciencia, en su aspecto vivencial, —dice GB— es el conjunto de cosas ideales que una vida se ha sido capaz de organizar como lugar sistemático de aparición y exteriorización, como metáfora sistemática de sí misma. (...) Ciencia es metáfora vital sistemática; es el sistema de cosas que la vida, espontáneamente, ha transportado y levantado del orden y puesto propio de cada cosa en su orden ideal al orden, radicalmente otro, de la vida. La ciencia es la imagen que la vida presenta en las cosas cuando las ha convertido, por arte mágico, en espejos de sí misma» (*Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., pág. 20).

135. «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”» (IF, 101).

136. IF, 164.

tipo de vida». ¹³⁷ Y en otra obra: «la vida habrá hecho dos o más metáforas objetivas de la misma metáfora subjetiva, del mismo aspecto íntimo». ¹³⁸ En rigor, pues, para GB sólo habría *apariciones históricas del mismo universo de cosas bajo diferentes modelos de ciencias y, en definitiva, siempre según modelo para la «cabeza humana»*. ¹³⁹

Con ello, GB sienta las bases para una teoría evolutiva del conocimiento de corte no sólo trascendental, sino también, y sobre todo, trascendente. Tal es su *hermenéutica* de los *tipos de vivir*, no siendo éstos otra cosa, en rigor, que fases progresivas ascendentes de la vida en su empeño por dejar de desvivirse en las cosas ideales, es decir, de morir esencialmente en cuerpos ideales, sutiles, para poder ser y manifestarse. Los *tipos de vivir* —que GB presenta por vez primera en *Introducción al filosofar*—, con independencia de los ajustes o modulaciones que experimentan en etapas posteriores de su pensamiento, no son sino otras tantas fases dialécticas ascendentes de la vida intelectual en su lucha por superar, mediante muertes —retiradas— y renacimientos —extroversiones— sucesivos posibilitados por su capacidad amiboide, su tipo de muerte esencial: el *hecho de hallarse en un cuerpo*, ideal o sutil en principio; una lucha, en definitiva, por ser in-finita, in-mortal. ¹⁴⁰

Pero no siempre la vida, la conciencia, ha sido consciente de su carácter trascendental, esto es, de que en su trato con las cosas emplea categorías y que el grupo de éstas que integran el *plan categorial-vital* de cada tipo de vida ha ido cambiando en función de la creciente concienciación/recuperación/defensa de su intimidad esencial. En la actualidad, sin embargo, sostiene GB, esto es algo que la historia de las ciencias nos fuerza admitir como un *hecho*. ¹⁴¹

137. IVF, 167. Compara esto GB con la fotografía, no dependiendo la evolución de la misma del número de colores de la cosa sino de la sensibilidad de la película (cf. *ibíd.*).

138. *Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., pág. 20.

139. Cf. *Invitación a filosofar. Vol. II: El conocimiento científico*, México: Fondo de Cultura Económica, 1942, págs. VIII-IX.

140. En el caso de la vida humana, al menos, la condición de *factum transcendente* implica para GB la idea de evolución-superación, de ascensionalidad o progreso: «desde el punto de vista histórico, la sucesión de planes categoriales respecto del mismo número de objetos constituye de hecho, hecho que es *factum transcendente*, una serie de superaciones hacia el Infinito. (...) se podría mostrar por una especie de deducción trascendental-vital que la evolución de la vida humana va dándose tipos de vida que hacen posible, real y necesaria una serie ascendente de planes categoriales» (IVF 202). Pero debe advertirse que en GB el progreso aludido carece de finalismo, siendo sólo captable retrospectivamente (racionalidad retrospectiva).

141. «La historia de las ciencias nos fuerza a admitir que la vida humana puede vivir sus categorías en diversos grados de intimidad, de modo que ciertas categorías o grupos de ellas pasan a ser como categorías vitales propias y peculiares de cada tipo de vida (vivenciales), quedando las

En definitiva: «la disposición de las ciencias según serie de potencias ascendentes hacia la trascendentalidad —dice GB— depende de la actitud vital que, en un momento histórico, realice y se de a sí misma la vida humana. No son las cosas las que primariamente determinan el tipo de ciencia: en este caso no cabría dialéctica. Es la vida que cambiando el plan categorial-vital hace posibles las diversas ciencias y los diversos estadios y fundamentaciones de las ciencias y la concatenación ascendente entre ellas con un punto general de convergencia».¹⁴² Y en este proceso ascendente de convergencia de todas las ciencias en un único punto, es la lógica, el puro formalismo, lo que aparece como *límite superior infranqueable* (cf. epígrafe 1.3) al que todas tienden: «La dialéctica de la ciencias no mostraría, en rigor, sino que la transfinitud del hombre es de tipo trascendental y que tiene un límite superior, transfinito ciertamente respecto de los anteriores, que es la lógica».¹⁴³

Pero si el límite superior de la ciencia, la lógica, fuera realmente infranqueable la transfinitud de la vida superior quedaría atascada definitivamente en el formalismo puro, en su contrario esencial, en lo más *otro de sí o no-vivo* de la vida intelectual, pues «lo formal puro —dice GB— es inasequible para la vida mental, como lo químico puro para la vida sensible. (...) 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».¹⁴⁴ En tal caso la trascendencia de la vida superior, vencida por la finitud de lo formal, quedaría encerrada

demás en *stock* como periféricas, en estado de latencia, o de subordinación al grupo categorial de cada tipo de vida» (IVF, 166-167).

142. IVF, 252.

143. IVF, 260. Y más explícitamente: “el tipo de alusión o mención propio y original de la lógica es la medida y el índice concreto o el exponente característico de la distancia en que se ha colocado la conciencia, en cuanto trascendental, frente a cada una de las cosas de todos los órdenes, aun los más abstractos. Más aún: el tipo de alusión o mención propio de la lógica es la medida e índice exclusivo de la conciencia trascendental puesta en absoluta trascendentalidad, en la distancia suprema de las cosas. O por el lado objetivo: cuando las cosas, sean las que fueren: físicas, geométricas, analíticas... - se hallan en máxima distancia y distanciamiento de la conciencia aparecen con el aspecto universal lógico. Y la manera supremamente unitaria de la alusión de dichos universales es el correlato de la conciencia trascendental en estado de suma unidad o transunidad de aperccepción. Concluyo, pues, afirmando: la lógica no es una ciencia como las demás; la lógica es, por estructura, trascendental, y es ella la que hace que cada ciencia pueda trascenderse en otra superior y que todas queden transcendidas y superadas absortivamente en y por la lógica; y al llegar a tal estadio —de fundamentación lógica de las ciencias—, las cosas, sus órdenes y esferas se hallan colocadas a máxima distancia de la conciencia, son y están máximamente objetos, puestos ante la misma conciencia trascendental en acto trascendental absoluto y primario” (IVF, 248-249).

144. IF, 108-109.

sin remedio en un cuerpo lógico o formal —lo más *otro de sí* en el orden ideal— contra el que su poder amiboide, su *espiritualidad*, nada podría. La vida mental se vería entonces obligada a vivir —manifestarse— desviviéndose, exteriorizándose en su contrario esencial y, por tanto, muriendo esencialmente y sin remisión en lo formal puro, quedando así detenido sin remedio su viaje dialéctico hacia la In-finitud, hacia la in-mortalidad. Pero, como vimos en su momento, la transfinitud de la vida superior ha sabido encontrar el punto de escape hacia el Infinito, hacia la inmortalidad, en la muerte trascendente o mística, si bien, como se dijo, el modo en que se verificaba el contacto con el Infinito en este mundo no constituye una solución definitiva a la tragedia ontológica del transfinito humano, sino transitoria, aunque ciertamente deje a la vida superior transformada —trascendencia transcendental en segunda potencia— al descender tras el abrazo de lo Absoluto.

Llegados a este punto notemos algo esencial para el tema. Recuértese cómo GB afirmaba que la *muerte por transcendencia* exigía morir a todo cuerpo, especialmente al de las ideas. Ahora estamos en disposición de entender mejor la razón de ello: según GB, si el alma fuese «‘esencialmente’ espiritual» y sus ideas la demostración de tal espiritualidad, esto implicaría que el alma sólo podría existir exteriorizándose en cuerpos de ideas, siendo en tal caso la experiencia mística «pura alucinación»; pero «el alma —dice GB— no es espiritual; es transespiritual», lo cual significa que aunque ahora se manifieste exteriorizándose en un cuerpo sutil de ideas, lo hace en tanto que «un estadio hacia con-sistencia, hacia “estar en un ser con seguridad”» —o, como también vimos que afirmaba, *un subestadio para terminar con-sistiendo en Dios*— y, por tanto, que dicho cuerpo sutil tampoco le es esencial, siendo la experiencia mística para GB la prueba —*certificación*— de que ello es así, de ahí que concluya: «Somos inmortales en segunda potencia, y somos capaces de morirnos de dos maneras: dejamos de ex-sistir para comenzar a con-sistir».¹⁴⁵

2.2.2. *Vida inferior y definición transcendental de cuerpo*

Tal como señalamos, GB considera que la vida sensible, como la mental, *se encuentra proyectada, capturada en un conjunto de exteriorizaciones que moldean su vitalidad; se halla en un cuerpo; no vive en sí, sino comienza viviéndose en otras cosas*, sólo que en su caso la vitalidad o transfinitud se halla atrapada casualmente en *cosas* físicas y químicas —los elementos de la tabla

145. Cf. *Introducción general a las Enéadas*, op. cit., pág. 108.

periódica y sus compuestos— de las que le resulta casi imposible retirarse, razón por la que GB afirma que para la vida orgánica o material «tener cuerpo es un hecho irreformable, casi un hecho físico».¹⁴⁶ Es en este hecho donde radica su inferioridad frente a la vida mental.

Pues bien, en *Invitación a filosofar* afirma:

«El cuerpo humano, sea cual fuere su forma, aunque hubiese resultado parecida a la de una ostra, no es sino la materia actuando como límite de la transfinitud del hombre auténtico, del hombre interior, el condenado por esencia al ostracismo ontológico, a sentirse radicalmente otro y separado del mundo y de todas las cosas y condenado a separarse violentamente de las que se le han pegado, más o menos pertinazmente, aprovechando traidoramente su condición de tener que ser, en cada momento, finito de una u otra manera.

El auténtico hombre no es animal, ni tiene cuerpo ni alma ni sentidos ni potencias. El auténtico hombre es una transfinitud que, por ser tal y no ser infinitud, tiene que tener en cada momento unos límites u otros que superar. *Alles endliche ist dies, sich selbst aufzuheben*, lo finito es precisamente lo autosuperable, decía Hegel. Cada tipo de cosas finitas se caracterizará, por consiguiente, por el tipo de equilibrio o desequilibrio dinámico entre el tipo de sus límites y su tipo de transfinitud o manera de superarlos.

Los límites propios del hombre son el cuerpo, y en el cuerpo este tipo de organización actual, con su número fijo de sentidos. El cuerpo es la materia funcionando como límite, como barrera de la transfinitud propia del hombre; no es, pues, esencial al hombre tener cuerpo, en el sentido ordinario de la palabra esencial. Porque el hombre es esencialmente transfinito, y no infinito “puede” y “tiene” que tener unos u otros límites a superar, un alimento para que su transfinitud se alimente de él, lo absorba y pueda tender grado tras grado hacia el infinito, hacia Dios».¹⁴⁷

146. IF, 103. “La vida sensible —dice GB— ha construido esa metáfora real que llamamos cuerpo vivo con unos cuantos de los numerosos cuerpos de la serie periódica de los elementos, con los que cayeron en sus manos, al caer ella, —no sabemos ni por qué ni cómo ni cuándo— precisamente en un lugar donde rige “de hecho” una cierta proporción, inexplicable desde el punto de vista teórico, entre la cantidad y frecuencia de los diversos elementos. En otro lugar del universo, —donde hubiese hallado, por ejemplo, sólo gases nobles—, la vida se hubiera fabricado otra metáfora real, un cuerpo vivo “noble”, de seguro más sutil que el “vulgar” y sólido que ahora es lugar de los transportes plebeyos de nuestra vida sensible; pero en todo caso y siempre, “metáfora” de la vida. La química orgánica es “la” metáfora química vital; o lo que de la química pura puede y ha sido hecho metáfora, lugar de transporte de la vida y transportado de lo químico puro a lo químico orgánico” (*Tipos históricos del filosofar físico*, op. cit., pág. 19).

147. IVF, 21-22.

Nótese en lo dicho, en primer lugar, que el cuerpo físico —*la materia funcionando como límite*— no forma parte del ser humano —*no le es esencial*— excepto como límite u ocasión —condición de posibilidad— de superación dialéctica: *lo absorba y pueda tender grado tras grado hacia el infinito, hacia Dios*. No se trata, por tanto, de una definición científica —química, física, biológica...— de *cuerpo*, sino *transcendental*:

«Esta exigencia de toda transfinitud de tener límites para superarlos, para realizar la operación transfinita “paso al límite-Dios”, es la que hace posible tener cuerpo, es decir, materia funcionando como límite a superar por la transfinitud. Por esto, el cuerpo del hombre, en cuanto del hombre, no es un cuerpo químico compuesto de más o menos elementos de la serie periódica de Mendelejeff. El hombre no percibe ni puede percibir lo “químico” puro de su cuerpo, si es que existe tal cosa; lo químico puro y simple. La materia en sí no entra en la esencia del hombre, sino en cuanto barrera a superar por la transfinitud, y este aspecto no es químico.

(...) Limitar (individuuar, recibir, multiplicar, separar...), dirá Kant, es una categoría; es condición de posibilidad que hace de la cosa en sí, sea en sí lo que fuere, objeto, es decir, algo para una transfinitud.

La transfinitud característica del hombre en “estos” momentos históricos incluye el tener materia funcionando como límite, es decir, tener cuerpo; y esta es la definición transcendental de cuerpo».¹⁴⁸

En efecto, la definición de *cuerpo* en tanto que *materia funcionando como límite* es transcendental porque no parte de los aspectos cósmicos del hombre —físico-químicos, biológicos...— sino de un *hecho* —notar todos esos aspectos como límites— que no es un *simple hecho*, sino un *hecho transcendental*.¹⁴⁹ En cuanto *transcendental*, este *hecho* denota, en primer lugar, la transcendencia de la conciencia humana —su estar más allá— respecto de

148. IVF, 22 y 24.

149. En *Invitación a filosofar* GB distingue entre *puro y simple hecho* o *factum* «como puede ser el que se den nada más tantos cuerpos en la escala periódica de los elementos» y *hecho transcendental* o *factum transcendental*: «un hecho que hace “posibles”, inclusive y hasta primariamente, esencias»; y más explícitamente: «Los puros y simples hechos son el término y tope de todo proceso, lo definitivo, lo agotado en virtualidad; los hechos transcendentales, por el contrario, son la raíz de la posibilidad de todas las cosas» (IVF, 203). Es evidente, por ello, que la *facticidad* —el carácter de *hecho* o *factum*— de la *diferenciación vital* «fáctica», de la finitud o *esclavitud entitativa* de la vida, sea sensible o mental, no es la de un *puro y simple hecho* o *factum* sino la de un *factum transcendental*, de modo que *tener cuerpo* —la muerte esencial de la vida humana— no es un límite insuperable porque no es un *factum*. Por eso afirma GB en *Introducción al filosofar* que para la vida material «tener cuerpo es un hecho irreformable, casi un hecho físico» (IF, 103), es decir, *casi un factum* y, por tanto, un *factum transcendental*.

lo notado como límite¹⁵⁰ y, en segundo, que tal límite es transitorio —superable— porque, al igual que sucede con todo límite notado como tal por un transfinito, el *hecho de tener cuerpo* es ocasión —fundamento o condición de posibilidad: *factum transcendente*— para su superación dialéctica, progresiva, por la transfinitud.

Que el *hecho* de tener cuerpo sea un *factum transcendente* significa, en definitiva, que el cuerpo es condición —*raíz de la posibilidad*— para que la vida humana, sensible o mental, pueda prescindir de él y, al hacerlo, superar su finitud o muerte esencial y devenir, por ello, in-finita, in-mortal. Puesto que los límites sólo existen en función de una transfinitud, es ésta el fundamento de la transcendencia humana y, en consecuencia, de la inmortalidad: *esta exigencia de toda transfinitud de tener límites para superarlos, para realizar la operación transfinita «paso al límite-Dios», es la que hace posible tener cuerpo, es decir, materia funcionando como límite a superar por la transfinitud.* Dado, pues, el carácter dialéctico y, por tanto, místico —*paso al límite Dios*— que implica la superación del cuerpo en el pensamiento de GB, la definición transcendental de cuerpo ofrecida por el filósofo navarro es también, además, tal y como se dijo en la primera parte de este escrito, transcendente.

Con ello —nótese bien— GB ha invertido la solución clásica al problema de la individuación, es decir, de la relación materia-forma o, en términos más actuales y en clave antropológica, cuerpo-mente. Así dirá:

«No “recibe”, pues, el cuerpo al alma ni la individua, ni compone con ella “un” ser; más bien sucede al revés. Es la transfinitud del hombre la que, por exigir límites a superar, hace posible que se le dé un cuerpo, recibir una materia como delimitante superable; y es la transfinitud del hombre la que individua la materia convirtiéndola en cuerpo, en cuerpo vivo, en cuerpo trans-lúcido, trans-luciente de la transfinitud humana. Y es esta misma transfinitud la que impide que la materia entre a formar parte esencial del hombre, preservando así al hombre de la mortalidad, de la contingencia radical de toda cosa, de lo caedizo inseparable de toda materia, de las leyes físicas. Lo transfinito del hombres es, pues, el fundamento de su transcendencia.

De aquí sacaré más adelante la consecuencia de que la transfinitud del hombre es el origen de la transcendencia en todos los órdenes y de la trans-física o meta-física; que la metafísica sólo es posible como transcendencia y

150. «Límite es, —dice GB— (...) categoría en sentido kantiano: es condición de posibilidad para que las cosas se presenten a la conciencia como finitas y correlativamente la conciencia se aparezca a sí misma como transfinita, como un cierto absoluto frente a tales aspectos relativos (júntese Descartes, Kant y Dilthey)» (IVF, 39).

ésta como manifestación y efecto propio de una transfinitud; y, por fin, que el filosofar es sólo posible como transfinitud o metafísica, como conocimiento trascendente.

Cuando, pues, se dice que la materia recibe y limita la forma, que la potencia recibe y limita el acto se dice una verdad a medias, que es la peor de las mentiras porque encamina a la mente por el mismo camino que la verdad, sólo que en dirección opuesta». ¹⁵¹

En opinión de GB, todo dualismo antropológico fracasa como explicación porque no se unen alma y cuerpo realmente, sino *fenomenológicamente* (cf. nota n.º 155) y esto, dice GB, es esencial entenderlo: nuestro cuerpo físico surge o nace por exteriorización de la vida en la materia, desapareciendo al retirarse de ella; y esto sucede, como se dirá, con cualquier tipo de cuerpo y en cualquier universo equiposible, certificando la experiencia mística una nueva posibilidad o forma de vivir sin cuerpo de ningún tipo. ¹⁵²

Así, pues, según GB, es la transfinitud —la vida en cuanto transfinita— la que sirviéndose de la materia fabrica para sí un cuerpo que hace de límite —*recibe e individua la materia convirtiéndola en cuerpo vivo; sólo cuando el 'que' realiza el modo de ex-sistencia le nace al hombre el cuerpo*—, dándose de este modo a sí misma ocasión —condición de posibilidad, *factum transcendente*— de superarlo y, con ello, a sí misma. Y es justamente este poder del transfinito de fundar las propias condiciones de posibilidad de su autosuperación, o *verdadera infinidad* —hegelianamente: *lo finito ha nacido para autosuperarse* (cf. nota n.º 19)—, el que blindo a la vida humana, potencia suprema de transfinitud, contra cualquier posibilidad de que *la materia entre a formar parte esencial del hombre, quedando así preservado de la mortalidad, de la contingencia de toda materia, de las leyes físicas*. Por su transfinitud el ser humano es, pues, trascendente y, por ello, invulnerable, inafectable esencialmente por cualquier límite que pueda darse, lo que incluye el cuerpo, cualquier tipo de cuerpo que tenga o pueda tener en cualquier universo, de modo que en la transfinitud reside el fundamento de su inmortalidad o, como dirá GB años más tarde en *Vida, muerte e inmortalidad*, la *garantía o prueba real* de la misma: «La inmortalidad es real, positiva y originalmente, por modo de transfinitud. La transfinitud experimentada ya en esta vida, la mortal, y experimentada por haberla inventado y estar inventándola el hombre a costa de

151. IVF, 22-23.

152. Cf. *Introducción general a las Enéadas*, op. cit., pág. 107.

lo naturalmente suyo y de lo natural de lo natural, es la garantía real, la prueba real, de que la vida es inmortal ya».¹⁵³

2.3. Muerte e inmortalidad naturales y muerte e inmortalidad artificiales

Dice GB en *Invitación a filosofar*:

«Y yo creo y espero que el Infinito, el límite inaccesible para los transfinitos, tendrá en sus secretos una solución a esta tragedia ontológica, solución para la que no sabría decir sino lo de S. pablo: “ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni cabe en el entendimiento humano lo que Dios tiene preparado para los que le aman”. Lo demás que han inventado los teólogos —de *lumen gloriae*, de amor *beatificus*, de dotes de resucitado, de jerarquías y órdenes celestiales...— me cabe demasiado en el entendimiento para que sea digno de Dios, de Él que me supera infinitamente, y digno de mi misma humilde transfinitud.

Y renuncio y no creo en la resurrección de la carne, en que la materia —más sutil y sutilizada— me haya de ser impuesta como límite irremediable a mi transfinitud; creo, más bien, en la muerte eterna de todo límite concreto que haya sido notado alguna vez como límite de mi transfinitud, y, sobre todo, que haya sido vencido una vez, como lo es el cuerpo por la muerte. (...)

Yo no quiero de ninguna manera resucitar con mi cuerpo ni con mi alma, ni con cuerpo ni alma. De este modo me libero del cielo y del infierno; ni la luz de la gloria ni el fuego del infierno tienen ya materia de que asirse. Y ni siquiera quiero resucitar con entendimiento y voluntad, con la estructura actual de mi entendimiento y voluntad. La muerte, mejor, la transfinitud de la vida me libera de la materia en cuanto límite; la transfinitud de mi vida superior —la que hace metafísica, la que hace y es y se nota más allá de cualquier límite mental, llámense axiomas, categorías, conceptos innatos, mandamientos...— llegará a derribar cada uno de tales límites: la lógica como límite y tipo fijo del pensar, las matemáticas como límite y tipo fijo del pensar sobre la pluralidad y orden, la teología como límite y tipo fijo del pensar sobre lo Infinito... Surgirán, ciertamente, a mi transfinitud otros límites, más sutiles, más amplios, superables también; mas no volverán los anteriores. Ha aprendido la vida, mi transfinitud, a evadirse de ellos, y ya no hay poder, divino o mortal, que sea capaz de encerrarnos en ellos. No hay ni puede haber ni quiero que haya re-surrección de la carne ni del alma; sólo hay y habrá por siempre jamás, “superación” ascendente hacia Dios, hacia el Infinito, de toda finitud concreta por la virtud esencial de mi transfinitud».¹⁵⁴

153. *Vida, muerte e inmortalidad*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1983, pág. 139.

154. IVF, 28.

Este personal *credo* de GB no deja lugar a dudas acerca de su consideración de la muerte natural como punto de escape hallado por la vida —por la absoluta intimidad— para transfinitar dialécticamente —por dialéctica natural, en este caso— el límite que *en este momento histórico* la caracteriza como humana: la materia fisico-química actuando como límite o *cuerpo* (materia vivificada). La muerte natural es, por tanto, la victoria de la transfinitud sobre el límite cuerpo: *y, sobre todo, que haya sido vencido una vez, como lo es el cuerpo por la muerte. La muerte, mejor, la transfinitud de la vida me libera de la materia en cuanto límite*. Desde esta perspectiva, la muerte no es sino el fenómeno inverso al del surgimiento del cuerpo o vivificación de la materia, de modo que si, como se vio, *sólo cuando el ‘que’ realiza el modo de existencia le nace al hombre el cuerpo*, morir consistirá, correlativamente, en «la desaparición del cuerpo mismo (...), un fenómeno, no de desintegración de partes preexistentes en el organismo, sino de transmutación de una totalidad en suma».¹⁵⁵ Así, pues, al igual que sucedía en el caso de la vida superior, la transfinitud de la vida inferior también ha encontrado el modo de escapar de la encerrona de su tipo de cuerpo y, a pesar de la dificultad que ello entraña en su caso, dotarse de otro más sutil; quizá, dice GB, las mismas ideas aunque de una forma más íntima:

«La transfinitud característica del hombre consiste, en esta dimensión de que hablo, en que la materia hace de límite intrínseco, frente a la transfinitud de un espíritu puro para quien la materia ya no ejerce ni puede ejercitar la función de límite intrínseco a superar.

(...) La transfinitud característica del hombre en “estos” momentos históricos incluye el tener materia funcionando como límite, (...) He dicho en “estos” momentos históricos, pues nadie sabe lo que nos sucederá después de la muerte, qué cosas actuarán entonces como “límites”, más o menos transi-

155. «Hay dos maneras radicalmente diversas de sentir la naturaleza, de notarse en el mundo: sentir-la como totalidad y sentirla como suma. Y correlativamente, notarse como “del mundo” y notarse “entre las cosas”. El propio cuerpo lo notamos todos como totalidad. Ya pueden decirnos la anatomía, fisiología y química que se compone de innumerables partes, órganos, funciones y elementos. Ni el fisiólogo, ni el anatómico ni el químico viven su cuerpo como sistema, como pluralidad unificada, sino como unidad, como totalidad. Que tenga “partes”, lo sabemos; no lo “vivimos”; ni aun cuando duele “una”; en este caso el mayor dolor es síntoma de la creciente independización de la parte frente al todo. Es decir, la aparición, ante la conciencia, de una pluralidad de partes en nuestro cuerpo es la desaparición del cuerpo mismo. Cuando una parte llega, pues, a presentarse como “unidad” ya no es “del” cuerpo, ha muerto, está fuera de él, “entre” las cosas del mundo. Morir es, por tanto, un fenómeno, no de desintegración de partes preexistentes en el organismo, sino de transmutación de una totalidad en suma. Un fenómeno de conquista aritmética sobre el organismo» (IF, 45-46).

torios, de nuestra esencial transfinitud. Tal vez las ideas sirvan entonces como límite, de una manera más honda y próxima que en este mundo».¹⁵⁶

En efecto, como hemos visto, GB considera que a la vida inferior le resulta más difícil, *casi* imposible, cambiar de cuerpo que a la mental, pero eso no significa que no pueda hacerlo. A pesar de su elevado grado de exteriorización —muerte esencial— en la materia físico-química, la vida inferior, en cuanto vida, es transfinita y, por tanto, trascendente a la materia en que se halla y nota encerrada, de modo que podrá superar esa barrera encontrando el punto de escape adecuado. Ya advierte GB que «No todas las barreras que actualmente delimitan y aprisionan violentamente la potencia transfinita del hombre caen de igual manera y sucumben al empuje transfinito».¹⁵⁷

La muerte, la *desaparición del cuerpo*, es la solución dialéctica natural hallada por la transfinitud humana para superar la barrera de su cuerpo material. Sin embargo, tal superación no transforma inmediatamente la transfinitud en in-finitud; no nos hace sin más in-mortales. La muerte natural no es la muerte que vence definitivamente a la finitud o muerte esencial de la vida, esto es, a la necesidad que, por ser absoluta e indistante intimidad, tiene de exteriorizarse —de desvivirse o metafórizarse— en algún tipo de cuerpo para poder vivir. Para GB nuestra muerte natural, la retirada de la vida del cuerpo físico, al igual que sucede en el caso de la vida superior con su cuerpo ideal, es una nueva ocasión —condición de posibilidad— que la transfinitud vital se brinda a sí misma —*factum transcendente*— para dotarse de otro cuerpo más sutil, de modo que siga siendo transfinita, aunque en grado o potencia superior y, por ello, en progresión hacia el límite In-finito, hacia la in-mortalidad: hacia la superación definitiva de la muerte esencial, de la necesidad misma de tener algún tipo de cuerpo o límite que lastre nuestra trasfinitud, dejando entonces de ser trans-finitos (inmortales en primera potencia) por ser In-finitos (inmortales en segunda potencia).

Y si bien en *Invitación a filosofar* GB contempla la posibilidad de que al morir las ideas sirvan de cuerpo sutil a la transfinitud de la vida, años más tarde, en *Sobre el fondo filosófico de algunas teorías de biología matemática* (1952), el filósofo navarro considerará la posibilidad de una vida post-mortem en cuerpo radiatorio; posibilidad que articulará y sistematizará filosófico-científicamente, tres décadas más tarde, en *Vida, muerte e inmortalidad* (1983). En esta obra GB define la *muerte macroscópica* —la descomposición

156. IVF, 22 y 24.

157. IVF, 13.

cadavérica— como la reversión escalonada al estrato nuclear del universo,¹⁵⁸ y tomando como fundamento —condiciones de posibilidad— leyes y principios de la física relativista y cuántica, el filósofo hispano-venezolano avanza un estado post-mortem de la transfinitud denominado etapa de *viviente nuclear*. Como detalle significativo de la continuidad dialéctica en su enfoque de la inmortalidad en los más de cuarenta años que median entre *Invitación a filosofar y Vida, muerte e inmortalidad*, señalaremos la presencia en la obra de 1940 de una serie de reflexiones sobre aspectos métricos y topológicos del universo que, según GB, implicarían supraespacios y suprav velocidades para los cuerpos según ley transfinita de progresión;¹⁵⁹ reflexiones respecto de las cuales el propio autor dice: «No sé si esto pasa de ser una pura ficción física. Creería que la dirección teórica de la relatividad y los cuantos llevan a formular, en realidad, tres tipos de ley de inercia; separando en el universo tres estratos, el topológico, el métrico y el físico. Quédese esto aquí».¹⁶⁰ Pues bien, tales reflexiones-especulaciones aparecerán de nuevo, conveniente y sistemáticamente elaboradas ya, en *Vida muerte e inmortalidad* constituyendo una de las siete *condiciones necesarias de inmortalidad* en las que GB fundamenta otras tantas propiedades o *dotes del viviente nuclear*, en este caso la condición «métrica y topológica» y su correspondiente *dote* de la *transfigurabilidad*.¹⁶¹

Y a esta etapa post-mortem de viviente nuclear le seguirán otras mientras la vida sea transfinita y no in-finita, viéndose obligada a superar progresivamente otros límites o realidades, inimaginables ahora por nosotros, funcionando como *cuerpo*, hasta alcanzar el límite Infinito-Dios; cuerpos de los que se liberará por nuevos tipos de muertes —de desaparición de tales tipos de cuerpos, también inimaginables— para ingresar en otros universos y cuerpos a trascender igualmente.¹⁶² Y así sucesivamente en virtud de nuestra transfinitud o *verdadera infinidad*, hasta quedar liberados definitivamente de la muerte esencial y, por tanto, de la tragedia ontológica de nuestra transfinitud por una última y definitiva muerte: por una verdadera *muerte por transcendencia*; una muerte mística capaz de superar —transustanciar— el tipo o potencia de

158. Cf. vg. *Vida, muerte e inmortalidad*, op. cit., págs. 145-149.

159. Cf. IVF, 150-153.

160. IVF, 153.

161. Cf. *Vida, muerte e inmortalidad*, op. cit., pág. 126.

162. La idea de trascender sucesivos universos es inherente al concepto garciabacquiiano de transfinitud, en el que se sintetizan la *wahre Unendlichkeit* de Hegel y los transfinitos cantorianos (Cf. IVF, págs. 155-161), pues tanto Hegel como Cantor muestran la posibilidad no sólo de trascender límites en cualquier universo en que se encuentre el transfinito, sino el propio universo en que se halle y el nuevo en que ingrese tras superar el anterior.

transfinitud que estemos siendo en ese momento en Infinitud, en inmortalidad verdadera, definitiva. Por ello, en *Vida, muerte e Inmortalidad* GB dirá: «que la muerte natural, por escandalosa que sea, es simple ocasión, no condición necesaria, de vivirse transfinitamente; y dentro del campo de lo transfinito ascender a potencias superiores de transfinitud, de inmortalidad».¹⁶³ Pero esta inmortalidad, aun siéndolo verdaderamente, sería la culminación de una *dialéctica natural* que tiene como límite el Infinito-Absoluto-Dios en tanto que *natural*.

Mas la transfinitud humana ha hallado ya, según GB, otra vía distinta, además de la natural, para alcanzar la inmortalidad: mediante la técnica, de modo que por ella la transfinitud, la dialéctica natural, resulta artificialmente potenciada. Y así lo dirá explícitamente en *Vida, muerte e inmortalidad*: «La técnica actual —y sus aparatos típicos— son la demostración de la conexión entre transfinitud y atomística, ya durante la vida natural premortal. La muerte no es ya condición necesaria, y única posible, para el advenimiento de la vida inmortal: de lo inmortal soterrado, refrenado o “represado” por lo macro. La muerte es una manera. Pudieran inventarse procedimientos para ampliar los límites de la vida media, tanto que el punto de la muerte (...) resultara improbable dentro de ellos. Matusalemidad probable».¹⁶⁴

Obviamente, desde la lógica garciabacquiiana, esta dialéctica artificial tendrá como culminación o límite una mística y una *muerte por transcendencia* acordes con ella: artificial, diversa de la natural y, desde luego, del contacto con el Absoluto experimentado en este mundo por los *divinos impacientes*. La tesis de la transfinición del cuerpo físico por dialéctica artificial —mediante ciencia y técnica *transustanciadoras*— será desarrollada por GB principalmente en las dos últimas etapas de su pensamiento —la marxiana y la tecnocéntrica— tal como hace, por ejemplo, en obras como *Elogio de la técnica* (1968).¹⁶⁵

GB observa que el transfinito humano ya ha comenzado su autosuperación por *transustanciación* tecno-científica —causal, eficaz y eficiente— del *universo en mundo o efecto/creatura* suya: hecha a imagen y semejanza de su Creador (hombre como Supersujeto o Sociedad). Por ello dirá: «La técnica no es un procedimiento para inventar y usar aparatos (...) la técnica es la aven-

163. *Vida, muerte e inmortalidad*, op. cit., pág. 139.

164. *Ibid.*, págs. 163-164.

165. Cf. *Elogio de la técnica*, Barcelona: Anthropos, 1987, págs. 133 y ss (1.ª ed. Caracas: Monteávila, 1968).

turada empresa inventada por el hombre de dar a todo un nuevo tipo de ser: el *artificial...*»;¹⁶⁶ «Toda la realidad se está transustanciando a manos y por virtud del hombre, el gran agente catalizador y autocatalizador del universo».¹⁶⁷ Plan, pues, de reabsorción *real-de-verdad* de la idea de Dios por el ser humano al transustanciarse éste en *Dios en persona*: ser Dios con conciencia de cumplimiento por haberse hecho la humanidad a sí misma Creadora al transustanciar el universo natural en *Mundo artificial* cual *creatura suya*. Y recuérdese lo que afirmaba GB: *sólo tras el contacto con el Absoluto, posible a priori por la transfinitud del hombre, adquiere sentido la «creación», la acción transcendental por excelencia, del Absoluto para con las cosas. La creación es una noción propia de la dialéctica descendente. Creado o no creado es categoría mística o transcendente: nunca categoría del conocimiento científico ni lógico ni ontológico general ni fenomenológico-eidético.*

Esta dialéctica transfinitadora artificial con culminación en el Infinito bajo forma de *Dios en persona* —el ser humano como creador de sí mismo y del mundo— eleva la vida-conciencia a *vida-conciencia transfinita creadora*, pues su acción sobre lo real posee poder *real-de-verdad* —efectos causales sobre el universo físico (materio-energético)— al estar fundamentada en ciencia (conocimientos) y técnica (praxis) *transustanciadoras* o *actuales*. En este sentido apuntan ya las palabras de GB en *Invitación a filosofar* cuando, basándose en el papel que juega la categoría de *relación* en el *plan categorial* guiado por transfinitud,¹⁶⁸ afirma: «Nunca, como en nuestros tiempos, han convergido mejor en Dios, han sido más metafísicas, las ciencias; y en ninguna otra sazón histórica ha sido posible tener tan clara y plena conciencia de la dialéctica, en cuanto faena transfinita vital. “Somos” por nacimiento mucho más metafísicos que en los mejores tiempos pasados; y lo son todos, aun los físicos y los matemáticos. El predominio en metafísica moderna del concepto de función y relación contra el reinado de la sustancia y definición no es síntoma baladí: es el índice del creciente endiosamiento del hombre».¹⁶⁹ Compárese ahora lo dicho en 1940 con esto que afirma en *Metafísica* (1963): «Luego la técnica moderna es, por el plan intrínseco que lleva, técnica *metafísica*. Y, al revés,

166. «Ciencia, técnica, historia y filosofía en la atmósfera cultural de nuestro tiempo», *Boletín Informativo del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas* (Caracas), n.º 2, 1966, pág. 16.

167. *Presente, pasado y porvenir de Marx y del marxismo* México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (2.ª), pág. 123.

168. Cf. IVF, 167-168.

169. *Ibíd.*, pág. 169.

la metafísica *actual* no tiene sentido, real de verdad, sino como técnica: cual invento, o novedad de novedades. *Ser y ente en plan de novedad*.¹⁷⁰

En definitiva, la técnica —en particular la *actual*— es, desde la perspectiva de GB, el otro punto de escape hallado por la transfinitud para vencer progresivamente las barreras del cuerpo y mente naturales al dotarse de nuevos cuerpos ideales y materiales en los que habitar crecientemente.¹⁷¹ GB se sirve del término *soma*, en contraste con el de *cuerpo*, para señalar este hecho y sus implicaciones.¹⁷² Por esta vía, el transfinito humano se dirige, según GB, hacia una inmortalidad artificial; una inmortalidad de la que el ser humano sea y se sepa artífice por hacerse a sí mismo Creador, *Dios en persona*, sin conformarse ni esperar a la inmortalidad natural a la que tiende como culminación de su natural transfinitud tras sucesivas vidas y muertes también, *quizás*, naturales ¿Habría, acaso, técnica transustanciadora, también y a su manera, en otras formas transfinitas de estar siendo la vida, vg. en el estado post-mortem de viviente nuclear? Dejemos el tema aquí, en este trabajo, en simple alusión con pretensiones de incitación.

La posibilidad del transfinito humano de ser *el gran agente catalizador y autocatalizador del universo* es considerada real por GB desde el momento en que se dan las condiciones para ello: tener conciencia el hombre actual de su cuerpo orgánico como límite y del carácter *divino* de la materia del universo; materia de la que tal cuerpo está hecho. El hombre actual se nota más trascendente que nunca porque su vida mental ha descubierto por teorías y artefactos inventados por ella que la base materio-energética del universo que le constituye y sostiene su existencia es *divina y moldeable*, de modo que tiene con qué hacer realidad su plan, y de ahí la consideración de los físicos actuales por parte de GB como mayores y mejores teólogos que los clásicos.¹⁷³ Nunca como en la actualidad el ser humano habría dispuesto de tanto poder a su

170. *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, pág. 186.

171. Cf. vg. *Elementos de filosofía de las ciencias*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1967; *Teoría y metateoría de la ciencia. Curso sistemático*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1977; *Vida, muerte e inmortalidad*. op. cit.

172. Cf. vg., «Sobre el conocimiento y sus clases (Ensayo fenomenológico-matemático)», *Ideas y Valores* (Bogotá), n.º 9-10 (1954), págs. 7-29; *Cosas y personas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1977; *Elogio de la técnica*, op.cit.

173. Cf. vg. *Elogio de la técnica*, op. cit., págs. 67-68; *Sobre Filantropía. Tres ejercicios literario-filosóficos*, Barcelona: Anthropos, 2001, pág. 156. GB aborda este aspecto de forma más técnica en el capítulo dedicado a Whitehead en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, op. cit.

servicio: el de la base nuclear del universo y el que le concede el formalismo creciente de las ciencias que, aunque refrenador de la transcendencia de la transfinitud en la transcendentalidad, en compensación aumenta proporcionalmente su poder manipulador sobre lo real causal.¹⁷⁴ De este modo, pertrechado con la técnica *actual*, el hombre tiene a su disposición en unión sintética el poder causal —divino— del Universo físico y la capacidad creadora de su absoluta intimidad, de modo que pueda continuar su viaje transfinitante —*empresa aventurada*, en expresión del propio GB— hacia el Infinito, hacia la inmortalidad, ahora también artificialmente. Ser, por hacerse tecno-científicamente y con conciencia creciente de ello, Infinito, Inmortal: *Dios en persona*.

Mas ¿qué tipo de Inmortalidad es esta artificial que nos propone GB, de tipo *Matusalemnidad probable*, de la que dice: *podieran inventarse procedimientos para ampliar los límites de la vida media, tanto que el punto de la muerte resultara improbable dentro de ellos?* ¿No es contraria, acaso, este tipo de inmortalidad a la concebida como superación de la necesidad de tener cuerpo, cualquier tipo de cuerpo? ¿No equivaldría este tipo de inmortalidad, en rigor, a una exteriorización o muerte esencial perpetua en cuerpos artificiales? Dejemos también este tema aquí, en este escrito, en una nueva y maliciosa alusión, en este caso como advertencia con invitación a crítica.

3. CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas hemos mostrado cómo el pensamiento de GB constituye una filosofía de la historia cuya clave es la transfinitud en movimiento dialéctico, progresivo y constante, hacia el Infinito y, por tanto, tendente a culminar en una mística o muerte transcendente. Considera GB que la transfinitud, fundamento de la transcendencia del ser humano, es la garantía de nuestra inmortalidad, si bien ésta no se alcanza de forma automática al desaparecer —retirarnos de— nuestro cuerpo actual por la muerte natural; tipo de muerte ésta que es ocasión —condición de posibilidad— para la supervivencia en un nuevo tipo de cuerpo sutil, muy posiblemente de naturaleza radiatoria. La muerte natural es para GB la victoria de la transfinitud sobre el cuerpo actual; el punto hallado por la vida/conciencia —por la absoluta e

174. GB considera que el grado de interiorización de la vida mental, su poder formalizador y capacidad para manipular o dominar lo real son directamente proporcionales. En IF esta idea es señalada reiteradamente por el autor y sirve explícitamente como criterio de su hermenéutica vital: «A mayor número y desarrollo de las ciencias formales, mayor internalización de la vida» (cf. IF, pág. 102).

indistante intimidad— para escapar de la materia funcionando como límite y poder seguir ascendiendo imparabile y constantemente hacia el Infinito, obligada por su naturaleza transfinita, mediante nuevas y sucesivas muertes a diferentes tipos de cuerpos crecientemente sutiles, y en sucesivos universos o dimensiones, hasta culminar en una verdadera muerte mística, una *muerte por transcendencia* capaz de liberarla definitivamente de su finitud y muerte esencial, es decir, de la necesidad de tener algún tipo de cuerpo, y ser, final y definitivamente, in-finita, in-mortal.

Sin embargo, GB considera que la transfinitud humana ha encontrado otra vía de escape para avanzar hacia la inmortalidad, distinta de la guiada por dialéctica natural: la técnica; una vía que no invalida la natural pero que, a diferencia de ésta, su dialéctica impulsora hacia la inmortalidad está potenciada artificialmente, de modo que en caso de alcanzar la inmortalidad el ser humano sería, y se sabría, artífice o creador suyo. Inmortalidad conquistada. Recuérdese: *a medida que la transfinitud humana asciende progresivamente hacia Dios, las cosas se van quedando atrás, cada vez más rezagadas. La transfinitud de la conciencia humana les va dando posibilidad de aparecerse como cada vez más lejanas, como menos cosas, con contornos cada vez más desdibujados. En el límite de este proceso, si el hombre llegare a ser Dios, ya no se le presentarían las cosas como cosas, sino como creaturas, como algo esencialmente dependiente de él, en esencia y existencia.*

En el caso de la técnica y lo artificial que ella funda y fundamenta, el Infinito al que tiende tal dialéctica, y con ella todo lo humano, toma forma de *Dios en persona* y, correlativa y progresivamente, el resto del universo de *Mundo* o creación —símbolo, huella— suya: a su imagen y semejanza, perspectiva ésta posibilitada únicamente, como se vio, por la vivencia mística. Recuérdese una vez más: *Y esto de ver las cosas como huellas de Dios no es metáfora sino para los pobres mortales que todavía no hemos llegado al contacto místico. Para el místico auténtico, el mundo «es» símbolo divino, esta es la nueva faz del mundo, su auténtico sentido* (cf. nota n.º 76).

Con todo ello, GB deja abierto el problema de Dios y nuestras relaciones con Él, a la vez que replantea la cuestión teológica;¹⁷⁵ un replanteamiento *actual* en base a nuevo tipo de dialéctica y mística, artificiales y artificializadoras ellas mismas, es decir, tecno-científicas transustanciadoras, tema que

175. Cf. ARETXAGA BURGOS, R., «García Bacca: el hombre como tarea y tema de Infinito», op. cit.; TRENDALL, A., «Diálogo filosófico con el doctor García Bacca», *Bolívar* (Bogotá), n.º 34 (1954), págs. 693-703.

desarrollará progresivamente, en especial durante las dos últimas etapas de su pensamiento.

Hemos mostrado, además, que estas ideas aparecen ya en las obras que señalan el renacimiento intelectual y vital de GB —etapa de hermenéutica vital—, particularmente en *Invitación a filosofar* (vol. I, 1940), escrito en el que GB desarrolla las *incitaciones* y *sugerencias* que constituyen el contenido de *Introducción al filosofar* (1939), siendo el resto de etapas de su pensamiento una elaboración y profundización, desde diferentes perspectivas e influencias, de tales ideas. Igualmente, hemos mostrado el lugar central que la inmortalidad ocupa en el pensamiento de GB y que, lejos de ser menor o anecdótico, constituye el tema/problema que vertebra todo su filosofar, y desde el cual éste adquiere su pleno sentido: el místico o trascendente.

En definitiva, y como conclusión: por su *vocación al infinito* GB fue un pensador de talante místico; místico *por modo de presentimiento*. Como Platón, GB se notó condenado de por vida a *habérselas con las sombras del mundo sensible en que se encontró nacido* y, cual Jacob, a *luchar sin saber bien con quién, resistiendo hasta el amanecer con la esperanza de ver la Infinitud, el Ser, Dios*.¹⁷⁶ Por lo dicho, a nadie debería extrañar que el propio GB, a propósito del impacto de Whitehead en su pensamiento,¹⁷⁷ diga en sus *Confesiones*: «¿Concepción radiactiva del ser? ¿Explosión del Ser en seres? Mas todo ello apunta al tema: autobiografía teológica».¹⁷⁸ Y es que «*Ser auténticamente filósofo y teólogo han sido y creo serán siempre conexos y emparentados según la línea genealógica que parte del Eros, del Amor*».¹⁷⁹

176. Cf. GARCÍA BACCA, J. D., «Los puntos sobre las íes. De Israel a Fanuel: de luchador con Dios a vidente de Dios», op. cit.

177. Sin duda la figura de Whitehead es clave en la modulación y desarrollo, posiblemente desde 1945 (si no antes), de las ideas de GB acerca de la inmortalidad. 1945 fue el año en que, según afirma el propio GB, leyó por vez primera la obra de Whitehead *Process and reality*, releída posteriormente por el filósofo navarro hasta en trece ocasiones (Cf. *Confesiones*, op. cit., pág. 124). GB dedica a Whitehead y *Process and Reality* un capítulo en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* y la considera obra «tan importante en su orden de cuestiones como puede serlo *Sein und Zeit* de Heidegger en el suyo» (op. cit., pág. 408). *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, publicada en 1947 y prologada en diciembre de 1946, recoge los contenidos de un curso dictado por GB en México en 1944 (cf. op. cit., pág. 7, prólogo a la edición de *Anthropos*, de 1990). Señalamos en negrita la discordancia de fechas que nos lleva a decir «posiblemente».

178. Cf. *Confesiones*, op. cit., pág. 125.

179. IF, 14.