

García Bacca, lector crítico de Heidegger.

2. Interpretación y crítica¹

Héctor Vizcaíno Rebertos

Universitat de València

Resumen

Como continuación de “García Bacca, lector crítico de Heidegger. 1. Datos sobre la recepción”, en este artículo examino (1) la interpretación que realiza García Bacca del pensamiento heideggeriano, (2) las críticas a través de las cuales se aleja de éste y (3) hago un balance de la recepción.

Palabras Clave

Filosofía española, recepción, hermenéutica, García Bacca, Heidegger.

Abstract

As a continuation of “García Bacca, lector crítico de Heidegger. 1. Datos sobre la recepción”, in this article, I study (1) the critical interpretation by García Bacca of Heidegger's thought and (2) I make a final balance of his reception.

Keywords

Spanish philosophy, reception, hermeneutics, García Bacca, Heidegger.

¹ Este artículo se beneficia de una beca de carácter predoctoral “Atracció del Talent” de la Universitat de València y se enmarca dentro del proyecto de investigación “Hacia una historia conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales” (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.

García Bacca, lector crítico de Heidegger.

2. Interpretación y crítica²

Héctor Vizcaíno Rebertos

Universitat de València

2. Lectura. Reelaboración y crítica de algunos de los temas heideggerianos

Entre los textos de García Bacca sobre Heidegger y nosotros median, aproximadamente, 60 años. La recepción de Heidegger en García Bacca, aunque original y provechosa en ciertos aspectos, también es parcial y limitada, ya que se ciñe, fundamentalmente, a los textos centrales de lo que se ha denominado el *primer Heidegger*, a la vez que desconoce la mayoría de obras y cursos posteriores. Por otro lado, a eso se suma el hecho de que García Bacca lee a Heidegger con cierto retraso: la recepción de las obras es, en comparación con su publicación, tardía –por ejemplo, lee *Kant y el problema de la metafísica* trece años después de ser publicada. En consecuencia, el camino heideggeriano sigue un rumbo que, en determinados aspectos, se aleja del planteamiento de *Ser y tiempo* y, por tanto, de la interpretación que está haciendo nuestro autor. También hay que advertir que no todos los textos de García Bacca sobre Heidegger son buenos ni recomendables: existen interpretaciones incorrectas y muy desacertadas.³

Teniendo en cuenta estas particularidades, de entrada, llama la atención que García Bacca titule *Existencialismo* (1962) su obra más extensa sobre Heidegger. Esto, a la luz de la *Carta sobre el humanismo* (1947) es bastante desacertado si no se argumenta de forma convincente.⁴ García Bacca ha leído y reseñado la *Carta*. De hecho, una de las ideas que rescata es que:

Los aportes, auténticos, a la interpretación de las obras mismas de Heidegger, y más en especial, aunque el aspecto polémico sea siempre accesorio en filosofía, frente al existencialismo de Sastre, ocupan largas páginas, sobre todo en *Carta sobre el Humanismo*. Aquí se halla una razón, algo más que terminológica, en virtud de la cual Heidegger rechaza el que a su filosofar se llame “existencialismo”. (García Bacca, 1948: 325)

Si él mismo destaca que una de las ideas básicas de la *Carta* consiste en desmarcarse del *existencialismo*, entonces, ¿por qué titula su obra, precisamente, así? Esta pregunta nos remite a otra: ¿qué es lo que entiende García

² Este artículo se beneficia de una beca de carácter predoctoral “Atracció del Talent” de la Universitat de València y se enmarca dentro del proyecto de investigación “Hacia una historia conceptual comprehensiva: giros filosóficos y culturales” (FFI2011-24473) del Ministerio de Economía y Competitividad.

³ Nos remitimos al capítulo que le dedica en *Antropología filosófica contemporánea*, cuyo título ya nos da una pista (“El plan de la antropología filosófica en Heidegger”), y que juzgue el lector. Por motivos de espacio, no podemos hacer una crítica de las malas lecturas de García Bacca; no obstante, las advertiremos.

⁴ Cf. Heidegger (2000: 35-37 y 44).

Bacca por *existencialismo* y por qué se lo atribuye a Heidegger? García Bacca, en ningún texto, da una definición explícita de existencialismo. Por la manera en la que se refiere a él, podemos suponer que es un tema que está en la atmósfera del momento y que se da por supuesto. Hoy día ya no es tan obvio, por lo que, a partir de los textos que abren y cierran *Existencialismo* (“Existencialismo” y “El camino del pensar”, respectivamente), podemos afirmar que García Bacca entiende por existencialismo, de forma bastante hegeliana, el comienzo y el final, la génesis y la consumación de una experiencia que, históricamente, viene haciendo la filosofía, prácticamente, desde sus orígenes.

Para explicar esta experiencia, García Bacca recurre, como en tantos otros casos, al comentario de un aforismo de *Juan de Mairena*, según el cual: “Pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón pensamos que la gracia *estaría* en salir de él. Y entonces es cuando se busca la puerta al campo.” (Machado, 2009: 167) Comentando este pasaje, García Bacca sostiene que el:

existencialismo no es de suyo una determinada filosofía; es una experiencia que, tres veces van ya en filosofía, ha hecho la vida occidental, experiencia en cinco fases: primera, paso de campo abierto o universal a avenida y calle del pensar, sentir, querer, crear... Segundo: paso de calle de pensar [...], a calleja de sistema. Tercero, paso de sistema a escolasticismo, escuela, dogmática, recetarios. Cuarto, sensación de ahogo, estrechez, angostura mental. Tras lo cual, [...] seguirá como paso quinto el decidirse a saltar sobre el escolasticismo, sistema, escuela, glosadores y comentaristas, para salir a campo nuevo (García Bacca, 1962: 282).⁵

Desde esta idea, vamos a exponer la manera en la que García Bacca destaca algunos de los planteamientos heideggerianos y cómo, a través de la crítica de otros, se distancia del autor de *Ser y tiempo*, consumándose, así, la experiencia existencialista.

Para ello, vamos a comenzar explorando su génesis o, dicho de otra forma, la manera en la que Heidegger –el padre fundador, según nuestro autor, del existencialismo; razón por la que se lo atribuye (cf. *Exist.*: 15 y 19; 2003: 2005)– se libera de una corriente que va desde Descartes, pasando por Kant, hasta Husserl, desde un planteamiento que incorpora nuevos y distintos temas a la filosofía. Por otro lado, hacia el final de este capítulo y al comienzo del siguiente, expondremos la consumación de la experiencia existencialista, cómo se convierte en callejón sin salida y la manera en la que García Bacca elabora un camino propio a través del cual salir de él. El tema, por tanto, está fijado. En primer lugar, examinar algunos de los aspectos novedosos que García Bacca destaca de la propuesta heideggeriana y el modo en el que los reelabora e incorpora a su propia propuesta. En segundo lugar, exponer porqué para García Bacca, a la vez que novedosa, la propuesta heideggeriana es un callejón sin salida y en qué sentido lo es.

*

⁵ Como citaremos esta obra muy a menudo, en adelante, *Exist.* seguido del número de página.

La génesis de la experiencia existencialista consiste, según García Bacca, en la constatación de que “El mundo político, económico, social, religioso, mental y aun físico, en que nos han echado a vivir, a existir, nada tiene de seguro y familiar.” (*Exist.*: 12) Se ha producido una fisura en nuestro sistema de seguridades. Así lo revelan los acontecimientos históricos (la Guerra Civil española, el exilio o la Segunda Guerra Mundial, por mencionar tan sólo tres), a los que se suman la crisis de la fundamentación de las ciencias (recordemos que el planteamiento de *Ser y tiempo*, volver a plantear la pregunta por el sentido del ser, parte de esa crisis) y la pérdida de la fe. Ya no se vive en un mundo de seguridades, sino que, antes bien, somos “superexistentes, no existentes llana, pacífica, seguramente.” (*Ibidem*) De ahí el interés de diferentes autores del siglo XX por reflexionar sobre la *existencia*.

En este contexto, según nuestro autor, cualquier filosofía que se pretenda *actual*, que no dé la espalda a la *realidad de verdad*, se ve conducida a “la afirmación radical de que el hombre es un ser pura y simplemente *de hecho*.” (García Bacca, 1997: 186) Ésta es, según García Bacca, la tesis fundamental del existencialismo.⁶ A su vez, es la operación teórica fundamental que lleva a cabo Heidegger, a través de la que se enfrenta a la filosofía que, inmediatamente, le precede. A juicio de García Bacca, “Tal como iba la evolución de la filosofía desde Descartes hasta Husserl, por poco, por poco resultamos dioses.” (García Bacca, 1963: 231-232)⁷ ¿Por qué? Porque desde el *cogito* cartesiano, pasando por las aportaciones introducidas por Leibniz y Kant, “Husserl afirmará que la conciencia trascendental [...] es capaz de constituir en sí misma todos los objetos, materia inclusive, cosa en sí inclusive.” (*Ibid.*, 233-234) Heidegger es quien rompe esa línea, dando expresión conceptual, existencialista, a dicha experiencia a través de la facticidad, la caída, la pertenencia estructural al mundo (ser-en-el-mundo), el ser para la muerte, la función ontológica de los estados de ánimo, la dimensión finita de la temporalidad del *dasein*, etc. A través de ése término, y de su traducción, podemos comenzar a introducir los aspectos que García Bacca destaca de la propuesta heideggeriana a la vez que destacamos los problemas que, a partir de ella, plantea.

2.1. La traducción de *Dasein*

Como uno de los primeros traductores y expositores de la filosofía heideggeriana, a través de los textos originales, García Bacca tuvo que enfrentarse, entre otros, a la traducción del término *dasein*. En sus textos, encontramos la palabra alemana traducida de dos formas diferentes: por un lado, como *realidad de verdad* –la que más utiliza; por otro lado, como *En-ser*.

A partir de unos textos de José Gaos y el propio García Bacca, además de presentar la traducción, podemos señalar muy someramente la disputa que entre ambos autores se produjo a propósito de ella. Desde la perspectiva

⁶ Ésta es una tesis que comparten tanto Heidegger como Sartre y la razón por la que nuestro autor los califica a ambos de existencialistas. Muy ocasionalmente, García Bacca equipara ambas propuestas, aunque señalando siempre sus diferencias. En 1947, dedica un artículo, “Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)”, a contrastar, a propósito de cuestiones como la facticidad, los otros o la muerte, etc., las propuestas de *Ser y tiempo* y *El ser y la nada*, dedicándole mucha más atención a esta última obra.

⁷ Curiosamente, García Bacca retomará, a partir de la dialéctica y los tipos de humanismo (teórico, práctico y positivo), esa línea que Heidegger desborda. Sin embargo, ya en una obra como *Antropología filosófica contemporánea*, García Bacca plantea que, a partir de la ciencia y la técnica, “la tentación moderna es en el fondo del fondo el programa de *ser dioses*. En el fondo del fondo la humanidad está haciendo un supremo experimento: no el de ser semejante a los dioses, que no da para gran cosa, sino *ser* en el fondo dioses en persona.” (García Bacca, 1997: 25) En esta cuestión, en esa voluntad de absoluto, es donde se destaca el papel prometeico de la técnica, ya que: “Nosotros podemos ya fabricar estrellas; es la bomba de hidrógeno. ¿Qué poeta de la antigüedad, Esquilo, Sófocles, o Eurípides, o el mismo Dante, no hubiese encontrado tema para maravillosa epopeya, en esta simple frase: poder fabricar, poder el hombre hacer estrellas en su mano? Pero esto, que, bajo, el aspecto poético, no sé yo que haya sido explotado, lo está siendo industrialmente.” (*Ibid.*, 23).]

de este último, “nos hemos permitido –¡oh sacrilegio!– traducir la palabra sacramental, ídolo de ídolos, *Dasein*, por la frase castellana, unitaria como frase, de ‘*realidad de verdad*’, evitando otras que nada dicen y mal suenan, como ‘ser ahí’, o las de ‘realidad, existencia, existir...’ que dicen poco y suenan a vagas”. Porque, además, en esta traducción, “la distinción entre *ser* y *ente* queda terminológicamente conservada.” (García Bacca en Heidegger, 2000b: 11) Y, así, como *realidad de verdad*, encontramos traducido *Dasein* en la mayoría de los textos de García Bacca sobre Heidegger, casi siempre acompañada entre paréntesis por el término alemán. A esto responde Gaos que:

Es una traducción genialmente brillante, como es sólo que sean las suyas –pero dentro de traducciones de Heidegger como las que ha hecho García Bacca, de opúsculos, o dentro de exposiciones de la filosofía heideggeriana; en la traducción de *El ser y el tiempo* en su integridad, pienso que el propio García Bacca habría tenido que abandonarla. [...] Dado un texto o un contexto relativamente pequeño y aislado, es muy fácil traducirlo en formas relativamente más satisfactorias – porque la dificultad está en tomar en cuenta todas las relaciones y distinciones que se sientan o simplemente se producen a lo largo de la obra entera. (Gaos, 1993: 15)

Por lo que respecta a la segunda de las traducciones, García Bacca sostiene que “la palabra En-Ser traduce casi exactamente la de *Da-sein*”, porque, como justifica a continuación, “Ser (en la palabra enser) equivale directamente a *Sein*; y el *en* acopla con *Da*. El *Da*, como advierte Heidegger (*Sein und Zeit*, p. 119), no designa primariamente lugar alguno en el espacio –ni aquí ni allí, ni allá ni acullá...–; como el *en* no significa ni primaria ni exclusivamente lugar en donde” (*Exist.*: 257). Dicha traducción, *En-ser*, la emplea, fundamentalmente, en el artículo al que pertenece la cita, “*Las ideas de ser y estar*”, que constituye el capítulo XII de *Existencialismo*, pero que también fue publicado como obra independiente.

Si estas traducciones son más o menos correctas que otras, es una cuestión en la que no vamos a entrar. Lo que nos interesa es poner de manifiesto, además de la traducción del término alemán, la manera en la que García Bacca plantea un doble problema.

(1) En primer lugar, a propósito de la traducción, está planteando hasta qué punto el castellano puede ponerse al mismo nivel filosófico que –sobre todo– el alemán y el francés. Éste es uno de los problemas fundamentales de la autocomprensión de filosofía española y en el que García Bacca toma una postura muy definida. Según nuestro autor, “Yo creo, y no me cansaré de decirlo ante quien sea y contra quien sea, que hasta Ortega no se ha filosofado en español, sino en extranjero.” (García Bacca, 1956: 27) Ante este problema, la posición que mantiene García Bacca consiste en abandonar las reflexiones sobre la posibilidad o imposibilidad de realizar una filosofía en lengua castellana y *ponerse a* realizarla. Por tanto, nuestro autor quiere llevar a la práctica la realización de *una* filosofía en castellano en las dos vertientes del problema: (a) por un lado, en (y a través del) diálogo con otras filosofías, ensaya diferentes formas de traducir o verter sus tecnicismos –en el caso que ahora nos ocupa, los heideggerianos– con términos, expresiones coloquiales o perífrasis castellanas, que conserven el número de palabras y/o el valor y fuerza del original (cf. García Bacca, 1991b: 91 y ss). En una entrevista realizada por Soler Serrano en el programa *A*

fondo de RTVE en 1979, defiende que “el castellano tiene la ventaja de que no ha sido elaborado filosóficamente, de modo que es terreno disponible todavía. Mientras que en otras lenguas –como alemán, francés, etc.– se ha filosofado tanto tanto, que ya han hecho un diccionario filosófico correspondiente. Por buena ventura, aquí, en España, creo yo que no lo hemos conseguido.” (García Bacca, 1991a: 25) Desde ahí, su apuesta a la hora, no sólo de traducir y dialogar con otras filosofías, sino también de (b) exponer su propia propuesta, el otro lado del problema, consiste en “transformar lo que yo había aprendido [...] de matemáticas, física... [...] mediante el lenguaje castellano y, más en particular, el popular.” (*Ibidem*) A eso es a lo que, en *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, denomina *escribir para el pueblo*. A este proyecto se suma la opuesta de leer a los grandes clásicos de la literatura castellana (Arcipreste de Hita, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús, Cervantes, Machado, etc.) con la “intención de ver de encontrar frases y expresiones que pudiese yo emplear para transformar o digerir española y castellanamente todo lo que sabía de filosofía.” (*Ibidem*) Por tanto, se trata de elaborar una filosofía en castellano a partir de la literatura y el lenguaje popular. En su elogiosa reseña de *Introducción literaria a la filosofía*, Gaos señala que “Desde que anda por América lleva publicados un conjunto de volúmenes que mueven a pensar que ‘corre el riesgo’ de ser el español más digno del nombre, que es renombre, de filósofo desde Suárez.” (Gaos, 1992: 223) Porque ante el problema que estamos examinando, “la reflexión del pensamiento español sobre lo español, en busca de sí mismo, que es la inspiración radical de todo el pensamiento contemporáneo de lengua española” (*Ibid.*, 231), García Bacca señala que es desde la literatura y en diálogo con las ciencias y las demás filosofías, como puede realizarse, efectivamente, una filosofía en castellano.

(2) El otro problema que detecta nuestro autor, el fundamental, es que si Heidegger emplea *ser-ahí* para referirse al *hombre*, y no este mismo término u otros afines, se debe a que, en la filosofía del siglo XX, se está poniendo en tela de juicio esa misma idea. En consecuencia, se hace necesario tanto una terminología como una serie de conceptos nuevos, que, alejándose de la tradición, den cuenta de una dimensión impensada, hasta ahora, del hombre. Así, “en vez de esencia y existencia, de qué es y que es, en vez de potencia y acto, hay que dividir el ente, para hacerlo como buenos cocineros dialécticos, por la juntura ser-estar, *Da-sein*. [...] En la correlación ser-estar – estado de un ser, estados de un ser– no cabe ya plantear con sentido la cuestión de la distinción real o identidad real entre esencia-existencia, potencia-acto.” (*Exist.*: 257-258)

A través de la traducción de *dasein*, se hace patente la manera en la que el planteamiento heideggeriano choca frontalmente con el fondo aristotélico de García Bacca y el problema que, verdaderamente, le interesa: los diferentes estados del hombre. Este problema nos deja a las puertas de uno de los planteamientos fundamentales de Heidegger: el de la diferencia ontológica y la manera en la que ésta afecta a la estructura de la ontología clásica y la concepción del hombre.

2.2. La diferencia entre ser y ente

Según García Bacca, a través de la pregunta por el *sentido* del ser, Heidegger ha encontrado la puerta al campo y se ha hecho un hueco en el panorama filosófico actual al descubrir el inexplorado continente (avenida del pensar) de la *facticidad* del hombre. El *cogito* cartesiano o el sujeto trascendental, según García Bacca, tan sólo pueden *ser*

de una forma; es decir, tan sólo pueden *ser* como son, por lo que “si se identifican esencia única con realidad, no cabrá modificaciones, estados de ella. El ser estará, por decirlo ya desde nuestro punto moderno de vista, en un único estado.” (García Bacca, 1963b: 235) Heidegger, con respecto a la tradición, introduce una rebaja importante en el ser-ahí: éste, frente al sujeto de la modernidad, es fáctico, contingente, y caído en el mundo. Así, frente a esa subjetividad, puede afirmarse que el ser-ahí “no está hecho de necesidades metafísicas, o categoriales como se las llama; eso de estar hecho de categorías o categoriales es cosa de las cosas, necesidades suyas. El hombre está hecho de materia de simples hechos y de existenciales [existenciarios], por decirlo con Heidegger” (*Exist.*: 65). A partir de esta *rebaja*, así denomina nuestro autor la operación teórica llevada a cabo por Heidegger, éste introduce una serie de cuestiones que hacen del ser-ahí el espacio donde plantear problemas nuevos, hasta entonces nunca señalados, como son la cotidianidad, el carácter ontológico de los estados de ánimo, la diferencia ontológica, etc., cuestiones que, desde los conceptos tradicionales, no pueden plantearse, porque, por su misma estructura, los imposibilitan.

Éstas son algunas de las novedades de la experiencia filosófica que García Bacca denomina *existencialismo* con respecto a la tradición: volviendo a la pregunta por el sentido del ser (campo), se pone de relieve la facticidad del hombre (nueva avenida del pensar) y, desde ella, se incorporan nuevos conceptos al teclado clásico. La operación que está a la base, la que posibilita este tránsito, es la explicitación de la diferencia entre ser y ente.

Como hemos señalado, la traducción de *dasein*, conduce a García Bacca a percatarse de las transformaciones que Heidegger está introduciendo en la ontología. Estas transformaciones se condensan, según el juicio de nuestro autor, en la diferencia entre ser y ente, la denominada *diferencia ontológica*. Aunque García Bacca, en ningún texto la denomina así, es muy consciente de ella, hasta el punto de considerarla como una de las grandes aportaciones heideggerianas a la filosofía. Son muchos los textos en los que García Bacca aborda la diferencia ontológica. Nosotros vamos a limitarnos a destacar, por un lado, la manera en la que la interpreta en líneas generales, sin prestar demasiada atención a las particularidades de cada exposición y, por otro lado, la manera en la que, desde la antropología, nuestro autor la reelabora. Antes de comenzar, es conveniente advertir que García Bacca en ningún momento señala que la diferencia ontológica heideggeriana surge al considerar la historia de la metafísica como la historia *del olvido del ser*, que la metafísica, desde sus inicios, confundió la pregunta por el ser con la pregunta por el ser del ente. Nuestro autor, sin más, la interpreta en clave antropológica y como transformación de la ontología clásica.

En primer lugar, hay que señalar que García Bacca se muestra entusiasta ante la diferencia entre ser y ente, porque, a través de ella, Heidegger introduce modificaciones importantes en la ontología; modificaciones que afectan, directamente, al fondo filosófico de nuestro autor. Así, según García Bacca, “Toda la filosofía clásica, –y en *clásica* comprendo hasta Heidegger exclusive, a Husserl, Kant, Descartes, medievales, griegos, inclusive–, supusieron que se identificaban *ser* y *estar*. Y hasta sus lenguas se prestaban, y algunas continúan prestándose, a tal confusión.” (García Bacca, 1963b: 234-235) Debemos llamar la atención, por un lado, sobre el corte que, a raíz de esta distinción, establece García Bacca en la historia de la filosofía. Aunque es un tanto arbitrario en sus clasificaciones historiográficas, puede admitirse que, hasta Heidegger, no se había planteado *explícitamente* esta

diferencia.⁸ Por otro lado, debe llamarse la atención sobre la forma en la que García Bacca la interpreta: lo hace a partir de una particularidad del castellano (compartida con otras lenguas) que no es otra que la distinción entre los verbos *ser* y *estar*. Vuelve, por tanto, a ponerse de manifiesto la resolución de nuestro autor de entablar un diálogo con otras filosofías a partir del castellano. García Bacca señala que, por la misma estructura de las lenguas en las que, comúnmente, se ha filosofado (griego, latín, alemán y francés) era imposible plantear este problema. Y, sin embargo, desde y con el alemán, que no distingue entre ser y estar, Heidegger pone de manifiesto dicha diferencia. Ya hemos dicho que nuestro autor no repara, al menos en sus textos, en la cuestión del *olvido del ser*. Si no repara en esa cuestión, ¿cómo destaca la operación heideggeriana? Lo hace por una doble vía: por un lado, a través de los estados de ánimo; por otro lado, a través de la facticidad. Como más adelante dedicaremos algunas consideraciones a los estados de ánimo, a continuación vamos a ocuparnos de la segunda vía.

Heidegger es el primero, a juicio de García Bacca, en señalar la *facticidad* del ser-ahí en los términos señalados: la necesidad de pensar el ser del ser-ahí desde un repertorio de conceptos diferentes a las categorías. Ahora es el momento de desplegar en todo su alcance el problema filosófico que plantea. Partir de la facticidad supone señalar que “el hombre es un ser que puede hallarse en diversos estados; es un ser que está, que está siendo o que es estando.” (*Exist.*: 25) A la luz de esta cita, debe señalarse que, en primer lugar, *ser que está* es otra de las formas con las que García Bacca se refiere al ser-ahí heideggeriano, que es, según García Bacca, “un híbrido de *el* ser y *este* ser. Y por el componente de *el* ser podemos dejar que sean ser los entes concretos”. (*Exist.*: 253) En este fragmento, García Bacca está señalando el hecho de que el ser-ahí es el único ente al que le va el ser en virtud de las tres preeminencias señaladas por Heidegger y que lo convierten en el lugar privilegiado en el que plantear la pregunta por el sentido del ser. En ese *coajuste* y *desajuste* entre ser y ente es donde radica la facticidad, pues “nuestro *Ser* –y por el *Ser* explicamos los seres y les damos carácter de necesidad, de universalidad, de conexión– padece de temblequera incurable, porque el *ente* sobre el que se asienta es *real con realidad de simplemente hecho*.” (García Bacca, 2003: 231)

En segundo lugar, que el ser-ahí pueda hallarse en diferentes estados es el problema fundamental que, para nuestro autor, plantea Heidegger. ¿Por qué? Porque es un problema absolutamente nuevo, ya que –y en la cita que sigue, se pone de relieve su entusiasmo inicial– “toda la filosofía antigua, es decir: anterior a Heidegger, suponía implícitamente que todo ser y cualquier ser sólo podía estar en un estado”. (*Exist.*: 25) Por tanto, ése es el gran problema filosófico que se inaugura a través de la diferencia ontológica: el hombre es una realidad que puede hallarse, y de hecho se halla, en diferentes estados. Esto significa que a través de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, Heidegger está introduciendo modificaciones importantes en el seno de la ontología, ya que ésta “supuso siempre que cada tipo de ente existe con una existencia adaptada justamente a su tipo de esencia; y así pudo

⁸ En el artículo anterior, ya señalamos que es habitual encontrar cambios de valoración en los textos de García Bacca sobre Heidegger. Uno de los más radicales, se refiere a la diferencia entre ser y ente. Hasta aquí hemos visto el entusiasmo con que García Bacca la expone, cómo, incluso, divide entre filosofía antigua y heideggeriana. Y, sin embargo, en el capítulo dedicado a Heidegger en *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, afirma que Kant, implícitamente, ya había señalado la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y entes, pues “Las formas *a priori*, tanto de la sensibilidad –las de espacio y tiempo– como del entendimiento –las doce funciones lógicas, en actuación categorial– operan la separación entre *ser* y *entes*, cada una en su dominio peculiar.” (García Bacca, 1990: 166 [Como vamos a citar muchas veces esta obra, en adelante, *Nueve* seguido por el número de página.]) Así, en el terreno de la sensibilidad, “El espacio, por ejemplo, opera una separación entre *cosas* espaciales y la *espacialidad* de las cosas; entre *ser* espacial y *entes* espaciales.” (*Nueve*, 166.) Aquí se plantea un problema al que, por ahora, no encontramos solución. Este paso atrás, que va de Heidegger a Kant, puede estar influenciado por la lectura de *Kant y el problema de la metafísica*.

establecer una unidad verbal entre ente y ser” (*Exist.*:109). Aquí encontramos una de las razones del entusiasmo de García Bacca por la propuesta heideggeriana, pues a partir de esa constatación se invalidan muchos de los conceptos tradicionales. A partir de la diferencia ontológica, es decir, los conceptos de ser y estar, que es como la entiende nuestro autor, “habrán de sustituir en la filosofía moderna a los de esencia y existencia, a los de potencia y acto.” (*Exist.*: 26)

La novedad del planteamiento radica en que una analítica del ser-ahí no puede elaborarse a partir de las categorías. Las cosas son las que son idénticas a sí misma y para las cuales podría seguir funcionando la ontología clásica. Pero no para el hombre, pensado desde el ser-ahí, como ser fáctico. Así, “lo no-necesario se caracterizará, según esto, ontológicamente por la unidad de ser y pluralidad de estados del mismo ser. Tal es el En-Ser (*Dasein*) y sólo él, según Heidegger.” (*Exist.*: 259) Tradicionalmente, el sujeto se pensó como una cosa más, como un “ser ante los ojos”; en cambio, Heidegger piensa al ser-ahí con una serie de conceptos diferentes a las categorías: los *existenciarios*. Con ello, “la ontología pretenciosa del ‘ser que es’ tiene que sustituirse por una ontología fundamental del ‘ser que está’. Y sólo a partir del ‘ser que está’ podemos interpretar –no, saber– el ser que es o el ‘es’ del ser.” (*Exist.*: 115)

Desde esta problematización del hombre, entendido como un ser que está y que puede hallarse en diferentes estados, se plantea una objeción muy seria a las nociones aristotélicas de potencia-acto y esencia-existencia. Sencillamente, las invalida. Si el ser-ahí/hombre es un ente que tiene a su cargo su ser, no tiene esencia y si no tiene esencia, no puede actualizar las potencias que le vienen impuestas por naturaleza. Estos conceptos no sirven porque no aprehenden la realidad del hombre en toda su particularidad. En consecuencia, el existenciario *posibilidad* sustituye e invalida las potencias, porque si “estamos por hacer y nos va nuestro ser según lo que hagamos o no hagamos” (*Exist.*: 66), entonces “los existenciales [existenciarios] son posibilidades que no hay que confundir con potencias y actos de las potencias, que son simples categoriales.” (*Exist.*: 67) Ésta es, para García Bacca, otra de las aportaciones fundamentales de Heidegger a la filosofía, como consecuencia de su radicalización de Kant, y que señala en repetidas ocasiones: que “lo real está condicionado por lo posible” (García Bacca, 1947: 93) y no a la inversa.

¿Y todas estas modificaciones a qué se deben? Es una cuestión que García Bacca se plantea en diferentes lugares. ¿Por qué no sirven los conceptos heredados? “¿Es que dividen tan mal como lo hacían los vulgares cuchillos, frente a los bisturíes o micrótomos modernos? ¿O es que el hombre, nuestra realidad, ya no se divide así? ¿Ha cambiado de estado?” (*Exist.*: 258) La última pregunta es la que interesa a García Bacca y por la que, durante un tiempo, se interesó tanto por Heidegger, porque en él encontraba la constatación de que “el hombre actual está siendo su ser de una manera diferente, diversa y divergente del modo como había sentido su ser el hombre de otros tiempos.” (*Exist.*: 245)

Por tanto, éste es el Heidegger que interesa a nuestro autor: el que problematiza la ontología clásica, el que señala la facticidad del ser-ahí y, en consecuencia, el abismo que sostiene la existencia. Con ello, lo que García Bacca busca es desembarazarse de las esencias y de la naturaleza heredadas de su aristotelismo de fondo. En Heidegger encuentra un planteamiento y un repertorio de conceptos con los que enfrentarse a su fondo aristotélico, porque “toda la metafísica clásica está guiada por el pre-juicio –anterior a todo juicio afirmativo, negativo,

dubitativo...—, de que todo ser sólo puede hallarse en un estado, dicho con términos nuestros. Y tener esencia es precisamente eso: no poder ser o estar de otra manera, sino de una sola” (*Exist.*: 259). Con la adopción de la dialéctica y la radicalización del papel prometeico de la ciencia y de la técnica, ese cambio de estado se cifra en el hecho de que el hombre ha dejado de sentirse *creatura* y comienza a sentirse *creador e inventor* de su esencia.

A continuación, vamos a examinar los estados concretos en los que puede encontrarse el ser-ahí, en la versión heideggeriana, o el hombre, en la reelaboración de García Bacca.

2.3. Los estados del ser-ahí

En este apartado vamos a abordar, en primer lugar, (1) el modo en que García Bacca destaca la cuestión de los diferentes *estados* en los que puede encontrarse el ser-ahí. Estos son, por un lado, la inautenticidad o el estado cotidiano y, por otro lado, la autenticidad. En segundo lugar, (2) examinaremos la manera en la que García Bacca reelabora e incorpora este planteamiento heideggeriano a su propia propuesta.

(1) La idea de los distintos *estados* surge, como ya hemos apuntado, de que, según interpreta García Bacca, en Heidegger “el Ser y la realidad (*Da-sein*) del hombre no se comportan ni de manera idéntica ni de manera única, sino variada; y esta variación y falta de identidad es la raíz incurable de su *facticidad*, de su radical contingencia” (*Nueve*: 159).

Ésta es, según García Bacca, una de las principales diferencias entre el sujeto y el ser-ahí. Pero, ¿cómo debemos entenderla? El sujeto, y García Bacca toma como modelo el sujeto trascendental kantiano, es una realidad estática, siempre idéntica a sí misma, porque, además de que no puede ser un *ente concreto*, siempre está en posición objetivante, al no poseer la peculiar apertura de mundo del encontrarse. En ese sentido, para García Bacca, al retomar la pregunta por el ser, la operación heideggeriana consiste en intentar mostrar “que el ser —y las formas *a priori* que hacen, cada una a su manera y orden, que las cosas se aparezcan con tal o cual *ser*— es ‘de’ un ente *concreto*, de un *Dasein* y no de una conciencia trascendental” (*Nueve*: 171).

¿Qué implica que (la comprensión de) el ser sea de un ente concreto y no de un sujeto? Para responder a esta pregunta, García Bacca comienza señalando que “la distancia entre formas *a priori* que vamos a llamar formas de *ser*, y la conciencia, es fija e inmutable; y el *yo*, dueño de ellas, es el *yo* trascendental, no el *yo* ‘real de verdad’ (*Da-sein*).” (*Nueve*: 173) No vamos a reparar en esa peligrosa aproximación que se está haciendo entre el *yo* trascendental y el *yo* real de verdad entendido como ser-ahí. Lo que nos interesa es mostrar cómo, para García Bacca, se distancian los planteamientos kantianos y heideggerianos.

Mientras que Kant, para fundamentar la necesidad y la universalidad de los juicios sintéticos *a priori*, partía del *factum* de la ciencia, Heidegger “ya no se siente constreñido como Kant, a tener que sostener el valor universal y necesario de las ciencias, pues ni ellas mismas lo sostienen; el hecho de las ciencias constituía, por decirlo así, el peso que tiraba de las formas del *ser* hacia lo real, y les proporcionaba valor objetivo. En Heidegger, la *cotidianidad* es el sustituto de la ciencia.” (*Nueve*: 172) Y, añade un poco más adelante, que “la unificación de todas las formas de *ser* [formas *a priori*] la hace, por de pronto, un *estado concreto* de un ente concreto, a saber: el estado de *cotidianidad* o de *medianía* (*Durchschnittlichkeit*) de nuestra realidad de verdad (*Dasein*).” (*Nueve*: 173) Ya se ha

introducido la cuestión de los estados del ser-ahí. Frente a la posición objetivante del sujeto trascendental kantiano, posición que, según García Bacca, tiene su fundamento en la unidad sintética de la apercepción, el ser-ahí se abre al mundo en el que está inserto a partir de un estado muy concreto: la cotidianidad.

Pero, ¿qué entiende García Bacca por *estados* del ser-ahí? Según nuestro autor, “ser, en Heidegger, se halla a distancias diversas de las cosas y del yo, y no como en Kant a distancia inmutable. Ser es ya ser ‘de’ un ente, y sabemos en primera y general aproximación, que este ‘de’ o posesivo tiene sentido concreto y grado de posesión variable.” (Nueve: 176) Por tanto, los estados del ser-ahí dependen de lo que García Bacca denomina los grados de *apropiabilidad* del ser. El ser-ahí es el ente concreto “capaz de apropiarse de varias maneras el Ser; por eso dice Heidegger ‘*Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist*’ (Sein und Zeit, p. 43), que la Realidad de verdad en cuanto tal se caracteriza por apropiabilidad, apropiabilidad del Ser por el ente.” (Nueve: 177)⁹ Los grados de apropiabilidad son, por un lado, el de inautenticidad o cotidianidad, en el que la apropiabilidad es mínima y que García Bacca, además, refiere al *uno impersonal*. Por otro lado, el grado máximo de apropiabilidad del ser, cuando el ser-ahí se hace cargo de su ser, es la autenticidad. García Bacca, en este caso, lo refiere a la angustia. En ambos casos “se trata de modalizaciones o modificaciones, es decir, [...] de transformaciones mínimas que no afectan a la cantidad o valor de Ser” (Nueve: 178). Por aquí es por donde va a introducir parte de sus críticas a Heidegger.

Por tanto, mientras que al sujeto trascendental no le va el ser, el ser-ahí tiene que habérselas, en cada caso, con esa tarea. Por ello, “si puede variar los modos de ‘de’, de posesión —más auténtica, menos auténtica...— se dirá que la *esencia* o lo esencial [...] de tal ente consiste en su existencia” o que “No tiene, pues, rigurosamente hablando esencia, y por eso Heidegger coloca esta palabra entre comillas: ‘*Wesen*’.” (Nueve: 176-177) Así es como, según García Bacca, Heidegger introduce en filosofía la cuestión de que el ser-ahí puede hallarse, y de hecho se halla, en diferentes estados.

(2) Ahora es el momento de examinar, muy brevemente, la manera en la que nuestro autor intenta reelaborar y aplicar a su propuesta la cuestión de los diferentes estados en los que se puede encontrar el sujeto.

En la época de lector de Heidegger, a mediados de los 50, uno de los intereses fundamentales de García Bacca era acercar los planteamientos heideggerianos a las ciencias contemporáneas.¹⁰ Así, según García Bacca, el planteamiento heideggeriano, que “el hombre está compuesto de *ente* y *ser*, que es *Dasein*, no hace más que decir en lenguaje propio lo que ha hecho, en el propio y en realidad y con eficiencia deslumbrante y un poco temerosa, la física moderna. Son, pues, contemporáneas física actual y filosofía actual, además de coetáneas.” (García Bacca, 1997: 62) Desde nuestra humilde opinión, ésta es una lectura excesiva —o, como ya señalamos, que nuestro horizonte hermenéutico ha cambiado; cambio que también afecta a la lectura posterior de García Bacca. Pero intentemos tomarla en su justa medida. Lo que García Bacca parece estar intentando mostrar es que, el modo en el que las ciencias trabajan con la base físico-química de la realidad, en este caso, con la *realidad de verdad*, corresponde con el planteamiento heideggeriano que distingue entre ser y ente o ser y estar, es decir: la realidad puede encontrarse en diversos estados. ¿En qué sentido? García Bacca recurre en diversos lugares a un ejemplo, que

⁹ La traducción de Gaos es la siguiente: “...todo ‘ser ahí’ se caracteriza por el ‘ser, en cada caso, mío’.” Heidegger (2007: 55).

¹⁰ En un artículo, tangencialmente, José Gaos señala esta cuestión, cuando apunta, refiriéndose a otro asunto, que: “Una aplicación como la que hace el profesor García Bacca de la filosofía de Heidegger a las ciencias...” (Gaos, 1987: 134).

se refiere a los diferentes estados en los que puede hallarse el agua: sólido, líquido y gaseoso. Dichos estados no afectan en lo más mínimo a su composición química (H₂O), del mismo modo que, y la analogía es de nuestro autor, “la impropiedad del ‘ser-ahí’ no significa algo así como un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’.” (Heidegger, 2007: 55)

En esa lectura, ya están puestas las bases para el tránsito a la dialéctica y la despedida de Heidegger. ¿Por qué? Porque si concedemos que la física moderna y Heidegger comparten el mismo planteamiento, distinguen entre ser y ente, también es cierto que, mientras que la física moderna ataca directamente la realidad de verdad y la transforma, la propuesta heideggeriana tan sólo, a juicio de nuestro autor, la interpreta a través del *sentido*, por lo que es una filosofía fenomenológico-hermenéutica que deja, en definitiva, lo real como estaba. Con la adopción de la dialéctica, García Bacca sostendrá, justamente, lo contrario de lo que acabamos de ver. Por eso era necesario señalar este planteamiento, porque ahí se produce la ruptura con Heidegger y, en cierta medida, se pone de manifiesto que, en el fondo, García Bacca nunca dejó de ser un teórico de la ciencia.

Por otro lado, hay que señalar que García Bacca reelabora de una forma muy personal la cuestión de los estados del ser-ahí, aplicándola al sujeto. Afirma que “el yo, siendo único, puede encontrarse en varios estados: estado de *uno-de-tantos*, de un cualquiera; estado de *particular*, de *individuo*, de *singular* y de *persona*.” (García Bacca, 1997: 83) Ésta es una clasificación mantenida en varias obras,¹¹ pero que, por razones de espacio, no vamos a detenernos a exponer. Nos remitimos a los apartados que, tanto Beorlegui como Izuzquiza, han dedicado en sus respectivas obras para exponer esta cuestión.¹²

Lo que nos interesa señalar es que García Bacca pronto se da cuenta de que los diferentes estados en los que puede encontrarse el sujeto, tal y como él los tematiza, no dependen de la comprensión y apropiabilidad del ser, como en el caso del ser-ahí, sino que se deben a transformaciones históricas y mutaciones dialécticas. Por ejemplo, el estado inmediato en el que se halla el sujeto, el uno-de-tantos (que entiende como una reelaboración del *uno* impersonal heideggeriano, pues “desde Heidegger, y por virtud de su *Ser y tiempo*, Don Cualquiera, Don Nadie, Don Uno-de-tantos ha ascendido a categoría, a dignidad nada menos que de concepto metafísico.” [*Exist.*: 23]), se debe, por un lado, a la existencia de las leyes físicas, que nos tratan como a uno de tantos cuerpos, y, por otro lado, al mero hecho de habitar sociedades regidas técnicamente y superpobladas. En ese sentido, García Bacca afirma que

el componente de “uno-de-tantos” no es un componente de dosificación fija históricamente; menos, esencialmente. “Don cualquiera”, Uno de tantos, o lo que llama Heidegger *Das Man*, surge solamente, en escala notable, cuando el número de hombres crece; con el “gran número” de hombres, y por el número la personalidad, sus propiedades básicas de originalidad, libertad, plenitud disminuyen o degeneran hacia el tipo de un *cualquiera*. (García Bacca, 1997: 97)

Por tanto, el uno-de-tantos, surge por razones históricas (demográficas, por la ley de los grandes números, en

¹¹ Cf. García Bacca (1963b: 221-256; 1992: 83-103).

¹² Cf. Beorlegui (1988: 103-107); Izuzquiza (1984: 369-385).

este caso), producidas, a su vez, por un salto dialéctico que consiste en el paso o salto del mundo natural, regido por la técnica naturalista, la que tematiza Aristóteles, a un mundo artificial. En el apartado siguiente continuaremos con esta cuestión.

2.4. La angustia y la cuestión del sentido

Uno de los aspectos más interesantes de la propuesta de García Bacca es la manera en la que pone de manifiesto que el sujeto comporta estados que surgen histórica y dialécticamente. García Bacca lee la propuesta heideggeriana, quizá incorrectamente, desde este planteamiento. Pero, con todas las inexactitudes que queramos señalar, es desde ahí desde donde, paulatinamente, se separa de Heidegger porque, en el fondo, García Bacca no puede asumir que el ser-ahí sea *la* posición originaria y preeminente. Así lo pone de manifiesto Sergio Sevilla, en un artículo en el que aborda y contrapone las concepciones de la técnica de Gaos y García Bacca, cuando, refiriéndose a este último, señala que “La base de la inversión, teórica y valorativa, de la posición de Heidegger se encuentra en su modo de entender los que llama ‘tipos de experiencia de yo’, y de situar el encontrarse del ser-ahí heideggeriano como uno de ellos, y la angustia como un modo, no único ni absolutizable, de ser en el mundo, o de hacer la experiencia del ser.” (Sevilla, 2012: 169)

Así, el supuesto desde el que García Bacca lee a Heidegger consiste en considerar la posición del ser-ahí como una *experiencia histórica* más de la subjetividad y no como una posición originaria y única desde la que plantear la pregunta por el sentido del ser. En consecuencia, “la idea de una pluralidad de experiencias del encontrarse –por decirlo con una palabra de Heidegger– bastaría para romper la unidad que éste establece entre la comprensión pre-ontológica, propia del *ser-ahí*, y la comprensión ontológica del yo que hace experiencia cognitiva.” (Sevilla, 2012: 170) García Bacca muestra esta pluralidad señalando los diferentes tipos de experiencias del yo que se han dado efectivamente a lo largo de la historia (de la filosofía), destacando como momentos fundamentales los tipos de experiencia de la subjetividad que compartieron griegos y medievales, en los que el yo aún no existía sino como miembro de la *polis* o de la Iglesia; la subjetividad que inauguraron los modernos (de Descartes a Husserl) y la que, por último, inaugura el existencialismo. Desde esta perspectiva, el ser-ahí no es *la* posición privilegiada desde la que plantear la pregunta por el sentido del ser. Y en el caso de que así fuese, no podría dar cuenta, salvo apelando a la cuestión del olvido del ser, de determinadas cuestiones que preocupan a García Bacca, como son las transformaciones reales que la ciencia y la técnica han introducido en la estructura del mundo y del hombre.

Éste es el momento central de nuestro trabajo, el momento en el que García Bacca se despidе de la propuesta heideggeriana. Hay varios elementos que la propician, pero hemos elegido uno que consideramos el más característico y que mejor podemos exponer y documentar: la crítica que García Bacca realiza de la angustia heideggeriana, que involucra tres elementos fundamentales a partir de los cuales elabora su propuesta filosófica: dialéctica, técnica e historia.

Conviene advertir que García Bacca valora el tratamiento que realiza Heidegger de los estados de ánimo, junto a la tematización de la diferencia entre ser y ente, como son sus principales aportaciones. A través de una bella metáfora, García Bacca indica que:

Si dispusiéramos en forma de teclado la filosofía griega, escolástica y aun renacentista, haciendo corresponder a cada uno de sus conceptos una tecla, un teclado, no sería, por cierto, mucho más extenso que el de nuestros pianos. Con los conceptos de principio, causa, elemento, forma, idea, especie, género; potencia y acto, sustancia y accidentes; ser, esencia y existencia; término, proposición, identidad... y pocos más, se puede armar el tinglado y el teclado en que tocar todas las composiciones ideológicas de sistemas como el de Aristóteles, Santo Tomás, Descartes. (*Exist.*: 20)

Frente a este teclado, en el que se han consumido todas las cuestiones filosóficas, García Bacca destaca que “la originalidad heideggeriana, [...] ha consistido en incorporar al teclado filosófico, y con valor filosófico, teclas de sentimental resonancia que cumplan a la vez la condición de poder sonar y acordar con teclas teóricas.” (*Exist.*: 21) Por tanto, esta operación supone un antes y un después en la historia de la filosofía y es la que, propiamente, inaugura la última de las experiencias de la subjetividad. Debe advertirse que García Bacca, aunque en el texto citado no lo precise, es muy consciente de que los estados de ánimo, como modos del encontrarse, no son algo que, exteriormente, se añadan al ser-ahí. Esa operación teórica, con la que se muestra tan respetuoso e, incluso, entusiasta, no le impide enfrentarse con el modo fundamental del encontrarse: la angustia.

1) La primera de estas críticas se encuentra en una obra tan temprana como es el primer volumen de *Invitación a filosofar* (1940). Recurriendo a la dialéctica, frente a la fenomenología, como modelo del genuino filosofar, nuestro autor intenta mostrar que la angustia no es la experiencia fundamental de la comprensión del ser, sino, más bien, todo lo contrario.

*Invitación a filosofar. Vol. I. La forma del conocer filosófico*¹³ es la primera obra en la que trata y se enfrenta a Heidegger. García Bacca parte de un planteamiento dialéctico trascendente, encarnado en un sujeto, el hombre como ser *transfinito*. En la base se encuentra el parágrafo 60 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, donde se afirma que, según lee García Bacca:

...algo no pude ser dotado o sentido como límite, falta o barrera... sino porque quien lo nota está simplemente más allá del límite, privación o barrera. Es, pues, sencillamente, inconsecuencia no ver que el mero hecho de designar algo como finito o limitado encierra la prueba de la presencia real en él de lo infinito y de lo ilimitado; y que solamente puede tenerse conciencia de un límite en cuanto lo ilimitado está dentro de tal límite en la conciencia misma. (*Inv. Fil.*: 11)

Desde este planteamiento, expone una concepción dialéctica de la filosofía que se solapa con la estructura del hombre, que “es una transfinitud que, por ser tal y no ser infinitud, tiene que tener en cada momento unos límites y otros que superar.” (*Inv. Fil.*: 21) Vemos, por tanto, cómo aplica el planteamiento hegeliano a la estructura de la conciencia. A lo que debe añadirse que la finitud, entendida como límite, “no es cosa ni una propiedad de cosa

¹³ En adelante, *Inv. Fil.* seguido del número de página.

alguna. Límite no es algo que pueda descubrir una cosa; límite es el descubrirse una transfinitud a sí misma en cuenta transfinita; límite es autodescubrimiento de la propia transfinitud con ocasión del descubrimiento de una cosa y de cualquier cosa.” (*Inv. Fil.*: 102)

Lo que intenta mostrar García Bacca, en diálogo abierto con *¿Qué es metafísica?*, es que el fundamento de la trascendencia no es el estar sosteniéndose sobre la nada y, menos aún, que “El estar inmenso en la nada del Dasein sobre el fundamento de la angustia escondida es la superación de lo ente en su totalidad: la trascendencia.” (Heidegger, 2006: 37) Frente a este planteamiento, defiende que “la transfinitud del hombre es el origen de la trascendencia en todos los órdenes y de la trans-física o metafísica; que la metafísica sólo es posible como trascendencia y ésta como manifestación y efecto propio de una trans-finitud” (*Inv. Fil.*: 23). Es decir, como manifestación de un objeto que se presenta como límite a trascender. Para mostrarlo, intenta desactivar *el fundamento de la angustia*. Examinemos cómo lo hace.

Para comenzar y hacer efectiva la crítica, García Bacca se dirige al centro de la cuestión, a los estados de ánimo, haciendo una precisión terminológica: “Llamemos temple entitativo a las vivencias (actos o estados) que nos descubrirán las cosas como consistentes o inconsistentes.” (*Inv. Fil.*: 84) Desde esa precisión, prosigue señalando que “la angustia, por ejemplo, posee la propiedad de dar posibilidad de acceso a las cosas, una posibilidad especial, la de presentarse a ellas como consistentes o inconsistentes para mí” (*Inv. Fil.*: 84-85). Podemos preguntarnos si García Bacca está haciendo una mala comprensión de la angustia. Recordemos que Heidegger, en *¿Qué es metafísica?*, lo que busca es un “estado de ánimo que [revele] la nada según el sentido más propio de su desvelamiento.” (Heidegger, 2007: 25) Un temple entitativo sería el aburrimiento o la alegría, que “desvela[n] a su modo lo ente en su totalidad” (*Ibid.*, 24), pero no la angustia, que lo que revela es, justamente, la nada. Pero es que, según García Bacca, y por eso comienza con esa precisión terminológica, la angustia no revela la nada.

El paso siguiente consiste en mostrar que la angustia es *una*, entre otras, de las posibilidades de dar acceso a las cosas, en tanto que objetos; es decir, no es la fundamental. ¿Por qué? Porque “los sentidos, las categorías, las facultades, los afectos, los diversos templos de ánimo y de alma son otras tantas clases de ventanas del hombre; el hombre puede abrirlas y dar así una posibilidad especial de acceso a las cosas para que invadan mi intimidad, para que resulten objetos, lo otro frente a la conciencia, a lo mío.” (*Inv. Fil.*: 85) Pues, bien, la angustia, para García Bacca, es el proceso sentimental “inverso: cerrarse a, negar el acceso a las cosas, echarse llave a sí mismo.” (*Ibidem*) Aquí puede parecer que García Bacca supone que la angustia se controla (los verbos reflexivos cerrarse, echarse y la expresión “el hombre puede abrirlas”). Heidegger pone especial énfasis en señalar que ésta *sobreviene* de forma inesperada. Sin embargo, esta impresión se desmiente, cuando García Bacca, muy categóricamente afirma “contra Heidegger, que tales templos entitativos no descubren la nada o el ser de las cosas, sino la consistencia o inconsistencia de las cosas en cuanto ‘objetos’; y este descubrimiento proviene simplemente de la dirección que *dé la vida* a la intencionalidad –hacia fuera, hacia dentro.” (*Ibidem* [Las cursivas son nuestras.]) Es decir, no es un estado de ánimo que se controle, sino que sobreviene.

Por tanto, la operación real y efectiva que lleva a cabo la angustia, consiste en suspender las formas *a priori* desde las que las cosas se nos ofrecen como objetos. Por ello, lejos de desvelar la nada, lo que realmente produce la angustia es una *epojé sentimental*, en la que, a la postre, se revela la conciencia, “el absolutismo de la conciencia, su

consistencia frente a la aparición o desaparición de los objetos.” (*Inv. Fil.*: 86) Aquí habría que señalar que García Bacca se sobrepasa en la lectura. Es cierto que la angustia (tal y como la trata Heidegger en *Ser y tiempo*) efectúa algo similar a la *epojé* husserliana, pero no para reducir al ser-ahí a conciencia, sino a pura *existencia*. Si no tenemos muy en cuenta ese exceso que acabamos de señalar, García Bacca ha conseguido desactivar uno de los puntos fuertes de Heidegger que hacían del ser-ahí el *ahí* donde se da el ser y desde donde se comprende el ser como posición previa (pre-ontológica) al sujeto.

Por lo que respecta a la trascendencia, según García Bacca, ésta no consiste en un estar suspendido sobre la nada sino en un tomar lo que se presenta a la conciencia como objeto, como límite a superar. En este caso, todo el acento recae en el ente y en la facultad humana de trascenderlo en virtud de su transfinitud. Así, para García Bacca, volviendo sobre la angustia, “este ahogarse en las cosas en cuanto objetos es una de las propiedades cotidianas (*alltaeglich*) de la vida humana, del *Dasein*, no una de las propiedades radicales, y menos ‘la’ propiedad o potencia radical de la vida humana. 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.” (*Inv. Fil.*: 86-87) Por estas razones, nuestro autor considera que la fenomenología de Heidegger es una dialéctica invertida, porque invierte la dirección de la transfinitud y la reconcentra hacia adentro, concluyendo de una forma enigmática y sorprendente: “se torna en transfinitud desintegrante del universo, del universo del yo, del universo de las ciencias y de los valores; y frente a tal caos, la transfinitud asume, sutilmente, la forma de voluntad de poderío, de dictadura autárquica absoluta, delegada tal vez en el Estado y, si las circunstancias aprietan, en algo más concreto y personal. Y aquí cierro la alusión a Heidegger como personificación del tipo moderno de dialéctica invertida.” (*Inv. Fil.*: 115)

2) En *Introducción literaria a la filosofía*, en el capítulo dedicado a Heidegger, encontramos un enfrentamiento con la *finitud* desde unos planteamientos muy similares a los que acabamos de esbozar. García Bacca comienza recordando que una de las últimas preguntas con las que se cierra *Kant y el problema de la metafísica* plantea si “¿Es posible desarrollar la finitud en el ser-ahí, siquiera como un problema, sin una ‘supuesta’ infinitud?” (Heidegger, 1973: 204) Según nuestro autor, “Heidegger no responde porque, de responder, se vería probablemente encarrilado hacia una dialéctica, tal vez de estilo hegeliano” (García Bacca, 2003: 242). Además de que esta afirmación es bastante cuestionable, Heidegger deja bien claro que la finitud es la finitud de la temporalidad en la que el ser-ahí consiste o, como el mismo Heidegger afirma “*Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él.*” (Heidegger, 1973: 190) García Bacca en ningún momento se pronuncia sobre esa cuestión, pero nunca podrá asumir este planteamiento, porque, y aquí reedita parte de los argumentos de *Invitación a filosofar*, “la finitud –die Endlichkeit, Mangel–, del hombre, por el mero hecho de ser consciente, nos remite y dispara a un Infinito.” (García Bacca, 2003: 242) Esto es algo que García Bacca nunca podrá dejar de mantener, que existe una relación dialéctica entre finitud e infinitud.¹⁴ En consecuencia, si somos finitos es, siempre, en relación a un infinito que no somos, pero que pretendemos ser. Así, “nuestra finitud, por el mero hecho de ser consciente, se deshace a sí misma, se autosupera, y demuestra a las claras que no tanto somos finitos, sino finitados forzosamente” (*Ibidem*). Lo

¹⁴ Por ejemplo, en *Infinito, transfinito, finito*, una obra del 84, es decir, cuarenta años posterior a *Introducción literaria a la filosofía*, sigue manteniendo la misma posición, aunque mediada por el principio de indeterminación de Heisenberg y una lectura immanente de la dialéctica de la certeza sensible hegeliana. (Cf. García Bacca, 1984a: 143-150.)

interesante es cómo amplía esta cuestión, añadiendo que “es nuestra realidad cual vapor encerrado en un volumen finito, que presiona las paredes, y bastará un conveniente *dispositivo técnico* para que esa tensión y presión contra lo finitante se convierta en movimiento.” (*Ibidem* [Las cursivas son nuestras.]) Todo el acento debe recaer en esas dos palabras, *dispositivo técnico*, porque desde ellas García Bacca construye su propia propuesta filosófica. Con la posterior reflexión sobre la técnica, sin apelar a un infinito trascendente, García Bacca puede dar cuenta de forma inmanente de los modos en los que el hombre se ha desdefinido o transfinitado *históricamente*. Así, afirmará que “la técnica moderna, sobre todo la actual, ha hecho el descubrimiento [...] de que la sustancia, el núcleo de casi ‘infinitesimales’ dimensiones del universo *es explosivo, es infinitud*; y a tal descubrimiento ha seguido otro [...]: tal infinidad, real, física, comprobable, es ‘regulable’, ‘montable’, ‘graduable’ por instrumentos inventados.” (García Bacca, 1987: 42)

Técnica, historia y dialéctica es la tríada de conceptos desde los que García Bacca construye una alternativa a Heidegger, tal y como aparece en *Curso sistemático de filosofía actual* (1969)¹⁵ o *Elogio de la técnica* (1968). Por mediación de la técnica, el modelo dialéctico que allí elabora, se diferencia del planteado en *Invitación a filosofar* en dos aspectos sustanciales.

a) La primera de las modificaciones que sufre su modelo dialéctico es que posee una dimensión histórica y social ineludible que antes no poseía, en el sentido de que, “ante todo, *método dialéctico es propiamente un invento* –no un *engendro*, natural cual árbol, agua, macho, sol...” (*Curso*: 129).

b) La dialéctica que elabora en los años 60, no es una dialéctica trascendente, con *fin*, sino una dialéctica inmanente que, retrospectivamente, genera *fines* inventados. Con la técnica actual, el hombre ha tomado conciencia de que su “*fin* [...] en cuanto actual, es la omnimoda disponibilidad.” (García Bacca, 1987: 51) A través de la técnica, el hombre ha hecho la experiencia de dejar de sentirse creatura, de ser finito, de poseer una serie de potencias que ha de actualizar conforme a una naturaleza impuesta. Así, “El *fin* es la infinidad, la perenne y perennemente renaciente disponibilidad; otra manera de decir que el *fin* del hombre, en cuanto actual, es la *libertad*” (*Ibid.*, 54). Y, podemos preguntar, ¿acaso Heidegger no plantea una cuestión muy parecida cuando, en *Ser y tiempo*, afirma que el ser-ahí es sus posibilidad, las posibilidades que ineludiblemente proyecta en el comprender? García Bacca respondería que no, pues, desde su punto de vista, todo el planteamiento heideggeriano *recae* sobre la comprensión del ser y es de tesis como ésta de las que, justamente, quiere librarse nuestro autor. Que no hay naturaleza, ni tendencia o disposición *natural, esencial* en el hombre. Que no hay esencias. Eso es lo que intenta constatar García Bacca: que la técnica las deshace; que el hombre “ha inventado enseres físico-mentales para des-finitarse y des-definirse; para des-finitar y des-definir lo ‘naturalmente’ definido y finito.” (García Bacca, 1984a: 66) Eso implica, nos guste o no, que nuestro autor no asume que “la pregunta que interroga por el ser no es, en conclusión, nada más que el hacer radical un ‘tendencia de ser’ esencialmente inherente al ser del ‘ser ahí’ mismo, a saber, la comprensión preontológica del ser.” (*Ibid.*, 24) Ahora comprendemos porqué a García Bacca el existencialismo se le hace un callejón sin salida. Porque, desde su planteamiento, la comprensión del ser, tal y como la tematiza Heidegger, es, en definitiva, una *disposición natural*, “*es la esencia íntima de la finitud*” (Heidegger,

¹⁵ En adelante, *Curso* seguido por el número de página.

1973: 191) del ser-ahí, aquello que, justamente, la técnica moderna socava.

3) La última de las críticas que queremos exponer es la que, a través del tema del sentido, lleva a nuestro autor a sostener que la propuesta de Heidegger es una más entre las propuestas *interpretativas*, que dejan el mundo tal y como estaba. Aquí emerge el matiz transustanciador¹⁶ que García Bacca intenta dar a su propuesta.

Ya hemos puesto de manifiesto que García Bacca acerca la propuesta heideggeriana a Kant. La crítica que exponemos a continuación depende de ese acercamiento. Para hacerla efectiva, García Bacca intenta mostrar que el mundo, como existenciario, funciona de la misma manera que las *formas a priori* kantianas, pero, en el caso de Heidegger, perteneciendo a un ser-ahí fáctico, como constitutivo de su ser. Tras exponer cómo operan las *formas a priori* kantianas, García Bacca afirma que:

tiene *Mundo*, en Heidegger, la doble vertiente de toda forma *a priori* kantiana: a.1) es condición de posibilidad de la experiencia (vertiente hacia el sujeto) o, como dice un poco sibilamente Heidegger, es el “en donde” (*Worin*) se articula y entreteje el comprender; [...] y a.2) además *Mundo*, en este sentido global, es condición de posibilidad de los “*objetos*” de la experiencia, vertiente hacia las cosas (*Nueve*, pág. 174)

en la forma de enseres o ser-a-la-mano. García Bacca tiene buen cuidado, por un lado, en explicitar la diferencia entre el *mundo* heideggerianamente comprendido (“la forma a priori total y más primaria” [*Nueve*: 175]) y el kantiano (idea) y, por otro lado, en señalar que el *mundo*, por ser un existenciario, es decir, un constitutivo de término medio de un ser-ahí fáctico, se presenta con la forma de *mundo circundante*.

Desde aquí, García Bacca vuelve sobre la angustia, a la que le dirige la misma crítica que ya hemos visto pero con un matiz distinto. García Bacca reconoce que la angustia es un acontecimiento real que suspende la actuación de las *formas a priori* o del mundo “y en tal caso obtenemos el Ser puro, a solas de entes.” (*Nueve*: 179) Lo que quiere mostrar es que desde Heidegger “sólo cabrá introducir en [el Ser] *modificaciones*, como queda dicho, cuyo efecto se reducirá a un cambio de *sentido* (*Sinn*). Y por esto, [...] insiste en que se ha de replantear la cuestión sobre el Ser por la fórmula ‘Sentido del ser’.” (*Nueve*: 183) Para nuestro autor esto supone una rebaja notable en las aspiraciones de la metafísica, porque, desde su punto de vista, “tendrá que restringir su significación y programa de tareas a limpiar el *Ser* de la adherencia de los entes; pero no podrá ni tan siquiera pensar en habérselas con el Ser mismo en plan de superar al Ser, de eliminarlo, de absorberlo o asumirlo (*Aufhebung*).” (*Nueve*: 182) El ser se transforma, según entiende García Bacca, en un absoluto insuperable. A través de esta crítica, se vislumbra porqué, por un lado, para él la propuesta heideggeriana es una filosofía meramente *interpretativa* –porque, según entiende nuestro autor, ésta sólo se ocupa del *sentido* y no del *significado*; por otro lado, su consecuente apuesta por una dialéctica.

Para comprender este momento de inflexión es necesario exponer qué es lo que García Bacca entiende por *sentido*, que nos remite al primer capítulo del *Curso sistemático de filosofía actual*, donde se opone dicho concepto

¹⁶ “Transustanciador”, en el contexto y para los fines de este trabajo, vamos a entenderlo como sinónimo de transformador y como una dialéctica sin finalidad, sin *telos*, en consecuencia, sin clausura, mediada por los inventos científicos y técnicos con los que el hombre hace historia.

al de *significado*. El sentido, o los sentidos, “proviene de la variedad de *sentimientos* humanos con que se vive” (*Curso*: 17); en cambio, el significado “proviene de la textura de la cosa misma” (*Curso*: 18). El significado es la estructura de la *realidad de verdad* del universo, mientras que el sentido es la interpretación, el modo en el que, históricamente, se ha vivido esa realidad como mundo. Esto implica que “interpretar es dar tan sólo *sentido* a las cosas; mas no es sentido el hacerlas, el inventarlas, el producirlas. El solo *sentido*, y su cambio, no las crea; no crea su significado, su *qué serán*, y por ello, su *qué son*.” (*Curso*: 21) Este planteamiento es el que el propio García Bacca mantuvo en *Introducción literaria a la filosofía*, obra en la que afirma que “no se integra propiamente la filosofía de procedimientos para alterar, cambiar, dominar lo real en su realidad de verdad, sino que la filosofía en su propio sentido y funciones intenta condimentar lo humano, escribir el lenguaje humano, dar sentido humano a lo real.” (García Bacca, 2003: 29) Contra esta tesis, que, en parte, consiste en una reelaboración –bastante incorrecta, por cierto– de los estados de ánimo heideggerianos, es contra la que se dirigirá la dialéctica elabora en los años 60.

Éste es el momento en el que, para García Bacca, el camino de la filosofía se bifurca. La inflexión la producen las transformaciones efectivas que en el universo, es decir, en el significado, han llevado a cabo las ciencias físico-matemáticas y la técnica. Parece, entonces, que García Bacca se ve forzado a elegir entre dos caminos que se perfilan como opuestos y que, él, de forma un tanto simplista, esboza a través de una doble pregunta: “¿Qué vamos a hacer con el universo? ¿Dejarlo tal como está y dedicarnos a interpretarlo? (Heidegger). ¿Transformarlo según los planes del hombre y para el hombre, de manera que la realidad física se humanice, a la vez que se reforma el hombre mismo de natural en social? (Marx).” (García Bacca, 1982: 130) Evidentemente, García Bacca va a apostar por esta segunda vía, alejándose, en consecuencia, de Heidegger.

Pero, ¿por qué, para García Bacca, Heidegger se limita a interpretar el universo y dejarlo como estaba? Cuando hace esta afirmación, se está refiriendo, explícitamente, a la concepción de la filosofía que subyace a *Ser y tiempo*, y que Heidegger expone en el último epígrafe, cuando afirma que “la filosofía es ontología fenomenológica universal que, partiendo de la hermenéutica del ‘ser ahí’ y como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde *surge* y adonde *torna*.” (Heidegger, 2007: 469) A esta concepción de la filosofía es a la que García Bacca denomina, de forma despectiva, *interpretativa* y a la que, abiertamente, se enfrenta porque supone un programa consiste en “aceptar el universo tal cual es dado” (*Curso*: 22), que es en lo que consiste, en última instancia, el programa de la fenomenología: “aceptar las cosas –todas, tal cual son dadas, tal cual se nos presentan o aparecen–, [...] dejar que sean lo que son y que presenten ellas de por sí lo que son.” (*Curso*: 22) Evidentemente, García Bacca está parafraseando la definición de fenomenología que aparece en el epígrafe 7 de *Ser y tiempo*. La vertiente hermenéutica, tal y como la entiende nuestro autor, ya la hemos visto más arriba: consiste en cambiar de sentido lo que se presenta como fenómeno. Si se articulan ambos procedimientos, “la historia de tal tipo de filosofía y de filosofar consiste –y se reduce– en cambiar el *sentido*, en reinterpretar el mismo universo siempre.” (*Curso*: 22)

Éste es el programa de un filosofar que nuestro autor rechaza porque, si se asumen las transformaciones que la ciencia y la técnica han introducido en el universo, en el *ser* o *realidad de verdad*, se puede proponer la siguiente “definición-empresa: ‘Filosofía es transformación del universo’.” (*Curso*: 21) En qué medida transforma la filosofía el universo, es una cuestión que examinaremos al final del siguiente apartado. Hasta aquí hemos expuesto, en

primer lugar, algunos temas heideggerianos destacados y reelaborados por García Bacca y, en segundo lugar, cómo elabora su propuesta filosófica como reacción a la heideggeriana.

3. Despedida. Balance de la recepción

Nos quedan dos puntos para finalizar. En primer lugar, vamos a retomar la cuestión de la experiencia existencialista, por qué nuestro autor entiende que dicha experiencia se pliega sobre sí, se clausura y se convierte en un callejón sin salida. En segundo lugar, retomaremos las preguntas planteadas en el artículo anterior al texto de la *Autobiografía intelectual* y la cuestión sobre el carácter transformador de la filosofía.

1) A pesar de todos los elementos novedosos que Heidegger introduce en la filosofía, y que nuestro autor celebra, lo que era tan deslumbrante y novedoso, deviene callejón sin salida. ¿Por qué? García Bacca no desarrolla lo suficiente el giro de la experiencia del existencialismo que, al mismo tiempo que conduce a su consumación, genera las condiciones que posibilitan el salto siguiente. Tan sólo da una breve indicación, en la que, presumiblemente, cifra la manera en la que él mismo se libera de los existencialistas. Así, jugando con la terminología heideggeriana de forma bastante imprecisa, afirma que “quien se angustia de verdad, a quien ser hombre, *animal racional*, le angustia y viene estrecho, no se contentará con menos que con dejar de ser hombre, con trascenderse; o, dicho con una palabra de raigambre popular castellana, no se dará por satisfecho sino transustanciándose.” (*Exist.*: 288) Lo que García Bacca está señalando es la manera en la que él se libera de la propuesta heideggeriana –que, como se da a entender, lo estaba asfixiando. La vía por la que practica la salida, ya la hemos comentado anteriormente, no es otra que la dialéctica. Tan sólo hay que poner de manifiesto que *transustanciar*, con y a pesar de todo el sentido teológico cristiano que posee, García Bacca lo entiende como el equivalente castellano del *aufhebung* alemán: “Transustanciación, en latín, o *Aufhebung* en alemán, es acción dialéctica, y la por antonomasia tal, una vez que se la haya tomado en su valor filosófico, puro y simple. Así en Hegel y Marx.” (García Bacca, 1974: 16) Y, ¿en qué consiste esa acción dialéctica? “Transustanciar es, pues, asimilar, digerir, absorber real y verdaderamente algo, sin aniquilación alguna de realidad, ni en asimilado ni en asimilante, con eliminación y deshecho de lo inasimilable.” (*Ibid.*, 15) En suma, superación dialéctica, con sacrificio del particular (lo inasimilable) incluida. Por tanto, para García Bacca, liberarse del existencialismo supone elaborar una dialéctica. La cita también da a entender, con esa referencia al hombre natural, que a nuestro autor volvieron a asaltarle los fantasmas de su fondo filosófico inicial, fantasmas que la propuesta heideggeriana parece no consiguió aplacar.

Sin embargo, esta respuesta es un tanto insatisfactoria para la cuestión que se está planteando: ¿Por qué, para García Bacca, la propuesta heideggeriana se transforma en un callejón sin salida? La respuesta a esta pregunta la encontramos en *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Comentando el mismo aforismo de Machado sobre los caminos del pensar, García Bacca parte de la distinción kantiana entre conocer y pensar, aunque dándole un sentido nuevo o, al menos, diferente, para dirigirla contra los planteamientos de la *Carta sobre el Humanismo*.

El pensar, según nuestro autor, “es capaz de hacer noche de *entes* –no querer ver hombre en cuanto hombre,

rosa en lo que tiene de rosa, dos en cuanto es justamente dos...–; lo que en tal noche de entes ve es ‘algo’, ‘ser’, ‘cosa’... Entes en gris. *Ser* es todos los entes en pardo.” (García Bacca, 1984b: 68) El pensamiento, a juicio de García Bacca, produce una homogenización de los entes, una abstracción a través de la cual se plantea de nuevo la cuestión del ser. En ese sentido, parece que García Bacca comparte con Heidegger que “El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser.” (Heidegger, 2000^a: 15) Pero, inmediatamente le da la vuelta a dicho planteamiento, porque a nuestro autor la cuestión del ser parece no inquietarle lo más mínimo. Ése es el callejón sin salida, frente al que a García Bacca le interesa constatar, tan sólo, que “El ser es de *plástico*; *es lo plástico*, por excelencia.” (García Bacca, 1984b: 55) Es decir, es el material en bruto para los inventos, que es, propiamente, de lo que se ocupa el conocimiento. El conocer, tal y como lo entiende García Bacca, “es tener la buena suerte de inventar algo.” (*Ibid.*, 73) Los *inventos* o novedades, son los que, propiamente, en su discurrir dialéctico sin finalidad, generan la *historia*, ya que “no son previsibles; mas, venidos al mundo, dan nuevo sentido a todo lo anterior y reorganizan el mundo de nueva manera.” (*Ibid.*, 72)

Por tanto, para García Bacca el pensar se queda en el terreno del ser, en un callejón sin salida. A lo sumo, para nuestro autor, desde ese planteamiento, se puede hacer una historia de los diferentes sentidos que ha tenido el ser. Pero esta historia no transforma *la realidad de verdad*. Eso se reserva al conocimiento, el encargado de producir nuevos inventos a partir del barro ontológico (el ser) que reconfiguran, retrospectivamente, la historia.

2) Éste es el momento de retomar las preguntas que planteamos al fragmento de la *Autobiografía intelectual* en artículo anterior, fragmento en el que García Bacca se refería al choque que le produjo la lectura de Heidegger.

2.1.) En ese breve fragmento, leíamos que, según García Bacca, “el planteamiento inicial de [*Ser y tiempo*] es de estilo metafísico clásico, Aristóteles.” En un primer momento, esta afirmación causa sorpresa e, incluso, disgusto. ¿Acaso no sostenía Heidegger en la misma *Introducción* que uno de los objetivos de su obra era “la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser” (Heidegger, 2007: 33)? ¿Acaso no implicaba pensar al ser-ahí con un repertorio de conceptos diferentes a las categorías? García Bacca estos planteamientos los tenía muy en cuenta, especialmente el segundo, tema que hemos destacado recurriendo a diferentes lugares de los artículos que integran *Existencialismo*. Entonces, ¿a qué se debe tal afirmación? En el fragmento al que pertenece no encontramos ninguna pista. La respuesta se encuentra en las primeras páginas del capítulo que García Bacca dedica a Heidegger en *Nueve grandes filósofos contemporáneos*.

En ese texto, nuestro autor intenta mostrar que *Ser y tiempo*, lejos de llevar a cabo una destrucción de la ontología antigua e inaugurar una nueva ontología, la *ontología fundamental*, ésta lo que en realidad lleva a cabo es una *repetición* –y no en el sentido de descubrir las posibilidades originarias, ocultas hasta el momento, de un problema fundamental– de la estructura formal en la que reposa la ontología clásica. Para mostrarlo, García Bacca parte de un planteamiento plenamente aristotélico.

Comienza afirmando que “Toda la historia de la *ontología*, cuya primera y básica cuestión consiste en dar razón (*logos*) de lo que es y significa ‘ser’ (*on*, ente) se resume en la respuesta a esta sencilla pregunta: el término ‘ser’, ¿es predicado unívoco o análogo?” (*Nueve*: 151) Para ello es preciso distinguir ambos tipos de predicados. Los predicados de extensión unívoca o unívocos, son aquellos que se predicán por igualde todos los individuos, por

lo que no hay un individuo central o ente privilegiado del que se predique. De éste tipo son “los conceptos *universales* clásicos cuya forma de predicación respecto de los objetos que se aplican es ‘Todos los S son P’” (*Nueve*: 150). Pone varios ejemplos, de entre los cuales, el más esclarecedor es el del concepto o predicado *par*: 2 no es más o menos *par* que 22.222. Ambos lo son por igual. Frente a estos predicados, se encuentran los predicados de extensión análoga o centrada, aquellos que se predicán, propiamente, de un ente central, mientras que el resto de individuos sobre los que se predicán, es por analogía con aquél, que es el ente central. García Bacca pone como ejemplo el del concepto *sano*, empleado por Aristóteles en el Libro III de la *Metafísica*. Sano, se dice, propiamente del viviente. También podemos hablar de alimentos, aire, etc. *sanos*, pero cuando “un predicado se dice así de varios objetos análogamente, proporcionalmente, se dice intrínseca y propiamente sólo de uno central [...] y de los demás extrínsecamente, por referencia, que puede ser de varios tipos, hacia él” (*Nueve*: 151).

Una vez planteado el problema, y ya en el terreno del *ser*, García Bacca lo que intenta mostrar es que Heidegger, como la mayoría de filósofos (entre los que se destaca a Platón, Aristóteles, Plotino, Santo Tomás y Kant), mantiene, aunque implícitamente, que *ser* es un predicado de extensión análoga o centrada, es decir, que se predica propiamente de un ente central. Éste es el planteamiento general. Ahora es preciso concretarlo.

Según García Bacca, y está parafraseando a Heidegger, “para saber qué es ‘ser’ tengo que buscar y hallar el *ente* privilegiado, monopolizador, del *ser*; de modo que en la caracterización de ‘ser’ (*Sein*) ha de intervenir necesariamente un ente especial (*Seiendes*).” (*Nueve*: 152) Ese ente es, justamente, el ser-ahí y es un ente especial en virtud de las tres preeminencias que Heidegger le asigna, y sobre las que enseguida volveremos.

En ese caso, igual que pasa en Aristóteles, y García Bacca sigue parafraseando *Ser y tiempo*, el ser comienza diciéndose en plural, pues es el más universal, vacío, indefinible y comprensible de todos los conceptos, pero termina siendo “el más singular y singularizante”. (*Nueve*: 152) Con esto último, García Bacca se está refiriendo a la afirmación con la que se abre el epígrafe 8, el último de la *Introducción*, donde Heidegger afirma que “la pregunta que interroga por el sentido del ser es la más universal y vacía; pero en ella hay al par la posibilidad de hacerlo refiriéndola en la más rigurosamente singular al ‘ser-ahí’ de cada caso.” (Heidegger, 2007: 49-50)

Por tanto, hasta aquí García Bacca ha esquematizado el planteamiento de *Ser y tiempo* de la siguiente forma. La obra parte suponiendo, implícitamente, que el *ser* es un predicado análogo. Comienza poniendo de relieve los tres prejuicios que sellaron el silencio en torno a la pregunta por el ser y que permitían decir el ser en plural. Sin embargo, apelando al olvido de la pregunta, Heidegger afirma que es necesario desarrollarla de una buena vez, lo que implica que “habrá que ir a buscar, para poder responder a la pregunta *qué es el ser* (*Sein*), un *ente* concreto (*Seiendes*) que tenga un privilegio o preeminencia, un *rango* especial.” (*Nueve*: 152) Ése ente especial es el ser-ahí. Desde aquí, García Bacca da un paso más en su exposición: si *ser* se dice, propiamente, de un ente especial, del ser-ahí, entonces, “habrá que afirmar con Heidegger que: ‘*Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*’, que Ser es, en todo caso, el ser ‘de’ un ser concreto. *Ser es peculio ‘de’ un ente*, propiedad exclusiva ‘de’ un ser especial.” (*Nueve*: 152)¹⁷ García Bacca hace depender todo su análisis de esa frase, que repite en numerosas ocasiones a lo largo del capítulo.

¹⁷ Gaos traduce esta frase como “Ser es en todo caso ser de un ente.” Heidegger (2007: 18)

Una vez ha concretado el planteamiento heideggeriano, García Bacca pasa a contrastarlo con los de Aristóteles, Platón, Santo Tomás y Plotino. Nosotros tan sólo nos vamos a referir a las similitudes que García Bacca señala entre el planteamiento heideggeriano y el de Aristóteles.

Según García Bacca, tanto en Aristóteles como en Heidegger, el ser comienza diciéndose en plural, pero acaba diciéndose de un ente especial: de la sustancia o del ser-ahí, respectivamente. Entonces, “para Aristóteles ‘ser’ pertenece al tipo de predicados análogos o centrados. Y preguntar por la significación de ‘ser’ equivale, en última instancia, a preguntar por *un tipo especial de ser*, por un *Seiendes*, en términos de Heidegger, a saber: por la sustancia (*ousía*).” (Nueve: 154) En el caso de Heidegger, hay que preguntar por el ser-ahí. A continuación, García Bacca expone qué es la sustancia a partir de un fragmento de la *Metafísica* (Libro VII (Z), 1.037a, 28-30), con el objetivo de señalar que “pertenerán a la sustancia las tres preeminencias o rangos que Heidegger atribuirá al *Dasein*.” (Nueve: 156) Reparemos brevemente en cada una de ellas.

La primera preeminencia del ser-ahí “es óntica: este ente es, en su ser, determinado por la existencia” (Heidegger, 2007: 23), es decir, “que su esencia reside en que no puede menos de ser en cada caso su ser como ser suyo” (Ibid., 22). Pues bien, según García Bacca, también “la sustancia posee preeminencia *óntica*; es un *ente concreto (on)* privilegiado y ejemplar en punto a ser, ya que tal ente concreto está determinado porque tiene una especial relación o manera de haberse con el ser, puesto que posee el ser como *suyo* (...) en virtud de poseer la idea como suya en una materia, dando un todo, una unidad perfecta.” (Nueve: 156)

La segunda preeminencia del ser-ahí es *ontológica* en el sentido de que “Al ‘ser-ahí’ es inherente con igual originalidad (...) un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta a la del ‘ser ahí’.” (Heidegger, 2007: 23) García Bacca vuelve a señalar que esta segunda preeminencia también la posee la sustancia, ya que a ella “le pertenece poder dar razón de todos los demás entes, a saber: de los accidentes de los que es sustento y lugar de aparición.” (Nueve: 157)

Por último, la tercera de las preeminencias del ser-ahí señaladas por Heidegger es la que consiste en “ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías.” (Heidegger, 2007: 23) García Bacca concluye que esta última preeminencia también pertenece a la sustancia, “puesto que en sí misma tiene la razón o *logos* de ser *ser* por antonomasia, de poderse explicar y hacer aparecer lo que es.” (Nueve: 157)

Por tanto, “Heidegger afirmará, como Aristóteles, que Ser se dice análogamente; por tanto, se ha de buscar un ente especial que sea o tenga el Ser de tal modo que no sólo sea él ontológico en sí mismo [...], sino que además pueda ser en alguna manera centro ontológico de todos los demás entes.” (Nueve: 157) Con ello, García Bacca quiere llevar el problema hasta la cuestión de la ontología fundamental, nombre con el que Heidegger bautiza la analítica existencial del ser-ahí. Aunque el capítulo de García Bacca no concluye aquí, podemos decir que ha mostrado que “en los casos en que Ser se diga y predique [...] con primacía para un *ente* especial que sea Ser de manera privilegiada y eminente – se podrá hablar de *ontología fundamental*” (Nueve: 159-160).

Ésta es la manera en la que García Bacca muestra porqué el planteamiento de *Ser y tiempo* se le antoja de estilo metafísico clásico y, en consecuencia, porqué, desde el programa trazado al final del anterior capítulo, le parece un callejón sin salida volver a la pregunta por el sentido del ser.

En un artículo del año 84, que no aparece en ninguna de las bibliografías existentes, titulado “Metafísica,

¿hoy?”, García Bacca vuelve, después de tantos años, sobre el Heidegger de *Ser y tiempo* y de *Kant y el problema de la metafísica*. En dicho artículo sigue manteniendo la misma opinión sobre la obra del 27 que la que hasta aquí hemos expuesto; que en el fondo en esa obra se dice sobre la metafísica lo mismo que ya habían dicho Aristóteles, Santo Tomás y los escolásticos.

2.2.) Una vez hemos expuesto por qué García Bacca afirma que el planteamiento de *Ser y tiempo* es de estilo metafísico clásico, vamos a examinar la segunda cuestión. En el artículo mencionado, nuestro autor sigue mantenido la misma opinión entusiasta sobre la obra del 29 y oponiéndola a *Ser y tiempo*. Esta lectura se aleja e incluso se enfrenta a la idea consolidada de que *Kant y el problema de la metafísica* es el desarrollo consecuente del programa de *Ser y tiempo*. Sin embargo, García Bacca no la interpreta así.

Según confesión de García Bacca, la lectura, en 1942,¹⁸ de *Kant y el problema de la metafísica* “fue un choque contra lo que de metafísica conservaba en el fondo”, a lo que añade que esta obra “es la *bomba atómica*, filosófica” de *Ser y tiempo*. Vamos a intentar, en la medida de lo posible, hacer algunas consideraciones sobre este fragmento. Sin embargo, no podemos asegurar que demos una respuesta plenamente satisfactoria que resuelva el problema de interpretación que plantea. Sobre la cuestión de la bomba atómica, no vamos a pronunciarnos. Nos remitimos al artículo que acabamos de citar, “Metafísica, ¿hoy?”, donde aborda la cuestión desde el comienzo.

En primer lugar, hay que hacer una precisión terminológica. Hemos leído que la obra sobre Kant fue un choque contra lo que de *metafísica* conservaba García Bacca en el fondo. Al final del fragmento, vuelve sobre el choque, concluyendo que fue contra lo que “de metafísica (ontología general)” le quedaba. Es a partir de esta precisión, desde donde consideramos que debe comprenderse el fragmento de García Bacca, que se apoya, a su vez, en una escueta afirmación que se encuentra al final de *Kant y el problema de la metafísica*, según la cual, “La ‘metafísica’ es el gestarse fundamental en la irrupción que se gesta con la existencia fáctica de algo así como el hombre en general.” (Heidegger, 1973: 201) Nuestro autor la traduce de dos formas diferentes. Nosotros nos quedamos con la que aparece en el fragmento de la *Autobiografía intelectual*: “la metafísica [...] es un *acontecimiento*, toda una *irrupción* que en *Ser* hace ese ente concreto que es el hombre.” (García Bacca, 2000: 124)

No hace falta insistir mucho en que García Bacca está sacando de contexto la frase, si tenemos en cuenta que, en la inmediatamente anterior, Heidegger vuelve a apelar a la comprensión del ser, que “La metafísica no es sólo lo que el hombre crea en sistemas y doctrinas; por el contrario, la comprensión del ser, su proyección y su abandono *se gestan* en el ser-ahí mismo.” (Heidegger, 1973: 201) García Bacca, en su interpretación, no hace ninguna referencia a esta comprensión, ni a que “el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un “recuerdo” [...]: dejarse conducir constante, única y eficazmente por la pregunta que interroga por el ser” (*Ibid.*, 194) desde la que elaborar la analítica existencial del ser-ahí y repetir la pregunta que conjuga ser y tiempo. Por tanto, nos inclinamos a pensar que, en el fondo, García Bacca está proyectando sobre esa escueta afirmación, sacada de contexto, por un lado, su propio programa filosófico y, por otro lado, lo que él entiende que es el modo de

¹⁸ Casi de casualidad, hemos descubierto que, en realidad, García Bacca no leyó esta obra en 1942, como afirma en su *Autobiografía intelectual* (1982), sino antes, por lo menos antes de 1940. En *Invitación a filosofar* (1940), hace referencia a una distinción heideggeriana a propósito de la intuición, el objeto dado a la intuición finita frente al objeto creado por la intuición infinita, “*Gegen-stand*, frente a *Ent-stand*, en términos de Heidegger.” (*Inv. Fil.*: 101), que sólo aparece, como tal, en *Kant y el problema de la metafísica* (cf. trad. española, pág. 35). Este detalle no tiene la menor importancia; lo único que nos descubre es algo que ya sabíamos: que la memoria tiene sus límites.

proceder de la ciencia y de la física actual.

Para finalizar el trabajo, nos queda examinar esas dos proyecciones, apelando, en primer lugar, a la distinción entre ontología y metafísica. Según García Bacca, el gran logro de Heidegger, lo que sigue estando vigente y que él valora positivamente, es que ha conseguido hacer explícito el siguiente problema: una cosa es la *ontología* y otra cosa bien distinta es la *metafísica*. La ontología es, a juicio de nuestro autor y según etimología, un decir (logos) del ente, que emplea como procedimiento la fenomenología, que consiste –como hemos explicitado en el capítulo anterior– en dejar que las cosas se presenten por y desde sí mismas. En suma, la ontología deja la realidad tal y como está. Y eso es, justamente, lo que denuncia nuestro autor de *Ser y tiempo*. En *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* la ontología “comprende: a) lo que de *ser* tengan los entes –que puede ser cuantitativa y cualitativamente diferente en diversos estados, más o menos ontológicos–; b) aparatos ontológicos, es decir: realidades montadas según plan inventado para hacer lugar de aparición (fenomenológico) de lo que de *ser* tengan las cosas –todas o algunas, en principio y proyecto todas.” (García Bacca, 1963a: 132) Es decir, partir de la diferencia ontológica y elaborar las pantallas o formas a priori desde las que los objetos se hagan presentes. Frente a la ontología, se encuentra la *metafísica*, una metafísica aún por realizar, como indica el verbo condicional, que “comprendería: a) todo tipo de transformación de ente en ente; b) de ser en ente, o de ente en ser; c) instrumentos metafísicos, o sea: realidades montadas según un proyecto y designio inventados para hacer de lugar en que ente se transforme en ente, o ser en ente o ente en ser.” (*Ibid.*, 132) Por un lado, distingue tipos de transformaciones espontáneas o tipos de realidades espontáneas, entre las que destaca el hombre y, por otro lado, *instrumentos metafísicos*, que planifican y producen esas transformaciones, entre las que se cuentan la física actual y la técnica.

Por lo que respecta al primer tipo de realidad, en *Elogio sobre la técnica*, encontramos un fragmento en el que García Bacca está suponiendo la afirmación heideggeriana y aplicándola o solapándola con la estructura del hombre: “‘el hombre es el explosivo de sí y del mundo’ –[...] ‘El Combustible del Universo’, ‘La Bomba del Ser’. De elegir alguna de estas frases, me quedara con la primera, por más discreta; de hallarme en tiempos heideggerianos, con la última.” (García Bacca, 1987: 133) Esta última precisión, nos señala las deudas contraídas por García Bacca con Heidegger y la manera en la que se libra de la trascendencia hacia lo infinito a través de esta inmanencia explosiva y espontánea. Y, paradójicamente, en la base de esta posición sobre la técnica y el hombre, como ha señalado Sergio Sevilla, se encuentra la inversión que lleva a cabo García Bacca de “la valoración de la técnica propia de la visión heideggeriana, y la entiende como transformación programada del mundo.” (Sevilla, 2012: 169) El profesor Sevilla señala cómo García Bacca invierte dos afirmaciones sobre Marx que aparecen en la *Carta sobre el humanismo*. Estas dos afirmaciones son, en primer lugar, que “la esencia del materialismo no consiste en la afirmación de que todo es materia, sino, más bien, en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo.” (Heidegger, 2000a: 53-54) En segundo lugar, que “La esencia del materialismo se oculta en la esencia de la técnica.” (*Ibid.*, 54)

Por tanto, en la génesis de la propuesta filosófica de García Bacca, a la luz de la valoración de la obra de Heidegger sobre Kant, se encuentra una operación compleja. La primera operación consiste en adoptar la distinción entre ontología y metafísica que aparece en *Kant y el problema de la metafísica* y solapar esta última con la estructura del hombre. Esto implica, a su vez, renunciar a una filosofía de tipo fenomenológico-hermenéutico o, en

terminología de García Bacca, *interpretativo*. Frente a ese planteamiento, debe desarrollarse una metafísica que esté a la altura de la física actual, lo que implica que, “si se quiere conservar, por reverencia a la historia de los nombres, lo de ‘después de los libros físicos’”, la metafísica estará “después de libros como *Teoría de la relatividad especial y generalizada* (Einstein), *Principios físicos de la teoría cuántica* (Heisenberg), *Problemas de dinámica del átomo* (Bohr),” (García Bacca, 1984c: 522) etc. En segundo lugar, implica renunciar a la trascendencia como *transfinito* y adoptar la *inmanencia* explosiva del hombre que, histórica y dialécticamente, ha dejado de vivirse como *creatura* y comienza a tomar conciencia del proyecto marxiano de “proponerse, y ponerse a levantar el tema del hombre al nivel de *problema* y al más comprometedor y aventurado de *empresa*, convertir al hombre en *empresa de sí*, en empresario de su llamada esencia” (García Bacca, 1974: 9). En esa inmanencia es donde arraiga el materialismo y donde se produce la inversión de la valoración heideggeriana de la técnica, a través de la que todo ente es material de trabajo o, como dice García Bacca, *material en bruto* para nuevos inventos que reconfiguran la historia.

Toda esta compleja operación teórica da como resultado el programa filosófico que García Bacca propone en el *Curso sistemático de filosofía actual*, que “el proyecto, designio y decisión, de tomar cual *materiales en basto* todo lo del universo, dado de buenas a primeras [...], y tomarlos cual *materiales* para darles *nueva* (inventada) forma *total*, caracteriza a una filosofía cual (empresa) *transustanciadora*.” (*Curso*: 23)

Por tanto, técnica, ciencia, dialéctica e historia, todo ello dependiendo de la estructura explosiva del ser humano, dan lugar a lo que García Bacca entiende como *humanismo positivo*, que “parece ser, pues, tema, o *el tema*, de nuestro tiempo” (García Bacca, 1974: 9) y que consiste en la “humanización positiva del universo; universalización positiva del hombre.” (*Curso*: 23)

Bibliografía citada

- Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, N° 9 (nueva edición), octubre 1991, ISSN 0211-5611.
- Beorlegui, Carlos (1988): *García Bacca: la audacia de un pensar*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Gaos, José (1987): “Estética y arte” [1942], en J. Gaos (1987) *Obras Completas VII. Filosofía de la filosofía e Historia de la Filosofía*, México, UNAM.
- ___ (1992): “Filosofía y literatura, según un filósofo español” [1945] en J. Gaos (1992): *Obras completas IX. Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y en la América Española*, México, UNAM.
- ___ (1993): *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, Fondo de Cultura Económica.
- García Bacca, Juan David (1940): *Invitación a filosofar. Vol. I. La forma del conocer filosófico*, México, FCE/Casa de España, 1940. (<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/invitacion-a-filosofar--0/html/>)
- ___ (1947): “Existencialismo alemán y existencialismo francés (Heidegger y Sartre)”, *Cuadernos Americanos*, n° 4, pp. 87-117.
- ___ (1948): «Heidegger, M.: *Platos Lehre von der Wahrheit*», *Revista Nacional de Cultura*, n° 67, pp.
- ___ (1956): “El estilo filosófico de José Ortega y Gasset”, *Revista Nacional de Cultura*, n° 114.
- ___ (1962): *Existencialismo*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

- ___ (1963a): *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ___ (1963b): *Siete modelos de filosofar*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- ___ (1969): *Curso sistemático de filosofía actual*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- ___ (1974): *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ___ (1982): *Antropología y ciencia contemporáneas (Curso de diez lecciones)*, Barcelona, Anthropos.
- ___ (1984a): *Infinito, transfinito, finito*, Barcelona, Anthropos.
- ___ (1984b): *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* [1967], Barcelona, Anthropos.
- ___ (1984c): “Metafísica, ¿hoy?”, *Kalathos*, nº IV, Octubre – Noviembre, 2000, (<http://www.kalathos.com/oct2000/pensamiento/bacca/bacca.html>). También en: J. D. García Bacca (2002): *Ensayos y estudios de Juan David García Bacca*, Compilación y selección de Cristina García Palacios y José Rafael Revenga, Caracas, Fundación para la Cultura Urbana, pp. 521-528.
- ___ (1987): *Elogio de la técnica* [1968], Barcelona, Anthropos.
- ___ (1990): *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* [1947], Barcelona, Anthropos.
- ___ (1991a): “Entrevista de J. Soler Serrano con Juan David García Bacca” (transcrita por Miguel Ángel Palacios Garoz), *Anthropos*, nº 9.
- ___ (1991b): “Transcribir, traducir, transfigurar” [1973], *Anthropos*, nº 9.
- ___ (1997): *Antropología filosófica contemporánea. (Diez conferencias, 1955)*, Barcelona, Anthropos.
- ___ (2000): *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Barcelona, Anthropos.
- ___ (2002): *Ensayos y estudios de Juan David García Bacca*, Compilación y selección de Cristina García Palacios y José Rafael Revenga, Caracas, Fundación para la Cultura Urbana, pp. 521-528.
- (2003): *Introducción literaria a la filosofía* [1964], Barcelona, Anthropos.
- Heidegger, Martin (1973): *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ___ (2000a): *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (2000b): *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Edición, traducción, comentarios y prólogo de Juan David García Bacca, Barcelona, Anthropos.
- ___ (2006): *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial.
- ___ (2007): *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos México, Fondo de Cultura Económica.
- Izuzquiza, Ignacio (1984): *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Barcelona, Anthropos.
- Machado, Antonio (2009): *Juan de Mairena I*, Madrid, Cátedra.
- Sevilla Segura, Sergio: “La propuesta de Gaos y García Bacca: lecturas sobre la técnica”, en N. Sánchez Durá y V. Sanfélix (2012): *Elogio de la filosofía: ensayo en honor de Mercedes Torreveano*, Valencia, Pre-Textos, pp. 157-176.