

TRES APORTACIONES DE GARCIA BACCA PARA UNA LECTURA INNOVADORA DE LA FILOSOFÍA DE MARX

Resulta sorprendente que tras cien años de «marxismo» teórico y práctico, alguien tenga la osadía de ofrecer —por haber realizado— una lectura auténticamente innovadora de la Filosofía de K. Marx. A lo largo de esta tortuosa centuria hemos asistido a numerosas catalepsias del pensamiento de Marx; sin embargo, hoy, parece que asistimos a su muerte (con enterramiento incluido) definitiva. La filosofía política, inspirada en los principios marxianos, se revela como impotente para inspirar la necesaria transformación de nuestras Sociedades, en la grave crisis de civilización que padecemos. La ontología materialista, inspirada en los principios marxianos, es declarada obsoleta y arcaica por los «Sumos Sacerdotes» de la Filosofía oficial y oficialista. La lógica dialéctica, inspirada en los principios marxianos, es rechazada de plano por metafísica, por ser informalizable y por sus pretensiones de universalizar la lógica formal. La epistemología, inspirada en los principios marxianos, es inservible por incapaz de «explicar» y describir el conocimiento científico contemporáneo. Por fin, la ética, inspirada en principios marxianos, o es imposible o se reduce realmente a un «catecismo» de los axiomas ideológico-políticos del «marxismo». Ante este panorama, intentar mostrar que es posible una *filosofía actual*, en la que *uno* de sus pilares básicos sea la filosofía de Marx, lleva consigo:

- a) Estar dotado de un talante intelectual terriblemente independiente y alejado de cualquier moda o dogma cristalizado.
- b) Entrar profunda y verdaderamente en un diálogo exhaustivo con la obra de Marx, a fin de esclarecer sus, tan manoseados, principios.
- c) Realizar dicho diálogo sin pasión, sin prejuicios y sin finalismos ideológicos o políticos.

El «marxismo» ortodoxo o stalinista ha elaborado una Teoría de la Historia y una Filosofía (DIAMAT), pretendidamente acordes con el pensamiento marxiano y, como es notorio, ha desembocado en una pseudo teología absolutamente estéril y responsable de las imputaciones que se le hacen al pensamiento de Marx. Es obvio que el «marxismo» soviético diseñó un modelo de filosofía «marxista», perfectamente *inmutable*, desde el cual intentar captar todo el movimiento filosófico del pasado y del presente. Naturalmente, su concepción dogmática le llevó —lleva— a rechazar, por «idealista», toda filosofía anterior o actual, siempre que

no corresponda a dicho «modelo». De esta concepción se desprenden una serie de rasgos perniciosos para todo quehacer filosófico, no sólo del «marxista»:

- Osificación de la filosofía «marxista».
- Carácter teleológico de la Historia.
- Imposibilidad de desentrañar los modelos del filosofar pasado y actual, dado que no se parte de la propia filosofía a analizar, sino que ésta se ve a través del prisma ofrecido por el modelo previamente establecido.
- Imposibilidad de una transustanciación (*Aufhebung*) real del modelo «marxista», dado su carácter inmutable. A lo sumo, se consigue aumentar el número de datos experimentales que verifiquen tal filosofía. Ahí reside el enriquecimiento filosófico «marxista», o su actualización.

La tarea de reconstruir un modelo de filosofía marxiana que no sea dogmática; que no contenga los gérmenes propiciadores de dogmatismo; que esté abierta a porvenir; que permita y dote de instrumentos de análisis aptos para comprender real y verdaderamente cualquier filosofar —y filosofía— actual y pasado; que asuma plenamente la posibilidad de ser superada dialécticamente, es terriblemente ardua y lleva consigo el peligro de una valoración negativa y una descalificación «marxista» por los «ministros de la verdad».

Este esfuerzo intelectual, con los peligros que conlleva, es el que viene realizando —y arrastrando— desde hace dos décadas aproximadamente el gran ausente de la filosofía española: el profesor J. D. García Bacca.

Como habrán podido apreciar, he distinguido lingüísticamente los términos «marxista» y marxiano. Con ello pretendo referir el primero, a la tradición ortodoxa y heterodoxa del marxismo; el segundo lo empleo para denotar bien el pensamiento original de Marx, bien la lectura garcíabacciana del mismo. Para evitar ornamentos lingüísticos, en lo que sigue evitaré el uso de comillas, aplicado al término marxista. Al mismo tiempo, es preciso resaltar el hecho siguiente: cuando hablamos de principios marxistas, inmediatamente pensamos en aquellos que han cristalizado a lo largo de estos cien años. Unos pueden tomar como punto de referencia la ortodoxia stalinista; otros la interpretación gramsciana, lukacsiana, etc... En cualquiera de los casos, el referente principal: la obra de Marx, se deja de lado. Como este no es el caso de García Bacca, me ha sido preciso:

1.º Realizar una síntesis de la lectura que G. B. nos ofrece de Marx.

2.º Analizar algunas de las ideas fundamentales allí expuestas, que, o contradicen abiertamente las consagradas, o han pasado desapercibidas por los escoliastas, o coinciden con algunos marxistas —pocos y audaces.

Para comprender el alcance de la interpretación garcíabacciana, remito al lector al *Boletín Anthropos* (1983), donde una serie de autores —incluido el que esto escribe— la comentan ampliamente. Es evidente

que son las obras de nuestro filósofo las que contienen las novedades. En ellas es donde se deben buscar en última instancia. Al final del escrito daré cuenta de sus obras marxianas.

Respecto a cuáles son las aportaciones de G. B., aquí analizaremos algunas de ellas.

1. AUTO-TRANSUSTANCIACION PROGRESIVA DEL PENSAMIENTO DE MARX

Es de sobra conocida la división de opiniones a la hora de dilucidar cuál es el real y verdadero pensamiento de Marx. Si se sigue la clasificación althuseriana, nos encontramos con que el elemento clave y decisivo para una caracterización correcta de la filosofía de Marx es la concepción del hombre. Así, ha habido exégetas «humanistas» y «antihumanistas». Ambos difieren en lo siguiente:

— Los humanistas conciben al hombre *abstractamente*, esto es, al margen de las relaciones sociales capitalistas. Los humanistas *reducen* todo el pensamiento de Marx al que éste produce en su juventud. Los humanistas *se distinguen* entre sí, en función del credo filosófico que profesen; fenomenólogos, existencialistas, tomistas..., al aplicar sus respectivas herramientas al pensamiento interpretado obtienen resultados diferentes.

— Los antihumanistas conciben al hombre *determinado* por las relaciones sociales capitalistas. Rechazan el concepto de «hombre», por ideológico y metafísico. Los antihumanistas *reducen* todo el pensamiento de Marx al que éste produce en su madurez. Althuserianos y stalinistas coinciden en dicha interpretación.

Creo que es posible añadir a esta clasificación althuseriana otra corriente que, sin salirse de la herencia marxiana, ha tratado de superar el antagonismo interpretativo. Vendría representada por autores como Schaff, Meszáros, Kolakowski (el anterior a *Corrientes fundamentales del marxismo*), Mandel, Sánchez Vázquez, K. Kosik, Martín Santos, Fernández Santos, C. Astrada, L. Silva; en general, aquellos filósofos que se sitúan en la línea de Lukacs, Korsch, Gramsci —a pesar de las obvias diferencias que presentan—. Común a todos ellos es la preocupación por presentar una visión global de la Filosofía de Marx, que tenga en cuenta *toda* su obra. Habría que exceptuar a Gramsci, debido a que no llegó a conocer la obra temprana de Marx. Pero su profunda comprensión del Marx que conoció le sitúa en esta línea. Asimismo, tratan de huir del esquematismo antropológico de unos y otros. De ahí que términos como alienación, cosificación, clase en-sí y para-sí, trabajo enajenado, etc., sean interpretados desde el contexto de las relaciones sociales capitalistas. Los *Grundrisse* son obra clave que, lejos de ser criterio de demarcación absoluto entre dos etapas, se constituyen en puente científico de toda la obra marxiana, por muy dispar que parezca.

Como en la literatura marxista el término «humanista» ha adquirido una connotación peyorativa —debido a dogmatismos de stalinistas y althuserianos— no me atrevo a calificar así a esta corriente, aunque, como es evidente, su preocupación por el hombre (socialmente considerado) es constante. Recogiendo el concepto marxiano —recuperado

por G. B.— de *Humanismo práctico*, podría ser aplicado con cierta exactitud a estos autores.

Pues bien, G. B. se alinea sin lugar a dudas con estos autores, aunque, como veremos, con algunas diferencias sustanciales.

De las ideas fundamentales presentes en estas tres corrientes descritas voy a ceñirme a una de ellas: la que se refiere a la *posible continuidad* en el pensamiento de Marx.

Únicamente la última corriente soslaya la ruptura de su pensamiento, a lo largo de toda la obra, intentando mostrar un Marx *coherente* de principio a fin. El problema surge —como acertadamente señala Sánchez Vázquez (S.V., 1983, 227 ss.)— al interpretar el término «coherencia». En efecto, si por «coherencia» entendemos «ausencia de contradicción formal», entonces resulta obvio que entre los *Manuscritos* y *El Capital*, hay una serie de hiatos conceptuales que no se pueden obtener deductivamente, partiendo de los presupuestos esbozados en los *Manuscritos*.

Ahora bien, si por «coherencia» entendemos racionalidad en la empresa filosófica marxiana, entonces habrá que precisar el significado de dicha expresión y comprobar si se da a lo largo de *toda* la obra de Marx.

G. B. acomete la inmensa tarea de *poner a prueba* si realmente Marx desarrolló una *empresa filosófica* —de nuevo tipo— que esbozó en su juventud; concretamente en los *Manuscritos* del 44. Parece que bastaría con señalar los rasgos definitorios de «empresa», para juzgar posteriormente si el desarrollo *corresponde* a tales rasgos. Si Marx hubiese hecho esto, no saldría de una racionalidad formal que en nada alteraría el resultado de su trabajo intelectual: estaría implícito en su planteamiento inicial. Sin embargo, Marx, al inventar la dialéctica materialista, tiene que aplicarla a su propia obra. G. B. es muy consciente de que la racionalidad dialéctica ha de hallarse analizando *a posteriori* el fruto del trabajo; esto es, *retrospectivamente*.

Toda empresa (plan) es operación dialéctica, transustanciadora, ejecutada —e *inventada*— por el hombre sobre determinados *materiales* dados, para obtener cualquier tipo de *realidad-idealizada* (modelada) de antemano, y sin absolutas garantías de que se obtenga conforme a la previsión. La empresa es dinámica y exige —para que lo sea— *enmateriaizarse*, objetivarse. Para llevar a efecto tal objetivación, se necesita un *proyecto*, *designio* y *decisión* inventados. Mas siempre se pasa del material utilizado (natural) al producto realizado (lo artificial) por *salto dialéctico*. Esto es, *material*, *invento*, *proyecto*, *designio* y *decisión*, son condición necesaria y no suficiente del producto obtenido. De ahí que la racionalidad del producto (en este caso, *Filosofía de Marx*) sólo pueda obtenerse retrospectivamente, tras haber hallado las líneas directrices de su plan filosófico.

Sintetizando al máximo diré que G. B. diseña la Empresa Filosófica de Marx en torno a tres grandes ejes —que son sendas *operaciones transustanciadoras, dialécticas*—:

- La primera transustanciación, le conduce al Humanismo teórico.
- La segunda transustanciación, le lleva al Humanismo práctico.
- La tercera transustanciación, sólo queda esbozada —porque se nece-

sita transmutar revolucionariamente la sociedad capitalista— y conduciría al Humanismo positivo.

Es preciso recordar que tales fases, con sus denominaciones, se hallan en los *Manuscritos* juveniles de Marx. Así mismo es necesario constatar que la *clave* de la comprensión de dicha empresa, es *histórica*: esto es, desde la perspectiva de un *porvenir* ideal (designio inventado): reino de la libertad), hacer irreversible *pasado* y *presente*, por haberlos transustanciado teórico-prácticamente en *pretérito* y presencia. La empresa se convierte así en exigencia de crear Historia auténticamente humana.

La 1ª transustanciación la opera sobre el siguiente material: Filosofía clásica (por utilizar la denominación engelsiana), teoría política, teología. Ambas han «naturalizado» al hombre a nivel gnoseológico (idealismo y materialismo mecanicista); a nivel ontológico social (supeditación *absoluta* de la sociedad civil al Estado omnipotente); a nivel ontológico-antropológico (supeditación absoluta del hombre a Dios). Dicho proyecto dialéctico lo lleva a cabo a lo largo de las siguientes obras: *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*; *Manuscritos*; *Sagrada Familia*; *Tesis*; *Ideología Alemana*. García Bacca las recorre analíticamente destacando entre otros los siguientes aspectos:

1.º *El hombre* —en todas las obras revisadas— se *halla incardinado en las relaciones sociales* que, a su vez, ha creado. No es concebido de forma abstracta, como señalan los «humanistas» de la clasificación adoptada. Ocurre, sin embargo, que utiliza un discurso ideológico-filosófico —el lenguaje cotidiano de la filosofía académica— y no son abordadas las relaciones sociales con un lenguaje científico-económico. Pero ya en estas obras se opera una *transustanciación lingüística*, dado que:

2.º *Pone al descubierto* —referencialmente— los *mecanismos de naturalización gnoseológica* utilizados por Hegel y Feuerbach; así como

3.º *pone al descubierto los procedimientos para evitar que se reproduzcan tales naturalizaciones*;

4.º *pone de manifiesto el carácter histórico-social de la producción ontológico social, realizada por los colectivos humanos*;

5.º *pone de manifiesto el carácter histórico-social de la producción*.

Paralelamente, esta 1ª transustanciación —para que sea tal— exige necesariamente una transmutación real y verdadera de la sociedad de la época, a fin de evitar que surjan otra vez alienaciones intelectuales, religiosas, político-económicas... El Humanismo teórico reclama necesariamente la revolución social. Y no es algo que se deduce lógicamente del proyecto llevado a cabo teóricamente, sino que ya la realidad social estaba siendo convulsionada por las luchas del movimiento obrero incipiente. Esta exigencia del Humanismo teórico estaba siendo creada fácticamente por el movimiento obrero.

La 2ª transustanciación de su filosofía, va a resultar de operar sobre: Economía Clásica (x); lenguaje obtenido en la primera operación dialéc-

tica (y); intereses concretos de los trabajadores (z) —todavía sin sistematizar—.

(x) (Justificadora de la progresiva creaturización del hombre que —real y verdaderamente— era creador; justificadora, asimismo, del *status quo* sociopolítico).

(y) (Propenso a ideologizar la realidad y a mostrarse superior a los lenguajes científicos).

(z) (Ni se organizaban efectivamente los trabajadores, ni sus reivindicaciones atacaban la raíz de la alienación/explotación/creaturización).

Este proyecto lo lleva a cabo a lo largo y ancho de *Miseria de la Filosofía, Trabajo asalariado y capital, El Manifiesto, El Capital, Grundrisse*. También recorre G. B. estas obras, partiendo de la *Ideología alemana*. De esta nueva fase de *Humanismo práctico*, cabría destacar:

1.º Las relaciones sociales en las que está inserto el hombre real (ya que las crea) son abordadas científico-económicamente, mas con metodología transustanciadora y no fenomenológica. Así se obtiene una visión *real de verdad* (diacrónica y sincrónica a la vez) de la estructura económico-social, y por consiguiente antropológica de la sociedad.

2.º El lenguaje filosófico, resultado de la 1ª transustanciación, se vuelve a superar dialécticamente, por el hecho de aliarse con el lenguaje científico-económico. Por primera vez en la historia, términos científicos adquieren connotaciones tradicionalmente filosóficas —especialmente ontológicas, sociológicas y antropológicas—. Hoy que esa misma operación ha sido hecha con los términos de la física y la biología, todavía sigue sin apreciarse —y desarrollarse— aquella violencia filosófica realizada por Marx. Así lo pone de manifiesto G. B. en numerosas ocasiones.

3.º Se desvela el presente, haciendo acto de presencia ante los hombres creadores (trabajadores). Se sientan las bases reales, materiales, para la construcción de la verdadera Historia de la Humanidad.

4.º Se ofrece una visión profunda del marcado carácter histórico de la estructura económico-social de las sociedades.

5.º Se pone de manifiesto la estructura y límites (así como la trascendencia de ellos) de la economía pre-capitalista: constituye el modelo de economía natural.

6.º Se pone de manifiesto la estructura y límites de la economía propia de sociedades híbridas ontológico-antropológicas (compuestas y creadas por hombres naturales/artificiales): constituye el modelo de economía política.

7.º Se especifica el modelo de economía propio de sociedad industrial: constituye el modelo de economía capitalista.

8.º Se señala el límite a que tiende el modelo E.P.C.: concentración de capital y automatismo.

9.º Se señala la probabilidad de trascender dicho límite. Para ello es preciso inventar un proyecto de revolucionar la sociedad capita-

lista, tendente a crear un ordenamiento social diferente —el comunismo (el hombre debe superar su esquizofrenia ontológica recuperando su carácter creador; el contexto de relaciones sociales nuevas debe ser elaborado en función de dicho objetivo). Paralelamente es imprescindible organizar prácticamente al proletariado (en tanto que estado ontológico social del hombre) en su *empresa* política por alcanzar el *designio* inventado por él.

Es evidente que Marx agota su existencia física sin que se haya logrado completar este momento dialéctico. A pesar de ello y respondiendo a su empresa juvenil, se *aventura* a señalar tanto la condición necesaria para efectuar la tercera transustanciación —del orden/desorden capitalista—, como las bases ontológicas que, *presumiblemente*, generaría el Humanismo positivo.

La condición necesaria para alcanzar la fase de Humanismo positivo es, obviamente, el comunismo o Humanismo práctico realizado. Con él terminaría la historia zoológica de la humanidad y comenzaría a crearse la verdadera Historia humana. Pero «del dicho al hecho, va un trecho»; del proyecto teórico a su enrealización hay un salto que es *imposible*, predecir necesaria y suficientemente. Dicho salto no responde a una razón deductiva, lineal, sino que está sujeto a riesgos, a probabilidades. De ahí que G. B. señale como bases presumibles del Humanismo positivo las siguientes:

— *Apertura a porvenir*: si el comunismo se realiza conforme al proyecto de transustanciar el límite a que tiende el modelo de E.P.C., esto es, reapropiándose sociedad, y en su límite humanidad, de los medios de producción; extinguiendo el Estado mediante la reapropiación de él por la sociedad civil; siendo los hombres conscientes —por reapropiarse gnoseológicamente— de su carácter creador, entonces eso de *crear historia*, de porvenir, es naturaleza artificial propia de hombre en *estado social*.

— *Control de necesidad*: si el comunismo se realiza conforme al proyecto descrito, entonces las necesidades propias del estado natural del hombre son satisfechas por la *automatización* de los medios de producción (límite al que tendría también el modelo de E.P.C.), toda vez que han sido reapropiados por la sociedad civil.

— *Surgimiento de libertad*: si el comunismo se realiza conforme a dicho proyecto, entonces el estado creador del hombre, viene caracterizado por *espontaneidad, novedad, creatividad... libertad*. Comienza el «reino de la libertad», como señalaba Marx en *El Capital*.

La lectura que nos ofrece G. B. de Marx es absolutamente coherente, nos presenta a un Marx, cuyo pensamiento se *autotransustancia* a lo largo y ancho de toda su obra; un Marx, cuyo pensamiento está constituido por el *desarrollo dialéctico del plan filosófico* que diseñó en su juventud. Lógicamente, la coherencia del pensamiento marxiano es puramente dialéctica: tal es la racionalidad inherente a su empresa filosófica. Y tal interpretación de la filosofía marxiana supone una *interesantísima contribución* desde el pensamiento español (o hispanoamericano). Entre los pocos autores marxianos que defienden —actualmente— la tesis de la no reductibilidad del pensamiento de Marx a cualquiera

de sus —pretendidas— dos etapas (la juvenil y la de madurez) tengo que mencionar forzosamente a István Mészáros, uno de los representantes más lúcidos de la denominada «Escuela de Budapest» (diseminados por el planeta, forzosamente). Lo he de hacer por el asombroso paralelismo con nuestro autor.

Para Mészáros, la filosofía de Marx es un todo en evolución —a partir de los *Manuscritos*, considerados por él como un «sistema *in statu nascendi*» (M., 1978, 93)— articulado en torno a dos nociones clave: *enajenación* y *Aufhebung* (*transustanciación*) (ver M., 1978, 205 ss.). El filósofo húngaro considera al pensamiento de Marx como una verdadera *teoría de la enajenación*, cuyos referentes ontológicos son Naturaleza, Hombre, Industria o Actividad productiva, constituyendo un bucle retroactivo. Este marco ontológico es considerado dinámica e históricamente; esto es, la reciprocidad dialéctica entre hombre, naturaleza y actividad productiva, crea desde el mismo hombre, hasta sociedades y productos de todo tipo. De esta suerte, la historia es considerada ontológicamente, es obra del hombre, es su producto: ...«en la concepción de Marx el primer acto histórico del hombre es la creación de su primera necesidad nueva, y ninguna determinación mecánica puede explicar esto... su concepto clave es *actividad productiva* humana...» (M., 1978, 109). La convergencia con G. B. es manifiesta, como creo que ha quedado patente al exponer el plan marxiano. Para más detalles clarificadores, remito nuevamente al lector a (*Anthropos*, 1983, 46-72).

Asimismo es interesante destacar otro aspecto común a ambos autores que, sin embargo, señala la diferencia entre ambos. En los dos está presente la idea de que el pensamiento de Marx no sólo es coherente —dialécticamente, autotransustanciadoramente— desde su juventud, sino que su obra es inconclusa, está abierta. El filósofo húngaro resalta dicho carácter, así como sus continuas reformulaciones y superaciones (de la misma), en función de una progresiva y recíproca integración de la teoría y la praxis (M., 1978, 226, 27). De ahí que para ambos el modelo transustanciador del filosofar de Marx, debe ser considerado como un modelo a seguir incesantemente, llegando incluso a transustanciarlo —es una de sus vectorialidades—.

Esta interpretación les permite a ambos oponerse a aquellos que presentan a un Marx profeta de algún paraíso hipotético. Para ellos, Marx es —entre otras cosas— el *precursor* de una forma de filosofar y de entender la historia como «algo con final abierto» (Mészáros, 1978, 10) o como un «ponerse a porvenir, a novedad» (García Bacca, 1973, 823). Es algo que se desprende del peculiar carácter de la continuidad del pensamiento de Marx.

Empero, dado que la interpretación de Mészáros gravita en torno a la noción-clave de *enajenación*, siendo la transustanciación mero epifenómeno de aquélla, ambas son concebidas en «términos de *necesidad* ontológica» (Mészáros, 1978, 110). Esta concepción hace peligrar el carácter abierto de la historia concebida ontológicamente. Así, encontramos proposiciones deliciosamente vagas que confunden y no demuestran la tesis que se defiende: «...todas las etapas particulares de la historia humana desaparecen necesariamente, porque una necesidad histórica es una necesidad en proceso necesario de desarrollo» (Mészáros, 228),

y «...la historia humana no se puede comprender sin algún tipo de teleología... El sistema de Marx... está organizado en términos de una teleología abierta... que no puede admitir una fijeza en ninguna etapa» (Mészáros, 111).

A mi parecer, falta un cuadro categorial que aporte la racionalidad precisa, para probar la tesis, así como hacer gravitar la interpretación del pensamiento de Marx en torno a *transustanciación*. Y esto es lo que hace García Bacca. En efecto, para nuestro autor la *enajenación* es una necesidad ontológica del hombre en su estado natural o en su estado de híbrido ontológico (natural/artificial, propio del capitalismo). Toda creación de un producto por el hombre supone tanto una *perobjetivación* del mismo, cuanto una *enajenación* (en el caso del hombre natural) o una *desenajenación* (en el caso del hombre artificial/natural, capitalista y en el caso del hombre social, comunista). Para clarificar conceptos (*Anthropos*, 1983, 71). De ahí que la *enajenación* sea una necesidad real inherente al perobjeto producido por el hombre que vive en una sociedad cuyas relaciones de producción vienen definidas en función del *valor de cambio*. Por ello, la *enajenación* es histórica: se puede ser consciente de ella en una sociedad capitalista; en ella aflora, se manifiesta. Pero *transustanciar* es «operación dialéctica, realizada por el hombre creador siguiendo un plan *inventado*, utilizando unos medios o instrumentos inventados, con el objetivo/finalidad inventado de trastocar, de transmutar todo lo que de la realidad se halle en estado natural, hasta convertirlo en estado artificial, en producto humano, hecho por y para el hombre» (*Anthropos*, 1983, 47, 8). Como toda operación es un *invento* del hombre (así como su organización). Y, si es invento, no puede estar sujeta a *necesidad*. Cuando más, podrá haber condiciones necesarias que provoquen el ingenio, pero nunca obligarán (necesidad) a que emerja una *novedad*, que es todo invento. Como se puede observar, no es lo mismo hablar de teleología —aunque sea abierta— que introducir la noción de *designio/finalidad/objetivo* inventado por el hombre creador para que se plasme realmente el *proyecto*. Cualesquiera perobjetos: sociedades, técnicas, hombre..., se crean según designio. Por eso la Historia se lee en clave *Porvenir*, hacer que haga acto de presencia lo que el hombre en estado social (el auténticamente creador) quiera. La introducción de la categoría *Plan/Empresa* y su secuencia: material, ocurrencia, proyecto, designio, decisión, éxito/fracaso, introduce en la historia, ontológicamente entendida, la noción-clave de novedad, espontaneidad, aleatoriedad..., libertad. Queda fuera cualquier ambigüedad, por la que pueda colarse el determinismo. De este modo, las etapas particulares de la historia, desaparecen —en última instancia— por los planes (siempre *novedosos*) de los —más bien, los pocos, El— hombres.

Para concluir, creo necesario fijar con claridad la primera aportación de García Bacca a la interpretación del pensamiento de Marx: Es un pensamiento que se auto-transustancia a sí mismo, por lo que constituye un modelo de filosofar abierto siempre a *Porvenir*.

2. PRAXIS, FUNDAMENTO DE UNA ONTOLOGÍA CREADORA

La noción de «praxis» es central en todo el pensamiento de Marx. Precisamente por ello y en función de determinados intereses o insuficiencias teóricas, «humanistas», «antihumanistas» y «humanistas prácticos», han diferido en la concepción de dicha categoría.

En el marco de este artículo no cabe establecer un estudio comparativo de las diferentes versiones que nos ha deparado la historia de la filosofía de raíz marxiana. Mas sí es necesario comparar a algunos autores, con G. Bacca, para resaltar el alcance de su interpretación. De esta forma quedará constancia de lo que considero una aportación decisiva a la interpretación marxiana.

Adolfo Sánchez Vázquez es el único filósofo español que ha abordado *sistemáticamente* el estudio de la noción-clave «praxis» en los clásicos del marxismo. Fruto de su audaz trabajo es *Filosofía de la Praxis*. Me parece obligado comenzar el análisis comparativo por él.

Para Sánchez Vázquez, la *praxis* es una categoría central de la filosofía, constituyéndose en fundamento de cualquier análisis antropológico, gnoseológico, ontológico e histórico. Todo estudio acerca del hombre ha de partir del supuesto de la autoproducción de sí mismo. El estudio acerca del conocimiento humano, debe introducir principalmente la noción de praxis ya que ésta es fundamento y fin del conocimiento, así como criterio de verdad. Así mismo, cualquier análisis ontológico acerca de las relaciones entre el hombre y la naturaleza; el pensamiento y la realidad, etc., está necesariamente abocado a partir de dicha noción. Por último, la historia no puede ser cabalmente entendida sino como historia de la producción humana (Sánchez Vázquez, 1980, 42).

A mi parecer esta tesis tiene un denominador común, que es preciso explicitar para —sobre él— elaborar un cuadro categorial que dé racionalidad a las mismas. De no ser así, es posible que se incurra en incongruencias y ambigüedades —como se verá— que nos alejarían (presumiblemente) de la intencionalidad de Marx. Tal denominador sólo puede ser un *tipo de hombre absolutamente creador* (de todo, incluido él mismo), y *una realidad* (cualquiera: material o inmaterial) *creada por él*. Es evidente que tal tipo de hombre no existe en nuestra sociedad; mucho menos en la que le tocó vivir a Marx. Sin embargo, si se admite que Marx intenta construir una filosofía *transformadora* del mundo —y Sánchez Vázquez sí lo hace—, entonces se ha de admitir que para llevarla a efecto es necesario construir un hombre capaz de ello. Tal tipo de hombre —el creador— no puede ser diseñado por decreto. El que así surgiera no sería capaz de interpretar el mundo; menos de transformarlo. Por tanto tan sólo es posible construir el hombre creador a partir del hombre realmente existente. Para realizar tal operación —*dialéctica*— es preciso:

— Fijar como *ideal*, al que es preciso tender, el de hombre creador. Recuerdo que García Bacca entiende por ideal: «algo hacia lo que hay que mirar a fin de notar lo que un ser dista de lo que *tiene que ser*...» (G. Bacca, 1983, 93).

— Caracterizar al hombre existente, como hombre ontológicamente escindido: creador y creaturizado al mismo tiempo.

— Utilizar al hombre escindido como «material en bruto», como «plástico» a transmutar en el ideal.

— Señalar claramente: tanto el *proyecto* (ideal), más operaciones a realizar, más instrumentos a utilizar, como el *designio* (lograr un hombre real y verdaderamente persujeto y a su vez desenajenado: hombre en estado social), y como la firme *decisión* de poner a prueba el proyecto. Sin ella no hay praxis.

— Indicar que tal empresa es un *invento, originalidad organizada* (clase «para sí»).

— Destacar que el resultado que se obtenga no es totalmente previsible. Se producirá por *salto dialéctico* (cuántico en microfísica), el advenimiento del nuevo estado del hombre.

Tal es para García Bacca la *empresa transustanciadora, práxica*, que es imprescindible acometer si se quiere entender —por enmaterializar el ideal— transformadoramente, autoproductivamente al hombre.

No hay que dejar pasar por alto el hecho siguiente: para G. Bacca, la superación del estado de hombre escindido lleva consigo arbitrar los mecanismos necesarios para que no vuelva a repetirse tal situación ontoantroposociológica. Esto supone *revolucionar radicalmente* no sólo las relaciones de producción capitalistas, transfinitando el límite al que tienden —*Total* y *Unico*— en *Todo* y *Nosotros*, sino las *inmaterialidades* que han adquirido vida propia y han estado creaturizando intelectual, sentimental, jurídica, políticamente... al hombre. Es decir, individuo, especie, sociedad (esto es: hombre consciente de ser creador, mas enajenado de sus productos; Nosotros-Humanidad; Todo-Conjunto, organizado práxicamente, de todos los hombres, de la especie), están interactuando en *bucle* mediante la *praxis*, a fin de alcanzar la sublimación del estado escindido del hombre a estado creador.

Pues bien, las nociones-clave aquí utilizadas (al igual que ocurrió al tratar la autotransustanciación del pensamiento de Marx en clave de empresa histórica) sí constituyen un cuadro categorial, que nos permite racionalizar sin ambigüedades —aunque sí con originalidades imprevisas— la antropologización progresiva del hombre. Así pues, el hombre para G. Bacca deja de tener esencia, para convertirse en *proyecto*: tal es su naturaleza. Como todo proyecto conlleva la exigencia de enrealizarse o enmaterializarse, es claro que el hombre concebido ontológicamente es *producto de sí*, gracias a su praxis transustanciadora.

Al igual que cuando traté de historia, se llega a una *ontología empresarial de productos*, sustentadora de una antropología. Aquí también coincide G. Bacca con Mézáros: «sólo hay una manera de producir una teoría histórica omnicomprendensiva y coherente en todos sus aspectos: la de situar positivamente a la antropología dentro de un adecuado sistema ontológico» (Mézáros, 1978, 41).

Después de dejar constancia de la primacía de la praxis, desde las diversas perspectivas señaladas, Sánchez Vázquez, al referirse a la concepción marxiana de la misma, lo hace del siguiente modo:

a) Praxis como fundamento del conocimiento. Nos viene a decir que para Marx, si bien hay, en principio, una realidad (naturaleza) independiente del hombre, aquella realidad objeto de nuestro conocimiento

es el *resultado* de nuestra acción práctica sobre ella (Sánchez Vázquez, 1980, 146-47). De esta forma, la praxis —entendida como acción gnoseológica práctica— es base del conocimiento humano. Ni que decir tiene, que para S. Vázquez la realidad objeto de conocimiento es una realidad «mediada por el hombre», social, política, histórica y científicamente. La tesis sostenida por nuestro autor, a pesar de estar formulada en idéntico lenguaje que la proclamaba por la Filosofía oficial soviética, difiere de ella. Para los acólitos del *Diamat*, la praxis queda reducida a una mera práctica deformadora de la realidad independiente al sujeto, pues la entienden como aquella interacción entre sujeto y objeto de la que se obtiene una transformación del objeto. Lo de «naturaleza humanizada», tan caro a Marx, ha sido sustituido por un burdo practicismo.

Sánchez Vázquez se halla cerca de formular explícitamente que Marx es el creador de una ontología de productos, ya que se infiere de lo expresado. Sin embargo no da el paso; y no lo hace porque para ello es preciso elaborar un sistema categorial que permita diseñar la empresa ontológico-dialéctica. Ya se ha visto como G. Bacca sí da ese paso. Si el profesor residente en México lo hubiese hecho, habría caído en la cuenta de que:

— Si por «fundamento», entiende base real en la que se apoya el conocimiento del sujeto, entonces no se sostiene la tesis, dado que hay cuatro bases reales: la cosa a transformar, el proyecto a enmaterializar (fruto novedoso de la actividad mental), la voluntad artificial (inventada) de poner a prueba el proyecto, y la cosa transformada (producto, resultado incierto e imprevisible). Las tres primeras son sólo *condición necesaria* para que se obtenga el producto nuevo, original. Pero nunca son garantía suficiente para el resultado. Este —como he dicho en anteriores ocasiones— se origina por salto dialéctico. Como lo que es objeto de conocimiento es la cosa producida (lo artificial), entonces, el fundamento, ónticamente entendido sería el producto, lo artificial.

— Así pues, G. Bacca afina mucho más la definición de praxis, y nos dice: «...no es ni acto suelto, ni muchos naturales, sino el *contexto real* de proyecto-diseño-decisión y éxito— todos ellos invento» (G. Bacca, 1969, 337), siendo *contexto*: «aquél *dominio de cosas* que posee: a) además de estructura, conjunto de relaciones coherentes; en principio entran dos relaciones básicamente coherentes: precedencia y procedencia (García Bacca, 1977, 31); b) una *propiedad relacional no lógica* y c) un salto cualitativo; es decir, una innovación lógica y óptica» (G. Bacca, 1977, 41; los subrayados son míos). Esto, según mi criterio, significa que la noción-clave «praxis», no sólo no significa manipulación arbitraria o consciente del bojeto (piénsese en la manipulación de un tronco de árbol hasta dejarlo convertido en bote —*hallazgo genial*, diría G. Bacca, que no alcanza la categoría de *invento*), sino que es *actividad* que comporta dos momentos:

1.º Teórico: conocimiento del material a transmutar. Ocurrencia de transmutarlo. Elevar la ocurrencia a invento (mediante salto) y organizarlo según correlación ya repetida.

2.º Práctico: producto, plasma, innovación óptica, que supone disolución del material, estado nuevo del mismo y establecimiento de una

relación nueva entre el material y su nuevo estado. Esta relación no es lógico-formal sino estocástica. Incluyo en el momento práctico, la relación lógico-estocástica, porque sin tener materializado el proyecto es imposible hallar la racionalidad entre los dos estados.

En definitiva, para G. Bacca, praxis es operación transustanciadora por excelencia, actividad «planificada», operación ontológica generadora de nueva ontología: de producto.

De esta suerte, al igual que ocurría con la perspectiva ontoantropológica de la praxis, también aquí se origina una *bucle retroactivo* entre ontología y gnoseología: ontología que es producto de una gnoseología práctica, que, a su vez, es producto de una ontología dinámica.

b) Praxis como criterio de verdad: «si al actuar (para transformar la realidad) se *logran* los *finés* que se perseguían, ello significa que el *conocimiento de que se partió* para traer esos fines, es verdadero» (S. Vázquez, 1980, 148; el subrayado es mío). En esta tesis se presupone una concepción de la verdad, entendida como correspondencia entre el conocimiento que el sujeto tiene de la realidad a transformar y la realidad transformada. De ahí se infiere que únicamente la praxis puede determinar si el conocimiento (previo a la obtención de la realidad transformada) es o no verdadero; será verdadero si la realidad transformada responde a dicho conocimiento.

G. Bacca podría contestar esta caracterización gnoseológica de la praxis, arguyendo que la misma no se ajusta a la dimensión transustanciadora que Marx le da. Tal concepción, lo único que hace es *probar* activamente que un diseño teórico de la realidad puede ser plasmado prácticamente. Pero en nada altera al *estado* (hay que entenderlo como lo hace la física actual) de la realidad primitiva: no hay transmutación, cambio de estado.

Así mismo, dicha concepción irradia optimismo ontológico y gnoseológico (por no decir mecanicismo), dado que «se logran los fines previstos». Afirmar esto supone:

— La realidad a transformar (a) puede ser traducida irreal o cognoscitivamente de forma fidelísima (x).

— De (x) se puede obtener un diseño (y) de la nueva realidad a materializar (a').

— [(a), (x)] e [(y)], son condición necesaria y suficiente para obtener mediante la praxis (a').

— Hay, por tanto, una racionalidad lineal, continua, que nos permite predecir con éxito necesario el resultado. En definitiva, esto es determinismo riguroso.

Sin embargo, para G. Bacca la praxis en tanto que actividad dialéctica, planificada, consiste en *poner a prueba* la probable producción de realidades. Me explico:

— (a) Es un estado cualquiera de la realidad, que va a ser tomado como material a transmutar dialécticamente.

— Se le ocurre al sujeto cognoscente y organiza en invento el proyecto teórico-práctico de plasmar (a'). El conocimiento *interpretativo* o transformador de (a) está implícito en la componente teórica de proyecto. Y se decide (voluntad práxica) a *poner a prueba* tal proyecto.

— El paso de (a) a (a') comporta sus riesgos, sus errores, su incertidumbre —siempre hay una pérdida de realidad a la hora de llevar a cabo cualquier transmutación dialéctica—.

— Si se obtiene (a'), entonces la operación ha tenido *éxito* (verdad artificial, creadora, técnica).

— Ahora es posible hallar la racionalidad (retrospectiva) de todo el proceso, que, inflexiblemente, habrá de ser probabilística dado que tan sólo había condiciones necesarias, mas no suficientes, para obtener (a').

Así pues, para G. Bacca la praxis podría ser *criterio de verdad*, si y sólo si es entendida como creadora, esto es, como generadora de *per-objetos* (realidad artificial, hecha por y para el hombre). De esta suerte el conocimiento es verdadero realmente cuando logra producir la realidad artificial, transmutando la realidad natural (o utilizada como tal).

Es asombroso el paralelismo entre esta concepción y la que nos ofrece Kolakowski: «La coincidencia entre juicio y realidad (verdad)... es una relación con el mundo al que el hombre ya ha otorgado formas substanciales [me hace recordar el concepto de «forma informante» garciabacciano] ... estamos suponiendo al mismo tiempo que las relaciones entre las cosas, cuya descripción se define como verdadera o falsa, son relaciones entre objetos artificiales, logradas a partir de la materia de acuerdo con un sistema concreto de clasificación, que pone la realidad a disposición de la *praxis* humana...» (Kolakowski, 1969, 86, 7).

Como es posible apreciar, en ambos autores se presupone una concepción de la verdad, entendida como «concordancia inventada entre cosas y plan transmutador-inventado e impuesto exitosamente a lo natural por el hombre, en cuanto supernatural (productor)» (G. Bacca, 1977, 196). Tal tipo de verdad es denominada por G. Bacca *técnica*.

De esta forma la praxis, en tanto que actividad dialéctica y fundamento de una ontología empresarial, abandona las posiciones mecanicistas a que la han sometido y pasa a recoger el espíritu *inventivo* y *aventurero* que tuvo desde el Kant del prólogo a la 2ª edición de la *Crítica de la Razón Pura* (G. Bacca, 1969, 146).

c) Praxis revolucionaria como unidad del cambio del hombre y de las circunstancias. «La modificación de las circunstancias y del hombre, la conciencia del cambio del medio y de la educación, sólo se obtienen por medio de la actividad práctica revolucionaria... La praxis ...se nos convierte en una categoría sociológica» (S. Vázquez, 1980, 152). El profesor Sánchez Vázquez, al afirmar esta dimensión sociopolítica (más que sociológica) de la praxis se desmarca tanto del utopismo regeneracionista pedagógico, como del economicismo político, intentando situar a la praxis revolucionaria en el punto nodal de la complejidad antropo-socio-cultural-política.

También esta tesis debería enfocarse desde las categorías que componen la dialéctica planificada, transustanciadora. No voy a repetir la operación. Me voy a limitar a señalar que G. Bacca coincidiría con esta

lectura, siempre y cuando se explicitara el carácter fundamentalmente ontológico de praxis. De esta forma quedaría claro que, al exigir (la praxis) la enrealización del proyecto inventado por el hombre creador, de hecho afecta a cualquier tipo de realidad —pues todas pueden en principio ser utilizadas como material. Realidad social, cultural/científica, política, económica, religiosa..., son/pueden ser productos del artificial; puede transustanciar su estado ontológico. En realidad, el concebir de esta forma la praxis humana nos conduce a una visión sistemática y abierta de la realidad compleja que es el *mundo*, en tanto que transustanciación de universo natural.

De igual modo sería imprescindible sustituir el término «modificación», dado que su significación no incluye ni una transmutación —real de verdad— del estado de la realidad pertinente, ni la realización de determinadas operaciones destinadas a imposibilitar que vuelva a reproducirse la realidad primitiva. El término apropiado sería el de *Aufhebung* (transustanciación); con él, la praxis, concebida como operación transustanciadora, adquiere su pleno sentido revolucionario.

Es de todo punto evidente, que cuando me expreso con el término «realidad», me refiero (en este punto a la *realidad social* en la que vive, siente y piensa el hombre práxico; a la *realidad irreal e ideal* (sobreestructura, constructos mentales...) y a la *realidad jurídico-política*. En suma, la praxis revolucionaria supone transustanciar la enajenación —con la consiguiente esquizofrenia ontológica— a que está sometido el hombre concreto en la sociedad capitalista. Reproducir tal empresa en términos garciabaccianos, se saldría de los límites de este trabajo y no me llevaría más allá de lo expresado en *Anthropos*, 1983.

3. NECESIDAD/PROBABILIDAD/LIBERTAD

Uno de los temas más controvertidos de la filosofía marxiana es el de la relación necesidad-libertad. Lo es, precisamente, por la multidimensionalidad de tales categorías, así como de su relación. En función de la interpretación que se haga de ellas, es posible construir diversos modelos filosóficos, en su dimensión filosófico-natural, antropológica, sociológica, política y, por supuesto, ontológica.

Desde el interior de la corriente de pensamiento que se reclama marxista, se ha desatado —después del 68— una fuerte investigación crítica acerca de esta problemática. El objetivo de la misma es intentar, bien situar en sus justos términos lo que pensaba real y verdaderamente Marx al respecto, o bien trascender su pensamiento, procurando aportar elementos para una salida alternativa a las propuestas y prácticas antroposociopolíticas de los países del Este, y de los partidos socialistas/comunistas occidentales.

Estoy firmemente convencido que el tratamiento que nuestro G. Bacca da al problema constituye una de las contribuciones más originales a la interpretación de la filosofía marxiana. Procuraré ser lo más sintético posible, para no salirme de las cotas definidas por un trabajo de este tipo.

Para situar el problema es conveniente recordar el texto de Marx, que sigue siendo fuente de contradictorias interpretaciones: «Así como el *salvaje* tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el *hombre civilizado* tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus *necesidades*, se extiende este reino de la *necesidad natural*, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La *libertad*, en este terreno, sólo puede consistir en que el *hombre socializado*, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, *siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad*. Al otro lado de sus *fronteras* comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como *fin en sí*, el *verdadero reino de la libertad*, que sin embargo sólo puede florecer tomando como *base* aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo» (Marx, 1973, 759).

La inmensa mayoría de las interpretaciones han coincidido en presentarnos a un Marx, que concibe la libertad como *control consciente por parte de los productores asociados, de las fuerzas productivas y de la distribución de los productos*. Esto es así porque se presupone que «la actividad productiva, impuesta al hombre por la necesidad natural, como condición fundamental de la supervivencia y el desarrollo humanos resulta así idéntica a la plenitud humana, esto es, a la realización de la libertad humana». (Mészáros, 1978, 156). De esta suerte, resulta que para Marx hay una secuencia lineal entre: necesidad - actividad productora - necesidad (nueva) - actividad productiva (nueva) - libertad. Esta sólo podría alcanzarse en un momento histórico donde los productores (proletariado) hayan conseguido establecer una planificación racional del sistema productivo, que permitiera la satisfacción de todas las necesidades del sonidividuos. Evidentemente, con esta lectura —mecanicista— la libertad queda reducida, o bien a un *productivismo* sin límites (que permitiera dicha satisfacción), o bien a una *racionalidad social* (tal como señala el filósofo valenciano Ernest García (E. García, 1983, 201) que permita superar la identidad entre «reino de la necesidad» y «reino de la alienación»). En el primero de los casos, parece que la civilización actual se encarga de demostrar la falsedad de tal identificación. Tan sólo hay que indagar en el ecosistema vigente para percatarse de los peligros de extinción y descomposición del mismo. El segundo caso nos llevaría a un desplazamiento metafísico del problema, ya que la posible solución vendría dada al margen de la realidad natural y económico-social.

Pero, vayamos al texto, y con él a G. Bacca. A poco que nos fijemos, podemos distinguir los siguientes elementos:

a) Ontoantropológicos:

- Hombre natural (salvaje); hombre civilizado y hombre socializado.
- Necesidad natural (biológica); necesidad artificial (producida por él mismo).
- Poderes para satisfacer tales necesidades (praxis, trabajo, producción...).

b) Ontoantroposociológicos:

- Surgimiento de las formas sociales y de los sistemas de producción correspondientes, a la par que se civiliza el hombre. Estamos ante una vieja idea juvenil: «el hombre no se distingue del animal, se hace a sí mismo, diverso de él...».

c) Ontohistóricos:

- Límite al que tiende cualquier formación social y cualquier estado del hombre. Viene denominado por el término frontera.
- Material a moldear, a plastificar por el hombre en estado de creador. Viene denominado por el término base, que, a su vez, coincide con el hombre en estado social (comunista).
- Comunismo, fase inicial de historia propiamente humana. No estado final de la humanidad. De ser así, no utilizaría el término frontera, absolutamente gráfico.

Una lectura de este tipo es la clave para una interpretación totalmente alejada de un determinismo absoluto o de un idealismo utópico (por irrealizable). Tal es la que —a mi juicio— lleva a cabo G. Bacca.

Para él, en la sociedad capitalista, el hombre concreto se halla en un estado de escisión interna permanente. Es hombre en estado natural y artificial a la vez. Es creador, productor y, sin embargo, se le ajenan sus propios productos. La sociedad capitalista es un invento enrealizado de estos hombres escindidos, que se caracteriza —ontológicamente hablando— por tender hacia el límite *total*. Nuestro filósofo lo concibe como nueva suma de fuerzas productoras; de productores; de instrumentos de producción; de inmateriales necesarios para su perpetuación. Tal suma o *total* es la traducción ontológica de la autopervaloración del capital; de la acumulación progresiva del capital y su concentración en pocas manos, en un *Único*, en un *Yo* (acaso, traducción del capital monopolista actual, dueño y señor de todo el sistema económico internacional). A su vez, tal límite se nos presenta cual *Todo* fantasmagórico. La sociedad capitalista se nos muestra como una organización absolutamente racional, no esquizofrénica. Cuando la realidad es que no se puede confundir la organización social con la mera suma de sus elementos. D. Antonio Machado nos lo recordaba maravillosamente al decirnos que no conocía a nadie que hubiese sumado hombres para constituir sociedad. La sociedad es un *sistema dinámico y abierto*, con racionalidad propia (diferente de la de los subsistemas y elementos que la componen).

Paralelamente la tendencia hacia *total* va acompañada por una tendencia hacia *mecanización* absoluta del sistema productivo. Por tanto, su límite se sitúa en *automatismo perfecto*. Sin embargo, y a pesar de que la sociedad industrial se nos muestra como caminando incesante-

mente hacia tal límite, es imposible ontológicamente que lo alcance. La razón es simple: si lo hiciera, dejaría de ser un *total*, para convertirse en un *todo*, de todos los hombres artificiales. Pero esto iría contra la misma naturaleza de la *empresa* capitalista. Hacer estallar tales contradicciones, haciendo que *total* se transustancie en *todo* y mecanismo en *automatismo*, es la *empresa* inventada del comunismo. Tal *plan* revolucionario incluiría —para que lo sea real y verdaderamente— los instrumentos adecuados para que fuese imposible revertir a la situación anterior. De esta forma, el hombre en estado artificial o creador, comenzaría su andadura de libertad. Haría historia. Esto supone *dominar prácticamente* la necesidad y utilizar(se) el hombre social (comunista) como material en bruto para —a partir de él— crearse como quiera, hacerse auténtico creador.

Pues bien, *automatismo* y *todo* son condiciones necesarias y suficientes para la satisfacción de las necesidades del hombre social. Pero no para la obtención de *libertad*.

Hay que tener presente que, para G. Bacca, Marx está entendiendo el término *necesidad* en un sentido puramente ontológico. Esto le permite abarcar tanto a las determinaciones biológicas —necesidades naturales— como a las determinaciones sociales, culturales, axiológicas..., que son dominantes en una determinada sociedad. En la sociedad capitalista estas necesidades naturales son sentidas, vividas y conocidas por el hombre escindido, como inflexibles, inalterables; como algo que no puede soslayar el hombre, ni evitarlo: es el puro dominio de la necesidad sobre el hombre; el triunfo de la determinación absoluta. Sin embargo, aquellos individuos creadores y conscientes de serlo, y de estar desdoblados, pueden inventar la empresa (y llevarla a cabo) de utilizar tales necesidades naturales, como material a transmutar en necesidades artificiales (las de sociedad comunista). A su vez, estas necesidades nuevas serán consideradas como naturales por el hombre social; sin embargo, será consciente del carácter moldeable, plastificable de las mismas. Bajo este punto de vista, las posibilidades de esclerotización de la sociedad y de sus miembros, se alejan progresivamente. En rigor, para García Bacca, las necesidades humanas no son nunca naturales —en sentido biológico puro— sino artificiales, producidas por el hombre y por el sistema social vigente. En este coincide plenamente con autores de la escuela de Budapest, como el citado Mészáros (Mészáros, 1978, 164) y con A. Heller (A. Heller, 1978, 171-81).

El concebir así a *necesidad* le permite aplicar su sistema categorial ontológico con profusa plasticidad a cualquier dominio de lo real, ya sea antropológico, social, económico...; y evitar la ambigüedad de cualquier caracterización antropológica, sin base ontológica.

Dicho esto y teniendo en cuenta que G. Bacca entiende por estado natural del hombre «un confuso de necesidad y libertad», es posible entender correctamente el significado de «dominio práctico de la necesidad». Tal dominio supone:

- a) La satisfacción de las necesidades.
- b) La posibilidad de manipularlas, para así generar otras nuevas.

c) Desgajar la componente *libertad*, de las ataduras a que está sometida por la componente necesidad.

Por ello, cuando Marx nos dice que el reino de la necesidad ha de servir de *base* para la construcción del reino de la libertad, es posible interpretarlo como sigue:

— Hombre y sociedad no son —respectivamente— de un *único* modo.

— La característica fundamental de hombre y sociedad es la permanente disponibilidad para adoptar otro estado (previa utilización del estado anterior y aplicación de un plan transmutador).

— El estado nuevo de hombre y sociedad no se sigue lineal o continuamente (necesariamente) del anterior, sino que está sujeto a *probabilidad*. Esto es debido al carácter intrínseco de *novedad*, *creación original*.

— Cuando la sociedad comunista y su hombre social se constituyen en *material necesario* (base) para construir un hombre en estado creador y una sociedad de creadores/usuarios o *sociedad humanizada*, entonces las necesidades del sistema social, en tanto que todo, y las necesidades de los hombres sociales, en tanto que partes del todo, no someten la componente de *libertad*, *espontaneidad*, *novedad*, del hombre y del sistema. Esta componente humana (y social) puede aflorar con inusitada potencia, hacia porvenir, hacia historia.

Es evidente que la creación de un hombre creador y una sociedad de creadores (o viceversa) no anula la necesidad, sino que la transustancia; que está sometida a terribles *riesgos*, *incertidumbres*, provenientes de su carácter probabilístico; que su realización depende en buena medida, tanto de la perfección del plan (praxis), como de la *decisión consciente del proletariado*, en tanto que estado creaturizado del hombre creador.

Libertad ya no es «comprensión de la necesidad» ni «conciencia histórica de la necesidad». Libertad es *producto probable de la transustanciación de la necesidad humana y social*. Esta es, a mi entender, otra gran contribución de G. Bacca a la lectura de Marx.

ALFREDO SANTO JUAN

BIBLIOGRAFIA

- Anthropos. Boletín de información y documentación*, n. 29-30 (Barcelona 1983).
- A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y economía en el joven Marx* (Grijalbo, México 1982).
— *Filosofía de la praxis* (Crítica, Barcelona 1980).
- I. Mészáros, *La teoría de la enajenación en Marx* (Era, México 1978).
- L. Kolakowski, *Tratado sobre la mortalidad de la razón* (Monte Avila, Caracas 1969).
- K. Marx, *El Capital* (Fondo de Cultura Económica, México 1973).
- A. Heller, *Teoría de las necesidades en Marx* (Península, Barcelona 1978).
- E. García, Tesis doctoral (sin publicar) Universidad de Valencia 1983.
- J. D. García Bacca, *Leciones de historia de la filosofía* (Caracas 1973).
— *Curso sistemático de filosofía actual* (Caracas 1969).
— *Teoría y metateoría de la ciencia* (Caracas 1977).
(Estas tres obras están publicadas por la Universidad Central de Barcelona).
— *Tres ejercicios literario-filosóficos de Economía* (Anthropos, Barcelona 1963).