

## Un nuevo orden ontológico. El giro antropológico en la filosofía de Pedro Caba

### 1. NOTAS BIOBIBLIOGRÁFICAS

El hecho de la poca atención que se ha prestado hasta la fecha a los intelectuales extremeños en las revistas especializadas y el consecuente desconocimiento de su producción teórica, unido a la singular condición de Pedro Caba (metafísico), lo que parece provocar un rechazo inicial por la temática para los iniciados en el discurso filosófico; el oscurantismo bibliográfico que preside aún el panorama de los trabajos sobre el pensamiento español de la primera mitad del siglo XX, hace necesario, aunque sólo sea en términos telegráficos, una referencia bio-bibliográfica.

Pedro Caba Landa nace en Arroyo de la Luz (Cáceres) el 2 de diciembre de 1900. Con el siglo XX aparece, pues, la figura de Pedro Caba; un siglo que experimentará, en el terreno de las ideas, una fuerte inflexión redescritora de la filosofía tradicional, en función de las fluencias que van a canalizar el estudio y conocimiento directo de los pensadores europeos.

En este largo proceso de *reconstrucción de la Filosofía* que ampara el siglo XX, Pedro Caba va a ocupar un lugar destacado junto a otros pensadores que galvanizan la superación del anquilosamiento intelectual español.

Dos años antes nacía su hermano Carlos Caba, con el que comenzaría a prodigar sus primeros escauceos literarios. La profesión de su padre, veterinario militar, ejercida en Arroyo de la Luz, determinó el nacimiento extremeño de Pedro Caba, lo cual no autoriza a pensar en una adscripción accidental de Pedro Caba a Extremadura. En sus escritos queda avalado todo lo contrario (aunque no esté en nuestro ánimo justificar 'filosofía regionalista' alguna).

Estudia el bachillerato, como alumno libre, en el Instituto de Cáceres. Es interesante notar aquí cómo ese contacto autodidacta con la cultura va a estar presente durante todo el curso de su actividad intelectual por diversas razones. A la vuelta del servicio militar, cumplido en Ceuta, y debido a la temprana muerte de sus padres, se ve obligado a compaginar sus estudios en las Facultades de Filosofía y Letras (donde fue alumno de Ortega) y de Ciencias Naturales de Madrid con varios oficios subalternos que no facilitaron el que alcanzara la licenciatura en ninguna de las dos carreras. En 1925 interrumpe sus estudios universitarios para ingresar en el Cuerpo Superior de Policía. Las pocas condiciones ventajosas en que se desenvolvía para el óptimo desarrollo de su vocación intelectual no iban a minar su empeño, pues unas aptitudes personales admirables y un continuado estudio iban a colocarlo entre las principales figuras del panorama intelectual español de su tiempo (nos parece), aunque el reconocimiento «oficial» no haya ido en consonancia con su valía personal en muchos casos.

El estallido de la guerra civil y la apresurada «purga» de intelectuales que aquélla iba a desencadenar, hizo que el 18 de julio de 1936 fuera detenido por las fuerzas franquistas y encarcelado en Cáceres bajo unas acusaciones infundadas (propias del proceder voluntarista de los tiempos de guerra) y en virtud de su afinidad ideológica con el proyecto socialista (si bien el socialismo de P. Caba era de un talante más ético que político, moderado, sincrónico con el más mínimo análisis de la realidad social de su tiempo). Había sido, hasta entonces, presidente de la Casa del Pueblo de Arroyo de la Luz. Antes de que finalizara la guerra civil había sido puesto en libertad.

Aunque «normalizada» la situación político-social, su situación profesional no lo estuvo tanto y fluctuó entre su trabajo en el Cuerpo Superior de Policía (Valencia), la dirección del Centro de Huérfanos de la Policía (Madrid) y la labor docente en Argentina, invitado por la Sociedad Antropológica de Buenos Aires.

Vuelve a España, destinado a Sevilla, donde permanecerá hasta su jubilación en 1962. A partir de entonces fija su residencia en Madrid y, liberado ya de sus ocupaciones profesionales, se dedica por entero a su vocación filosófica en una labor exenta de protagonismo, pero plena de altura intelectual.

En cuanto a su producción bibliográfica nos remitimos, por razones de economía de espacio, al inventario que de la misma hace Gonzalo Díaz Díaz en su obra *Hombres y documentos de la Filosofía española*, vol. II (C-D), C.S.I.C., Instituto de Filosofía Luis Vives, Madrid 1983, pp. 1-4.

Pese al excelente trabajo de documentación del profesor Gonzalo Díaz, en el caso de Caba esta bibliografía no deja de ser provisional por diversas razones: el hecho de que algunos de los títulos estén agotados y se haga dificultosa su localización. A esto unamos la escasa tirada de las ediciones y la profusión de editoriales, ya desaparecidas, en las que se publican sus obras dados sus continuos traslados. No obstante, el interés que indudablemente habrá de suscitar P. Caba hará que muchos de sus inéditos (notas personales, conferencias, ensayos) puedan ser inventariados y su producción escrita censada con más exactitud.

Por lo que respecta a los estudios monográficos sobre P. Caba constatamos un exiguo y desigual tratamiento. La razón de este vacío documental se encuentra quizá en el culto «oficialista» que acompaña muchas veces a los historiadores de la Filosofía y que lleva a promocionar (no siempre con acierto) a unos pensadores en detrimento de otros, considerados de segundo orden. Un estudio atento y minucioso de la obra de Caba justificaría la demanda, para su trabajo teórico, de un puesto prominente en la Filosofía española del siglo XX. Los estudios que, total o parcialmente, se dedican a P. Caba y a su obra los mencionaremos al final del trabajo.

## 2. LA FILOSOFÍA DE P. CABA EN SU CONTEXTO

No parece clara, en su caso, una filiación doctrinal, ni menos una adscripción a un determinado movimiento o escuela filosófica. Es P. Caba un filósofo personalísimo que tamiza todas las corrientes filosóficas de su tiempo en un *sano eclecticismo*. En cualquier caso, por proximidad ideológica y por las lecturas que frecuenta<sup>1</sup> podemos prefigurar, como generalización metodológica, el contexto de su filosofía.

Alan Guy, excepcional hispanista, sitúa a Caba dentro del grupo de *eruditos que se consagraron a la exégesis de los grandes filósofos*<sup>2</sup> como historiador de la Filosofía, o, mejor, hermeneuta de los grandes textos clásicos. Si bien nos parece acertada esta ubicación, peca de restrictiva. Caba, por su talante

1 Aunque el universo de referencias es amplísimo, pueden detectarse unos lugares comunes. Los autores con los que dialoga habitualmente Caba, sea para apoyar su discurso, sea para ejercerlo refractariamente como crítica, son: Marcel, Heidegger, Jaspers, Rudolf Otto, Zubiri, Ortega, Scheler, Cassirer, Bergson, Blondel, Julián Marías, Kierkegaard, Husserl, Morente, entre otros.

2 Cf. Alan Guy, *Historia de la Filosofía española* (Anthropos, Barcelona 1985) p. 468.

intelectual y por la envergadura de su construcción teórica, no se limita a un puro ejercicio hermenéutico de la Filosofía clásica (terreno en el que, ciertamente, sobresale)<sup>3</sup>; al tiempo, es un filósofo doctrinario renovador, con un sistema propio elaborado rigurosamente en sus supuestos básicos, si bien su lenguaje no es el acostumbrado en la sistemática del discurso filosófico; un auténtico *metafísico* que hubiera merecido más atención, por parte del profesor Guy, que una exigua cita nominal (aunque en descargo de éste haya que mencionar el carácter «enciclopédico» de su trabajo sobre la Historia de la Filosofía española).

El profesor José L. Abellán lo adscribe (acertadamente a nuestro juicio) al movimiento fenomenológico, en la línea de pensadores como Rubert Candau. Elías Díaz lo liga a la filosofía tradicional neoescolástica, recogiendo el inventario que de este período hace López Quintás<sup>4</sup>.

Nos parece que la confusión que el término (tan arbitrariamente utilizado) *neoescolástica* puede crear, no reflejaría fielmente la importancia renovadora de la filosofía de Caba, aunque sirva a efectos historiográficos generalísimos.

La filosofía elaborada en España en la primera mitad del siglo XX languidecía entre una neoescolástica agotada, anacrónica, y un krausismo abortado por la cultura oficial. Se abría un espacio para la reordenación del saber. En este panorama agitado surge, junto a las grandes corrientes existenciales (Unamuno), vitalistas (Ortega), integracionistas (Ferrater Mora), espiritualistas (Eugenio D'Ors), fenomenológicas (García Morente) y personalistas (Aranguren), un marco para el *ontologismo*. Este bloque «compacto, aunque heterogéneo», al decir de Alan Guy, representa la orientación clave de la especulación metafísica y ética de raíz cristiana. Será el ontologismo, aunque con las precisiones adecuadas, la etiqueta más adecuada para caracterizar el pensamiento de Caba. Un ontologismo que, como veremos, tiene su *akmé* en la redescipción antropológica (antroposófica) de toda la Filosofía.

<sup>3</sup> Véanse sus trabajos: 'La filosofía del no-ser en el pensamiento griego (Anaximandro-Platón)', *Crisis* 13 (1957) pp. 71-96; 'La filosofía del conocimiento en San Agustín', *Augustinus* 10-11 (1958) pp. 215-226; 'Nostalgia de Dios en San Agustín y en Pascal', *Augustinus* 7 (1962) pp. 305-314.

<sup>4</sup> Para una mayor información sobre esta filosofía tradicional neoescolástica, cf. su estudio *Filosofía española contemporánea* (Madrid) BAC 1970. Puede verse también el trabajo de L. Martínez Gómez, 'Filosofía Española Actual', *Pensamiento* 114-115 (Madrid, abril-sept. 1973) pp. 347-365.

### 3. EL GIRO ANTROPOLÓGICO DEL SABER

En la tradición filosófica europea se opera, desde el Renacimiento, un revolucionario *giro antropológico*: el hombre como sujeto-objeto de la reflexión filosófica. La actitud antropológica predominará durante el siglo XIX (Maine de Biran, Feuerbach, Marx). Este horizonte presidirá ya la puesta en escena de una antropología filosófica propiamente tal. En los años treinta, Max Scheler (*El puesto del hombre en el cosmos*) tratará de apuntalar los baluartes de la subjetividad en crisis por medio de una antropología filosófica positiva con ambición de plena objetividad.

Pedro Caba no es ajeno a las inquietudes filosóficas que se suscitan en Europa. Testifica la crisis europea occidental de la entreguerra: «El hombre está en crisis; volvamos al hombre», dirá. «Zurück zu Mensch!», parafraseando el «Zurück zu Sachen!» husserliano.

Las distintas antropologías (física, biológica, psicológica, cultural, filosófica) no han preservado lo esencial humano. Las antropologías regionales han nuclearizado al hombre, lo han tomado como pretexto de un puro ejercicio intelectual autónomo y fragmentario. Caba denuncia la fragmentariedad metodológica de las ciencias humanas que han perdido de vista la unicidad radical del hombre, convirtiéndolo en su «objeto» (particular) de estudio. La beligerancia entre los distintos discursos antropológicos lleva a Caba a afirmar que «la terrible paradoja de hoy es que no podemos llegar a una *auténtico saber* del hombre porque tenemos *demasiado saber*»<sup>5</sup>.

La pregunta se impone como una intuición básica, protocolaria: ¿Hay una antropología más general, totalizante, que dé sentido a las otras y preserve la singularidad no reductible de lo humano? El propósito ha de ser restaurar en su totalidad y armonía a un hombre escindido. Rebasar las determinaciones a que se ha visto sometido el hombre.

Para Caba «falta una visión primera del hombre, una concepción a la vez viva y teórica, que haga posible la edificación, sobre ella, de las ciencias particulares. Para ello necesitamos olvidar muchos saberes e iniciar una nueva etapa con nuevas intuiciones esenciales»<sup>6</sup>. Y en esta restauración metodológica va a empeñar toda su sistemática filosófica. La prosecución de un *humanismo* de nuevo cuño, primigenio, «adánico», no viciado.

<sup>5</sup> Cf. *¿Qué es el hombre? (Contribución a una Antroposofía)* (Valencia 1949) p. 11. El subrayado es nuestro.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, p. 13.

#### 4. LA ANTROPOSOFÍA COMO PROPEDÉUTICA TEOLÓGICA

Contra la conceptualización (por parte de una razón cosificadora) del hombre por las ciencias, Caba ensaya una novedosa y fructífera aproximación al misterio del hombre: la *Antroposofía*.

La Antroposofía<sup>7</sup> se distingue de la Antropología por el carácter místico e intuitivo de aquélla a diferencia del carácter racional y argumentativo de esta última.

Sirva esta cita de Caba (disculpando la extensión) para una meridiana clarificación del nuevo modo de conocimiento que ensaya y como una declaración, al tiempo, de su prontuario filosófico.

«A este saber del hombre, antes que por el camino de las cosas, se llega por la vía del espíritu. Pongamos el oído a los rumores del espíritu; preguntemos al hombre quién es y qué hace y siente y él nos contestará. Permítanme que a esto le llame Antroposofía, y no use el término tan sobado de Antropología que toda ciencia particular puede emplear dignamente. Y como este vocablo, Antroposofía, ha sido usado antes por teósofos, válgome así de la expresiva mezcla que permite que lo que sirve para el saber del hombre (anthropos) sirva también para saber de Dios (Theos). Al hombre se llega más pronto por el espíritu, y por el hombre, a Dios»<sup>8</sup>.

Se hace innecesario, nos parece, un comentario exhaustivo de esta cita en lo que tiene de inauguración metodológica. Valga con significar algunos aspectos latentes que tendrán que ser desarrollados más adelante: la *intuición básica* como «medium» del conocimiento y la radical *apertura del hombre a Dios*, su trascendencia.

La Antroposofía ha de funcionar como una propedéutica teológica. El sentido último de toda Antropología está en ese umbral de transcendencia que re-liga al hombre con Dios. Desde una *metafísica de la presencia* tematizará este filósofo el antiguo y recurrente problema de la Inmanencia/Trascendencia, Finitud/Infinitud, Sujeto/Objeto; su solución va a ser, en todo caso, conciliadora:

<sup>7</sup> Sería Rudolf Steiner (1861-1925) quien introdujera con rigor el término en el léxico filosófico. Funda en 1912 en Dornac (Alemania) la *Anthroposophischer Bund* (Liga Antroposófica). Steiner convirtió la teosofía en antroposofía, con profecías sobre la naturaleza y la historia, y tesis para la reorganización jerárquica de la sociedad.

Para más detalle, véase: 'STEINER' en: J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* t. IV (Alianza Editorial, Madrid 1981 3ª ed.

<sup>8</sup> Cf. *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 15.

presencia de Dios en el mundo y en el hombre, presencia también del hombre ante sí mismo y ante las cosas.

Esta actitud intelectual mostrativa más que demostrativa, oráculo más que verificación, tiene en su base a Heidegger, al agustinismo e, incluso, al platonismo interpretado en sentido místico.

En *La presencia como fundamento de la Ontoteología*<sup>9</sup>, Pedro Caba ensaya un auténtico replanteamiento de los problemas filosóficos tradicionales y hace pensar sobre otros nuevos: la existencia de Dios, la Metafísica del Ser, el problema ontológico y el gnoseológico, etc. Caba encabeza su preámbulo (y no ocasionalmente) con una cita de San Agustín: «la cuestión soy yo mismo». La nueva dirección del pensamiento, el término de la pregunta filosófica, se orienta, no por lo circundante, sino por el mismo sujeto de la pregunta. La pregunta es reflexiva, no transitiva. El hombre, como *si-mismo*, también puede ser (debe ser) problematizado. Quedaba atrás, en parte, el largo espacio cosmológico, de trato con el entorno cósmico, que había ocupado a la Filosofía largo tiempo.

El nuevo orden ontológico que va a ensayar Caba, como efecto residual de su opción antroposófica, tendrá como punto de partida el saber del hombre; mas no tanto el saber sobre los entes (objetual), sino el saber de sí mismo (subjetal). Se rehabilita aquí el *nosce te ipsum* socrático, como eje de todo ulterior conocimiento.

La nueva Filosofía será un ejercicio de autocontemplación, una «epoché» que suspenda todas las ontologías regionales y se encare definitivamente con el hombre mismo. Más aún: toda Antroposofía, toda profunda interpretación del hombre —a su juicio— tiene que contar con el factor divino, con el excedente de sentido que habita en el hombre. Se certifica esa tensión metafísica del hombre que lo convierte en un intermedio entre la Nada y Dios. La relación del hombre con Dios no es de extrinsecidad, pues es creativa (creatura). En la órbita del *credo ut intelligas* o *la fides quae intelligere* agustiniana, Caba sostiene que toda interrogante que se refiera a Dios tiene su respuesta implícita, en ella misma, porque en toda pregunta sabemos algo de aquello por lo que preguntamos; anticipamos el sentido de nuestra búsqueda de sentido.

<sup>9</sup> Cf. *Ontología general de la Antroposofía*, vol. I, 'La presencia como fundamento de la Ontología' (Madrid, ed. del autor, 1956).

Sería éste el primer volumen de una serie que bajo el título genérico de *La filosofía vuelve al hombre* iba a publicar Pedro Caba.

Para Caba Dios existe como *faktum*, previamente a toda demostración. Pero su lenguaje sobre Dios no es positivo. No es un lenguaje predicativo, no nos dice nada de las atribuciones de Dios, no nos dice «cómo es ese Dios —objetividad inasequible—, sino cómo se hace presente ese misterio en nosotros —subjetividad asequible—, el hombre como «cifra» de la trascendencia. Así se expresa al respecto uno de los estudiosos de Caba: «Yo creo que Caba es el primer filósofo de nuestros días que realiza la profecía de Schelling: 'Cuando se parta de Dios como experiencia y no como concepto intelectual, se operará una revolución en la Filosofía'»<sup>10</sup>.

Para la Antroposofía de Caba no es preciso un lenguaje positivo, demostrativo, sobre Dios; es un protoevidencia previa a todo saber y a todo conocer: es una evidencia primaria y existencial. Nos puede parecer, acaso, esta reflexión de Caba un tautológica petición de principio o una misteriosa circularidad hermenéutica. Para él el hombre es un proyecto eterno de sí mismo, una permanente vocación ex-sistencial. Se está realizando en el devenir temporal y su existencia es, en último término, pura creación suya. La tarea humana es llegar a ser quien se está llamado a ser, hacer esencia la existencia y aquí se fundamenta la ontología del hombre como *existir*, la ontología de la *presencia humana*. El hombre no está en este mundo *arrojado* —rectifica Caba al existencialismo al uso— sino *elevado*. Y por eso su existir es *irse haciendo*. Esa misma presencia del hombre en lo cósmico, en el mundo de los objetos, y la *respectividad* de las cosas hacia el hombre dan un sentido total de armonía universal entre el Mundo, el Hombre y Dios (los tres grandes objetos de la Metafísica tradicional). La ontología de Caba no parte del Ser reificado, sino (en un sentido muy próximo al heideggeriano) de un ser situado, concreto: el hombre como ocasión para Ser, como lugar de revelación del Ser.

##### 5. LA CATEGORÍA DE PRESENCIA COMO FUNDAMENTO DE LA ONTOLOGÍA

Hay una inversión radical en la Ontología de Caba respecto a los planteamientos esencialistas: el hombre es la razón fundante de la realidad en cuanto tal.

El eje estructural de su filosofía, en lo que toca a los plantenamientos metafísicos, viene dado por su teoría de la *presencialidad*.

<sup>10</sup> Cf. S. Riopérez y Milá, 'La presencia como fundamento de la ontología, según Pedro Caba', *Crisis* 14-15 (abril-sept. 1957) p. 331.

En una justa y acertada terminología, Caba distingue presencia y presentación. Sólo se puede hablar con rigor de presencia en cuanto atributo o existencial del hombre. De los seres materiales sólo puede predicarse presentación (fenoménica). El hombre es el agente, además, de la pre-esenciación (presentación), mediante la cual el ser ontológico de la cosa se hace patente. La presencia es la aptitud del hombre para captar esencias «Hay fenomenología porque hay *presencialidad del espíritu*. Para ser *ontológicamente* (no sólo *ópticamente*), las cosas requieren la presencia del hombre que las presente (pre-esencia)»<sup>11</sup>. La ofertividad de los entes es el correlato ontológico de la atentividad del hombre, como veremos.

El ser-qué de las cosas es el resultado directo de un ser-para quién. La realidad, como tal, es el resultado de la intervención del sujeto en un conglomerado no estructurado de cosas, por lo que resulta un cosmos. El *Da-sein* de la fenomenología heideggeriana (implícita recurrencia en Caba) es el efecto de la radical constitución interrogativa del sujeto y de su fecundidad ontológica. El *Da* (ahí) no sobreviene al ente de sí mismo, sino de la parte del sujeto que categoriza espacio-temporalmente lo real, al modo del criticismo kantiano. En la misma línea se desarrolla la ontología de Caba. Sólo el hombre presencia y sólo él existe en presente. No justifica Caba con todo esto forma alguna de relativismo, idealismo o agnosticismo. El destacar la facultad constituyente de la subjetividad sólo subraya la necesidad que tienen las cosas de hacerse presentes y para ello necesitan el concurso del sujeto que las presencie. La respectividad de los entes tiene como correlato la intencionalidad cognitiva del hombre<sup>12</sup>. Esta complicidad fecunda del sujeto y del objeto nos parece que supera productivamente los excesos filosóficos que, marcadamente reduccionistas, aíslan uno de los polos del segmento epistemológico: los realismos y los idealismos. Hay *atentividad* en el hombre porque es un ser intencional, abierto al mundo, y hay intencionalidad porque hay *sentido existencial* (capaz de proyectar un sentido en las cosas que «de facto» pasan a ser-nos útiles).

<sup>11</sup> Cf. A. López Quintás, *Filosofía española contemporánea*, op. cit., p. 529.

<sup>12</sup> Está latiendo aquí la arquitectónica metafísica de Husserl; estamos orientados al conocimiento del mundo como totalidad de objetos que una experiencia posible, sobre la que podemos expresar un juicio. El mundo es el referente de todos nuestros juicios. El punto de partida es un «yo abierto al mundo», un yo intencional. Así lo expresa Caba: «Ese necesitar la presencia para presentarse es la 'respectividad', que no es relación recíproca, sino unilateral disponibilidad y ofertividad; son dativos, complemento indirecto del hombre, y aspiran a ser acusativas, categoriales; y sólo ser-para el hombre», cit., en A. Lopez Quintás, *ibid.*, p. 535.

Suscribiría Caba el postulado de que no hay conciencia si no es conciencia de algo y algo no es sino para una conciencia<sup>13</sup>.

En este sentir fenomenológico se reclama Caba de las fronteras de una subjetividad trascendental (inaugurada por Kant y redescrita por otros como Husserl, Appel, Habermas, etc.) cuando reflexiona sobre lo que denomina mirada trascendental: el mirar que se efectúa desde otras presencias distintas a la mía. Entre los hombres hay un lugar para un intercambio de creencias, teorías, prejuicios, etc., y por ello está permitido hablar aquí de un *a priori presencial intersubjetivo*.

En último término, en una arriesgada vinculación agustiniana, para Caba, la presencia humana es un don vicario de la presencia divina, motivo por el cual toda intencionalidad humana se dirige teleológicamente a Dios.

## 6. LA HISTORIA COMO SOBRESIGNIFICACIÓN DE LA NATURALEZA

Prosigue Caba determinar la esencia del hombre, un hombre del que destaca la necesidad que tiene de autointerpretarse. El hombre es un ser inacabado, perfectible, es decir, un ser que tiene ante sí la tarea de efectuar su existencia, el «animal todavía no afirmado» que dijera Nietzsche.

Cuando se trata del hombre, Caba rehuye la estrechez epistemológica del reduccionismo biologicista (que en alguna ocasión hace extensivo a Ortega<sup>14</sup>). Pregunta por las condiciones de existencia del ser humano: «El hombre es más que ser y más que vida; es existencia. Esta es la distinción que yo quisiera ver incorporada a la metafísica contemporánea»<sup>15</sup>. Para el hombre, pues, no es el vivir —concepto natural— lo que importa, sino existir con categoría histórica. La historia del hombre es la historia de la liberación progresiva de los determinismos naturales de la existencia. Es un proyecto: de la naturaleza originaria a la naturaleza sobresignificada. Queda patente la tensión entre el hombre biográfico y el hombre biológico, entre el umbral de la animalidad y el esfuerzo prometeico de la Historia, entre la libertad y el determinismo. La existencia

<sup>13</sup> Esto ha sido puesto de relieve en nuestros días con más detenimiento por la Sociología del Conocimiento. Entre los autores de tendencia fenomenológica de la Sociología del Conocimiento puede leerse de P. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Ammortortu, Buenos Aires 1978).

<sup>14</sup> Véase especialmente *¿Qué es el hombre?*, op. cit., pp. 49 y ss., así como la nota 9 del capítulo II de esta misma obra.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.*, p. 121.

humana (que es una permanente complicidad con las cosas, una ocupación continua) encuentra que la naturaleza, por sí sola, es pura presencialidad no activa. La disposición oferente de esa naturaleza muerta (no significada) pone en funcionamiento la *praxis* que incorpora a los entes al *mundo histórico* —los seres para— en oposición al mundo natural. Los hechos (*facta bruta*), puro fenomenismo, son convertidos en acontecimientos por los actos humanos. La Historia es una sobresignificación de la naturaleza, la liberación de lo fenoménico puro. Aquí es donde encaja la *condición poética (poiesis)* del hombre: «Su espíritu, lo que le distingue como hombre, es 'poiesis' esencial. Y como poeta que es, quiere sentirse, si no creador del mundo, al menos colaborador, coadjutor de lo divino»<sup>16</sup>.

El espíritu del hombre se va objetivando en las cosas y éstas, al tiempo, se dignifican, adquieren un sentido. La Naturaleza es ocasión y condición para la efectuación de las esencias, para el desarrollo de la Historia. En virtud de todo ello, es condición necesaria para toda hermenéutica histórica el esclarecimiento del fenómeno humano. Toda Filosofía de la Historia tendrá a la base una antroposofía; nunca podrá darse como Sistema, como Espíritu Absoluto reificado ajeno a lo humano, sino como uno de sus momentos puntuales.

La autenticidad del hombre está en la fidelidad inexcusable a su proyecto existencial: *debe ser* quien está *llamado a ser*. Como ser constitutivamente histórico e historificante será siempre pura tensión, pura acción, nunca sustancia quieta. En esto consiste la *libertad*, en que es un animal de carencias<sup>17</sup>.

Es interesante destacar también en este contexto la recuperación filosófica que Caba hace del concepto de *tradición* (concepto éste de actualidad por la tematización que de él ha hecho recientemente Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método*<sup>18</sup>. La tradición viva, fecunda, y no mera imagen o recuerdo; el hombre, en su presente existencial, recoge el pasado incorporándolo como motor de la praxis a través de la tradición y se proyecta hacia el futuro que ya anticipa en la imaginación. El pasado, la tradición, queda integrada productivamente en el presente. La tradición es el horizonte referencial

<sup>16</sup> Cf. P. Caba, *Misterio en el hombre (Introducción a la Antroposofía del hombre que se oculta o la verdad como encubrimiento)* (Ed. Colenda, Madrid 1950) p. 31.

<sup>17</sup> Para un tratamiento más exhaustivo de este tema por parte del autor puede leerse 'Variaciones sobre el tema de la libertad', *III Semana Española de Filosofía* (Madrid 1957), C.S.I.C., Instituto de Filosofía «Luis Vives».

<sup>18</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Verdad y Método* (Sígueme, Salamanca 1984), especialmente pp. 331 y ss.

desde el que preguntamos y nos preguntamos. La tradición «jamás pasa absolutamente» y ahí radica la acción invisible de la Historia sobre todos los hombres.

## 7. LA ESTRUCTURA SIMBÓLICA DEL HOMBRE: LO LÓGICO Y LO MÁGICO

La filosofía de Caba es un intento apasionado de congruencia entre lo que él entiende como las dos dimensiones básicas simbólicas del ser humano: la *lógica* y la *mágica*, frente a la univocidad de las filosofías que han defendido, con exclusividad, uno de los dos extremos: racionalismos e irracionalismos, en general.

Al tiempo que dimensiones simbólicas o cognitivas, lo lógico y lo mágico son actitudes fundamentales del hombre. Caba pone un énfasis especial en que esta dualidad no sea confundida con las dicotomías tradicionales: cuerpo/alma, razón/intuición, inteligencia/sentimiento, etc. La bina lógico/mágico es un novedoso constructo filosófico desde el que se va a reinterpretar tanto el ámbito cognitivo como la historia de la cultura <sup>19</sup>.

La filosofía tradicional se ha desligado de la realidad inmediata del hombre al entenderlo siempre parcialmente como animal racional. Se podría aventurar que este reduccionismo tiene en su base una ideología masculinizante que ha identificado en sus supuestos teóricos razón con masculino e intuición con femenino, obviando la estructura bisexual que, tanto en la fisiológico como en lo actitudinal, Caba reconoce al ser humano. La gran denuncia contra la Metafísica antropológica es que no ha querido (no ha sabido) reconocer que *hay sexos en el espíritu*.

En consecuencia, una Ontología antropológica no podrá ignorar que la diferenciación sexual opera como un condicionante efectivo que regula y determina en algún grado la visión del mundo de cada uno de los sexos.

Caba afirmará que «el espíritu tiene sexos, pero no que éstos sean reflejo o resonancia de los sexos orgánicos, sino que el hombre tiene dos sexos metafísicos que pueden coincidir o no con los sexos fisiológicos» <sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Una excelente lectura de la Historia de la Cultura bajo este dualismo antropológico: lógico/mágico, masculino/femenino, derecha/izquierda, puede verse en la obra de Caba *La izquierda y la derecha en el hombre en la cultura* (Ed. Marova, Madrid 1978).

<sup>20</sup> Cf. P. Caba, *Misterio en el hombre*, op. cit., p. 56. Es importante notar aquí cómo subyace en estas palabras de Caba una nítida diferenciación entre sexo (como algo orgánico)

En el hombre se reconoce esa integración de los sexos. Lo masculino y lo femenino, dimensiones equivalentes a lo lógico y lo mágico, funcionan como tipos dominantes, como conceptos puros, nunca como estados excluyentes. «La persona metafísica... está más allá de la diferencia de los sexos. Y la persona se enriquece con la aportación de lo masculino y lo femenino» <sup>21</sup>.

Ya en el pensamiento clásico (griego y judeocristiano) están prefiguradas las dos direcciones centrales del curso histórico en lo que al pensamiento se refiere:

- el lógos presocrático se define por la RAZÓN (apolíneo);
- el lógos joánico se define por la INTUICIÓN (dionisiaco)

El pensamiento lógico y el pensamiento mágico tienen aquí sus fundamentos originarios.

En este ritmo ondulante de lo masculino y lo femenino (lo lógico y lo mágico) la filosofía agustiniana es para Caba el paradigma de la tensión entre las dos formas, aquello que la filosofía medieval resumió tan acertadamente en la *fides quaerens intellectum*. El Romanticismo supone, más adelante, el agotamiento de lo conceptual y el triunfo de lo mágico. Expresiones de la actitud lógica se pueden rastrear a través de todos los períodos marcadamente racionalistas y/o positivistas.

Para Caba estas dos actitudes no pueden autopresentarse con pretensiones dogmáticas, ni en niveles de superioridad.

«Si aquella pureza de pensamiento lógico lleva a una cadaverización conceptual del mundo, esta otra pureza mágica lleva a la muchedumbre orfeica al politeísmo y a la riada sentimental, arrastrándolo todo, cosas y rosas, objetos y cadáveres, en una pululante vitalidad y prosopopeya. Pero entre ambos extremos está la realidad de nuestro espíritu, que se cruza en ambas formas de pensamiento, en diversa dosificación proporcional» <sup>22</sup>.

Toda creación fecunda lleva siempre la impronta de esa doble actitud fundamental, de esa bisexualidad el espíritu. El pensamiento mágico actúa estimulando y enriqueciendo al lógico.

y sexualidad (como actitud espiritual, psicológica, simbólica). En pensamiento de Caba se articula en torno a este segundo eje semántico.

<sup>21</sup> Cf. P. Caba, *¿Qué es el hombre?*, op. cit., p. 246.

<sup>22</sup> Cf. P. Caba, *Misterio en el hombre*, op. cit., p. 71.

Caba realiza una sugerente caracteriología de estas dos actitudes:

- el pensamiento lógico concibe la verdad como aletheia (des-velación);
- el pensamiento mágico concibe la verdad como revelación.
- el pensamiento lógico inquiere la causa (por qué); aspira a SABER.
- el pensamiento mágico inquiere el autor (quién); aspira a CONOCER.

Son dos actitudes distintas donde la segunda está más cerca del sentimiento sapiencial, amoroso, del conocimiento, mientras que la primera es más propia del conocimiento instrumental, de la técnica.

La razón (pensamiento lógico) que se adscribe a lo masculino, opera sobre la realidad abstractivamente, con generalidades. Lo singular y concreto quedan subsumidos en la Idea, en el Concepto, que no se atiende a especificidades. La Ontología racionalista no quiere admitir la diversidad y trata de ocultarla en la analogía categorial. Se preserva la unidad del Ser; lo plural y la multiplicidad, la diferencia tiene para esta ontología connotaciones de valor negativas.

Para acceder a lo singular y concreto está lo no-racional, el pensamiento mágico, que queda adscrito a lo femenino. La poesía, el arte, la fe no generalizan, sino que subrayan lo singular e irrepetible de cada experiencia, la multiplicidad, la diferencia como matriz germinal del conocimiento.

La apuesta de Caba es por la confluencia fecunda de las dos actitudes.

Como corolario, estas palabras de Caba que animan un nuevo rumbo en el quehacer filosófico:

«Toda filosofía del hombre, toda antroposofía, ha de tener en cuenta y catalogar debidamente todos los rasgos y caracteres que distinguen y singularizan a varones y mujeres, labor que ni siquiera se ha intentado».

MANUEL CARRAPISO ARAUJO  
Centro de Enseñanzas Integradas  
(Cáceres)

## ESTUDIOS SOBRE PEDRO CABA

- C. Carrasco, *Tres españoles y alguno más. Pedro Caba, Goethe, Zorrilla y otros* (Moderna, Cáceres 1950).
- J. J. Domenchina, *Crónicas de «Gerardo Rivera»* (Aguilar, Madrid 1935).
- P. Gómez, *Apuntes para una Antroposofía*, Tesis de Licenciatura (Universidad Pontificia Comillas, Santander 1956).
- A. López Quintás, *Filosofía española contemporánea* (BAC, Madrid 1970).
- A. Muñoz Alonso, *Las grandes corrientes del pensamiento español contemporáneo* (Guadarrama, Madrid 1959).
- S. Riopérez y Milá, 'La presencia como fundamento de la ontología', *CRISIS* 14-15 (1957) pp. 329-338.