



REVISTA DE FILOSOFÍA

I. ÉTICA, GLOBALIDAD CRÍTICA Y BIENESTAR HUMANO

II. DIMENSIÓN EPISTÉMICA Y DESARROLLOS CULTURALES

*III. LA EDUCACIÓN EN CONTEXTO INTERCULTURAL Y
DECOLONIAL*

*IV. REPENSAR LA EDUCACIÓN SUPERIOR: TEORÍAS Y
PRÁCTICAS*

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 99
2021-3
Septiembre-Diciembre

Revista de Filosofía
Vol. 38, N°99, (Sep-Dic) 2021-3, pp. 345 - 368
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
ISSN: 0798-1171 / e-ISSN: 2477-9598

El aire dinámico y la perspectiva cinética de los cuerpos en movimiento: inflexión y programa del joven García Bacca

*Dynamic Air and Kinetic Perspective of Bodies in Motion:
Inflection and Program of the Young García Bacca*

Alberto Ferrer García
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2619-9452>
Universitat Oberta de Catalunya – Barcelona – España
ferrergarcia.alberto@gmail.com

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5651025>

Resumen:

El presente ensayo pretende mostrar como el concepto de «vida» cobra una centralidad decisiva en el pensamiento de Juan David García Bacca. Nuestro autor lo empleará como la piedra angular desde la que reconstruir una epistemología incapaz de dar cuenta de ese aire dinámico y esa perspectiva cinética de los cuerpos en movimiento que, a partir de los años treinta, García Bacca entiende como una exigencia irrenunciable que las ciencias contemporáneas imponen al pensamiento.

Palabras clave: Juan David García Bacca; vida; dinamismo; pragmatismo; epistemología

Recibido 09-08-2021 – Aceptado 27-10-2021

Abstract:

This essay aims to show how the concept of «life» takes on a decisive centrality in the thought of Juan David García Bacca. Our author will use it as the cornerstone from which to reconstruct an epistemology incapable of giving account of that dynamic air and that kinetic perspective of moving bodies that, from the 1930s, García Bacca understood as an inalienable requirement that contemporary sciences impose on thought.

Keywords: Juan David García Bacca; Life; Dynamism; Pragmatism; Epistemology

Un filósofo que ha formado todo su pensamiento adhiriéndose a los temas fundamentales de la filosofía de las ciencias, que ha seguido tan claramente como ha podido el eje del racionalismo activo, el eje del racionalismo creciente de la ciencia contemporánea, debe olvidar su saber, romper con todos sus hábitos de investigación filosófica si quiere estudiar los problemas planteados por la imaginación poética. Aquí, el culto pasado no cuenta, el largo esfuerzo de los enlaces y las construcciones de pensamientos, el esfuerzo de meses y años resulta ineficaz.

Gastón Bachelard | *La poética del espacio*¹

1. Coafinar el rostro con el alma: un encuentro plotiniano con Picasso

La primavera de 1937 pasó por García Bacca «rauda, instantánea y excesiva –como una imagen erótica por el alma acerada de un cenobiarca»². Todavía entre los muros del convento claretiano, esta le alcanzó en París, donde había llegado a principios del mes de enero para colaborar calladamente en la célebre *Exposición Universal* que allí se celebraría; más concretamente, en la Sección de Propaganda del Pabellón de la República Española, donde se encontró con José Bergamín y demás intelectuales de afín ideología. Fue allí donde dató, el 1 de abril, la primera parte de su *Introducción al filosofar* –publicada años más tarde, y ya en el albor de su exilio, en la subtropical Provincia de Tucumán.

Es de sobra conocido el papel determinante que jugó Bergamín, junto a Max Aub, en el desarrollo plástico del Pabellón Español en la Exposición Internacional de París de 1937. En rigor, ambos ya estaban colaborando con Gaos en el Consejo para la Expansión de la Cultura Española en el Extranjero –organismo en el que, suponemos, colaboraba también encubiertamente nuestro filósofo. Sí fue de su mano –de la de Bergamín–, sin lugar a dudas, de la que conoció al célebre y polifacético Pablo Picasso:

Pepe [...] tuvo la idea de que tal vez a su gran amigo Picasso le interesaría hacer el retrato de un filósofo. Picasso aceptó, curioso e intrigado. [...] Pero yo dije que no aceptaba el que hiciera a un filósofo platónico como yo, convencido y consecuente, un retrato. Según Platón, el hombre auténtico –así que el filósofo auténtico– está existiendo en un mundo supracelstial. Está, por decirlo así, siendo hombre en estado de diamante, con dotes de cuerpo glorioso, bienaventurado. Eterno, inmortal, diamante y carbón no son cuerpos distintos, aunque sus apariencias, sus eídoes y propiedades sean opuestas y, al parecer, contrarias. La verdad es que diamante y carbón son nada más estados de una misma realidad: del cuerpo atómico del carbono. «Así que, Pepe, excusa éste mi pedantismo con que quiero declarar por qué no puedo aceptar que Picasso haga de mí un retrato. Éste sería imitación de una imitación, silueta de una ya silueta, sombra de una sombra

¹ BACHELARD, Gastón, *La poética del espacio*, trad. de Ernestina de Champourcin, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, p. 7.

² ORTEGA Y GASSET, José, «Meditaciones del “Quijote”», en *Obras Completas*, tomo I, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 329.

que ya lo es. Antiplatónico y ridículo». Pepe sonrió. No sé si internamente se reiría de mis escrúpulos de filósofo platónico que me impidieron tener un retrato pintado por todo un Picasso.³

Unos años después de aquel hipotético encuentro –entre 1942 y 1943; ya en México–, García Bacca, con el sigilo que siempre le caracterizó, comenzó a dar a luz una serie de papeles –compuestos fundamentalmente por glosas, traducciones y ensambles– sobre Plotino: aquella ajustada trabazón entre los fragmentos del ascético neoplatónico y las estrofas de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz que publicó en la recién inaugurada colección de la Editorial Séneca «El Clavo Ardiendo» –sólo Bergamín, dice García Bacca, era capaz de inventar nombres así– con la voluntad de hacer notar «la procedencia histórica y el influjo interno y el lenguaje de ellos como dependiente, a través de diversos autores, de Plotino»⁴; así como los pedazos que de la *Enéada Primera* seleccionó y tradujo sobre lo bello. De *Presencia y experiencia de Dios* –título de la mencionada ligazón– diría José Gaos: «La publicación no es accidental. Está inserta con orden riguroso en la trayectoria que viene y va siguiendo la esencial obra y vida de García Bacca»⁵; tampoco, como lo haremos notar nosotros, lo fueron aquellos fragmentos a propósito de *la hermosura* que, de manera aparentemente arbitraria respecto a su desenvolvimiento vital, tradujo para la singular revista literaria *El hijo pródigo*.

Parece preciso, siquiera sea sucintamente, completar las citadas líneas con otras de una reseña escrita por el propio Gaos pocos meses después de la aparición de aquel ensamble garcíabacquiiano –concretamente en agosto de 1942– pero publicada un mes antes de dictar la conferencia de la que han sido extraídas las anteriores:

García Bacca viene siguiendo en sus publicaciones un orden sólo que echado a perder por los editores, quienes subordinan a sus conveniencias industriales las provisiones de los autores. La publicación de este volumen por García Bacca tiene su significado radical en la obra y vida de éste –radical en la obra y vida de la filosofía contemporánea, en la obra y vida –que es su historia– de la filosofía, pura y simplemente.

La última gran peripecia histórica de la filosofía es la que ha recorrido su trayectoria entre Hegel y Heidegger. Preludiada por cuantos pusieron el mundo hegeliano, mundo cabeza abajo, de nuevo cabeza arriba, no sigue siendo la Idea la «realidad radical», sino el *Dasein*. Pero si la «realidad radical» es el *Dasein*, el *Dasein* no sería una realidad autosuficiente. En lengua española, años hace ya que Zubiri, *En torno al problema de Dios*, procuró mostrar fenomenológicamente que la existencia humana estaría por la raíz religada, es decir religiosamente. Este invierno vino García Bacca a México a decirnos en persona cómo para él el humano saber entero se edifica en sendos estados *fenomenológico, trascendental, metafísico y teologal, no teológico*: el humano saber se queda en múmero, no resulta íntegro, sin el último. La publicación del volumen objeto de esta reseña es, sin duda, un acto de la fundamentación histórico-teórica de este estado teologal. Es posible que no sea ya filosofía este estado teologal y

³ GARCÍA BACCA, Juan David, *Confesiones: autobiografía íntima y exterior*, Barcelona–Caracas, Anthropos–UCV, 2000, p. 63

⁴ *Ibid.*, pp. 82-83.

⁵ GAOS, José, «Filosofía y mística aquí y ahora [Pasajes de la segunda versión]», en *Obras completas*, vol. III, México, UNAM, 2003, p. 330.

que la filosofía pueda y deba tanto no quedarse en la metafísica ateológica –y ateológica y atea– de Heidegger, cuanto no quedarse en ella por aniquilarse a sí misma trascendiendo hacia lo místico o trasgresora de su propia ley. Es seguro que tal es el problema –de vida o muerte– de la filosofía en la actualidad. Y esta localización da al volumen asunto de esta nota todo su sentido y valor. Por ello, lo balístico, lo bélico de las palabras introductorias, lo tendencioso del volumen todo, no deben atribuirse mezquinamente a circunstancias de la vida del autor más periféricas que la circunstancia céntrica, *en la historia*, acabada de apuntar.⁶

Lo que José Gaos está afirmando es, en primer lugar, la existencia de un paralelismo entre la obra y vida de nuestro autor y la obra y vida de la propia filosofía: está haciendo coincidir la secuencia vital de García Bacca con el estadio problemático actual en el que, según Gaos, se encontraba la filosofía contemporánea. En segundo lugar, y frente al feroz auge del existencialismo dentro de esta, Gaos plantea un par de propuestas que, además de superar las insuficiencias y limitaciones del citado movimiento, rompan con la creencia de que sólo sea posible filosofar hoy en alemán, francés o inglés, elevando nuestro idioma a categoría de lengua filosófica. Tales son las planteadas en el artículo de Xavier Zubiri, «En torno al problema de Dios» (1935), y en el ya citado opúsculo de García Bacca sobre Plotino (1942).

El problema fundamental del existencialismo para Gaos –y por ende la cuestión última de la filosofía actual– es la falta de autosuficiencia de esa *neorealidad radical* llamada *dasein*, atribuyendo el mérito a Zubiri de haber sido el primero en mostrar «como la analítica de la existencia humana debe reconocer, por debajo de los fenómenos reconocidos por la desarrollada por Heidegger, el fenómeno más radical [...] de la “religación” de esta existencia»⁷. Algo a lo que, en aquel reciente invierno, había también venido a sumarse –aunque con distinto viso– ese curso impartido por García Bacca. Su opúsculo sobre Plotino, cree Gaos, es *un acto de fundamentación histórico-teórica* de aquello que había afirmado allí: cómo los estadios *fenomenológico*, *trascendental* y aun *metafísico* de todo filosofar presentan una insuficiencia que de suyo conduce a un estadio que va *más allá*; un estadio no *teológico* sino *teológico*⁸. Y el matiz es determinante porque, en un extremo toma distancia

⁶ GAOS, José, «Pensamiento de lengua española», en *Obras completas*, vol. VI, México, UNAM, 1990, pp. 265-266.

⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁸ El término no es moneda corriente en nuestro autor, y cuando lo emplea lo hace, generalmente, en un sentido distinto al aquí planteado por Gaos: en su uso corriente como adjetivo –perteneciente o relativo a la teología (cf. v. gr. GARCÍA BACCA, Juan David, *Antología del pensamiento filosófico venezolano*, tomo I, Caracas, Ministerio de Educación, 1954, p. 427 [«Claro que la eutrapelia no pasa de ser virtud moral; no llega a la dignidad de teológica, cual fe, esperanza y caridad»] o GARCÍA BACCA, Juan David, *Existencialismo*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962, p. 187 [«Tal ser estando a lo creatura no debe llamarse ni categoría ni existencial ni vivencial, sino teológico»]); o referido a alguna de las tres *virtudes teológicas*: fe, esperanza, caridad (cf. GARCÍA BACCA, Juan David, *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 108-123). Algo bien distinto de la significación que está aquí dándole Gaos y que pareció haberle dado nuestro filósofo en aquel citado curso.

Tómese como única excepción un ensayo suyo de 1967 sobre Kierkegaard y la filosofía española contemporánea, donde, contraponiendo la figura del filósofo danés a la castiza de Miguel de Unamuno afirma: «Unamuno deja [...] pasar por su alma, pensamiento y palabra lo teológico –Dios, Cristo, Iglesia–; desecha la teología; déjase transitar y transir por lo dialéctico –contradicciones, paradoja, absurdos reales y sidos–, mas vuélvese impermeable a la dialéctica. Kierkegaard es teólogo y es dialéctico [...]. Unamuno es igual a

de Heidegger para tomarla, en el otro, de Zubiri: «García Bacca descubre la limitación radical del existencialismo heideggeriano en el mismo punto en que ya lo había descubierto Zubiri, aunque a partir de este punto marchen en direcciones divergentes»⁹.

Si bien, en 1935, el tribunal –compuesto por Jaume Serra Húnter, Tomàs Carreras Artau, Pere Font Puig y Joaquim Xirau; director, a su vez, de la tesis defendida– «hizo llamar a Zubiri, quien venía de estudiar matemáticas en Alemania, para juzgar»¹⁰ su tesis *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas*, García Bacca tomó inmediata distancia de quien, conociéndola mejor que nadie, se separaba de la ciencia moderna –privando de toda actualidad a sus construcciones filosóficas– para acabar cediendo ante los dictados doctrinales de la iglesia católica. Como con simbólico acierto lo refiere Leopoldo Zea, de lo que nuestro filósofo estaba tomando distancia no era sino de *Roma*¹¹ –y por ende, del catolicismo que ella representaba–: «A ese mundo de lo trascendente [...] se puede llegar por otros caminos que el de Roma, y uno de estos es el de Grecia»¹².

La superación de la insuficiencia fundamental del existencialismo –ese inmanentismo que en último término acaba por ahogar al hombre– pasa, continúa diciéndonos Zea en referencia a nuestro autor, por buscar una solución trascendente que recorriendo los caminos de la filosofía griega –muy en particular los de Platón y Plotino– supere la privación a la que conduce una corriente «que en vez de romper con el mundo de lo inmanente se encierra en él»¹³. Y, si lo recordamos, la manera propuesta por García Bacca para salvar esa carencia a la que nos arrojaba no sólo ese estadio *fenomenológico* en el que parece haberse anclado la filosofía existencialista, sino también los estadios *trascendental* e incluso el *metafísico* de todo filosofar, era la instalación en aquel otro al que habíamos dado ese peculiar nombre de *teologal*: un nuevo *órgano* que, lejos de ser un sistema categorial –o aspirar de algún modo u otro a él–, se constituye como una suerte de *entramado* –antipático a toda conceptualización– donde la unión de sus contenidos renuncia a esa imagen taxonómica –recurrente pero terriblemente frívola– de *árbol porfiriano* para tomar aquella

Kierkegaard en lo teologal, menos la teología; en lo dialéctico, menos la dialéctica» (GARCÍA BACCA, Juan David, «Kierkegaard y la filosofía contemporánea española», *Cuadernos Americanos*, CLI, 1967, p. 104). Fragmento, además, terriblemente significativo al permitir implícitamente enlazar ese cariz fragmentario de lo teologal con otro que nos aparecerá más adelante: el pensar por «constelaciones» –y que aproximaría a nuestro autor, al menos en este punto, a ciertas ideas de Adorno; al suponer este, como aquel, que la noción de «constelación» hace justicia a la afinidad interna de la filosofía y el arte que ambos recono-cen.

⁹ GAOS, José, «Pensamiento de lengua española», p. 307.

¹⁰ [GARCÍA BACCA, Juan David] GURMÉNDEZ, Carlos, «La filosofía española surgirá de una reflexión sobre la poesía», *El País*, 432, 1977, p. 27.

¹¹ Pero además, y justamente en aquella contingencia histórica en la que se encontraba envarado, García Bacca estaba tomando distancia de Roma en un sentido no sólo literario, como el que le otorga Zea, sino también en un sentido literal: «Estaba tratando de salir lo antes posible de España. [...] A la mañana, tomé el tren para París. [...] Comunicaron inmediatamente a Roma mi llegada. De Roma respondieron que me trasladara a Roma. [...] Llegué a Roma [...]. Al cabo de pocos días estaba suficientemente enterado de cuál sería mi destino, tal vez para toda mi vida.

»Volví a hablar con el superior general. [...] Le dije que sinceramente no tenía vocación de jurista y curial, y que me permitiera seguir lo que sentía cual mi vocación y dotes: la lógica y la filosofía de las ciencias» (GARCÍA BACCA, Juan David, *Confesiones...*, pp. 60-62).

¹² ZEA, Leopoldo, *La filosofía en México*, vol. II, México, Libro-Mex, 1955, p. 140.

¹³ *Ibid.*, loc. cit.

otra forma, más sugerente y novedosa, de *constelación*: solitarias luminarias en las que alcanzamos a vislumbrar ciertas formas que nos conducen por entre la realidad.

Si filosofar, es, como dice García Bacca, esa «faena vital ontológica realizada por la transfinitud contra la finitud»¹⁴ anclar los contenidos en un sistema implicaría el encierro en aquella inmanencia de la que, por su tendencia genuina, el hombre está tratando de huir; pues, como añade, es faena vital «contra cada tipo de finitud, inclusive contra cada tipo de ciencia, tan pronto como cada tipo de ciencia pretenda ser definitiva, sistema cerrado, cárcel mental»¹⁵.

El hombre tiende por naturaleza a escapar a la finitud. Ahora bien, uno de los caminos o métodos para alcanzar esta transfinitud lo ha señalado Platón. En cada cosa el hombre puede encontrar un punto de apoyo para alcanzar lo transfinito: «Cada cosa puede ser vista como peldaño de una inmensa escalera que lleva, por intrínseco impulso, hacia el Infinito, hacia la Idea de Bien, hacia la Idea de Belleza»¹⁶. Pero esta dialéctica, cuando ha llevado al hombre hasta sus límites, no detiene su ímpetu sino que arroja al hombre «en brazos del Infinito»¹⁷. Se transforma en mística. Pero en una mística que no es para nuestro pensador necesariamente la católica, la que pasa por Roma; es una mística que ya se encuentra en Platón y se repite en Plotino.¹⁸

Frente a la teología peninsular, sistemática y sistematizada por una tradición de rancio abolengo –por la que había apostado Zubiri– y el antirracionalismo cristiano de ciertos *ateneístas* mexicanos como Antonio Caso, cuya solución frente al inmanentismo hacia el que conduce la filosofía de Heidegger pasa por una relectura de la mística española, la apuesta de García Bacca contra la intrascendencia del existencialismo pasa más bien por salvar esa *mística* no necesariamente católica –«la experiencia mística no es monopolio de ninguna religión positiva»¹⁹– que hay en la senda dialéctica que comenzara Platón y continuara Plotino, pues «la filosofía de tipo dialéctico puede ser una preparación mística tan eficaz y directa como las clásicas vías purgativa e iluminativa»²⁰; entendiéndose así que en su citado *Presencia y experiencia de Dios* «se eche de ver, sin más comentarios, la procedencia histórica y el influjo interno y el lenguaje de [los versos de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz] como dependiente, a través de diversos autores, de Plotino»²¹.

Así se entiende también ahora aquella afirmación inicial de Gaos de que el citado ejemplar de nuestro autor no es accidental sino que se inserta, con orden riguroso, en la trayectoria vital que va siguiendo su obra. Así lo cree también el propio García Bacca cuando en las líneas que cierran su *Introducción general a las Enéadas* –publicada seis años más tarde por aquellos editores que, como nos había apuntado también el propio Gaos,

¹⁴ GARCÍA BACCA, Juan David, *Invitación a filosofar*, vol. I, México, La Casa de España en México, 1940, pp. 16-17.

¹⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶ *Ibid.*, p. 53.

¹⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸ ZEA, Leopoldo, *La filosofía en México*, vol. II, p. 141.

¹⁹ [GARCÍA BACCA, Juan David] PLOTINO, *Presencia y experiencia de Dios (Selección de textos)*, México, Editorial Séneca, 1942, p. 10.

²⁰ *Ibid.*, loc. cit.

²¹ GARCÍA BACCA, Juan David, *Confesiones...*, pp. 82-83.

subordinan a sus conveniencias industriales las provisiones de los autores— afirma: «Ahora, pasado ese período [de mi vida religiosa, dedicado sinceramente, hondamente, íntegramente a la vida espiritual], me hallo con un nuevo registro interior, con teclado coafinado vital y técnicamente con el tipo vital y técnico de Plotino»²².

Aquel hipotético encuentro con Picasso —que parecíamos haber dejado olvidado— sería la manera de corroborar que, incluso en los más incidentales matices, nuestro autor se sentía —ya hacia 1937— *coafinado* vitalmente con el místico dialéctico que compuso las *Enéadas*. Es allí mismo, pocas líneas antes de confesar aquel novedoso y esencial coajuste, donde él mismo cita la célebre anécdota que ahora se nos hace tan limpiamente pareja con aquella otra que, según nos contara al final de sus días, le aconteció también a él en parecidas circunstancias: «Jamás soportó a pintores y escultores, y, pidiéndole insistentemente el fiel Amelio que le permitiese hacerle un retrato respondió “¿Qué?, [¿]no es bastante tener que llevar la imagen de que nos revistió la naturaleza, sino que será aún preciso hacerse una imagen de la imagen?”»²³.

Aunque no se nos haya conservado evidencia alguna de las inquietudes artísticas de Amelio y sí, en el Museo Arqueológico Ostiense, un cabeza —y diversas réplicas— cuyo rostro se atribuye a Plotino; las semejanzas entre la conocida anécdota del neoplatónico y la más discreta experiencia de nuestro filósofo parecen claras. No entraremos en valorar si los hechos sucedieron de la manera exacta en que García Bacca nos los narra en sus *Confesiones* o se trata más bien de un retoque plástico al reparar, con motivo de aquella ordenación vital última, en esa determinante conversión. El *Philosophe discourant devant un notable, avec femme nue à droite*, que Picasso grabara en 1959, parece guardar poco parecido con nuestro autor —aunque, si fuera lugar para especulaciones plásticas, no muy forzosamente lo encontraríamos— y ya había pasado demasiado tiempo como para que el afamado pintor todavía tuviera enquistada la impertinente salida de aquel filósofo desconocido.

Si ciertamente García Bacca y Picasso hubieran cruzado aquellas palabras, se nos haría del todo vivenciable la *vergüenza* que pudiera llegar a sentir aquel al que se le iba a fijar el rostro en un retrato —en *el retrato*, nada menos, *de un filósofo*—; y un rostro, además, cuyos rasgos daban a ver la escisión entre un tipo vital que se agotaba —el espiritual— y uno nuevo que ya se atisbaba pero no había acabado de precisarse. Resulta entonces comprensible que quien se siente desfigurado no quiera inmortalizar su *deformidad* en un lienzo; así sea el mismo Picasso quien —además con acierto por ser bien diestro en ellas— fuera a plasmarla.

2. Travesía y viraje: la declaración de un prólogo

No tomemos entonces como anecdótica esta preocupación por el rostro —por el suyo propio— que de pronto parece haber emergido en aquel frío y adusto filósofo de las ciencias.

²² GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción general a las Enéadas*, Buenos Aires, Losada, 1948, p. 146.

²³ *Ibid.*, loc. cit.

El viraje que siente en su fuero interno –ese olvido que comienza a operar sobre el brío de los enlaces y construcciones pasadas tornando ineficaces el esfuerzo de días, meses y años (ca. 1926-1936), en favor de aquella insospechada y aguda brizna de luz: *la imaginación poética*– queda ya atestiguado en las primeras líneas, y ratificado en las últimas, del preludio que encabeza aquellos papeles fechados entre la primavera de 1937 y el verano de 1938 en París.

Para resolverme a escribir esta *Introducción al Filosofar* he tenido que «desvergonzarme» un poco.

[...] Me ha sido preciso el esfuerzo brusco, despreocupado y excesivo de quien por vez primera se desvergüenza, para componer una obra en que los ojos del lector clarividente y avisado verán, sin velos de ninguna clase, el tipo de hombre que filosofa y mi vida en trance de filosofar.

Y no es precisamente que mi tipo de hombre o de vida filosófica sean particularmente impresentables o menos presentables que los de cualquier otro.

Consiste, más bien, en dos detalles: uno común, otro personal. Hasta ahora, las hojas de los libros científicos han solido servir porfiadamente para descubrir la ciencia del autor y encubrir al autor de la ciencia. Eran hojas de papel hacia afuera y hojas de parra hacia adentro.

Vida y ciencia parecen sonar todavía como dos nombres de dos cosas. Ciencia de la vida casi pasa por faena y programa de filósofos vividores o de vividores filósofos: mientras que vida de la ciencia suele tomarse o por un sinsentido o en el mejor de los casos como metáfora sin transcendencia científica.

Volviendo estas apreciaciones del revés aparecerá la cosa a derechas.

[...] Personalmente, este cambio de modelo para mi oficio de filósofo me ha costado no poco: y en este «no poco» entra una buena provisión de «desvergüenza forzada».

Mi breve historia literaria la llenan casi enteramente producciones del tipo «noche en desierto lunar»: ideales constelaciones prendidas en bóveda cerrada de sistema sobre la inmensa y seca planicie –tabla rasa– que llaman entendimiento puro.

Para el estómago las cosas pueden ser «alimento»: para el entendimiento las cosas son «objeto»; es decir, un «mírame y no me toques». Por eso anda el pobrecillo tan anémico y descolorido, con la amarillez blanquecina de un recuerdo del oro solar.

Hay que hacer salir los colores a la cara del entendimiento. Esto parecerá tal vez un avergonzarse o un desvergonzarse, según cómo se mire. Yo lo experimento como un desvergonzar, como un romper con la romántica palidez y discreto dorado de mis obras anteriores.

Para el entendimiento puro no resulta problema ni preocupación la belleza. El entendimiento puro en el hombre no tiene cara de hombre.

Mas desde el momento en que la vida humana revivifica al entendimiento haciendo de él entendimiento humano [...] se plantea el problema y punza la preocupación de la belleza de su rostro y de sus rasgos.

Al escribir de lógica matemática nunca me preocupé de si era guapo o feo mi tipo mental y mi vida humana.

Ahora, al proponerme mirar las cosas y las ideas desde el punto de vista de la vida, mi vanidad de mozo, que no es pequeña ni poco susceptible, no puede pasar largo rato sin mirar en el espejo qué cara hace mi vida intelectual humana.

Y me ha sido preciso sugestionarme de que resulta presentable para decidirme a publicar esta obra.

Me trae sin gran cuidado el que sea verdadera o falsa. Me preocupa inquietadoramente si es hermosa o fea.²⁴

La cuestión ante la que nos coloca García Bacca en este prólogo que, sin duda, parece haber sido escrito tras la serenidad que prosigue a una ardua travesía, es aquella *doble z jánica* a la que ya habíamos apuntado con Gaos: un *detalle personal* que, realmente, está dando a ver un *detalle común*. El rostro al que salen aquí los colores es el de aquel Jano, una de las miradas del cual atraviesa el alma de aquel *tipo de hombre que filosofa y su vida en trance de filosofar* –las *circunstancias de la vida del autor*–, mientras que la otra se clava en las entrañas de aquella *circunstancia céntrica en la historia: el problema –de vida o muerte– de la filosofía en la actualidad*.

Para García Bacca, en contraste con Gaos, la extenuación no cae del lado del género sino más bien del modelo o tipo. Es decir: lo que se agota no es la filosofía sino las maneras en las que esta se desenvuelve. Aquello que está entre la vida y la muerte es un modelo determinado de hacer filosofía: aquellas *ideales constelaciones prendidas en bóveda cerrada de sistema sobre la inmensa y seca planicie –tabla rasa– que llaman entendimiento puro*. Así se entiende que, según él mismo lo señala, la pretensión de esta *Introducción* sea la de filosofar desde una «perspectiva cinética y dinámica del mundo real e ideal. [...] ¡Faena, mitad de sirena, mitad de cineasta; en vez del modelo astronómico ideal con sus constelaciones fijas y radiantes de ideas!»²⁵.

Ese es el *cambio de modelo* que, dice García Bacca, no le ha costado poco; un cambio de modelo que se ajusta –o si se quiere: *orbita* en consonancia con– no ya a los cambios de dirección y velocidad *en la obra y vida de la filosofía contemporánea, en la obra y vida –que es su historia– de la filosofía, pura y simplemente*, como apuntara Gaos, sino en las «inflexiones y cambios de dirección y velocidad que la vida ha realizado a lo largo de su historia»²⁶. El problema –de vida o muerte– de la filosofía en la actualidad es la propia vida; y, consecuentemente, es también ella la que le exige –la que le está *forzando a*– ese *cambio de modelo para su oficio de filósofo*.

Por vez primera, nos dice, veremos, *sin velos de ninguna clase, el tipo de hombre que filosofa y su vida en trance de filosofar*. Y aquí, filosofar es reabsorber el hombre –en el sentido hegeliano de *aufhebung*– los atributos y funciones de tres «*diosecillos*» como lo son el Amor –Ἔρως–, la Verdad –Αλήθεια– y la Vergüenza –Αἰδώς; que «el número de dioses es el número de las cosas grandes que puede ser el hombre y que no se atreve a ser»²⁷. En esta paradójica tríada, la dicotomía entre el desvelamiento propio de la Verdad y el

²⁴ GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción al filosofar: incitaciones y sugerencias*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1939, pp. 11, 17-18.

²⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 13.

encubrimiento o disimulo al que tiende la Vergüenza, se resuelve siendo ambas atravesadas por el Amor, ese

ímpetu unificador que forcejea por fusionar los seres sin conseguir identificarlos.

Todo ser, por muy cerrado que parezca, posee siempre su poro esencial por el que penetrará triunfalmente, impetuosamente el Amor, sacándolo fuera de sí, extasiándolo, embriagándolo no con vino medido en copa finita, sino por ahogamiento en el mar infinito del Amor.²⁸

La distancia con aquel tipo vital que se agotaba –el espiritual– se acentúa en el cambio de modelo que afecta a la raíz misma del filosofar y que si, anteriormente, señalábamos –cuando nos referíamos a aquel hipotético encuentro con Picasso–, ese nuevo modelo se atisbaba pero no había acabado de precisarse, ahora se vislumbra como una apuesta por *el aire dinámico y la perspectiva cinética* de la vida frente al estatismo y la regularidad de los cuerpos celestes anclados en aquella bóveda cerrada del entendimiento puro –por el ahogamiento en el mar infinito frente a la mesurada copa finita.

Sin «Amor» no se puede filosofar: sin amor a Dios o a sí mismo o a la vida o a las cosas...: sea lo que fuere. Y ise nota tan pronto si el filósofo ama!

[...] Una filosofía teológica²⁹ cuyo «théos» sea el Dios del Amor será la filosofía suprema y absoluta.

Por desgracia, mi amor a Dios no posee el ímpetu suficiente para impelerme a filosofar. Y lo lamento sinceramente.

Pero mi amor a la vida –así, con minúscula, pues no hago de ella ni Dios ni diosecillo–, palpita a tal presión y temperatura que la noto capaz de arrastrar en veloz carrera el tren de las ideas, y dar así a los sistemas filosóficos el aire dinámico y la perspectiva cinética de los cuerpos en movimiento.³⁰

Muy probablemente, su amor a Dios nunca le había impelido a filosofar –al menos nunca fue algo explícito en su producción–; había sido más bien ese punzante palpito de la vida el ímpetu que alentara buena parte de su *breve historia literaria* hasta 1936. Sin embargo, García Bacca sí incide –y lo hace con frecuencia en las obras del período en el que nos encontramos– en que el cambio de modelo que aquí está operando no es exclusivamente gnoseológico –que, consecuentemente, también– sino fundamentalmente axiológico –y, por ende, necesariamente *vital*–: se abandona la fe depositada en la divinidad cristiana no para otorgársela a una nueva, como apunta en la cita anterior, sino para apostar por un *movimiento* que se hace incompatible con la fijeza de los dioses; aquí Eros –*el Dios del Amor*– no es más que la personificación de ese ímpetu vital que saca al hombre de sí mismo trocándolo de *sujeto trascendental* –anclado a categorías– en un *yo extático* suspendido en aquel *aire dinámico y la perspectiva cinética de los cuerpos en movimiento*.

²⁸ *Ibid.*, loc. cit.

²⁹ Ya habíamos apuntado con anterioridad como el matiz, señalado por Gaos, entre «teológico» y «teologal» no era moneda corriente en nuestro autor –o al menos aquí todavía no lo había hecho preciso–; parecería más oportuno, en el citado contexto, el uso del segundo adjetivo mientras que, sin embargo, se decanta por el primero.

³⁰ GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción al filosofar...*, p. 16.

Durante la travesía tenía que reflexionar sobre lo más importante: mi estado espiritual. [...] Había perdido la fe. No se pierde la fe, no la perdí yo, por un acto de reniego. [...] La perdí, se pierde, de la manera más sutil e inconsciente que voy a describir, tal como la recuerdo a mis 91 años.

Los rayos de sol van deshaciendo lentamente la neblina matinal que envolvía las cosas sensibles y las hacía aparecer con perfil vago, suficientemente para distinguir árbol de hombre, piedra de río... Y definía aun así el perfil, el eidos, de Hombre y alguna de sus propiedades, el de árbol... el de cielo, el de nubes... Todo un mundo. Mentalmente han vivido y viven tantos y tantos hombres dentro y a través de una niebla mental: conceptos vagos, normas vagas, deseos vagos...; y, no obstante, reconocen qué es real o no real: hombre, dios, Jesucristo, Iglesia, creación del mundo... Es decir: han hecho toda una teología dogmática, moral, *Summa theologica*, astronomía, geografía, aritmética, geometría... Pero, a medida y cuenta que se inventaban matemáticas superiores, álgebra, geometría analítica, cálculo infinitesimal... y esos sentidos nuevos que son los aparatos –plano inclinado, péndulo, anteojos astronómicos, relojes, computadoras manuales–, una ciencia química en vez de alquimia, una ciencia astronómica en lugar de astrología, una ciencia geográfica en lugar de las geografías fantásticas de los elementales mapas usados para viajes, incursiones, guerras, delimitaciones de naciones...; todo esto visto en neblina mental desaparece gradualmente, inconscientemente, sin intentos de asesinato o negación definida –sin herejías, cismas...–, conforme los rayos mentales de matemáticas deshacen esa neblina vaguedad que les parecía a los hombres del medievo y anteriores el colmo de la perfección mental, científica, astronómica..., y no pasaba de visto, pensado, sido todo, dentro de una neblina mental, sentimental, literaria.

El hombre del Renacimiento ha perdido la fe sin proponérselo, cual el sol deshace la neblina matinal. Son –naturalmente, espontánea y no maliciosamente– incrédulos.

A medida que yo iba adquiriendo la mentalidad matemática, en privado, ya en mis tiempos de teólogo, y sobre todo en Múnich³¹, me hallé naturalmente –sin renegación explícita y brutal– incrédulo. Había perdido la fe, la fe religiosa. Era realmente un pagano.³²

No es que no quisiera creer, es que no podía hacerlo. Lo que sí pudo hacer, y efectivamente estaba haciendo, es que coincidieran nuevamente los pormenores de su decurso vital con *la obra y vida –que es su historia– de la filosofía, pura y simplemente*; además de incidir en aquellas metáforas solares tan nietzscheanas que ya empleara en su *Introducción al filosofar* y ahora en sus *Confesiones* nos desenvuelve. De una juventud medieval a una madurez renacentista –de la neblina matinal al deslumbrante sol del mediodía: «instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad»³³.

³¹ García Bacca salió de Barcelona, por vez primera, destino a Múnich, para perfeccionar sus estudios de matemáticas y física, los primeros días del mes de mayo de 1927 (cf. AYALA, Jorge M., *J.D. García Bacca: biografía intelectual (1912-1938)*, Madrid, Diálogo Filosófico, 2004, pp. 93-123); los amplió en diferentes semestres de los años 1927 a 1929. «Por mi estado de salud, siempre delicado, permanecía en Múnich de marzo a julio, o de [septiembre] a [noviembre]. Volvía a España de noviembre a marzo o de julio a [septiembre]. Evitando siempre los inviernos feroces» (GARCÍA BACCA, Juan David, *Confesiones...*, p. 41). Cf. *ibid.*, pp. 36-43.

³² *Ibid.*, pp. 70-72.

³³ NIETZSCHE, Friedrich, «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», en *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1979, p. 52.

García Bacca está realmente fechando la pérdida de su fe –o el inicio del declive de esta– no en la travesía hacia América, emprendida en noviembre de 1938, sino hacia 1927, con su primera llegada a Múnich para ampliar sus estudios en aquellas *matemáticas superiores, álgebra, geometría analítica, cálculo infinitesimal...* que acabarían por deshacer, como los rayos del sol, aquella neblina mental en la que le habían envuelto «ciertos libros de filosofía (y ciertos sistemas filosóficos)»³⁴. Sistemas filosóficos y filosofías, dice nuestro autor, que funcionan como *máquinas*: «poseen un compartimiento de entrada, un conjunto de aparatos definidores, divisores y clasificadores en cajones categoriales, de los que las cuestiones [...] salen manufacturadas y con etiqueta»³⁵.

Habíamos dicho, líneas más arriba, que no se puede filosofar sin Amor; y «hacer una cosa mecánicamente es hacerla sin “amor”»³⁶. Frente a lo *teológico* de un escolasticismo de corte tomista que aboca a las cosas a una tozuda cerrazón fija y limitada, la apuesta de nuestro filósofo sigue la estela *teologal* marcada por Platón y Plotino: vertebrar el pensamiento en aquella entidad dialéctica –en aquel *ímpetu unificador*– que *forcejea por fusionar los seres sin conseguir identificarlos*; hacer del «Eros» esa «potencia actualizable» que palpita en el núcleo mismo de un filosofar ya no asido sino *en trance*. Que «es posible perder una fe sin perder las ganas de sentirse religioso, y posible también encontrarse así cerniéndose entre cielo y tierra»³⁷.

Entonces, el cambio está operando aquí entre un modelo *teológico* explícitamente cristiano –y, más concretamente, católico– y aquel otro dechado *teologal* –por no ser asignable a fe alguna pero no renunciar a ese cariz *religioso*, a esa religación que supone el encontrarse cerniéndose entre el cielo y la tierra– que García Bacca halla en la figura de Plotino. *Presencia y experiencia de Dios* es entonces la apuesta por esa vida mística que, dice García Bacca, es *un caminar por cumbres*; un caminar en el que «puede el místico caer sobre la dialéctica, o sobre la belleza y la poesía, o sobre otras muchas cosas más. No hay un único camino ni para subir, ni para bajar»³⁸. No hay una apuesta firme por un tipo estático sino por ese pender en el aire propio de una vida mística que «acarrea una esencial transformación del ser del místico»³⁹ –permaneciendo únicamente esta como una condensación figurada del ser de aquel.

Semejante viraje hace comprensible que, desde las primeras líneas del citado prólogo que ahora nos ocupa, entienda que está en el inicio de algo que ha cerrado, a la fuerza y consumadamente, un estadio anterior. Ahora, nos había dicho, pasado ese período de su vida religiosa, dedicado sinceramente, hondamente, íntegramente a la vida espiritual –a un tipo de vida al que no había *renegado* sino que había *perdido*–, se hallaba con un nuevo *registro interior*, un nuevo registro que entiende coafinado vital y técnicamente con el

³⁴ GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción al filosofar...*, p. 15.

³⁵ *Ibid.*, loc. cit.

³⁶ *Ibid.*, loc. cit.

³⁷ [GARCÍA BACCA, Juan David] GAOS, José, *et al.*, «Poesía, mística y filosofía. Debate en torno a San Juan de la Cruz», *El hijo pródigo*, 3, 1943, p. 142.

³⁸ *Ibid.*, loc. cit.

³⁹ *Ibid.*, loc. cit.

teclado vital y técnico de Plotino, pero al que no daba una caracterización precisa, no lo definía ni lo etiquetaba con un nombre. Un tipo vital que podemos clasificar ahora, después del citado fragmento de sus *Confesiones*, de «pagano»⁴⁰.

Y «estar siendo y sintiéndose PAGANO es [...] sentirse siendo manantial de novedades, improvisador de espontaneidades, estrenador de originalidades y transportador de transcendentalidades. / En una palabra: estar siendo y sintiéndose VIVIENTE»⁴¹. Los atributos de lo *pagano* son los atributos de la *vida*. García Bacca está haciendo coincidir las teclas de ese registro interior con los rasgos característicos que de la vida diera Bergson en su *L'évolution créatrice* (1912); rasgos a los que, sintomáticamente, nuestro autor recurrirá con frecuencia en el último período de su vasta producción literaria, desplazando la cuestión del posible contenido de verdad existencial del lenguaje religioso –al que apuntábamos anteriormente con Plotino especialmente– al lenguaje del arte. Demos una nota más sobre esa *vida* que está basculando una nueva mirada desde la cual, y por ella, las cosas y las ideas quedan enfocadas por esa novedosa sugestión plástica que, en el prólogo de *Introducción al filosofar*, aparece sólo como un atisbo.

3. El neotomismo pragmático de un joven claretiano

Al cierre del citado prólogo, García Bacca ha querido tomar distancia de aquel tipo de producción literaria al que ha llamado *noche en desierto lunar*: «ideales constelaciones prendidas en bóveda cerrada de sistema sobre la inmensa y seca planicie [...] que llaman entendimiento puro»⁴²; optando más bien por aquel entendimiento que reanimado –revivificado y embellecido– por la vida se torna entendimiento *humano*. Metáfora literaria que, muy probablemente, esté aludiendo al efecto que ciertas lecturas –entre literarias, filosóficas y poéticas– han tenido sobre esa *sequedad sentimental*⁴³ –a la que corresponde

⁴⁰ Editamos, en diciembre de 2018, un volumen monográfico sobre nuestro autor donde incluíamos un inédito –fijado, revisado, corregido y anotado–, escrito hacia 1991, que podría ser algo así como un borrador previo a sus *Confesiones*. Las últimas líneas de este corroboran la afirmación de que *era realmente un pagano*: «Actualmente soy de pensamiento, palabra y obra PAGANO. Me siento serlo de los tiempos de Esquilo, Sófocles, PLATÓN, Aristóteles. De lo demás que he sido y creen algunos –personas o instituciones– que lo he sido aun con carácter indeleble, no se han enterado ni mi alma ni mi conciencia. Todo eso ha sido para mí, y para otros, artículo de fe.

»A la hora real de verdad de mis noventa años, todo eso que afirman ser tan profundo y con carácter indeleble no ha pasado de superficial, epidérmico, accidental.

» / Oféndase, laméntelo quien quiera; / la verdad es que / SOY PAGANO» (GARCÍA BACCA, Juan David, «Autobiografía íntima», en FERRER, Alberto [ed.], *Re/incidencias 10: Juan David García Bacca*, Quito, Centro Cultural Benjamín Carrión, 2018, p. 226).

Resulta curioso apreciar como es aquí el nombre de Platón el que aparece destacado cuando se habla de *paganismo* y ni tan siquiera aparece mencionado el de Plotino.

⁴¹ J.D. García Bacca, *Sobre virtudes y vicios*, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 87.

Merece la pena señalar que esta consideración de qué sea ser «pagano» atraviesa cada uno de los *tres ejercicios literario-filosóficos* que componen la obra, añadiendo cada vez rasgos, hasta perfilar esta definición final que los sintetizaría en el citado fragmento del colofón.

⁴² GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción al filosofar...*, p. 17.

⁴³ «Me habían secado el alma, gradualmente, desde 1911 hasta 1925; desde postulante a sacerdote. No pongo en duda la buena voluntad de mis superiores. Todos ellos secos también sentimentalmente. La amabilidad de ellos y la mía no curaba la común sequedad» (GARCÍA BACCA, Juan David, *Confesiones...*, p. 34).

esa otra *sequedad* «*intelectual*» a la que alude ahora en su *Introducción al filosofar*— producida en su *alma* por los años (*progresivamente desde 1911 a 1938*) que vivió «secuestrado psicósomáticamente: de cuerpo y alma; de entendimiento, secuestrado por dogmas; la voluntad, por normas, preceptos, votos; secuestrado literariamente, por tener que estudiar y hablar casi siempre en latín mediocre, soso»⁴⁴.

Todo ello dará la bienvenida a ese proceder «teologal» que articula la tensión entre el poema —y su proceder por *metáforas*; por esas figuras fragmentarias del lenguaje a perfecto tono con ese pensar por «constelaciones»— y el concepto —la reflexión filosófica sobre el contenido de «verdad» del mismo—; y que viene exigido por ese *plan* de vida plena —por ese entendimiento que, insistimos, *revivificado y embellecido*, se torna entendimiento *humano*— desde un punto de vista cualitativo y sentimental.

Sin embargo, la asfixia provocada por sentirse encerrado en aquella hipotética bóveda no le es nueva. La había experimentado ya el joven claretiano que, la mañana del miércoles 1 de octubre de 1930, había disertado así —con esta metáfora botánica—, en la inauguración del curso académico 1930/31⁴⁵, a los alumnos del Colegio de Misioneros de Solsona (Lleida) donde, por aquel entonces, era Prefecto local de Estudios, además de profesor de Metafísica, Cosmología y Psicología experimental:

La verdadera filosofía no puede ser planta de invernadero de salón. No ha de crecer entre cristales, con temperaturas artificialmente mantenidas, recortando continuamente sus ramas para que adopte la forma que el botánico tiene por típica o la dama por elegante y aristocrática. Sino desarrollarse al aire libre, vencer con su vitalidad las inclemencias del tiempo; si conviene ha de poder adelgazar sus tallos, como la enredadera que busca el sol, o saber perforar las rocas, para hallar el hilito de agua que apague su sed, hasta romper los moldes de la especie para dar salida a su impulso vital a través del injerto.

Una filosofía viva debe dejar secar las ramas de cuestiones secundarias que no alumbre el sol de las exigencias del tiempo actual, debe afinar otras para ponerse a la altura correspondiente del desarrollo moderno y beneficiarse de sus luces; debe hasta dejarse injertar prudentemente y no hacer circular generosa su savia vital sin que las raíces, los principios, regateen su concurso a pretexto de mirar por el árbol primitivo, ni las ramas, las cuestiones secundarias, atraigan avaramente hacia sí el impulso vital. Una filosofía que no salga victoriosa de tales pruebas del medio ambiente, no merece el título de ciencia de lo real, ni es digna del progreso, del aire del mundo sabio, del ambiente comprensivo de las universidades, sino a lo más merecerá un rincón del invernadero, de un salón de visitas, para adorno y recreo de unos amigos benévolos o turistas desocupados.⁴⁶

¿Qué diferencia hay entre esta voluntad filosófica que desarrollándose *al aire libre* trata de *dar salida a su impulso vital* —a ese *élan vital* bergsonian— *a través del injerto* —

⁴⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁵ Susodicho discurso de inauguración fue publicado, progresivamente, en dos partes: «La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales» (*Ilustración del Clero*, XXIV, 1930, pp. 342-347, 371-376; XXV, 1931, pp. 11-12, 19-22) y «Caracteres distintivos de la concepción tomista del Universo» (*Ilustración del Clero*, XXV, 1931, pp. 99-102, 147-150, 170-172, 198-204, 213-217, 245-251).

⁴⁶ GARCÍA, David (*sic*), «Caracteres distintivos...», p. 99.

venciendo con su vitalidad los rigores del tiempo— y aquella firme determinación, nueve años después, de *mirar las cosas y las ideas desde el punto de vista de la vida*, desde ese *ímpetu unificador* —al que habíamos dado el nombre de Eros— *que forcejea por fusionar los seres sin conseguir identificarlos* y da a todo sistema filosófico *el aire dinámico y la perspectiva cinética de los cuerpos en movimiento?*

Lo de *constelación ideal prendida en bóveda cerrada sobre agreste planicie* no había pasado nunca en él de pretensión insatisfecha. La *preferencia por el aire* había estado siempre, pues nunca había puesto en duda —de acuerdo en base a los cimientos cardinales de la física moderna— que «las solidificaciones y petrificaciones, la inmutabilidad de muchas cualidades, no es sino aparente; miradas más de cerca son actividades vivísimas, transitoriamente ligadas»⁴⁷.

De querer definir de alguna manera el ser real tal como nos es dado directamente en la experiencia, pondríamos como atributo fundamental la *actividad*; o en términos metafísicos, diríamos que el mundo real, si se compone de esencia y existencia, manifiesta y hace gala muchísimo más de la existencia que de la esencia.

Empero, esta actividad es de estructura interna *relacional*, y los individuos parecen más bien *haces o nudos estables de relaciones*.⁴⁸

El ser real, nos dice el joven García Bacca, se estructura a base de *tendencias* —en términos psicológicos—, de *actividades relacionadas* —en términos de física experimental. No se da por parte alguna el perfeccionamiento del sujeto supuesto por los escolásticos, sólo *ligazones circunstanciales*. Y «tendencia equivale a actividad dirigida, que pugna por reconquistarse a sí misma, según frase hermosa de Bergson, a desplegarse totalmente»⁴⁹.

De este despliegue espontáneo de tantas tendencias pueden resultar muy bien estacionamientos, nudos o entorpecimientos de algunas, haces estables de relaciones que hemos llamado individuos, en que atadas y todo las tendencias empujan y forcejean para libertarse. [...] Algunas consiguen parcial o totalmente este despliegue total; otras caen en circunstancias tan desfavorables que casi no dan señales de sí. En los seres u objetos de la física ninguna de las tendencias parece haberse reconquistado a sí misma, la espontaneidad, signo característico y clarísimo de tal victoria, no aparece por ninguna parte.⁵⁰

Siendo pues lo real esa perpetua tendencia en *pugna por reconquistarse a sí misma*, se dan individuos inanimados —seres u objetos *físicos*— que quedan estancados. Así podríamos decir, creemos que sin ninguna osadía, que los objetos físicos carecen de *espontaneidad*; del clarísimo signo de victoria de haberse reconquistado a sí mismos. La física —tanto la clásica como la moderna— trata pues con individuos carentes de vida.

Además, los seres inanimados parecen ser los haces o nudos más elementales de tendencias, si los comparamos con los vivos. Los fenómenos de radioactividad espontánea, que sólo se verifica en los cuerpos de peso atómico muy elevado, parecen indicar que en punto a estabilidad las

⁴⁷ GARCÍA, David (*sic*), «La filosofía, ciencia...», XXIV, 1930, p. 376.

⁴⁸ *Ibid.*, XXV, 1931, pp. 19-20.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁰ *Ibid.*, loc. cit.

tendencias eléctricas y gravitatorias forman un haz inestable apenas pasan de cierta intensidad. [...] Un haz inestable de tendencias activas, un nudo mal trabado de actividades se deshace por sí mismo.⁵¹

Llegado a un callejón sin salida, el impulso evolutivo intrínseco a toda tendencia, la radioactividad espontánea de lo real, encuentra *camino triunfal* –nos dice García Bacca– en que recorrer y desplegar con plena libertad la conciencia, la movilidad, la existencia. «Tal es la génesis y nacimiento de la inteligencia y de la vida según los modernos»⁵². *El mundo real*, nos había dicho anteriormente, *si se compone de esencia y existencia, manifiesta y hace gala muchísimo más de la existencia que de la esencia*. «No precisa añadir que la antropología moderna se esfuerza en liberarse de la “naturaleza”. Ortega dice ya en voz alta que el hombre no tiene “esencia” sino “historia”»⁵³. Tampoco precisa añadir que García Bacca se esfuerza por liberarse de lo «físico», siendo el altavoz de esa radioactividad espontánea de lo real, de esa tendencia que pugna por reconquistarse a sí misma y dice que el hombre no es un «nudo» ni un «sistema» sino «vida».

Y lo dice, aunque ahora cite aquí a Ortega, edificando sobre esa piedra angular del historicismo diltheyano que abre la alocución que viene ocupándonos: la idea de las *vistas panorámicas* frente a los *sistemas* es «una posición de ánimo que no es ni intuición ni discurso, ni estado puramente especulativo, ni solamente afectivo, sino muy semejante a aquella *Weltanschauung* de los alemanes que es por delicada y subida manera todo ello junto y abrazado»⁵⁴. *Vistas* que, en nuestro joven claretiano, aparecen reducidas a dos y, además, enfrentadas: la *clásica* –la *weltanschauung sustancial*– y la *moderna* –la *weltanschauung relacional*. Dos panoramas, dice García Bacca, que por su amplitud intrínseca hacen imposible la contemplación del detalle; como la pincelada del impresionista confunde –en el sentido más noble del término– los elementos que componen su paisaje.

La grandeza y sencillez de líneas se nos deshace entre las manos cual vana apariencia, apenas nos aproximamos a los elementos y partes: la unidad y la variedad, el todo y las partes, no llegan a estrecharse las manos. Y cual los vapores matinales se disipan a los rayos del sol naciente, por semejante manera la inmutabilidad y calma solemne de los paisajes se desvanece, no bien queremos prenderla en sus orígenes primeros, descender al reino de lo real, donde predominan el individuo, la vida, la energía, la actividad.⁵⁵

De nuevo, y ya aquí, aquella metáfora solar que había disipado su fe; en esta ocasión para señalar cómo acceder a lo real supone deshacer esas ideas de *inmutabilidad* y *calma solemne* propias de los paisajes fijos –ya plasmados, perpetuamente solidificados. El reino de lo real, es entonces, el reino de la actividad, de la energía, del individuo; en definitiva: de la vida. Rasgos, todos ellos, en los que con anterioridad hemos insistido; sencillamente que, nuestro autor –aunque en beneficio de la linealidad de nuestro discurso hayamos invertido aquí el de aquel–, comienza por vincularlos no a la ciencia sino al arte: el artista, al plasmar

⁵¹ *Ibid.*, loc. cit.

⁵² *Ibid.*, loc. cit.

⁵³ GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción al filosofar...*, p. 26.

⁵⁴ GARCÍA, David (*sic*), «La filosofía, ciencia...», XXIV, 1930, p. 343. El subrayado es nuestro.

⁵⁵ *Ibid.*, loc. cit.

en un lienzo *la armonía y unidad del conjunto*, sacrifica –siempre y necesariamente, cree García Bacca– la contemplación de ese individuo que es energía, que es vida, que es actividad; algo en completa sintonía con lo que, años después, dejara por escrito Octavio Paz en *El mono gramático*: «Ninguna pintura puede contar porque ninguna transcurre. La pintura nos enfrenta a realidades definitivas, incambiables, inmóviles. En ningún cuadro [...] *pasa* algo. En los cuadros las cosas están, no pasan»⁵⁶. Así podemos reconocer ahora, por cierto, otro de los motivos que nos llevaría a entender el rechazo de García Bacca a la oferta hecha por Picasso de visibilizarle y colorearle en un *conjunto* –su *rostro*. Que

para disfrutar de los encantos peculiares de un paisaje son menester cuatro condiciones al menos: distancia proporcionada del objeto, punto de vista adecuado, sosiego de espíritu, equilibrio de facultades. Sin lo primero, el campo de visión se reduciría a muy pequeño círculo: en faltando lo segundo, se desvanecerían la sencillez y grandiosidad de líneas: si la paz y sosiego están ausentes por mucho tiempo del espíritu, no resonará acorde el alma, ni hallarán en ella eco la inmutabilidad y calma solemne de los grandes panoramas: en fin, la armonía y unidad del paisaje requiere una educación, susceptibilidad y finura de percepción, un como museo interno de tipos, modelos y normas con las que cuadren y ajusten, como moldeadas, las cualidades correspondientes del panorama contemplado.⁵⁷

Tras esta concisa lección de *educación visual*, García Bacca caracteriza brevemente la *weltanschauung sustancial* –o *concepción clásica del universo*– para pasar a detenerse en la *weltanschauung relacional* –o *concepción moderna del universo*–; no para aceptarla plenamente –pues, en tanto que *panorama*, sigue sacrificando, al menos en parte o desde determinados ángulos, cierta singularidad de una vida que está lidiando por salvar– sino para tomarla como la materia en bruto con la que esbozar un nuevo paisaje capaz de albergar esos componentes de espontaneidad, novedad y originalidad que subyacen a aquellos *haces de relaciones*. Sólo que, en este momento, la hipotética síntesis superadora se resolverá en esa *concepción tomista del universo* –a la que hemos dado el nombre de *neotomismo pragmático*– cuya caracterización se convertiría en la crónica de una muerte anunciada.

«La filosofía clásica se cerraba el camino a todo evolucionismo; hacía de los seres pequeños absolutos»⁵⁸; entendiendo que la base de la citada *weltanschauung* era ese concepto de esencia –o sustancia, si preferimos encarnarlo– inmutable y eterna. Sin embargo, frente a ese *realismo natural*, la modernidad a puesto en juego un novedoso tipo de realismo capaz de traspasar la primacía del predicamento, sustancia, al de relación; algo que ha supuesto una verdadera *revolución intelectual*: «la filosofía moderna se caracteriza por preferir a las vistas panorámicas las del individuo, y de los elementos que lo integran, considerando el efecto del conjunto, la síntesis total»⁵⁹.

Tal vez, con más acierto que esa generalización de «la filosofía moderna», pudiera haber dicho o al menos escrito: «ciertos filósofos modernos» –él mismo puntualiza que «en muchos de los autores modernos no escolásticos se entremezclan las dos tendencias, la

⁵⁶ PAZ, Octavio, *El mono gramático*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1998, p. 104.

⁵⁷ GARCÍA, David (*sic*), «La filosofía, ciencia...», XXIV, 1930, pp. 343-344.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 345.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 373.

clásica y la moderna, la filosofía de la sustancia con la filosofía de la relación»⁶⁰–; punto que sí especifica –en las mismas líneas– al concretar en los nombres de Kant, Natorp, Cassirer, Reichenbach, Carnap, Russell y Bergson –deteniéndose, especialmente, en este último. Y el inciso, aparentemente superficial, es aquí decisivo. Si se detiene en Bergson –y, consecuentemente, lo hace también en James– es por afirmar que «para comprender la filosofía moderna es imprescindible comenzar por modificar el concepto corriente de realidad»⁶¹.

Las miradas panorámicas de la filosofía clásica no son sino sedimentaciones de la vida al pasar por manos de la inteligencia, inmovilizaciones y huellas petrificadas de la realidad, vistas cinematográficas que por muy de prisa que la inteligencia las haga desfilarse ante nuestra mente no nos darán sino una idea grotesca del verdadero movimiento, de la vida real, de la continuidad profunda del universo.⁶²

El problema para García Bacca no será, desde entonces –desde 1930; y tras el inicio, en 1927, de sus frecuentes viajes a Múnich⁶³–, otro que este: *el verdadero movimiento, la vida real, la continuidad profunda del universo*. Y, consecuentemente, los nombres asociados a este no podrán ser otros que los de Bergson y James.

«Si queremos formarnos una idea lo más próxima posible de la estructura del mundo actual [–dice después de haber citado a los mencionados autores–] hemos de bajar de aquellas alturas a que nos encaramamos para dar una mirada de conjunto al campo metafísico y llegarnos a las ciencias que tocan directamente a la realidad, la física, la psicología experimental»⁶⁴. Dicho lo cual, estamos en disposición de entender perfectamente esa voluntad suya de completar en Múnich los estudios que le acercaran –bajando de aquellas alturas teológicas– a aquellas ciencias que *tocan directamente el mundo real*; un mundo real y actual caracterizado por

una actividad amplia, riquísima en virtualidades, profundamente continua, de trama y estructura relacional, donde se destacan puntos de mayor condensación de las energías y nudos más o menos estables de relaciones: todo ello en pleno desarrollo y evolución, como ordenado internamente por sus relaciones (por vectores, diríamos usando de la terminología matemática) tal vez divergentes, tal vez convergentes a un punto final, donde reposaría como en natural término la evolución del universo.⁶⁵

⁶⁰ *Ibid.*, loc. cit.

⁶¹ *Ibid.*, loc. cit.

⁶² *Ibid.*, loc. cit.

⁶³ Es el propio García Bacca el que fecha esta ruptura en su «Autobiografía intelectual» (*Anthropos*, 9, 1982, pp. 4-10). Allí, al exponer los *choques* que ha sufrido su fondo filosófico inicial, sitúa como primera quiebra hacia una filosofía transformadora, la lectura del cardenal Cayetano –tomista no embebido aún de ese *aristotelismo dogmático, escolástico y pedagógico clerical* de sus años de estudiante. El segundo lo es su estancia en Múnich: donde abandonó la idea de engendrar una filosofía *única* –aquel híbrido entre el aristotelismo tomista y la filosofía de las ciencias– en favor de una pluralidad de estas, cada una de las cuales viviera, *sinceramente, concienzadamente*, su verdad. La brecha que dejó abierta en él la evolución de las ciencias contemporáneas le supondría una reformulación de la ontología y la epistemología que, aunque estaba ya en germen, tardaría años en cerrar. Hasta mediados de los treinta, nuestro autor reconoce que intentó salvar, claramente sin éxito, ese fondo que sabía que se hundía.

⁶⁴ GARCÍA, David (*sic*), «La filosofía, ciencia...», XXIV, 1930, p. 373.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 374.

Al margen de esa metáfora matemática del vector que cobraría una centralidad decisiva en la posterior evolución intelectual de nuestro autor y de la que nos hemos ocupado con más detenimiento en otros trabajos⁶⁶, merece la pena detenernos en aquella otra plástica que nuestro autor utiliza para confrontar el *mundo real actual* con el *mundo real clásico* – con ese mundo real ya *obsoleto*. La tensión no es otra que aquella que opera entre la elaboración de un tapiz y la composición de un mosaico.

Con una comparación poco fina para la sutileza del asunto diríamos que el mundo es como una alfombra o tapiz monumental en que las relaciones estarían representadas por los hilos compuestos a su vez por otros más finos que con el entrecruzamiento mutuo producen nudos y figuras más o menos estables, algunas casi insolubles, otras pasajeras, y todo ello en plena actividad con una ley de progresión estadística en que las combinaciones y dibujos sucesivos quedan en parte determinados por los anteriores y cada uno marca un paso definitivo hacia adelante, hacia un diseño total que será una obra acabada de arte o un tejido indefinible o tal vez monstruoso; pero siempre lo único que podía salir, dados los antecedentes, a no ser que la [trama] primitiva se deshaga en partes, cada una de las cuales continúe su natural proceso a sus riesgos y cuenta. La concepción clásica del universo se asemejaría más a un mosaico: los individuos, constituidos preeminentemente por entidades absolutas, reducidas casi a ideales todas las relaciones, nos evocan la imagen de las piedrecitas de variada forma, número y colores, sueltas siempre entre sí, siempre independientes, de que el artista compone el diseño total. Y claro que en un mosaico nunca resultarán figuras estables si sólo intervienen las propiedades de las partes, nunca se formarán nudos, nunca podremos hablar de plan de conjunto realizado por evolución de los mismos elementos, sin una mano externa, sin un artífice que dirija la operación conforme a un plan prefijado. El cálculo de las probabilidades nada tiene que hacer, bien poco la irreversibilidad de la evolución, pues los mosaicos son más fácilmente desmontables que el tapiz más sencillo; menos todavía la espontaneidad de las partes que no haría sino desgraciar el conjunto, mientras que una relación espontánea y activa no puede desordenar sin ordenar de otro modo, ya que relación importa orden y unión. Arrancad de un mosaico algunas piezas: el conjunto ha perdido el orden primitivo, sin hacerse con uno nuevo; tirad en un tapiz de algunos hilos, desgraciaréis la escena y orden anterior, pero obtendréis uno nuevo, ¿más hermoso, más feo? Depende de muchas circunstancias, siempre, empero, continuo, trabado en todas direcciones, siempre con la unidad total de un conjunto cuyas partes dependen mutua y necesariamente de todas las demás.⁶⁷

Resulta significativo apreciar como, en definitiva, la cuestión inicial se resuelve con un interrogante que nos remite, inevitablemente de nuevo, al prólogo de su *Introducción al filosofar*: la cuestión a la que nos impele ahora lo real no es qué tanto de verdad o falsedad haya en el nuevo y desgraciado tapiz, sino cuán bella o fea se nos haya vuelto esa original, espontánea, improvisada, novedosa, unidad total de relaciones. Una realidad, por cierto, que como bien ha dejado apuntado nuestro autor, se asemeja más a ese inmenso tapiz mironiano –donde el uso expresivo de las texturas evidencian esos *entrecruzamientos mutuos que producen nudos y figuras más o menos estables*; a mitad camino entre la pintura, el collage y la tapicería– que, magnánime, cuelga en su Fundación de Barcelona; que al Alejandro Magno en la batalla de Issos –compuesto teleológicamente por piedrecillas *siempre sueltas entre sí, siempre independientes*–, conservado en el Museo Arqueológico Nacional de

⁶⁶ Cf. FERRER, Alberto, «El realismo de la verdad: García Bacca lee a William James», *Agora: Papeles de filosofía*, 35/2, 2016, pp. 65-83.

⁶⁷ GARCÍA, David (*sic*), «La filosofía, ciencia...», XXIV, 1930, p. 374.

Nápoles. La diferencia entre la mano de Filoxeno de Eretria y la de Miró estriba que, en el caso de la del primero, ausente esta y sin posibilidad de que dirija la operación de su composición conforme a un plan prefijado, el mosaico será incapaz de formar los nudos que vengan a cubrir los vacíos hoy en él existentes –dejando así una obra acabada, y hoy un definitivamente desgraciado conjunto–; sin embargo, en el caso de la del segundo, ausente esta, una alteración espontánea y activa –imaginemos la irrupción en la sala de un demente que lo desgarrara– *no puede desordenar sin ordenar de otro modo*: es cierto que los dibujos sucesivos quedarán en parte determinados por los anteriores y que cada uno marcará un paso definitivo hacia delante, pero la pérdida del orden primitivo no supone aquí la no aparición de uno nuevo; un orden, *siempre con la unidad total de un conjunto cuyas partes dependen mutua y necesariamente de todas las demás*. Parafraseando a Paz, la mano de Filoxeno *no puede contar*; la de Miró, aun en aquella trama casi insoluble, traza un tejido indefinible que *puede transcurrir*.

La concepción moderna del universo permite que este *transcurra*, y con ello que este pueda *contar* aquello que nosotros le hagamos decir con nuestras reacciones espontáneas y activas. La tensión que García Bacca empieza a intuir entre *arte* y *ciencia* le lleva a afirmar, ya aquí, que aquello legítimo lógicamente –la existencia de una lógica cuyos conjuntos, por su misma forma, sean siempre valederos– repugna ontológicamente: una vista audaz –capaz de prescindir, además, de la *terminología sistemáticamente metafísica* que aquí todavía arrastra, y continuará arrastrando en no pocos momentos de su vida, nuestro autor– captará que, aunque todos los fenómenos se nos presenten bajo la forma de una realidad petrificada, la única ley que rige en lo natural es la de una *actividad regulada por el juego*.

El «juego», en García Bacca, adquiere un cariz de clara afinidad con Heidegger y Gadamer –y, consecuentemente, con Huizinga–, y supone un leve desplazamiento de la dialéctica –entendida en sentido hegeliano–, pero manteniendo la actividad del sujeto creador que, aquí, irá cobrando una centralidad determinante; un sujeto –o un *jugador*, mejor dicho– convertido en una suerte de medio para que el juego pueda manifestarse –algo similar a lo que sucede con la creatividad. El juego se convierte entonces en una actividad sin sustrato fijo, ni tan siquiera la del jugador que juega o el creador que crea, de manera que sea esa *pura realización del movimiento* a la que se refiere Gadamer; y también, paralelamente, Whitehead. Es el juego, la creatividad, la que se juega, la que se crea o se desarrolla.

Ello nos exige, si queremos elaborar, como García Bacca está tratando de elaborarla, una *metafísica perfecta de lo sensible* que no podamos renunciar a que esta nos proporcione una serie de criterios estrictamente físicos –aquí de la mano de Schrödinger, de Broglie, Heisenberg, Born y Jordan– que nos den cuenta de la continuidad o discontinuidad metafísica del mundo sensible.

Los estudios modernos sobre el átomo y elementos últimos del mundo físico nos inducen a creer que el único tipo real de ser es el definido por «actividad rica en mil variedades, profundamente

continua, de trama interna relacional, con puntos de condensación de energías, nudos de relaciones, todo en pleno desarrollo sobre líneas convergentes o divergentes». ⁶⁸

Esa creencia de que la «filosofía y metafísica que pretenda ser ciencia de lo real, ha de abrazar en una unidad sistemática, todas las ciencias de lo real en sus resultados experimentales»⁶⁹, será la que, en última instancia, le lleve a aquel desafortunado intento, que ya habíamos anunciado, de perfilar un *tomismo moderno* «en que la solidez primitiva se dé la mano con la variedad de los datos de las ciencias modernas»⁷⁰. Nos desviaría en exceso del tema que nos ocupa analizarlo aquí pormenorizadamente. Sólo nos interesa destacar, para terminar, que en esa aspiración a una genuina *ciencia de lo real*, ese nuevo tomismo, mira, como figura destacada de la modernidad, a William James: «Esta impresión de respeto absoluto a la realidad, a los hechos, la sentimos en muy pocos filósofos y, a decir verdad, entre los antiguos contaríamos en primer término a Aristóteles y Santo Tomás; entre los modernos a James»⁷¹.

El resentimiento del tomismo se debía, entonces, a la falta de los datos que debían proporcionarle la psicología experimental, la física, la biología y las demás ciencias experimentales modernas –entre cuyos datos destaca nuestro autor, fundamentalmente, *los adelantos de las matemáticas y los avances de la lógica moderna*. Y la psicología experimental, base del nuevo tomismo, tiene aquí nombre propio.

«Toda metafísica debe poder ser experimentada en la conciencia psíquica e indicar qué fenómenos aparecerán y cuáles no y la razón de ello; una metafísica totalmente inexperimentable no es ciencia de lo real». «Se han de dar experimentos propiamente metafísicos como se dan físicos, y el campo de experimentación metafísica es la psicología estudiada con el método introspectivo».

No decimos [...] que todo lo metafísico sea psicológicamente experimentable, sino que toda metafísica define una psicología metafísica, y si la psicología es objeto directo de la experimentación interna, lo es necesariamente la metafísica en el terreno psicológico; lo que equivale a la afirmación banal de que los hombres somos realmente seres y pertenecemos a la metafísica en cuanto ciencia de lo real.⁷²

Justificado el valor de la *psicología experimental* o *metapsicología* para estar a la base de este *nuevo tomismo*, García Bacca articula sus notas a partir de dos psicólogos modernos, de un *talento observador tan fino*, como lo son James y Bergson: descubridores en la corriente de la conciencia de «*sentimientos de paso*», el valor de los cuales estriba en ser *fenómenos reales* –dentro de la vida psíquica– «que no tienen otro oficio sino unir participando sutilmente de mil cosas; son como un eco de lo pasado que preludia lo siguiente»⁷³ –*pura actividad*. La psicología ha vuelto ahora su mirada a esos estados y fenómenos que no pueden ser contorneados: «la vida psíquica [...] no podría ser cortada en

⁶⁸ *Ibid.*, p. 376.

⁶⁹ *Ibid.*, XXV, 1931, p. 22.

⁷⁰ GARCÍA, David (*sic*), «Caracteres distintivos...», p. 100.

⁷¹ *Ibid.*, p. 101.

⁷² *Ibid.*, p. 148.

⁷³ *Ibid.*, p. 171.

estados de contornos precisos sin alterarla profundamente»⁷⁴. Y hablar aquí de la vida psíquica es hablar de la vida misma; hablar aquí de psicología es hablar de ontología. James y Bergson desconfían de las simplificaciones en las que el lenguaje abstrae la complejidad de lo dado, *de los cortes demasiado netos que suprimen las partes brumosas de la conciencia*. «Es como si se dijese que la corriente de un río está compuesta de baldes de agua, de litros de agua, de barriles de agua, y de otras porciones figuradas de líquido. Existen razones para distinguir aquí un remolino, allá un remanso, pero, ¿quién podrá decir con exactitud dónde comienza el remolino y dónde termina el remanso?»⁷⁵.

Con ello, García Bacca toma distancia definitiva de toda doctrina esencialista apostando por aquellos *haces de relaciones* que, con anterioridad y preciso detalle, hemos caracterizado. Pero, además, traza un vínculo decisivo entre factores que hasta ahora habían permanecido distanciados: esa tríada fraguada entre sensación, imaginación y sentimiento. Hablando, desde el momento, y consecuentemente, de las *coloraciones afectivas*⁷⁶ –de los *matices sentimentales*– que todo estado intelectual puede adoptar –y, efectivamente, adopta–; presentándose estas a nuestra sensación, a nuestra vista, de la manera más simple y sencilla. Cosa, por cierto, que no le lleva a negar la existencia de otro tipo de actos, *casi puramente intelectuales*, pero remarcando lo de «casi»: pues «pasar un fenómeno a la conciencia, equivaldría a manifestarse en la existencia y con las propiedades de continuidad y estructura propias de ella»⁷⁷ –un puro ejercicio a modo de juego. Al apostar por esta –por la existencia frente a la esencia–, irreductibilidades de género y distinciones de especie se desvanecen dando lugar a la confusión y consecuente plasticidad de lo sensitivo y lo intelectual, entendimiento y sentimientos...

Lo que aquí ahora nos interesa, por cerrar el punto que venía ocupándonos, es que García Bacca sentencia –ya en 1930– que *lo creado tiene por operación propia la del «paso al límite infinito»*: que la Creatividad no se agota en la creación. Y cómo es un *tono emotivo*, y no intelectual, con el que la ontología *se da las manos*; permitiendo que aquella operación íntima se desarrolle:

En unos, la sucesión que a ella lleva es muy convergente; en otros se aproxima al límite más despacio; en ninguno llega a ser divergente. Y como es una relación real la que a ello nos impele, tal tendencia irá desarrollándose con el tiempo, [...] como una llama que prende poco a poco en el material que la rodea y después de haberlo asimilado levántase esbelta hacia lo alto, adelgaza para ello y perfila su talle, cual si la sedujeran las alturas infinitas de los cielos.⁷⁸

⁷⁴ JAMES, William, *Précis de Psychologie*, trad. par E. Baudin et G. Bertier, 7ème éd., Paris, Marcel Rivière, 1927, p. 214. Citado y traducido por García Bacca en «Caracteres distintivos...», p. 171.

⁷⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁷⁶ Ya aquí, nueve años antes, García Bacca está planteando aquello en lo que luego insistirá –constituyéndolo como piedra angular– en su *Introducción al filosofar*: «Hay que hacer salir los colores a la cara del entendimiento» (GARCÍA BACCA, Juan David, *Introducción al filosofar*, p. 18) –un entendimiento que, según viene aquí también ya diagnosticando, anda «anémico y descolorido, con la amarillez blanquecina de un recuerdo del oro solar» (*ibid.*, loc. cit.).

⁷⁷ GARCÍA, David (*sic*), «Caracteres distintivos...», p. 172.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 202.

4. Conclusiones

A su pragmática cuestión primera, que no era otra que aquella que interroga por la más ajustada y acertada traducción de la ontología a la epistemología, la respuesta ha sido clara: «Nuestro universo pertenece evidentemente al tipo de universo en desarrollo, y no a aquella noble categoría de cuerpos incorruptibles, que contaba entre sus miembros, según los antiguos, al sol, la luna y las estrellas»⁷⁹. No es así de extrañar que, ya en el trabajo que ahora venía ocupándonos, la postura de nuestro autor haya caído del lado de aquella concepción que apuesta por lo incalculable, *por las soluciones imprevistas de la vida que rompen los moldes de toda lógica de tipo matemático*; recomendando a su joven auditorio –e íntimamente a sí mismo–: «no penséis pues, hacer obra definitiva»⁸⁰ –que «una existencia [...] de tipo actualizador asegura muy poco la unidad del ser»⁸¹. Y el atrevimiento fue, en aquella aurora, invitar –oponiéndose a esa cita inicial nuestra de Bachelard– a esa *observación potenciada* –a esa observación que de su vulgaridad se eleva a su más alto grado– que es la *experimentación*:

Vosotros, amados jóvenes, no temáis ponerlos en contacto con la realidad, dejaos fecundar por los hechos, haceos con todos los medios y nociones científicas necesarias para sentir la impresión directa, brutal, por decirlo así, virgen de la realidad, aunque para ello sea menester emplear años enteros de estudios matemáticos, físicos, biológicos; es la única manera de deformar la realidad con nuestros sistemas preconcebidos, de sentirla vivamente, con todas sus dificultades; más os diré: me parece imposible que pueda ser gran metafísico quien no haya hecho por sí mismo repetidas experiencias de psicología, de física, sobre todo de la primera. Es el único método de preservarse radicalmente de simplismos, de metafísicas de cátedra, de esas ignorancias de lo real, que desprestigian para siempre ciertas obras al caer en manos de los modernos.⁸²

García Bacca jamás apostó por aquella *philosophia perennis* a la que, irremediamente, le habría conducido un tomismo de corte sustancial sino por aquella *estructura de haces o nudos estables de relaciones* que fructiferó en aquel *dinamismo procesual* puesto en bandeja por James y Bergson –aunque completado, ya en el exilio, con su lectura del *Process and Reality* (1929) de A.N. Whitehead–: «de querer definir de alguna manera el ser real tal como nos es dado directamente en la experiencia, pondríamos como atributo fundamental la *actividad*»⁸³. Así la ontología pasa aquí a depender de *una física real, experimentable, concorde con los datos modernos*, que permita esa tarea propia de la metafísica: *deformar la realidad*.

En las primeras líneas pusimos en tela de juicio que no hubiese ya antaño una preferencia en él por *el aire* frente a *lo sólido* –y que todo el desarrollo ulterior de su pensamiento no estuviese ya contenido en germen en las palabras pronunciadas aquella mañana en el Colegio de Solsona. Entendemos que ha quedado convenientemente justificado. Ello no

⁷⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 249.

⁸¹ *Ibid.*, p. 216.

⁸² *Ibid.*, p. 250.

⁸³ GARCÍA, David (sic), «La filosofía, ciencia...», XXV, 1931, pp. 19-20.

niega que se esté dando el viraje del que el propio García Bacca nos habla, sencillamente lo precisa: aquello que se altera es el modo en que este aire se canaliza, pasando de esa – permítasenos la expresión– *patentización vital* del mismo por la Verdad –la Ciencia– a la embriaguez del deleite olfativo y su aspiración por *la hermosura –el arte*.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

Nº 99-3

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en octubre de 2021, por el **Fondo Editorial Serbiluz**, Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org