

## J. D. García Bacca frente a la filosofía Tomista

### 1. *¿Dos Españas o... dos filosofías?*

El profesor Carlos Beorlegui ha realizado un notable esfuerzo, el de reducir a un libro ordenado (con orden cronológico y lógico) la amplia obra de Juan David García Bacca. Beorlegui pretende rescatar del olvido a «uno de nuestros valores filosóficos más estimables y, sin embargo, insuficientemente conocido» (p. 20). Para explicar este «olvido», el autor acude al tópico de las «dos Españas» y al de la pobreza filosófica española. Tal recuperación sería necesaria por ser García Bacca el representante máximo de la «generación del exilio republicano de 1939».

La obra tiene, pues, un doble interés: primero, el historiográfico, para el conocimiento de la filosofía española; segundo, el temático, por lo que hace al conocimiento de la obra de J. D. G. B., que lleva consigo dos cuestiones que me parecen difícilmente separables, a saber: la de las dos Españas y la de la confrontación intelectual, en España, entre los ideales de la Ilustración y los propios de la catolicidad.

Ahora, cuando un pensamiento filosófico tiene importancia intrínseca, se hace valer por sí solo. Leyendo a Beorlegui advertimos, sin embargo, que no es este el caso de G. B., pues se trata de un eclecticismo inestable. La preocupación —dominante— de este escritor por «estar al día» es, justamente, su mayor debilidad especulativa. Su destino no puede ser otro que el de todos los relativismos historicistas: quedar anticuado con el paso del tiempo. En efecto, hay en G. B. una preocupación obsesiva por la originalidad, junto con un rígido dogmatismo científico. Paradójicamente, el resultado es tanto la falta de rigor como de originalidad. La evolución de su obra es un esfuerzo constante por «estar de moda». El precio que paga a cambio es, obviamente, la falta de valor intrínseco.

Beorlegui expone simultáneamente la biografía y la obra de G. B., lo que divide su obra en cinco capítulos: 1.º Escritos juveniles, neo-tomistas; 2.º Etapa «vitalista», diltheyana y orteguiana; 3.º Etapa heideggeriana; 4.º Etapa marxista, «Representando la época de la definitiva madurez de su filosofía, y el momento en que escribe sus obras logradas» (p. 19); y 5.º Últimos escritos (1980-1986): «más allá del marxismo»; que es, en realidad una radicalización del cientifismo (hasta la ingenuidad), con la reafirmación del antropocentrismo ateo. Este acaba siendo su único mensaje.

Mención aparte merece la actitud del autor respecto de G. B. Se lee en el Prólogo: «Hay muchos aspectos de la filosofía de G. B. con los que no estoy de acuerdo. Pero he procurado, a lo largo de todos los capítulos, situarme en una postura meramente expositiva... Sólo en el epílogo, me he permitido emitir algún juicio crítico que, al menos de forma global, marque una cierta distancia entre mi exposición, pretendidamente neutra, y mi personal forma de pensar, que no tiene por qué interesar a quien tenga a bien leer este libro» (p. 19).

Esta declaración de «objetividad» es, curiosamente, el correlato del subjetivismo que vicia de raíz todo el estudio. Por lo demás, es el punto de coincidencia entre Beorlegui y G. B. Y en cuanto a las críticas del autor a G. B. son tan pocas y superficiales que más ejercen el efecto de una corrección que confirma que el de una verdadera impugnación.

El subjetivismo de Beorlegui («mi personal forma de pensar... no tiene por qué interesar a quien tenga a bien leer este libro») resta eficacia a toda argumentación futura. Más: priva de razón de ser a cualquier libro. Y es, en fin, lo único esencial del mismo G. B.: a saber, entender la actividad filosófica no como especulativa, sino como «poética»: afirmación creativa de la subjetividad, que es *hacer*, y no puede reconocer mismidad objetiva ni a las cosas ni a sí misma. La filosofía, así, es pura pasión y ha perdido el derecho —y la capacidad— de diálogo; es mera confesión personal, sin razones que los demás puedan o tengan que escuchar. Pero esto no añade nada al irracionalismo de Nietzsche.

Este es, a mi modo de ver, el principal error de G. B. y de su biógrafo: el haber desvirtuado la dimensión teórica del pensar, negando la primacía de la contemplación. Para afirmar la acción, niegan la verdad y el bien; y pretenden mantener al sujeto como una acción emergente y sin otro fin que ella misma (p. 252). Faltando un esfuerzo especulativo como el de Hegel, que como «ya dado» sería superfluo repetir, sólo le queda a G. B. la rara mezcla de pasión «poética» y cientifismo (monismo materialista) que también «se dio ya» en Nietzsche.

Beorlegui resalta en su Epílogo (pp. 245 y ss.) los siguientes «valores» del pensamiento de G. B.:

1. Que la filosofía debe fundarse en la ciencia, y en lo más

reciente de ella, de lo contrario es «vacía». Sin embargo, luego critica el ciego cientifismo de G. B. No está claro que se salve él mismo de contradicción; pero menos aún de relativismo. En efecto, lo más reciente de las ciencias es siempre precario; luego la filosofía queda como un esfuerzo humano sin objeto. Una autoafirmación irracional.

2.. La «confianza y optimismo en el poder del hombre para conocer cualquier parcela de la realidad y transformarla...» Es esta reducción del saber a la praxis lo que Beorlegui retiene de G. B.; en efecto, el mismo título del libro incluye este calificativo: «audacia». ¿Por qué no «insensatez»? Porque Beorlegui condensa en esa palabra la idea que responde en G. B. a la pregunta por el hombre y por la misma actividad intelectual: «el pensar audazmente» (p. 245). La idea es hegeliana: pensar es negar, o «ir negando» hacia el Todo.

3. Elogia también su empeño antropocéntrico: «el marcado acento prometeico y ético que impregna toda su obra; y, en segundo lugar, su no menos marcado acento fáustico, que no se conforma más que colocando al hombre como único Señor y Creador de sí y del universo; esto es, haciendo ocupar al hombre el lugar de Dios» (p. 249).

4. Por fin, elogia reiterativamente esta idea de lo que es filosofar: la «audacia de pensar», entendida como permanente ruptura con todo dogmatismo. «El hombre está hecho para romper todo límite», afirma. Lo cual es muy cierto; aunque el asunto es «en orden a qué». Y al margen de una filosofía del primado del fin (y de la contemplación) ese aserto conduce a la Nada. Además esta concepción del pensamiento no resiste la confrontación con el estudio aristotélico del «infinito en potencia». Más aún: esconde un mísero vacío de sujeto, que es efecto ineludible del vacío de Ontología: al margen de la Filosofía del ser, afirmar que la inteligencia trasciende en gratuito.

La filosofía queda, así, justificada como auto-afirmación de un yo no resignado a la finitud, ni dispuesto a reconocer al Infinito. Es una pasión romántica, abocada a la desesperación. Sin embargo, ni Beorlegui ni G. B parecen advertirlo: «Pocos pensadores han situado el engrandecimiento del hombre en las cotas a que lo ha colocado García Bacca, situándolo como único absoluto de todo el universo, con poder irrestricto de hacer de la realidad una casa a la medida de sus planes...» (p. 251).

## 2. *Las «etapas» de G. B.*

G. B. nace en 1901. Ingresó en el Noviciado de los PP. Claretianos de Cervera (curso 1916-1917) y cursa Filosofía y Teología en la Universidad de Cervera, hasta 1923. Estudió luego Moral y Derecho en Solsona (1923-1925); se ordenó sacerdote en 1925.

Destacó desde joven por su talento para la filosofía y las matemáticas. Enviado a ampliar estudios a países extranjeros, entra en contacto con el «neo-tomismo» de Lovaina y se siente urgido a conocer todas las parcelas del saber. Estudia Física y Matemáticas en Zurich; luego Lógica y Griego en Bruselas, Friburgo y París.

Se doctora en Teología y, en 1928 publica su primer escrito en *Divus Thomas*. De vuelta a España, colabora en publicaciones eclesiásticas. Se licencia y doctora en Filosofía en Barcelona (1935). Su tesis mereció premio extraordinario. Profesor contratado en la Universidad Autónoma de Barcelona, en ella enseña Lógica matemática y Filosofía de la ciencia. Fue introductor de la Lógica matemática en España, antes del 36.

Con la guerra, comienza su exilio por Hispanoamérica. Ha sido en Venezuela donde ha realizado un trabajo más intenso. Vuelve a España en varias ocasiones, a partir de 1977.

Beorlegui presenta la separación de G. B. respecto del tomismo como una especie de consecuencia lógica de la apertura al conocimiento de la ciencia moderna y de la filosofía imperante en Alemania a principios de siglo, cuyo representante español, Ortega y Gasset, aparecería como único pensador genuino en un país dominado por el miedo a pensar: «España, dice G. B., es la tierra del miedo a pensar, y del miedo a que se piense» (p. 40).

Pero esta presentación oculta mal algunos hechos:

1.º G. B. nunca entendió el tomismo. Su comprensión del mismo es tan superficial que las críticas que le dirige son simplemente irrelevantes. Su visión logicista de lo Cosmológico le llevaba a proponer la siguiente «reforma»: «estudiar la estructura interna de la existencia, intaroducir sistemáticamente la relación entre los constitutivos del ser y ampliar los tipos de esencias según las dos anteriores ideas» (p. 31). Por lo que atañe a la Ontología, califica reiteradamente al tomismo de «esencialista» y de cosmovisión «estática» de la realidad. El ser sería un «concepto» universalísimo, unificador, y estático, ajeno y aun contrario a la vida (pp. 40, 43, 53). De modo que, por fin, no halla verdadera diferencia entre el ser según el tomismo y según Hegel. Con esa Ontología se correspondería una Teoría del Conocimiento basada en la pasividad «contemplativa» del sujeto; Kant sería el primero en haber advertido el carácter activo del conocimiento.

De los tomistas, sólo dice una palabra: «mediocridad». Mediocridad no remediada por Mercier, Nyss, Renoirte ni Maréchal Sólo deja a salvo a Cayetano («único comentador genial y pensador original de Santo Tomás», p. 29), aunque no nos dice por qué.

La injusticia de todas estas observaciones salta a la vista para quien conozca un poco, no ya a Santo Tomás, sino al mismo Aristóteles.

Que Kant fue el primero en advertir el carácter activo del cono-

cer «después de Santo Tomás», es una aportación de Maréchal. ¿Lo ignoraba G. B.? Por lo demás, si no distingue entre la universalidad (propiedad lógica) del *ens commune* y su fundamento en el ser (*esse*) como acto del ente, que es lo más formal de toda realidad, es lógico que no entienda qué quiere decir «trascendental». Pero eso se debe a que no ha leído (o no ha atendido) ni a Aristóteles ni a Santo Tomás: la estructura acto-potencial del ser-activo no requiere apoyo en el predicamento relación; es previa a todo predicamento. G. B. no advirtió qué quiere decir «ser en acto», ni que el ser-activo o cambiante es compuesto de co-principios, en cuanto ser. No supo ver que los principios (o las causas intrínsecas) del ser no son seres ni esencias. Por eso, no entendió nunca el realismo moderado de Santo Tomás; y como otros logicistas (p. ej., B. Russell) pasa de rebote de un realismo exagerado al nominalismo agnóstico.

En conclusión no puede decirse que ha criticado el tomismo, porque no se refiere a él; ni que lo haya abandonado, puesto que no ha estado nunca en él.

2.º Por lo demás, la supuesta «crítica del tomismo» está velando algo de lo que no se habla: la condición de sacerdote del joven G. B.; así como su defección. Esta quedaría justificada por un supuesto amor a la verdad, que habría entrado en contradicción con la filosofía más recomendada por la Iglesia. En el libro de Beorlegui, todo ello se da como un hecho. Parece, sin embargo que, en realidad, lo que hubo fue una lenta preparación para la opción por la inmanencia, hecha de apartamiento de la atención, más que de estudio sincero de la verdad.

3.º Además, la ciencia del siglo xx no presta fundamento a la opción inmanentista. Para hombres como H. Bergson y J. Maritain significó más bien el retorno al pensamiento metafísico y una preparación para «redescubrir» a Aristóteles. Lo que la ciencia de nuestro siglo ha colaborado a arruinar es el dogmatismo cientifista y su aliado, el Racionalismo. Luego la opción por el vitalismo historicista de Ortega aparece inmotivada. Carece, al menos, de base especulativa.

4.º Ortega «me despertó de ese sueño dogmático religioso, que se llama o llamo "escolástica", y de ese otro sueño dogmático laico, que se llama o llamo "axiomática"» (p. 36). Reitera los tópicos: «Hasta Ortega no se ha filosofado en español» (p. 40). Todo el panorama intelectual de España habría estado «cerrado a la modernidad» (p. 41). Quien conozca la *Filosofía Fundamental*, de Jaime Balmes, podrá aquilatar lo desvariado de estas afirmaciones. Por otra parte, Maréchal no debiera haberle parecido mediocre si su preocupación hubiera sido, simplemente, la apertura y diálogo con la filosofía «ilustrada», desde el tomismo. Además, Maritain, que provenía del agnosticismo, y Gilson desde la perplejidad, descubrieron a Santo Tomás en contraste con los tomistas «críticos» de Lovaina. ¡En mejores condiciones estaba el P. claretiano García Bacca! Pero ya Aris-

tóteles había señalado que la diferencia entre el sofista y el filósofo está en la intención, no en los conocimientos ni el talento (cf. *Retórica*, I, 1; 1355b-15).

5.º Y, por fin, he aquí una explícita declaración de principios: «Sólo cuando nos ponemos a pensar, comienza la vida filosófica a ser posible como dinamismo. Cuando nos ponemos a pensar, no cuando simplemente pensamos, ponemos a las cosas en ser, ponemos el ser de las cosas. Y surge una ontología, cual la esbozada por Ortega» (p. 42).

A partir de aquí, ésta es la única constante en el pensamiento errante de G. B.: la auto-afirmación de un sujeto que se pone por sí y pone la realidad para sí; unida a una visión historicista; el sujeto está en la historia, las individualidades son sus momentos de álgida creatividad. No hay más. El resto, hasta la última época, es, como se ha señalado, un error ecléctico por las filosofías de moda.

### 3. *Del hombre al «tema» de Dios*

¿Qué es el hombre? La única respuesta constante, en la obra de G. B., es esta: *transfinitud*. No es finito, porque no tiene una esencia definitiva; ni infinito, porque el infinito en acto es una contradicción «in terminis» (¡De nuevo el sofisma de ignorancia del asunto, respecto de la Metafísica aristotélica!) Así, pues, el hombre es el *infinito en potencia: transfinito*, con la terminología de Cantor y Dedekind.

Pero sólo el hombre renacentista tomó conciencia de ello: se niega a la finitud y se trasciende mediante la técnica. Hoy ha llegado la hora de que, con la técnica, cambie su cuerpo o, mejor aún, transite el espacio y el tiempo: «a través de la transformación de la materia en energía, y viceversa (según la ecuación de Einstein,  $E = mc^2$ ). De esta forma, al hombre le resultaría más fácil transitar sin barreras a través de los espacios siderales e intergalácticos, e incluso escapar a la muerte» (p. 230).

Como el hombre es infinito en potencia, es el Dios que tiene que llegar a ser. Ante ello se alza la muerte. G. B. afirma la inmortalidad del yo —no de la materia sólo— mediante una curiosa reedición del materialismo atomista antiguo y del concepto panteísta de «cuerpo astral», pero presentada con pedantería cientifista: la física actual garantiza que las partículas son inmortales (cambian sólo de manifestación), luego nuestro cuerpo «microscópico» es inmortal y tendrá una percepción sensible superior a la actual. Mas todo ello es ya pura ciencia-ficción y retorno al Mito.

La meta existencial del hombre es llegar a ser Dios en persona: sea como individuo, sea como colectividad. Su último libro ha sido: *Qué es Dios y quién es Dios* (Barcelona, Anthropos, 1986); suscitado por la lectura del de H. Küng: *¿Existe Dios?* (Madrid, 1979).

Lo que se puede decir de Dios, sus atributos, debe irse a buscar a la ciencia, puesto que la Teología medieval sería una «cosmovisión periclitada definitivamente» (p. 236). G. B. admite una «realidad suprema», con cinco atributos: necesidad, universalidad, infinitud simplificada (*sic*) y unicidad (p. 236). Una vez asentados estos atributos (gratuitos y erróneos: ¿qué universalidad?; la confusión de universal lógico y trascendencia ontológica, a la manera de Bruno y Cusa, hace de su panteísmo materialista una pura petición de principio), entonces concluye que tiene a la ciencia de su parte para afirmar con David de Dinant y Demócrito que Dios es la materia (p. 237). Luego, puede afirmar que, según la ciencia, sólo el universo material realiza aquellos cuatro atributos.

No vale la pena seguirlo en sus extrañas disquisiciones. Incluso su fiel expositor se ve obligado a advertir que G. B. mezcla indebidamente planos metodológicos: la ciencia sería lo «seguro», dice, la Metafísica lo «opcional» (p. 242).

Debe decirse, sin embargo, que la ciencia moderna es sólo verosímil, porque tiene por objeto los fenómenos, y aun éstos suscitados, provocados por el observador, y conceptuados funcionalmente (matemáticamente, por lo general). La Metafísica, por el contrario, sí que realiza el ideal aristotélico del saber seguro, aunque no pueda comprenderlo todo. Por lo demás, mirar el ser y los principios primeros como objeto de opción libre exige desatender a la evidencia. Entonces todo queda en precario: cualquier cosmovisión es mítica (poética); y proponerla a los demás es una especie de «cuestión de gustos».

Así, es natural que, una vez perdida la fe ingenua en la ciencia, toda la Filosofía quede en estética: no sólo los valores, sino también los principios resultan preferencias inmotivadas.

No obstante esta valoración crítica, cabe agradecer a Carlos Beorlegui que haya reducido a un único volumen, ordenado, una obra extensa y desordenada.