

# COMENTARIOS Y DISCUSION

## LA LIBERTAD DE PENSAMIENTO EN "TEOREMA"

"No basta que un pueblo tenga poetas, pintores, teólogos y guerreros; sin filósofos y sin geómetras, sin hombres que se dirijan a la razón, y la eduquen y la fortifiquen y la eleven, la razón al fin se debilita, la imaginación prepondera y se desborda, hasta el sentimiento religioso se estanca y se corrompe..." (José de Echegaray, *Historia de las matemáticas puras en nuestra España*).

### I. LA REVISTA

*Teorema* es una joven revista de gran aliento, situada muy oportunamente en el panorama filosófico español actual. Salió a la palestra pública con el explícito deseo de canalizar y estimular la investigación, el ensayo y la libre discusión de problemas de filosofía. Con esta publicación, los Departamentos de Lógica y Filosofía de la Ciencia e Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia han querido crear un órgano propio de expresión, donde todo aquél que en España se dedica al cultivo del pensamiento pueda manifestar sin trabas el resultado de sus estudios e investigaciones, con solo una única "limitación": la de adoptar, como base, el punto de vista programático de la fundación; esto es, que los trabajos presentados a la Redacción no sean dogmáticos ni ideológicos, sino críticos.

Concebida de este modo, hacía su aparición el primer número en marzo de 1971. Los dos directores de entonces, los profesores Manuel Garrido y Fernando Montero Moliner, catedráticos respectivamente de Lógica y de Historia de la Filosofía de la citada Universidad, trazaron con precisión el campo temático que la revista pretendía abarcar, sin olvidar incluir una muy sobria puntualización acerca de su *razón de ser*. "*Teorema* —decían— intenta recoger y estimular aquellas investigaciones que versen sobre problemas filosóficos modernos abordados desde un punto de vista crítico. Bajo esta perspectiva cualesquiera temas y problemas acordes con el actual momento filosófico, desde la lógica matemática y la filosofía de la ciencia y de la técnica a la dialéctica, pasando por la fenomenología y el estructuralismo, tienen cabida en estas páginas" (I, 1, 3, 1-2)\*. El amplio panorama descrito puede completarse consultando la segunda página de la cubierta. Allí se ve que las áreas comprendidas son preferentemente, aparte de las ya enu-

\* Las citas tomadas de *Teorema* serán incluidas en el texto y uniformadas, según el siguiente esquema: La cifra romana colocada en primer lugar indica el año; así, I (1971), II (1972), III (1973). El número que le sigue corresponde al del ejemplar; cada año contiene cuatro. El número colocado en tercera posición se refiere a la página (o páginas) de donde se ha tomado el texto. Finalmente, el último número, cuando se expresa, indica el orden del párrafo (o párrafos) dentro de la página señalada.

meradas, la teoría del conocimiento, la filosofía del lenguaje, la cibernética (informática), el análisis, la antropología y la sociología.

¿Cómo no iba a ser recibida con general aplauso una tarea semejante, tan extensa, tan necesaria y con tantas muestras de altura y seriedad? Me consta que la actitud de aceptación fue la comúnmente adoptada por una buena parte de la juventud que entre nosotros se consagra a la filosofía. En unos tiempos en que tanto se habla de su muerte, no pudo menos de alborozar el asistir al nacimiento de una nueva tribuna filosófica. La célebre frase: *¡Los muertos que vos mataís gozan de buena salud!*, tantas veces gritada en la oscuridad del anonimato y relamida con gusto en el interior de cada "fiel", parece que cobró inusitada vida y se paseó, eufórica, por todo el ámbito nacional, exhibiéndose sin pudor delante de sus propios contradictores: los nuevos Justinianos, al decir de Gustavo Bueno. Pero *Teorema* fue mucho más que un simple, aunque ferviente testimonio filosófico: fue —y es— una fuerza de integración, gracias a la cual analíticos y dialécticos no pierden el tiempo ignorándose, sino que colaboran en la construcción de una vía intermedia por donde pueda continuar con provecho la tradición filosófica española, tantas veces marginada, y aun calumniada, por culpa de una cierta miopía intelectual —de la que somos responsables casi todos—, que ha minimizado nuestro pasado ajustándolo a los estrechos cánones de una escuela o fratría. ¡Como si la nación fuese una persona, fácilmente afiliable a una u otra capilla!

Ahora bien, insertar la revista —como hemos hecho nosotros— dentro de la tradición filosófica española requiere una explicación. No se trata, ni mucho menos, de crearla rindiendo culto al pasado; tampoco de hacerla legítima heredera de una determinada línea, que simbolizaría lo mejor y más auténtico de nuestra anterior filosofía. La inserción no va por ahí. En este sentido convenimos en que no hay tradición —ni grande ni pequeña—, sino tradiciones más o menos evolucionadas, más o menos trabajadas, conviviendo juntas en un mismo tiempo y espacio. No son las escuelas —el amor a las etiquetas muchas veces— las que alimentan filosóficamente a un país; es algo más profundo capaz de abarcarlas a todas, por muy encontradas que se las considere: la preocupación seria y el interés inteligente por construir con solidez en el campo filosófico. En este último sentido es en el que decimos que *Teorema* continúa nuestra tradición filosófica, aun cuando lo haga, como ella desea, en la línea de pensamiento que va de Luis Vives a Ortega, la cual representa, en el sentir de Garrido, "la postura de mayor interés desde el punto de vista de una filosofía librepensadora y refractaria al dogmatismo" (I, 1, 73-74).

Pero *Teorema* no se contenta sólo con subrayar la necesidad de potenciar al máximo la referida corriente intelectual "de tan escasa tradición en la filosofía española" (I, 1, 3, 3). Va mucho más lejos al pretender convertirla en canon y patrón. Con ello, sin embargo, da por supuesto un concepto de la tradición inaceptable para nosotros por idealista, y que parecía definitivamente superado: el que la concibe como respuesta modélica y unitaria a no sé qué género de categorías. Precisamente por esto es por lo que, sin duda, no fue aceptada por igual en todos los ambientes del país. Acostada a un cierto tipo de racionalismo proyectaba sobre nuestro pasado filosófico —y aun a veces continúa haciéndolo— una imagen algo estereotipada, sim-

plista y parcial, insensible a otras muestras de pensamiento igualmente legítimas, si bien a niveles diferentes. En esto —sólo en esto— radica el peligro; aquí —sólo aquí— se sitúa el riesgo de fracaso de la revista, no como empresa científica (*ad intra*), sino como fuerza integradora y superadora de corrientes inútiles dentro de nuestras fronteras (*ad extra*). Tal vez por esto, su nacimiento fue polémico, no por lo que traía de novedad, sino por lo que arrastraba de atavismo hispánico, pegado casi sin remedio a la alternativa absolutista del *aut... aut...*

A pesar de la apostilla, es justo reconocer que *Teorema* apareció con una nota que la hizo especialmente interesante y sugestiva: la de la oportunidad. Vino a la existencia en unos momentos críticos y difíciles. Todavía estaban calientes las cenizas de la polémica sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores, iniciada en 1968 por Sacristán, que abogó en nombre del pensamiento libre y crítico por la supresión de las secciones de filosofía. Paralelo a este deseo suicida, una "justiniana" campaña semioficial tendía a debilitar la vida filosófica, esta vez en nombre de la técnica y de la eficacia administrativa. Algunos de nuestras filas, cayendo al fin en el pesimismo, comenzaron a manifestarse, no ya en contra de la existencia de las facultades académicas, sino de la filosofía misma como forma de saber, y se aprestaron a suscribir sin el menor escrúpulo, en nombre de la poesía y de lo irracional, "certificaciones de defunción" de aquella que, paradójicamente, inspiraba sus argumentos.

Por su parte, corrientes de vigorosa fe filosófica, como la neoescolástica y la patrocinada por Zubiri, no incidían, por impopulares, en la desconcertante arena filosófica peninsular. La primera dormitaba feliz y confiada al agradable calorcillo de su tradición sin apenas dar señales de vida, al menos de forma contundente; la segunda, bregando con dignidad en medio de una indiferencia casi generalizada, desarrollaba esotéricamente una labor de gran aliento, alcanzando sólo a grupos muy reducidos, aunque de reconocida influencia en el ámbito nacional. Entretanto, una infinidad variopinta de "estilistas" montados sobre la columna de su propio quehacer, serio y sólido unas veces, superficial y retrógrado otras, cultivaban excesivamente el aislamiento como para promover una corriente de opinión. En medio de esta penosa situación, más o menos fielmente descrita<sup>1</sup>, irrumpió en 1971 el grupo de Valencia formado por neopositivistas, analíticos, dialécticos..., o simplemente por quienes se sentían vocacionalmente inclinados hacia una filosofía crítica y científica.

Agrupados alrededor de varios maestros con garra —no todos localizables en la capital del Turia, pero sí "periféricos" en su mayoría— dieron a luz esta publicación, para responder "a una necesidad que se agudizaba día a día en amplios sectores del quehacer filosófico peninsular" (I, 1, 3, 3). Tres años de trabajo ininterrumpido (1971-1974) y la cohesión actual del grupo, lograda a base de una *tertia via*, permiten hablar con cierta propiedad de la existencia de una nueva escuela filosófica en España. Aunque todavía inconclusa e inmadura, posee una orientación muy definida, que podemos recoger

<sup>1</sup> El cuadro pintado es imperfecto e incompleto; pero suficiente para situar a *Teorema* en el contexto filosófico español actual. Véase una descripción más amplia de la situación en E. Díaz, 'Notas para una historia del pensamiento español actual', *Sistema I* (1973) 107-32, 115-49, 101-35, núms. 1, 2 y 3.

bajo el nombre de *racionalismo crítico*, de inspiración claramente popperiana. Una de las notas más sobresalientes es el interés con que persigue la introducción y afianzamiento de un nuevo método y nuevos temas lo más alejado posible del modo como se cultiva la filosofía en nuestro medio ambiente, “donde los filósofos han gastado quizás demasiado tiempo en reproducir la tradición o, alternativamente, en traducir al idioma vernáculo la actualidad extranjera” (III, 1, 123, 2). “La mejor esperanza de la filosofía española acaso esté —había escrito ya el profesor Garrido— en la medida de su inadaptación a ese medio” (I, 1, 74, 5). En función de esa voluntaria inadaptación, y recogiendo con gran acierto las aspiraciones de algunas voces que de tiempo atrás “clamaban en el desierto” (*Theoria*, Sánchez-Mazas, Ferrater Mora, Muñoz Delgado, Tierno Galván, Manuel Sacristán, Carlos París, *Aporía*, Convivencia de Filósofos Jóvenes, Simposio de Burgos-1968 en torno a la obra de Popper, los simposios de Lógica y Filosofía de la Ciencia organizados en Valencia por Manuel Garrido desde 1969...), surgió la revista valenciana, destinada a implantar y promover el llamado *pensamiento libre*.

Aquí —se nos repite una y otra vez— la filosofía ha estado siempre más arrimada a lo dogmático e ideológico que a lo crítico y racional. En opinión de Garrido, incluso nuestro máximo representante actual en el concierto filosófico, Xavier Zubiri, no ha logrado librarse del ciego dogmatismo. Más aún, su reconocido racionalismo bien puede ser calificado de *hiperdogmático* al pretender sujetar la razón a dogmas no sólo de orden natural, sino también sobrenatural. Ahora bien, si esto sucede —en el sentir del profesor de Lógica— con un pensador de rango internacional y de la talla científica del filósofo vasco, ¿qué no ocurrirá con otros de vuelos más rasantes y provincianos? ¿Utilizarán la razón libre y críticamente? Las siguientes palabras de Javier Muguerza ilustran acerca de la posible respuesta que daría la revista: “Estas observaciones imagino que no serán del todo ociosas en un ambiente filosófico como el de nuestro país, *donde el oscurantismo es todavía una planta tan lozana* que no hay razón para angustiarse prematuramente pensando en su resurrección y donde, por su parte, los espíritus inquietos sienten a veces afición por el deporte de estar de vuelta de todo sin haber estado perviamente de ida” (I, 3, 26, 1. El subrayado es nuestro). Una vez tomado conciencia de la baja calidad de nuestra “tradicición” y de la penuria filosófica reinante, ha llegado el momento de poner manos a la obra y de renovar ese panorama tan sombrío. A ello intenta contribuir la nueva revista creando una atmósfera propicia a la implantación y desarrollo de la libertad de pensamiento; favoreciendo la elaboración de teorías sujetas, con absoluto rigor, al control de la razón; orientando los esfuerzos de nuestra filosofía joven hacia lo analítico y lo dialéctico. ¿Tradicición analítica en España? Casi nula, piensan ellos. ¿Tradicición dialéctica? Presente, pero acrítica, excesivamente volcada a lo pasional e intuitivo. La misión de *Teorema* se inserta, pues, en el cruce de esta coyuntura, y se concreta en abogar con el propio testimonio porque la filosofía en España discurra cada vez más de aquí en adelante por los carriles del análisis y la dialéctica, asentados y sostenidos en toda su longitud por las traviesas de la razón crítica y libre.

Vamos, pues, a continuación, a dar a conocer la imagen que de la liber-

tad filosófica nos presenta la revista de Valencia a través de las colaboraciones solicitadas o admitidas, esperanzados de encontrar la limpieza ideológica proclamada, el tratamiento riguroso exigido, la libertad de pensamiento indispensable. No obstante, conviene advertir que nuestra exposición se ciñe fundamentalmente al *racionalismo crítico*, que es, según parece, la genuina posición teórica del grupo o, al menos, el horizonte hacia el que tiende. El máximo exponente de esta línea es el artículo titulado *Metafísica del racionalismo* (I, 1, 57-74), original del actual director y uno de los fundadores de la publicación, profesor Manuel Garrido.

## 2. ¿POR QUÉ LA LIBERTAD?

Es evidente que la revista objeto de nuestro estudio no está consagrada, en rigor, a investigaciones antropológicas, donde el tema de la libertad suele tener una periodicidad sostenida. Más aún, si por algo se la conoce en el país no es precisamente por esos asuntos. De ahí que el tema de referencia, elegido como punto principal de nuestro trabajo, tenga todos los visos de la arbitrariedad. No parece sino que hemos errado el camino al no haber sabido caracterizar, con el motivo propuesto, la temática central de la revista. ¿No es ella, acaso, una publicación que se ocupa en primer término de problemas técnicos de lógica, de filosofía de la ciencia y de análisis del lenguaje? <sup>2</sup>. Además, ¿no es cierto que se ha llegado incluso a suprimir la cuestión antropológica de las áreas propias acotadas en un principio? <sup>3</sup>. Entonces, si esto es así, ¿a qué viene fijar la atención en una materia que por su índole peculiar encaja más cómodamente en otro tipo de impresos? La necesidad de una previa justificación se hace, por lo tanto, ineludible.

Ante todo hemos de convenir en que una revista no es, ni mucho menos,

<sup>2</sup> La proporción de los temas abordados por la revista es, *grosso modo*, la siguiente: 63 % hacen referencia a asuntos lógico-analíticos y de filosofía de la ciencia; 16 % se refieren a temas dialécticos; 15 % referentes a otros asuntos que podríamos calificar de "fronterizos", por participar en diferente medida de los dos anteriores; finalmente, el 6 % restante lo situamos fuera del área analítico-dialéctica.

Aunque sin interés alguno para el objeto de nuestro estudio, no es inútil remitir a un trabajo titulado *Estudio cuantitativo de la producción filosófica española (1960-1970)*, presentado en la Convivencia de Filósofos Jóvenes que tuvo lugar el pasado año en Santiago y elaborado por M. A. Quintanilla (director del proyecto) y los siguientes *colaboradores técnicos* —no meros recopiladores de datos, como erróneamente induce a creer la presentación del trabajo—: Eulalia Alcón, José Barrientos, Cirilo Flórez, M.<sup>a</sup> Cruz Girón, Antonio Heredia, Miguel Prieto y Ramón Vargas-Machuca. Todos, excepto dos, profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Salamanca, que financió tanto el proyecto como la edición privada (Sistema *offset*. Salamanca 1973). El lector interesado puede encontrar allí algunos datos y observaciones sobre la revista *Teorema*.

<sup>3</sup> Con relación a esto es posible señalar tres épocas en la corta existencia de la revista: 1) La 1.<sup>a</sup> va desde su fundación hasta la salida del profesor Montero Moliner de la co-dirección. Abarca todo 1971. La fenomenología está presente, así como una nutrida representación de temas antropológicos; 2) La 2.<sup>a</sup> ocupa 1972. El hecho más característico es la eliminación de los temas siguientes de las áreas de estudio comprendidas por *Teorema*: Teoría del conocimiento, fenomenología, estructuralismo, sociología y antropología. En realidad, este último tema sigue apareciendo con alguna frecuencia; 3) La última etapa corresponde a 1973. El tema antropológico ha desaparecido casi completamente.

una publicación aséptica, una especie de *magazine* descolorido, sincrético, donde sólo cabe miscelánea y, tantas veces, frivolidad. A decir verdad, ni siquiera ese género de periódicos se ve libre de responder a un modo de ser, a una infraestructura antropológica, que les hace presentarse precisamente así; cuánto menos una revista seria y filosófica, como *Teorema*. Por eso no es imposible descubrir, bajo la apariencia del agudo tecnicismo que la caracteriza, una peculiar concepción del hombre —y reflejamente, de su libertad más estimada—, muy oculta a veces, pero presente por necesidad. Por muy especializada que se la considere, no es difícil detectar su *meta-revista*, es decir, aquella estructura doctrinal básica sobre la que se asientan sus pilares más firmes, su significación más profunda, y que sirve a la par de poderoso aglutinante del grupo. El que esa estructura no aflore conscientemente más que de modo esporádico y casual no quiere decir que no exista, que no se la pueda explicitar y dibujar.

Por otra parte, creemos tener motivos de peso para poder afirmar que el tema de la libertad es una *constante* de *Teorema*; el “motor pequeño” que pone en marcha el “grande” cada trimestre. Como gustaría decir al sociólogo americano Robert A. Nisbet siguiendo al profesor Arthur O. Lovejoy, nos hallamos ante una *idea-elemento*, capaz de proporcionar por sí misma la médula del proyecto filosófico valenciano; por supuesto, sin pretender con ello haber agotado otras connotaciones, expresas o tácitas<sup>4</sup>. Si nos hemos ajustado concretamente a la libertad es porque su presencia obedece a algo más que a una influencia periférica; constituye, diríamos con palabras de Nisbet, “una *perspectiva*, un marco de referencia, una categoría (en el sentido kantiano), donde los hechos y las concepciones abstractas, la observación y la intuición profunda forman una unidad”<sup>5</sup>. Además, el retener la atención en tema semejante ofrece un gran interés, no sólo por lo que tiene de instructivo el comprobar la ineludibilidad de la cuestión antropológica y, de rechazo, el fondo ideológico —puestos de manifiesto en una publicación interesadamente alejada del referido campo temático y de cualquiera ideología—, sino porque estamos seguros de que la libertad filosófica será abordada desde una exigencia metodológica, cuyos resultados darán una imagen crítica de la misma; no dogmática ni ideológica.

### 3. PERSPECTIVAS DE LA LIBERTAD

Como es normal en una publicación redactada por varias firmas, el concepto de libertad aparece diversificado en una rica multiplicidad de perspectivas. Hay quienes la entienden como estructura dialéctica (Montero Moliner), quienes como conducta psicocivilizada (Rodríguez Delgado), otros como finalidad terapéutica de la neo-psiquiatría (J. L. Tizón), otros incluso como ajuste político-moral permanente (Carlos Díaz), etc. Pero la más adecuada con la clase de revista que es *Teorema* es la que se refiere a la libertad entendida especialmente como *librepensamiento*. Este es el punto de vista

<sup>4</sup> R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico* (Buenos Aires 1969) 16-18.

<sup>5</sup> *Ibid.* 18.

que hemos elegido para nuestro estudio, tomando como base del mismo algunas declaraciones editoriales y el trabajo ya citado de Garrido. Además, siempre que se ha podido, hemos incorporado también opiniones de otros autores.

No podemos pasar por alto el hecho de que a pesar de la heterogeneidad de las interpretaciones y perspectivas, no se percibe entre ellas contradicción alguna de fondo, lo cual es un síntoma inequívoco de la fuerte cohesión mental del equipo redactor. No negamos que haya diferencias. Estas existen. Incluso, a veces, son importantes; pero no tan acentuadas como para romper la armonía del conjunto.

#### 4. LA LIBERTAD COMO LIBREPENSAMIENTO Y SUS REQUISITOS

Es lógico que, tratándose de una revista de filosofía, la primera y más importante forma de libertad sea referida al pensamiento. En este sentido, la exigua historia de *Teorema* es un testimonio permanente. Entre los numerosos ejemplos que podrían aducirse, hemos elegido tres por su mayor expresividad: 1) En la segunda cubierta de los doce números aparecidos hasta la fecha [esto se escribe en enero de 1974] se lee lo siguiente: "*Teorema* es una publicación que se abre... a la *libre discusión* de problemas de filosofía"; 2) El segundo ejemplo lo tomamos del pilar más sólido del grupo, el profesor Manuel Garrido: "La filosofía y la ciencia, en su estadio evolucionado, dejan de ser un cuerpo de verdades definitivas para adquirir carácter problemático y tornarse objeto de crítica y de duda. El poder de coacción que ejercían los viejos principios clásicos cede paso a la *libertad en la formación de hipótesis* y al subsiguiente control de ellas mediante análisis racional. Lo que ayer era hipótesis y dogma es hoy hipótesis y problema a criticar" (I, 1, 65-66); 3) Finalmente, el tercer ejemplo lo sacamos también, como el primero, de la editorial de la revista; en esta ocasión con motivo de la comunicación a sus lectores de una noticia académica: "El acceso de Javier Muguerza al escalafón de Profesores numerarios de Filosofía es noticia venturosa para la Universidad y la filosofía españolas, no sólo por las elevadas dotes personales del nuevo Profesor Agregado, sino porque *ese acceso amplía la representación de la filosofía analítica y científica y del pensamiento libre* en nuestros cuadros docentes universitarios" (I, 4, 141, 2. Los subrayados son nuestros).

Tres muestras elocuentes e indiscutibles del horizonte en que se ha situado el equipo realizador y de la línea que se ha propuesto seguir. No conocemos en la actualidad ninguna revista española especializada en filosofía que con tanto ahinco e insistencia haga cada vez que aparece en público profesión explícita de principios parecidos. Creo encontrar el antecedente más inmediato y significativo en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, que insertó a la cabecera de todos los números el artículo 115 de sus Estatutos: "La Institución Libre de Enseñanza es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia, y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de

cualquier otra autoridad que la de la propia conciencia del Profesor, único responsable de sus doctrinas". De este modo, en cierto sentido, *Teorema* viene a colocarse en la mejor línea de la tradición institucionista, si no en cuanto a la selección de los temas de estudio preferidos, sí en el espíritu que los produce, el amor a la libertad.

Pero vayamos al núcleo de nuestra investigación. ¿Qué entiende la revista valenciana por *pensamiento libre*? La respuesta no es unívoca; depende del área a que se aplique. Sin embargo, como actitud general, implica la ruptura con formas canónicas y "tradicionales" de pensar, de tal modo que lleva al *librepensador* a adoptar ciertas doctrinas y posiciones vitales, las cuales resumimos bajo el enunciado filosófico de *racionalismo crítico*. Pero lo que interesa verdaderamente al objeto de nuestro estudio es poder establecer los requisitos específicos señalados por dicho racionalismo, con los cuales se intenta caracterizar la libertad filosófica; requisitos que, siendo en el fondo todos equivalentes, conviene no confundirlos, destacando y subrayando las notas peculiares que distinguen a unos de otros. Los enunciamos a continuación en forma esquemática y negativa, para proceder más tarde a explicarlos con mayor precisión. Así pues, según *Teorema*, el filósofo librepensador se diferencia del que no lo es en que investiga, desarrolla y expone su obra intelectual de un modo que *no es*:

- irracional,
- metafísico,
- ideológico; ni
- dogmático.

Tales conceptos, distribuidos generosamente a lo largo y ancho de todos los ejemplares, han sido utilizados de dos siglos a esta parte con tanta profusión y en contextos tan dispares, que exigen una aclaración, una concreción. Necesitan una amplia exégesis, si es que de veras queremos lograr un poco de luz en el "mensaje" de la Escuela de Valencia.

#### 4.1. *El pensamiento libre no es irracional*

La primera condición necesaria para averiguar si un pensamiento puede ser considerado como libre consiste en saber si ha procedido en la investigación y elaboración de teorías con absoluta y rigurosa sujeción al control de la razón. En caso contrario nos hallamos ante un pensamiento "irracional". Ahora bien, nótese que este último término es el concepto antinómico de "racional", especie de antítesis, del cual procede gran parte del significado de aquél. A su vez, "racional" es un adjetivo derivado del sustantivo "razón", cuyo análisis se hace, por lo tanto, imprescindible para poder captar el sentido exacto que se quiere dar a su derivado y, a través de él, por negación, al término principal que retiene nuestra atención.

"Dejando a un lado, *deliberadamente*, las diferentes teorías, tradicionales o actuales, sobre 'facultades' de la mente, y sin adentrarme en pormenores



de análisis lingüístico o semiótico, diré lisa y llanamente que entiendo por razón la capacidad que tiene el hombre (o cualquier organismo o mecanismo que se le parezca) de realizar funciones tales como: la *construcción y aplicación* de cálculos y métodos de prueba objetiva, la *elaboración y crítica* de hipótesis y teorías científicas y filosóficas, y la *confección* de patrones de conducta, privada o pública; funciones todas ellas que implican el uso de un lenguaje objetivamente comunicable" (I, 1, 60, 4. Los subrayados son nuestros). El texto de Garrido, amplio y equilibrado, es lo suficientemente expresivo como para deshacer malentendidos y falsas interpretaciones a la hora de comprobar los límites que se señala entre lo racional y lo irracional. Tiene, además, la ventaja de representar una sólida corriente dentro de *Teorema*, quizá la más brillante y de mayor porvenir. Por eso conviene mucho detenerse en comentarlo, aunque sea brevemente.

El profesor de Lógica, "dejando a un lado, deliberadamente", las más variadas interpretaciones ofrecidas a lo largo de la historia por las escuelas filosóficas, parte de un concepto de razón eminentemente *funcional*, considerándola sobre todo como "poder operacional"<sup>6</sup>; sin caer por eso en el excesivo formalismo de la filosofía analítica y del neopositivismo, según tendremos ocasión de poner de manifiesto más adelante. Tan cierto es la relevancia concedida a la capacidad operatoria de la razón que, según el autor, lo que hace a un pensamiento "racional" o "irracional", no es la *finalidad* con que se ejerza —finalidad "científica" (encaminado con preferencia a obtener información objetiva sobre la realidad); finalidad "de salvación" (interesado primeramente en el problema práctico de hallar una satisfacción a los deseos del hombre)—. Ni siquiera es importante al respecto el *tipo o sector* de temas acotados para la investigación. La bifurcación se halla en realidad en el *método* utilizado, es decir, en el modo como se aplica al trabajo intelectual (I, 1, 61, 2). Así, el pensamiento racional se distingue por construir "discursivamente" pruebas objetivas. Sus fundamentos están situados en el dominio de lo impersonal o interpersonal, esto es, en los ámbitos de lo real-positivo, de lo lógico-formal y de la praxis socio-histórica, según que sean elaboradas con el relativo predominio de la razón analítica o dialéctica. En cambio, el pensamiento irracional, apoyado fundamentalmente en la "intuición", se caracteriza por el influjo de lo subjetivo sobre lo objetivo, del cálido sentimiento vital sobre la frialdad analítica, de la pasividad sobre la constructividad, del conocimiento directo sobre el indirecto... En este terreno, las "pruebas" no son tales, sino meras indicaciones para hacer comprender a los demás la experiencia personal. La imposibilidad de contrastación y de verificación es evidente; la ciencia se hace imposible.

Otro capítulo fundamental que separa a ambos tipos de pensamiento es el diferente poder de comunicación objetiva que se observa en los lenguajes

<sup>6</sup> V. Muñoz Delgado, *Lógica matemática y lógica filosófica* (Madrid 1962) 226. La lectura del libro del padre Muñoz es sumamente provechosa para un recto planteamiento de los problemas que aquí se tratan. El profesor Muñoz Delgado, de la Universidad Pontificia de Salamanca, es uno de aquellos "estilitas" de que antes hacíamos mención, situado en primerísima línea en la investigación de la historia de la lógica en España. Su labor, avalada no sólo por los numerosos y sólidos manuscritos dados a la imprenta, sino por muchos años de entrega sin desmayo al trabajo de cátedra, va dando ya su fruto, apreciable en varias generaciones de filósofos jóvenes, que siguen por el camino abierto y comprensivo trazado por el maestro.

empleados por uno y otro. Dicho poder está en proporción directa del grado de formalización alcanzado. Así, el lenguaje ordinario —sin formalizar en absoluto— es el soporte del conocimiento vulgar y común, y al igual que éste, imperfecto y confuso, lleno de imprecisiones y de acentos retóricos, casi inepto para la intercomunicación objetiva. En él, el sujeto se afirma con mayor fuerza y relieve que el objeto de análisis. El pensamiento irracional se expresa en todo caso, o cuando menos, en un vehículo lingüístico de orden inferior, como el descrito. En cambio, el pensamiento racional no sólo depura, antes de utilizarlo, el lenguaje común, con la ayuda de instrumentos de análisis más finos, empezando por la lógica elemental, sino que construye otros modos de expresión altamente formalizados, o artificiales, gracias a los cuales logra eliminar en la práctica toda referencia subjetiva, ganando con ello en precisión y comunicabilidad. “A diferencia de los místicos y ocultistas —escribe Bunge—, los científicos objetivizan sus ideas por medio de signos que pueden ser percibidos y entendidos por todo el que lo desee. Así facilitan su propio trabajo y lo presentan al control y al uso públicos”<sup>7</sup>.

Es evidente que el concepto de razón postulado por el profesor Garrido en nada se opone a otros planteamientos: ni los niega ni los contradice, simplemente no los considera. Es cierto, desde luego, que califica de “irracional” al pensamiento preocupado por buscar más bien relaciones ontológicas de objetos que la justificación del procedimiento seguido; esto es, más interesado en contemplar o en descubrir que en construir. Pero la calificación susodicha no tiene, ni siquiera para el propio profesor, otras pretensiones que la de servir de descripción táctica y circunstancial. Situado en otro nivel, Garrido observa el problema, *deliberadamente*, como él mismo nos ha dicho, desde la perspectiva *funcional*, desde la cual es comprensible que el pensamiento que no se ajusta a sus esquemas y condiciones le aparezca como “irracional”; pero a nadie puede ocultársele que la calificación de referencia sólo tiene un valor respectivo, peyorativo incluso; en modo alguno fundamental y definitivo. Al no haber equivalencia entre los llamados pensamiento “ontológico” (realismo) y pensamiento “constructivo” (racionalismo), todo ataque mutuo es improcedente, pues ambos se mueven, como diría Muñoz, sobre bases muy diferentes<sup>8</sup>. La inequivalencia aludida entre uno y otro modelo de pensamiento no empece la existencia de una posible respectividad o relación íntima. La Historia de la Filosofía es muy aleccionadora al respecto.

#### 4.2. *El pensamiento libre no es metafísico*

El término “metafísico” aparece enmarcado dentro de una gran heterogeneidad, mayor aún que el de “razón”. Para comprender qué es lo que se entiende aquí por “metafísica”, en el sentido fuerte de la palabra, ni siquiera podemos acudir al auxilio de conceptos antinómicos —como “físico”, “científico”, etc.—, porque creemos que en el contexto de la revista dichos anti-

<sup>7</sup> M. Bunge, *La investigación científica. Su estrategia y su filosofía*, 2 ed. (Barcelona 1972) 65. Para el alcance que hay que dar aquí al término “objetividad”, consúltese en *Teorema* (III, 2-3, 280, nota 17, 2). Por otra parte, la depuración de lenguajes no sólo tiene lugar a nivel teórico, sino práctico. Cf. *Teorema* (III, 1, 32-33; 41, 2).

<sup>8</sup> V. Muñoz Delgado, O. c. 217, 6.

nómicos no manifiestan oposición de contradicción, sino tan sólo de contradicción. Tan cierto es esto que "metafísico", un término tan vituperado en otro tiempo todavía no muy lejano, vuelve a ser cotizado entre los filósofos afines al grupo de Valencia, exceptuando algún que otro que gustan más del vocablo "ontológico". Por lo tanto, si no queremos crear confusiones, lo primero que tenemos que hacer es aquilatar el sentido en que *Teorema* reniega del término en cuestión.

En medio de diferentes matices y connotaciones se vislumbra la opinión de que el "librepensador" no es considerado como metafísico, porque procura mantenerse dentro de los límites de la observación posible; aun cuando le está permitido proponer sistemas y teorías que se opongan y contradigan a otras del campo científico bien fundadas. Pero esto último lo hará siempre desde una posición que podríamos llamar "ontológico-naturalista"; en modo alguno desde una supuesta metafísica de la trascendencia. Estas últimas palabras acaban situándonos en el núcleo del problema, que puede iluminarse un poco más con la ayuda de A. J. Ayer, el cual nos dice con toda claridad que "es posible ser un metafísico sin creer en una realidad trascendente"<sup>9</sup>. Cuando se afirma, por tanto, en la revista, que el pensamiento libre no es metafísico, quiere decirse sobre todo y principalmente que está situado en la órbita de un inmanentismo radical. Esto es también válido, por supuesto, para la vertiente más dialéctica del grupo<sup>10</sup>.

Así pues, queda claro que liberarse de la metafísica significa, en este contexto, desligarse de lo trascendente; pero en modo alguno implica renunciar a la especulación o encadenarse al positivismo, agréguese la especificación que se quiera. En este sentido, dos de las mentes más lúcidas del grupo se han manifestado con toda precisión. Refiriéndose a los positivistas lógicos, escribe Manuel Garrido con cierto reproche: "El espacio vital del filósofo queda, para ellos, reducido a un exiguo laboratorio de idiomas, por principio y 'ex profeso' desprovisto del más elemental aparato" (I, 1, 68, 1). Por su parte, Javier Muguerza se expresa de la siguiente manera: "La superación de aquella disyuntiva [la que hace referencia a la incompatibilidad entre "análisis" y "especulación"] pudiera conducir, entre otras cosas, a restaurar en los filósofos —sobre bases, desde luego, más sobrias y rigurosas que en el pasado (¡Alguna compensación han de tener quienes al menos se tomaron la molestia de ir antes que volver!)— la vieja afición por 'ver las cosas juntas' y procurarse una visión sinóptica o sintética del mundo..." (I, 3, 59).

Como conclusión, no creo descabellado poder afirmar que la Escuela de Valencia ha aparecido en la arena filosófica española con todos los visos de querer restaurar, aunque sobre bases bien diferentes, una especie de "metafísica" positiva o científica, análoga a la que tuvo su momento histórico a caballo de los siglos XIX-XX<sup>11</sup>. Si esto no parece acertado, se admitirá al menos que el librepensador metafísico, o amante de la teoría y especulación,

<sup>9</sup> A. J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica* (Barcelona 1971) 37.

<sup>10</sup> Cf. A. Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, 2 ed. (Barcelona 1972) 90-91.

<sup>11</sup> Cf. M. Bunge, '¿Es posible una metafísica científica?', *Teorema* III (1973) 435-54, núm. 4.

propuesto por la revista, nada tiene que ver con el “cazador de esencias” llegado hasta nosotros por medio de las escuelas clásicas. Está claro, en todo caso, que lo que *Teorema* no propone es el retorno a la metafísica “de los dioses, los ángeles o los demonios”, según la gráfica expresión de Muguersa (I, 3, 57, 2), o a aquella otra metafísica propuesta por el estructuralismo y calificada por Miguel Angel Quintanilla como “literatura con ropaje de ciencia, imágenes con forma de concepto” (I, 3, 120, 3).

#### 4.3. *El pensamiento libre no es ideológico*

El lector sabe, sin duda, que “ideología” es un término *desgraciado*, corrompido, prostituido. De ahí la enorme dificultad de hallar debajo de tanta morralla acumulada el concepto limpio que sirva de guía a la hora de averiguar el neto pensamiento de *Teorema*. Además, a la oscuridad propia del término viene a añadirse el hecho de que tampoco aparece en la revista enmarcado con precisión y, por lo tanto, ni siquiera tenemos la posibilidad de descubrir con ciertas garantías de éxito el orientador antinómico correspondiente. Antonio Gramsci ha escrito que “el sentido peyorativo de la palabra se ha extendido y esto ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología”<sup>12</sup>. De todos modos, gracias a que la litigiosa expresión está envuelta en un contexto relativamente homogéneo, confiamos poder señalar con alguna aproximación el significado peculiar que le atribuye la posición filosófica que estamos estudiando, sin necesidad de recurrir al procedimiento indirecto de “contrastarla” con los otros conceptos paralelos enumerados esquemáticamente en el penúltimo párrafo del punto 4. El método del “contraste” es, sin duda, complementario; en modo alguno, principal.

*Teorema* establece, al parecer, que un pensamiento es “libre”, esto es, no ideológico, cuando está elaborado y estructurado a base de un claro predominio de los valores de verdad; cuando responde a las exigencias de un conocimiento teórico riguroso y se somete con disciplina a criterios de validez objetivos. La pasión y los sentimientos, los intereses y deseos personales, particulares o colectivos, pero presentes sin remedio, han sido deserrados a un lugar secundario. “Una tentación del hombre —escribe Garrido— es *imaginar* que el mundo está hecho a la medida de sus deseos. La filosofía que sucumbe a esa tentación se ve forzada a la construcción de teorías que no sirven tanto para explicar la realidad como para hallar una satisfacción *ideal* de nuestras frustraciones” (I, 1, 62, 5. Los subrayados son nuestros). A esta denuncia de “satisfacción ideal” corresponde, seguramente, el genuino concepto de “ideología” propuesto por el *racionalismo crítico*.

Pero no se agota con esto la comprensión del referido término. Puede rastrearse aún otro significado especialmente simpático a la corriente marxista, o marxiana, del grupo. En esta línea, lo que distinguiría a un pensador “ideológico” de otro que no lo es sería, entre otras cosas, la calidad de los motivos por los cuales se abraza una teoría o sistema determinados. Así, el “libre pensador” lo haría por razón de su verdad, coherencia teórico-prác-

<sup>12</sup> Ibid. 80.

tica e interna fuerza de convicción; en cambio, el pensador "vendido" lo haría porque protege, defiende o favorece algún interés propio subjetivo o de clase, aunque la mayor parte de las veces no sea consciente de su "mala fe", ya que la ideología suele ser "*opaca* a los agentes que viven en ella" (I, 4, 88, 2). Como consecuencia, el primero está siempre en disposición de poder dar una prueba, una demostración, explicar su propia doctrina; sin embargo, el segundo se mueve indefectiblemente dentro de la falsificación teórica. Debido a esto, el papel social o profesional desempeñado por uno u otro pensador divergen fundamentalmente. Mientras que la función del filósofo "ideológico" se agota, según ellos, en procurar el mantenimiento del régimen socio-político establecido y, si es profesor, en hacer que sus alumnos se integren del modo más perfecto posible en el sistema vigente; en cambio, la del filósofo "no-ideológico" se dirige a criticar las instituciones y, si es profesor —no importa a qué niveles o categorías—, a buscar por todos los medios "convertir las facultades de filosofía en un lugar de subversión, en el sentido original —y no televisivo— del término, del orden burgués" (II, 7, 122, 1-2). Este último tipo de profesor "no-instalado" puede presentarse más o menos radicalizado: Los hay incluso convencidos de que su misión fundamental consiste en enseñar a los alumnos, antes que otra cosa, a *protestar*, según se puede oír de vez en cuando de labios de algunos de esos docentes ideológicamente "no-contaminados". De cara a éstos, no ya las propias e íntimas convicciones, sino también la *crítica textual* de autores realizadas en clases prácticas, debe subordinarse a aquella función primordial.

Concluamos el apartado advirtiendo que el término "ideología" se encuentra también usado en varios lugares de la publicación con un significado preciso: el conjunto de ideas que orienta la vida o la obra de una persona o sociedad. En este aspecto, el concepto en cuestión se mantiene dentro de la más estricta neutralidad.

#### 4.4. *El pensamiento libre no es dogmático*

De los cuatro términos aquí considerados, el de "dogmático" es quizá el que aparece definido con mayor claridad, tal vez porque, entre otras cosas, su concepto antinómico —el de "crítico"— se encuentra expreso y explicado por doquier. Nos apoyamos indistintamente en uno y otro para fijar el criterio de la revista. Lo hacemos en forma esquemática, siguiendo muy de cerca el planteamiento del profesor Garrido. He aquí, pues, las diferencias entre uno y otro modelo de pensamiento:

1) El "dogmático" acepta que "la mente humana está capacitada para conocer inmediatamente ciertas verdades naturales de carácter supremo (primeros principios o axiomas), cuyos contenidos constituyen el núcleo 'inteligible' de la realidad" (I, 1, 63, 4). El "libre", en cambio, ha renunciado "al carácter absoluto, definitivo e intemporal de las normas de la razón, lo cual —comenta Quintanilla— no debería ser una pérdida excesivamente dolorosa para un espíritu crítico" (III, 1, 12, 2).

2) El “dogmático”, partiendo de principios supuestamente necesarios, inmutables y verdaderos, construye deductivamente, “con mayor o menor ayuda del conocimiento sensible, teorías y sistemas filosóficos cuyas conclusiones tienen el mismo carácter de necesidad que los principios de que parten, y afectan materialmente hablando, como ellos, a la totalidad de lo real (I, 1, 63, 5). El “crítico”, en cambio, elabora sus teorías y sistemas de acuerdo, en todo, con “la moderna teoría de la prueba y los actuales métodos empíricos de contraste de hipótesis” (I, 1, 67, 1). Está persuadido de que “la posible verdad de un principio no se manifiesta tanto en sí mismo como en sus consecuencias, y es por ellas por lo que debe ser juzgado. Un principio es —continúa diciendo Garrido—, pura y simplemente, una hipótesis, y, como tal, sólo en la medida en que demuestre su fertilidad se lo puede aceptar” (*ibidem*). Pero hay más, como apostilla en nota el autor: “Y aun disponiendo de pruebas a favor no sólo de la no contradicción, sino de la eficacia de una hipótesis, todavía sería mucho decir de ella que es verdadera. El éxito de una hipótesis no implica necesariamente su verdad..., sino todo lo más su verosimilitud. Es el abecé del método hipotético-deductivo, que en modo alguno es, aunque muchos parecen ignorarlo, monopolio exclusivo de la ciencia positiva” (*ibidem*, nota 9).

3) El “dogmático” considera su sistema como algo acabado y completo, perfecto en sí mismo, en el que sólo cabe progreso accidental. Incluye, además, en él “una teoría de las esencias inmutables de las cosas y una doctrina del ente espiritual; e implica, casi invariablemente, un teorema sobre la existencia del ser supremo trascendente” (I, 1, 63-64). El “crítico”, en cambio, piensa que “el progreso de la ciencia ha dado al traste con el ideal de un conocimiento eternamente válido y esencial y definitivamente ‘completo’ de la realidad. El darwinismo, por su parte, se ha encargado de enviar al museo de animales prehistóricos la clásica imagen fixista de un universo esencialmente inconvencible. En cuanto a las pruebas clásicas del teorema de existencia del ser supremo, distan mucho de satisfacer al pensamiento actual, excepción sea hecha de la escolástica” (I, 1, 64, 5). El pensador “crítico” (“libre”), situado lejos del intelectualismo epistemológico, así como del esencialismo o fixismo ontológico y del teísmo metafísico, edifica sus teorías de acuerdo con el actual desarrollo científico (evolucionismo, crisis de fundamento de la matemática, revolución de la física...) ajustándolas en todas sus partes a las filosofías de inspiración empirista y criticista (Hume y Kant). Ni siquiera cree que vale la pena entablar diálogo “profesional” con el llamado “racionalismo clásico o dogmático”, pues “consumir demasiado tiempo en discutirlo sería algo así como participar en una carrera galopando a lomos de un caballo que estuviese muerto”, según la gráfica imagen del profesor Garrido (I, 1, 65, 1). Como se ve, el elevado tono científico que aquí se pondera no ha podido siquiera impedir el que se cuele un cierto tufillo de *autosuficiencia aristocrática* en las entrañas mismas del racionalismo.

Ahora bien, caeríamos en un grave error si creyéramos que el pensamiento “crítico”, habiendo renunciado al dogma, se metía sin remedio en un callejón sin salida intelectual o, como dice nuestro autor, “en una incontrolable anarquía de pensamiento” (I, 1, 66, 3). Ni mucho menos; el irracionalismo no es la única salida al anti-dogmatismo; tampoco el escepticismo.

El filósofo "crítico" —se insiste en varios lugares de la revista— no ha desistido de fundamentar intersubjetivamente las proposiciones o enunciados, no ya descriptivos, sino incluso de índole normativa (III, 1, 33, 2; 34, 4). En otro pasaje se persiste con empeño en subrayar la "necesidad de una justificación general del conocimiento como único escape al dogmatismo" (I, 1, 52-53). Y es que, como escribe el profesor valenciano, "la muerte del dogma no trae consigo la muerte de la razón. Por el contrario, una vez desprendida de ese lastre, la mente humana queda más libre y más capacitada para el ejercicio de sus funciones propiamente racionales" (I, 1, 65, 2).

Pero es evidente que si se rechaza la "anarquía de pensamiento" es porque se supone la existencia de una "jerarquía", y si se cree poder fundamentar seriamente el conocimiento es porque se piensa que disponemos de un "medio" capaz de garantizar la operación. Si no, muy poco crédito habría que dar a las palabras escritas; cosa, por otra parte, inadmisiblemente, procediendo de un grupo tan solvente, como éste. Lo que interesa entonces es sacar las posibles consecuencias. La más importante para nuestro objetivo es la que se refiere al "medio" y "jerarquía" postulados, los cuales deben desempeñar en puridad funciones tales como las de servir de gozne y guía del sistema. Pero, ¿no son, acaso, esas funciones las que precisamente se reconocen en los "dogmas"? Parece que sí. Por eso no creo desacertado poder afirmar que *confesarse anti-dogmático significa, en el contexto de la revista, renunciar a unos dogmas determinados, no al dogmatismo en cuanto tal*. Esto lo expresa muy bien Amor Ruibal cuando dice que "no es en el principio de procedimiento en lo que se diferencian uno y otro [el anti-dogmatismo racionalista o agnosticismo relativo y el racionalismo clásico o dogmático], sino en la dirección y conclusiones del problema propuesto"<sup>13</sup>. Dichas "dirección y conclusiones" están en rigurosa dependencia del concepto de razón de que se parta, lo que especifica a su vez el dogmatismo a que se pertenece. Así, el *racionalismo crítico*, ceñido a la concepción funcionalista, propugnaría un dogmatismo *recurrente*, libre de todo compromiso ontológico; en cambio, el *racionalismo dogmático*, situado en la perspectiva de la realidad —dejando a un lado *ex profeso* la problemática aquí encerrada—, se adheriría a un dogmatismo *de principios*, idóneos a garantizar la verdad del mundo. Tanto en uno como en otro "dogmatismo" caben mil apreciaciones y matices; pero por encima de todo, "dogmático" queda como un término "inofensivo", que conviene por igual a cualquiera posición no escéptica. Por eso debería poder rescatarse de la prostitución en que ha caído y devolverse a su ingenuidad primitiva, ya que, en última instancia, sólo significa la existencia de una regla o conjunto de reglas aptas para guiar nuestras operaciones mentales.

Desbrozado el camino, situémonos ahora bajo el punto de vista del racionalismo crítico. Desde esa perspectiva, toda doctrina que intente explicar el mundo y el fenómeno científico moderno a base de postulados absolutos, intuitivos, eternos e inmutables, aparecerá a todas luces como plagio, como "huida" inútil o como "satisfacción ideal de nuestras frustraciones". Pero de acuerdo con lo que hemos dicho sobre el litigioso término, una tal doc-

<sup>13</sup> A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, t. 8 (Santiago 1934) 26. Cf. también pp. 21-34.

trina no es, sin más, representativa del dogmatismo. Por lo tanto, es impropio calificarla de “dogmática”, creyendo haber encontrado así el mejor punto de apoyo para rechazarla luego. En este aspecto, el único problema que en el fondo se plantea es el de los criterios de certeza, lo que depende a su vez del concepto de razón y del papel que se haya asignado a la misma dentro del sistema. Ahí es donde hay que acudir; no a la calificación en cuanto tal, que es de suyo neutra. Por eso la crítica realizada por *Teorema* sólo tiene un valor parcial y relativo, no ya en cuanto a la calidad argumental —como veremos más adelante—, sino por lo que a la extensión se refiere. Sin duda, sus juicios peyorativos caen de lleno sobre el “ingenuo” o “imprudente” escolasticismo —derivación muy prolífera en tiempos de decadencia, y que no sólo es patrimonio de la Escolástica, sino de cualquier escuela filosófica—, y también sobre el racionalismo “optimista”, que tuvo su momento histórico en la Edad Moderna. Pero ya no inciden tan claramente sobre un pensamiento creador que se guíe por “principios” e intente desenvolverse en el plano de la “realidad”, como es el caso de Zubiri, por ejemplo. Aquí hay dogmatismo (sentido neutro); pero también en *Teorema*. De ahí que la posición de aquél y la de la revista no tienen por qué ser contradictorias ni excluyentes, a no ser que se quiera erigir el propio sistema en categoría absoluta y definitiva, cayendo así en los excesos que se critica y que se desea evitar. Ambas formas de hacer filosofía son, pues, correctas y respetables siempre que se mantengan dentro de la propia “racionalidad”. Desde ella es de donde se legitima y justifica la posición y evolución teórica del sistema; desde fuera, en cambio, sólo es posible el diálogo abierto y el contraste de opiniones. En este sentido, el *fanatismo* —no el dogmatismo en cuanto tal— sería la negación *práctica* de la capacidad transformativa, poniendo a la par en entredicho la sinceridad intelectual con que se sostienen las propias teorías.

Más aún; tal vez no sea exagerado afirmar que el dogmatismo rastreado en la publicación valenciana, implica la aceptación inevitable de una cierta “trascendencia”, cuya índole deriva —como en el caso de la especificación dogmática— del concepto previo de razón. Así, la “trascendencia” del dogmatismo “recurrente” se dibujaría en el horizonte de la ciencia experimental y de la praxis, cuya dialéctica y empirismo cubrirían de un barniz “ontológico” el conjunto de la teoría; la “trascendencia” del dogmatismo “clásico” se extendería por el océano ahistórico y tranquilo de la Razón (con mayúscula), cuyos “principios” bastarían a explicar la existencia y consistencia del universo; la “trascendencia” del dogmatismo “realista” se desenvolvería en el ámbito del mundo como “realidad”, cuyas instancias encuentran en el sujeto una plataforma de “relanzamiento”, que no es quietud contemplativa, sino *tensión creadora*.

De todos modos, si lo que venimos diciendo no parece acertado, medítese a fondo el siguiente párrafo de Garrido, en el que queda reflejado con precisión el alcance de la postura de *Teorema*: “El fenómeno de la muerte del dogma en filosofía representa así una fase positiva en el proceso de evolución racional del ‘mythos’ al ‘logos’. La no aceptación, por parte de la filosofía, de unos primeros principios lógico-ontológicos de carácter dogmático no supone, en realidad, un decisivo apartamiento del programa racionalista. Por el contrario, puede significar una más madura realización de ese mismo



programa. Resultado de ello es un racionalismo que no es dogmático, sino *crítico*" (I, 1, 65, 4).

##### 5. RACIONALISMO CRÍTICO: ELEMENTOS INTEGRANTES Y CRITERIOS DE DELIMITACIÓN.

Las últimas palabras transcritas nos han colocado en el centro de nuestro estudio: el *racionalismo crítico* como expresión genuina de la libertad de pensamiento, según la Escuela de Valencia. Hasta aquí hemos llevado a cabo un análisis —más negativo que positivo— de los requisitos generales de la citada posición filosófica; toca a continuación delimitar positivamente el significado y contenido de la expresión.

Dos elementos la integran: uno *analítico*, que evoca una amplitud semántica mayor que lo que vulgarmente se conoce con el nombre de "filosofía lingüística inglesa", y viene exigido por la desmitificación operada "en el ámbito del conocimiento especulativo" (I, 1, 67, 2); otro *dialéctico-marxista*, también de connotaciones algo diferentes a lo que en la actualidad se entiende por marxismo ortodoxo y heterodoxo, y viene exigido por la desmitificación operada "en el dominio de la filosofía práctica" (*ibidem*). Al igual que las corrientes crítico-analíticas y dialéctico-marxistas, el racionalismo de *Teorema* quiere llevar hasta sus últimas consecuencias el programa de "revisión radical de supuestos" (I, 1, 66, 3); programa que ya pusieron en marcha en el pasado algunos autores, considerados por la revista como los verdaderos fundadores de su posición, y a quienes mira, desde luego, con especial simpatía e interés. Por la vertiente crítico-analítica se citan: Ernst Mach (empiriocriticismo), Henri Poincaré y Albert Einstein (convencionalismo), David Hilbert (formalismo) y Karl R. Popper (hipoteticismo). Las obras de estos filósofos y científicos, comenta el profesor Garrido, "son modalidades recientes de una conquista que la ciencia poseía desde Galileo y la filosofía posee ahora también desde Hume y Kant" (I, 1, 66, 2). Por la parte dialéctico-materialista se citan como máximos exponentes a Ludwig Feuerbach y, sobre todo, a Karl Marx. "El mejor y más eficaz complemento práctico de la crítica kantiana de la razón pura se encuentra, según el mismo profesor, en la crítica de la razón económica y política realizada por el autor de *El Capital*" (I, 1, 67, 2).

Los dos elementos integrantes mencionados generan otros tantos modelos de "razón" —el analítico y el dialéctico—, aceptados ambos como legítimos y valiosos, pero dentro de su propio y peculiar campo de aplicación. El *racionalismo crítico*, integrando en su sistema a uno y otro modelo, no les reconoce un dominio universal, sino limitado, y acepta —como escribe Valeriano Bozal "la diversidad real existente entre metodología positiva y dialéctica, pues cada una debe situarse en un plano o ámbito diferentes" (I, 1, 37, 2). Por lo tanto, lo primero que interesa establecer, con el objeto de obtener una mejor evaluación y rendimiento de los mismos, son las mutuas fronteras y contrastes. A este respecto, se señalan tres criterios de delimitación, según se desenvuelvan en ámbitos propios de:

- la lógica formal,
- las ciencias empíricas, o
- la práctica y realidad histórica.

### 5.1. *Ambito de la lógica formal*

El criterio de delimitación lo proporciona en este terreno el *principio lógico de no contradicción*. “Este principio —escribe Garrido— (que ha sido durante miles de años el más inviolable ‘tabú’ y la más fundamental regla de juego del pensamiento científico occidental) puede servir de lindero entre ambos campos: el dominio del pensamiento analítico, que se somete a su control, y el dominio del pensamiento dialéctico, que escapa a tal control” (I, 1, 68, 4). O la razón se somete o la razón se escapa; no hay término medio. “Conciliar, al nivel de la lógica formal, la razón analítica con la razón dialéctica es cosa más difícil que aparear grifos con caballos”, escribe gráficamente el profesor (I, 1, 69, 3).

¿Por cuál de las dos razones ha de inclinarse el racionalista crítico? Sin género de duda, por la razón analítica. Dos motivos de peso tiene: Primero, porque está confirmado que en este ámbito la metodología dialéctica es un trasto inútil que no sirve para nada, ya que es capaz de probarlo todo. “Ahora bien: un sistema del que todo se pueda deducir, tanto lo verdadero como lo falso, poseería escasísimo interés en lo que respecta al control de calidad de nuestra información científica sobre el mundo. Sería, dicho en términos técnicos, un caso típico de sistema ‘post-inconsistente’” (I, 1, 69, 1). Un ejemplo o modelo de esos sistemas lo ofrecería de modo particular el hegeliano. Segundo, porque la metodología analítica, respetando el principio de no contradicción, muestra la efectividad de su rigor y eficacia lógica —la perfección de su formalismo— precisamente al *no poder* derivar de su sistema ningún enunciado contingente acerca del mundo; pero, en compensación, puede decir algo “sobre los nexos lógicos a los cuales han de atenerse los hechos y fenómenos del mundo” (I, 1, 69, 2).

Naturalmente, el marxismo no revisionista no puede estar de acuerdo con la Escuela de Garrido en este punto, y de hecho ya se ha producido alguna crítica al respecto<sup>14</sup>. Y es que para un marxista auténtico no hay opción entre lógica formal y lógica dialéctica. La primera representa a una época definitivamente superada —la que se extiende de los griegos hasta Hegel—, en la cual el hombre ha estado preocupado principalmente por dominar la naturaleza. En cambio, la segunda, integrando los resultados de la anterior y superando sus propios procedimientos, es considerada apta para plantear y solucionar otro tipo de problemas, más en consonancia con el dominio racional de los productos de la actividad humana y su organización, que son en realidad los que afectan de un modo inmediato a nuestro tiempo. “Para resolver este problema —escribe H. Lefèbvre—, es necesario perfeccionar y agilizar las formas, los instrumentos del pensamiento. Los griegos inventaron una lógica; nuestra época, desde Hegel, determina progresivamente una metodología y una lógica nuevas, fundadas no sólo sobre el conjunto de los resultados de las ciencias de la naturaleza, sino también sobre el estudio de los hechos y de las cuestiones históricas y sociales”<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> R. Bosch, ‘Análisis, dialéctica idealista y dialéctica materialista’, *Teorema* I (1971) 113-30, n.º 4.

<sup>15</sup> H. Lefèbvre, *Lógica formal, lógica dialéctica* (Madrid 1970) 87.

Pero esto último es precisamente lo que Garrido intenta llevar a cabo en los dominios de las ciencias experimentales y de la praxis, como vamos a ver en seguida. En estos niveles, el jefe de fila abandona progresivamente el "momento" de la abstracción formal y va dando cabida, cada vez más holgadamente, a los contenidos, a lo concreto, a la dialéctica... Por eso, creo que no está del todo justificada la crítica que dirige contra el profesor y su equipo el autor citado en la nota 14. Crítica que, sin embargo, sigue siendo válida en tanto que *Teorema* no acepta, al parecer, el principio marxista de que el pensamiento lógico-formal se integra en el dialéctico como un *momento* del mismo. Sólo en este sentido, es decir, en el supuesto de que lo dialéctico domine incondicional y universalmente sobre lo formal, el *racionalismo crítico* estaría dispuesto a subscribir que "la dialéctica en general y la dialéctica marxista en particular... 'no constituye un método de conocimiento científico, sino una forma de dramatización axiológica del mundo y del propio yo', cuya formulación teórica sistemática habrá de ser rechazada como 'metafísica'" (I, 1, 91, 1); o incluso la frase de H. Albert, según la cual "una dialéctica que cree poder prescindir de la lógica, me parece que apoya uno de los rasgos más peligrosos del pensamiento alemán, probablemente en contra de sus propias intenciones: la tendencia al irracionalismo" (I, 1, 111, 1).

## 5.2. *Ambito de las ciencias empíricas*

Al nivel de la metodología de las ciencias empíricas el criterio de distinción se basa en la *estructura y grado de rigor del conocimiento científico*. También aquí, el pensamiento libre o racionalismo crítico pospone la razón dialéctica a la analítica. Esta, aparte de presentar a su favor la enorme ventaja de apoyarse sobre fundamentos reales-positivos, está capacitada para elaborar argumentos de rigor estrictamente probativo, los cuales constituyen el genuino organismo del cuerpo científico. Sin embargo, la razón dialéctica, aunque relegada a un papel subordinado y adjetivo, está también llamada a desempeñar en este ámbito una importante función, como instrumento adecuado que realiza pruebas y explicaciones científicas, efectuadas por el procedimiento de *refutación*; aparte de esto, realiza un trabajo de primer orden durante el proceso de adquisición del conocimiento en sus fases precientífica y paracientífica, como mecanismo de desbroce. "Una tal actividad justificaría por sí sola la defensa de la tesis de la *complementariedad de la razón analítica y la razón dialéctica* en el plano metodológico del conocimiento científico de la naturaleza. Tesis que es susceptible de ser precisada diciendo que la razón dialéctica complementa a la razón analítica doblemente: mediante una función *heurística* o *tentativa*, que consiste en la amplificación y totalización (problemática) del conocimiento científico, y mediante una función *terapéutica* o *catártica*, que consiste en la refutación y crítica de hipótesis" (I, 1, 70, 2).

Ante el párrafo que acabo de transcribir no se reconocerán seguramente los marxistas puros. La "dialéctica" propuesta no ha sido sacada, sin duda —al menos principalmente—, de la obra de Marx, sino más bien de los científicos contemporáneos, en el sentido fuerte de la palabra. "Ce n'est pas que la dialctique scientifique soit indépendante de celle qu'avaient élaborée

Hegel et Marx: ses principes essentiels avaient été formulés par ces philosophes et nous les reconnaitrons facilement. Mais c'est la réflexion sur les résultats de leurs recherches et non des spéculations philosophiques qui ont amené nombre de savants contemporains à une attitude plus dialectique encore que celle des créateurs de la dialectique moderne, car, beaucoup plus que ces derniers, ils restent détachés de tout dogmatisme"<sup>16</sup>. Es decir, que el *racionalismo crítico* —genuina filiación filosófica de la Escuela de Valencia— propugna en este nivel una especie de “dialéctica”, que tiene que ver más con la actitud dinámica del investigador, siempre atento a no detenerse nunca ante el conocimiento progresivo de lo real (dialéctica “subjetiva”), que con el resultado inexorable de la lógica interna de la naturaleza, cuyas leyes el investigador no haría más que reflejarlas en su pensamiento (dialéctica “objetiva”).

El recurso hecho por el profesor Manuel Garrido a la noción de *complementariedad* simboliza mejor que ningún otro la distancia que separa a analíticos y dialécticos en la actual situación de la joven filosofía española, al menos a nivel de la metodología de las ciencias empíricas, pero cuyas consecuencias pueden ser más importantes de lo que a primera vista parece. Mucho más próxima al clásico concepto de *analogía* —pieza clave de otra gran corriente filosófica española actual, aunque a la sazón algo “encogida”—, la complementariedad afirma la tesis y la antítesis alternativamente: ni las niega ni las sintetiza. La más moderna experiencia científica ha hecho ver la necesidad de recurrir a esta noción importante, después de haber observado el carácter “bifronte” característico de muchos fenómenos. La luz, por ejemplo, se comporta unas veces como corpúsculo y otras como onda; la vida también puede aparecer bajo dos aspectos diferentes: como fenómeno físico-químico y como fenómeno dinámico; y así otros... Este comportamiento heterogéneo no implica contradicción alguna, ni oposición; sólo alternancia, cuya periodicidad o frecuencia depende del instrumento de observación empleado o de la perspectiva previamente adoptada. De ahí que la mayoría de los científicos no ceden ante las utópicas pretensiones dialécticas de la superación y de la síntesis.

### 5.3. *Ambito de la práctica y de la realidad histórica*

El tercer y último criterio de delimitación, que opera a nivel de la praxis, se basa en la *eficacia transformadora de la razón*. En este ámbito el pensamiento libre concede la prioridad a la metodología “dialéctica”, si bien puede seguirse hablando con toda propiedad de una cierta complementariedad de la razón “analítica”. “La función totalizadora de la razón [“dialéctica”], que a nivel teórico es instrumental y adjetiva, tiene a nivel práctico un carácter, por así decirlo, sustantivo. Porque el análisis de fines y medios, teóricamente siempre incompleto, es completado o ‘totalizado’, con vistas a la acción, por un acto decisivo de la razón práctica, sancionadora de toda conducta, inclusive, en su caso, la violencia” (I, 1, 71, 6).

En esta última fase *Teorema* enmarca el *racionalismo crítico* dentro de la tesis XI sobre Feuerbach, es decir, en el corazón mismo de la genuina aspi-

<sup>16</sup> P. Foulquié, *La dialectique* (París 1962) 77-78.

ración marxista, aunque —como ya veremos— sin las incidencias radicales del activismo político: "Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*"<sup>17</sup>. Entramos aquí, por tanto, en los temas candentes de la interacción y del compromiso social del filósofo. Por lo que respecta a lo primero, la posición de la revista parece clara: los tres ámbitos en que se despliega el pensamiento "libre" no son, en realidad, compartimentos estancos, sino tres "momentos" de una única actividad crítica, *la práctica teórica o la teoría práctica*. En cuanto a lo segundo, también es muy explícita en lo que se refiere a subrayar la *eficacia de la acción* para resolver los antagonismos sociales e históricos: "En realidad es en el terreno práctico donde más propiamente se dan las 'contradicciones' (conflictos entre ideologías e ideologías, entre ideologías y conductas, entre conductas y conductas), y es en este terreno donde, definitivamente, llegan a resolverse. La historia de las revoluciones sociales de los últimos siglos enseña con meridiana claridad que no es sólo la crítica teórico-instrumental de las ideologías, al estilo, por ejemplo, al que nos tiene acostumbrados la admirable escuela de Francfort, sino el efectivo ejercicio de la acción, el factor que, en última instancia, decide los conflictos" (I, 1, 71, 5).

Según esto, el filósofo librepensador o racionalista crítico no se para ni complace en los análisis teóricos, muy importantes de suyo, pero insuficientes a la hora de completar su función. A este respecto, nada mejor que recordar las palabras pronunciadas por el profesor Carlos París —miembro del Consejo Editorial de *Teorema*— en el transcurso de una entrevista que le hizo en Salamanca Juan Antonio P. Millán. A la pregunta sobre qué posibilidades reales tiene el filósofo para desarrollar su tarea con alguna eficacia, contestó: —"Ante esa situación, es posible la existencia de toda una tipología de actitudes por parte del filósofo. Cabe, por ejemplo, la postura de ocultamiento de los problemas, pretendiendo ignorarlos y prestándose a servir de instrumento de coacción sutil y manipulación de masas frente a la sociedad injusta. Es posible también la actitud racionalizante, negativamente comprometida, dando justificaciones de la situación y situándose decididamente al servicio del poder. Una postura más honesta sería la de la llamada 'emigración interior', la reclusión en la pura labor individual e intimista, desentendiéndose de los conflictos sociales, aunque, evidentemente, esta inhibición sería también de algún modo culpable, aunque sólo fuera 'por omisión'. Y, por último, tendríamos la postura del compromiso decidido"<sup>18</sup>.

El "compromiso decidido" parece ser la postura propia del *racionalismo crítico*. Ni más ni menos. El profesor Garrido no aclara —y no por casualidad— la índole de ese "compromiso". Deja abierto un ancho campo a la iniciativa privada, a la *vocación* de cada cual. De la razón "dialéctica" se incorpora solamente —como en el caso de las ciencias empíricas— aquello que ya se encontraba en el viejo patrimonio cultural de Occidente, si bien con nueva fuerza y vitalidad.

Para que se perciba bien el contraste existente en este nivel entre la abierta posición del racionalismo crítico y la radical y programada "raciona-

<sup>17</sup> K. Marx, 'Tesis sobre Feuerbach', *La ideología alemana*, 3 ed. (Barcelona 1970) 668. La cita en la revista (I, 1, 71, 4).

<sup>18</sup> *El Adelanto*, Salamanca, 24 noviembre 1973.

lidad dialéctica”, traemos a continuación un párrafo sacado precisamente del ala más dialéctica del grupo que colabora en la revista. Miguel Angel Quintanilla, propugnando frente al estructuralismo un “planteamiento radical de la cuestión”, aboga por un género de filosofía “integral”, no limitada a lo teórico, sino lanzada a la liberación del individuo en la sociedad. Dicha “liberación” no consiste sólo ni principalmente en “limpiar” la conciencia o el inconsciente del sujeto, esto es, en lo cultural; ella ha de producirse mediante la realización efectiva de una serie de posibilidades, surgidas, alimentadas y alentadas por y desde la filosofía misma: “La posibilidad de subvertir no sólo el orden de valores, sino también la organización social que los determina, la posibilidad de subvertir no sólo la cultura, sino también la estructura de la sociedad, la posibilidad no de borrar la oposición, sino de agudizar y explotar las contradicciones, la posibilidad no de una ética de la ambigüedad, sino de una ética de la revolución” (I, 3, 128, 4). Como se ve, el “compromiso” del filósofo está aquí dibujado con mucha mayor precisión que en la actitud “analítica”.

No vamos a entrar aquí —no es éste ni el lugar ni la ocasión— a averiguar qué condiciones ha de reunir, a nuestro juicio, la “ética de la revolución” postulada por Quintanilla, para que pueda contribuir efectivamente a la liberación personal. Pero no quisiéramos dejar de decir algo sobre el asunto. Creemos que ni sólo una ética de corte individualista, ni otra de hechura colectivista, pueden insolidariamente conseguir el fin que se pretende. “La ética, como la vida, es —ha escrito Aranguren—, *a la vez*, individual y social, y se la empobrece y falsea al amputarle una u otra de ambas dimensiones”<sup>19</sup>. Es condición indispensable de la liberación personal el que cada uno pueda asumir *libremente* el papel de su propia revolución, pero también es muy cierto que ésta no será tal sin una consecuente dimensión comunitaria.

## 6. “RADIOGRAFÍA” CRÍTICA

No se trata, en rigor, de realizar una crítica interna a la genuina posición filosófica de *Teorema* —bastante coherente y consistente, por lo demás—, sino de poner al descubierto la desgraciada actitud de la revista al renegar de términos que, en el fondo, le pertenecen. En esto, la Escuela de Valencia no ha desmentido su raigambre hispánica, recreándose en rechazar cada trimestre unos vocablos que, si algo consiguen, es crear confusiones y malentendidos. Por eso, sería muy conveniente que se eliminara de la segunda cubierta términos tales como “no dogmático” y “no ideológico”; incluso, como veremos, el vocablo “crítico” merece una pequeña corrección y un uso más comedido y suspicaz. Dígase lo que se quiera decir con palabras claras, pero no se usen expresiones ambiguas, y menos a modo de manifiesto<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> J. L. L. Aranguren, ‘Ética y política’, en *Obras* (Madrid 1965) 1165.

<sup>20</sup> Cf. en relación con este apartado el capítulo primero de la obra de E. Nicol, *Los principios de la Ciencia* (México-Buenos Aires 1965) 9-41.

### 6.1. *Las bases "irracionales"*

El más cualificado expositor del racionalismo crítico, profesor Manuel Garrido, confiesa de buena gana que una filosofía —sea o no racionalista— “no se reduce sólo a un catálogo de aserciones sobre la realidad, ni tampoco a la aplicación de unos métodos de conocimiento. Una filosofía es también, en cierta medida, una actitud del hombre frente al mundo. Actitud que no pertenece, en tanto que tal, y por usar la consabida terminología de Morris, al orden de la sintaxis ni al de la semántica, sino al de la pragmática. En esta medida, el adoptarla o no adoptarla puede ser materia de libre decisión, o, si acaso, de talante o de idiosincrasia personal” (I, 1, 61, 4). El párrafo transpira entre líneas algo que no casa muy bien con las exigencias de una teoría racional, como la del autor, ni con el estado actual de dos disciplinas importantes, la antropología y la psicología. Al arrinconar la actitud un tanto unilateralmente del lado de la pragmática, parece que se olvida, o al menos no se subraya como corresponde, el hecho de que la actitud, en cuanto conducta humana, es un fenómeno *unitario* en el que intervienen no sólo condiciones de orden “vital” o “material”, sino también de orden “cognoscitivo” o “artificial”. La vertiente teórica puede estar más o menos oculta, o incluso determinada por la fuerza de la praxis y de la historia; pero siempre presente por necesidad, pues ella es el supuesto ineludible para decidirse ser o no ser “librepensador”, o lo que quiera que se sea; esto es, para tener o no tener una actitud. Si no se pone esto de relieve con el vigor indispensable, el camino hacia el irracionalismo queda expedito, precisamente por quienes menos podía esperarse.

Además, tampoco creo que la elección de un sistema filosófico pueda explicarse simplemente como una cuestión de talante o de idiosincrasia personal, sobre todo si se la relaciona, como ha hecho el profesor de Lógica, con la célebre, pero infeliz, frase fichteana: “La clase de filosofía que se tiene depende de la clase de hombre que se es” (I, 1, 61-62). ¡Como si el pensamiento o la filosofía fuera un exhabrupto “pático”, un reflejo especular del *pathos*, o un “traje” hecho a medida! Y no lo creo porque proyecta una doble imagen del hombre ha tiempo superada, aquella que lo concebía dividido en compartimentos estancos o aquella otra —más romántica y fatalista— que lo hacía surgir “armado” —tal cual Minerva de la cabeza de Zeus— de una sima divinizada e irracional, a la que se acudía para explicar las cosas más opuestas, la “Madre Naturaleza”. El fondo “pático” latente en la elección de una filosofía; o con otras palabras, el “talante o idiosincrasia personal” es una *estructura unitaria* en parte dada y en parte adquirida, en la que tan presente está la pragmática como la sintaxis y la semántica, por emplear el lenguaje de nuestro autor. Sólo se puede hablar de “pragmática” desde una *situación total*, en donde lo constatable es toda una jerarquía de “presencias” o de “ingredientes” más o menos afines a la “racionalidad” o al “pathos”. En la vida ordinaria se habla con fundamento de una actitud convincente y de otra arbitraria; pero arbitraria o convincente, es el hombre *entero* el que actúa unitariamente en la elección y decisión. Disminuir su importancia es hacer, como ya hemos señalado, una concesión inexplicable a lo irracional, tanto más cuanto que procede del propio campo racionalista.

Contando, pues, con la presencia de condiciones “materiales” en la actitud, el problema cae más bien del lado de las razones y motivos de la decisión. En este aspecto, el racionalismo crítico tampoco ofrece una respuesta sólida y de peso, ya que no puede aducir en su favor argumentos estrictamente rigurosos, sino tan sólo apoyados sobre lo que Garrido llama, siguiendo a Kreisel, *rigor informal*. Se da por sentado, pues, que dichos argumentos no son formalmente tales; ni siquiera “demasiado convincentes, pero que servirían, cuando menos para aconsejar esa opción o para justificarla después de haberla tomado” (I, 1, 62, 2). Un poco antes había dicho que “la opción o no aceptación del método racionalista, *no es cuestión que pueda resolverse mediante un razonamiento científico, simple o complejo. Porque discutir este asunto en términos científicos supondría el haberse dispuesto de antemano a acatar, por principio e inapelablemente, el fallo del rigor metodológico*. Lo cual significaría, como es obvio, haber tomado ya la decisión que es aquí problema” (I, 1, 61, 3). Sorprendente es, en verdad, la argumentación del profesor valenciano, no sólo por la contradicción metodológica fácilmente apreciable, sino por no distinguir con nitidez entre la necesaria calidad científica que han de tener los razonamientos que se aduzcan —supuesto inevitable de toda doctrina racional, no escéptica— y las respuestas concretas que puedan ofrecerse, las cuales sí que no deben ser prejuzgadas en su valor concluyente. Por lo tanto, el problema que aquí se plantea no es el de la decisión en cuanto tal, sino el que ésta, según las conclusiones del profesor, no puede ser “formal”. Nos viene a decir que la elección entre racionalismo e irracionalismo no se apoya en razones rigurosas —*juicios de valor*—, sino en motivos de orden práctico —*juicios de hecho*—; esto es, en el *hecho* formidable de la ciencia moderna y en el valor que el *sujeto* otorgue al conocimiento verdadero. Ahora bien, el *pragmatismo*, cuando no el *escepticismo* camuflado que transparentan las frases transcritas, unido a un cierto *voluntarismo gnoseológico*, pone de manifiesto algo muy extraño en este contexto, que el propio Garrido estaría dispuesto a admitir, aun a riesgo de la pureza racional de su postura; esto es, que los pilares teóricos del *racionalismo crítico* son paradójicamente endebles en su base racional.

## 6.2. La presencia de la “metafísica”

La especulación no negada y la repulsa manifiesta del positivismo en cualquiera de sus formas, suponen introducir dentro del racionalismo crítico un horizonte “más allá” de los hechos y del lenguaje. El tipo de “metafísica” postulado ha quedado descrito más atrás. (Véase apartado 4.2.).

## 6.3. La “ideología” subyacente

Sabemos que *Teorema* no sólo rechaza programáticamente el nombre de “ideología”, sino que intenta situarse fuera de toda órbita de influencia ideológica. Admitimos, sin embargo, que la revista no sea ideológica en el sentido peyorativo del término, tal como quedó explicado en su respectivo lugar; pero parece imposible que no lo sea en algún sentido. Si alguna



coherencia hemos descubierto en las páginas de esta publicación, ha sido gracias a esa corriente de "ideas" más o menos subterránea que aglutinan los esfuerzos particulares y dan una orientación peculiar al esfuerzo colectivo. De no ser así, el órgano de expresión de la Escuela de Valencia se perdería en el anonimato de lo insípido e impersonal. Pero ya se ve que aquí hay un proyecto —la lucha por la libertad—, y dondequiera que aquél se dé no es difícil descubrir el mundo ideológico tras el cual se sostiene. Esto parece tanto más evidente cuanto se afirma, como acabamos de comprobar, que la opción por el racionalismo no se apoya en argumentos formalmente rigurosos, sino que "puede ser materia de libre decisión, o, si acaso, de talante o de idiosincrasia personal" (I, 1, 61, 4).

No creo tener amor desordenado por las "etiquetas" filosóficas, porque sé que ninguna enmarca a la perfección el objeto designado. No obstante, es obvio que para entendernos tengamos que poner nombres a las cosas. Y así como a la "metafísica" de *Teorema*, que no tiene nada que ver con la "clásica", la llamábamos *positiva o científica*; así, su talante o idiosincrasia (= ideología) lo denominamos *neo-ilustración*. ¿Qué implica esto? 1) Un deseo de no confundirse ni con el positivismo o neopositivismo ni con el idealismo o romanticismo; 2) Un reconocimiento de que la razón es más bien *curiositas* que previsibilidad; 3) Una actitud anticonformista; 4) Un rechazo de la confianza ilimitada en el progreso humano; 5) Un abierto combate contra la superstición en todos los dominios; 6) Una decidida voluntad de "secularizar" la sociedad, orientándola hacia realidades más "tangibles", etc., etc.

Obsérvese la amplitud con que intentamos expresarnos. Sólo queremos llamar la atención sobre el posible *campo de influencia* desde donde el racionalismo crítico intenta librar batalla. Una batalla muy amplia, tanto como la representación de los autores que colaboran en la revista.

#### 6.4. El "dogmatismo" inevitable

Al presentarse en *tesis* y constituirse en *sistema*, el racionalismo de *Teorema* aparece como una doctrina filosófica que no tiene nada que ver con el escepticismo absoluto. Su estructura es, desde luego, agnóstica relativa; esto es, carente de un criterio de verdad capaz de garantizarle un "diálogo" ontológico con la realidad. Pero esto no le impide formularse sobre una primera afirmación, que le sirve de punto de partida. "En este sentido —escribe Amor Ruibal— toda teoría filosófica, siquiera sea agnóstica, tiene base afirmativa dogmática. Y la primera tesis que se impone como postulado de todo dogmatismo filosófico es: que no todo puede ser objeto de verdadera demostración"<sup>21</sup>. Naturalmente, el mismo autor pone de relieve que "admitir una cosa sin demostración, no es sinónimo de admitirla sin fundamento o motivo; y este motivo de asentimiento no falta ciertamente para la certeza primordial, cualesquiera que sean las divergencias sobre su explicación e interpretación científica"<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> A. Amor Ruibal, O. c., 30-31.

<sup>22</sup> Ibid. 33-34.

En otro lugar de nuestro trabajo hemos dejado establecido el género de “dogmatismo” que corresponde a la posición filosófica de Manuel Garrido. (Véase apartado 4.4.).

Resumiendo. Sin duda, el librepensador o racionalista crítico no es irracional, ni metafísico, ni ideológico, ni dogmático... Pero entendemos que no de forma absoluta y excluyente, sino sólo en el sentido en que lo sean quienes no pertenezcan a la nueva Escuela española. Después de lo que llevamos escrito, si algo se ha manifestado con claridad es que *Teorema* es todo eso..., pero *a su modo*. Lo cual no justifica el uso y el abuso que la revista hace de tales términos equívocos. Con ello no consigue otra cosa que extender aún más el confucionismo terminológico reinante, cuando no a crear malentendidos, desmereciendo la confianza general, e incluso poniendo en entredicho su desinteresada preocupación científica. ¿Por qué esa necesidad *angustiosa* de recalcar machaconamente que no se es..., cuando en realidad ese “no se es” sólo quiere decir que no se es de una determinada manera? ¿Por qué pagarse de palabras, remedando la antigua usanza, cuando el grupo puede hacer valer su capacidad y eficacia *stricto more perito*? De seguir por ese camino me parece muy difícil dar cumplimiento al estupendo deseo que animaba hace ya algún tiempo a dos colaboradores, F. Ferrer y R. Beneyto: “La impermeabilidad en el diálogo, las barricadas mentales, —el “terrorismo lingüístico”, añadiríamos nosotros— son puntos que es preciso abandonar para que la discusión cobre dinamismo” (I, 2, 143, 1).

## 7. CONCLUSIÓN

La neo-escolástica como el neo-positivismo parece haber entrado definitivamente en un callejón sin salida; por su parte, el pensamiento dialéctico no acaba de conseguir el pasaporte científico que con tanto anhelo buscan sus seguidores. La crisis ha afectado por igual a los tres campos; pero de ella han surgido vigorosas, dentro de la filosofía española, dos posiciones del mayor interés: el *racionalismo crítico* y el *zubirismo*. El primero representa dentro del nuevo orden filosófico aparecido en España —el análisis y la dialéctica—, lo que el segundo dentro de lo que pudiéramos llamar “lo clásico”; esto es, un intento por constituirse en *tertia via*, no a la manera de síntesis utópica, sino como plataforma de lanzamiento. Dos respuestas que no tienen por qué anularse ni superarse contradictoriamente, puesto que cada una acepta el reto de exigencias y niveles diferentes. Lo más que cabe en este terreno es discutir y dialogar. Y si hay alguien que intenta reemplazar, que ofrezca primero de un modo contundente el principio absoluto en que se apoya y luego, que sepa por la historia propia a dónde le lleva el intento: o al fanatismo o al sectarismo.

“Racionalismo crítico” y “realismo zubiriano” son dos expresiones concretas formuladas en la atmósfera más amplia de otras tantas *concepciones del mundo*. A la sazón, el primero parece que cuenta con el respaldo de un ambiente en todo favorable, apreciándose en él mayor energía externa y contando incluso con el apoyo que le presta un órgano propio de expresión; el segundo, en cambio, brega en medio de aires impopulares, circunstancia que no le impide preparar el lanzamiento, en un futuro inmediato, de su

propia revista. Tanto el uno como el otro se dibujan sobre el horizonte español como antaño se dibujaron otras escuelas patrocinadas, por un lado, por hombres como Sanz del Río, Salmerón, Giner..., a cuya doctrina filosófica llamaron curiosamente "racionalismo armónico"; y por otro, por hombres como Ortí y Lara, Ceferino González, Pidal y Mon..., seguidores apasionados de la neo-escolástica. Ambas posturas sufrieron las consecuencias del *aut aut*. Esperemos que a espaldas de la propia experiencia, ese peligro se haya ausentado definitivamente.

El *racionalismo* —en el XIX como ahora— ha significado entre nosotros el deseo de europeizar España. No obstante, obsérvese que "racionalismo" no es contradictorio de "realismo", sino del "irracionalismo". Por eso, la posición zubiriana es compatible con aquel deseo, si bien cuida mucho de no dejar sin explotar nada que se haya cultivado con éxito dentro de nuestras fronteras, respetando la tradición o tradiciones y siendo fieles a la par al momento actual. Concluyamos con unas palabras de Ortega y Gasset, muy a propósito para iluminar lo que venimos diciendo: "Ved al reaccionario que trae el pasado sobre el presente con ánimo de desalojar éste; ved al radical y utopista que se obstina en hacer sobre la escena de la actualidad los gestos que corresponden al porvenir. Así no poseemos ni pasado ni futuro, y vueltos hacia el uno o hacia el otro, damos siempre la espalda al presente"<sup>23</sup>.

ANTONIO HEREDIA SORIANO

<sup>23</sup> J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, t. 2, 7 ed. (Madrid 1966) 141-42.