

LA NAVE DE NEURATH EN EL PUERTO DE VALENCIA. FILOSOFAR JUNTO A J.L. BLASCO

Fernando Miguel Pérez Herranz

Departamento de Humanidades Contemporáneas
Universidad de Alicante

Abstract: Philosophy in Valencia's University has experienced a special resurgence during the 70's decade, until it became a reference beyond the national frontiers. However, and contrary to what is often believed, this work was not constructed from nothing, but against the neotomist philosophy which was already settled down and which was very powerful in both University and Spanish society. Josep Lluís Blasco has been a very important figure in this resurgence, as he knew how to make our available a subtle analytic tool, able to clarify the language from the old scholasticism, which was confused and filled of pseudoproblems.

JOSEP Lluís Blasco gustaba glosar aquella metáfora de Neurath sobre el hacer filosófico: “Somos como navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de arena y reconstruirla con los mejores materiales. Sólo los elementos metafísicos pueden eliminarse sin dejar huella. De un modo u otro siempre quedan «conglomerados lingüísticos» imprecisos como componentes de la nave. Si bien podemos disminuir la imprecisión en un sitio, ésta puede surgir acrecentada en otro”.¹ Prosiguiendo la metáfora podríamos suponer que hay más de una nave, por cuanto hay más de una manera de filosofar, y que cada nave depende administrativamente de algún Estado. ¿En qué condiciones se encontraba la nave de la filosofía durante la época en que Blasco iniciaba su discurso filosófico? Ante todo era una nave en la que los neoescolásticos llevaban el gobernalle, el timón y el libro de bitácora y que, con la derrota de los aliados, necesitaba ponerse a la par de aquellas otras naves que cruzaban los mares y océanos vecinos. Una nave que se iba quedando obsoleta día a día, que pedía su desmantelamiento para ser renovada y que añoraba algunas finas maderas y refinados instrumentos náuticos de los pioneros Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset. En esa labor muchos dejaron los mejores años de su vida y a ellos debe mi generación, y las siguientes, que nos encontremos conviviendo en una nave más habitable para los tiempos en que los nuevos españoles habían de navegar. Justo es que reciban nuestro mejor homenaje.

* * *

¹ O. Neurath, “Proposiciones protocolares”, en A.J. Ayer, *El positivismo lógico*, F.C.E., México, 1965, págs. 206-207.

Yo mismo tuve ocasión de contemplar aquel esforzado trabajo en la Universidad de Valencia, capitaneado por Fernando Montero y Manuel Garrido, de tan diferente carácter, aunque unidos en la dirección de la revista *Teorema*, modelo de pensamiento tanto para los diseñadores de la nueva nave como para la tropa en general. Cuando a principios de los años setenta, y tras los dos años de estudios que llamábamos «comunes», pregunté a un profesor progresista de Salamanca, Miguel Ángel Quintanilla, dónde podía especializarme en Filosofía, no dudó en señalarme la ruta hacia Valencia. Así que tomé rumbo Este y me presenté en la luminosa ciudad mediterránea en una época en la que, al caer la tarde, podía aún respirarse el azahar de los naranjos en los alrededores de Correos. Realizados los trámites administrativos, lo primero que se nos ofreció a quienes como yo mismo veníamos de otras universidades fue hacer un curso de Lógica Matemática y, como si de lecciones particulares se tratara, los profesores Rafael Beneyto y Amador Antón fueron mostrándonos aquella herramienta que adquiriría las «mágicas» propiedades de la palanca de Arquímedes: «Tomad un punto de apoyo lógico –parecía advertírsenos– y moveréis el mundo». En esos momentos se estaba gestando el libro de Manuel Garrido *Lógica simbólica* y ahí comenzó mi relación con la disciplina de «las pés y de las qús». ¿Por qué era tan importante la lógica? Porque, eso al menos se sostenía *sotto voce*, cumplía el papel de alternativa a la lógica aristotélica, la herramienta tradicional de la escolástica. Así inicié un recorrido intelectual que hacía realidad algunas intuiciones que se me habían pasado por la cabeza muy rápidamente en Salamanca al hojear unos libros de los positivistas lógicos Reichenbach y Weinberg. En ellos no se hablaba ni de la vida ni de la muerte, ni del amor ni de la revolución, ni siquiera de los estoicos o de los epicúreos; en esos libros no había nada que tuviera que ver con esas cosas que conduce a los jóvenes hacia la filosofía. Aun así, y para mi sorpresa, en los pasillos de la Facultad de Filosofía de Valencia el profesor Beneyto comentaba a algunos alumnos que ellos enseñaban la lógica ¡para desmitificarla!

¿Qué era esa filosofía que estaba vinculada a la lógica? En ese momento, otro profesor de la casa, J.L. Blasco, acababa de publicar un libro titulado *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, que se abría –para mí y en aquel entonces– con una enigmática frase:

La filosofía analítica del lenguaje ordinario cuenta con los suficientes decenios de existencia para constituir un movimiento difícil de agotar en su totalidad [J.L. Blasco, *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, 1973, pág. 9].

Ya el título era un homenaje a un libro de A.J. Ayer que me había llamado la atención en una librería por su portada de color azul, salpicada de rojo y verde, *Lenguaje, verdad y lógica*, editado por Martínez Roca. Todo aquello me producía una gran impresión, que aumentaba día a día, porque mis nuevos compañeros lo tomaban como lo más natural del mundo. Por desgracia ya no iban tranvías a la Malvarrosa, así que mi primer viaje a este mítico lugar lo hice caminando y con un libro de Justus Harnack que hacía referencia a un personaje no menos mítico, Ludwig Wittgenstein. Iba tratando de conectar las cuatro cosillas que sabía de filosofía con la primera tesis del *Tractatus*, según se leía en la página 47 de aquel libro: “El mundo es todo lo que es el caso”. Terminé, ni qué decir tiene, mirando el mar desde la playa de las Arenas, pensando en el lío en que me había metido, porque desde luego no me parecía que hubiera pensado jamás los pensamientos que se expresaban en el *Tractatus*, condición

indispensable para entenderlo, según advertía el propio Wittgenstein en el prólogo de su libro. El resto de mi vida intelectual ha sido, en gran medida, salir del laberinto en el que me metí aquella tarde.

Así que traté de ponerme al día. Esta filosofía había nacido en Inglaterra y, como las regatas por el Támesis, también estaba dividida en dos escuelas: la de Cambridge y la de Oxford. En Cambridge, Ludwig Wittgenstein enseñaba que la filosofía sirve para indicar el camino que ha de seguir la mosca para salir de la botella atrapamoscas en la que quedó atrapada, y John T. Wisdom ponía de relieve el carácter terapéutico de las investigaciones filosóficas. En Oxford Gilbert Ryle prohibía toda reducción del sujeto al *cogito* cartesiano y J.L. Austin había clasificado los actos del habla en *locucionarios*, *ilocucionarios* y *perlocucionarios*, lo que daba mucho juego para analizar cualquier ocurrencia.

Todos estos filósofos tenían algo en común: no se preocupan tanto de Dios, del Alma o del Mundo, como de los «significados». Y los significados están íntimamente vinculados al lenguaje. ¿Qué importancia pueden tener los significados para la filosofía, para la vida, para la política? Sin duda, mucha, pues si algunos consideraron aquel cambio como un «giro lingüístico» (Rorty, *The Linguistic Turn*, 1967), otros hablaron incluso de «revolución en filosofía» (Ryle, *The Revolution of Philosophy*, 1957). Ante las especulaciones de los filósofos, sus inacabables disputas, la preocupación mil veces despreciada por el sexo de los ángeles, las especulaciones de los románticos o las frases sin sentido de Hegel, es necesario adoptar una disciplina que cuente con procedimientos de control lingüístico riguroso. Y si en Inglaterra el giro lingüístico se llevaba a cabo contra el idealismo (hegelenizante) de McTaggart y Bradley, en España —que poco había de Hegel—, ¿contra quién podría llevarse a cabo esa «revolución lingüística»? Sin duda contra la filosofía oficial neoescolástica. En los libros no solía decirse, pero J. Muguerza lo ha dejado claro en rotundas palabras:

Las nuevas estrategias que las últimas aportaban [las avanzadillas analíticas], sin embargo, acreditaron pronto su éxito frente a los endeble baluartes dialécticos levantados por la filosofía oficial, dado que ésta atentaba a un mismo tiempo contra el sentido común, la lógica de los *Principia mathematica*, el principio de verificabilidad, la sintaxis, la semántica y la pragmática, el habla corriente, nuestro esquema conceptual y cualquier otra actividad pensante con la que deseemos reemplazarlo [J. Muguerza, “Esplendor y miseria de la filosofía”, en AA.VV., *La concepción analítica de la filosofía*, 1974, pág. 126].

Lo subversivo de estas palabras puede resaltarse al contrastarlas con estas otras de Antonio Millán Puelles, escritas unos pocos años antes, afirmando el empaque superior de aquella filosofía incluso por sobre la ciencia:

Aunque la ciencia me pudiera instruir sobre la íntegra determinación de los procesos de índole natural indispensables para que se dé mi percepción, yo seguiría sin experimentar, y aun sin saber, el último y más decisivo «cómo» del asunto: la forma en la que se enlazan, en la unidad de mi subjetividad idéntica, esos procesos de índole natural y el hecho, completamente irreductible a ellos, de mi acto perceptivo [Millán Puelles, 1967, págs. 121-122].

Pero España había empezado a incorporarse a la economía industrial y de mercado, ciertamente bajo un régimen político dictatorial, y las fuerzas que se estaban desarrollando, arrollaban a sus propios dirigentes. El contacto con Europa, con sus formas

políticas, artísticas, cinematográficas... pero también la necesidad de ingenieros, de técnicos cualificados, de médicos..., y la comparación con sociedades vecinas de mayor nivel de vida, rompían un lenguaje filosófico, ideológico y político que había que analizar, disolver y reemplazar. Si social y vitalmente el costo no podía dejar de ser muy elevado, intelectualmente no era tan radical, porque España nunca había dejado de ser Europa, porque poseía una tradición literaria muy poderosa, porque Ortega había creado un lenguaje filosófico acorde con los ritmos del pensamiento del siglo XX, y porque el régimen había renovado la escolástica para su propia justificación.

Ahora podía calibrarse mejor aquella frase con la que comienza su libro J.L. Blasco, como una metáfora en la que se han eliminado los términos de comparación, y que podría reconfigurarse de la siguiente manera: Así como la filosofía analítica de Moore, Russell o Wittgenstein pretendían clarificar la metafísica y el lenguaje confuso del idealismo hegeliano, la filosofía analítica en España pretendía clarificar la metafísica y el lenguaje confuso de la neoescolástica. No lo estoy inventando, ni es una racionalización *a posteriori* del fenómeno. En la solapa del libro citado se apunta claramente el objeto de beligerancia:

Habría de sustituirse la filosofía como teoría de la realidad por una tarea filosófica consistente en *esclarecer* nuestro aparato lingüístico para el conocimiento de la realidad. Y este esclarecimiento lleva consigo la eliminación de viejos problemas metafísicos: el análisis filosófico se convierte así en instrumento de *disolución* de pseudo-problemas. No cabe duda de que la filosofía española está necesitada de un impacto *terapéutico* de este tipo. Con el presente libro se acentuará la contradicción existente en la filosofía de nuestra sociedad entre el *viejo escolasticismo*, todavía dominante en la jerarquía universitaria, y las nuevas generaciones de filósofos que van abriendo paso a nuevas concepciones de la filosofía (nuevas respecto a la España actual, aunque no tan nuevas en el mundo cultural)...

Una década después, en el prólogo a la reedición en lengua catalana, *Llenguatge, Veritat i Lògica* (1983), Blasco hace una referencia directa a la neoescolástica española:

Tanmateix, es tracta d'un llibre revulsiu: enfront dels catecismes de metafísica escolàstica-nacional-catolicista, era un *catecisme* empirista i *ingènument* antimetafísic, però amb una ingenuïtat més fresca i rica que la presumpta ingenuïtat doctrinària i malsana dels pontífexs metafísics del franquisme.

Dos décadas más tarde, mantiene esa crítica al dogmatismo escolástico. En un homenaje a Sergio Rábade (1992) escribe:

Así, la función crítica, la función epistemológica, consiste en romper el «hechizo» de la palabra, pero no de la palabra espontánea, que en su función primordialmente pragmática no ejerce ningún hechizo, sino de la palabra *dogmatizada*. El calor terapéutico de la filosofía consiste en curarnos de los dogmas.

Y, en fin, en otro homenaje, esta vez a Joan Fuster (1993), recuerda Blasco los años sesenta, en los que el escritor de Sueca se enfrentaba a la «razón dogmática»:

Calia recordar a aquest país que havia existit la Il·lustració, que feia segles que la raó dogmàtica havia entrat en crisi i que el coneixement tenia tot un altre significat diferent al qui li havia donat la teologia.

La crítica filosófica adquiriría en España un toque de seriedad y compromiso mucho mayor que en EE.UU., por ejemplo. Pues si allá Quine tenía por objetivo echar por tierra «telépatas y adivinos», en España lo que estaba en juego era nada más y nada menos que la filosofía oficial y académica, que influía decisivamente en la justificación de la organización socio-política del país. Y es que la filosofía escolástica de la postguerra no era cosa baladí. Tras la guerra, la filosofía no estuvo perdida oscuramente en los conventos, sino que hizo acto de presencia en medio de la vida pública, porque las fuerzas políticas y militares vencedoras se preocuparon por dotarse de una justificación ideológica alimentada por la filosofía (y la teología). Y de manera harto paradójica para la conciencia actual –y que a muchos todavía confunde– es en la década de los cuarenta cuando se formalizan las bases de una organización pedagógica en la que la filosofía ocupa un lugar preeminente con nada menos que tres cursos de estudio obligatorio en el bachillerato. Éste es el origen de la importancia de la filosofía en la enseñanza secundaria –sin parangón en ningún otro país– y de la crisis en la que entrará con la llegada de la transición política.

* * *

Tras el triunfo del ejército de Franco, las instituciones académicas reimplantan la filosofía neoescolástica, que vuelve a colocar la *Física* de Aristóteles y la *Suma* de Tomás de Aquino como textos articuladores de la reflexión ontológica, gnoseológica y ética. No triunfa un irracionalismo carismático –y ello sin prejuicio de la beligerancia irracional y anti-intelectual de muchos de los vencedores–, lo que comporta no sólo una increíble profusión de revistas, que representan las opciones que pelean por ser las voces del régimen, sino que los posteriores «descargos de conciencia» –*Descargo de conciencia* (1976) de Pedro Laín Entralgo o *Casi unas memorias* (1977) de Dionisio Ridruejo se han convertido en canónicos– no pueden entenderse como meras tácticas políticas, sino que continúan ese *hiperracionalismo* español tan característico,² ese empeño en tener razón a toda costa, lo que lleva a decir a Unamuno a los sublevados del treinta y seis aquel tan celebrado «venceréis, pero no convenceréis», como si los que pelearan en una guerra tuviesen la obligación de tener no sólo mejores tácticas y armas, sino mejores argumentos, lo que tiene mucho de «beatería intelectual» en palabras del maestro Ortega. La *catolicidad* –como condición previa– y el reconocimiento de la Iglesia –como autoridad– son los elementos más notablemente unificadores del nuevo Estado. Pero lo más curioso es la preocupación del Régimen por dotarse de una ideología que justifique su legitimidad apoyándose en la Filosofía –en la Razón–. Ésta es la tradición de la escolástica de las órdenes mendicantes, de la predicación, del autoconvencimiento, que conduce a buscar una cobertura filosófica, racional, de lo que se hace. Por eso, cuando se le pregunta a José Ferrater Mora si hubo vacío cultural y filosófico causado por la guerra civil, contesta:

Por otro lado, los vacíos absolutos son improbables. Sospecho que cuando se escriba la detallada historia de la cultura y el pensamiento españoles, digamos, 1939 hasta 1970, se descubrirán muchas pistas ocultas hasta entonces. De lo contrario,

² Suele sorprender el calificativo de «hiperrealismo» a la filosofía hispana; pero como advierte Luis Rodríguez Aranda (en *El desarrollo de la razón en la cultura española*, Aguilar, Madrid, 1962, *passim*), los pensadores hispanos han sobreestimado la razón hasta el punto de no preocuparse por sus límites, una cuestión más propia del protestantismo y concepciones pesimistas sobre la naturaleza humana.

¿cómo habría podido producirse una eclosión de la actividad filosófica como la que se ha venido presenciando en los últimos doce años? [J. Ferrater, “Entrevista”, 1981, pág. 58].

Así que la postguerra no fue tanto un erial –por usar una metáfora puesta de moda por Gregorio Morán– como una huerta cultivada con frutos que, una vez derrotada Alemania, ya no fueron admitidos en el mercado. El panorama filosófico al que han de enfrentarse los jóvenes filósofos se presenta muy rico, poderoso y contundente. No es posible en unas pocas páginas hacer justicia a pensadores de gran valía que se fajaron fuera de los seminarios eclesiásticos. Hay que recordar la vanguardia intelectual de la Falange, influenciada por el pensamiento de Unamuno, Ortega y D’Ors, por una parte, y la filosofía alemana, por otra, que se vinculó alrededor de la revista *Escorial*. El intelectual más distinguido de ese grupo fue Pedro Laín Entralgo (1908-2000), quien reflexiona sobre la cultura española en algunos textos de gran peso en la época como *Menéndez Pelayo* (1944) –Laín considera al polígrafo santanderino como el Dilthey español– y *La generación del 98* (1945). El heideggerianismo católico de Laín Entralgo o de Alfonso García Valdecasas, director de la *Revista de Estudios Políticos*, singular obra de mixtificación del protestantismo con el catolicismo, rechaza como nefastas la modernidad y la revolución industrial, aunque asuma los logros de las ciencias. Si Heidegger venía a decir que Occidente se ha precipitado hacia su propia miseria, porque «se olvida el ser», los heideggerianos españoles lo traducen *pro domo sua*, porque «se olvidan las virtudes raciales católicas o hispanas», identificadas con el «ser verdadero». Si, según Heidegger, la filosofía de Platón a Hegel es un inmenso error, un camino a ninguna parte, los intelectuales orgánicos del régimen ven ahí la manera de dar y justificar un salto más allá de Descartes y de Kant, hasta dibujar una tradición idealizada, que tenía mucho que ver con las idealizaciones que los románticos hacen de la Edad Media. Hay que pedir la llegada de un «hombre entero» y no escindido por el ideal ilustrado de la Razón. Para catolizar a Heidegger es suficiente, en definitiva, cambiar «temporalidad» por «eternidad».

El ser ya no es mera temporalidad, sino eternidad: como idea en la *mens Dei* antes de ser lanzada nuestra estancia en el mundo, como substancia después de ese trance. Y justamente por el hecho de terminar en el todo nuestra implícita analítica de la estancia, el ser-para-la-muerte no da ya como fruto la angustia-de-la-muerte (o ante-la-nada, lo cual es más exacto) sino la alegría-a-muerte, para usar una maravillosa expresión de Alfonso García Valdecasas, que es la definición más breve, bella y profunda del estilo español [Laín, *Jerarquía*, nº 2, 1937, pág. 168].

La referencia a Heidegger, en todo caso, comporta una paradoja. Pues aceptando con Heidegger la crítica al ideal ilustrado y la liquidación ontológica que arranca de la modernidad para enlazar así con el mundo medieval, se adhieren elementos irracionales opuestos al hiperrealismo del pensamiento neoescolástico hispano. Valeriano Bozal observa con gran perspicacia que:

la posterior ideología falangista ha tenido cuestiones como *estilo de vida, talante, actitud, fidelidad, adhesión*, etc., categorías que han tenido a suplantarse la racionalidad, proporcionando una actividad política fuertemente sentimentalizada y personalista, más adecuada para rendir pleitesía al jefe que para resolver los problemas socio-económicos, culturales y políticos que el país tenía y tiene planteados [“La filosofía actual en España”, *Zona Abierta*, 1975, pág. 96].

La filosofía de Laín pretende poner las bases para una integración de todos los grandes representantes que han ido determinando el pensamiento español, reuniendo en una forma cultural nueva todas las contradicciones que se dan en España: reaccionarios e innovadores, tradicionalistas y progresistas, ortodoxos y heterodoxos. Tras *Descargo de conciencia (1930-1960)* de 1976, la obra de Laín culmina en una antropología médica muy sugerente, que trata desde las *enfermedades* que sufren los hombres, hasta la consideración de un *ser humano* irreductible tanto a lo psíquico como a lo físico, dos estructuras imbricadas esencialmente. El juego de esas dos instancias acontece en el *cuerpo*, lugar de confluencia de las dimensiones científica y metafísica. Este ideal de síntesis entre la filosofía del *yo* o *egotismo*, de cuño protestante, y la filosofía católica del amor al otro es un tema recurrente que late aún en sus obras maduras como *Teoría y realidad del otro* (1983), *Antropología médica* (1984) o *Alma, cuerpo, persona* (1995).

La revista *Escorial*, cuyo primer número sale en noviembre de 1940, tiene de director a Dionisio Ridruejo, de subdirector a Pedro Laín Entralgo y de secretarios a Luis Rosales y Antonio Marichalar. Reflejo de la dinámica intelectual falangista, la revista descubre al auténtico filósofo que une formación filosófica y fe religiosa: Xavier Zubiri. Sus simpatías se orientan hacia el germanismo y son contrarias, a la vez, al materialismo de Oriente (Unión Soviética) y al corrupto dandismo de Occidente (EE.UU.). *Escorial* es una revista «abierta» que incorpora intelectuales liberales, orteguianos, incluso krausistas, republicanos (Azaña) y socialistas democráticos. Ridruejo califica de «comprensivos» a este grupo, frente a los «excluyentes» [“Excluyentes y comprensivos”, *Revista*, Barcelona, 1952]. No obstante, el grupo católico de la revista se separa de Ortega, porque el maestro “no entiende el cristianismo ni la vida religiosa”. El P. Ramírez, O.P., escribe un profuso libro *—La filosofía de Ortega y Gasset* (1958)—, en el que trata de demostrar la incompatibilidad del pensamiento filosófico de Ortega con la fe y la moral del catolicismo; un ataque al que responden Laín y Aranguren en defensa del filósofo madrileño.

Pero con todo, la neoescolástica marca la referencia. La Compañía de Jesús ocupa posiciones de poder en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) a través de sus revistas *Razón y Fe* y *Arbor*. El CSIC —que como institución tiene su origen en la Junta de Ampliación de Estudios y en la Fundación Nacional de Investigaciones Científicas, pero que en los contenidos es su propia contrarréplica— está presidido por el ministro de Educación José Ibáñez Martín, un hombre de *Acción Española*, aunque quien de hecho dirige la revista y traza las líneas de desarrollo del Consejo es su secretario general, José María Albareda Herrera del Opus Dei. Los miembros del CSIC fundan el Instituto «Luis Vives» (1940) dirigido primero por Juan Zaragüeta (1883-1974), muy influido por el cardenal Mercier, representante del ala más liberal del neotomismo tradicional; más tarde lo dirigen el dominico Manuel Barbado Viejo (1942-1945), director de la traducción de las obras de Santo Tomás en la BAC, y el mencionado P. Ramírez. Juan Zaragüeta tuvo a su cargo, además, la *Revista de Filosofía* (1942) alrededor de la cual se organiza el «estado mayor» de la filosofía académica española. Dirigida sucesivamente por el P. Barbado, el P. Ramírez (1945-1947), el P. Zaragüeta (1947-1953) y Manuel Mindán Manero, publican en ella, además de sus directores, Juan F. Yela Utrilla, autor de una *Introducción a la filosofía* para bachillerato muy utilizada, y defensor de la postura de la Inquisición frente a Galileo, pues aunque erró en lo accesorio —enseñaba Yela—, había acertado en lo prin-

cial: en el pensamiento integralmente humano y divino; J. González Carrera, Víctor García Hoz y Ramón Ceñal, jesuita. Defensores de la *philosophia perennis, ancilla theologiae* –concepción fomentada por la iglesia católica–, la identifican con la tradición filosófica española. Sacan a luz obras escondidas del pensamiento español, como la de Alfonso de Madrigal el *Tostado*, y aceptan la validez intelectual del dominico Ceferino González (1831-1894), incluso por encima de Jaime Balmes (1810-1848), que les parece demasiado moderno. Recuperan la tradición de Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella y Donoso Cortés, a la vez que se interesan por filósofos ilustrados y socialistas –Voltaire, Kant, Hegel o Marx– para ser refutados (por ejemplo, *La Sociología cristiana* del padre Llovera, sin perjuicio de que ofrezca un estudio riguroso de los elementos fundamentales del marxismo).

La revista *Arbor*, cuyo primer número sale en 1944, es dirigida por José López Ortiz. Tras cerrar *Escorial* toma la cabecera de las publicaciones de pensamiento y triunfa así el integrismo católico sobre el falangismo –su enemigo natural–, más inclinado hacia Europa y que habría aceptado como suyo incluso a Antonio Machado. El grupo dirigente –Calvo Serer, Pérez Embid, López Doderó, Vicente Marrero– proclive a la vuelta del hijo de Alfonso XII, don Juan, fue cesado en 1951.

La *Sociedad Española de Filosofía* (SEF) se constituye en Madrid el 27 de mayo de 1949. Juan Zaragüeta es el director y J.F. Yela y P. Font i Puig los vicepresidentes; Antonio Álvarez de Linera es el tesorero y Raimundo Pániker, el secretario. De vocales ejercen: José Todolí, representante del Instituto Luis Vives; Ángel González Álvarez, representante de las universidades; Manuel Mindán Manero, representante de los institutos; José Hellín, representante de los centros no oficiales; y Ramón Ceñal Llorente.

En 1950 se crea la Sección de Filosofía e Historia de la Ciencia, dirigida por el eminente matemático Julio Rey Pastor. En Barcelona se promueven núcleos de investigación del Consejo en los que participan figuras señeras de la cultura y la ciencia catalana como Jaume Vicens Vives, Joaquín Carreras i Artau, Font i Puig, Jordi Rubió i Balaguer y otros muchos.

El pensamiento que defiende *Acción Española* continúa a través de la *Biblioteca del Pensamiento Actual* (BPA) que sigue las líneas trazadas por Ramiro de Maeztu (1875-1937), el mejor exponente de ese cruce entre catolicismo tradicionalista y defensa de una economía racional de mercado. La BPA es controlada por miembros del Opus Dei, enfrentados a los falangistas, tanto a los totalitarios de la primera hornada, como a los liberales de la segunda. Aunque el verdadero rival de la BPA es José Ortega y Gasset. En la BPA se editan obras de Calvo Sotelo, Pradera, José Pemartín, J.L. López Ibor, L.E. Palacios, J. Vigón, J. Corts Grau, R. Perpiñá, etc.; se tradujeron obras de C. Schmitt, Kierkegaard, Gauardini, E. Gilson, Aufhofer, A. Guy, A. Fanfani...; publican hombres del nacionalismo católico catalán, como Maragall, Cambó y Torres...; y se edita la obra *Cataluña del siglo XIX* de J. Vicens Vives.

El núcleo teórico del falangismo se encuentra en la *Revista de Estudios Políticos* (REP) controlada por el filogermano Serrano Suñer y dirigida por Alfonso García Valdecasas. Juan Beneyto, José Antonio Maravall, J.M. de Bedoya, J. Corts Grau –que ensalza la Contrarreforma y la Inquisición–, Francisco Javier García Conde –traductor de Carl Schmitt–, Luis Díez del Corral... aspiran a orientar el nuevo Estado según un modelo sincrético, totalitario y nacional, tomando como referencia Carl Schmitt, la gran figura del derecho en la Alemania nacionalsocialista. El pensamiento de la REP evoluciona desde el falangismo hasta acercarse al liberalismo –llegan a ser conocidos

como los «liberales de cátedra»-. Y aun a posiciones hobbesianas, antitéticas a la política-teológica, al entender la modernidad como destrucción de la sanción religiosa de las normas.

Manuel García Morente (1886-1942) y Leopoldo Eugenio Palacios (1912-1981) son republicanos conversos al nacionalcatolicismo. El primero, se convierte al catolicismo en su madurez, a raíz del asesinato de su yerno en 1936; se hace bautizar e incluso ordenar sacerdote en 1940, por la influencia de su amigo Ramiro de Maeztu. El segundo, es autor de *La prudencia política* (1945), defensor de la filosofía escolástica y la teología escrita y pensada en latín.

En el plano institucional es obligado recordar a José Pemartín (1888-1954), director general de Enseñanza durante muchos años en los ministerios de Sainz Rodríguez y de Ibáñez Martín, y artífice de la Ley de Enseñanza de 1938. Este proyecto, que organiza los estudios de los primeros años de la postguerra, se caracterizó por su firme voluntad elitista, pero también, y en contraposición con el totalitarismo alemán de la época, por la separación de la función docente –plural, cuyos beneficiarios fueron las órdenes religiosas– y de la examinadora –el Estado–. Defiende un método objetivista, que funda la formación de la inteligencia más en lo que viene de fuera –enseñanza adecuada, vigilancia, corrección de la voluntad...– que en lo que viene de dentro –espontaneísmo, subjetivismo...– y que debía aplicarse en ciclos de siete años, cada vez con mayor intensidad, con el espíritu militante de los jesuitas. Propugna el estudio de todas las civilizaciones, no sólo la grecorromana. En este proyecto la Filosofía y el Latín juegan el papel de asignaturas de concentración que dan sentido a todo progreso espiritual y nacional únicamente accesible a quienes conocen los cimientos de Europa. Escribe una filosofía no escolástica aunque cristiana, *Introducción a una filosofía de lo temporal* (1937) y *Formación clásica y formación romántica* son dos obras significativas, en las que se apoya en las físicas cuántica y relativista, así como en la fenomenología de la época, pero cuyo núcleo lo cumple la ideología fundamental que no podía ser más que el ideal católico español. Ahora bien, la importancia de Pemartín en los estudios de filosofía radica en que introduce un corrector en los estudios de la *philosophia perennis*. En el tercer párrafo de la primera sección de instrucciones del programa oficial se explicita que la verdad está sujeta a una dialéctica histórica con sus eventuales regresiones: “Ninguna posición filosófica podrá satisfacer las aspiraciones docentes del nuevo Estado si no posee suficiente poder asimilador para recoger en el seno de una doctrina sólida y firme todo lo que de positivo se ha dicho en el mundo acerca de las cosas”. En la nave filosófica se notaban ya vientos de barlovento.

* * *

Nada tiene de extraño que en aquel ambiente cargado de filosofía surgieran personalidades independientes y críticas, que prepararon aquella otra esplendorosa generación que reorganiza la «nave escolástica»: Las obras de Javier Zubiri (1898-1983), un hombre excelentemente formado no sólo en filosofía sino en teología y ciencia; de Julián Marías (1914-), liberal y discípulo de Ortega, a pesar de haber quedado al margen de las instituciones académicas, tendrá una gran influencia intelectual; de Enrique Gómez Arboleya, amigo de García Lorca y secretario de Manuel de Falla, gran conocedor de Dilthey y Heidegger, es el gran especialista de la época de Francisco Suárez, sobre el que escribe un espléndido trabajo en 1946; más tarde se dedicará a la investi-

gación sociológica; de José Luis López Aranguren (1909-1996), que dialoga con el protestantismo y el existencialismo y trata de encontrar una síntesis católico-existencialista o, si se quiere, un acuerdo entre el *objetivismo* de cuño católico y el *subjetivismo* moderno de cuño protestante, un «catolicismo existencial»; de Manuel Sacristán que escribe una tesis crítica sobre Heidegger en la que muestra, en fecha tan temprana como 1959, la inconmensurabilidad entre la ontología fundamental heideggeriana y el pensamiento racional, y denuncia los elementos de irracionalidad por los que apuesta Heidegger, el cual no deja lugar a ningún criterio objetivo de verificación o falsación. Y de la revista *Theoria*, que a pesar de su corta vida, que va de 1952 hasta 1955, desempeña un papel decisivo en la recuperación de la ciencia para la reflexión filosófica. Dirigida y animada por Miguel Sánchez Mazas tiene su continuidad en la revista *Teorema* fundada en la Universidad de Valencia en 1971, y dirigida por Fernando Montero y Manuel Garrido, con quienes nos reencontramos.

* * *

Una vez eliminado el fundamento teológico de la filosofía ¿en dónde habríamos de hacerlo recaer ahora? La democracia parece fundamentarse en otras estructuras. Por ejemplo, en los votos de los ciudadanos, cuyos criterios de elección se vinculan al sentimiento, a los deseos, a lo que les agrada, a la conciencia subjetiva, cincelada a través de los medios de comunicación. ¿Cómo salir de aquel pensamiento tan arraigado? Desde luego habrían de ser sus propios discípulos que iban en la nave. ¿Y cuál era la manera más directa de hacer esa crítica, de cambiar los artilugios de la nave escolastizada? Pues desde luego, no podía ser sino a través de Kant. La síntesis entre el Sujeto y la Ciencia moderna realizada por el puritano de Königsberg, se presentaba como la llave maestra capaz de abrir el sepulcro de Santo Tomás y el neoaristotelismo. Carlos París (1925-) juega un papel muy destacado en esta apertura, y él mismo así lo testimonia. En su enfrentamiento con las cuestiones sociales y psicológicas de las ciencias su encuentro con Kant es decisivo:

Debo afirmar que Kant ha sido un pensador cuya huella me marcó desde los tiempos de estudiante. ¿Cómo se compatibiliza tal influencia con la vindicación de las teorías realistas, de un realismo científico, que aparecen con tanta insistencia en mis primeros trabajos? Justamente en la medida en que se trata de un realismo crítico y dinámico, en que veo la superación de Kant ... a través de un «noumenismo» en que la acción conjunta de ciencia y filosofía levantan construcciones, ciertamente hipotéticas, plurales, mediante las cuales el hombre se va aproximando a la realidad [C. París, *Anthropos*, 1987, pág. 26].

Un Kant que se pliega a las distintas metodologías que se van ensayando en la España filosófica de aquel entonces; un Kant que, como le había ocurrido a Ortega, empezaba a ser respirado como una atmósfera. Así ocurre con las lecturas que harán desde Fernando Montero Moliner hasta Eugenio Trías,³ que hacen inviable, al fin, una filosofía precrítica, prekantiana.

* * *

³ Así lo he considerado en otras ocasiones. Véase F. Pérez Herranz, "Acerca de la tradición *ontológica* del pensamiento español", *Actas del XIV^o Congreso Valenciano de Filosofía*, Valencia, 2003, págs. 439-454.

Como dice J.L. Blasco, la Teoría del Conocimiento no se encuentra en un callejón sin salida, sino más bien se trata de que el kantismo todavía no ha cumplido toda su misión [(1992), pág. 214]. Blasco abrió la brecha de las preguntas en este nuevo clima que se iba creando en aquella nave, ya irreconocible, haciéndose la pregunta radical: *¿Qué es la Razón?* Si se quiere salir de una vez por todas de esa racionalidad dogmática y vacía que predica la neoescolástica, habrá que empezar por cuestionar la propia razón, capaz de generar discursos tan opuestos: metafísicos, teológicos, positivos, dialécticos..., pues no es suficiente la argumentación emotiva: no basta la queja, ni el grito, ni el guiño cómplice. El primer mapa de la razón por el que poder orientarse fue trazado por J.L. Blasco en el número inaugural de la revista *Teorema*, “Razón y análisis” (1971), un trabajo que pertenece ya a los clásicos de la filosofía y que intento esquematizar en el cuadro 1.

	Con referencia a objetos		Con referencia a sujetos	
A. Sustantivos	<i>a.1. Sentencias</i> RAZÓN, CAUSA MOTIVO, FUNDAMENTO...	<i>a.2. Conjunto de sentencias</i> RAZONAMIENTO, DEMOSTRACIÓN, ARGUMENTO...	<i>a.3. Disposiciones</i> RACIONALIDAD, CORDURA, SENSATEZ	<i>a.4. Facultades</i> INTELIGENCIA, RACIOCINIO
B. Adjetivos	<i>b.1.</i> Se refieren a conductas y doctrinas RACIONAL, PRUDENTE, RAZONABLE, RAZONADO		<i>b.2.</i> Especifican disposiciones SESUDO, RAZONADOR, CUERDO	
C. Verbos			<i>c.1. Procesos</i> EXAMINAR, INVESTIGAR...	<i>c.2. Procesos</i> CALCULAR, INFERIR
			<i>c.3. Procesos</i> PONDERAR, CONSIDERAR...	
	<i>c.4 Resultados</i> SABER, ENTENDER, CONOCER...			
			<i>c.5. Disposiciones</i> SABER CÓMO, ENTENDER DE, CONOCER EL MECANISMO PARA...	

CUADRO 1. Paisaje conceptual de la *razón* a partir de Blasco, “Razón y análisis” (1971)

Los cantos de estos laboriosos transformadores de la nave escolástica fueron tan convincentes que hasta se dejaron escuchar por los españoles exiliados al otro lado del mar. Valgan estos hermosos versos de León Felipe, venidos de allende el mar, como homenaje a aquellos jóvenes entre los que Josep Lluís Blasco brilló con luz propia, una luz que hoy nos sigue iluminando por su honestidad humana y por su rigor intelectual.

Nosotros no nos llevamos la canción ...
Y ahora estamos aquí, del otro lado del mar,
Nosotros los españoles del éxodo y del viento,
Asombrados y atónitos, oyéndoos a vosotros cantar:
Con esperanza, con ira, sin miedo.