ANALÍTICOS *VERSUS* DIALÉCTICOS O EL DESARROLLO DE LA TENDENCIA CIENTÍFICA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA EN LA TRANSICIÓN.

GERARDO BOLADO
UNED-Cantabria

Introducción

Al hacer historia reciente delante de profesores, que de una o de otra manera habéis sido testigos y protagonistas de la misma, en especial cuando no se pretende analizar puntualmente una cuestión concreta, sino perfilar el panorama de una discusión general, a lo único que se puede aspirar es a someter a crítica y a enriquecer en lo posible una construcción sinóptica. Serán bienvenidas, como comprenderéis, vuestras observaciones y sugerencias. Pienso que tras la profunda renovación filosófica, experimentada en esas dos décadas decisivas, que van desde el acceso a las cátedras de los Profesores renovadores de Posguerra, hasta el establecimiento de las nuevas áreas de conocimiento filosófico, en 1984, es necesaria la reconstrucción fidedigna de una historia reciente que establezca el punto de vista del historiador de la filosofía española a la altura del nivel científico y crítico alcanzado por nuestra filosofía oficial.

Mientras buscaba unos datos biográficos sobre Manuel Garrido, que todavía no tiene entrada en el Gonzalo Díaz, encontré en *filosofía.org* una página anónima, dedicada a ese influyente catedrático, que, comentando el artículo de la revista *Zona Abierta*, titulado *Entre el cerco y el circo: el Círculo de Valencia,* afirma lo siguiente: "La perezosa distinción utilizada por Garrido entre *analíticos* y *dialécticos* sigue siendo aplicada hoy, con la más absoluta ingenuidad en el peor de los casos, por los más torpes analistas e *historiadores* del «pensamiento filosófico» actual en España."

Esta airada descalificación anónima, desde luego, no pone en cuestión el contenido de nuestra ponencia, la existencia de una confrontación entre analíticos y dialécticos, ni podría hacerlo, pues los congresos, simposios, revistas

y libros más significativos en la renovación filosófica de los años setenta son testigos incuestionables de la vivacidad de dicha controversia en la primera mitad de esa década.

Tampoco puede significar la descalificación general del uso de la distinción entre analíticos y dialécticos para clasificar a los miembros de la Generación de Filósofos Jóvenes, que ha sido utilizado por muchos y muy cualificados protagonistas de esa historia reciente, y que con frecuencia se reconduce a un artículo de *El País*[1], en el que Aranguren presentaba esa generación joven a la opinión pública española, haciéndose eco de un importante libro, *La razón sin esperanza*, del hermano mayor de todos ellos, Javier Muguerza, que buscaba una síntesis creativa desde las limitaciones de la razón analítica. Historiadores de la filosofía española como Pedro Ribas[2], Antonio Heredia[3], José Luis Abellán[4], Cirilo Florez[5] y Carlos Díaz[6], entre otros[7], hicieron uso también de esta distinción para clasificar los autores de la última filosofía española.

Más adelante, en cualquier caso, tendremos oportunidad de revisar el supuesto uso perezoso de la distinción entre analíticos y dialécticos, puesto en circulación por Manuel Garrido desde la revista *Teorema,* que nada tiene

---

[1] Los filósofos jóvenes aparecen ahí clasificados en analíticos, dialécticos, y estructuralistas, o mejor post-estructuralistas, o anarco-estructuralistas [estos titubeos indican claramente la falta de claridad en el tercer término]. Aranguren reconoce las dificultades de clasificar a estos filósofos jóvenes, pues buscan romper límites (*El País*, 30 de octubre de 1977).

[2] "El Congreso de Filósofos Jóvenes", *Zona Abierta*, 3 (1975), pp. 219-222.

[3] HEREDIA SORIANO, A., "La vida filosófica en la España actual", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 3 (1976), pp. 417-442

[4] En su *Panorama de la Filosofía Española Actual* (Madrid, Espasa-Calpe, 1979), el profesor Abellán utilizó con reparos esa clasificación, pero aplicándola a la Generación del 56, la suya, de la que formarían parte tanto autores del Grupo de Profesores de Posguerra, como los Filósofos Jóvenes a que se refería Aranguren. Abellán reconoce que esa clasificación es insuficiente, por lo complejo y versátil de las relaciones de estos autores con la analítica (atracción por el positivismo) y con la dialéctica (donde cabrían *lato sensu* todos los que no son analíticos). Además, los analíticos y los dialécticos no formaban a su juicio grupos monolíticos. Entre los dialécticos, por ejemplo, conviene distinguir entre el grupo de Gustavo Bueno, el equipo Comunicación de Madrid y el grupo en torno a la Editorial Grijalbo (Sacristán, Jacobo Muñoz, A. Doménech, etc.). Identifica a Savater y a Trías encabezando un tercer grupo diferenciado de neo-nietzscheanos. Y, dicho sea de paso, Abellán denuncia cierto colonialismo en la extensa y profunda recepción de autores analíticos, que se estaba produciendo.

[5] "Panorama de la vida filosófica en España, hoy", *Actas del I Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1978.

[6] *La última filosofía española: una crisis críticamente expuesta*, Madrid, Cincel, 1985.

[7] Yo mismo he utilizado esa clasificación en *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo* XX, Santander, UNED-SMP, 2001.

que ver ciertamente con la *ratio ignava*, de que habla Kant en su Dialéctica trascendental. Pues, en este trabajo, voy a analizar más detenidamente la disputa entre analíticos y dialécticos, diferenciando sus distintos puntos controvertidos, así como las principales posiciones en los mismos. A lo largo de mi exposición de las controversias os iréis dando cuenta que he adoptado el punto de vista académico de los analíticos –pues Pedro Ribas se ha ocupado del punto de vista marxista, que se acercó a las mismas de manera un tanto excéntrica–, y de que me limito a preparar el camino a un análisis más pormenorizado de las distintas cuestiones.

Mi artículo pretende ser un capítulo de historia institucional de la filosofía española, basada en instituciones y en obras, no una reconstrucción de la retícula sociológica de las filosofías en la España del período, a lo Randall Collins[8], que este mismo autor desaconseja aplicar a la historia reciente, cuando todavía se desconoce la proyección histórica de los autores. Así que mi uso de nombres propios de instituciones o autores irá siempre referido a posiciones y tendencias filosóficas defendidas o criticadas en revistas, en actas de congresos o en libros, nunca a las personas, ni a sus relaciones sociales.

Marxistas y analíticos

En este apartado, nos vamos a aproximar a un autor marxista y analítico que con su figura y con su obra prefigura, es decir adelanta y condiciona en los años sesenta, el desarrollo de las controversias entre analíticos y dialécticos de la década posterior. Me refiero al intelectual marxista, lógico y teórico de las ciencias sociales, perteneciente al Grupo de Profesores de Posguerra, Manuel Sacristán. Más en concreto, nos detendremos en la proyección dual que representa su obra en esa primera década prodigiosa[9] de la renova-

---

[8] COLLINS, RANDALL, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer, 2003.

[9] En la Nota "Los estudios de filosofía (1960-1971)", (*Teorema*, diciembre (1971), pp. 279-286), se recoge el aumento del alumnado en las universidades españolas. El número de estudiantes de filosofía se incrementa a razón del 10,92% anual. El número de alumnos de filosofía en las universidades españolas pasó de 430 a 1212 en este período. Se subraya que el número de alumnos de filosofía en la Universidad de Valencia se había triplicado, hasta llegar a equipararse prácticamente en número con la universidad de Barcelona. La filosofía española no corre el peligro de quedarse sin cultivadores de oficio, comentaba irónicamente el autor de la nota contra los agoreros del fin de la filosofía: "Por eso, creo que habría que pensar más bien en un renacer de los intereses filosóficos, a despecho de los enterradores de la disciplina: el número creciente de publicaciones, la audiencia que suscitan los congresos de filosofía, el apasionamiento de algunas polémicas, la aparición de nombres nuevos y de cultivadores jóvenes (...) deben ser, sin duda, otros síntomas del mismo creciente interés" (pp. 281)

ción científica e institucional de nuestra filosofía universitaria. La obra de Sacristán representa la concepción analítica de la lógica y del conocimiento durante la primera mitad de la década de los años sesenta y una concepción marxista de la sociedad y de la acción humana durante la segunda, en especial a partir de la crisis política del 68. Esta oposición de la tendencia científica y de la tendencia crítica, en el pensamiento de Manuel Sacristán, encontró tal vez su baricentro en los desarrollos del marxismo analítico en relación a la teoría de las ciencias sociales en la segunda mitad de los años setenta. Pero de esto último no nos vamos a ocupar aquí.

Otro autor, en el que la viva oposición entre la tendencia analítica neopositivista, y la tendencia dialéctica marxista, prefigura las discusiones entre analíticos y dialécticos de los años setenta, es el profesor Enrique Tierno Galván. No me voy a detener en su obra, sin embargo, porque no he encontrado marcas de su huella en las controversias de que nos vamos a ocupar. En su obra *Razón mecánica y razón dialéctica* (1969), Tierno afrontó teóricamente esa oposición cifrándola en la antítesis entre la lógica analítica, el conocimiento científico, y la inteligencia dialéctica, que sólo se puede resolver, si se entiende la dialéctica como una práctica que reúne la ética y la metodología de acción política.

En la primera mitad de los años sesenta, la obra lógica[10] de Manuel Sacristán va a tener una proyección dentro de la institución filosófica, que en esos momentos registra el acceso a las cátedras de miembros renovadores de la Generación de Posguerra, como Carlos París, Gustavo Bueno, Emilio Lledó, Fernando Montero y Manuel Garrido. El Caballo de Troya de la renovación de la filosofía oficial va a ser entonces la lógica científica, que había de ser introducida en la cátedra de lógica en lugar de la lógica tradicional.

Entre 1954 y 1956, acabados sus estudios de derecho y filosofía en la Universidad de Barcelona, Sacristán se fue a especializar en lógica y teoría del conocimiento en el Instituto de Lógica Matemática e Investigación en Fundamentos, dirigido por Heinrich Scholz en Münster. Vuelto a España, fue miembro de los órganos de dirección del PSUC y del PCE en la clandestinidad; y, aunque era consciente de la oposición frontal de la filosofía oficial a su tendencia científica y crítica –teoría neopositivista del conocimiento y teoría marxista de la praxis–, decidió presentarse a la cátedra de lógica de la universidad de Valencia en 1962.

---

[10] Por suerte, disponemos del estudio del profesor Luis Vega, "El lugar de Sacristán en los estudios de lógica en España", en LÓPEZ ARNAL, S. ET AL., (EDS.), *Donde no habita el olvido. (En el 40º aniversario de Introducción a la lógica y al análisis formal)*, Barcelona, Montesinos, 2005, pp. 19-49.

Sacristán era entonces en España, junto con el catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, Vicente Muñoz Delgado, el único especialista formado en lógica; pero no podía ganar esa oposición, porque el único catedrático de lógica de la Universidad pública, Leopoldo Eulogio Palacios, era contrario a la lógica científica, y porque la Universidad española no admitía como catedráticos a intelectuales marxistas, menos aún si eran miembros activos del PCE. Más bien los excluía. Como sabemos, la oposición la ganó el profesor Manuel Garrido, que por entonces se movía en la renovación de la lógica filosófica planteada por Eulogio Palacios en su *Filosofía del saber* (1962), donde se registra un giro de ese catedrático neoescolástico hacia la filosofía trascendental de Kant y la filosofía alemana.

Pese a todo, Sacristán siguió dedicándose a la lógica hasta quedar fuera de la Universidad de Barcelona por sus convicciones y actividades políticas. El resultado más importante de sus estudios fue la publicación de su manual *Introducción a la lógica y al análisis formal*[11] (1964), que a su valor intrínseco reconocido por los historiadores de la lógica[12], une su influencia decisiva para que la universidad española abriera sus puertas definitivamente a la nueva lógica. La sustitución de la lógica escolástica por la lógica científica estaba servida tras la publicación de este manual, que ponía bastante fácil la docencia de esta disciplina. De hecho, Manuel Garrido introdujo por entonces la lógica matemática en su docencia.

Creo que Manuel Sacristán, junto con Muñoz Delgado, fueron decisivos en la introducción de la lógica matemática en la Universidad española, tarea a la que se sumó enseguida Manuel Garrido, que por su posición, sería el encargado de llevar su docencia al florecimiento en los años setenta. Dos problemas planteaba obviamente esta incorporación de la nueva lógica: por un lado, el de lo que hemos de entender por lógica en general, y por lógica filosófica en particular; y, por otro lado, el de los supuestos filosóficos de la lógica.

El primer problema, que es de filosofía e historia de la lógica, ocupó tanto a Manuel Sacristán como a Muñoz Delgado, y su solución se orientó a justificar que la renovación de los estudios de lógica había de consistir en la sustitución efectiva de la lógica tradicional por parte de la lógica científica. En esta tarea, tanto Sacristán como Muñoz se sirvieron de los trabajos de lógicos polacos como Ian Lukasiewicz, y su axiomatización de la silogística aristotélica, y

---

[11] Publicado por Ariel. El libro tuvo tres reimpresiones hasta 1976. Fue reeditado en Barcelona por El Círculo de Lectores en 1990.

[12] Luis Vega lo valora positivamente en su artículo citado. También lo hacen así E. Alonso y H. Marraud en su trabajo "La lógica que aprendimos" (*Theoria*, 18/48 (2003), pp. 327-349).

de la *Lógica formal* de Jozef Bochénski y sus trabajos de recuperación de las aportaciones de la lógica tradicional a la logística. Muñoz Delgado[13] fue quien más publicó sobre estos temas y quien dejó los mejores frutos resultantes de la misma: la síntesis bibliográfica e histórica básica para los estudios de la lógica española medieval y renacentista, y de la lógica española del siglo XX.

El objetivo institucional, centrado en conseguir la incorporación universitaria de la lógica matemática, y la necesidad de ponerse al día en sus técnicas y desarrollos teóricos, apremiaron y condicionaron la filosofía e historia de la lógica desarrollada por Vicente Muñoz Delgado y Manuel Sacristán, que optaron por sustituir sin residuos la lógica tradicional mediante aquella, sin tomar como marco de referencia el *Órgano* de Aristóteles y sus desarrollos tradicionales. Vista desde este punto de vista, y como instrumento del conocimiento, la lógica científica podía sustituir la teoría del juicio, del silogismo y de la ciencia de Aristóteles, es decir, el *Peri Hermeneias* y los *Primeros y Segundos Analíticos*, pero no el libro de las *Categorías*, ni el tratamiento de los razonamientos y procedimientos dialécticos en los *Tópicos* y en los *Elencos sofísticos*. Reducir el instrumento lógico aristotélico a la lógica de enunciados y de predicados, significaba amputar definitivamente la parte dialéctica de la misma, que hizo renacer, por ejemplo, el humanismo hispano-francés del siglo XVI (Vivismo y Ramismo), y consumar la inclinación analítica de la filosofía moderna desde Descartes.

Por lo que se refiere al problema de las relaciones entre la lógica y la filosofía empezó siendo decidido con claridad meridiana por Ferrater Mora en la breve introducción a su *Lógica matemática* de (1955), a fin de que no chocara con la filosofía tradicional dominante en las universidades en los años cincuenta. Esta solución, un tanto estratégica, podríamos formularla así: la lógica es una ciencia, cuyo lenguaje matemático es neutro desde el punto de vista filosófico, y puede servir de instrumento de análisis a cualquier filosofía. La neutralidad filosófica del nuevo órgano de las ciencias positivas, la libertad de la lógica frente a la "posible diversidad de supuestos filosóficos", en línea con Bochenski, fue defendida también por Muñoz Delgado en su extensa campaña a favor de su introducción en la universidad española. Manuel Garrido parece haber seguido la discusión de estas cuestiones de filosofía y de historia de la lógica en España[14], pero no participó en las mismas; en su manual de los años setenta, *Lógica simbólica*, atendió esos problemas en la misma dirección.

---

[13] FUERTES HERRERO, JOSÉ LUIS, "Lógica, ciencia y filosofía en Vicente Muñoz Delgado (1922-1995)", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4 (1997), pp.157-173. Ver pp. 161-164.

[14] Nos consta por su artículo "La lógica matemática en España (1960-1970)", *Teorema,* 6 (1972), pp. 123.

Sacristán, en cambio, pensaba, por entonces, que la lógica matemática no estaba libre de supuestos epistemológicos y ontológicos, e intentaba clarificarlos. En sus escritos lógicos de estos años[15], defendía que la lógica es una ciencia, cuyo lenguaje matemático encierra leyes y teoremas, que son verdades formales con implicaciones epistemológicas y ontológicas en las ciencias positivas y su conocimiento objetivo, cuya racionalidad rigen. Dado que esas verdaderas formales son operativas en las funciones y derivaciones formales intrateóricas, no sólo rigen el discurso científico, sino que afectan también a los objetos y a la estructura del mundo objetivo de la ciencia. En su *Lógica elemental* (1965-66), por ejemplo, afirma que las leyes lógicas "son leyes a las que tiene que someterse todo objeto para ser un "pensable" objeto de ciencia, de conocimiento"[16]. Cuando el Sacristán lógico de estos años afronta las relaciones entre la lógica y la filosofía, no mezcla el punto de vista hegeliano marxista de la lógica dialéctica.

Después de las oposiciones a la cátedra de Lógica de Valencia, Sacristán quedó desplazado en la Facultad de Ciencias Económicas, hasta su exclusión de la Universidad de Barcelona en 1965, que supuso el fin de su dedicación[17] al estudio y la docencia de la lógica. La obligación de ganarse la vida con trabajos editoriales, hizo imposible concentrar su actividad en una materia tan técnica y especializada como exige la lógica, a lo que se sumó el hecho de que su condición extra-académica dejó sin proyección

---

[15] – 1960-61: memoria sobre el "Concepto, métodos y fuentes de la lógica", que son la fuente primordial de los "Apuntes de filosofía de la lógica" publicados más tarde.

– 1960-61: su trabajo de investigación para la oposición "Sobre el 'Calculus Universalis' de Leibniz en los manuscritos nº. 1-3 de abril de 1679".

– 1962-63: "Apuntes de filosofía de la lógica", recogidos en la recopilación ya citada, *Panfletos y materiales* II. *Papeles de Filosofía*, pp. 220-283, donde declara y despliega su concepción de la lógica, aparte de referirse a ciertos aspectos inter– y trans-disciplinares que recuerdan la composición de una memoria académica.

– 1964: *Introducción a la lógica y al análisis formal* (para estudiantes universitarios de ciencias positivas, naturales y sociales)

– Hacia 1965-66, escribe otro manual titulado *Lógica elemental*, que se publicó póstumamente (Barcelona, Vicens Vives, 1995).

– La entrada "*Lógica formal*" de la *Enciclopedia Larousse* (edic. 1967), incluida en sus *Papeles de filosofía*, pp. 284-293.

(Tomado del artículo citado de Luis Vega, "El lugar de Sacristán en los estudios…")

[16] Barcelona, Vicens Vives, 1995, p. 18.

[17] Con todo, nunca perdió el interés por la lógica y las cuestiones de filosofía de la lógica, y a comienzos de la década de los ochenta escribirá sobre algunas propuestas e lógicas dialécticas y lógicas relevantes.

editorial a sus publicaciones en ese campo. Su manual de 1965-1966, *Lógica elemental,* pensado para alumnos de humanidades y filosofía, quedó ya sin publicar.

El Sacristán de la segunda mitad de los sesenta vivía de sus trabajos editoriales, artículos de revista, traducciones y prólogos, con los que al mismo tiempo desarrollaba su tendencia crítica en los cauces de la filosofía marxista de la praxis. Los acontecimientos de Mayo del 68 parecen haber sido críticos en su concepción de la universidad y de la filosofía, llevándole a escribir el famoso cuadernillo rojo, que desencadenó la conocida polémica *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*[18]. En este escrito, y en otros de estos años que llevan a la década de los setenta, Sacristán no sólo se opone a la interpretación del marxismo como una teoría filosófica, más aún como una teoría filosófica académica de consumo universitario, sino que considera sin sentido toda filosofía académica y defiende la clausura de las facultades de filosofía. Si bien, la argumentación del panfleto de Sacristán contra la filosofía académica y sus facultades se basa en su concepción neopositivista de la lógica y del conocimiento, no en razones ideológicas, como sus críticas del sentido de la institución universitaria en general.

En este período, el intelectual Sacristán identifica la dialéctica con el marxismo, que no es una teoría lógica, ni una filosofía teórica, sino una filosofía de la praxis no académica, o, como lo escribirá Jacobo Muñoz en el *Diccionario de Filosofía Contemporánea* de Quintanilla, la "unidad consciente de una teoría, una crítica y una práctica", que gravitan en ésa última. Estas posiciones radicalmente antiacadémicas, van a excluir a Sacristán y a Jacobo Muñoz de las disputas académicas entre analíticos y dialécticos, y a condicionar y a convertir en excéntricas las intervenciones de los marxistas inspirados por ellos, como el Colectivo Crítica[19] de Barcelona, en foros no académicos como los Congresos de Filósofos Jóvenes. Entre la filosofía analítica que se va a ir fraguando en los años setenta en las cátedras de lógica de la Universidad de Barcelona, Valencia, Salamanca, y la Autónoma de Madrid, y el marxismo antiacadémico de Sacristán, hay una asimetría tal, que no cabe encontrar ningún punto de encuentro en ellas.

---

[18] Barcelona, Nova Terra, 1968

[19] Muguerza comenta en una nota de *La razón sin esperanza*, que los trabajos de Sacristán, Doménech y Jacobo Muñoz han puesto en marcha el *Colectivo Crítica* de Barcelona, integrado entre otros por Antonio Aguilera, Angela Ackerman, Joan Comas, Manuel Cruz, Ana Cabrera, Josep Altés, Antonio Doménech, Joseph M. Domingo, Rafael Grasa, Gerard Vilar, etc., que presentaron el trabajo "'Lo lógico y lo historico' en *El Capital*", en el *XIII Congreso de Filósofos jóvenes* en Cádiz.

El alegato contra la filosofía académica de Sacristán condicionó además indirectamente la discusión académica entre analíticos y dialécticos de los años setenta, al catalizar el pensamiento dialéctico antipositivista de Gustavo Bueno[20], una filosofía materialista y académica, que se enfrentó decididamente a la tendencia de los departamentos de Lógica, representada por su buque insignia, el departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de Valencia y la Revista *Teorema*, a interpretar en términos analíticos las relaciones de la filosofía con las ciencias en general, y de la filosofía con la lógica en particular.

El departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia y la revista *Teorema.*

La disputa entre analíticos y dialécticos, que se desarrolló propiamente entre 1970 y 1975, se extendió a la lógica, a la filosofía de las ciencias sociales y a la ética, y fue relevante desde el punto de vista institucional en la constitución analítica de los departamentos de lógica y en la derivación pluralista y crítica de los departamentos de ética y sociología, que prefiguraron respectivamente el área de *Lógica y Filosofía de la Ciencia* y el área de *Filosofía del Derecho, Moral y Política* de la Ley de Reforma Universitaria (1984).

Los *Congresos de Filósofos Jóvenes* y la revista *Teorema* parecen indicar, en efecto, que la polémica se proyectó con singular viveza en distintas publicaciones y foros de la primera mitad de la década de los setenta. En *La razón sin esperanza*, Muguerza testimonia que se dieron esas disputas en el VII Congreso (1970), dedicado a la comunicación. Pedro Ribas se refiere a las confrontaciones entre analíticos y dialécticos en su balance de los once primeros congresos, publicado en *Zona Abierta* en 1975. Y, en su artículo *Los filósofos y sus complejos,* Fernando Savater descalifica el Congreso número XIII (1976), dedicado a "El sentido de la historia", porque se apoderó de él cierta "conciencia infeliz" y resultó ser "un congreso especialmente acomplejado". A su juicio, la tendencia científica y la tendencia crítica, que impulsaron la renovación filosófica en el Tardofranquismo, se habían transformado respectiva-

---

[20] *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* lo escribió en Mayo del 68, aunque fue publicado dos años más tarde por la Editorial Ciencia Nueva en Madrid. Bueno advierte al presentar su réplica, que no había tenido en cuenta la entrevista a Manuel Sacristán en *Cuadernos para el diálogo*, Agosto-Septiembre (1969), el folleto de Althusser *Lénine et la Philosophie* (Paris, Maspero, 1969), el libro de Tierno Galván *Razón mecánica y razón dialéctica* (Madrid, Tecnos, 1969), ni el libro de Eugenio Trías *La Filosofía y su sombra* (Barcelona, Seix Barral, 1969). Estas publicaciones repercutieron sobre la argumentación del libro, hasta el punto de que Bueno lo ve insuficiente y necesitado de revisión antes de publicarse.

mente en los complejos de inferioridad y de culpa de los jóvenes filósofos en los primeros pasos de la Transición. También Alfredo Deaño, el coordinador del número monográfico de la *Revista de Occidente, Analíticos y dialécticos* (1974), confiesa que esta publicación llegaba un poco tarde. En fin, más adelante señalaremos que estas discusiones, por lo que se refiere a la revista *Teorema*, estaban agotadas en 1975.

En España, el positivismo que discuten analíticos y dialécticos es el de las cátedras de lógica –no la de Eulogio Palacios en la Complutense de Madrid–, que experimentan en este período un momento de expansión y florecimiento[21], y reciben el nombre de departamentos, mientras se van concentrando en ellas los profesores analíticos de la Generación de Filósofos Jóvenes, que se especializan en Lógica y Filosofía de la Ciencia, en la recién introducida Filosofía del Lenguaje, y, unos pocos, en Historia de la Ciencia. El buque insignia institucional es la Cátedra de Valencia, porque la regenta el único catedrático de esta tendencia analítica de lógicos renovadores, el profesor del Grupo de Posguerra, Manuel Garrido; pero pronto destacarán Jesús Mosterín, que está en la Cátedra de Lógica de la Universidad de Barcelona, Alfredo Deaño y José Hierro en la de la Universidad Autónoma de Madrid y Miguel Ángel Quintanilla en la de la Universidad de Salamanca. Garrido se cuida de dejar bien claro que su departamento de Lógica es el único que lleva el título de *Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, título que prefigura en los años setenta la denominación del área de conocimiento, que se constituirá en 1984, y en el que se proyectará todo este movimiento analítico: *el área de Lógica y Filosofía de la Ciencia*. El órgano de toda esta tendencia, en los años setenta, será la revista *Teorema*, puesta en marcha por Garrido desde Valencia en 1971, y que se presentó como heredera y continuadora de la Revista *Theoría* del lógico Sánchez Mazas, que tuvo una efímera pero significativa vida en los años cincuenta.

Fueron muchos los que se opusieron a esta tendencia analítica reduccionista de los lógicos y filósofos del lenguaje, tanto fuera como dentro de la universidad. Desde luego se oponen a ella los núcleos universitarios de la cadavérica filosofía tradicional; pero también las tendencias renovadoras dialécticas, a las que nos referimos en el apartado anterior –el marxismo antiacadémico de Sacristán, Muñoz y Doménech, y el materialismo dialéctico académico de Bueno–, así como los ensayistas más brillantes y carismáticos

---

[21] Piénsese en la aparición de los manuales de lógica de Jesús Mosterín (1970), Vicente Muñoz Delgado (1972-73), Manuel Garrido (1973-74), Alfredo Deaño (1974), Miguel Ángel Quintanilla (1981; aunque elaboró unos apuntes en los años setenta), Daniel Quesada (1985), Javier de Lorenzo (1985), etc.

del Grupo de Jóvenes Filósofos, Fernando Savater, Eugenio Trias, Javier Muguerza, Rubert de Ventós. Nosotros vamos a limitarnos en este apartado a dar cuenta de las controversias de que se hace eco la revista *Teorema* entre 1970 y 1975, que da entrada al punto de vista de los dialécticos buenistas y a distintas modulaciones del punto de vista de los marxistas.

Manuel Garrido va a utilizar la disputa entre analíticos y dialécticos para lanzar la revista *Teorema*. El primer número de la revista, de marzo de 1971, es un monográfico dedicado a esa disputa, que daba entrada a dos controversias, una entre lógica (Manuel Garrido) y dialéctica (Gustavo Bueno), y otra entre ciencia y dialéctica, desarrollada entre distintas interpretaciones marxistas de ese binomio. Más adelante entrarán los artículos de Miguel Ángel Quintanilla buscando completar la ciencia (Popper) con la dialéctica (Piaget, Gustavo Bueno, etc.).

La controversia entre el catedrático de Lógica de Valencia y el catedrático de Fundamentos de Oviedo, fue indirecta y, lo que es peor, asimétrica, porque aquel planteaba la relación entre lógica y dialéctica[22] como un problema de filosofía de la lógica, por si pudiera formalizarse la dialéctica de la tradición hegeliano-marxista, dando lugar a una lógica no clásica, mientras que éste quería abrir el problema de las relaciones entre la lógica y su fundamento filosófico, es decir la concepción dialéctica de su ontología materialista. El lógico veía inviable la especulación ontológica del profesor de fundamentos, y el profesor de fundamentos se llevaba las manos a la cabeza ante la interpretación neo-positivista del formalismo lógico, por reduccionista, superficial, o perezosa, como decía el autor del anónimo, resentido con Garrido, que leíamos al comienzo.

Aunque pudiera parecernos que intentar formalizar la dialéctica de Hegel tiene tantas posibilidades de éxito, como intentar introducir un elefante de carne y hueso en un programa de ordenador, lo cierto es que la prodigiosa década de los sesenta dio también para eso, desde luego, como era su estilo, derribando barreras en nombre de la libertad. El más elemental sentido común parece decirnos que la síntesis dialéctica, interpretada como una inferencia, no funciona como una operación deductiva de carácter analítico, por lo que no puede ser reconstruida mediante un operador lógico deducti-

---

[22] En "Lógica dialéctica (L.D.) y lógica formal (L.F.)" (*Diánoia* (México), nº 16, (1970), pp. 144-156.), y en unas peculiares consideraciones ontosemánticas, García Bacca contrapone la lógica formal, que es a su juicio abstracta, a la lógica dialéctica, que sería concreta, insistiendo en que no se puede generalizar la lógica formal. En este texto no presta ninguna atención a la formalización de la lógica dialéctica, ni a los intentos hechos en este sentido por la tradición hegeliano-marxista en los años sesenta. Este escrito no fue tenido en cuenta ni por Garrido, ni por Bueno.

vo, definido por unas reglas de transformación, y, en consecuencia, que la dialéctica no puede ser formalizada, en el sentido de ser convertida en un sistema lógico-deductivo. Nada nos impide definir un lenguaje simbólico, mediante unos símbolos y unas reglas de formación de fórmulas, que supuestamente nos permitan verter en un lenguaje formal la *Lógica* de Hegel, pero es imposible definir unas reglas de transformación o unas reglas de deducción, que nos pudieran permitir pasar de unas síntesis o otras, por transformación o por deducción. Pues bien, creo que la maldición de Hegel, a quienes intenten semejante insensatez, consiste en que nunca estarán seguros de la efectividad del lenguaje definido, si no pasan por el infierno de romperse la cabeza haciendo efectiva la transformación del casi ininteligible alemán de Hegel en el lenguaje simbólico inventado, y todo para horrorizarse ante el espectro inasible de la dialéctica en fórmulas, que no se pueden transformar unas en otras, ni deducir unas de otras.

Pues bien, el primer número de la revista *Teorema* se abre con el artículo *Lógica dialéctica,* del profesor de la Universidad de Pittsburgh, F. G. Asenjo, que había sido publicado en inglés por la revista *Logique et Analyse* en diciembre de 1965. Asenjo definía ahí en dos páginas un lenguaje simbólico, supuestamente capaz de acoger en sus símbolos la *Lógica* de Hegel, y de convertirla en un miembro de la familia de las lógicas inconsistentes, que no en un sistema lógico, como el reconocía abiertamente. El lector analítico de este artículo, además de callarse, tenía dos opciones, o hacer caer sobre sí la maldición de Hegel o recurrir a la autoridad de los intentos de formalización de la dialéctica, desarrollados por la tradición hegeliano-marxista en los años sesenta. El marxista Rafael Bosch, de la Universidad de New York, sin embargo, se permitió elucubrar en una breve nota de su artículo *Análisis, dialéctica idealista y dialéctica materialista*[23]*,* descalificando con desparpajo dialéctico el formalismo de Asenjo por moverse entre la contradicción absoluta de la semántica y la sintaxis sin significación. El profesor aludido se ofreció a demostrar en la misma revista, pero en una nota más amplia, que hay lógicas antinómicas, las lógicas inconsistentes, que no son absolutamente contradictorias, ni sintáctica, ni semánticamente. Pero ya no tuvo lugar en la revista, que se desharía de los intentos de formalizar la dialéctica, como veremos luego, por la vía de la autoridad esgrimida por el dialéctico buenista, Julián Velarde.

En su artículo *Metafilosofía del racionalismo*, recogido en este primer número de Teorema, Manuel Garrido intenta conciliar la versión mínima de

---

[23] En el nº 4 de 1971 de la revista *Teorema*.

la filosofía, que representa la razón analítica, con el ambicioso proyecto de razón vinculado a la contradicción, negación, evolución, totalización, etc., que representan las filosofías dialécticas. Garrido empieza por decidir el problema de filosofía de la lógica, referente a si hay una lógica dialéctica no clásica, y su respuesta es negativa: no hay ninguna lógica formal dialéctica. De manera que, en el ejercicio de la disciplina lógica, no cabe conciliación alguna entre lógicos y dialécticos. Si se hace lógica formal se procede como analítico, y si se procede dialécticamente no se hace lógica formal. Para demostrar esta tesis, utiliza el principio de no contradicción como criterio de demarcación entre lógicos formales y lógicos dialécticos: el lógico formal construye sistemas deductivos en los que impera el principio de no contradicción de tradición aristotélica; en cambio el lógico dialéctico procede con el principio de contradicción de tradición Hegeliano marxista; ahora bien, si introducimos en un cálculo lógico el principio de contradicción, obtenemos un sistema lógico que lo demuestra todo, pues desde la tautología $\vdash (A \wedge A \rightarrow B)$, por *modus ponens*, se obtiene $\vdash B$. Y un sistema, en el que todo se pueda deducir, carece de interés cognoscitivo, pues no permite distinguir lo verdadero de lo falso. Sería en términos técnicos, un sistema "post-inconsistente". A juicio de Garrido, el sistema de Hegel es en ciertos aspectos un sistema de ese tipo.

Esto no significa que el catedrático de Lógica de Valencia eximiera a los dialécticos de formalizar de alguna manera la dialéctica. En su respuesta a una ingenua objeción[24] planteada por el buenista Vidal Peña a su argumen-

---

[24] El "buenista" Vidal Peña, en un número posterior de *Teorema*, cuestionó el argumento de Garrido, acusándolo de circularidad, por suponer que el dialéctico acepta que la contradicción es falsa, cosa que de hecho no hace. El dialéctico que parte del principio de contradicción no tiene porque aceptar que la contradicción sea falsa y, en consecuencia, que de ella se siga cualquier cosa por el principio "ex falso quodlibet". Además Vidal Peña sugiere gratuitamente que su argumentación podría tal vez exponerse en los términos de la lógica dialógica de Lorenzen. La respuesta de Garrido a la crítica de Vidal Peña, publicada en el mismo número de Teorema, hizo ver a los buenistas que no se podía entrar en la discusión con los analíticos sin tener competencia lógica, y, sobre todo, las inaceptables condiciones analíticas que Garrido imponía a la discusión. Resumo las tres tesis del catedrático de lógica en esa nota: 1. La supuesta circularidad aducida por Vidal Peña se debería a que llama "ex falso quodlibet" al principio lógico "ex contradictione quodlibet", que es un principio que puede ser planteado con anterioridad al principio de "no contradicción", como de hecho se hace en algunos sistemas. De tal manera, que no es de la falsedad, sino de la contradicción (sea falsa o verdadera), de la que se sigue cualquier cosa en la lógica establecida; 2. Vidal Peña tiene que representar su propuesta en el sistema dialógico de Lorenzen, o dejar de elucubrar. Garrido sabe perfectamente que el principio "ex contradictione quodlibet" es operativo también en la dialógica de Lorenzen. 3. El dialéctico, o hace caer sobre si la maldición de Hegel, y formaliza su dialéctica, o se calla.

to, y en un durísimo texto[25] de claro sabor wittgensteniano, reducía de manera inaceptable a dos las opciones de los dialécticos: o formalizan su dialéctica, o aceptan que su dialéctica es inefable y se callan. Para la inviable propuesta de Vidal Peña, que sugería la posibilidad de construir la dialéctica o lógica de la contradicción con la lógica dialógica de Lorenzen, Garrido tiene la misma displicente respuesta: hágalo usted, formalice su dialéctica con el procedimiento y el lenguaje de Lorenzen, o cállese.

La respuesta competente de los dialécticos al callejón sin salida en que les quería acorralar el planteamiento de Garrido, no tuvo entrada en la revista *Teorema* hasta el número 2 de 1974. Se trata del artículo *Lógica y Dialéctica,* de mi paisano Julián Velarde, que defendió de manera bastante convincente que la propuesta de formalizar la dialéctica era una vía muerta, a la vez que intentaba justificar el replanteamiento de la cuestión en los términos buenistas[26] de dialectizar la lógica. En su argumentación de que la vía propuesta por Garrido no conducía a ninguna parte, comienza explicando por qué es imposible convertir la lógica de la contradicción en un sistema deductivo consistente[27], y, tras aplicar la clasificación buenista de los planteamientos dialécticos[28], distingue y revisa los principales inten-

---

[25] "Permítaseme añadir que, en mi opinión, los partidarios de la dialéctica en la presente situación de la filosofía española, se dividen en dos grupos. Los que entienden que la dialéctica es materia susceptible de análisis lógico, y los que la consideran no susceptible de análisis lógico, esto es, inefable. Personalmente no creo inútil ese análisis, aunque no sea más que para alcanzar el fondo de algunas cuestiones que mi artículo y este intercambio de notas apenas han rozado." (op. cit., pp. 99-100)

[26] Se sirve de trabajos de Gustavo Bueno como *Ensayos materialistas* (1972) y sus lecciones del curso de 1972-1973, *Proyecto de una lógica de las ciencias humanas*.

[27] Velarde comienza definiendo los términos de la relación. La lógica formal son sistemas deductivos caracterizados por la consistencia, completud y decidibilidad (una caracterización, que dicho sea de paso, dejaría fuera de la lógica formal a la lógica de predicados de primer orden). La dialéctica tomada en el sentido fuerte de Bueno, ha de incluir la contradicción. Si se plantea la relación en los términos de Garrido, es decir convertir la lógica dialéctica en una lógica formal, estaríamos intentando convertir la lógica de la contradicción en la lógica de la no contradicción, es decir, intentando aparear grifos con caballos, como dice Garrido, o tratando de freír nieve, en términos de Velarde.

[28] Velarde clasifica las teorías dialécticas, combinando los pares formal/material, subjetivo/objetivo, como sigue: a. *Teorías subjetivo formales*, que ven la dialéctica como lógica del pensamiento que puede ser formalizada. Suelen formalizar la dialéctica de algún autor como Hegel (Günter, Dubarle, Asenjo); b. *Teorías subjetivo-materiales*, que se refieren a procesos subjetivos pero materiales. Así, las que recurren a la psicología (Gonseth, o la psicología genética de Piaget); c. *Teorías objetivo-formales*, que presentan la dialéctica con un formalismo y una objetividad matemáticas, como una serie de acontecimientos de la ontología (Gorren); d. *Teorías objetivo-materiales*, que conciben la dialéctica como las leyes generales del movimiento (el *Diamat*, la tradición de Engels, Elias de Gortari, etc.).

tos[29] de formalizar la dialéctica en general, y la dialéctica de Hegel en particular, en la segunda mitad de los años sesenta, insistiendo en que los resultados obtenidos –lenguajes simbólicos (carentes de símbolos propiamente lógicos que permitan deducir o transformar fórmulas), o diagramas para esquematizar los procesos dialécticos– no podrían tener más que un dudoso valor didáctico. Las expectativas puestas en la formalización de la dialéctica habían quedado defraudadas en los años sesenta, de manera que con su propuesta de formalizar la dialéctica, Garrido estaba en el mejor de los casos vendiendo pencos a los dialécticos, es decir, dirigiéndoles hacia "pseudo-formalismos".

Desde el punto de vista dialéctico, insiste Velarde, la lógica formal enmascara la realidad y es ideológica, porque oculta la contradicción, que es la esencia de los procesos materiales reales. Por eso, hay que replantear la posición de los términos de la cuestión, que ocupa a analíticos y dialécticos, otorgando a la dialéctica el lugar fundamental que la corresponde. Se trata de seguir la vía propuesta por Gustavo Bueno: dialectizar la lógica formal. Este catedrático de fundamentos, sin embargo, no publicó directamente ningún escrito suyo en *Teorema*, que lo entrevistó, no sin cierta ironía, en 1973.

---

[29] En su revisión de los intentos de formalización de la dialéctica, distingue los intentos de formalización de la dialéctica de Hegel, llevados a cabo por Günter y Kosok, de los intentos de formalizar la dialéctica, entendidos de manera general como formalización del "proceso dialéctico", o como "teoría analítica de la dialéctica". Con Yvon Gauthier afirma que ni Günter, ni Kosok, ni Asenjo han logrado la formalización de la dialéctica hegeliana (GAUTHIER, Y., "Logique hégéliene et formalisation", *Diálogue*, VI (1967), pp. 151-165). Tampoco Gauthier, a juicio de Velarde, ha conseguido ofrecer algo más que un esquema para explicar la dialéctica. Revisa también la propuesta de Dubarle y Doz, en *Logique et dialéctique* (Paris, Ed. Larousse, 1972), que, a su juicio, no trasciende el algebra booleana clásica, como pretende. Entre las formalizaciones de la dialéctica en general, revisa la de Gorren, y hace ver que no sale de la lógica formal tradicional y sigue preso de la dicotomía "lógica formal-lógica dialéctica". A continuación, utiliza la revisión que hace Bueno (en el apartado titulado "Dialéctica", de los *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 372-384) del intento de Apostel de rigorizar la dialéctica del *Diamat* en su artículo "Logique et Dialectique" (*Enciclopédie de la Pléiade*, Ed. Gallimard, vol. 22, pp. 355-374), e insiste en que la teoría dialéctica está dedicada a las contradicciones en el plano material, siendo absurdo que comporte contradicciones lógicas. Pero Apostel tiene que aceptar que la relación de isomorfismo entre el plano de la lógica y el plano real ha de tener un sentido figurado, o bien aceptar un panlogismo y atribuir operadores al plano real, cosa que no es viable. La dualidad entre lógica formal (analítica) y lógica dialéctica (material) se basaría en la oposición verdad formal (analítica), verdad material (real). En este contexto se movería, a su juicio, el artículo de Bacca ya citado, "Lógica dialéctica y lógica formal": "En la lógica dialéctica predomina lo real, que es indiferente respecto de la lógica (formal)" (op. cit., p. 155). Esta distinción le parece peligrosa, porque no hay más que una verdad, que es una relación entre objetos establecida por sujetos.

En el primer número de Teorema, en la nota titulada *G. Bueno, Tesis sobre la dialéctica*, García Artal había resumido su intervención en la Cátedra Crítica de Valencia el 4 de febrero de 1971, donde subrayó la conexión interna de la lógica dialéctica con multitud de conceptos clave de la filosofía, conexión no susceptible de ser disuelta por procedimientos técnico-formales. La tesis expuesta por Bueno habría consistido en "una demostración rigurosa de que los principios y functores, que en un formalismo aparecen definidos a través de una serie de momentos, en realidad están ya presentes en él, como ejercidos desde el principio de la constitución de tal formalismo". La exposición se basó en la conocida distinción escolástica entre "logica utens" o lógica ejercida y "logica docens" o lógica representada, que equivaldría a la distinción "logica in actu exercito" y "logica in actu signato". Un tratamiento más detenido de esta distinción se encuentra en el apartado "Sobre la dialéctica", de los *Ensayos materialistas* (1972).

Para comprender la necesidad de dialectizar la lógica formal, insiste Velarde en su artículo, no basta con reconocer que la dialéctica no puede reducirse a un sistema formal axiomático o deductivo, pues todavía cabría pensar, como hacen teorías dialécticas objetivo-materiales, (el *Diamat*, la tradición de Engels, Elias de Gortari, Havemann, etc.), que la dialéctica se refiere a la realidad y sus contradicciones, mientras que la lógica se refiere al pensamiento y sus formas libres de materia real. Se requiere, más bien, buscar la dialéctica en los principios de la misma lógica formal.

Velarde adelanta lo que hemos de entender por dialectizar la lógica, sirviéndose de las lecciones de Bueno en el curso de 1972-1973, *Proyecto de una lógica de las ciencias humanas*. Se trataría de descubrir la dialéctica (contradicción) en la lógica (identidad), para lo cual se entiende que dialéctica y lógica son términos conjugados[30] mediante un esquema de conexión diamétrica[31].

---

[30] Ver BUENO, G., "Conceptos conjugados", *El Basilisco*, 1ª época, 1 (1978), pp. 88-92.

[31] "El esquema diamétrico sugiere la interpretación de la contradicción como un tipo de conexión entre esquemas múltiples de identidad. Según esta tesis la identidad misma es diversa, múltiple, es decir, las relaciones lógicas de identidad se realizan según esquemas diferentes.

Supuesta la multiplicidad de los esquemas de identidad (A1, A2, A3,...,An) la contradicción aparecerá diamétricamente como una relación que en determinadas condiciones brota entre diferentes esquemas de identidad, al interpretar la oposición identidad/contradicción como una oposición de ideas conjugadas.

Así expuesto, la contradicción no excluye, sino que incluye la identidad. La contradicción tiene lugar en el seno mismo de las identidades, no en la identidad de los contrarios, sino en la contradicción entre identidades (…)

Igualmente, la no-contradicción formal analítica es la forma particular de una contradicción material-dialéctica.

Ningún analítico, ni los lógicos y filósofos de la ciencia, ni los filósofos del lenguaje, podía tener el más mínimo interés, ni intelectual, ni profesional, en seguir esa vía abierta más bien para profesores de fundamentos de la línea dialéctica de Gustavo Bueno. Podemos decir que el artículo de Velarde ponía de manifiesto la asimetría de los puntos de vista, aunque ambas partes estuvieran de acuerdo en la imposibilidad de convertir la dialéctica en una lógica formal: mientras los dialécticos reprochaban a los analíticos el reducir la lógica a un formalismo encubridor de la realidad, los analíticos descalificaban a los dialécticos por salirse del lenguaje con sentido y derivar en lo inefable.

Todavía publicó Velarde en *Teorema* otro artículo titulado *La lógica dialéctica (I)*[32], que ampliaba los punto de vista del artículo comentado, pero la discusión entre analíticos y dialécticos desde el punto de vista de la lógica estaba acabada desde su artículo anterior, y *Teorema* se había convertido ya en el órgano de los analíticos, y sus intereses por la lógica, la filosofía de la ciencia y la filosofía del lenguaje. De hecho, Gustavo Bueno puso en marcha la revista de su tendencia, *El Basilisco*, un año después, en abril de 1978.

Me interesa señalar, antes de abandonar el punto de vista lógico de esta controversia, que ni los analíticos ni los dialécticos se interesaron por lo que yo llamaría un neoaristotelismo lógico contemporáneo, de carácter residual, pero insustituible, y que responde de diversas maneras a la imposibilidad analítica de reducir a cálculo formal las inferencias no deductivas de carácter dialéctico y los discursos y diálogos de carácter argumentativo, que recibieron cierto tratamiento en los *Tópicos* y los *Elencos Sofísticos* del Estagirita. Me refiero, por una parte, a algunos desarrollos de la lógica informal, de manera espe-

---

Para ello es preciso dejar de ver la Lógica formal como la expresión de la legalidad generalísima de la logicidad y como puramente formal, neutral y, por consiguiente, carente de materia. Si esto fuera así, nos estaríamos refiriendo a la lógica como "órganon" (…)

Nuestra consideración es que hay que incluir en la estructura lógica los tres elementos (Sujeto, Objeto y Símbolo). Así las leyes lógicas no se sacan de los objetos (empíricos), ni son internas al sujeto (subjetivismo), ni meros nombres (nominalismo), sino que la logicidad se encuentra en las operaciones, en la manipulación de los objetos por los sujetos, y reconociendo que hay entre ellos ciertas relaciones constantes.

Entendida así la lógica, la dialéctica no puede construirse al margen de la lógica formal. La tarea consistirá, pues, no en "formalizar la dialéctica", sino en "dialectizar la lógica".

[32] *Teorema*, vol. VII, 2 (1977). Define dialéctica en la tradición hegeliana del siguiente modo: "dialéctica significa poner en marcha la contradicción mediante la cual lo inteligible se diferencia". Habla de un renacimiento de Hegel en los años 60 y 70, por los trabajos de formalización de la lógica dialéctica y por el florecimiento del marxismo. Estudia la génesis de los intentos de formalizar la lógica de Hegel desde R. Bair (1931), L. S. Rogovski (1964), H. Gunter (1962), M. Kosok (1969), y F. J. Asenjo, y vuelve a insistir en que los esfuerzos por una formalización de la dialéctica han resultado vanos.

cial en relación al replanteamiento de la inferencia lógica por parte de Toulmin en *The Uses of Arguments* (1958), de Hastings en *A Reformulation of the Modes of Reasoning in Argumentation* (1962), a la discusión epistemológica de Nicholas Rescher en *Dialectics*, a la revisión de los *Elencos sofísticos* por parte de Hamblin en *Fallacies* (1970), desarrollada por John Woods y Douglas Walton, y, por otra parte, a desarrollos de la lógica dialógica de Lorenzen, como los de Else Barth y Erik Krabbe en *From Axiom to Dialog* (1982), de manera especial los planteamientos pragmadialécticos que tuvieron en cuenta los punto de vista de Crawshay-Williams, en *Methods and Criteria of Reasoning: An Inquiry into the Structure of Controversy,* y de Arnee Naess en *Communication and argument*. Tanto los analíticos como los dialécticos consideraron que todos estos intentos, como los planteamientos de la *Neo-retórica* (1958) de Perelman, formaban parte de la retórica, y carecían de interés lógico. Si los analíticos se centraron en el estudio y en la docencia de los sistemas lógicos, de su semántica, y de las investigaciones de sus propiedades metateóricas, así como en la teoría de la ciencia que se desprendía de la nueva lógica, o en las concepciones contemporáneas del lenguaje sistematizadas por la filosofía lingüística, los dialécticos de Oviedo se centraron en su especulación ontológica y epistemológica sobre las categorías, sumándose así a las tradiciones que interpretan el libro de las *Categorías* como un libro de metafísica.

Si desde el punto de vista del criterio lógico, del principio de no contradicción, Garrido era totalmente pesimista sobre las posibilidades de compatibilizar la razón analítica y la razón dialéctica, desde el punto de vista de la metodología de la ciencia[33] consideraba posible y recomendable complementar las metodologías deductivas de inspiración analítica, con procedimientos de interés heurístico o tentativo (amplificación inductiva, lanzamiento de nuevas hipótesis, las totalizaciones de problemáticas del estado actual de una ciencia, apertura de nuevos campos de investigación, etc.). Estos procedimientos pre-científicos o para-científicos podrían corresponder a una actividad "dialéctica" de la razón. De esta manera, se deja a la dialéctica algún papel en la metodología científica, aunque sea secundario y extrateórico.

También desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, y en varias artículos de la revista *Teorema* y en otras publicaciones de los años setenta,

---

[33] En su artículo, "Metafílosofía del racionalismo"*,* escribe*:* "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 y catárquica, que consiste en la refutación y crítica de hipótesis", (op. cit., p. 70). Cita a J. Janoska, "Das dialektische Apriori", en *Dialectica*, vol. 24, (1970), pp. 1-3.

Quintanilla intentará sin éxito resolver la cuestión popperiana del aumento del conocimiento, complementando el positivismo crítico de Popper con distintas propuestas dialécticas, como la Epistemología genética de Piaget[34], y, de manera especial, con la Teoría del Cierre Categorial de Gustavo Bueno[35]. Pero Quintanilla abandonará estos intentos al comenzar la década de los ochenta, cuando se inclina a la ciencia de la ciencia de Mario Bunge, y al compromiso político con el PSOE.

En *Metafílosofía del racionalismo*, Garrido distingue todavía un tercer criterio que rige las relaciones entre la razón analítica y la razón dialéctica en la esfera de la práctica y de la realidad histórica, y que no es ni lógico, ni metodológico, sino específico de la racionalidad práctica. La filosofía analítica en relación a la praxis es insuficiente, "lo deja todo como está". En la esfera de la praxis, por eso mismo, Garrido ve especialmente necesaria la complementariedad entre la razón analítica y la dialéctica, a la que otorga aquí el papel fundamental[36]. En otro artículo de ese primer número de *Teorema, Razón dia-*

---

[34] En su artículo de *Teorema*, vol. III/1 de 1973, "Popper y Piaget: dos perspectivas para la teoría de la ciencia".

[35] "Formalismo y epistemología en la obra de Karl R. Popper", *Teorema*, 4 (1971), pp. 77-83.En *Idealismo y Filosofía de la Ciencia. Introducción a la Epistemología de Karl R. Popper*, (Madrid, Tecnos, 1972) –que tiene un significativo prólogo de Gustavo Bueno– Quintanilla rechaza la epistemología de Popper, a la que considera positivista (por formalista, individualista y abstracta), porque no es capaz de explicar el problema que ella misma considera fundamental: el aumento del conocimiento. Se muestra partidario de la Teoría del Cierre Categorial. Propone la dialéctica como un programa de investigación ordenado a resolver el problema del aumento del conocimiento. En "Notas para una teoría postanalítica de la ciencia", *Revista de Occidente*, 138 (1974) – el número dedicado a esta discusión y dirigido por Deaño, que ya mencionamos– Quintanilla reconoce un núcleo de ideas filosóficas en torno a las cuales se da el cierre categorial de las ciencias, y en relación a la dialéctica, concluye: "Si la metodología dialéctica puede presentarse como una forma de entender la racionalidad de la acción (incluyendo no solo la esfera de los medios –praxiología– sino también la de los objetivos), entonces es posible que la dialéctica colabore de forma eficaz a la comprensión sobre todo del objetivo de la ciencia, el aumento del conocimiento, y a desvelar el sentido (posiblemente relativo, histórico) de la objetividad del mismo" (op. cit., p. 277). En *Ideología y Ciencia*, –que reúne resultados de su artículo anterior, de sus trabajos dedicado a los términos "Analítica" y "Ciencia" en el *Diccionario de Filosofía contemporánea* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976), coordinado por él mismo, y de su ponencia en *La Semana de Filosofía Contemporánea*, organizada en La Laguna en enero de 1976, de su "Sobre el concepto marxista de Ideología", (*Sistema*, Octubre 1974)– vuelve a proponerse completar la analítica desde la propuesta de una teoría materialista de la ciencia, con apelación a la Teoría del Cierre Categorial, y a las bondades de la dialéctica para explicar el aumento del conocimiento. Pero no se consiguieron resultados.

[36] "Porque, escribe Garrido, 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." ("Metafilosofía del racionalismo", op. cit., pp. 70-71).

léctica y razón analítica en las ciencias sociales, Carlos Moya iba todavía más lejos y, tras revisar las tendencias presentes en la sociología alemana, planteaba la posibilidad de que el pensamiento dialéctico[37] "asuma críticamente la elaboración de una cierta ciencia social dialéctica".

Sin embargo, con motivo de la publicación de *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1973)[38], edición de Jacobo Muñoz, esas concesiones de *Teorema* a la dialéctica fueron corregidas por Mosterín en su artículo *El concepto de racionalidad*, donde el flamante agregado a la cátedra de Lógica de la Universidad de Barcelona concluía, que la racionalidad práctica es la racionalidad estratégica establecida por la teoría matemática de la decisión racional. Ese joven lógico, que abrirá por entonces el tarro de las esencias de su proverbial naturalismo positivista, estaba convencido de que las matemáticas son el lenguaje universal de la racionalidad, y que el lenguaje conjuntista y los lenguajes de la lógica clásica son los lenguajes matemáticos fundamentales, que no suponen ningún compromiso ni epistemológico, ni ontológico. Esos lenguajes no conllevan otra semántica, que los modelos con los que se quiera interpretarlos. Más allá de esos lenguajes, sólo caben las investigaciones meta-teóricas de los sistemas lógicos. De manera que, nos guste o no, la racionalidad en la praxis humana sólo puede llegar, hasta donde alcanza el lenguaje matemático sobre la misma, es decir hasta donde llega el cálculo de la utilidad esperada por parte de la teoría de la decisión racional, que mide el valor de la suma de las probabilidades de las utilidades disponibles, que son preferencias cuantificadas. Fuera de esto, sólo queda el mundo residual e inefable de las emociones, o, si se prefiere, el reino de la retórica. Esta

---

[37] Carlos Moya distingue en su artículo tres posiciones ante la metodología de las ciencias sociales. La posición analítica, que sería la propia de los teóricos de las ciencias sociales y de los metodólogos positivistas. La posición critica de los teóricos dialécticos como Adorno, Horkheimer, Gurvitch, Léfevre, que han sido considerados "sociológos filósofos", poniendo así en duda su rigor científico. Y la vía intermedia de Schumpeter, y Dahrendorf, quienes consideran que lo más correcto sería intentar extraer de la totalidad "teórico-práctica" del lenguaje dialéctico, su significación puramente teórica, informativa, traduciéndola al lenguaje analítico de la ciencia occidental. El sistema de proposiciones así resultante –la posible "sociología marxista"– podría ser objeto de una auténtica discusión científica. Pero el primer paso, previo a tal discusión, sería el de alcanzar una suficiente comprensión del lenguaje dialéctico, que permita su exacta traducción analítica. Moya pretendía contribuir en esa dirección, elaborando la distinción entre "posibilidad histórica real" y "posibilidad técnica". ("Razón dialéctica y razón analítica en las ciencias sociales", *Teorema,* I/1 (1971), pp. 91-113.

[38] Jacobo Muñoz tradujó *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (T. W. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot, K. R. Popper, Berlin 1970) con el título *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona, Grijalbo, 1973), para liberar la filosofía de la praxis de la tendencia reduccionista del núcleo analítico, advirtiendo además de la tendencia escolástica del mismo. Una vía crítica a la que se sumará enseguida Javier Muguerza.

conclusión lanzada contra Jacobo Muñoz y los filósofos de la praxis, hizo intervenir al representante de los éticos, Javier Muguerza, que la responderá, como veremos, desde el citado monográfico de la *Revista de Occidente*.

Los artículos de los dialécticos marxistas, que entraron en el primer número de *Teorema*, más que formar parte de las controversias entre analíticos y dialécticos, eran expresión de diversas interpretaciones de la relación entre ciencia y dialéctica en distintas tendencias del marxismo[39], y dieron lugar a una breve controversia entre marxistas, que no llegó más allá del artículo de Valeriano Bozal *La dialéctica de Lenin,* publicado por *Teorema* en su número de septiembre de 1972. No creo que estas discusiones entre dialécticos marxistas llegaran a interesar en ningún momento a los analíticos, cuyas figuras jóvenes[40] fueron entrando uno tras otro en la primera mitad de los años setenta, y que terminaron por convertirla, en la segunda mitad de esa década, en un coto de lógicos, filósofos de la ciencia y filósofos del lenguaje

La polémica analíticos versus dialécticos, por consiguiente, se refleja en la revista *Teorema* como una discusión de la relación de la lógica con la dialéctica, desarrollada entre Garrido y algunos dialécticos buenistas, y que se extiende durante la primera mitad de los años setenta en artículos o notas que se hacen eco de los artículos del número monográfico dedicado a la polémica, con el que fue lanzada la revista en 1971. Tenía razón el autor o autores del artículo anónimo *Entre el cerco y el circo: el Círculo de Valencia,* publicado en *Zona Abierta* (1975), al constatar una tendencia de la revista Teorema a reducir en sentido analítico la amplitud original de sus intereses filosóficos, así como una tendencia a internacionalizarse estableciendo vínculos con tendencias y grupos analíticos europeos y americanos.

Sin embargo, a la luz de la posición diferenciada de Garrido en la polémica, no está justificada la tesis defendida en ese artículo, según la cual, la

---

[39] Los artículos del primer número de *Teorema*, "Lógica dialéctica" de F. G. Asenjo, "La problematicidad de la dialéctica" de Valeriano Bozal, y "Razón dialéctica y razón analítica en las ciencias sociales" de Carlos Moya, fueron duramente criticados en el artículo "Análisis, dialéctica idealista y dialéctica materialista" de Rafael Bosch, que se publicó en el número se septiembre de 1971 de la revista *Teorema*. A juicio de Bosch, esas posiciones recaen en la dialéctica idealista. Los idealistas deberían justificar su aceptación del "análisis matemático-lingüístico". Afirma que Valeriano Bozal confunde en su artículo el concepto marxista de mediación con el concepto hegeliano, confusión que habría motivado su artículo sobre la dialéctica en Lenin.

[40] En el primer número ya aparecen ayudantes de Garrido, como Blasco, Sanmartín, así como Mosterín y Quintanilla. Enseguida entrarán Beneyto, Hierro, Acero, Daniel Quesada, Medina, etc.

distinción entre analíticos y dialécticos fue un mito de este catedrático de Lógica ideológicamente interesado, para promover a la analítica como única filosofía académica alternativa, candidata a sustituir a la desahuciada filosofía oficial. Parece claro, eso sí, que Garrido utilizó el interés generalizado por sus controversias para lanzar la revista *Teorema*, y que participó en ellas como lógico y desde el punto de vista de una filosofía de la lógica rigurosamente neopositivista. De su posición en la polémica se desprende, además, que Garrido veía bien la constitución de matriz analítica de los departamentos de Lógica y Filosofía de la Ciencia, auque no se detiene en la problemática especial de las ciencias sociales; pero, ciertamente no, su generalización al departamento de Ética y Sociología, y mucho menos a los otros departamentos de la institución filosófica oficial, que le parecían destinados a desaparecer por si solos.

Garrido era consciente de que la generalización de la analítica en los departamentos de lógica y filosofía de la ciencia, llevaría consigo el carácter sucursalista y meramente académico de la producción desarrollada en ellos. Pero consideraba este escenario como algo tal vez positivo, y, desde luego, inevitable en el contexto cultural español, que había adoptado la cultura científica moderna. En España no ha existido a su juicio[41] una tradición filosófica sólida de racionalismo crítico y, en cualquier caso, la filosofía española siempre ha sido una planta extraña cultivada en terrenos universitarios.

Del *Cambio de marcha* a *La razón sin esperanza*.

El filósofo barcelonés, José Ferrater Mora, aunque exilado en Estados Unidos –ejercía su labor docente en el *Bryn Mawr College* de Pensilvania–, participó activamente con sus publicaciones en la subida de nivel de conoci-

---

[41] En su artículo "Metafilosofía del racionalismo", Garrido introduce una significativa nota sobre el Racionalismo en la filosofía española: "el racionalismo en la filosofía española ha sido tal vez monopolio de la filosofía escolástica", de Vitoria a Zubiri. Además, ha sido un racionalismo dogmático: la razón teleológica ha vampirizado a las mejores cabezas españolas. A su juicio, "Los grandes escépticos y relativistas españoles, desde Luis Vives a Ortega, representan, pues, la postura de mayor interés desde el punto de vista de una filosofía librepensadora y refractaria al dogmatismo" (op. cit., pp. 73-74). Sin embargo, un racionalismo crítico, y que, a la par, se interese seriamente por los resultados de la ciencia y de la técnica modernas, ha sido fenómeno de difícil cultivo entre nosotros, singularmente por filósofos (Mayans y Siscar, Feijoo, Ramón y Cajal, Rey Pastor, Marañón), que han laborado en solitario y contracorriente. Ve correcto el camino abierto por filósofos como Ferrater Mora o Eduardo Nicol, o por científicos como Severo Ochoa o Rodríguez Delgado, todos fuera de España. Y concluye de manera un tanto enigmática: "La mejor esperanza de la filosofía española acaso esté en la medida de su inadaptación a ese medio". Desde el círculo de Gustavo Bueno se intentó demostrar que había

mientos de la filosofía española desde los años cincuenta, y, de manera especial, en el impulso y la orientación de todas las tendencias analíticas renovadoras, desde su despertar en el CSIC con los cursos de Sánchez Mazas y su revista *Theoría* en los años cincuenta.

En 1971, por invitación de Garrido, presidió en Valencia el multitudinario *III Simposio de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, donde percibió tanto la intensidad del movimiento analítico, que se estaba desarrollando en los departamentos de Lógica de Valencia, Barcelona, Autónoma de Madrid y Salamanca, como la vitalidad de las críticas de que eran objeto por parte de tendencias dialécticas. Tal vez, fue la experiencia de la masa crítica presente en ese Simposio lo que le llevó a escribir su libro de 1974, *Cambio de marcha en filosofía*[42], que era una propuesta seria de renovación de la institución filosófica oficial, dirigida abiertamente a la misma, y consistente en la adopción de la tradición analítica en la Universidad española. Una propuesta expuesta seriamente en la forma de un extenso informe y reflexión sobre las condiciones generales, que había de satisfacer esta adopción, para lograr una incorporación efectiva y fecunda para la filosofía española.

La propuesta de Ferrater no fue tenida en cuenta por el núcleo tradicional de la filosofía oficial, ni siquiera por los catedráticos que buscaban la renovación en corrientes continentales de filosofía contemporánea, o en desarrollos dialécticos propios, ni sirvió para ampliar las miras de los jóvenes analíticos de los departamentos de Lógica, que siguieron especializándose en lógica, filosofía de la ciencia y filosofía del lenguaje. Sin embargo, las reflexiones de Ferrater sobre las condiciones de la recepción de la filosofía analítica, así como la presentación de la pluralidad de enfoques con los que aquella era puesta en práctica, representaban unas orientaciones verdaderamente clarificadoras, dignas de consideración; y así fueron apreciadas y discutidas en parte por algunos filósofos jóvenes, que buscaban complementar la analítica con la dialéctica, en concreto, por Alfredo Deaño y Javier Muguerza.

En *Cambio de marcha*…, Ferrater pretendía hacer una presentación de la filosofía analítica, abierta a todas las tendencias filosóficas españolas del

---

una tradición reciente de pensamiento científico y crítico en España, previa a Garrido y *Teorema*, con el artículo "La revista Teoría y los orígenes de la filosofía de la ciencia en España" de Elena Ronzón (*El Basilisco*, primera época, 14 (jul. 1982 – feb. 1983), pp. 9-40).

[42] "A un (metafórico) cambio de rumbo semejante [cambio de rumbo que adopta un barco, para poder repararse sin necesidad de detener la navegación] llamo (también metafóricamente) "cambio de marcha en filosofía" (…) Partiendo de una situación filosófica pueden introducirse modificaciones no sólo en los problemas planteados, y en los métodos usados, sino inclusive en los sentido que se van dando a los conceptos que se manipulen." (Madrid, Alianza Editorial, 1974, pp. 118).

momento, incluida la tendencia dialéctica antiacadémica; por ello se esfuerza en mostrar el panorama analítico en toda su pluralidad, liberándolo de la no injustificada sospecha de "escolasticismo"[43], de que ya la estaban cubriendo significativos filósofos jóvenes, como Jacobo Muñoz, Savater o Eugenio Trías. Así, si en su escrito *La filosofía actual*[44] (1969), había identificado la filosofía analítica en el marco de su idea de los tres imperios filosóficos, con la tradición filosófica propia del mundo anglosajón, en contraposición a la tradición marxista del mundo soviético y a cierta tradición continental (Fenomenología, existencialismo, Hermenéutica, estructuralismo), en este escrito ofrece una panorámica de la filosofía analítica de los más plural y abierto, tanto en sus métodos como en sus problemas. La filosofía analítica no es una escuela monolítica, sino una manera rigurosa, lingüística, de hacer filosofía, en la que caben orientaciones tan dispares del análisis, como las que se derivan de la lógica formal y de la lógica informal. Ferrater pone ejemplos de aproximaciones rigurosas, con distintos métodos analíticos, a todos los problemas y disciplinas tradicionales de la filosofía. Muestra que no sólo hay analíticos neopositivistas, sino que también hay metafísicos analíticos. Introduce autores analíticos[45] que, al mismo tiempo, son tomistas, o marxistas, o kantianos. Su presentación es más flexible y plural[46] que la ofrecida por Muguerza en su ensayo de ese mismo año, *Esplendor y miseria del análisis filosófico*.

Pone buen cuidado Ferrater, además, en diferenciar una recepción responsable, que adopta sólo los elementos valiosos, de una importación mimé-

---

[43] "He oído inclusive decir, escribe Ferrater, que la "ola analítica" que se ha estrellado en España es el pendant cultural de la "ola krausista decimonónica" (*Cambio de marcha*…, op. cit., p. 23).

[44] Publicada en Alianza Editorial, y que era una revisión de la tercera edición de su obra *La filosofía en el mundo de hoy.*

[45] Examen del lenguaje ordinario y extraordinario de G. E. Moore; Análisis lógico de Russell, incluyendo el atomismo lógico; neopositivismo lógico, con fuertes tendencias reducionistas y fisicalistas; pluralismo lingüístico wittgensteniano y post-wittgensteniano; análisis conceptual strawsoniano; fenomenología lingüística austiniana; investigaciones de las funciones desempeñadas por las categorías y marcos conceptuales a veces con algunas explicaciones reconocidas o no de kantismo; indagaciones sobre la naturaleza y formas del desarrollo del conocimiento; estudios sobre las nociones de intención, propósito, acción, etc. Una descripción que conecta con la de Deaño.

[46] "La filosofía analítica, en suma, no es una "ESCUELA", ni siquiera una tendencia, y a lo más que se parece es a un conjunto de corrientes caracterizadas por numerosas "técnicas", "estrategias", "estilos" y "maneras de hacer filosofía" que cuadran bien con el examen de ciertos problemas, pero que no dependen de un determinado grupo de problemas. No hay ni "la" filosofía analítica, ni "los" problemas de la filosofía analítica; hay modos de analizar problemas filosóficamente." (*Cambio de marcha*…, op. cit., p. 29)

tica e irreflexiva, que pudiera derivar en academicismo sucursalista. El predominio del idioma inglés en la tradición analítica no tendría por qué convertir la filosofía universitaria española en una colonia angloamericana, si la calidad de la producción filosófica autóctona gana el debido reconocimiento dentro de los grupos y encuentros internacionales, en los que presenten sus propuestas. La recepción de analítica en el presente puede ser tan provechosa, a su juicio, como lo fueron en su momento el krausismo o el orteguismo.

Ferrater se ocupa, además, de revisar cuatro actitudes pensables ante el movimiento analítico, desde la que lo rechaza desconsideradamente, como la filosofía oficial, hasta la que lo asume críticamente, actitud ésta última que el adopta y defiende. La segunda actitud criticada por Ferrater era una clara advertencia dirigida al núcleo analítico de las cátedras de lógica, por limitarse a trabajar la lógica o la filosofía del lenguaje, "sin poner en duda sus supuestos, ni considerar otros problemas, que los que de ella surjan"; los jóvenes analíticos, sin embargo, no la tomaron en consideración. La tercera actitud criticada por Ferrater, era la de los jóvenes como Jacobo Muñoz, Quintanilla, Deaño o Muguerza, que consideraban "el giro analítico como un modo de filosofar "parcial", que debe superarse en una filosofía más amplia. Estos dos últimos, aunque tomaron en consideración esta advertencia, no la respetaron.

En *Cambio de marcha*…, además, Ferrater entró con singular claridad y distinción en los problemas de filosofía de la lógica, que ocupaban entonces a analíticos y dialécticos, haciendo una observación de gran alcance para los lógicos analíticos jóvenes, quienes, sin embargo, no la alcanzaron a comprender, o no la supieron respetar. La distinción[47] de Mosterín entre lógicos puros y lógicos impuros o filósofos, que aplican la lógica formal como instrumento de análisis lingüístico, conlleva una reducción del análisis a análisis lógico, y no sólo es insuficiente desde el punto de vista racional, sino que puede dar como resultado la impotencia y el cansancio de la lógica, de negativas consecuencias para el avance del racionalismo crítico. Ferrater interpreta precisamente la propuesta de dialectizar la lógica, y cualquier otro proyecto de convertir la dialéctica en una lógica formal, como expresiones de esa impotencia y cansancio de la lógica. E insiste en la necesidad de completar la lógica formal con las investigaciones que se estaban haciendo de las formas

[47] Ferrater parece situarla en línea con la tesis que Russell mantuvo por algún tiempo, según la cual los problemas filosóficos son principalmente problemas lógicos, y que dependiendo del tipo de lógica que se adopte, tendremos un tipo de filosofía. B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, (London 1914, edición revisada en 1926, cap. II.). La lógica es la esencia de la filosofía.

de inferir y de argumentar no deductivas dentro del campo de la llamada lógica informal, por autores como Toulmin, Passmore, Hare, M. Black, así como por Perelman en su línea neoretórica[48]. En este punto recuerda que, en su obra *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia,* Ortega se movió en esta dirección, si bien no acertó a valorar filosóficamente las posibilidades y límites de la lógica formal.

Además, Ferrater indicó a los jóvenes lógicos que su disciplina podía ser en filosofía algo más, de lo que alcanzó a ver su creador, Frege, al ofrecérsela a los filósofos como un instrumento de análisis. La lógica puede aplicarse a construir modelos para la investigación empírica, y para todas las investigaciones y actividades humanas, puede facilitar la formulación, reformulación y descubrimiento de problemas, puede transformar los problemas y ayudar a la razón a constituirse. Entonces, los problemas extra-lógicos influyen en la formación de modelos lógicos y de esta manera la lógica se transforma a sí misma. Como consecuencia, no sólo las cuestiones filosóficas tienen algo que ver con la lógica, sino que también la lógica tiene algo que ver con las cuestiones filosóficas. Los que se reducen al tratamiento lógico de los problemas filosóficos, ven la relación entre lógica y filosofía de modo estrecho y unila-

---

[48] "Los argumentos "puramente lógicos" no son, propiamente hablando, argumentos, son partes de algún proceso de inferencia o deducción lógicas." (*Cambio de marcha*…, op. cit., 87-88). La filosofía como lógica identifica pensamiento racional con lógica –idea general que sería la única formulable en esta filosofía como lógica–, y lleva a la impotencia de la lógica. (…) como la filosofía sin lógica lleva al sin-sentido (…) En vista de lo cual, sic, es "más razonable seguir manteniendo en filosofía la lógica, aunque no "por encima de todo", y además, o concomitantemente, admitir muy variadas formas de argumentación racional. Incluyendo las que destacan el hecho de que los argumentos son parte de un proceso de comunicación lingüística (124)." [La cita 124 dice: "Esto puede hacerse de varias maneras: atendiendo a propósitos y modelos de argumentos y a las posibles conexiones ente razonamiento lógico y la práctica – inclusive la práctica "cotidiana"– de la argumentación, como lo hace S. E.Toulmin en *The Uses of Arguments* (Cambridge, 1958); examinando ciertas peculiaridades de los argumentos corrientes usados por los filósofos, como las estudia John Passmore en *Philosophical Reasoning* (New York 1961); atendiendo máximamente a la comunicación y a las situaciones humanas de la comunicación, como lo ha hecho Chaim Perelman en varias obras relativas a la "nueva retórica" (*Rhétorique et Philosophie,* Paris 1953; *Traité de l'argumentation*, 2 vols., París 1958; resumen de sus ideas en el artículo "*The New Rhetoric: A Theory of Practical Reasoning*, en Great Ideas To-Day, 1970); estudiando argumentos e inferencias prácticas al modo de R. M. Hare (por ejemplo, en *Practical Inferences*, London-New York 1971)."].

Lo único que le falta es la referencia a Hamblin, pero su libro es del 1973, no podía materialmente incluirlo. Pero hace una referencia interesante a Max Black (*Logic and Ordinary Language,* en *Language, Belief and Metaphysics* (Albano 1970), ed. Howard E. Kiefer y Milgton K. Munitz, pp. 47-48), poniendo en duda que el análisis formal tenga algún interés como "crítica de un auténtico argumento filosófico", y negando que el sofisma filosófico sea equivalente a la falacia formal. Aquí estamos a las puertas de Hamblin y su estudio de las falacias.

teral, como si la lógica determinara y controlara tales problemas. Si uno quiere seguir considerando la lógica como una herramienta, habrá de aceptar que esta se modifica de acuerdo con el trabajo que se hace con ella. La propuesta de Frege, de incorporar la lógica como instrumento de análisis filosófico, se queda corta, y es unilateral, cuando la lógica se dedica a construir modelos para la computación de todas las investigaciones y actividades humanas.

El más importante interlocutor de Ferrater en 1974 fue Javier Muguerza, que entonces estaba buscando la filosofía o filosofías alternativas, para sustituir a la cadavérica filosofía oficial, que no podía reducirse a la estrecha analítica de los lógicos. Entendía que la filosofía es una lógica (como propedéutica o instrumentarium), una epistemología, una ética y, tal vez, una estética. Al contrario que José Hierro[49], que había pasado de sus importantes trabajos de divulgación y análisis de las corrientes éticas analíticas, a especializarse en filosofía del lenguaje dentro del departamento de lógica, Javier Muguerza[50] había abandonado la órbita de los lógicos y filósofos de la ciencia, y, aunque era agregado de la Cátedra de Fundamentos, estaba marcando la pauta de la renovación de los contenidos del departamento de Ética y Sociología. Esbozamos aquí con tres pinceladas la concepción de la recepción que tenía este influyente hermano mayor de la Filósofos Jóvenes orientados a la ética: 1. Las filosofías son productos culturales universales, por lo

---

[49] Me parece que José Hierro dejó un hueco en la evolución de la filosofía moral en España. Había hecho su tesis sobre la Filosofía del Derecho en Ortega, por lo que conocía la concepción del Derecho del último Ortega. Tradujo *La filosofía moral contemporánea* de W. D. Hudson, que fue trabajado por todos los *Problemas del análisis del lenguaje moral*. Desde entonces, la ética analítica no tiene representantes entre los profesionales de la filosofía de los años setenta.

[50] Jacobo Muñoz (en su trabajo "Después de Wittgenstein", Prólogo a su traducción del libro, HARNACK, J., *Wittgenstein y la filosofía contemporánea,* Barcelona, Ariel, 1972) atribuye a Muguerza un papel pionero en la recepción de la analítica: "la filosofía analítica se ha convertido en una de las dos corrientes que mayor audiencia encuentran entre los jóvenes filósofos españoles. De ello podrían ser ya testimonio los trabajos de Javier Muguerza, José Hierro, o Jesús Mosterín, la labor crítica e informativa de Alfredo Deaño, la inflexión perceptible en el catálogo de ciertas editoriales especializadas o publicaciones, hasta hace poco impensables, como, por ejemplo, la revista *Teorema*. El reciente Homenaje a Aranguren (*Teoría y sociedad*, Barcelona, Ariel, 1970) constituye, en este sentido, un incompleto pero muy significativo muestrario del tipo de filosofar que parece haberse impuesto ya en el país" (op. cit., p. 6). En su ensayo *Esplendor y miseria del análisis filosófico,* Muguerza se hizo eco de esa consideración, y la recompuso y redimensionó extendiendo la recepción de analítica en España hasta la revista *Theoría* de Sánchez Mazas, y hasta la obra de Thomas Moro Simpson *Formas lógcas, realidad y significado* (Buenos Aíres, 1964), y la Revista mexicana *Crítica* de Rossi, Salmerón y Villoro en Hispanoamérica. Muguerza había dedicado su tesis doctoral al pensamiento lógico de Frege.

que se importan y exportan como la teoría atómica o un reactor nuclear. Así que no hay filosofías nacionales; 2. Por no tener claro esto, el orteguismo fue unilateral; 3. Y es una suerte que así sea, porque no hemos tenido ninguna tradición filosófica utilizable. Menéndez Pelayo es rancio y falaz.

Muguerza no sólo va a invertir el planteamiento de Ferrater, en el sentido de considerar que la adopción crítica de la analítica (tesis cuarta aceptada por Ferrater), suponía superarla supliendo sus insuficiencias con elementos complementarios de otras corrientes contemporáneas, por ejemplo con el marxismo crítico (tesis tercera rechazada por Ferrater), sino que siempre estuvo dispuesto a interpretar el cambio de marcha, si era preciso, como una cambio de barco, es decir, como un abandono de la analítica[51]. Muguerza consideraba insuficiente la analítica porque no aceptaba el reduccionismo analítico de la epistemología a lógica y metodología de la ciencia y de la ética a análisis del discurso moral, aunque no se interprete el análisis lógico en sentido neopositivista.

Las tendencias a completar el análisis, defendidas por los Filósofos Jóvenes, dispusieron de un monográfico de la *Revista de Occidente* para expresar sus puntos de vista. La coordinación del mismo le fue propuesta al lógico Alfredo Deaño en 1973. Este joven lógico compartía la concepción rupturista de la recepción de Javier Muguerza, antes expuesta, como también su convicción de que era necesario invertir el orden de la tesis tercera y de la tesis cuarta de Ferrater, referentes a las actitudes ante el análisis.

En la presentación del monográfico, *Análisis y Dialéctica,* de la Revista de Occidente, Deaño identifica la filosofía analítica con la tradición anglosajona anti-hegeliana de Moore y Russell, que ha seguido la filosofía de la lógica y del lenguaje de Wittgenstein, y la tradición dialéctica con la tradición hegeliano marxista del materialismo dialéctico, en la que se sitúa también el materialismo académico de Gustavo Bueno[52]. Como Garrido, entien-

---

[51] "Por lo que a mi respecta estoy en buena parte de acuerdo con las palabras de Ferrater, y comparto también con el su admiración por la bella imagen neurathiana de la embarcación calafateada mientras navega sin vararla jamás en dique seco, pero querría añadir expresamente la posibilidad –que Ferrater en cualquier caso no descarta– de cambiar inclusive de embarcación (…) Ignoro si en tal caso podría seguirse hablando de filosofía analítica, por más que la filosofía analítica hubiese un día servido de terminus a quo." ("Esplendor y Miseria del análisis filosófico", en *La concepción analítica de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1974, p. 138).

[52] Bueno era consciente de la imagen que podía reflejar su filosofía en los analíticos y los marxistas: "Los positivistas y analíticos, si hojean este libro, lo percibirán como un libro más de metafísica –a pesar de que, por su método, pretende tener incorporada la propia crítica positivista y analítica a la metafísica. Muchos de quienes se encuentran en un estado de compromiso político determinado percibirán este libro como puramente académico, en el peor senti-

de que la filosofía analítica es mínima y no se atreve a casi nada, mientras la filosofía dialéctica es máxima, y lo quiere casi todo. Rechaza la reducción analítica de la filosofía a una lógica impura, como pretendía Mosterín, haciéndose eco del duro párrafo de Gustavo Bueno contra los "formalistas hippies" en sus *Ensayos materialistas*[53]. El análisis lógico sólo puede tener un carácter instrumental en filosofía. A los dialécticos, por su parte, les pide la elaboración rigurosa de un método consciente de sus posibilidades y límites, y que asuman la tarea de reconstruir paso a paso una teoría crítica de la sociedad. Deaño[54] concluye recogiendo los criterios para complementar la analítica con la dialéctica, expuestos por Manuel Garrido en el artículo comentado, *Metafilosofía del racionalismo.*

Paso por encima de los artículos del filósofo de la estética, Rubert de Ventos, *Análisis y dialéctica: los límites de un rendimiento,* que proponía aplicar como criterio de metodología lógica el vale todo de la ley del rendimiento cambiante[55], del profesor buenista de fundamentos, Vidal Peña, y su interpretación materialista de Spinoza, del lógico y filósofo de la ciencia Miguel

---

do de esta palabra. En una Revista –que, al margen de ello, me merece el mayor respeto– se me acusa severamente de mistificador –"domesticador" de Marx– y se me sitúa en la línea de todos aquellos que, "pretendiendo impedir que las masas se conviertan en protagonistas de la Historia", cortan sus contactos con ellas y se encierran en el ghetto de la Academia –del formalismo y el culturalismo." (*Ensayos materialistas,* op. cit., p. 9)

[53] "Es ridículo sobreentender que sólo hay razonamiento cuando hay formalización –como si la misma formalización no fuera fruto de un pensamiento racional no formal. Sin embargo, en nuestros días es frecuente un tipo de personas divididas en dos, del siguiente modo: en cuanto *académicas*, se identifican hasta tal punto con los procedimientos del rigor formal, que todo aquello que no puede ser reducido, por ejemplo, a expresiones de la lógica de predicados, o deducido conforme a las figuras de Gentzen, carece para ellos de interés: pero en cuanto *ciudadanos* dan cabida a las más espontáneas e intuitivas fuentes de opinión. El tipo de "formalista-nueva izquierda" –o incluso "formalista hippy"– se repite mucho en nuestros días. Pero estas dicotomías nos sitúan en las antípodas del punto de vista filosófico, de la disciplina filosófica." *Ensayos materialistas,* op. cit., p. 13.

[54] Deaño piensa que no se puede compatibilizar la analítica y la dialéctica en el plano de la lógica, porque no hay ni puede haber una lógica formal dialéctica. No se puede formalizar la dialéctica, ni dialectizar la lógica formal. Pero si pueden hacerse compatibles ("Metafílosofía del racionalismo", op. cit., p. 67) la dialéctica y la lógica formal, como si esta fuera del "plano metodológico de las ciencias naturales" y aquella de "la esfera de la práctica y de la realidad histórica". Así la dialéctica puede ser complementaria. Pero Deaño no acepta la contraposición de Garrido entre razón analítica y razón dialéctica.

[55] "La elección de una lógica es una cuestión de estrategia, la estrategia es función de la realidad que quiere interpretarse, y esta realidad a interpretar depende de los conocimientos y medios de observación de que se dispone en un período determinado." (*Revista de Occidente*, nº 138 (1974), p. 170). Habla de la lógica de las conductas, de la lógica de lo no dicho, de la lógica de lo redicho.

Ángel Quintanilla, *Notas para una teoría post-analítica de la ciencia*[56], que buscaba cerrar categorialmente el problema del aumento del conocimiento problemático en el positivismo crítico de Popper, y del filósofo del lenguaje Josep Lluis Blasco, *La identificación de individuos*[57], que insistía en la elaboración imaginativa supuesta por el análisis, para centrarme en el artículo de Muguerza, *Lógica, historia y racionalidad,* en el que se discuten los límites impuestos a la razón práctica por la generalización de la racionalidad lógico-matemática, defendida por Mosterín en *El concepto de racionalidad*.

En efecto, Muguerza va a tener en cuenta la dirección de la controversia entre analíticos y dialécticos, que parecía sugerir Jacobo Muñoz con su publicación de *La disputa del positivismo en la sociología alemana*[58], pero en cuanto le permite construir su propia versión de la disputa del positivismo (de Mosterín) en la razón práctica de la ética. Así, este autor denuncia que la reducción lógico matemática de la racionalidad, conlleva la consecuencia desastrosa de convertir la ética en un emotivismo residual y retorizante[59].

A Muguerza le interesaba desde el punto de vista ético, la distinción crítica entre racionalidad de medios o instrumental y racionalidad de fines o

---

[56] Frente a los que niegan a la dialéctica un papel en la ontología y la epistemología, y la relegan en el mejor de los casos a la filosofía de la praxis, Quintanilla defiende que "la significación de la presencia de la filosofía en el núcleo mismo de la ciencia podría tener un alcance dialéctico. Se trata de lo siguiente: el crisol de las ideas filosóficas, aún de las que aparecen relacionadas ante todo con el problema del conocimiento, es sin duda alguna, y por lo menos en buena parte, el campo de la praxis política en el contexto de una sociedad dividida en clases. Ahora bien, que el modelo del cierre categorial remita en último término a una ontología materialista y el papel de la crítica filosófica como motor y núcleo del desarrollo de la ciencia equivale a conectar el problema de la filosofía de la ciencia, el problema de la razón teórica, con el campo de la filosofía de la praxis, con el problema de la razón práctica.. Si la metodología dialéctica puede presentarse como una forma de entender la racionalidad de la acción (incluyendo no sólo la esfera de los medios –praxeología–, sino también la de los objetivos), entonces es posible que la dialéctica colabore de forma eficaz a la comprensión de las ciencias, a la comprensión sobre todo del objetivo de la ciencia, el aumento del conocimiento, y a desvelar el sentido (posiblemente relativo, histórico) de la objetividad del mismo. Porque la objetividad científica alcanzada en un momento determinado debe entenderse desde luego, como algo trascendente a la división de la sociedad en clases, pero no es necesario que haya que entender también así el proceso seguido hasta el logro de esa objetividad." (*Revista de Occidente*, op. cit., p. 277)

[57] "La actividad filosófica no consiste tanto en hacer una teoría del conocimiento o de la realidad, sino en "elucidar la estructura categorial de la teoría que tenemos incorporada, entendiendo la estructura categorial de forma que no sólo incluye categorías sino también principios y la lógica de la teoría" (*Revista de Occidente,* op. cit., p. 260). Remite a su trabajo *Análisis categorial,* en *Filosofía y ciencia en el pensamiento español contemporáneo (1960-1970).*

[58] Ver cita 37.

[59] Un emotivismo, cuyo "uso de la razón vendría a reducirse a la retórica" (*Revista de Occidente*, op. cit., p.199).

valores, que los frankfurtianos esgrimieron contra la sociología positivista, pero no el problema de filosofía de las ciencias sociales, que afrontará el marxismo analítico desde la segunda mitad de la década de los setenta: construir una metodología rigurosa de las ciencias sociales positivas, superador del modelo causal positivista, para que aquellas no se conviertan en instrumentos de la cosificación y dominación de la acción humana y de la sociedad. Muguerza, más bien, utiliza sin mayores precisiones esa distinción crítica, para separar la racionalidad ética de las conclusiones de Mosterín, que generalizaban el modelo de racionalidad estratégica a la razón práctica.

En efecto, el mayor problema de la concepción de la racionalidad expuesta por Mosterín[60] no es, a su juicio, su individualismo, ya que se podría utilizar la generalización de la teoría de juegos de estrategia a todo tipo de juegos, incluidos los juegos cooperativos, por parte de John Ch. Harsanyi, para extenderla a la acción social en la que participan múltiples individuos. Sino que reduce la razón práctica a una teoría matemática de la racionalidad instrumental, y deja naufragar en el torbellino de la irracionalidad a todo discurso que haga objeto de consideración los fines últimos o valores, que a lo sumo podrían ser susceptibles de tratamiento retórico. Frente a lo que Muguerza define su demarcación: la razón práctica de la ética empieza justo allí, donde la razón instrumental acaba, porque esta es una racionalidad de medios y aquella es la racionalidad específica de los fines últimos.

---

[60] Muguerza recoge así la concepción analítica de la racionalidad expuesta por Mosterín en *El concepto de racionalidad*, (*Teorema* III, 4 (1973), pp. 355-380), y que, a juicio de éste, prevalece, es decir, que se nos impone, nos guste o no. Según Mosterín, es racional, desde el punto de vista teórico, "Una persona determinada X cree racionalmente que p (donde p es un enunciado cualquiera) si y solo si (1) X cree que p y (2) X posee suficiente evidencia de que p, es decir, p es analítico, o X puede comprobar directamente que p, o p es un teorema de una teoría científica vigente en el tiempo de X, o hay testimonios fiables de que p, o p es deducible a partir de otros enunciados q1….qn y X posee suficiente evidencia de que q1…qn (esta cláusula convierte a esta definición en recursiva) y además (3) X no es consciente de que p está en contradicción con ninguna otra de su creencias". Pasando ahora al segundo tipo de racionalidad, Mosterín juzga que *la racionalidad práctica presupone la racionalidad t eórica* (pues, mientras que podemos ser racionales en sentido teórico sin serlo en sentido práctico, no podemos actuar racionalmente en un campo determinado si no somos racionales al menos en nuestras creencias referentes a ese campo), por lo que, en consecuencia, cabría considerarla "la racionalidad sin más". He aquí como procede ahora a precisar su concepto: Es racional desde el punto de vista práctico una persona X, "si (1) X tiene clara conciencia de sus fines, (2) X conoce en la medida de lo posible los medios necesarios para conseguir esos fines, (3) en la medida en que puede, X pone en obra los medios adecuados para conseguir los fines perseguidos, (4) en caso de conflicto entre fines de la misma línea y de diverso grado de proximidad, X da preferencia a los fines posteriores y (5) los fines últimos de X son compatibles entre si".

Mosterín respondió en un segundo artículo, titulado *La incompleta racionalidad,* publicado por *Teorema* en 1977. Estos artículos de Mosterín se convirtieron en su libro *Racionalidad y acción humana* (1978), que pudo servir al menos, para llamar la atención sobre el interés de la teoría de juegos de estrategia para la razón práctica, un interés que tendía a ocultar la aplicación de la distinción *razón instrumental-razón valorativa* como criterio para replantear el carácter autónomo y primordial de la razón práctica de la ética. A nadie se le escapa la importancia de las propuestas morales y políticas, hechas desde la teoría de juegos, por autores como Harsanyi o David Gauthier, que no fueron traducidas hasta mediados los años noventa.

En este artículo Muguerza defendió, además, que la decantación de los valores morales es un fruto del tiempo, del discurso histórico, no de la lógica o del discurso argumentativo, una tesis que enseguida fue tildada de "neohistoricista" por Quintanilla, es decir, descalificada por ser un vulgar idealismo relativista. Muguerza se vio obligado a precisar qué podría ser el tribunal histórico de la razón de su propuesta, a la que él prefería llamar "neoperspectivista", y no pudo defenderlo de las acusaciones de relativismo e idealismo. Pero no aceptó nunca la identificación marxista de la conciencia de clase obrera como decantador histórico decisivo de los valores morales, como le sugirió el propio Quintanilla, porque en las democracias capitalistas la división en clases estaba difuminada, y porque sólo una sociedad sin clases puede disponer de una razón universal patrimonio de la humanidad.

Muguerza levantó pronto el acta de defunción de su "preferidor racional"[61] (libre, informado e imparcial), por ser una idealización no computable. Había adoptado esta figura del "preferidor", a mi juicio, porque no supo ver las virtualidades de la lógica informal[62], cuyo nombre rechazaba de entrada, para fundamentar la racionalidad del discurso moral. En el fondo seguía manteniendo los parámetros de validez de la lógica formal y de objetividad de las ciencias positivas, lo que le llevó, no sólo a menospreciar por retorizantes las aportaciones de la nueva retórica de Perelman, sino

[61] En "Es" y "debe" en torno a la lógica de la falacia naturalista, (*La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 69-101). Y en "A modo de epílogo: últimas aventuras del preferidor racional" (*La razón sin esperanza*, op. cit., pp. 227-296).

[62] Son múltiples los pasajes de *La razón sin esperanza,* en los que encontramos recogidas observaciones de Muguerza sobre el análisis lógico de la argumentación moral, pero es en el artículo "La razón sin esperanza: una encrucijada de la ética contemporánea" (*La razón sin esperanza*, op. cit., pp. 53-58), donde recibe un tratamiento explícito.

también a desechar o a obviar los esfuerzos de Toulmin, Strawson, Ryle, y otros lógicos informales, por clarificar la lógica argumentativa del discurso moral. Las razones que le llevaron a dejar de lado estos importantes desarrollos, tal vez se puedan presentar resumidas mediante el siguiente argumento de fondo: Todo tipo de argumentación moral, se base en inferencias de tipo deductivo o no deductivo, o incluye alguna razón o argumento de tipo valorativo o normativo, o comete la falacia naturalista, es decir pasa de enunciados objetivos, sobre lo que las cosas son, a enunciados valorativos o normativos, sobre lo que las cosas deben ser. Así que el problema de la argumentación moral se retrotrae a la discusión lógica de las condiciones de validez de las razones o argumentos de carácter valorativo o normativo, de los que siempre va a depender la argumentación moral concluyente. Ahora bien, todos los esfuerzos de los filósofos informales, en especial de Toulmin, por definir las condiciones lógicas de las buenas razones morales, es decir, de aquellas que tengan validez universal, han acabado sin resultados concluyentes. Y no podía ser de otra manera, pues a diferencia de las razones o argumentos teóricos, que, en base a su contrastable objetividad, pueden ser lógicamente universalizados, las razones o argumentos morales no son objetivas, y, en consecuencia, no pueden ser universalizados lógicamente. Luego, los esfuerzos realizados por los lógicos informales para clarificar una tópica moral y para categorizar y controlar críticamente el tipo de inferencia no deductivo de las argumentaciones dialécticas, no sólo han sido inútiles, sino que estaban condenados a serlo, por la condición misma del discurso moral. Por consiguiente, los esfuerzos de la lógica informal por clarificar y controlar las razones o argumentos morales y las inferencias no deductivas de la argumentación dialéctica son irrelevantes y se pueden obviar.

Es decir, que del carácter precario e insuficiente del análisis lógico informal de la argumentación moral se pasa a buscar la racionalidad ética al margen de la lógica. No se comprende que el análisis lógico de la argumentación moral, aunque sea precario y no baste para fundamentar la moral, sin embargo es un elemento necesario de una ética filosófica que se entienda como reflexión del hecho moral. Además, dicho análisis lógico no deja las cosas como están, pues puede descubrir pseudo-argumentos, inferencias falaces, argumentaciones insuficientes, etc., y, con ello, poner de manifiesto el carácter injustificado de las posiciones morales o jurídico-políticas.

La polémica entre analíticos y dialécticos, tal y como fue desarrollada por este influyente ensayista, que pasó revista a las principales corrientes y autores adoptados en la renovación teórica de los departamentos de Ética y Sociología, se refleja en sus artículos y ensayos de la primera mitad de los

años setenta, recogidos y publicados en su libro *La razón sin esperanza*[63]. La razón que ha perdido la esperanza no es la razón práctica analítica, que se ha quedado desprovista de la lógica, sino la razón práctica kantiana que ha perdido su esperanza teológica, y la esperanza marxista en la realización histórica de la utopía comunista[64].

De manera semejante, en sus ensayos de los años ochenta, recopilados en su libro *Desde la perplejidad* (1990), hará el control de calidad de las recepciones de los años ochenta, y dejará de lado los desarrollos del análisis descriptivo y normativo de los procedimientos dialógicos de la argumentación moral, realizados por teorías lógicas de carácter pragmático de indudable interés para el análisis y la clarificación lógica del discurso moral, como la pragmática de Barth y Krabbe, o la pragmadialéctica de van Eemeren y Grootendorst, o como la pragmática del diálogo de Habermas. Dado que la universalidad de las razones o argumentos morales sólo puede resultar de la intersubjetividad, no de la objetividad, el análisis lógico pragmático de los procedimientos dialógicos, aunque sea precario e insuficiente, es de interés irrenunciable para una ética que se conciba como reflexión en la moral vivida, y que pretenda contribuir de alguna manera a clarificar y a controlar su racionalidad. En la obra antes citada, Muguerza descalificará las éticas del discurso y su pragmática del consenso, por considerarlas idealizaciones inútiles, y planteará una "ética del disenso".

Conclusión: la lógica argumentativa, una asignatura pendiente.

Las disputas entre analíticos y dialécticos fueron un fenómeno característico del ambiente de renovación de la filosofía oficial en la Universidad española de la primera mitad de los años setenta, registrable en los simposios, congresos y publicaciones más significativos del momento desde el punto de vista de la renovación, y consistió en una reacción contra la expansión de la analítica, que se había impuesto y florecía en los departamentos de lógica, en especial contra el positivismo de los lógicos que constituían el núcleo de dichos departamentos.

Las disputas tuvieron distintos puntos de controversia, con diferentes protagonistas, pero siempre fueron confrontaciones asimétricas de representantes de corrientes o posicionamientos filosóficos diversos, que no podían

[63] En *La razón sin esperanza*, (Madrid, Taurus, 1977) afirma que las discusiones entre analíticos y marxistas son crónicas en la filosofía española actual.

[64] *La razón sin esperanza*, op. cit., p. 296.

dar de sí desarrollos teóricos específicos, sino que, más bien, parecían aspirar a una determinada configuración de la filosofía oficial renovada, con un lugar adecuado para las nuevas corrientes o posiciones adoptadas.

La controversia en torno a las relaciones entre lógica y dialéctica, que Manuel Garrido planteaba como una cuestión de filosofía de la lógica, la formalización de la dialéctica, era enfocada por Gustavo Bueno como un problema de fundamentos, la fundamentación dialéctica de la lógica, necesaria para ahuyentar los fantasmas del positivismo. Esta polémica sólo sirvió para desempolvar los intentos de formalizar la dialéctica, desarrollados por la tradición hegeliano-marxista en los años sesenta, y, sobre todo, para que los analíticos no entraran en los intentos de renovación de la cátedra de fundamentos que protagonizaba por entonces el catedrático de Oviedo. A su vez, esa especie de disputa del positivismo en la ética, que se inventó el ensayismo neokantiano y autocrítico de Javier Mugüerza contra la generalización de la racionalidad lógicomatemática, propuesta por el lógico neopositivista Jesús Mosterín, representó un antídoto que inmunizó a las Cátedras de Ética y Sociología contra la influencia de la analítica. Una medida profiláctica a la que contribuyó también la disputa del positivismo en las ciencias sociales, que planteó el marxismo crítico de Sacristán y Jacobo Muñoz, cuyos desarrollos no hemos atendido en este trabajo.

Estas disputas pseudo-teóricas contribuyeron, a mi juicio, a ocultar la auténtica cuestión de filosofía de la lógica, referente a las relaciones de la lógica con la dialéctica, es decir la que se ocupa de determinar el lugar y la forma de configurar de manera rigurosa las razones y las inferencias no deductivas, que presiden gran parte de la argumentación cotidiana, y, desde luego, la argumentación moral y política. Desde el punto de vista aristotélico, diríamos que se trata del problema de reformular, en consonancia con la nueva lógica analítica, la parte del *Órganon* dedicada a los tópicos y a la argumentación dialéctica. Un problema que ha sido abordado por distintas tendencias neoretóricas y neodialécticas a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. De esta deficiencia, que está siendo denunciada desde hace años por autores competentes del Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, todavía se resiente hoy la enseñanza de la Lógica en las facultades de Filosofía, así como la formación lógica de los futuros ciudadanos y bachilleres en nuestros Institutos de Enseñanza Secundaria y Bachillerato.

En fin, la recepción de la analítica, que prendió en los departamentos de Lógica de los años setenta, y se consolidó en el *Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia*, experimentando un gran desarrollo desde 1984, ha llevado a la filosofía oficial española a un nivel científico sin precedentes. Por ello, el historiador de la filosofía española no puede adoptar en sus trabajos puntos de vista y valoraciones sobre nuestro pasado filosófico que no tengan en cuenta los resultados de esa última recepción.