

*La suerte de la lógica en la “Escuela de Madrid”: notas sobre una desgracia**

Luis VEGA REÑÓN
(UNED)

Resumen

Todo el mundo reconoce el papel decisivo de Ortega y su “Escuela de Madrid” en la modernización del pensamiento español del s. XX. Pero su contribución en el caso de la lógica fue más bien desafortunada: lejos de auspiciar la introducción y recepción de la lógica moderna, la Escuela de Madrid emprendió una alternativa lógica, la llamada “lógica de la razón vital”, inviable. Al tratarse de un fracaso sintomático, lo consideraré en una perspectiva más amplia, a partir y a través de la confrontación en este punto de la “Escuela de Madrid” con la coetánea “Escuela de Barcelona”.

Palabras clave: lógica moderna, Escuela de Madrid, Escuela de Barcelona, recepción de la lógica en España, filosofía del s. XX.

Abstract

The decisive role played by Ortega and his “School of Madrid” in modernizing the 20th century Spanish thinking is widely accepted, but their contribution to bring our logic up to day was rather unfortunate: far from backing the introduction or reception of modern logic, the “School of Madrid” attempted an alternative logic, the so-called ‘logic of vital reason’, non-viable. As it is a symptomatic failure, I’ll give a broader account of it starting

* Investigación en el marco de los proyectos 06/0110/2002 (CM) y BFF 2002-03856 (ANEP).

from, and going through, a confrontation in this respect between the “School of Madrid” and its contemporary “School of Barcelona”.

Keywords: modern logic, School of Madrid, School of Barcelona, Spanish reception of logic, 20th century philosophy.

Todo el mundo reconoce el papel decisivo que Ortega y su círculo académico –la “Escuela de Madrid”– desempeñaron en la modernización del pensamiento español del s. XX. Es bien sabido también que una de las transformaciones más radicales y características del pensamiento moderno, en el curso de las últimas décadas del s. XIX y las primeras del s. XX, fue la marcada por el despegue y desarrollo de la lógica. ¿Cuál fue la contribución del círculo madrileño a este respecto? Adelanto una respuesta negativa: lejos de propiciar la recepción efectiva y la implantación de la lógica moderna en España, la “Escuela de Madrid” alentó una alternativa, una sedicente “lógica de la razón vital”, que no sólo se quedó en un precario estado de programa, sino que resultaba inviable en el sentido preciso en que ya por entonces, –por los años 1930–, cabía hablar de *lógica* como ciencia semántica formalizada. Pero el caso de la “Escuela de Madrid”, aunque llamativo en el contexto de sus labores de aculturación filosófica del país, no deja de ser sintomático de las vicisitudes de la introducción, y los fracasos en la recepción, de la lógica en España¹. Por eso conviene verlo en una perspectiva más amplia y, en particular, será instructivo compararlo con el coetáneo de la también llamada “Escuela de Barcelona”. Así pues, estas notas tendrán dos partes: la primera se dedicará a la consideración y confrontación de ambas “Escuelas”, mientras que la segunda se centrará en la “Escuela de Madrid”.

1. Hablando en términos de “escuelas”: los casos de Madrid y Barcelona

Las “escuelas” de Madrid y de Barcelona parecen ser hoy un lugar común historiográfico sobre la filosofía española del 2º tercio del s. XX. El caso de la “escuela de Madrid” pasa por indiscutible. El de la “escuela de Barcelona” es más desvaído y problemático. Pero ambas, en la autorizada opinión de

¹ Vega Reñón (2001) avanza precisiones sobre las nociones contrapuestas de “introducción” y de “recepción (efectiva)” de la nueva lógica en España, y detalles sobre los antecedentes de la situación desde 1890 hasta 1930, tanto en medios filosóficos como en medios matemáticos. Aquí daré unas y otros por supuestos.

José Gaos, compartirían la misma razón de ser: “Sólo en las Universidades de Madrid y Barcelona se podía hacer la carrera completa de Filosofía, fundamental razón para que se pueda hablar de una escuela filosófica de Madrid y otra de Barcelona.” (1949, 207). Este motivo académico nos sitúa en la primera mitad de la década de 1930: del 15 de septiembre de 1931 data el decreto que da autonomía y reconocimiento pleno a las facultades de Filosofía y Letras en las universidades de Madrid y Barcelona; del 27 de abril de 1935, el decreto que les confiere en exclusiva la titulación de doctor². Baste para permitirnos adoptar y desentrecomillar esa denominación imprecisa de “escuelas”.

Sin embargo, más allá de esta base administrativa común, en todo cuanto se refiere a su constitución histórica, a su orientación filosófica e intelectual e, incluso, a algunos supuestos institucionales, las dos escuelas difieren bastante. Al menos tanto como puedan diferir [a] un círculo de discípulos en torno a un maestro y mediador universal (Ortega y Gasset, en Madrid), y [b] un aire de familia entre quienes creen participar de una suerte de precipitado tradicional y local (el ambiente propiciado en Barcelona no sólo por la discreta labor de J. Serra Hunter y J. Xirau, sino por los posos en sedimentación desde años atrás de diversas orientaciones ideológicas y demandas autonomistas que venían promoviendo, por ejemplo, una autoconciencia histórica, una modernización cultural, una descentralización universitaria y un progreso liberal). Puede que el nombre de *Escuela de Barcelona* se haya debido, en parte y a pesar del reconocimiento anterior de una filosofía con denominación de origen catalán, a un reflejo paralelo de la denominación *Escuela de Madrid*, más ajustada desde el punto vista doctrinal e institucional. Sea como fuere, las dos denominaciones son retrospectivas y tienen un punto de nostalgia: se acuñan tras la Guerra Civil, cuando ambas escuelas se encuentran ya en un proceso de diáspora y disolución.

² El título II del decreto de 1931, que establece el currículo académico, declara seguir el estatuto aprobado por la facultad de Filosofía y Letras de Madrid en 1922 –el llamado “plan García Morente”–. Por otro lado, si en Barcelona ya se había creado inicialmente una Sección de Filosofía en 1910, la autonomía de la propia Universidad no será efectiva hasta junio de 1933; luego, a finales de 1934, verá suspendido este régimen estatutario, al que retornará en febrero de 1936; la suspensión definitiva le llegará de la mano nacional-franquista el 28 de enero de 1939. La vida institucional y jurídica de la Universidad de Madrid es mucho más apacible por su no desmentida condición de Universidad Central; pero el curso de la Guerra y su desenlace le supondrán a la facultad de Filosofía y Letras un descalabro material y académico no menos considerable.

1.1 Un marco general de confrontación

Empecemos considerando el caso de Barcelona. Allí, desde la segunda mitad del s. XIX, se venía hablando de una “escuela catalana” en filosofía, expresión ya empleada por J.L. Feu en 1865. Primero se refería a la variante local de la escuela escocesa del sentido común, representada por Martí y Balmes, a los que más tarde se suma Llorens. Luego, a finales de siglo, pasó a bautizar una línea ideológica de pensamiento eclesiástico y nacionalista conservador, asociada bien al tomismo (como en J. Torras y Bages, 1892) o también al lulismo (a través de S. Bové y de la *Revista Luliana* [1901-1905]). Por último desembocó en la invención historiográfica de una “escuela filosófica catalana” (C. Parpal y Marqués, 1914; P. Font y Puig, 1918), que reconocía no sólo su filiación con la tradición de Martí, Balmes, Llorens, sino su afinidad con una escolástica discreta como la consentida por Luis Vives³. De ahí resultan, en suma, las tres fuentes convencionales de la filosofía catalana: Lull y el lulismo, Vives, el *seny* decimonónico catalán-escocés. Por lo demás, sus señas de identidad se debatían entre pulsiones ideológicas contrarias: durante la Renaixença, entre el ideal de reconstrucción y legitimación de la propia cultura nacional y el de la normalización y modernización de la vida cultural, entre el tradicionalismo conservador y el modernismo; tras el Noucentisme, entre el pensamiento efectista de los intelectuales dados a la “pensada genial” –en expresión autocrítica de P. Corominas– y la labor académica circunspecta de los universitarios como Serra Hunter y sus discípulos (e.g. F. Mirabent, J. Roura Parera, J.M. Casamiglia –el “segundo Sócrates” catalán–). En 1929, J. Xirau da precisamente el nombre de “escuela filosófica” al cenáculo en torno a Serra Hunter, sin mayores pretensiones de unidad doctrinal, ni de fidelidad a una tradición. En atención a un motivo como el aducido por Gaos, cabe pensar en el ambiente creado a partir de la constitución de la Sección de Filosofía en Barcelona, en 1910, aunque esto no traiga

³ Cf. José L. Feu, *Memoria* de ingreso en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona (1863), recogida en sus *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana*, Barcelona, Ramírez y Cia., 1865; J. Torras i Bages, *La tradició catalana*, Barcelona, La Ilustración, 1892; C. Parpal y Marqués, *Antecedentes de la escuela filosófica catalana del s. XIX*, Barcelona, Comas y Portabella, 1914; P. Font y Puig, *El supremo criterio de verdad: la evidencia*, Murcia, J.A. Jiménez, 1918, pp. 33-49. Posteriormente, la historiografía de la filosofía catalana ha venido a moverse entre, por un lado, los estudios monográficos sobre algunos autores más o menos representativos y, por otro lado, el escepticismo o la desmitificación, e.g. en las líneas de N. Bilbeny, *Filosofía contemporània a Catalunya*, Barcelona, Edhasa, 1985, o de A. Mora, “Filosofía catalana contemporánea”, en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1988, pp. 157-181.

consgo unas señas unívocas de identificación escolar –recordemos que a Serra Hunter, catedrático de Barcelona desde 1911, vendrán a acompañarle colegas tan dispares como T. Carreras Artau en 1912, C. Parpal y Marqués en 1914, y P. Font y Puig en 1916–. Y cabe suponer que este ambiente propicie la experiencia de un *ethos* universitario de trabajo académico en filosofía, una experiencia pareja a la que tendrá lugar bajo el magisterio de Ortega y a través del “plan García Morente” en Madrid, aunque sus respectivos idearios y estilos sean dispares. En fin, como ya sabemos, es Gaos quien, a partir de 1949, da curso libre a la nueva denominación, *Escuela de Barcelona*, al tiempo que fija su domicilio en la facultad de Filosofía de los años 30. Tiempo después, Eduardo Nicol, un presunto implicado en ella, prueba a trazar retrospectivamente su indefinido perfil⁴: tras advertir “Ya sé que no hay una escuela de Barcelona (me refiero a una escuela filosófica)” (p. 165), se aviene a dibujarla como “una variedad de doctrinas que prospera en una comunidad de afinidades” (p. 204), haciendo así referencia a un legado universitario de Barcelona conformado sobre todo por el magisterio de J. Serra Hunter y de J. Xirau –relacionado a su vez con miembros de la Institución Libre de Enseñanza en Madrid–, y por las diversas contribuciones añadidas de D. García Bacca, J. Ferrater Mora, J. Roura Parella, D. Casanovas o el propio Nicol, entre algunos otros.

En el caso de Madrid, la primera mención relevante es la de “escuela de Ortega”; se debe también a Gaos (1939) y se refiere a “una unidad de orientación histórica y doctrinal, una común valoración de personas y reconocimiento de jerarquías y una labor articulada, en muchos casos verdadera colaboración” (edic. c. [1945], 283-4)⁵. Su asiento es la facultad de Filosofía y Letras de la universidad de Madrid, y su foco central es el propio Ortega que irradia ideas, iniciativas e influencias sobre un núcleo de colegas –no sólo de la misma facultad– y un amplio círculo de discípulos –alumnos o no–. Pronto, en los años 40, pasa a conocerse como “la escuela filosófica en España” a través de escritos de J. Marías (1946: 12-16 en especial) y de M. Granell (1946), en el entendimiento –sobre todo, por parte de Marías– de que no hay en el país otra “filosofía española actual” digna de tal calificación y capaz de responder al desafío intelectual de los nuevos tiempos. Por entonces, según parece, la razón vital e histórica se sentía llamada a superar las cri-

⁴ En la Segunda Parte: “La escuela de Barcelona” de su (1961 [19882]), pp. 169-207.

⁵ Por otro lado, en una carta de García Morente a un amigo, en 1935, con ocasión de las bodas de plata de Ortega con su cátedra, ya hay clara constancia de la enseñanza e influencia universitarias de Ortega en Madrid, aunque todavía no se hable de una *escuela*. Vid. M. García Morente, *Escritos desconocidos e inéditos*, Madrid, BAC, 1987, p. 133 en particular.

sis contemporáneas de los *ismos* (positivismo, racionalismo, realismo e idealismo) y de ciertas disciplinas –la lógica incluida–, para ponerse al frente de la historia del pensamiento occidental. A finales de esta década, la aureola institucional de Ortega deviene más modestamente “escuela filosófica de Madrid” –en Gaos (1949)–. Por último, en los años 50, toma el ceñido título de “escuela de Madrid”: primero, según Granell, para referirse a la “misteriosa incitación” que latía en la universidad madrileña de los años 1930, “bajo la orientadora palabra de Morente, Ortega, Zubiri o Gaos”, en la que “precisamente pudiera resumirse lo más vivo y mejor del especial espíritu filosófico de la que me complazco en llamar *Escuela de Madrid*” (1960: 82-83); luego, a través del *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora (1958³) y de un ensayo de Marías (1959) sobre *La escuela de Madrid*, para adquirir mayores precisiones filosóficas. Hoy ha venido a ser un sujeto historiográfico relativamente definido cuyo discurrir, según Abellán y Mallo (1991), se desenvuelve en 3 fases: *antecedentes*: entre 1910 –año en que Ortega gana la cátedra de Metafísica en la universidad de Madrid– y 1932; *establecimiento*, de 1933 a 1936, es decir, el periodo de funcionamiento normal de la facultad de Filosofía y Letras con arreglo al nuevo estatuto de autonomía que recoge la propuesta avanzada en la década anterior, el “plan Morente”, y así mismo el periodo en el que se forma la primera y única generación de licenciados en la especialidad de Filosofía; *exilio y disociación*, entre los años 1936 y 1955, marcados por el inicio de la Guerra Civil y por la muerte del maestro.

Al margen de estos supuestos externos de constitución y disolución, también está perfilado el cuerpo doctrinal interno de una filosofía que en su momento llegó a tener visos de revelación, una filosofía que iluminó las mentes y enardeció los ánimos –según Abellán y Mallo, *l.c.*, p. 69; las pp. siguientes, 70-76, dan detalles dirigidos a sustanciar y justificar tal estimación–. Son varios los signos de esta presunta trascendencia. Para empezar, como declara Morente a propósito del curso de Ortega *¿Qué es filosofía?* (1929), la vida es el *cogito* de la nueva filosofía y Ortega es a la filosofía contemporánea lo que Descartes a la filosofía moderna. A esta suposición común sobre la primacía de la categoría filosófica de la vida –categoría que entiende la vida no sólo como decurso vivencial en un marco dado de circunstancias, sino como quehacer reflexivo, y descansa en la imperiosa necesidad de cada uno de hacerse cargo de su propia vida–, cabe añadir otras apreciaciones ampliamente compartidas. Por ejemplo, estas tres: (i) con el pensamiento de Ortega, España se incorpora a la historia universal de la filosofía; parejamente (ii) con Ortega, la lengua española se convierte por primera vez en una lengua filosófica; y, en definitiva, (iii) la obra de Ortega constituye no sólo una posi-

bilidad abierta de hacer filosofía en español, sino un título de legitimidad de la filosofía hispánica misma, al representar un paradigma de la expresión y del pensamiento filosóficos en lengua española, acordes con la idiosincrasia hispánica. Bueno, de ser así las cosas, habría que preguntarse por qué (iii) no ha pasado de ser la expresión de un deseo, por qué nuestra 2ª mitad del siglo XX se ha ido mostrando tan infiel a esas señas conceptuales y estilísticas de identidad hispano-orteguianas⁶. Y me temo que la respuesta, por limitarse a España sin ir más lejos, no podría remitirse simplemente a los obstáculos institucionales, políticos e ideológicos del Régimen, pues en el curso de los años 50 y 60 van asomando otras alternativas filosóficas que terminarán por imponerse en la década siguiente. Pero, al margen de esta cuestión, también es cierto que incluso algún miembro de la escuela de Barcelona –Nicol, por ejemplo– ha reconocido que Ortega abrió en su momento la posibilidad de hacer efectivamente una filosofía hispánica.

1.2 Notas para un contraste: Madrid vs. Barcelona

Con estos antecedentes ensayemos una confrontación sumaria entre ambas escuelas desde un doble punto de vista intelectual e institucional. En principio, la de Madrid cuenta con la singular figura intelectual de Ortega, maestro “resonador” –sintonizador y mediador con el pensamiento europeo–, “propulsor” y “sensibilizador filosófico”⁷, y con un núcleo formado en torno suyo por colegas y colaboradores (Morente, Zubiri, Gaos; Luzuriaga, Recaséns, Ayala; M^a de Maeztu, M^a Zambrano), al que luego se agregarán como satélites de ese sistema solar algunos de los autodenominados “siete magníficos” –i.e. la promoción académica de graduados en la Sección de Filosofía en el 36–, en concreto Granell, Marías y Rodríguez Huéscar. En Barcelona, en cambio, nos encontramos con ciertos profesores, en particular Serra Hunter y Xirau, que parecen actuar como aglutinantes y mentores para otros asociados (e.g. García Bacca) y para algunos estudiantes (e.g. Ferrater Mora, Nicol), todos ellos con intereses y estilos intelectuales diversos. Por otro lado, en el orden de las ideas filosóficas, si la escuela de Madrid es una fundación sin otras raíces madrileñas o hispanas que el propio Ortega y el

⁶ Vid., por ejemplo, la encuesta “Ortega hoy” en *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, 3 (1965), 35-44.

⁷ Son los tres aspectos del magisterio de Ortega que, al cumplirse sus bodas de plata con la cátedra, destaca y glosa Zubiri (“Ortega, maestro de la filosofía”, *El Sol*, 8 de marzo de 1936).

núcleo constituyente, el ambiente más informal de Barcelona, a falta de un maestro próximo y vivo reconocido, parece alimentarse de ciertas tradiciones endógenas o, al menos, tomarlas como punto de referencia⁸. Por eso no es extraño que, a pesar de los intentos de modernización y de apertura a la cultura clásica mediterránea y al pensamiento de allende los Pirineos, la escuela de Barcelona siga manteniendo unas señas tradicionales y locales de identidad; mientras que la escuela de Madrid, tanto por la condición capitalina y central de Madrid, como por el ideario político y cultural del propio Ortega, tiende a hacerse cargo de una misión regeneradora de la cultura nacional y procura incorporar España a "las corrientes vivas del pensamiento europeo". Esta disparidad se extiende a la divergencia entre dos empresas editoriales y culturales un tanto solidarias con ellas, la europeísta y extrovertida de Revista de Occidente desde Madrid, la catalanista e introvertida del Institut d'Estudis Catalans en Barcelona. Aún cabe advertir otra diferencia sintomática a este propósito: el peso cultural específico de ciertas instituciones externas, el Institut d'Estudis en particular, y su proyección sobre la Sección de Filosofía de Barcelona⁹, contrastan con la autosuficiencia no sólo administrativa y docente, sino intelectual, que mantiene la Sección de Filosofía de Madrid con respecto a instituciones tan influyentes y decisivas en su entorno como la Junta de Ampliación de Estudios o el Centro de Estudios Históricos, del que el propio Ortega, tras un impetuoso proyecto inicial de trabajo, se había distanciado. Y ya sabemos que, dentro de la escuela de Madrid, la conversión de la autonomía académica en autosuficiencia intelectual podía llegar hasta el punto de que algún epígono considerara el magisterio orteguiano como el horizonte de *la* filosofía posible y obligada, en España y en español.

⁸ Como confiesa Nicol en nombre de su generación universitaria catalana: "Si por negligencia, pues, no estudiamos algunos autores (insisto en Balmes, Eugenio d'Ors y Ortega), en cambio nos eran bastante familiares los maestros antiguos, los que desde la Edad Media venían jalonando las etapas de nuestra tradición. Lull y Arnau de Vilanova, Eiximenis y Turmeda, Sibíude y Auziàs March, Ramón Martí y Luis Vives." ("La escuela de Barcelona", en el citado Nicol, 1961[1998²], p. 196).

⁹ El Institut había venido además acogiendo y secundando iniciativas y sociedades filosóficas, como el Seminari de Filosofia dirigido por d'Ors entre 1914 y 1920, o la Societat Catalana de Filosofia, afiliada a su Sección de Ciencias bajo la dirección de Turró, en 1923, que sólo alcanzó a tener unos meses de vida debido a la irrupción en septiembre de la Dictadura de Primo de Rivera que obligó a sus miembros a dispersarse y acogerse al abrigo del Ateneo barcelonés, único centro superviviente. Todo esto a pesar de que los estudios de filosofía nunca fueran un interés prioritario del Institut; cf. Galí (1986), Llibres IX, *Ensenyament universitari*, y XVII, *L'Institut d'Estudis Catalans*; Balcells y Pujol (2002). Pero en Madrid, ninguna institución extra-universitaria del tipo de la ILE, la JAE o el Ateneo, llegó a desempeñar un patronazgo parecido en filosofía.

Lo cierto es, sin embargo, que la escuela de Madrid no dejaba de presentar lagunas y limitaciones internas en sus gloriosos años 30 –al margen de las reservas que pudiera despertar en otros medios filosóficos externos–. El propio Gaos varios años después, al mediar el siglo y hacer memoria de su ejercicio profesional, menciona alguna carencias de Madrid en relación con importantes tradiciones filosóficas, e.g. el descuido de Aristóteles y del pensamiento medieval –salvo en el singular caso de Zubiri–, el descuido de la filosofía británica –sin que hubiera aquí un Zubiri que lo remediara¹⁰; hoy podríamos señalar algún otro sesgo incluso en su atención característica a la filosofía en alemán, e.g. el desinterés por ciertos desarrollos del pensamiento social (e.g. post-hegelianos y marxianos) y ciertos programas de Filosofía de la ciencia (Círculos de Viena y de Berlín)¹¹. Por otra parte, a los ojos de un representante de la escuela de Barcelona, Eduardo Nicol, el mismo Ortega habría incurrido en el *ensayismo*, en un cambio de género y una desviación de las técnicas del trabajo intelectual, serio y estricto, deriva que a fin de cuentas había dejado a la siguiente generación a la intemperie: “La generación de filósofos del mundo hispánico que viene después de Ortega ha tenido que aprender por sí sola, o en otro lado, de otros filósofos, las técnicas que requiere el trabajo científico: la crítica de textos, la investigación histórica, la formulación de hipótesis de trabajo, el análisis fenomenológico, la conexión teórica de los conceptos. Todo esto no se aprende en los ensayos.” (1961 [1988²], p. 146). Lo cual representa una deficiencia más, ahora metódica, del magisterio de Ortega. Desde Madrid cabría alegar en legítima defensa que, por un lado, aunque el rigor académico sea una garantía de profesionalidad, no garantiza igualmente la generación de buenas ideas y de nuevas perspectivas como las que confieren al magisterio de Ortega el mérito de hacer posible una filosofía hispánica; y que, por otro lado, esas sensaciones de orfandad se deben a la experiencia de unos hombres y mujeres transterrados que, ya fueran orteguianos o no, tuvieron que buscarse la vida, incluso en el mundo de las ideas, y se vieron obligados a rehacerse a sí mismos como prac-

¹⁰ Vid. J. Gaos (1958 [1979 reimp.]), p. 50. La edición recoge un curso impartido inicialmente en febrero de 1953 en la UNAM, México D.F.

¹¹ No obstante, anotemos en su haber la primera noticia en español del *Wiener Kreis* a través de la reseña de la versión francesa de un libro programático de Neurath, firmada por Marías: “El empirismo lógico”, *Revista de Occidente*, 51/153 (1936), 342-348. La reseña no entra en pormenores técnicos –y más vale, a juzgar por alguna alusión confusa–, al tiempo que ignora la dimensión crítica, social y cultural, del programa. Se limita a glosar su repudio de la filosofía pura. Pues en definitiva, según Marías, el círculo vienés no pasaría de ser “un grupo de intelectuales” no sólo científicistas, sino ajenos a la gran corriente filosófica austriaca que, habiendo manado de Brentano, ha fecundado la filosofía actual.

ticantes de un oficio intelectual. Las alegaciones de este tipo no son, por cierto, respuestas demoledoras al cargo de insuficiencia, pues aún quedan en el aire la existencia de sesgos y desorientaciones, en las vías filosóficas abiertas, y la irresponsabilidad o la falta de rigor con que la escuela de Madrid parece desenvolverse en determinados campos más o menos especializados. Un caso crítico en ambos respectos es precisamente el dominio de la lógica.

1.3 Aproximación a la diferente suerte de la lógica en Madrid y Barcelona

A finales de los 40, Ortega encomienda a Manuel Granell a través de un amigo común, Fernando Vela, la confección de un manual de *Lógica* para Revista de Occidente, donde en efecto se publica en 1949¹². La construcción de una lógica orteguiana, una lógica acorde con el raciovitalismo de la escuela, era por lo demás una exigencia que Morente había reconocido y Marías proclamado en el curso de esta misma década. Ahora bien, en una conferencia dada en Lisboa en 1944 sobre la razón histórica, el propio Ortega ya había asegurado que el moderno intento de construir “de verdad a fondo, por completo” la lógica había llevado al descubrimiento, “con espanto”, de que su construcción era un empeño imposible: la lógica es ilógica, por lo tanto no hay lógica. Entonces, ¿qué sentido tienen el encargo y la aparición de la *Lógica* de Granell en 1949? Bueno, cabe pensar que tal vez Ortega cambiara de idea a medida que avanzaba la década; al fin y al cabo, rectificar es de sabios. No fue así. En una conferencia dada en Ginebra dos años después, en 1951, Ortega tiene a bien explicarnos el significado de lo que llama “el teorema de Gödel”: “significa que hablando estrictamente no hay lógica [...], hablando con rigor la lógica no existe”. De estas palabras no se sigue que el programa de una “lógica orteguiana” envuelva una contradicción en sus propios términos, aunque visto como tarea de escuela cobre visos de incoherencia práctica. Pero de ellas se desprende que hay algo que anda mal en lo que Ortega entiende por *lógica*, o en lo que entiende por *hablar con rigor, estrictamente*, o a buen seguro en ambas cosas –por no hablar de su peculiar entendimiento de “el teorema” mentado–. En efecto, según veremos luego, tanto a esta declaración de Ortega como a otras sentencias magistrales suyas no les

¹² En una entrevista concedida a *El Basilisco* [11 (1980), 48-56], declara Granell que el libro le fue encargado con carácter de manual. Por esta razón y con el voto expreso de Ortega se tituló *Lógica* sin más, en lugar de titularse según los deseos de Granell: *Sobre la logicidad*, título más congruente con su naturaleza de ensayo filosófico –también histórico y crítico, en buena parte–, con un desenlace meramente programático.

faltan sesgos y malentendidos de la noción misma de *lógica*; y, por lo demás, a su invocación de un *rigor* estricto al respecto le sobra retórica. En todo caso, ahora me limitaré a apuntar (1) que la empresa de una *lógica orteguiana* fue asumida como una demanda escolar interna, y (2) que bien puede parecer un despropósito, a primera vista al menos.

Volviendo los ojos a Barcelona, nos encontramos con una situación bien distinta pero también sorprendente. Allí, sin el menor signo de afinidad con las sugerencias del joven d'Ors en la primera década del siglo en favor de una lógica y una filosofía de la ciencia modernas, ni visos de prolongación de la línea de investigación en filosofía de la lógica iniciada por Crexells en la década siguiente, aparecen las primeras noticias cabales y enteradas acerca de la filosofía de la matemática y la lógica coetáneas al cumplirse el primer tercio del siglo. Y aparecen, por cierto, en medios editoriales que no podríamos considerar especialmente interesados por la cultura científica europea, ni singularmente dispuestos para la recepción de novedades lógico-matemáticas. Son dos: por un lado, la revista *Criterion* (1925-1936) de los capuchinos de Sarriá, abierta en teoría a todas las tendencias filosóficas aunque en la práctica siguiera una orientación más bien tomista; por otro lado, la "Biblioteca Filosòfica", dirigida por d'Ors entre 1918 y 1921 y a partir de 1922 por Pere Corominas, una colección inicialmente concebida por el Institut d'Estudis para la promoción de la cultura filosòfica catalana. *Criterion* acoge con la mayor naturalidad entre 1932 y 1934 las primeras reseñas de M. Soy, D. García Bacca, J. Sanfeliú: presentaciones de obras de lógicos, matemáticos y filósofos neopositivistas de la ciencia. En la "Biblioteca Filosòfica" ve la luz la primera exposición relativamente cumplida y sistemática de la nueva lógica, nacida en España: la *Introducció a la Logística* de García Bacca (1934)¹³. Pero ninguna de estas contribuciones podría etiquetarse como *producto típico* –si alguno hubiera– de la escuela de Barcelona, aunque retrospectivamente se añadan a su aureola.

En suma, la escuela de Madrid va a empeñarse en la dudosa empresa de una lógica singular y en ciernes, si no inédita, que los tiempos demandan como respuesta a la crisis en que ha desembocado la razón lógica misma en

¹³ Aunque la publicación tenía el amparo de Serra Hunter, unas palabras de Alexandre Galí pueden dar idea de la impresión producida entre quienes, por entonces y aun después, se sentirían más próximos al ideario catalanista del Institut d'Estudis: "I aquí van arribar tot l'enginy en una matèria d'aquelles que *aixafen* com la casa d'en Milà; una matèria gairebé de luxe que tenia en el món uns poquíssims cultivadors veritablement doctes i un poquíssim públic, com era la logística del pare David García. Com si en l'ordre filosòfic a casa ja ho tinguéssim tot enlllestit i ens poguéssim donar el gust de les més altes i rares especulacions!" (Galí, 1986, Ll. XVII, p. 163.

el curso del s. XX, aunque luego sus ensayos no pasen de pergeñar una confusa especie de logicidad filosóficamente predeterminada, en consonancia con el antiguo género de las lógicas filosóficas. En cambio, las noticias desde Barcelona darán efectivamente cuenta y razón de la lógica sistemática contemporánea, con la atención debida a su matriz lógico-matemática, a su motivación formal y a su autonomía analítica, pero sin acusar la premeditación o la presión de una tarea de escuela y sin dejar de ser flores del día en el marco de la recepción hispana de la nueva lógica. Lo cierto es que las primicias introductorias que llegan de Barcelona en los años 30 desaparecerán al final de estos años tan inopinadamente como habían aparecido al principio de la década. De ahí y, más aún, del hecho de no tener ni propiciar un suelo nutricional de cultivo y arraigo de una cultura lógica en España, se desprende su caracterización como "flores de un día". Lo cual no pasa de ser un aspecto más del desfase entre la introducción y la recepción efectiva de la nueva lógica en España durante la primera mitad del s. XX.

Consideremos ahora con más detenimiento la suerte de la nueva lógica vista desde el otro lado, desde Madrid.

2. La lógica en la Escuela de Madrid

En lo que sigue, me referiré solamente a ideas o propuestas relacionadas con la nueva lógica, no a contribuciones de otros tipos, sean académicas –como los proyectos de Ortega en el Centro de Estudios Históricos (1913-1916), o la memoria y la tesis lógico-filosóficas de Zubiri (1921)–, sean culturales –como las noticias o traducciones ocasionales de obras de lógica foráneas en la revista y la editorial *Revista de Occidente*–.

2.1 La lógica y su crisis, según el maestro

Como ya sabemos, el cambio de siglo y las primeras décadas del s. XX habían supuesto una marejada de fondo en filosofía, con graves consecuencias para la imagen tradicional de la lógica. Si antes se había confiado en las luces naturales de la razón, reflejadas en el espejo único, uniforme y universal de la lógica, ahora toda suerte de irracionalismos minaban esa confianza y el creciente movimiento "hacia las cosas mismas" descartaba la mediación de reflejos abstractos y especulares. Pero la crisis no era solamente filosófica. Ortega, entre algunos otros finos oteadores, la había percibido como la crisis intelectual de su tiempo.

Ortega, en 1941¹⁴, ya se consideraba en condiciones de ofrecer el diagnóstico y la etiología de esta crisis en sus dos dimensiones, la más aparente y la más profunda. Así, a primera vista, consistía en las crisis de fundamentos de las tres ciencias ejemplares: física, matemática y lógica, motivadas por desarrollos internos –e.g. la indeterminación, el trato con el infinito, la ilogicidad sobrevenida a los tradicionales supuestos lógicos–. En su sustrato más hondo y radical, la crisis afectaba a la actitud del hombre moderno ante el pensamiento y obedecía a la ocultación del pensamiento bajo las máscaras de la psicología del pensar, la lógica de los principios y el conocimiento. Ortega también creía disponer del tratamiento correcto. Lejos de suponer que el hombre se ha puesto siempre a pensar con los mismos propósitos, el de averiguar lo que las cosas son –con miras a tener conocimiento– y el de encajarlas en el molde de la razón –como facultad natural, capaz de gobernarse por sus propios principios–, hay que reconocer que lo que al hombre le ha interesado siempre ha sido saber a qué atenerse, partiendo de un subsuelo de convicciones o creencias a través de las cuales el medio informe que le rodea se constituye y presenta como *mundo*. Esta es nuestra forma básica de instalación en el mundo: en las creencias se *está* –a diferencia de las ideas que se *tienen*–. Pues bien, uno se pone a pensar cuando algo se mueve bajo sus pies, cuando advierte una conmoción en el subsuelo. El pensamiento no es sino nuestro modo intelectual de habérselas con la situación creada por la disolución o la pérdida de una creencia: algo hay que hacer para saber de nuevo a qué atenerse. Así pues, el pensar no consiste primordialmente en una actitud natural o en un ejercicio pautado por los cánones de la razón, sino en la forzosa respuesta a una exigencia histórica concreta. El conocimiento no es más que una manera de satisfacer esa necesidad, consistente a su vez “en ensayar la solución del misterio vital haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos” (l.c., pp. 530-1). De ahí se desprende el cometido funcional asignado a la lógica como forma de pensar presuntamente implicada en tareas de conocimiento, siempre que ese papel se vea libre de dos confusiones tradicionales: la identificación entre lógica y pensamiento, que toma una parte por el todo, y la identificación entre lógica y racionalidad, que da en suponer una regulación única, universal y uniforme del pensar humano.

Atados todos estos cabos, podremos hacernos una idea general de la consideración orteguiana de la lógica. En principio, lo que más importa no es su

¹⁴ Vid. “Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia”, *Logos* [Fac. de Filosofía y Letras, Univ. de Buenos Aires], 4º trimestre de 1941. En *Obras completas*, 5; edición Madrid, Alianza, 1983, pp. 517-547.

comportamiento analítico y formal, ni su nueva constitución teórica y técnica, sino su carga ideológica tradicional y su significación filosófica. Y en esta perspectiva define Granell la lógica –con la precisión: “lógica *sensu stricto*”– como aquella forma de pensar “en la cual se pregunta el hombre por el ser idéntico, reglando preguntas y respuestas bajo el imperio de los principios lógicos: identidad, no contradicción, *tertium non datur*¹⁵” (1949: 436-7). Por otro lado, interesa mostrar el estado actual de esta locicidad, a saber: el de una isla acosada por ilogicidades, y más aún su conmoción interna. Así la pinta Ortega: “... desde hace tres generaciones ha acontecido con la logicidad lo que con otros grandes temas de la ciencia: que se les ha ido, de verdad, al cuerpo. Y cuando se ha querido en serio construir lógicamente la Lógica –en la logística, la lógica simbólica y la lógica matemática– se ha visto que era imposible, se ha descubierto, con espanto, que no hay concepto última y rigurosamente idéntico, que no hay juicio del que se pueda asegurar que no implica contradicción, que hay juicios los cuales no son ni verdaderos ni falsos, que hay verdades de las que se puede demostrar que son indemostrables, por tanto, que hay verdades ilógicas¹⁶.” (“Apuntes sobre el pensamiento”, *l.c.*, p. 528). De ahí, según Ortega, se desprenden dos consecuencias: [1^a] como lo lógico aparece no sólo rodeado sino penetrado de ilogicidad, “el pensamiento lógico no era tal pensamiento –puesto que no lo hay–, sino sólo la idea de un pensar imaginario, esto es, un mero ideal y una utopía que se desconocía a sí misma” (*ibid.*); [2^a] ahora bien, lo que eso significa es una “enormidad”, que la lógica es ilógica y por tanto no hay lógica: “esto todo es lo que llamo –y no me parece exagerada la imagen– el terremoto en la razón” (1944, “Sobre la razón histórica”, *O.C.* edic. c., 12, p. 288). Basta la primera para caer en la cuenta de que la larga historia de la lógica occidental ha perseve-

¹⁵ Es decir, en ningún juicio se da una tercera posibilidad aparte de las de ser o verdadero, o falso. En la versión tradicional de este principio suelen venir confundidos el supuesto de bivalencia –sólo hay dos valores para una proposición: o es verdadera, o es falsa–, característico de un régimen de evaluación veritativa, y la llamada “ley de tercero excluido”: la disyunción de una proposición y de su negación es una tautología o una tesis lógica, proposición característica de una clase de sistemas lógicos. Está claro que el supuesto semántico de bivalencia pertenece al metalenguaje de un sistema, mientras que la ley o tesis de tercero excluido es una fórmula de su propio lenguaje. De esta confusión, amén de otras entre la dimensión lógica y la proyección ontológica de los *principios*, adolece el planteamiento orteguiano. Aunque tales distinciones sean irrelevantes para una lógica filosófica de corte tradicional, no lo son para la lógica entendida como una ciencia semántica.

¹⁶ En nota a pie de página, Ortega cita a propósito de este último resultado, que supone menos conocido, a Quine (1940, *Mathematical Logic*): “that there must always be indemonstrable mathematical truths”; cf. la traducción de su 2^a edic.: *Lógica matemática*, Madrid, Revista de Occidente, 1972; p. 24.

rado en el pecado capital de la *logificación* del pensamiento –es decir: desde los antiguos griegos, la lógica, en el papel de un pensar abstracto y exacto, se ha dedicado no a buscar conceptos que valgan para las cosas, sino a buscar cosas que valgan para los conceptos–, y ha devenido así en la historia de una ilusión. Basta la segunda para cerciorarse de que este enmascaramiento se ha visto llevado inexorablemente y por sí mismo a su fin: se ha roto en pedazos, desde dentro, el espejo lógico de la razón.

Si así piensa el maestro, ¿qué pensará la escuela de Madrid?

2.2 De la crisis a una lógica alternativa, según la escuela

Zubiri parece, por cierto, muy prometedor. Aparte de sus rigores de pensamiento y de expresión –que en la escuela pasan por paradigmáticos–, tiene una formación científica acreditada y se le supone familiarizado con los problemas de fundamentación de las matemáticas¹⁷ y con los más avanzados procedimientos y resultados lógico-matemáticos, conocedor de los *Grundzüge der theoretischen Logik* de Hilbert y Ackermann (1928) en particular; incluso se le atribuye la programación de un curso, ya entrados los años 30, sobre la nueva lógica formal en la facultad de Filosofía y Letras de Madrid¹⁸ –tan necesitada de ella por entonces, en vista de los intereses y las ocupaciones del titular de “Lógica”, Julián Besteiro, suplido a veces por el de “Psicología”, Lucio Gil Fagoaga–. Pero Zubiri compartirá con sus primeros mentores, Husserl y Ortega, el diagnóstico de la crisis del pensamiento occidental, evidenciada en los problemas de fundamentos –“crisis de principios”– de las ciencias ejemplares, aunque su etiología se remonte a las desviaciones de la tensión y del esfuerzo por la verdad que ha venido imponiendo la triple alianza de positivismo, pragmatismo e historicismo¹⁹. Por lo que a la lógica se refiere, los cargos de Zubiri contra la hegemonía del pensamiento lógico pueden reducirse sustancialmente a dos. Señala, en primer lugar, su falta de fundamento: “Si discurrir es “razonar”, “entender por qué y cómo” unas afirmaciones son verdaderas si lo son otras, entonces todo razonamiento pende,

¹⁷ No en vano, tras haber frecuentado a Barinaga y conocido a Rey Pastor en Madrid, recibiría fuera de España clases de Zermelo, entre otros. También participó en la Sección de Matemáticas de la AEPPC y fue socio de número de la Sociedad Matemática Española.

¹⁸ Curso que, según testimonio del entonces estudiante, Leandro Hernández de Guevara, no llegó a dar; vid. V. Muñoz Delgado(1980), p. 903.

¹⁹ Vid. por ejemplo “Nuestra situación intelectual” (Barcelona, 1942), en *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1963⁵, pp. 3- 31.

en última instancia, de dos supremas irracionalidades”, a saber: la de lo individual, situada en el umbral de la conciencia, y la de las categorías últimas o principios primeros, situados en la cúspide de la obra intelectual, que son los elementos con que contamos en el discurso pero éste es incapaz de justificar²⁰. Según el joven Zubiri, la dificultad se aliviaría si en lugar de reducir el entendimiento al discurso racional, se le reconociera su calidad de inteligencia, capacidad de ver, intuir (*intus legere*). El Zubiri senior dará sumo relieve y plena trascendencia a esta suposición de una patencia o diafanidad inmediata de la realidad, en el desarrollo del tema de la inteligencia sentiente. Así que sus reservas frente a la lógica se agravarán y aparecerá el segundo cargo, más radical, contra el pensamiento lógico: su pecado capital no estribaría, según creía Ortega, en la *logificación* del pensar, sino en la *logificación* de la intelección o de la inteligencia misma, i.e. en una malformación genética –desde Parménides– y sistemática del trato con la realidad, malformación que mediatiza la actualización intelectual de lo real y recorre la historia del pensamiento occidental hasta Heidegger y la filosofía analítica. La alternativa redentora de Zubiri no deja de tener aires de abracadabra: consiste en la *inteligización del logos*. Lo que sí estará claro, en todo caso, es que todas estas vueltas y revueltas metafísicas y noológicas en torno al *logos*, desde los antiguos griegos hasta él mismo, en persona, nada tienen que ver con la ciencia o con la disciplina coetáneas de la lógica. Por lo demás, y por el camino que ha seguido desde su fenomenología juvenil hasta su propia metafísica, Zubiri también se ha dejado olvidada atrás la vindicación crítica de “una *lógica de la realidad*”, frente a la tradicional *lógica de los principios*, en orden a resolver el problema planteado por tres términos diferenciados pero unidos en el sentir como ser de veras: realidad de la verdad, verdad de la realidad y realidad verdadera²¹. Salta a la vista una vez más que no se trata de lógica en absoluto.

A Marías parece tocarle un papel de transición desde la *pars destruens* hacia la *pars construens* del programa de la escuela, el salto de la negación de la tradición lógica anterior a la afirmación de una lógica autógena de la razón vital. Un salto en el vacío –si no un mero conato de salto–. Pues ni su conocimiento de esa tradición lógica es fino y comprensivo, ni su postulado

²⁰ Vid. “Filosofía del ejemplo” (1926), en la edición de X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid, Alianza / Fundación Xavier Zubiri, 1999; p. 364.

²¹ Vid. X. Zubiri (1935) “¿Qué es saber?”, incluido en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Editora Nacional, 1944, 1963⁵, p. 49. Según los exegetas zubirianos, corresponde a la segunda etapa de su desarrollo intelectual, la denominada “ontológica”, intermedia entre su breve juventud y su larga madurez (1945-1983).

de la nueva lógica pasa de las demandas y deseos del programa a la realidad mínima de un esbozo. En el primer caso, por ejemplo, tras asegurar que el problema de la lógica es una de las cuestiones que requieren una revisión más radical de los supuestos filosóficos tradicionales, —con una mención de oficio, sin mayor beneficio, de la logística y de Husserl—, declara las causas que suelen enturbiar, en su opinión, la comprensión de la lógica. Son tres: el haber tomado como punto de partida el *Organon* de Aristóteles, en vez de remitirse a su trasfondo, la tradición socrático-platónica; el haber entendido la lógica como instrumento de la ciencia; el haber concedido atención preferente a la forma que la lógica adquiere en manos de los escolásticos medievales. Pero este diagnóstico acusa no sólo el sesgo de una interpretación filosófica y ejemplarizante de su historia, sino cierta desinformación, en particular por lo que al tercer momento elegido se refiere. El camino conduce, como era de esperar, a la conclusión de que la lógica *formal* tradicional no es sino una lógica de la *forma* del pensamiento abstracto. En el segundo caso, en relación con la nueva lógica que demanda y espera el programa de la escuela, sólo sabemos que esa lógica virgen, por hacer y conocer, ha ser concreta y estar circunstancializada, dada su calidad de instrumento al servicio de nuestro trato pensante con situaciones vitales determinadas²².

2.3 La Lógica de Granell

Quien, en definitiva, vendrá a dar el paso de la lógica orteguiana imaginada a la esbozada será Granell. Y no sólo por esto merece su *Lógica* (1949) especial atención. De entrada está claro que a Granell no le interesa el análisis lógico sino más bien una cuestión filosófica fundamental en la perspectiva orteguiana: ¿qué es la logicidad? Tanto la investigación histórica, como la elucidación conceptual que va a emprender discurrirán de acuerdo con la

²² Vid. su *Introducción a la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, 1956⁴, § 61, “El problema de la lógica”, pp. 297-311. No faltan, desde luego, estimaciones mucho más amables de este parágrafo; cf., por ejemplo, A. Guy, *Les philosophes espagnols d’hier et d’aujourd’hui*. Toulouse, Privat, 1956; I, *Époques et Auteurs*, pp. 335-7. Los exámenes más detallados del programa orteguiano han corrido a cargo de V. Muñoz Delgado (1983a) y (1983b): el primero termina sugiriendo la imposibilidad de esta lógica mariana; en el segundo, en cambio, evita pronunciarse de modo terminante sobre la posibilidad de una lógica orteguiana y, en el coloquio posterior, confiesa a Rodríguez Huéscar: “Yo me pregunto, igual que usted y que otros, si es posible. Probablemente lo sea, no lo sé” (*l.c.*, p. 460). En todo caso, las sugerencias de Marías, por ejemplo a propósito de los llamados “conceptos ocasionales”, no le parecen muy constructivas ni sustanciales.

índole de la pregunta. No será extraño que el desenlace sea la visión de la lógica de la razón vital, forma de pensar instalada en la vida y sujeta a sus imperativos, como la etapa última y culminante del proceso histórico de constitución de la logicidad. Lo llamativo, dados estos supuestos y los usos y costumbres de la escuela, es su conocimiento de la historia de las tradiciones y concepciones lógico-filosóficas, y su actitud de comprensión y respeto hacia las lógicas coetáneas, sean contrarias o ajenas a las directrices del programa –como la logística en general y los *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead en particular–, o se consideren más o menos afines o convergentes –como las propuestas por R. Wavre y F. Gonseth, H. Reichenbach o P. Février–. También obra en su haber un raro detalle si se tiene en cuenta el comportamiento académico hispano durante la primera mitad del siglo: amén de reconocer las contribuciones de autores anteriores españoles e hispanoamericanos a nuestra aculturación lógico-matemática, Granell cita por igual a los procedentes de medios filosóficos y de medios matemáticos cuando trata de las nuevas lógicas. Su información, en suma, corre parejas con su honradez y su cortesía intelectuales.

El ensayo sobre la logicidad se desenvuelve en cuatro partes. La primera, titulada “Génesis, evolución y esencia de la lógica clásica”, reconstruye y sintetiza la crítica histórico-filosófica de las tradiciones lógicas –de sus prevaricaciones sustancialistas al principio y luego racionalistas e idealistas, de sus ulteriores perversiones positivistas–, que los mentores de la escuela, Ortega y Zubiri, habían prefigurado. Al final, dentro de la dirección de la lógica vinculada a las cosas, aparece la fenomenología y tras ella, sabedora de la contaminación husserliana con la conciencia y con las significaciones ideales, emerge la lógica orteguiana como un producto natural y obligado de esta evolución histórica. La segunda parte, más extensa, viene a ocuparse de la logicidad de la logística, encarnada en Russell y materializada en los *Principia Mathematica*. Después de un detenido examen de sus antecedentes históricos y sus motivos, entre los que desempeñan un papel relevante los problemas de fundamentación de las matemáticas y las consabidas antinomias, pasa revista al cálculo proposicional, al cálculo de funciones y descripciones, al cálculo de clases –con una referencia a la teoría de los tipos lógicos– y, en fin, a la teoría de relaciones –también con lujo de detalles sobre sus antecedentes históricos–. En términos generales, representa la exposición más completa y ceñida de la lógica de *PM* disponible en español hasta entonces. Aunque no le falte algún malentendido, por ejemplo en torno a las nociones de *proposición atómica* y de *función*, favorecido en parte por su atención a ciertos desarrollos filosóficos russellianos –en especial, a su *Introducción a*

la filosofía matemática (1919)–, y más aún por su propia óptica filosófica y epistemológica²³. Así, la *proposición atómica*, en vez de considerarse referida a un valor veritativo virtual, verdad / falsedad, dentro de un régimen semántico formal o informalmente establecido, se ve ligada a una suerte de verdad empírica y concreta que, a juicio de Granell, resulta incongruente con la índole tautológica ulterior de las proposiciones moleculares o compuestas del sistema –y lo es efectivamente, pero no sería una incongruencia de la teoría de la deducción de *PM*, sino de la perspectiva mixta, lógica y extralógica, que adopta la interpretación granelliana–. (Es posible que la distinción entre la epistemología russelliana y la lógica de *Principia*, o la simple lectura del *Tractatus* de Wittgenstein, hubieran liberado la mirada de Granell del moho empírico que, según cree él ver, se filtra desde la base para corroer el edificio de la logística.) Así mismo, Granell entiende que la generalidad inducida por una función proposicional “supone un alejamiento de la realidad, mientras las particularizaciones de ésta generan proposiciones que suponen un acercamiento a los datos empíricos, con lo cual resurge el valor veritativo” (*Lógica*, p. 182), de modo que una vez más pasa a moverse dentro de unos parámetros de abstracción y de concreción irrelevantes para el análisis lógico. Desde unos supuestos interpretativos de este género, es natural que esta exposición de la logística desemboque en un capítulo dedicado a su esencia y a su crítica. Aquí, tras constatar la “entrañable unidad” que subyace entre la lógica aristotélico-medieval y la nueva lógica, por debajo de sus diferencias de alcance analítico y riqueza en principios, pasa a ocuparse de esa presunta esencia en orden a su pertinente crítica. De la esencia de la logística forman parte la abstracción formal o “construcción mental desprovista de matices empíricos” (*ibid.*, pp. 246-7), la regulación convencional e hipotético-deductiva (pp. 247-9), y la irremediable tensión que produce el abismo abierto entre la razón y la realidad en el ámbito de la verdad a través de “la tesis

²³ Es una lástima que Granell no tenga en cuenta la lúcida presentación de Russell que Joan Crexells había hecho unos 30 años antes, donde no se entremezclaban las cuestiones de análisis lógico –e.g. nombres propios lógicos, valores veritativos– con cuestiones epistemológicas russellianas –e.g. conocimiento por familiaridad, realismo empírico–, aunque se consideraran en una perspectiva integradora del pensamiento de Russell. Y, peor aún, tampoco se aprovecha del espléndido ensayo introductorio a la lógica y de la filosofía matemática de Russell publicado por M. Soy en *Criterion*, 6 (1930) y 7 (1931). Con todo, Granell puede tener razón al dar cuenta de la recepción de Russell: según su reseña de *Los principios de la matemática* (Buenos Aires, Calpe, 1949), para la *Revista de Filosofía* (Madrid, 8 [1949], 500-503), Russell es conocido en español primero como filósofo y, más tarde, como lógico y matemático. Pero entonces convendría distinguir entre ser conocido en español y ser conocido en España: en catalán, al menos, no hubo este desfase.

de las dos verdades”: la lógica y la empírica (pp. 252 ss.), es decir, la de las tautologías y la de las proposiciones atómicas que se encuentran en la base misma del sistema. Pero, por fortuna, una vez alcanzado el cenit de la curva de abstracción y de apriorismo, aparece la inflexión del descenso hacia las cosas, el giro que introducen las nuevas lógicas empíricas y correctoras de la logística (la lógica intuicionista, las lógicas polivalentes). En el apartado crítico, Granell se limitará de momento a recordar diversas críticas externas, procedentes de medios filosóficos tradicionales y de medios matemáticos (Poincaré). Pues, en realidad, lo que más le interesa ahora es documentar esa inflexión de la curva que han venido a introducir las nuevas lógicas alternativas. Tal es el objeto de la tercera parte de la *Lógica*: “La vinculación de la lógica a las cosas”. Se abre con la consideración preliminar del sentido de la evolución lógica que ha determinado el cambio de dirección con respecto al proceso de racionalización y abstracción que había culminado en la logística. El cambio responde tanto a esta dinámica que ha llevado a la logística al límite de sus posibilidades, como a la revancha que forzosamente tenían que tomarse la intuición y el entendimiento en el momento actual de confrontación con los hechos y con el devenir de las ciencias. En el curso de este diagnóstico, Granell cree dejar sentadas dos constataciones básicas: una de entrada, “la lógica está siempre determinada por una metafísica, confíeselo o no” (p. 271); otra de salida, “la “lógica” es una determinada manera de pensar; hay muchas lógicas posibles” (p. 277). El grueso de la tercera parte está dedicado precisamente a justificar la aparición de diversas alternativas como respuesta a las experiencias y demandas cruciales en matemáticas y en física: así como el intuicionismo nace de la conciencia que ha adquirido la propia matemática de su constructivismo y de las constricciones que le impone el trato con el infinito, la lógica trivalente de Paulette Février es la alumbrada por la física cuántica y la lógica de la probabilidad de Reichenbach viene a hacer justicia a la inferencia que parte de lo real para constituir la verdadera lógica de la ciencia. El esfuerzo de documentación, comprensión y exposición realizado por Granell es tan notable que seguramente le hacen acreedor al título de “introducción” de estas lógicas en español, quiero decir: merecedor del homenaje implícito en este tópico retórico²⁴; esa labor adquiere mayor mérito si se tiene en cuenta la falta de base teórica y técnica en todos esos campos que por entonces, en los años 40, acusaba la cultura filosófica en España.

²⁴ No, por cierto, en España y menos aún con respecto al intuicionismo. El programa intuicionista había sido “introducido” en catalán anteriormente y con mayor competencia por D. García [Bacca], *Assaigs modernes per a la fonamentació de les matemàtiques*, Barcelona, Institut d’Estudis Calalans, 1933.

Aunque, dado este marco, la presentación de Granell tampoco puede eludir algunas imprecisiones conceptuales, ni sustraerse a las tentaciones de impresionismo e indiscriminación que acechan al autodidacto. Por lo demás, las claves orteguianas de su lectura de la evolución de la lógica coetánea obran con pleno rendimiento: Granell no sólo creará “constatar” el cumplimiento del pronóstico de Ortega en el sentido de que habrá tantas lógicas como regiones objetivas²⁵—puesto que la lógica no podrá darse con abstracción de un objeto determinado en que se piense—, sino que procurará ver y mostrar la lógica de la razón vital como la última fase culminante del desarrollo de la locigidad. Esta es la tarea reservada a la cuarta y última parte, “La lógica de razón vital”. Pero, en realidad, todo ello se traduce en una presentación de los supuestos metafísicos y epistemológicos de la logicidad orteguiana. Así que, en último término, por lo que a la lógica de la razón vital concierne, habremos de conformarnos con los prolegómenos. La verdad es que éste era un desenlace anunciado. En la “Introducción” misma de su ensayo, Granell ya reconocía de buen grado que se trataba de una lógica “todavía carente de reglas formales operativas, de perfilados esquemas que guíen el proceso deductivo. Tanto por su complejidad como por su profunda raíz, resulta de excesiva ambición para que pueda construirse sin esfuerzo su presunto formulario. En verdad, no es una efectiva y ya realizada lógica del presente, precisamente porque es suyo el porvenir. En efecto, desde [a]hora y por fuerza, siempre será para el lógico algo así como el punto de arranque de sus nuevas investigaciones.” (*Lógica*, p. 6). Estas dos declaraciones últimas son francamente notables: si una envuelve una curiosa maniobra de justificación por elusión —la lógica orteguiana no es de hoy, porque el mañana es suyo—, la segunda profetiza el futuro orteguiano de las investigaciones de los lógicos. No es una profecía que se haya cumplido —ni siquiera llegó a estar en condiciones de cumplirse a sí misma pues ningún lógico, al parecer, se dio por enterado²⁶—. Pero no sólo se trata de una cuestión de hecho, sino de derecho: ¿era al menos posible su cumplimiento? La pretendida lógica orteguiana —a la luz de sus prolegómenos y sus “raíces” pero al margen, supongamos para facilitar las cosas, de sus complejidades—, ¿era una criatura lógica viable?

Me temo que no. La lógica de la razón vital es una lógica sin esperanzas

²⁵ Vid. Ortega, OC, IV, p. 538.

²⁶ Tampoco había lógicos, entre los orteguianos. Sin embargo, desde una perspectiva lógico-filosófica (D. García Bacca) y desde una perspectiva discursiva en filosofía del derecho (L. Recaséns Siches), surgieron propuestas de análisis lógico informales, más o menos asociadas al programa filosófico orteguiano; la de Recaséns, en particular, no dejó de ser una valiosa contribución a la “lógica de lo razonable”; vid. *infra*.

de vida. En principio, no sólo descansaba en una mezcla de motivos metafísicos, epistemológicos, metodológicos e incluso antropológicos, de donde se veían excluidas precisamente las consideraciones formales –por el empecinamiento de la filosofía orteguiana en confundir la formalización y la forma lógica con la abstracción y el concepto abstracto–, sino que carecía de una perspectiva analítica de segundo orden sobre el lenguaje discursivo: el punto de vista lógico metadiscursivo era uno de sus puntos ciegos. Así se suponía completamente ajena a las cuestiones de validez y consecuencia, entre otras significadas por los conceptos lógicos de identidad, necesidad, etc., nociones que sólo contemplaba a través de sus viejos trasuntos filosóficos: la inmutabilidad del ser, el apriorismo de la razón, etc. Y en la misma línea pretendía cargar sobre unas presuntas “lógicas” las viejas culpas de unas tradiciones a lo sumo lógico-filosóficas; cargo que, referido a las teorías y análisis de la lógica formal, tiene tanto fundamento como acusar al sistema métrico decimal de que la estrechez de la vivienda familiar la haga inhabitable.

En segundo lugar y para colmo, el proyecto de lógica orteguiana da en ignorar la dimensión semántica del análisis lógico y, en particular, la semántica –sea informal, o sea formalizada a partir de los años 30– de los lenguajes y teorías lógicas. Este descuido, apenas disimulado bajo algunas referencias en parte antropológicas y en parte desorientadas a los usos del lenguaje²⁷, salta a la vista no sólo en los tratos orteguianos con la verdad, sino en ciertas ideas de Granell acerca de los valores veritativos o en la tesis programática de que hay tantas lógicas como “regiones objetivas” –sin que medie, al parecer, semántica alguna–. Ahora bien, ¿qué lógica se puede hacer sin atisbos de semántica?

Ante tales carencias, causantes de una ceguera crónica con respecto al punto de vista lógico, palidecen otros varios desafueros y vicios de la escuela a la hora de vérselas con la lógica y saber a qué atenerse. Uno, por ejemplo, es el empeño en tomar el tópico de los principios lógicos tradicionales –identidad, no contradicción, tercero excluido– por la clave genética de las malformaciones de la lógica. Al margen del diagnóstico, la sobreestimación de esos principios y la confusa doctrina sobre su índole lógico-filosófica son puntos en los que Ortega y el orteguiano más ilustrado en la materia, Granell,

²⁷ Según muestran, por ejemplo, las referencias orteguiana y mariana a los “conceptos ocasionales”: cualquier lingüista se sorprendería de ver elevadas las expresiones deícticas pronominales a la categoría de “identidades formales que aseguran la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada” (Ortega, 1935, *Historia como sistema*, en *O.C.*, edic. c., 6, p. 35).

vienen a coincidir con los atrabiliarios profesores de “Lógica fundamental” de las primeras décadas del siglo.

2.4 Otras secuelas: *García Bacca, Recaséns*

Ahora bien, la inviabilidad del proyecto anunciado por la *Lógica* de Granell no fue el último suspiro de una lógica más o menos orteguiana. En el mismo año, 1949, emprendía García Bacca un “Ensayo de interpretación histórico-vital de la lógica desde Aristóteles hasta nuestros días” (*Episteme*, 1 [1949-1951], 204-13, 356-66, 420-44), luego incluido en su *Historia filosófica de la ciencia*, México, UNAM, 1963, pp. 117-84. El ensayo propone una interpretación de la historia de la lógica, bajo las directrices hermenéutico-históricas de Dilthey y hermenéutico-existenciales de Heidegger, en la perspectiva de que la ciencia de cada época histórica es función de la forma de vida que la crea y ésta, a su vez, responde a un plan categorial y vital adoptado ante las cosas. De la forma de vida de una época se deriva su tipo de lógica, un sistema de estructuración mental rígida correlativo con ella como la osificación del esqueleto se correlaciona con el organismo que lo envuelve y lo porta. Así ha nacido la lógica aristotélica de la forma de vida helénica y se han sucedido luego las osificaciones y formalizaciones correspondientes a las sucesivas épocas histórico-culturales hasta llegar a la lógica moderna. La logística, en fin, viene a ser la recalcificación que corresponde a nuestra época, a la vez que representa el esqueleto más mondo y lirondo que ha ido resultando de la evolución histórica de la lógica. Son metáforas que parecen discurrir en paralelo con la primacía de la vida y otros supuestos histórico-culturales de la escuela de Ortega. Tratan de devolver la osamenta lógica al cuerpo vital y cultural que la envuelve, anima y alimenta. Pero, por desgracia, no nos ayudan mucho a comprender ni esas lógicas, ni su historia²⁸. En este último respecto, García Bacca mantiene una visión culturalista de la historia de las ideas desde suposiciones tan discutibles como la existencia de un núcleo de categorías determinantes de la mentalidad o del sentido característicos de una “época”, sin mediaciones de otro género y sin mayores

²⁸ Aparte de incurrir en notorias especulaciones y en alguna incongruencia, como la de ignorar ahora el caso de la lógica estoica en el marco helénico, tras haberla relacionado –gratuitamente, por lo demás– con la deducción matemática euclídea en una “Introducción filosófica” a su edición de los libros I y II de los *Elementos de Geometría* de Euclides (México, UNAM, 1944; pp. ix-xcii). Cf. al respecto mi “Introducción general” a Euclides, *Elementos*, Madrid, Gredos, 1991, pp. 178-180 en particular.

distingos —e.g. diferencias de marcos de actuación o repercusión, de desarrollos internos—: a cada “época” distinguida se le supone una personalidad que determina, explica y se trasluce en todos los fenómenos “propios de la época”, como a ciertas personas se les endosa un temperamento.

Unos años después, en 1963, García Bacca también se sentirá llamado a contribuir, siquiera de pasada, al proyecto de una lógica de la razón vital no sólo depurada, según él, de “la *deliciosa y sugerente vaguedad* en que la dejó Ortega y continúa en manos y obras de sus devotos —que no lo soy— y sus admiradores —que sí lo soy—”, sino encarada “con el problema de esas *palabras terribles: nunca, nada, nadie*”²⁹. El propósito principal del ensayo consiste en analizar y simbolizar algunas intuiciones informales en torno a la negación. En la perspectiva de la lógica de la razón vital, la negación debe entenderse como *privación*, o negación intrínseca y concreta, en el contexto de relaciones de afirmación, privación de afirmación, privación de privación de afirmación —que no retorna a la afirmación inicial, sino que puede derivar en superación o en anulación—, relaciones más cercanas al dominio de la realidad y la vida que las mantenidas por las operaciones de la negación estándar. Son ideas que más tarde seguirán inspirando a García Bacca nuevas aproximaciones a una lógica dialéctica, contrapuesta a la formal, aunque así mismo al margen de esta referencia incoativa pero ocasional a la lógica raciono-vitalista.

Hay, con todo, un proyecto más expresamente orteguiano y que constituye, desde luego, el ensayo lógico de la escuela más estimable en sí mismo. No procede de un filósofo, sino de un jurista; no versa sobre la logicidad de la razón, perversa o redimida, sino sobre la argumentación en el terreno práctico de los asuntos humanos, en particular los de orden jurídico. Se trata de la “lógica de lo razonable”, propuesta y explorada por Recaséns Siches a partir de 1956, *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*³⁰. Ahí nos encontramos, por contraste con los usos y costumbres de la escuela orteguiana, el justo reconocimiento de la lógica como estudio analítico de la inferencia discursiva, disciplina metódica y rigurosa de segundo orden. Ahora bien, según Recaséns, también es obligado reconocer la distancia que media entre la lógica formal, lógica de lo *racional*, lógica explicativa de las conexiones inferenciales e ilativas, y la lógica que ha de ocuparse de la comprensión y normalización de lo *razonable*, de los usos de la razón dentro del ámbito de

²⁹ Vid. “La negación. Sus potencia y poderes en la lógica formal, lógica de la razón vital y lógica dialéctica”, *Humanitas*, 4 (1963), 115-122.

³⁰ He manejado la tercera edición: México, Porrúa 1980. Vid. en especial el capítulo 7º, “Esbozo de la lógica de lo razonable”, pp. 277-91.

la argumentación comúnmente empleada en la dilucidación de asuntos y problemas humanos, prácticos y concretos, como los planteados en el mundo del Derecho. El propósito de Recaséns es no sólo vindicar la legítima existencia de esta lógica *civil*, colateral, sino proponer algunas de sus directrices maestras –anotemos además la temprana fecha, 1956, de esta suerte de lógica informal o teoría de la argumentación jurídica que sólo empieza a ser una opción con entidad propia bien avanzada la segunda mitad del pasado siglo³¹—. Sobre la base de un análisis orteguiano de la acción humana, en el que se enmarca la acción jurídica tanto productora como cumplidora de reglas, Recaséns presenta los rasgos característicos de su pretendida lógica de lo razonable, entre los que cabe resaltar los siguientes: es una lógica impregnada de valoraciones y éstas, además, son concretas y están referidas a una situación humana y una constelación social determinadas; incluye la formulación de fines y propósitos, en vista de las valoraciones y de la situación dada; entonces ha de regirse por razones de congruencia o de adecuación entre realidad y valores, valores y propósitos, fines y medios (*o.c.*, pp. 287-8), así como por estimaciones y valoraciones prudenciales (pp. 284-5), al tiempo que aprende de la experiencia. Por otro lado, aunque la lógica formal mantenga su cometido en el estudio de las formas a priori o esenciales de lo jurídico y en la conformación de textos, no tiene aplicación a la materia o contenido de las reglas jurídicas, ni a los juicios que guían la interpretación y la actuación jurídicas, ni al examen de las pruebas y la calificación de los hechos: este es el terreno propio de una lógica no ya *racional*, sino *razonable*. Por lo demás, envuelve una nueva *tópica* al servicio de la deliberación y el pensamiento sobre problemas y, en todo caso, una *dialéctica*: “tiene un valor permanente el insistir sobre el diálogo, sobre el debate, sobre la confrontación de los diferentes argumentos, sobre el atribuir a cada uno de esos argumentos el sentido y el rol que le corresponde.” (p. 290). Es curioso que esta iniciativa de Recaséns, no sólo prometedora en el campo específico de la argumentación jurídica, sino sugerente en el ámbito más general de la prudencia práctica, fuera más citada que seguida en medios orteguianos. Representa la única contribución efectiva de la escuela a los estudios lógicos.

³¹ Recordemos que hasta 1958 no aparecen dos obras que suelen considerarse sintomáticas del inicio del giro hacia la “teoría de la argumentación”: *La nouvelle rhétorique. Théorie de l’argumentation*, de Ch. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, [*Teoría de la argumentación*, Madrid, Gredos, 1989], y *The uses of argument*, de S.E. Toulmin [Cambridge, CUP]. En el ámbito de la argumentación jurídica, ya se había adelantado en 1953 Th. Viehweg, *Topik und Jurisprudenz. Ein Beitrag zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung* [*Tópica y jurisprudencia*, Madrid, Taurus, 1964].

Y por añadidura, podría haber prestado un buen servicio al desarrollo de una lógica *civil*, una teoría de la argumentación sobre los asuntos públicos, en el mundo de la cultura hispánica.

Referencias bibliográficas

- ABELLÁN, J.L., y MALLO, T. (1991), *La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía*. Madrid, Asamblea de Madrid, 1991.
- BALCELLS, A., y PUJOL, E. (2002), *Història de l'Institut d'Estudis Catalans*. Vol. I, 1907-1942. Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 2002.
- GALÍ, A. (1986), *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya (1900-1936)*. Barcelona, Fundació Alexandre Galí, 1986.
- GAOS, J. (1939), “La filosofía en España”, *Letras de España*, 15 de enero de 1939, recogido en J. Gaos, *Pensamiento de lengua española*. México, Stylo, 1945.
- GAOS, J. (1949), “Los transterrados españoles de la filosofía en México”, *Filosofía Letras*, [México], 36 (1949), 207-231.
- GAOS, J. (1958), *Confesiones profesionales*. México, F.C.E., 1958, 1979 reimpresión.
- GRANELL, M. (1946), *Cartas filosóficas a una mujer*. Madrid, Revista de Occidente, 1946.
- GRANELL, M. (1949), *Lógica*. Madrid, Revista de Occidente, 1949.
- GRANELL, M. (1960), *Ortega y la filosofía*. Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- MARÍAS, J. (1946), *La filosofía española actual*. Madrid, Espasa-Calpe, 1946.
- MUÑOZ DELGADO, V. (1980), “Notas para la historia de la lógica durante la Segunda República Española (1931-1939)”, *Religión y cultura*, 26 (1980), 893-932.
- MUÑOZ DELGADO, V (1983a), “Ortega y Gasset y el proyecto de una lógica de la razón vital”, en A. Heredia Soriano, ed. *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*. Salamanca, Edic. Universidad de Salamanca, 1983; pp. 321-323.
- MUÑOZ DELGADO, V. (1983b), “Ortega y Gasset y las disciplinas formales”, en A. Velázquez y B. Álvarez, eds. *Conversaciones sobre Ortega*. Aller, INB “Príncipe de Asturias”, 1983; pp. 431-58 (“Coloquio”, pp. 459-64).
- NICOL, E. (1961), *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid, Tecnos, 1961; citado por la 2ª edición: México, F.C.E., 1988.
- VEGA REÑÓN, L. (2001), “La lógica en España (1890-1930): desencuentros”, *Teorema*, XX / 1-2 (2001), 21-38.