

La filosofía de Juan Blanco en el contexto de la tradición socrática española

The philosophy of Juan Blanco in the context of de Spanish socratic tradition

FRANCISCO LEÓN FLORIDO
VALENTÍN FERNÁNDEZ POLANCO
Universidad Complutense

Resumen: La referencia del “socratismo” oscila entre unos contenidos doctrinales que la tradición antigua fijó como propios del llamado “Sócrates histórico” y una “actitud” que implica tomar a Sócrates como modelo de sabio. Pero también se puede hablar de un “estilo socrático” que puede caracterizarse más estrictamente por el extraacademismo y la oralidad. En la tradición española es característica la figura del intelectual polifacético, contrario a las rígidas demarcaciones académicas, en quien la reflexión filosófica aparece entremezclada con la literatura, la historia, el ensayo o la crítica del arte. Sin duda el estereotipo socrático español contemporáneo es un personaje literario: el Juan de Mairena de Antonio Machado. De origen sevillano y socrático como Mairena, Juan Blanco (1928 - 2002) es, en cambio, un filósofo real que ha desarrollado una extensa labor como educador y comentarista de los textos clásicos de la filosofía. En este artículo tratamos de mostrar el modo en que, en Juan Blanco, el socratismo se constituye en un método que determina un modo peculiar de filosofar y una interpretación peculiar de la historia de la filosofía.

Palabras-clave: Socratismo, extraacademismo, oralidad, literatura, comunidad, diálogo.

Abstract: The reference of the “socratism” oscillates between doctrinal contents that the old tradition fixed like own of the called “historical Sócrates” and an “attitude” that implies to take to Sócrates like a model of wisdom. But also it is possible to speak of a “socratic style” characterized by the antiacademicism and the orality. In the Spanish tradition the figure of the versatile intellectual is characteristic, in opposition to the rigid academic demarcations, in that the philosophical reflection appears intermingled with Literature, History, the essay or the critic of the art. In the Spanish tradition the socratic stereotype contemporary is a literary personage: Juan de Mairena de Antonio Machado. Sevillian and socratic like Mairena, Juan Blanco (1928 - 2002) is, however, a real philosopher who has developed to an extensive work like educator and commentator of classic texts. In this article we tried to show the way in which, in Juan Blanco, the socratism is constituted in a method that determines a philosophical style and a peculiar interpretation of the history of the philosophy.

Key words: Socratism, extraacademicism, orality, Literature, community, dialogue.

El estilo socrático: extraacademismo, agrafia y modestia intelectual

El término “socratismo” suele emplearse, al menos, en dos sentidos diferentes: por un lado se refiere a unos contenidos doctrinales que la tradición antigua fijó como propios del llamado “Sócrates histórico” y, de un modo más general, se trataría de una “actitud” que implica tomar a Sócrates como modelo de sabio más bien que como autor de ciertas doctrinas filosóficas. Pero lo que denominamos “estilo socrático” puede caracterizarse más estrictamente por su extraacademismo y su carácter oral. Lo que hace singular la ausencia de escritura en Sócrates en relación a los filósofos presocráticos está en que el ateniense hizo de la agrafia su particular seña de identidad, y, por ello, probablemente haya que entender el conocido párrafo del *Fedro* platónico (274 c-277a) en que se alaba el poder de la palabra hablada frente a la escritura como una justificación de esa convicción que guiaba a Sócrates. Desde los conocidos estudios de Ong y Havelock¹, entre otros, sabemos que a lo largo de la cultura escrita antigua, medieval e incluso moderna hay mucho de oralidad, aunque la intención expresa de evitar la escritura no aparezca después de las escuelas socráticas griegas. Respecto del extraacademismo, también sabemos que Sócrates no enseñó en ninguna institución académica, sino en las calles, los gimnasios o las casas de sus amigos y discípulos, mientras que sucediendo a los primeros centros creados por Platón y Aristóteles, la enseñanza institucionalizada se impondrá definitivamente en las escuelas helenísticas y continuará hasta las universidades del final de la Edad Media, tras un largo paréntesis en los siglos oscuros del Occidente Latino, compensado por la brillantez de los centros bizantinos y árabes.

Quizá otra de las señas de identidad más claramente marcadas del socratismo filosófico sea el reconocimiento casi apriorístico de la ignorancia como condición específica de la actividad del filósofo. Es cierto que se puede oponer esta modestia intelectual a la soberbia del dogmatismo, a modo de reproche hacia la actitud de quienes pretenden haber alcanzado verdades absolutas. Pero históricamente el alejamiento del dogmatismo ha conducido a menudo a posiciones escépticas, lo que en modo alguno se puede decir que haya sido el caso en la enseñanza de Sócrates. Antes bien, la modestia intelectual implícita en el dialogar socrático hace referencia al carácter esencial y forzosamente tentativo de todo ensayo filosófico, al carácter de búsqueda, de intento, de excedimiento de los propios límites, y, por tanto, de superación humana que tiene el esfuerzo filosófico. En él y mediante él, los hombres y mujeres tratan de ir más allá de sí mismos, de trascenderse en una búsqueda que los fuerza a mirar más allá de su vista, a elevarse más allá de sus alcances, y, por tanto, a tratar asintóticamente de mejorarse. En una palabra, el carácter radicalmente tentativo del filosofar socrático nos coloca en una concepción subjetiva de la filosofía, esto es, en una concepción de la filosofía *sub specie hominum* que nos fuerza a reconocer el carácter eminentemente provisional

¹ ONG, W.J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, F. C. E., 1987; HAVELOCK, E.A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994.

de todo logro filosófico². Y nos aboca, además, al *ejercicio* de la filosofía, esto es, nos invita a una vida filosófica en la cual la permanente práctica de la búsqueda, la reflexión y el diálogo nos haga trascendernos a nosotros mismos.

Lejos de ser un rasgo exclusivo del socratismo histórico, la idea de la filosofía como la actividad de investigar que arroja resultados perennemente provisionales ha impregnado la columna vertebral de la tradición filosófica occidental, hasta el punto de que quizá no sea exagerado afirmar que constituye una de las señas de identidad de la filosofía *tout court*. Tanto Platón o Aristóteles como Kant han heredado, de uno u otro modo, esta concepción socrática. En el conocido pasaje de *República* VII en que Platón instituye la formación ideal del filósofo, la dialéctica ocupa el lugar culminante de las distintas enseñanzas que éste debe recibir, tras la aritmética, la geometría plana, la estereometría, la astronomía y la armonía³. La dialéctica, que el texto platónico identifica con la actividad de investigar⁴, corona de este modo la escala del saber, haciendo patente que el lugar más excelso al que puede aspirar el sabio no está ocupado por una disciplina particular sino por una actividad, por un ejercicio⁵: el de remontarse desde los conocimientos subordinados hasta el ámbito de los principios⁶. Se adivina con facilidad, tras esta concepción platónica que eleva el dialogar al rango de actividad intelectual suprema, la huella del diálogo socrático, y ello en al menos tres dimensiones: (a) El carácter esencialmente tentativo del diálogo, cuya fuerza radica en la aspiración humana a superarse o trascenderse. El diálogo viene caracterizado como esfuerzo humano por alcanzar lo sobre-humano, y de ahí su carácter necesariamente inconcluso, desiderativo o aspirativo. (b) La convicción de la utilidad y aun de la necesidad del diálogo para la vida humana: la defensa de la capacidad de la palabra para penetrar en la racionalidad de lo real y descubrir, o al menos atisbar, el sentido de la presencia del hombre en la *polis* y de ésta en el *cosmos*. (c) La esencia comunitaria de la actividad dialógica, que no puede edificarse sin la oposición de los contrarios, sin las preguntas, las objeciones y las respuestas de los participantes, en otras palabras, sin la articulación poliédrica del lenguaje que permite a los interlocutores singulares dotarse de un instrumento privilegiado con el que abordar las distintas facetas de

² En este contexto quizá no sea superfluo enfatizar que cuanto rige para la especie rige, con mayor rigor aún, para el individuo. El método de la filosofía es el diálogo no por casualidad, sino porque la contraposición entre los participantes es condición *sine qua non* del ejercicio filosófico que llamamos investigar. También en esto fue el de Juan Blanco un ejercicio plenamente socrático.

³ “¿Y no te parece que la dialéctica es el coronamiento supremo de los estudios, y que por encima de éste no cabe ya colocar correctamente ningún otro...?” 534 e, trad. de C. EGGERS LAN, Madrid, Gredos, 2000, p. 373.

⁴ Por ejemplo, en 534 b-c, donde se caracteriza la dialéctica como una búsqueda, tan ardua, por otra parte, que puede compararse con una batalla: “(...) aquel (...) que no pueda atravesar todas las dificultades como en medio de la batalla, ni aplicarse a esta búsqueda...”, y también en 534 d: “¿(...) les prescribirás que participen al máximo de la educación que los capacite para preguntar y responder del modo más versado?”; (ed. cit., p. 372). El hecho de que en varios pasajes se refiera a la dialéctica como a un «método» (así, en 533 b, c y d) parece reforzar esta interpretación.

⁵ “¿No es esta marcha lo que denominas ‘dialéctica’?” (532 b); “(...) se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa...” (532 a), ed. cit., p. 369.

⁶ “(...) el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo...” (533 c), ed. cit., p. 371.

lo real y a cuyo través se puede adivinar el complejo entramado de la racionalidad humana.

El *leitmotiv* socrático que vincula el reconocimiento de la ignorancia con la necesidad de autotranscenderse en la búsqueda de un saber cuya posesión perfecta siempre se nos escapa reaparece de manera casi literal en Aristóteles. Las célebres líneas de *Metafísica* I, 2, que éste dedica a bosquejar lo que sería la ciencia suprema, a la que denomina «sabiduría», forjan la caracterización, ya clásica, de la metafísica como ‘ciencia buscada’, caracterización que recorre y nutre como una savia la totalidad de los libros que componen la obra. Tras afirmar la importancia del reconocimiento de la ignorancia⁷, Aristóteles pasa inmediatamente a la constatación del carácter desmesurado, inalcanzable, de la posesión del saber antes mencionado, insistiendo en que su posesión sería un privilegio de la divinidad más que de seres humanos⁸, para concluir que, en todo caso, ello no nos exime de la obligación de esforzarnos en buscarlo, ya que “sería indigno de un hombre no buscar la ciencia que, por sí mismo, le corresponde”⁹. El mismo proceso, que hemos constatado en Sócrates y Platón: el saber supremo, caracterizado como un saber de la totalidad, es algo cuya posesión perfecta escapa al alcance del hombre. No obstante, como enfatiza el texto aristotélico, el hecho de que su posesión perfecta (“en grado sumo”) sea un privilegio de la divinidad abre una escala de grados inferiores que los hombres estamos obligados a tratar de ascender para no caer en la indignidad de conformarnos con nuestra condición miserable. Así, la «sabiduría» se constituye para los hombres en una ‘ciencia buscada’, como enseñaron Sócrates y Platón, esto es, en una ciencia inconclusa, abierta, o, por mejor decir, en un ejercicio permanente, una actividad indagatoria y un esfuerzo de abstracción hacia los principios unificadores de la totalidad dispersa de lo real. Desde muchos puntos de vista podemos considerar la *Metafísica* de Aristóteles como un tratado consagrado a delimitar la peculiaridad de esta ciencia frente a las llamadas ciencias particulares, una lucha por sostener y apuntalar el carácter científico de la sabiduría no obstante su radical diferencia con las demás ciencias, al aspirar aquélla a un conocimiento de lo general, esto es, al conocimiento desde la perspectiva de la totalidad. Este rasgo de ‘ciencia buscada’ ha de interpretarse, por consiguiente, tanto en el sentido de su carácter trascendental respecto de las demás ciencias, como en el sentido de su carácter trascendente respecto de nuestras aspiraciones epistémicas, es decir, también respecto de todas ellas.

⁷ “Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe...” (982 b 17-18). Igualmente, más adelante: “(...) si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento...” (982 b 20-21). Trad. de T. CALVO MARTÍNEZ, Madrid, Gredos, 2000, pp. 64-65.

⁸ “Por ello cabría considerar con razón que el poseerla no es algo propio del hombre, ya que la naturaleza humana es esclava en muchos aspectos, de modo que —según dice Simónides— «sólo un dios tendría tal privilegio»...” (982 b 28-30). Y más adelante: “En efecto, la divina entre las ciencias es o bien aquella que poseyera la divinidad en grado sumo, o bien aquella que versara sobre lo divino.” (983 a 6-7). Ed cit., pp. 65-66.

⁹ 982 b 31, *ed. cit.*, p. 65.

Ambas dimensiones están presentes en la aproximación que hace Kant a este tópico filosófico¹⁰, donde reaparece la idea de que la metafísica (a la que Kant identifica con la filosofía)¹¹ consiste necesariamente en un ejercicio de autosuperación humana antes que en la posesión de un conocimiento cierto. En efecto, la metafísica es abordada por Kant al mismo tiempo desde el punto de vista trascendental, a saber, como la ciencia sobre las condiciones de posibilidad de la ciencia¹² y desde el punto de vista trascendente, lo que muestra el célebre pasaje de la *Crítica de la razón pura* en el que se afirma que no es posible aprender filosofía sino únicamente aprender a filosofar¹³. Y no es posible aprender filosofía porque ésta no es, a diferencia del resto de las ciencias, *cognitio ex datis*, sino que consiste precisamente en aquello que Aristóteles había denominado la *práctica de los principios*: en “ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales”. De ahí que la filosofía se defina como “la mera idea de una ciencia posible que no está dada en concreto en ningún lugar pero a la que se trata de aproximarse por diversos caminos”¹⁴. La doble perspectiva aristotélica que contempla la metafísica al mismo tiempo como una ciencia particular (trans-específica) y como la ciencia universal (trans-genérica) reaparece también aquí, si bien se ha transmutado en la célebre distinción formal entre los conceptos escolar y cósmico de filosofía. El primero de ellos, el concepto escolar de filosofía, es definido por Kant como el concepto de una ciencia particular, y en este sentido como una ciencia más al lado de las otras, esto es, como una disciplina específica cuyo contenido se busca “como ciencia, sin otro objetivo que la unidad sistemática de ese saber y, consiguientemente, que la perfección *lógica* del conocimiento”¹⁵. El concepto cósmico, en cambio, define la filosofía, más allá de la perfección teórica del conocimiento, como “la ciencia de la relación de todos los conocimientos con los fines esenciales de la razón humana”¹⁶, identificándose con el arquetipo del *filósofo*¹⁷. Mediante esta distinción, Kant establece la primacía moral del concepto cósmico de filosofía en la medida en que “se refiere a lo que necesariamente interesa a todos”¹⁸. En efecto, mientras el concepto escolar alude a una consideración puramente formal que delimita o reserva para la filosofía una

¹⁰ Con la particularidad de que en Kant, por tratarse de una filosofía construida desde la subjetividad, el punto de vista humano se ha convertido en el único punto de vista admisible. El único conocimiento posible es aquí el conocimiento *sub specie hominum*, lo que no le impide al sujeto de tal conocimiento la autoconciencia de su limitación. De ahí que en Kant lo *trascendental* sea coextenso con lo *humano*, mientras lo *trascendente* adopta un carácter meramente *nouménico*.

¹¹ “La metafísica (...) es lo único que constituye realmente lo que podemos llamar filosofía en sentido propio”. *Crítica de la razón pura*, A850/B878, trad. de P. RIBAS, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 658.

¹² Como afirma expresamente en A841/B869: “(...) la filosofía de la razón pura es o bien *propedeutica* (...) y se llama *crítica*, o bien el sistema de la razón pura (...) y que se denomina *metafísica*. Sin embargo, puede darse también ese nombre a toda filosofía pura, incluida la crítica (...)”. Ed. cit., p. 652.

¹³ “(...) no es posible aprender filosofía, pues ¿dónde está, quién la posee y en qué podemos reconocerla? Sólo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes (...)” A838/B866, ed. cit., p. 651.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ A839/B867, ed. cit., p. 651.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ A840/B868, nota de Kant, ed. cit., p. 652.

parcela del saber, el concepto cósmico, por su parte, legisla a priori la subordinación de todos los conocimientos posibles, es decir, de toda *cognitio*, a los fines esenciales de la razón humana, fines que a su vez están igualmente supeditados al fin supremo, que “no es otro que el destino entero del hombre”¹⁹ o “la felicidad universal”²⁰. De ahí que Kant considere a los científicos como meros “artífices de la razón” y reserve para el filósofo en el sentido cósmico el atributo de “legislador de la razón” con el título de “maestro”²¹.

Como puede verse, reaparece aquí casi literalmente la totalidad de los elementos del tópico socrático que considera a la filosofía como actividad integral ético-científica. A tales ingredientes no le falta tampoco, en la lectura kantiana del tópico, el rasgo que hace de la metafísica una aspiración inacabable, un ejercicio de autosuperación permanente respecto del que no cabe esperar, en tanto humanos, un término final o un punto de llegada²².

Juan de Mairena, socrático apócrifo

En buena medida vinculada con la tradición cuyos rasgos generales acabamos de esbozar, aparece característicamente en el pensamiento español la figura del intelectual polifacético, contrario a las rígidas demarcaciones académicas, en quien la reflexión filosófica aparece entremezclada con la literatura, la historia, el ensayo o la crítica del arte, que encontramos ejemplificada en Menéndez Pelayo, Unamuno, Eugenio D’Ors y, en cierto modo, también, pese a su labor académica, en Ortega y Gasset. Puede decirse que este peculiar estilo marca, en no poca medida, la originalidad del pensamiento en nuestro país dentro del contexto europeo. Pero, para encontrar filósofos que respondan verdaderamente al estereotipo socrático, definido por el rechazo de la escritura y el extraacademismo, hay que remitirse a los personajes ficticios creados por literatos, como el Juan de Mairena de Antonio Machado, el “Séneca” de José María Pemán o el Octavio de Romeu de Eugenio D’Ors.

De todos ellos es, sin duda, el Juan de Mairena machadiano el prototipo del socratismo hispánico. Se trata de un personaje apócrifo, síntesis de una serie de personajes denominados “complementarios”, por medio de los cuales Machado exponía sus opiniones filosóficas, políticas, literarias y estéticas, que quedaron reducidos, finalmente, a Abel Martín y su discípulo Juan de Mairena, y que aparecieron como tales por vez primera en el *Cancionero apócrifo* de 1926, iniciando una larga trayectoria desarrollada a través de colaboraciones periodísticas, sólo concluida en

¹⁹ A840/B868, *ed. cit.*, p. 652.

²⁰ A851/B879, *ed. cit.*, p. 658.

²¹ “El matemático, el naturalista, el lógico (...) son meros artífices de la razón. En el ideal se encuentra el maestro que los une, que los utiliza como instrumentos para promover los fines de la razón humana. Sólo a ese maestro deberíamos dar el nombre de filósofo.” A839/B867, *ed. cit.*, pp. 651-652.

²² “(...) se trata de aproximarse por diversos caminos (...) hasta que consigamos, en la medida de lo concedido a los hombres, que la copia hasta ahora defectuosa sea igual al modelo.” A838/B866, *ed. cit.*, p. 651. Más adelante insiste en que “demostraría gran arrogancia el llamarse a sí mismo filósofo y pretender igualarse a un prototipo que sólo se halla en la idea.” A839/B867, *ed. cit.*, p. 651.

los últimos años de la vida del poeta, siendo publicadas como libro en 1936²³. Aun tratándose de personajes ficticios, tanto Mairena como su maestro han sido dotados de datos biográficos precisos. Abel Martín nació en Sevilla en 1840 y murió en Madrid en 1898. Mairena también es de origen sevillano (1865) y fallecido en Asturias en 1909. Mairena en un principio aparece como un mero apéndice de su maestro pero, a diferencia de aquél, no es filósofo profesional, sino profesor de gimnasia que imparte clases de retórica sin remuneración en una imaginaria Escuela Popular de Sabiduría Superior, mientras que Martín es un metafísico sistemático, autor de varias obras escritas²⁴. Mairena practica exclusivamente la enseñanza oral en coloquio a menudo irónico y ocurrente con sus discípulos²⁵. Por ello, la enseñanza de Mairena propende a la diversidad, la ausencia de sistema, la utilización del diálogo irónico y la heterodoxia pedagógica, razón por la cual el discurso apócrifo no alcanza a exponer un pensamiento coherentemente trabado, aunque las doctrinas filosóficas que se refieren fragmentariamente son casi siempre precisas y pueden ser justificadas con los textos originales. Pese a que la enseñanza oral de Mairena se desarrolla en un aula imaginaria, a diferencia del discurso espontáneo del “Séneca” de Pemán, que se devana los sesos en la calle o en la taberna, los dos personajes tienen en común su rechazo a la consideración de filósofos profesionales y se dejan llevar por la dispersión, el humor y el escepticismo que caracterizan al género coloquial²⁶.

Como dice Antonio Fernández Ferrer,

“Mairena es, en resumen, una especie de Sócrates andaluz y orgullosamente provinciano, con el tinte indeleble del institucionalismo krausista. La benevolencia y la ironía equilibran su escepticismo y su pasión por lo paradójico, así como su humanismo radical le dota de un trasfondo ético”²⁷:

²³ Para las referencias al personaje machadiano: FERNÁNDEZ FERRER, A., *Introducción a Juan de Mairena I*, Madrid, Cátedra, 2003 (5ª edic.), pp. 11-50.

²⁴ Entre las obras que atribuye Machado a su personaje destacan: “Las cinco formas de la objetividad”, “De lo uno a lo otro”, “Lo universal cualitativo”, “De la esencial heterogeneidad” Cfr. *Abel Martín. Cancionero de Juan de Mairena. Prosas Varias*, Buenos Aires, ed. Losada, 1990 (5ª edic.), p. 9.

²⁵ Mairena hace de la agrafía un principio que puede llegar a ser calificado como “ético”: “Yo nunca os aconsejaré que escribáis nada, porque lo importante es hablar y decir a nuestro vecino lo que sentimos y pensamos. Escribir, en cambio, es ya la infracción de una norma natural y un pecado contra la naturaleza de nuestro espíritu. Pero si dais en escritores, sed meros taquígrafos de un pensamiento hablado. Y nunca os guardéis lo escrito”. (*Juan de Mairena*, I, p. 347).

²⁶ A ello no es ajeno el hecho de que ambos personajes hayan sido dotados por sus autores de un origen andaluz, lo que justifica Mairena afirmando que su Escuela...” tendría éxito en España, a condición —claro es— de que hubiese maestros capaces de mantenerla, y muy especialmente en la región andaluza, donde el hombre no se ha degradado todavía por el culto perverso al trabajo, quiero decir por el afán de adquirir, a cambio de la fatiga muscular, dinero para comprar placeres y satisfacciones materiales”. (*Juan de Mairena*, I, p. 268). En cambio, en Pemán (*El “Séneca” y sus puntos de vista. Obras de José María Pemán*, tomo IX, Madrid, Edibesa, 1998) encontramos una valoración menos entusiasta de la propensión andaluza a la tertulia filosófica: “En la plaza central de cualquier pueblo andaluz —sobre todo hacia la costa del Sur es fácil ver una larga fila ritual de hombres que toman el sol en los bancos de mampostería, bajo la sombra mínima de los naranjos de bola. ¿De qué viven esos hombres? El “Séneca” me lo puntualizó de una vez por todas: “Viven del cuento” (p. 39) (...) al que vive de ese otro gran cuento vago, le queda tiempo para hablar de la libertad, el progreso, la crisis o el existencialismo” (p. 41).

²⁷ Prólogo a *Juan de Mairena*, p. 22.

Se ha especulado en torno a los posibles modelos reales de esta figura literaria. Se postulan José Álvarez Guerra, bisabuelo del poeta, Adolfo Almazán, profesor de gimnasia y anfitrión de una tertulia a la que asistió Machado en Baeza, Francisco Giner de los Ríos, fundador de la Institución Libre de Enseñanza o Julián Sanz del Río, que llegó a ser bautizado como “Sócrates hispánico”, cuya vena apostólica laica fluye bajo la enseñanza del personaje machadiano. Sin embargo, lo más probable es que tras él se oculte sencillamente el mismo Machado, que expresaría por medio de las sentencias de maestro y discípulo sus propias paradojas existenciales ante el desgarramiento entre su realidad profesional como maestro sin vocación en provincias y su deseo de influir en la vida intelectual española. En lo que respecta a las influencias doctrinales sobre Machado hay que encontrarlas tanto en los autores a los que estudió en su juventud (su maestro Manuel Bartolomé Cossío, Ortega, Morente, Nietzsche o Bergson), como en los escritores contemporáneos del poeta (Unamuno, D’Ors o Pío Baroja).

El estilo socrático de Juan Blanco

Sevillano y socrático como Mairena, Juan Blanco (Sevilla 1928 - Madrid 2002) es, en cambio, un filósofo real que ha desarrollado una extensa labor como educador y comentarista de los textos clásicos de la filosofía. Para esta breve exposición de las claves de su pensamiento utilizaremos algunos escritos dedicados a su figura y, también, algunos de los escasos textos del propio Juan Blanco aparecidos en publicaciones extraacadémicas, habitualmente transcritos al dictado, cediendo a la insistencia de sus alumnos. Contamos, por tanto, con una muy escasa, aunque significativa, fuente textual para confirmar la interpretación que haremos de un pensamiento que, por su carácter oral, se escurre entre los dedos de la memoria.

Podemos dividir los largos años de la enseñanza de Juan Blanco en dos periodos que se corresponden con las dos etapas de su andadura vital, con las ciudades en que vivió y con dos estilos pedagógicos distintos. Podríamos hablar, por tanto, de una etapa sevillana, en los primeros años, caracterizada por la espontaneidad del coloquio y la lectura pública, y de una segunda fase madrileña, caracterizada por una enseñanza más sistemática, con la progresiva formación de un importante círculo de alumnos, que recuerda a la Escuela Popular de Mairena.

En los años en que vivió en su Sevilla natal, Juan Blanco ejerció su magisterio en el debate y la tertulia, en unos momentos de gran efervescencia social y política. El que llegaría a ser vicepresidente del gobierno, Alfonso Guerra, fue uno de los asistentes a aquellas sesiones, y revivía en el prólogo a un reciente libro sobre nuestro filósofo con las siguientes palabras:

“Cada mañana, a horas no tempranas, Juan Blanco se acomodaba en una mesa arrinconada en el saloncito de la Granja Viena, un café situado en el barrio chino de Sevilla, en la Alameda de Hércules. Ante un café comenzaba a dictar unas clases magistrales, poco académicas, que duraban hasta horas muy avanzadas de la noche. Un grupo de jóvenes le rodeaba, expectantes, algunos se retiraban a sus ocupaciones, otros se agregaban, unos volvían más tarde. Y así, día tras día, la conversación con el maestro llegaba a ocupar una parte importante de nuestra vida.

Juan Blanco (...) era un verdadero filósofo popular sevillano, un educador de rebeldes (...) era el maestro a la manera socrática. (...) En sus clases, los clásicos no nos aburrían, él los desempolvaba y remitía continuamente a la actualidad y a la realidad, con un estilo muy científico pero también desenfadado, festoneando sus explicaciones con risas e ironía”²⁸.

De la madurez hasta sus últimos días, Juan Blanco continuó su labor en Madrid, donde llegó a congregarse al cabo de los años a un fiel y creciente número de alumnos, que desde los intereses y formación más diversos acababan por descubrir a un maestro en filosofía que les reclamaba a su cita semanal. No es nuestra pretensión describir siquiera sumariamente la pluralidad y la peculiaridad de los diversos niveles de su enseñanza. Es ésta una labor que queda por hacer. Desde el punto de vista que adoptamos en este artículo nos interesa poner de manifiesto cómo en Juan Blanco el socratismo se constituye en un método que determina un modo de filosofar oral y extraacadémico, que, como expresó admirablemente el profesor y amigo de nuestro filósofo, Roberto Mesa, no difunde poder y se sitúa más allá de la tarea administrativa:

“Por estas razones y, también, porque le gustaba regalar su inteligencia, Juan [Blanco] se dedicó, como quien no quiere la cosa, a la enseñanza. Pero la suya era una docencia muy particular y muy peculiarmente dispensada: sin programas, sin títulos, sin premios y sin distinciones. Enseñaba el saber por el saber mismo; pero no como un acto gratuito. Para Juan [Blanco] la liberación estaba en el conocimiento. De todo esto venía el socratismo de Juan Blanco”²⁹.

Aun cuando las dos etapas en que hemos dividido su recorrido existencial y pedagógico parecen significar una cierta ruptura, los rasgos que dan continuidad a toda la trayectoria pedagógica de Juan Blanco son más fuertes que las diferencias que se aprecian entre una y otra. La oralidad, la diversidad de intereses intelectuales, el gusto por los clásicos, la vena metafísica o la intención ética recorren un pensamiento que se fue fraguando con el paso de los años, en la interacción entre los textos clásicos y el diálogo vivo con las promociones de alumnos que siguieron sus enseñanzas. Al menos en estos aspectos se puede afirmar que la enseñanza de Juan Blanco fue esencialmente socrática, especialmente en la medida en que bajo esta caracterización podemos alejar el socratismo de aquellas imágenes que lo presentan unas veces como una especie de diletantismo ocioso, otras como un ejercicio incesante de crítica descomprometida y otras aún como un mero comentario superficial a la novedad diaria, a medio camino entre la tertulia de café y el periodismo erudito. Ciertamente, varios personajes más o menos populares han podido merecer el adjetivo de “socráticos” en alguno de estos sentidos, aunque en el caso de nuestro autor su investigación estuvo dotada de un rigor intelectual y de una profundidad filosófica paralelos a la dificultad y complejidad del problema al que se enfrentó, a saber, el de la inteligibilidad de lo real.

²⁸ GUERRA, A., “Prólogo” a LEÓN FLORIDO, F., *Ser y sistema. Una aproximación al pensamiento de Juan Blanco*, Madrid, Ediciones la Tarde libros, 2004, p. 10.

²⁹ MESA, R., “Hubo un pájaro blanco”, *Homenaje a Juan Blanco*, Madrid, 2002, pp. 26-7.

En este sentido, cualquiera de los muchos alumnos que Juan Blanco reunió en los numerosos grupos que llegó a dirigir puede acreditar en qué medida cada una de sus clases, y desde luego el conjunto de todas ellas, constituyó un ejercicio real del filosofar que hemos descrito al inicio de estas páginas. Una práctica esencialmente oral y dialógica en la que cada participante se veía inmediatamente enrolado en la investigación y, por medio de esta última, invitado a realizar ese esfuerzo de autotranscendencia que hemos caracterizado como inseparable del ejercicio de la indagación filosófica. Una batalla continua, como en el símil platónico, en la que se trataba de ir abriéndose paso para intentar aproximarse a un saber siempre distante. Lo más opuesto que quepa concebir, por tanto, a una forma de entender el conocimiento que, preservándolo en la más pura asepsia, lo quiera mantener incontaminado de cualquier contacto con lo que no sea su propia autoproducción³⁰.

Por esa razón es particularmente difícil exponer de un modo estructurado el método pedagógico de Juan Blanco, pues la adaptación a la idiosincrasia y a los intereses de sus alumnos fue precisamente una de sus señas de identidad. La caracterización que haremos habrá de considerarse, por tanto, necesariamente como una mirada particular sobre un perfil filosófico extremadamente complejo.

La base de su enseñanza que nosotros conocimos la constituyó la lectura y el comentario de los textos de autores clásicos de todas las épocas de la historia del pensamiento. Platón, Aristóteles, Duns Escoto, Guillermo de Ockham, Descartes, Espinosa, Kant, Hume, Husserl y Luhmann, fueron algunos de los autores más leídos, aunque sin abandonar el impulso interdisciplinar por el que el objeto de atención en su enseñanza se ampliaba desde las matemáticas a la biología y desde la física a la economía, pasando por las llamadas “ciencias humanas”. Así, la lectura de los autores mencionados se acompañaba con la de los textos clásicos en psicología (especialmente Freud y las distintas escuelas freudianas), en sociología (especialmente Weber y Luhmann), en lingüística, en antropología, y, sobre todo, en historia (con especial predilección por los historiadores clásicos greco-latinos)³¹. En lo que se refiere estrictamente a la filosofía, podemos hablar de una cierta evolución en el interés mostrado por uno u otro de estos pensadores, desde el predominio de las lecturas de los *Diálogos* platónicos y de las obras de Kant, que caracterizan los primeros años, hasta la inclinación hacia Aristóteles, Escoto y Ockham de la enseñanza más madura. En este apartado merece atención el singular papel que tuvo Niklas Luhmann, en quien, a

³⁰ Es en este aspecto en el que puede aproximarse la actividad filosófica de Juan Blanco al ejercicio cósmico del maestro kantiano, que halla su sentido más profundo en la supeditación de todos los conocimientos a ese fin moral que exige la autotranscendencia del ser humano en el esfuerzo por aproximarse a un saber que sólo puede identificarse como “metafísica”, pues, como subraya Kant: “La matemática, la ciencia de la naturaleza e incluso el conocimiento empírico del hombre poseen un alto valor como medios conducentes a fines que son, en gran parte, accidentales a la humanidad, pero que, al final, se revelan necesarios y esenciales, aunque sólo a través de un conocimiento racional extraído de meros conceptos, conocimiento que, llámese como se quiera, no es en realidad otra cosa que metafísica”. (*Cr. R. P.*, A8510/B878, *ed. cit.*, p. 658).

³¹ A lo que hay que añadir la especialísima atención, nada secundaria, que Juan Blanco le prestó en sus clases a la actividad productiva del hombre tal como se manifiesta en el arte y la técnica, desde la música a la literatura, desde el cine a la pintura, pasando por la arquitectura o el derecho.

pesar de que no suele considerarse estrictamente un filósofo en el sentido académico del término, Juan Blanco creyó encontrar la referencia contemporánea más radical del formalismo metafísico que se había constituido al final de la edad media. El método comparativo, entendido en el sentido particular que aclararemos enseguida, estaba siempre presente en los comentarios a los diversos autores. Por ello, precisamente, Aristóteles y Luhmann adquirirían una importancia muy particular, pues constituían los dos polos a los que se podían referir las demás doctrinas filosóficas. En un extremo, en efecto, había que referirse a Aristóteles como creador del léxico metafísico al que podía reducirse la infinita variedad del vocabulario empleado por las más diversas corrientes, que resultarían perfectamente ininteligibles sin este trabajo de traducción universal, incluso en casos como el de la deconstrucción derridiana, que hace gala, justamente, de su intención de romper cualquier posibilidad de traducción referida al pasado. En el otro polo se encontraría la teoría del sistema social de Luhmann, que expresa con meridiana claridad la culminación de las tendencias formalistas que han trabajado durante siglos en occidente por apartar la naturaleza hacia los márgenes de la irracionalidad, haciendo de la razón instrumental el contenido exclusivo del espacio de una realidad caracterizada por la inteligibilidad. Así, según Juan Blanco, cualquier doctrina filosófica debería leerse en una doble referencia: a) desde Aristóteles para su comprensión conceptual mínima, sin la cual nos situaríamos en el plano de la equivocidad; y b) desde Luhmann, por ser quien más claramente expone los resultados contemporáneos de una metafísica antiaristotélica que comenzó a fraguarse en el formalismo escolástico y que ha acabado por dar como resultado la noción de sistema como espacio de una realidad formal perfecta y autoconstitutiva.

Una filosofía construida en el diálogo

Es evidente que una filosofía que se expone casi absolutamente de una manera oral no puede por menos que reflejarlo en su contenido doctrinal. La oralidad dificulta, si no impide, la construcción de sistemas dogmáticos, pues la doctrina siempre queda abierta al devenir temporal en el intercambio de las opiniones en el diálogo y en el paso de los días y las sesiones del círculo de los participantes en los debates filosóficos. El contexto vital está siempre presente en el discurrir de la conversación, que no se encuentra sometida a los rígidos parámetros marcados por una línea metodológica artificialmente fabricada. Naturalmente, lo que con ello se gana en vitalidad corre el riesgo de perderse en sistematicidad, pues el contenido de esta clase de pensamiento puede quedar al albur de los cambios en las circunstancias. Para conjurar este peligro, en el círculo filosófico de Juan Blanco había siempre, al menos, dos participantes en la discusión: la colectividad variopinta de sus alumnos —agrupada en función de sus diferentes intereses—, y los textos de los grandes pensadores —particularmente de los filósofos clásicos— que eran el contrapunto permanente al que habían de referirse todas las opiniones y el motivo nuclear de la interpretación filosófica de quien ejercía como maestro. Son los textos de la gran filosofía, su lectura y su comentario, los que dan unidad a un pensamiento construido sobre el diálogo que plantea y replantea continuamente sus temas y sus conclusiones.

Otro riesgo que corre una filosofía que se crea en el diálogo comunitario es la maleabilidad inherente a una atención a las circunstancias sociales, que puede inclinarla fácilmente por la pendiente de la actualidad. Sin entrar aquí más en la cuestión, lo cierto es que Juan Blanco, participe él mismo, como la mayor parte de sus alumnos, de las ideas progresistas que se fraguaron en las décadas de los sesenta y setenta en nuestro país, pensaba que no se puede separar una filosofía del contexto socio-histórico en que se fragua:

“Las doctrinas filosóficas se mueven en un suelo histórico y están contenidas en el soporte físico de una realidad que las envuelve y justifica; todas las “filosofías” tienen un entorno social que opera carnalmente sobre ellas, dando cuenta de los porqués de las mismas. Cada época entresaca de esa realidad histórica, de sus instantes, aquellos elementos que considera básicos, aislándolos primero y constituyéndolos luego, en principios de conocimiento a través de los cuales se organiza el orden filosófico”.³²

Sin embargo, de un modo complementario, Juan Blanco no dejó de reivindicar la autonomía del saber filosófico respecto de las circunstancias históricas o sociales. Así, leemos, en uno de sus artículos dedicado al origen de la filosofía griega, cómo es justamente esta independencia una de las condiciones de su nacimiento:

“Desde el plano personal, el filósofo griego actúa sintiéndose indiferente, en cierto modo, a las concepciones meramente locales que tienen del mundo los hombres de las comunidades en que viven, sin que esto quiera decir que los hechos sociales que se producen en el territorio físico no le influyan como sujeto histórico, sino, simplemente, que *el asunto del pensar filosófico está en un campo separado adonde no llegan los rumores de la sociedad*. Las preguntas de cómo está constituido el mundo, o de cuál es el primer principio que lo constituye tienen un carácter general y esa generalidad, ese estar fuera del lugar y del tiempo es lo que, precisamente, estructura la base del pensar. Poco afecta al pensador la religión o la política, porque el discurso que compone necesita para su creación del silencio y la soledad”.³³

Estos textos nos hablan de una concepción dialéctica de la filosofía, que se debate entre dos nociones contrapuestas: a) La *philosophia perennis*, que pretendería que, en el fondo, no existe más que una sola línea de desarrollo del saber filosófico verdadero, que han contribuido a formar los principales autores de la historia, incluso los que se han presentado como disolventes y destructores de la racionalidad. b) La filosofía ideológica, que apoya la idea de que un sistema filosófico no es más que la justificación intelectual de una decisión previa sobre la visión del mundo que cada autor defiende. Para superar esta disyuntiva Juan Blanco ofrece una particular interpretación del sentido de la historia de la filosofía, que podemos localizar en la noción de “lo común”.

³² BLANCO, J., “La filosofía política del Renacimiento y el Barroco”, *BIS. Boletín informativo de la S.L.D.S.*, nº 5, 1993, p. 15.

³³ BLANCO, J., “El nacimiento de la Filosofía y la nueva manera de pensar”, *Revista BIT, Madrid*, vol. 1988, p. 47.

La noción de lo común

Aunque ante un pensamiento tan multiforme como el de Juan Blanco se hace difícil precisar las líneas de fuerza sobre las que se sustenta, podemos decir que es la noción de “lo común” la que lo vertebra tanto metodológica como conceptualmente. Éste ha sido un concepto empleado constantemente en sus análisis de los textos filosóficos. Para exponer sintéticamente esta noción emplearemos tres vías de acceso, que no han de entenderse como líneas separadas, sino como modos complementarios de expresar lo que constituye un elemento doctrinal unitario: a) lo común como resultado del proceso de pedagogía oral característico de nuestro autor; b) como posibilidad de intertraducción de todas las filosofías en una explicación comprensiva de las doctrinas filosóficas; c) como elemento central en la concepción griega de la filosofía y particularmente en el discurso metafísico aristotélico.

Se ha demostrado que la transmisión oral del pensamiento tiene como notas esenciales el destacado papel de la audición, la memoria, de la comunidad y la conservación de la tradición³⁴. Por ello, el método consistente en la lectura y el comentario orales de los textos de los filósofos clásicos propende necesariamente a una interpretación de los autores que trata de comprender los textos en su sentido originario y no intenta nuevas y sorprendentes interpretaciones. Y si es cierto que toda revolución es necesariamente un retorno a los clásicos (para revolucionar es necesario re-volucionar), se entenderá muy bien la necesidad que cada época tiene de la labor de conservación del sentido tradicional de las doctrinas filosóficas. Esta forma de abordar la comprensión de las doctrinas filosóficas coincide con la formulación que hicieron de la filosofía sus fundadores, los filósofos griegos. En este sentido, la noción de lo común vehicula el sentido que le dieron a su labor los dos primeros maestros del pensar racional griego: Sócrates y Platón

“El debate filosófico que levanta Sócrates contra los sofistas se organiza precisamente porque la visión socrática del mundo está llena de *lo común*. Su análisis de los términos le hace ver que la justicia, por ejemplo, no se puede definir como algo nacido del libre arbitrio de un sujeto individual, porque, de ser así, la justicia sería un término relativo, y por tanto indefinible. Para que exista una definición es necesario que la justicia —escogemos el mismo término— constituya una noción ejemplar que sea común para todos los usos e idéntica siempre a sí misma: *Lo común* sale de fiador de todos los hombres y garantiza la igualdad por encima incluso de la libertad. La duda que hacía que el sujeto se separase de su ámbito natural, que negaba la validez del sentido común, le servía a Sócrates como punto de partida de su doctrina de la moralidad absoluta, en donde el concepto de bien ya no depende de los vaivenes que producen los destinos individuales de los sujetos que componen la polis”³⁵.

³⁴ Cfr. los antes mencionados trabajos de Ong y Havelock. Evidentemente, la utilización de los actuales medios de registro de la voz ha permitido constituir archivos sonoros que constituyen un material documental de primer orden que habrá de ser investigado para reconstituir en lo posible el pensamiento de Juan Blanco.

³⁵ BLANCO, J., “Sócrates y Platón”, *op. cit.*, vol. 1989 p. 80 (los subrayados son nuestros).

Desde el punto de vista de Juan Blanco lo común es el principio que hace posible el filosofar porque proporciona el marco social en que es posible pensar lo *universal*, aquello a lo que Platón denominó *idea*, que constituye el material originario del discurso filosófico. Es Aristóteles quien le da su forma tecnificada a esta forma de discurso racional, creando una nueva ciencia, la filosofía primera o metafísica y aplicando el método analógico en la investigación de los diferentes campos de la realidad. La enseñanza de Juan Blanco fue concentrándose en torno al centro de atracción que constituía el pensamiento aristotélico, y ello no sólo en el sentido del interés que se despertó en él por la obra del filósofo griego sino porque lo consideraba el polo ineludible al que había que referir cualquier otra doctrina o sistema de pensamiento para su correcta comprensión.

El Aristóteles de Juan Blanco gira en torno a dos ejes básicos: a) la consideración de la analogía como el método que Aristóteles aplica en todas las investigaciones particulares; y b) el reconocimiento de una serie de conceptos que articulan las obras más importantes del Estagirita, precisamente por su carácter de principios a partir de los cuales pueden establecerse analogías. En otro lugar³⁶ hemos mostrado con cierto detalle qué interpretación de la filosofía aristotélica se desprende de esta toma de posición inicial; aquí nos limitaremos a señalar brevemente algunos de sus más significativos lineamientos. A falta de una autoexposición sistemática y expresa de la interpretación que sostuvo el propio Juan Blanco sobre la filosofía de Aristóteles debemos reconstruir el sentido en que aparecía el filósofo griego, tanto en sus comentarios directos de sus obras como en la explicación del resto de las filosofías, en las que siempre había una referencia a los conceptos aristotélicos, que suministraban el vocabulario y la sintaxis que hacían posible su intertraducción.

“Todo lo que se pueda hacer en filosofía está dicho en la forma de pensar de los griegos: Ahí está puesta la situación de observación original. En filosofía, para que hubiera una cosa nueva tendrían que emplearse palabras nuevas, y es imposible hacer un tratado de filosofía sin escribir (...) las palabras que emplearon los griegos. El vocabulario filosófico es el mismo desde entonces. El arsenal de palabras que construyeron los griegos constituye el mismo arsenal que existe hoy”³⁷.

El Aristóteles que aparece al trasluz de los comentarios de Juan Blanco está transido por la analogía, no sólo como doctrina que se expone en determinados textos, sobre todo de la *Metafísica*³⁸, sino como un método lógico, podríamos decir, incluso, como el método metafísico por excelencia, que es usado no sólo en esta disciplina sino en todos los campos de investigación. De este modo, la lógica, la ética, la física, la ética, la poética, la retórica o la política aristotélicas han de entenderse desde la unidad metodológica que les proporciona el lenguaje analógico, por medio del cual todos estos estudios se sitúan en un nivel metafísico, esto es, en el nivel de la filosofía primera, lo que descarta una distinción excesivamente esquemática entre la ontología

³⁶ LEÓN FLORIDO, F., *op. cit.*, *passim*.

³⁷ SERRA, F.L.; SANCHO, L., “Conversaciones con Juan Blanco”, *Homenaje a Juan Blanco*, pp. 21-24.

³⁸ Cfr. 1070 a30-33., 1003a34 ss., 1003 b22 ss., 1053 b25 ss., *De Anima*, 402 b1-8, 414 b20 ss., *Ética a Eudemo*, 1236 a16-22, b20-26.

general y las ontologías regionales. Según esta interpretación, para entender una obra aristotélica sería preciso tener siempre presentes los principios de la metafísica analógica: (1) la unidad de la materia y la forma o, dicho de otro modo, de la estructura lógica y el contenido conceptual; (2) el establecimiento de campos de investigación o *topoi*, determinados por los objetos reales que pueden ser conocidos mediante los sentidos y que pueden ser investigados inductivamente usando recursos lingüísticos vinculados con el discurso más general sobre el ser, cerrando un espacio de conceptos que son específicos de ese campo de objetos y no de otro; (3) la búsqueda dialéctica de semejanzas y diferencias entre los objetos investigados en cada *topos* y entre los diversos *topoi* relacionadamente, teniendo siempre presente que la diversidad no puede ser indefinida y que la unidad no puede ser reductora de un modo absoluto. Es en este juego dialéctico de establecimiento de semejanzas y diferencias desde la inducción en la que consiste precisamente el método metafísico que debe guiar cualquier intento por explicar comprensivamente las diversas obras de Aristóteles.

Partiendo, pues, de estos principios, Juan Blanco resalta una serie de instrumentos conceptuales en cada campo de investigación que ejercen el papel de polos de atracción para envolver y dar unidad al resto de los conceptos característicos de cada *topos*. Algunos de estos conceptos nucleares son: el *phronimos* y la *epieikeia* en la ética, la construcción silogística por entimemas en la retórica, el sabio dialéctico en la lógica y la epistemología, la tensión de las esferas celestes por referencia mutua en la física, lo verosímil (*eikos*) como noción específicamente poética o el concepto de jerarquía recíproca en la sociedad política. Mediante estas nociones se trata de preservar lo que hay de específicamente griego en el pensamiento aristotélico pero, también, de darle un valor universal que excede con mucho las coordenadas espacio temporales en las que se construyó.

La obra de Aristóteles se ha considerado tradicionalmente como una gran enciclopedia del saber antiguo y medieval, tal como le ha sido reconocido con el uso de apelativos como “El Filósofo” o “El maestro de los que saben”, y en Juan Blanco resulta ser también una filosofía plenamente acabada en el nivel de la naturaleza y del ser humano. Esto plantea el problema de que es necesario entender a Aristóteles desde sus propios principios metafísicos, esto es, utilizando un lenguaje que sea aristotélico, lo que sólo es posible partiendo de una comprensión de lo que significó lo griego en lo social, en lo artístico y en lo filosófico. Sólo así el aristotelismo puede considerarse referente de cualquier otra filosofía, en cuanto que en el núcleo de todas ellas se encuentran los elementos conceptuales heredados de la exposición aristotélica sistemática y tecnificada de todo el pensamiento griego anterior y de su creación, de una nueva forma de discurso racional que proporciona la base unitaria para toda la serie indefinida de doctrinas filosóficas que llenan la historia del pensamiento en occidente.

Juan Blanco y André de Muralt

El modo de entender el pensamiento aristotélico que propone Juan Blanco se sitúa en el entorno del que comparten investigadores como Paul Ricoeur y Hans

Georg Gadamer, cuyos escritos eran constantemente utilizados en su enseñanza. Pero, sobre todo, el Aristóteles de Juan Blanco ha de vincularse con la interpretación del investigador suizo André de Muralt, profesor de filosofía medieval, que ha sido reconocido en nuestro país por sus estudios sobre la fenomenología husserliana³⁹, aunque apenas se haya prestado atención a la evolución que ha seguido su trabajo posterior hasta la aparición de la traducción en nuestro idioma de su importante estudio sobre las fuentes de la filosofía política moderna⁴⁰. En su indagación sobre Husserl se encuentra precisamente el motivo del interés de Muralt en la obra aristotélica cuando, al indagar sobre los orígenes de la noción fenomenológica de intencionalidad, acaba enfrentándose a las nociones de *intentio* tomista y *repraesentatio* escotista y, finalmente, a la noética aristotélica⁴¹. Juan Blanco, probablemente, creyó encontrar en Muralt un pensador académico que había fijado por escrito algunas de las grandes claves de la interpretación de la obra aristotélica que él mismo sugería en sus comentarios: (1) el uso constante de la analogía tanto metodológica como conceptualmente; (2) su carácter originario, lo que hace de la filosofía primera aristotélica la primera de las filosofías; (3) el papel nuclear del aristotelismo cuando se trata de explicar comprensivamente el resto de las doctrinas y sistemas filosóficos.

Así pues, hablando en general, puede decirse que Juan Blanco y André de Muralt coinciden en lo fundamental de su interpretación de Aristóteles, a salvo de una matización que afecta a dos puntos:

(1) Juan Blanco asume plenamente el contexto griego en que se desarrolló el pensamiento aristotélico, lo que se sintetiza en la noción de “lo común”, entendida como síntesis conceptual de la aportación griega al pensamiento racional. Muralt, en cambio, se interesa por el aristotelismo, entendido como una serie de creaciones filosóficas que se han dado históricamente a partir de la modificación de los principios aristotélicos por obra de muy diversos autores y corrientes, particularmente durante el periodo medieval.

(2) Por lo que se refiere a la comprensión de la propia obra de Aristóteles mientras que Muralt parece no encontrar una dificultad insalvable a la hora de explicar cómo se incrusta la ontología natural en la ontología teológica⁴², Juan Blanco manifestó ciertas dudas sobre la posibilidad de ofrecer una explicación coherente, dentro de la lógica naturalista aristotélica tal como se ejerce en la mayor parte de sus obras, de algunos de los denominados “escritos teológicos”.

Al margen de estos dos puntos, encontramos una gran sintonía entre los dos filósofos en el modo en que abordan la explicación de las diferentes doctrinas, sistemas y autores de la historia de la filosofía. Un instrumento precioso que suministra una referencia escrita de la concepción de la historia de la filosofía de Juan Blanco debemos

³⁹ MURALT, A. DE, *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1963.

⁴⁰ *La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez*, Madrid, Istmo, 2002.

⁴¹ «La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste», *Dialectica*, Vol. 47, n° 2-3, 1993, p. 122.

⁴² *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, París, Vrin, 1985.

buscarlo en el método propuesto por André de Muralt para sus investigaciones sobre el sentido de las diversas formas que ha adoptado el pensamiento racional a lo largo del tiempo. Se trata del denominado método del “análisis de las estructuras de pensamiento”⁴³. La similitud entre tal método y la práctica escolar que él mismo desarrollaba posiblemente hizo que Juan Blanco considerara al pensador suizo como una especie de interlocutor académico, lo que, creemos, nos autoriza a presentar este método como la más aproximada representación que nos es accesible del modo en que el propio Juan Blanco comprendió, al menos de manera general, el sentido de la historia de la filosofía.

El primer supuesto de este método es el de que existen una serie de estructuras en que se expresa la homogeneidad que existe entre la inteligencia humana y los productos que de ella han surgido a lo largo de la historia, estructuras que están constituidas por ciertos elementos originarios que se organizan en determinados órdenes posibles, lo que hace factible la comparación de cualquier forma de pensamiento compuesta de tales elementos, por comparación de las estructuras que rigen el orden que se ha asumido de hecho en tal o cual doctrina. Podría entenderse que este tipo de análisis es proclive al reduccionismo o al sincretismo, bien por buscar la unidad de las diversas filosofías en un principio unificador a priori o por acabar reconociendo que la diversidad doctrinal sólo puede ser reducida al propio análisis comparativo. Para evitar los riesgos de dogmatismo y la confusión sincrética hay que apelar al carácter aristotélico del método. El Aristóteles histórico es el creador de un discurso metafísico que expone las posibilidades y los límites de la inteligencia humana en su labor especulativa, los cuales quedan imborrablemente fijados, al menos en cuanto naturales y humanos. De este modo, la estructura de pensamiento aristotélica es principio de comparación de las demás estructuras que hayan surgido o pudieran surgir, porque todas ellas son productos de la inteligencia humana, por más variaciones que hayan podido proponerse hasta hacer extremadamente difícil, a menudo, aprehender tal filiación.⁴⁴

El Aristóteles de Juan Blanco —como el de André de Muralt— es el autor de la filosofía adecuada a la inteligencia humana porque es la que plantea y responde a las preguntas esenciales de la razón y, ante todo a la pregunta por el ser, siendo también el creador de la filosofía primera que es, al mismo tiempo, primera de las filosofías y, por tanto, polo de referencia necesario en el análisis de cualquier otra doctrina filosófica. Indudablemente, el método implícito en la explicación de los autores y doctrinas los dos filósofos es muy distinto, académico y analítico éste, socrático y dialéctico aquel, pero la intención que gobierna su labor es, en lo demás, semejante: se trata de exponer la interconexión entre las diversas formas de pensamiento de todas la épocas, desde la convicción de que se puede establecer entre ellas una relación de analogía, lo que permite intertraducir las unas a las otras, por su referencia a un lenguaje común que

⁴³ Para una primera aproximación al concepto muraltiano de ‘estructuras de pensamiento’, cfr. *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, París, Vrin, 1995, así como *L’unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain*, París, Vrin, 2002.

⁴⁴ Para un intento por aplicar el método de comparación de estructuras al deconstruccionismo de Jacques Derrida, LEÓN FLORIDO, F., *op. cit.*, pp. 281-298.

se contiene en el discurso metafísico aristotélico que se constituye, así, en estructura común del resto de las filosofías.

En este método de exposición del sentido de la historia de la filosofía se adopta una doble perspectiva: estructural y genética. (1) Desde el punto de vista estructural, lo cierto es que no se puede encontrar una exposición sistemática de la estructura aristotélica ni en el Aristóteles histórico ni en los autores que la han elaborado posteriormente⁴⁵, pero Muralt cree que la intención y las líneas generales de tal estructura han sido claramente fijadas en la obra aristotélica y han sido desarrolladas en la filosofía medieval, particularmente en el tomismo. Desde el punto de vista genético se puede considerar a Aristóteles, al margen de sus declaraciones polémicas contra sus precursores, como la síntesis sistemática del pensamiento racional griego desde su fundación. En el desarrollo histórico las rupturas estructurales respecto de este tronco común nacen cuando la labor filosófica se centra en el comentario de las obras de los maestros griegos, dando lugar al nacimiento del neoplatonismo que tiene, al menos conceptualmente, más de neoaristotelismo que de un nuevo platonismo. Es el sincretismo neoplatónico el que va a dominar todo el periodo medieval, desde una inclinación platonizante, que tiene su contrapeso en la recepción del Aristóteles árabe, hasta el mundo cristiano que da como resultado la constitución del aristotelismo tomista. Así, a partir del siglo XIII quedan fijadas dos estructuras rivales: el neoplatonismo platonizante y el aristotelismo greco-cristiano. Sin embargo, poco después, la obra de Duns Escoto, continuada con mayor radicalidad por Guillermo de Ockham, señalará el nacimiento de una nueva estructura que va a imponerse sobre las anteriores y a dominar en lo sucesivo el pensamiento occidental. Se trata de la *estructura formalista y voluntarista*, que se funda sobre la distinción formal *ex natura rei* y sobre la hipótesis teológica de la *potentia Dei absoluta*. A partir de entonces el pensamiento se constituye en realidad primera, en detrimento del mundo natural y la voluntad se considera libre de cualquier determinación del bien. En esta interpretación, Descartes o Kant serían fundamentalmente continuadores de la obra crítica que ya habían iniciado en el mundo escolástico medieval, Escoto y Ockham. Esto permite reinterpretar a los grandes autores contemporáneos, de Hegel a Husserl y de Heidegger a Wittgenstein o Luhmann —como propone Juan Blanco— de un modo nuevo, pues de lo que se trataría es de exponer el modo en que estos autores ejercen concretamente esa estructura formalista y voluntarista en un juego casi infinito de variaciones conceptuales. En todo caso, el Aristóteles griego de Juan Blanco o el greco-cristiano de André de Muralt se presenta siempre como la referencia obligada de una explicación no equívoca de cualquiera de las doctrinas y sistemas de la historia de la filosofía.

Recibido: 23 de noviembre

Aceptado: 13 de febrero

⁴⁵ MURALT, A. DE, "La causalité aristotélicienne et la structure de pensée scotiste", *Dialéctica*, vol. 47, n.º 2-3, 1993, p. 123.