



**Universitat Autònoma de Barcelona**

**TESIS DOCTORAL**

**LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIA**

**EN LA OBRA DE JOSÉ FERRATER MORA**

**Autora: Carla Isabel Velásquez Giraldo**

**Director: Dr. Josep-Maria Terricabras**

**Tutor académico: Dra. Marta Tafalla**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA**

**2015**



## AGRADECIMIENTOS

Gracias al Departamento de Filosofía de la UAB por haber aceptado la propuesta de esta tesis y darme la oportunidad de desarrollarla. Gracias al Prof. Josep-Maria Terricabras por haber dirigido esta tesis y a la Prof. Marta Tafalla por el apoyo en todo el proceso. Al Prof. Mario Bunge por haberme introducido a la obra filosófica de Ferrater Mora, haberme recomendado hacer una tesis sobre él y haberme facilitado material sobre el autor. A la Prof. Priscilla Cohn-Ferrater Mora por facilitarme la mayoría del material bibliográfico. Al Sr. Ramon Fàbrega, Secretario la Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani de la Universitat de Girona, por haberme facilitado material y haberme apoyado en todo el proceso. Al Prof. Salvador Giner, por haberme permitido el acceso al Arxiu Ferrater Mora del Institut d'Estudis Catalans cuando era allí Presidente y facilitarme material adicional sobre Ferrater Mora. Gracias al Prof. Javier Muguerza, el Prof. José Luis Abellán, la Prof. Esperanza Guisán, el Prof. Carlos Nieto Blanco, el Prof. Ulises Moulines, el Prof. Jesús Mosterín, el Prof. Miguel Ángel Quintanilla, la Prof. Victoria Camps y el Prof. Óscar Horta por haber valorado la idea de esta tesis y haberme ayudado de diversas maneras. Gracias a los científicos Dr. Franz Wilkzec, Dr. Francisco Ayala y Dr. Michael Anthony Whitehead por haber respondido a mi entrevista sobre la materia.







## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN: OBJETIVO, JUSTIFICACIÓN Y MÉTODO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1: QUIÉN ERA JOSÉ FERRATER MORA.....</b>	<b>15</b>
1.1. Detalles historiográficos.....	15
1.2. Ubicación de Ferrater en el panorama intelectual de la filosofía contemporánea..	18
1.3. Ferrater se interesa por la ciencia.....	23
<b>CAPÍTULO 2: EVOLUCIÓN DE SU FILOSOFÍA EN TRES ETAPAS.....</b>	<b>33</b>
2.1. Justificación de la clasificación en tres etapas.....	33
2.2. Etapa de tendencia existencialista.....	36
2.2.1. Generalidades de la etapa.....	36
2.2.2. Antecedentes: el problema.....	38
2.2.3. El método integracionista.....	41
2.2.4. Resultados ontológicos.....	45
2.2.5. Causas de su evolución a la etapa de tendencia analítica.....	49
2.3. Etapa de tendencia analítica.....	52
2.3.1. Generalidades de la etapa.....	52
2.3.2. La importancia del lenguaje.....	55
2.3.3. Causas de su evolución a la etapa integracionista.....	60

2.4. Etapa integracionista.....	65
2.4.1. Consolidación de su ontología.....	65
2.4.2. Consolidación del método integracionista.....	71

### **CAPÍTULO 3: EL RESULTADO FINAL DE LA ETAPA**

<b>INTEGRACIONISTA.....</b>	<b>77</b>
3.1. Sistemas, niveles y continuos.....	77
3.2. Críticas al antiantropocentrismo de Ferrater.....	105

### **CAPÍTULO 4: ANÁLISIS COMPARATIVO CON TRES FILÓSOFOS DE LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA .....**

4.1. Comparación con Karl Popper.....	113
4.2. Comparación con Mario Bunge.....	118
4.3. Comparación con Ulises Moulines.....	122
4.4. El problema del realismo.....	126

### **CAPÍTULO 5: RAZÓN Y *SENY*.....**

### **CONCLUSIONES: DIÁLOGO ABIERTO.....**

### **ANEXO: ENTREVISTA A FILÓSOFOS SOBRE LA CIENCIA EN FERRATER MORA.....**

151



<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>163</b>
<b>Bibliografía Primaria.....</b>	<b>163</b>
<b>Bibliografía Secundaria.....</b>	<b>173</b>

## ÍNDICE DE TABLAS

Tab 1. Evolución ontológica de Ferrater Mora.....	71
Tab 2. Cuadro comparativo Ferrater/Popper.....	116
Tab 3. Cuadro comparativo de “-ísmos” Ferrater/Bunge.....	120
Tab 4. Cuadro comparativo de niveles Ferrater/Bunge.....	121

## ÍNDICE DE FIGURAS

Fig 1. Composición material del ser humano.....	48
Fig 2. Un continuo de continuos.....	66
Fig 3. De elementos a estructuras.....	69
Fig 4. Del genotipo al fenotipo.....	87
Fig 5. Fragmento de carta de Ferrater a Bunge en 1979.....	119
Fig 6. Entrevista a científicos sobre la materia.....	129
Fig 7. Relaciones bidireccionales que conforman la razón.....	148



## INTRODUCCIÓN:

### OBJETIVO, JUSTIFICACIÓN Y MÉTODO

El tema de esta tesis es la relación entre filosofía y ciencia en el pensamiento de José Ferrater Mora. Mi objetivo es analizar críticamente esta relación en su obra, teniendo en cuenta que él siguió un método filosófico que él mismo creó, a saber, el método integracionista, que será expuesto y analizado en la tesis.

He elegido enfocar mi tesis doctoral sobre Ferrater en esta cuestión concreta, porque he observado la gran influencia de la ciencia en su obra y en sus planteamientos ontológicos en particular. Parto de la base de que sus propuestas ontológicas y su orientación científica parecen estar íntimamente conectadas; y de la intuición, que se convierte en hipótesis, de que sus resultados ontológicos no pueden haberse dado sin el carácter científico de su pensamiento. Esta relación entre ontología y ciencia en Ferrater ha sido mencionada por diversos autores<sup>1</sup>, pero no ha sido estudiada en profundidad y por tanto la dimensión de su importancia no se ha expuesto, a saber, el por qué, el cómo y el hasta qué punto de la relación.

Este problema fue planteado por Ferrater mismo: «La interacción entre filosofía y ciencia es hoy mayor que nunca fue. El problema no consiste en saber si la ciencia y la filosofía se hallan o no relacionadas entre sí, y en cómo se manifiesta esta relación o falta de ella, sino en saber de qué manera están entrelazadas».<sup>2</sup> Esto demuestra que el tema de la tesis es un problema válido, porque Ferrater no sólo lo planteó, sino que además lo continuó tocando a través de su obra.

Con el fin de resolver el problema intentaré:

1. Mostrar que la relación filosofía-ciencia es un tema que Ferrater no sólo menciona sino que trata explícitamente, aunque de manera muy fragmentada, en su obra y que subyace implícitamente y con un peso muy importante en toda la trayectoria de su pensamiento.

---

<sup>1</sup> Carlos Nieto Blanco y otros autores han mencionado la importancia de la ciencia para Ferrater pero de otro modo y desde una perspectiva distinta a la de esta tesis, diferencias que se expondrán en el apartado 1.3.

<sup>2</sup> FERRATER MORA, J. *La filosofía en el mundo de hoy*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, p. 202.

2. Demostrar que la influencia de la ciencia es un componente definitivo de su pensamiento, que lo condujo a los resultados filosóficos que alcanzó en su obra. En otras palabras, por qué tuvo el peso que tuvo en su obra.

3. Buscar indicios en la obra de Ferrater sobre cómo la ciencia y la filosofía están, como él lo dijo, “entretejidas” y por qué es importante saberlo.

Para llevar a cabo esta investigación he decidido poner el siguiente orden, y tal como está reflejado en el índice, comenzaré por presentar al filósofo con algunos detalles historiográficos, ubicándolo en el panorama filosófico contemporáneo y entendiendo su concepción de ciencia y los rasgos distintivos de la ciencia de su tiempo; y luego explicaré cómo su filosofía puede clasificarse en tres etapas y analizaré la relación filosofía-ciencia a lo largo de ellas. La división de su pensamiento en tres etapas se tomará entonces como supuesto metodológico pero también será discutida, así como si se puede hablar de una evolución de la una a la otra. A través de las tres etapas rastrearé cómo declara su interés por la ciencia y observaré hasta qué punto se basa en la ciencia para elaborar sus ideas filosóficas -las ontológicas en particular- y si esto causó cambios de planteamiento a lo largo de su obra. Para entender la importancia del tema haré un análisis comparativo con tres filósofos de la ciencia contemporánea con los que él tuvo discusiones ontológicas importantes, a saber: Karl Popper, Mario Bunge y Ulises Moulines. Por último hablaré de razón y *seny*, para mostrar cómo la concepción de ciencia pudo tener influencia en el talante filosófico de Ferrater. Como anexos incluiré entrevistas que yo misma he hecho a filósofos que conocen el pensamiento de Ferrater con preguntas diseñadas para echar luz sobre el tema de la tesis. Además, a lo largo de la tesis incluiré algunos gráficos y algunas tablas con el fin de ilustrar ideas importantes de la tesis.

La línea guía del análisis crítico que llevaré a cabo consiste en que buscaré las ideas e influencias de la ciencia diseminadas en su obra y aislaré tanto como sea posible este aspecto, dándole unidad al tema de la relación filosofía-ciencia. El análisis es de carácter internalista más bien que externalista, es decir, trabajaré desde las ideas mismas, aunque mencionaré algunos datos historiográficos para presentar al autor. Por ese motivo, más que adherirme a un orden cronológico, buscaré un orden conceptual para exponer las ideas. Debo aclarar que el orden cronológico no puede ser enteramente lineal, puesto que hay muchas ideas intrincadas entre sí y temas que necesitan ser mencionados de nuevo en otro aspecto, y otros que tienen que ser anunciados parcialmente antes de su pleno desarrollo para entender de lo que se habla. Además Ferrater reeditó y reescribió varios de sus libros, como se indicará en cada caso.

Puede parecer innecesario volver a explicar las ideas de Ferrater porque escribió lo que quería decir sin ambigüedades y por tanto no hay mucho margen para la especulación. En cambio sí da lugar ya sea a una posible continuidad de sus ideas y uso de su método, o evidentemente, a un debate crítico sobre ellos. Lo que pretendo hacer no es entonces repetir o exponer lo que él ya dijo con mucha claridad, sino resaltar un aspecto de su obra que no se halla sistemáticamente explícito.

La bibliografía secundaria está compuesta principalmente por autores que escribieron sobre Ferrater expresamente o en obras de hispanistas en lo correspondiente al tema o en otros aspectos relevantes. Y en segundo lugar por otras obras que no son sobre Ferrater pero que son mencionadas y utilizadas en la tesis.





# CAPÍTULO 1: QUIÉN ERA JOSÉ FERRATER MORA

## 1.1. Detalles historiográficos

Se ha escrito ya ampliamente sobre la trayectoria de Ferrater Mora, pero es necesario para la investigación volver sobre los detalles historiográficos básicos para ubicarnos y para tener en cuenta la influencia de los factores externos (sociales, culturales, políticos, etc.) en las ideas del autor.

José Ferrater Mora (1912-1991) estudió filosofía en la Universitat de Barcelona. Forma parte de un grupo de filósofos que emigraron de España, principalmente a América, como consecuencia de la guerra civil española al final de los años treinta, teniendo que irse al exilio en 1939 a causa de la guerra; a pesar de ello se siguió sintiendo muy ligado a su cultura y siguió siendo influenciado por algunos de sus pensadores. Primero fue a París, y en ese mismo año a la Habana donde permaneció hasta 1941. Desde esa fecha residió en Santiago de Chile hasta 1947 cuando se trasladó a los Estados Unidos, donde se estableció hasta el fin de sus días. Pudo regresar a su país y lo hizo con frecuencia, especialmente durante sus últimos años y en la última de sus visitas murió en Barcelona en 1991.

Los pensadores republicanos exiliados podrían enmarcarse en el pensamiento español del siglo XX que, según José Luis Abellán<sup>3</sup>, tuvo en común la dirección que tomó desde principios de siglo, reaccionando a la vez contra el positivismo y el neokantismo, primero con la generación del 98 (especialmente Unamuno) y luego con la generación del 14. Los pensadores exiliados tuvieron en común estar influenciados por Ortega y Gasset, pero pueden clasificarse de manera básica en dos escuelas: por un lado, los de la escuela de Madrid, la cual existió entre 1933-36 y cuyo rasgo distintivo fue la influencia de Ortega, por medio del cual se asimiló a Miguel de Unamuno (Xavier Xubiri, Julián Marías, Jose Luis Aranguren, Manuel García Morente, José Gaos, Recasens Siches, María Zambrano, entre otros); y por otro lado, los de la escuela de Barcelona, cuya existencia no es tan clara, no tiene ni maestro ni fechas concretas.

---

<sup>3</sup> Ver ABELLÁN, J.L. *El exilio filosófico en América: Los transterrados de 1939*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 19.

Pero Gaos y Nicol reconocen su existencia por la afinidad de estilo y de tono del espíritu catalán tradicional. A esta escuela pertenece Ferrater, además de Jaume Serra Hunter, Joaquín Xirau, Juan Roure-Parella, Eduardo Nicol y Domingo Casanovas. Ferrater tuvo otras influencias importantes como Eugeni d'Ors y Miguel de Unamuno. Sin embargo, sus influencias trascendieron la nacionalidad y se produjeron en distintos momentos de su vida, como es el caso de la influencia de los filósofos argentinos Mario Bunge y Francisco Romero.

El exilio se ha interpretado de muchas formas y cada pensador exiliado lo asumió a su propio modo. José Luis Abellán, por ejemplo, ha escrito sobre el exilio filosófico en América, y señala la vivencia de José Gaos como “transterrado” en vez de “desterrado”, asegurando que fue una vivencia ampliamente sentida por los exiliados en América. También menciona que Juan Ramón Jiménez se refería a su experiencia como “conterrado”.<sup>4</sup> Y es bien conocido que José Ricardo Morales hablaba de “destierro”, porque afirmaba que no se había ido voluntariamente de España.<sup>5</sup> Jordi Gracia afirma que “destierro” y “desterrado” fueron palabras usadas por Ferrater con el significado equivalente al de “transterrado” de José Gaos.<sup>6</sup> Gracia enmarca a Ferrater en una concepción del exilio filosófico como una red dispersa por varios países, cuyos pensadores mantuvieron contacto entre sí; no como un grupo compacto de pensadores buscando volver a una especie de matriz cultural sólida española ubicada precisamente en la península ibérica. España era sólo uno de sus ejes. Dice:

El caso de Ferrater Mora sirve como ejemplo de que una cultura como conjunto careció de centro regulador. Los del exilio no hicieron lo que hicieron por, en, hacia o para España, ésta era sólo uno más de los centros de la dispersión. La cultura española fue errante durante un tiempo lo que significa que ella nunca dejará de ser un cuerpo hecho en parte por la errancia.<sup>7</sup>

Por eso, decir simplemente que Ferrater Mora es un filósofo español exiliado no nos dice mucho sobre quién fue realmente como pensador. Solamente su formación en la Universidad de Barcelona y la publicación de su libro, *Cóctel de verdad* (1935), ocurrieron en España. Escribió sus otros libros en Latinoamérica y Estados Unidos; y alcanzó su madurez filosófica e intelectual durante su residencia en este último país, mientras fue profesor hasta jubilarse en

---

<sup>4</sup> Ver *Ibid.*, p. 28.

<sup>5</sup> Ver: MORALES, R. «El saber del regreso». En MORALES, R. *Ensayos en suma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 160-161.

<sup>6</sup> Ver. GRACIA, J. «Introducción: Los avatares de la cordura». En FERRATER, J. *Variaciones de un filósofo: Antología*. Sada: Do Castro, 2005, p. 54.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 12.

Bryn Mawr College y profesor invitado en varias universidades. Siguió pues al tanto de su país y de sus pensadores, pero no sintió ninguna nostalgia enfermiza. Encontró en los Estados Unidos un clima de más apertura filosófica, propicio para conocer tendencias filosóficas diferentes de las que le fueron enseñadas en su formación en la Universidad de Barcelona, de orientación principalmente fenomenológica. En los Estados Unidos se encontró por ejemplo con las corrientes analíticas y con un clima de grandes desarrollos científicos y tecnológicos que le ampliaron el horizonte de posibilidades filosóficas, y de paso él se lo abrió, a través de sus obras, a muchos Iberoamericanos. Tal es el caso del *Diccionario de filosofía* (1941)<sup>8</sup> y de *Lógica matemática* (1955), destinadas a ser obras de difusión, escritas con el propósito de enriquecer la vida intelectual en los países de habla hispana. Además, siguió escribiendo sobre autores españoles, que por cierto influenciaron su talante filosófico, a saber: *Unamuno: bosquejo de una filosofía* (1944) y su posterior versión en inglés *Unamuno: A philosophy of tragedy*, (1962); y *Ortega y Gasset: An outline of his philosophy* (1957) y su posterior versión en castellano *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958). Consideraba que así como la ciencia no tiene nacionalidades, la filosofía tampoco.

Los anteriores antecedentes historiográficos influyeron en Ferrater y le dieron una visión panorámica más amplia de la filosofía y del mundo. El exilio, entendido entonces ya más ampliamente, fue clave para su desarrollo filosófico:

Su temprano exilio le permitió librarse del oscurantismo en que estuvo sumida la filosofía española de la posguerra y jugar un papel de guía intelectual a distancia: Ferrater Mora siempre sintonizó con las corrientes filosóficas más vivas de su tiempo y con frecuencia las dio a conocer a los lectores hispanos, sometidos durante la posguerra a un anacrónico aislamiento intelectual.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> El *Diccionario de filosofía* tuvo seis ediciones durante la vida de Ferrater: 1ª Ed. 1941, 2ª Ed. 1944, 3ª Ed. 1951, 4ª 1958, 5ª 1965 (reeditada en 1972, 1974 y 1975), 6ª Ed. 1979 (la última preparada por Ferrater Mora); y la 7ª Ed. 1994 (bajo la supervisión de Josep-Maria Terricabras).

<sup>9</sup> MOSTERÍN, J. «Semblanza de José Ferrater Mora». En GINER, S. - GUISÁN, E., eds., *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*, Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela, 1994, p. 304.

## 1.2. Ubicación de Ferrater en el panorama intelectual de la filosofía contemporánea

La obra del autor es muy diversa y como escritor tuvo muchas facetas. Para ubicarlo como pensador hay que distinguir que fue por un lado expositor, enciclopedista, ensayista, novelista; y por otro lado fue autor de su obra filosófica original donde desarrolló sus propias ideas acerca de temas principalmente ontológicos. Es complicado ubicar a Ferrater en una escuela determinada como filósofo de la ontología en el siglo XX, por la diversidad de influencias intelectuales que acogió y por su espíritu crítico hacia todas ellas. De hecho él mismo se preocupó por estudiar las corrientes filosóficas del siglo XX, aunque las expuso más desde las ideas mismas que desde el contexto externo en el que éstas se enmarcaban. No sólo las estudió por defecto para la elaboración del *Diccionario de Filosofía* (1941), sino que también dedicó obras específicamente a tal estudio, es el caso de *La filosofía en el mundo de hoy* (1963) y su reelaboración *La filosofía actual* (1982).

Ferrater se preocupó por ubicarse en la época en que estaba viviendo. En «The intellectual in contemporary society» (1959)<sup>10</sup>, Ferrater se preguntó por el papel del intelectual en la sociedad contemporánea y nos da pistas sobre lo que pensaba sobre la contemporaneidad. Para Ferrater, la sociedad moderna ha estado caracterizada por una serie de crisis entre las cuales sobresalen tres: “la crisis de los pocos”, “la crisis de los muchos” y “la crisis de todos”, tal como lo expone en su obra *El hombre en la encrucijada* (1952). Esta tercera crisis comenzaría a desarrollarse desde finales del siglo XIX y para Ferrater era “su propia crisis”, es decir, la asume como suya, como viviendo en medio de ella y formando parte de ella. La contemporaneidad sería entonces “la crisis de todos”, en la cual los cambios que ocurren son rápidos e incesantes, los problemas que surgen son muy complejos e intrincados, y las soluciones que se ofrecen son muchas y muy contradictorias. Ferrater distingue esta crisis de las anteriores porque es verdaderamente universal y la solución debe cumplir dos requisitos: la flexibilidad y la universalidad.

---

<sup>10</sup> Ver FERRATER MORA, J. «The Intellectual in Contemporary Society», *Ethics*, 1959, v. 69, n. 2, p. 94-101.

Para Ferrater, las ideas intelectuales tienen efectos en la realidad social y al revés: de la realidad social no puede decirse que “ya es lo que es” y no puede ser otra cosa, que es algo fijo. Si fuera así, podría decirse que “la sociedad es así, y entonces así debe ser”, ya “es lo que debe ser”. La realidad social tampoco simplemente “será lo que será”, ni “la sociedad no debe ser entendida, sino cambiada”, consistiendo en puro cambio o rebelión. En ambos casos extremos se negaría que haya una relación entre la realidad social de lo que ocurre en el presente y las ideas sociales de lo que puede hacerse o darse en el futuro. Creer en esta desconexión entre realidad e ideas da resultados infructíferos. Es una interacción entre las dos la que puede llevar a aclarar los problemas y a no permitir que haya medios sin tener muy claros los fines. Para determinar estos fines, el intelectual tiene que ponerle en algún momento un punto al relativismo, porque de otro modo no podría establecer ningún fin. Ferrater dice que la cuestión de cuáles fines se deben perseguir es una cuestión abierta y señala dos que le parecen importantes: la libertad y la objetividad, que deben estar íntimamente conectados con la realidad. El intelectual contemporáneo según Ferrater, debería entender entonces que la realidad y las ideas se relacionan y que la interacción es muy cambiante y difícil de entender, pero inevitable, y ese es el contexto en el que hay que moverse, un equilibrio entre flexibilidad y universalidad. Ferrater consideraba que una de las enseñanzas más importantes de Ortega había sido precisamente la idea de que para que una teoría filosófica engrane sobre lo real hay que estar atentos y sin prejuicios, pero con entusiasmo, a la realidad social que al igual que lo físico, “ejerce presión sobre nuestras existencias”; y ojalá estar atentos antes de que la presión sea abrumadora.<sup>11</sup>

Ferrater escribe un artículo, «La filosofía: entonces y ahora» (1963)<sup>12</sup>, en el que hace una comparación entre “cómo fue” la filosofía en 1923 y “cómo parece ser” en 1963, año en el que escribe el artículo, en el que advierte que si bien todo lo contemporáneo era incierto en aquel entonces (en 1923), lo actual (en 1963) era inciertísimo. El objetivo era tener una pista de hacia dónde va la filosofía.

Caracteriza la filosofía del 23 como insegura, puesto que se había perdido el optimismo del racionalismo clásico y se le ha retirado la confianza a lo clásico en el sentido de que ya no hay fundaciones sólidas ni se puede edificar sin temor sobre ella. Mientras que en el 63 por el contrario lo que une a los filósofos es creer que no hay nunca fundaciones lo bastante sólidas, que hay que edificar sin saber si habrá que rehacerlo todo al día siguiente. Quizá el gran cambio entre las dos fechas fue que se pasó de la filosofía como algo que está ahí y que hay

---

<sup>11</sup> Ver *Id.*, «Ortega y la idea de la sociedad», *Humanitas*, 1956, n. 7, p. 13-20.

<sup>12</sup> Ver *Id.*, «La filosofía: entonces y ahora», *Revista de Occidente*, 1963, v. 3, n.8-9, p. 303-312.

que limitarse ya sea a alterar en sus contenidos o a perfeccionar en sus métodos, a decir en el 63 que la filosofía no le tenía que dar cuentas a lo que fue ella misma en el pasado. Además había aprendido a no volver a caer en la tentación de orbitarse a sí misma, pudiendo así volcarse más a la realidad e intentar integrar por ejemplo la teoría y la práctica, el mundo del sentido común y el de la ciencia. Ferrater consideró que estos cambios eran positivos y que la filosofía estaba yendo hacia una mayor, y tal vez única, conciencia de sí misma y a ubicarse de nuevo «donde debía estar: dentro de la vida humana y como su *razón* de ser». <sup>13</sup> De todas formas reconocía que seguiría habiendo problemas para que la filosofía llegara a una única conciencia de sí misma, puesto que para Ferrater la filosofía, como la ciencia, tenía un carácter universal:

El universalismo, el cosmopolitismo, el internacionalismo y otros fenómenos más o menos planetarios son indudables, en la filosofía como en todo; al fin y al cabo estamos en una época en la que pintamos hasta los más humildes. Pero son fenómenos de transmisión más que de producción; cuando de la última se trata, advertimos que la “desnacionalización” de la filosofía es sólo relativa. En cuanto se trata de dar a luz pensamientos filosóficos, siguen obrando las “tradiciones”. Es posible que no sean siempre estrictamente “tradiciones nacionales” y que hasta hayan llegado a ser “supernacionales”, pero de eso a la internacionalización hay un gran trecho. Sajones, europeos, rusos, chinos y algunos otros tienen cada uno su “modo de pensar”, el cual es bastante esotérico, y a menudo un poco absurdo para el que no participa en él. <sup>14</sup>

Como se ha visto, Ferrater no ignoraba el contexto externo de las ideas y era consciente de algunos sucesos que influenciaron el ambiente intelectual contemporáneo y los tuvo muy en cuenta, enfrentándose así a los desafíos que éstos le planteaban a la filosofía, situaciones que los pensadores no habían tenido que enfrentar en el pasado. Algunos de los fenómenos que han moldeado la contemporaneidad como una época de desafíos en muchos sentidos, incluyendo el filosófico, son: 1. El auge de la globalización; 2. La explosión demográfica; 3. La secularización; 4. La explosión de conocimiento; y 5. La producción masiva de textos. Veamos.

1. El auge de la globalización, entendida como un proceso político, económico, tecnológico, social y cultural a escala planetaria que consiste en la creciente comunicación e interdependencia entre los países del mundo (aunque sigue habiendo divisiones marcadas como occidente/oriente, por ejemplo). Sobre este tema opinaba Ferrater:

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 309.

Un món en forma de taronja seria un que reconeixeria uns certs factors comuns a totes les societats i que es podria resumir en els postulats següents:

1. Desenvolupament tecnològic (unificació tecnològica).
2. Cura a càrrec de tots els humans i de totes les societats humanes del medi ambient, no solament a benefici de la nostra espècie, sinó també de totes les altres espècies, les quals, en formar part d'ecosistemes, obliguen a tenir-ne cura (unificació ecològica).
3. Integració màxima de les economies a benefici mutu (unificació econòmica).
4. Respecte als drets individuals (unificació política).

Damunt d'aquestes estructures comunes a totes les societats, podria haver-hi una gran varietat de tradicions i cultures i de formes culturals: llenguatges, tradicions, maneres de vestir o de comportar-se, etc., etc.<sup>15</sup>

2. La explosión demográfica de principios del s. XX cuando la población mundial pasó de los casi 1.000 millones de personas en el año 1900 a más de 6.000 millones en el año 2000, alcanzando a finales de 2011 los 7.000 millones. Para el 2050 se pronostican 9.000 millones.<sup>16</sup> Esta explosión demográfica ya multiplica numéricamente la complejidad en todos los aspectos.

3. La secularización, que es el paso del carácter sagrado del mundo a uno laico, quitándole el carácter sagrado a las instituciones y a los acontecimientos, y que se ha aplicado principalmente a la política con la separación iglesia/estado.

4. La explosión de conocimiento en todos los campos como resultado de los desarrollos científicos, tecnológicos, económicos, sociales, así como desarrollos más teóricos como los de las matemáticas, la lógica, la biología, la lingüística y la física. Las divisiones de la ciencia se multiplicaron dando como resultado algunos enfrentamientos entre ellas, subdividiéndose además cada una en múltiples especialidades y la superespecialización en cada una. Aunque la división fundamental entre ciencias exactas y experimentales por un lado, y las sociales y humanas por otro, se conservaba. También es cierto que se multiplicaron las ciencias interdisciplinarias y se consolidaron muchas de ellas.

---

<sup>15</sup> *Id.*, «El món a l'any 2000: pera, poma o taronja?». En SAMARANCH, J.A. *et al. Perspectiva 2000*. Barcelona: Fundació Caixa de Catalunya, 1989, p. 113.

<sup>16</sup> Ver *World Population Prospects: The 2012 Revision*. The United Nations. <http://esa.un.org/wpp/>

5. La producción masiva de textos y la multiplicación de centros educativos y medios tecnológicos multiplicaron asimismo los contenidos en todas las áreas de estudio<sup>17</sup>. En el siglo XX hay más información que nunca y esto hace que la elección de la información sea cada vez más difícil.

Ferrater intentó abarcar un amplio abanico de temas, tan amplio como le fuese posible, porque estaba interesado en tener una visión global del mundo y poder formarse una idea general de éste. La explosión del conocimiento y en especial el desarrollo de la ciencia tuvieron gran influencia en su pensamiento, veamos de qué forma.

---

<sup>17</sup> Google hizo un recuento de cuántos libros diferentes existen en el mundo y concluyó que a 10 de Agosto de 2010 existían 129'864.880 libros sin contar papers, revistas, periódicos, mapas, videos, etc.  
Ver <http://booksearch.blogspot.com.es/2010/08/books-of-world-stand-up-and-be-counted.html>.



### 1.3. Ferrater se interesa por la ciencia

La importancia y sobre todo la influencia de la ciencia que permea el pensamiento de Ferrater es uno de sus rasgos distintivos, como lo reconocen numerosos autores. Es el caso del importante hispanista francés Alain Guy, quien hablando de la doctrina e influencia del autor reconoce la importancia que éste le da a la ciencia. Dice en *Les philosophes espagnols* (1956): «Son ambition est seulement d'élaborer une pensée philosophique qui rende justice aux tendances scientifiques – c'est-à-dire aux études se dirigeant “vers l'exact” - come aux tendances existentielles – c'est-à-dire aux recherches s'orientent “vers le concret”». <sup>18</sup> Guy mantiene esa opinión en *Historia de la filosofía española* (1983), donde señala que el autor intenta complementar el análisis con la especulación, la ciencia con la filosofía.

¿De dónde nace el interés de Ferrater por la ciencia? En una entrevista dice Ferrater en 1981 refiriéndose a sus estudios universitarios: «Casi toda la filosofía que aprendí la aprendí en libros». <sup>19</sup> Lo que sugiere que el haberse formado en la Universitat de Barcelona en un clima fenomenológico no puede tomarse como su única y más importante influencia filosófica, e intelectual en general, en sus inicios como pensador. Ya lo había dicho también antes en 1972 en una entrevista sobre el mismo tema:

**Revista “Teorema”:** ¿Qué ambiente filosófico había en la Universidad de Barcelona y en la Cataluña de tus tiempos juveniles, y en qué medida influyó en tu dedicación a la filosofía?

**Ferrater:** Había un ambiente de renovación universitaria muy intenso, no especialmente de renovación filosófica. Éste hubiera seguramente venido luego, pero había que pasar por la primera etapa, y ésta se interrumpió con la guerra. El principal motor de la renovación universitario-filosófica de Barcelona fue el malogrado Joaquín Xirau, cuyos intereses filosóficos estaban principalmente orientados en la fenomenología. No creo que el ambiente filosófico de la universidad influyera en lo más mínimo en mi dedicación a la filosofía, por la sencilla razón de que ésta se despertó en mí muy temprano, en años pre-

---

<sup>18</sup> GUY, A. *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Toulouse: Privat, 1956, p. 323-324.

<sup>19</sup> RONZÓN, E. *et al.*, «Entrevista a José Ferrater Mora», *El Basilisco*, 1981, n. 12, p. 52.

universitarios, no sé si para bien o para mal (durante un tiempo me atrajo la ciencia, especialmente la física, y aún me pregunto si no hubiera sido mejor...).<sup>20</sup>

Al hablar de ciencia hay que definir el término para saber de lo que se habla y de paso distinguirla de la pseudociencia y de la anticincia. La ciencia puede ser entendida de muchas formas: la comunidad científica y la sociedad en la que se desenvuelve, el universo de discurso, sus bases filosóficas (ontológicas, epistemológicas y éticas), sus bases formales (lógica y matemática), sus bases específicas (datos, hipótesis y teorías y métodos efectivos de investigación), los problemas que intenta resolver, el acervo de conocimiento que ha acumulado en el pasado, el objetivo (descubrir patrones y aplicar su conocimiento) o el método científico general y el de cada ciencia en particular. Pero la ciencia es en realidad el conjunto de todo ello. Sin embargo, puede hablarse de “la ciencia” refiriéndose sólo a uno o algunos de sus aspectos, lo cual no le quitaría validez al término porque todas sus partes están al fin y al cabo conectadas.

En el caso de Ferrater, el aspecto que destaca en la definición de ciencia es el método. Entendía la ciencia básicamente como la búsqueda de leyes que rigen fenómenos por medio de un lenguaje riguroso, la observación y la experimentación. En el *Diccionario de Filosofía* (1994) en la entrada “ciencia” dice:

Es común considerar la ciencia como un modo de conocimiento que aspira a formular, mediante lenguajes rigurosos y apropiados –en lo posible, con auxilio del lenguaje matemático–, leyes por medio de las cuales se rigen fenómenos. Estas leyes son de diversos órdenes. Todas tienen, sin embargo, varios elementos en común: ser capaces de describir series de fenómenos; ser comprobables por medio de la observación de los hechos y de la experimentación; ser capaces de predecir –ya sea mediante predicción completa, ya mediante predicción estadística– acontecimientos futuros.<sup>21</sup>

En esa misma entrada Ferrater destaca, además, la relación entre ciencia y filosofía, para la cual existen tres posibilidades: 1. Carecen de relación; 2. Están íntimamente relacionadas o son la misma cosa; o, 3. Tienen relaciones, aunque muy complejas. Ferrater optó explícitamente por el tercer tipo de relación y la forma de asumirlo fue, a grandes rasgos, ser consecuente con el

---

<sup>20</sup> Teorema, «Entrevista a José Ferrater Mora», *Teorema*, 1972, n. 7, p. 100.

<sup>21</sup> FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994, vol. I, p. 545.

método y los desarrollos científicos de su época y al mismo tiempo sostener que la filosofía es autónoma, aunque no autosuficiente.

Si bien es cierto que no era un científico de formación, ni tampoco un filósofo de la ciencia, el interés de Ferrater por la ciencia se debe no sólo a su gran curiosidad, sino sobre todo a su trabajo en ontología. Si se acepta que en la filosofía se tienen presupuestos ontológicos sobre cómo es el mundo, esto es, sobre qué es la realidad, su naturaleza, constitución y estructura - en otras palabras, qué es el ser y el devenir- se podría afirmar, discutiblemente, que la ciencia y la lógica también parten implícitamente de presupuestos ontológicos –monismo o pluralismo, por ejemplo-, así como epistemológicos –realismo o idealismo, por ejemplo-, sobre qué es la realidad en general, presupuestos que condicionan su visión y sus resultados sobre las realidades particulares (objetos de estudio de cada ciencia). Así como el compromiso ontológico que Ferrater trata en *Fundamentos de filosofía* (1985) para la ontología, que consiste en determinar qué tipo de entidades se está dispuesto a admitir que hay, podría afirmarse que la ciencia también está comprometida ontológicamente porque tiene presupuestos como qué tipo de entidades está dispuesta a admitir que hay.

La unidad ontológica de la realidad es un presupuesto del que Ferrater parte, según la cual tendría que haber una complementariedad entre los distintos saberes, ya que estudian los mismos objetos, como el ser humano o la naturaleza, desde diferentes aspectos de la realidad, y por descontado desde diferentes puntos de vista del sujeto. Por este motivo Ferrater nunca hubiera tratado un tema filosófico, con relación a cuyo objeto la ciencia tuviera algo que decir, sin tener en cuenta la aportación de la ciencia. Tampoco negaría algo que la ciencia afirmara con contundencia, ni iría en contra de ello porque, como se ha mencionado, para él ontológicamente la realidad es una y una consecuencia epistemológica es que el estudio de unos aspectos no puede reemplazar o ignorar al estudio de otros, sino interactuar. Ferrater confiaba en la ciencia, tanto en su método como en sus resultados; pero este método tiene que basarse a su vez en unos conceptos básicos, problemas básicos y suposiciones básicas sobre la realidad, muchos de ellos de carácter filosófico y en particular ontológico. En definitiva, lo que supone la ciencia sobre la realidad en su totalidad tiene que ver con la filosofía. Ferrater tuvo dos presupuestos muy importantes: el naturalismo ontológico y el realismo epistemológico, y es razonable comparar estos supuestos con los que tendría la ciencia para determinar si hay en estos dos presupuestos una posible relación en la cual valga la pena profundizar. Veamos en qué consisten, en términos muy generales, ambas posiciones.

La posición ontológica, el naturalismo, más una posición -como sí lo sería el realismo ontológico, y el materialismo que le va ligado y con el que a menudo se le identifica-, es según

Ferrater una actitud filosófica y una tendencia muy general, que consiste en considerar que lo realmente existente es lo que hay en la naturaleza. Ferrater reconoce que la naturaleza es un concepto sumamente complejo e impreciso; pero podría decirse por lo pronto que es lo opuesto a lo espiritual o trascendente (en el sentido de sobrenatural) y opuesto también al idealismo ontológico, que dice que la realidad existe pero que son las ideas. Los dos tipos principales de naturalismo son: reduccionista, según el cual todo lo que hay es natural en última instancia y la naturaleza ya “es”; y antirreduccionista, según el cual todo lo que existe es natural, pero la naturaleza “deviene”, hay evolución y emergen novedades cualitativas. Ferrater Mora se sitúa en este segundo tipo.

La posición epistemológica, el realismo, dice que la realidad se puede conocer y que lo que importa en el conocimiento es lo dado, de modo que aunque el conocimiento se dé en la interacción sujeto-objeto, la conciencia no impone la realidad. Hay dos tipos principales de realismo: el ingenuo, según el cual el conocimiento es una reproducción exacta de la realidad; y el crítico, de acuerdo con el cual hay que someter el conocimiento a contrastación, posición que adopta Ferrater.<sup>22</sup>

Ferrater tenía, en resumen, un interés claro y temprano por la ciencia y suponía que ésta tenía una relación necesaria con la filosofía, se preocupó además por establecer qué tipo de relación había entre ambas. En *La filosofía en el mundo de hoy* (1963), Ferrater dedica un apartado a las relaciones entre filosofía y ciencia e identifica en la filosofía contemporánea dos posiciones muy claras y muy extremas: una que se sitúa al lado de la ciencia y otra opuesta a la ciencia. Ferrater se sitúa al lado de la ciencia, pero no de forma extrema sino con matices:

¿Deberemos resolver, pues, que la filosofía depende de la ciencia —o, mejor, está vinculada a la ciencia— en algunos aspectos, pero no en otros respectos? Ello sería tan cómodo como vago. La verdad es que la filosofía se halla relacionada con la ciencia en todos los respectos. Ahora bien, esta relación no adopta la forma de la dependencia, de la semi-dependencia o de la independencia, sino la forma de la interacción.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> El tema del realismo epistemológico será tratado a fondo en el apartado 4.4. El problema del realismo.

<sup>23</sup> *Id.*, *La filosofía en el mundo de hoy*, *Op. Cit.*, p. 201.

Habría que determinar si lo que dice Ferrater en *La filosofía en el mundo de hoy* en Capítulo 4: “Filosofía, religión, arte y ciencia”, sección C: “Filosofía y ciencia”, era todavía parte de su pensamiento, o qué parte sí y qué parte no, puesto que eliminó este capítulo y esta sección, cuando *La filosofía en el mundo de hoy* (1963) fue reelaborado en *La filosofía actual* (1969), esta es parte de la nota preliminar a la primera edición de la filosofía actual: “Aunque he usado varios de los títulos de capítulos y secciones del libro que publiqué hace un tiempo con el nombre de *La filosofía en el mundo de hoy*, la presente obra difiere de la anterior en muchos aspectos. Lo que queda del antiguo texto ha sido corregido y modificado a fondo. He reescrito por entero el resto y he agregado buen número de páginas con el fin de poner al día la exposición de la filosofía actual...Las nuevas páginas que contiene sobre la situación de la filosofía y sus perspectivas se hallan más en consonancia con mis actuales modos de pensar”. p. 24 *La filosofía actual*. Se asume que todavía era parte de su pensamiento maduro puesto que en la entrada “ciencia” de la última edición del diccionario de filosofía mantiene la misma visión.

Está claro que no es una novedad decir que para Ferrater la ciencia era muy importante. También es evidente que muchos otros filósofos también se han interesado y se interesan por la ciencia, el mismo Ferrater era consciente de que su interés por la ciencia no era original:

Opino que la preocupación angloamericana por la ciencia y sus problemas no podrá ser descartada fácilmente, pues si bien la ciencia no lo es todo, constituye la contribución mayor del espíritu moderno al mundo de la cultura. No hay, por supuesto, la menor pretensión de originalidad en tal idea, pues los verdaderos grandes filósofos de la época moderna –desde Descartes hasta Kant– participaron de la misma y saturaron de ella sus propias filosofías.<sup>24</sup>

¿Qué tiene entonces de especial que a un filósofo, en este caso Ferrater, le interese la ciencia?, pregunta que se puede descomponer en dos más precisas: 1. ¿Por qué motivos filosóficos se interesa un filósofo por la ciencia?; 2. ¿Por qué un filósofo le atribuye un determinado grado de importancia y cierta forma de relación con la filosofía?

La respuesta a la primera pregunta es, por lo pronto, lo que ya se ha dicho, y que en resumen es: porque en la obra de Ferrater hay indicios que apuntan a que su interés por la ciencia se debía tanto a sus resultados como a su método, como sobre todo a dos principios que se dan por hecho, es decir están implícitos en la ciencia: el realismo en epistemología y el naturalismo ontológico, posturas que implican un materialismo. El método científico se atiene a objetos de estudio de la realidad y por eso Ferrater confía en él y en sus resultados. La confianza en la ciencia tendría sus raíces en la ontología.

La respuesta a la segunda pregunta sobre el grado de importancia y forma de relación fue una pregunta que el mismo Ferrater se hizo y procuró resolver. En *La filosofía en el mundo de hoy* (1963), Ferrater plantea también la pregunta de si la filosofía puede ser o no de utilidad para la ciencia, y concluye que sí puede serlo para la ciencia teórica puesto que la atmósfera filosófica puede fomentar la producción de ciencia pura: «la filosofía no produce la ciencia, pero puede coadyuvar a hacerla posible».<sup>25</sup> Pero, ¿cómo? La pregunta de Ferrater continúa latente, ¿cómo están entretejidas?

En «La filosofía entre la ciencia y la ideología» (1976), Ferrater mantiene la independencia gremial y estructural de la filosofía. Pero niega que la filosofía sea ajena a la ciencia. Tampoco

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 205.

dice que sea un fundamento o una síntesis de ésta. Y según esto nada le impide aspirar a ser científica en el sentido de estar movida por el espíritu de rigor, de conjetura y de exploración similar al que promueve el desarrollo científico. Ferrater fue todavía más allá al afirmar que la filosofía en nuestra época tiene que habérselas con lo que Kant llamaba “el *factum* de la ciencia”: «No se trata de un *factum* absoluto; ni la ciencia ni ninguna otra específica actividad cultural humana son hechos absolutamente necesarios. Basta, sin embargo, con que la ciencia sea un hecho suficiente y, en el estado presente de la historia, insoslayable». <sup>26</sup>

En cuanto a la “ideología”, su relación con la ciencia y el papel que ahí puede tener la filosofía, Ferrater vuelve a mencionar el tema en «On Practice» (1976) donde habla sobre la distinción entre el contexto de descubrimiento (externo) y el contexto de justificación (interno) en la ciencia, opinando que se solapan. Y propone después de su análisis que la filosofía puede ayudar a la ciencia, viendo hasta qué punto la ideología forma parte de la justificación de una teoría:

One of the tentacles of philosophy stretches out towards science to the point that there is a certain rather welcome continuity between philosophical theory and scientific theory. Perhaps another tentacle stretches towards ideology. Whether ideology and science can get together, at least to discuss their respective aims, through philosophy, is an open question which is philosophically worthwhile to pursue further. <sup>27</sup>

De todas formas, hay que señalar que la relación ciencia-ideología desde la filosofía, fue un tema que Ferrater dejó más bien abierto. En cambio, en cuanto a la relación filosofía-ciencia propiamente, la trató desde un punto de vista más internalista (por ejemplo desde los presupuestos ontológicos) que externalista (por ejemplo desde la sociología de la ciencia), hay innumerables puntos de interacción entre ciencia y filosofía diseminados en la obra de Ferrater, por ejemplo, por poner un caso, en *Fundamentos de filosofía* (1985) –reelaboración de *El ser y el sentido* (1967), en el cual Ferrater se refiere a los procesos mentales por definición como bioneurales, esto indica que parte ya de supuestos científicos de desarrollos de su época, además se ve claro que de fondo hay un realismo epistemológico y un naturalismo ontológico:

---

<sup>26</sup> *Id.*, «La filosofía entre la ciencia y la ideología». En BRODY, T.A. *et al.* *La Filosofía y la ciencia en nuestros días*. Grijalbo: México, 1976, p. 41.

<sup>27</sup> *Id.*, «On Practice», en *American Philosophical Quarterly*, 1976, v. 13, n. 1, p. 55.

¿Qué es una representación?: Generalizando, puede concluirse que la experiencia es un proceso (bioneural) real que, cuando tiende al conocimiento, es capaz de engendrar “representaciones”. Estas no son, sin embargo, duplicaciones de las realidades. No hay nada (“especies inteligibles”, “datos sensibles”, etc.) entre el acto de conocer y lo conocido. Las representaciones son modos como se organizan los actos cognoscitivos. ‘Representación’ equivale aproximadamente a ‘información’. Ésta se incorpora en modos de actuar, reglas, etc. Y a la postre, en “enunciados”.<sup>28</sup>

Los aportes de la ciencia a la filosofía parecen, pues, estar muy presentes. La ciencia pide inevitablemente a la filosofía la contrastación de conocimientos y de esta forma la cuestiona y la reta. Pero, ¿qué aporta la filosofía a la ciencia? El habérselas de la filosofía con la ciencia consiste según Ferrater en entrelazarse con la ciencia de tres formas: analítica, crítica y constructiva. El análisis filosófico de la ciencia puede hacerse desde muchos puntos de vista y es importante reconocer qué actitud hay detrás de éstos, la actitud que debe haber según Ferrater es una actitud crítica, cuyos resultados no pueden sino aportar ideas constructivas:

Si tiene sentido ser hoy profesor de filosofía es solo en tanto que un profesor de esta llamémosla “disciplina” ha adquirido (o hubiera debido adquirir) un cierto hábito de someter conceptos a un tipo de análisis que el hombre de ciencia no suele practicar. En este sentido, el profesor de filosofía no puede dejar de ser un “analista”.<sup>29</sup>

Esta actitud analítica, crítica y constructiva del filósofo frente a la ciencia - más aun cuando no se es a la vez científico- opera de forma distinta dependiendo del enfoque hacia la ciencia: por ejemplo, supongamos que un filósofo al analizar la ciencia, apuntara a resultados defectuosos, experimentos fallidos o fraudes históricos, llegando a la conclusión crítica de que la ciencia es de poco fiar, que hay que sospechar de la comunidad científica, sospecha que puede llevar a concluir cosas como que es quizás una herramienta social que sirve principalmente como instrumento de poder. Esta actitud no es sólo no constructiva, sino destructiva, porque siembra desconfianza en la ciencia. Por otro lado, otro filósofo podría al analizar la ciencia, apuntar a los aciertos, los experimentos exitosos, los grandes descubrimientos de la historia y sus aplicaciones; pero al mismo tiempo considerar los casos de resultados defectuosos, experimentos fallidos o fraudes históricos. Este segundo filósofo llegaría a la conclusión de que los resultados defectuosos y experimentos fallidos se deben a defectos en la construcción

---

<sup>28</sup> *Id.*, *Fundamentos de filosofía*. Madrid: Alianza, 1985, p. 30.

<sup>29</sup> *Teorema*, *Op. Cit.* 102.

de teorías o en el diseño de experimentos. Podría concluir también que los fraudes históricos pueden ser evitables, llegando a la conclusión crítica de que, por poner un ejemplo, deberían existir cánones éticos en la comunidad científica. Podría concluir además que hay ciertos rasgos en común entre las teorías o experimentos exitosos y que se deberían poder replicar para seguir cultivando éxitos. Esta actitud es constructiva, ya con el solo considerar lo bueno y lo malo, y creer que lo malo puede remediarse y que lo bueno puede aumentarse, promueve una actitud realmente constructiva y en absoluto ingenua.

El enfoque de la actitud analítica, crítica y constructiva del filósofo es clave. Veamos este enfoque en otro ejemplo: existen ambigüedades conceptuales sobre el concepto de “ciencia”, lo cual puede hacer que muchos análisis se vuelvan estériles alegando las mencionadas ambigüedades; o por el contrario, desde un enfoque constructivo, hacer análisis partiendo de que hay que aceptar que en un ejercicio intelectual hay que vérselas con ambigüedades. Un filósofo preguntará: “¿Pero qué es la ciencia? Hay muchas concepciones de ciencia, ¿cómo saber cuál es la definición correcta?” Entonces otro dirá: “¿pero qué se entiende por correcta? ¿Qué es lo correcto? ¿Correcta para quién?” Y así, otros dirán que no se puede hablar de ciencia sino de ciencias, otros dirán que sólo pueden aproximarse a entender la ciencia los filósofos de la ciencia, a lo que otros objetarán que un verdadero filósofo de la ciencia debe ser científico también para poder hablar de ciencia, o que hay que ser directamente científico, y así podríamos quedarnos siempre sin utilizar nunca el concepto de “ciencia” y sin hablar de ciencia, ni de ningún otro concepto (incluyendo sobre todo el término “filosofía”). Ahora bien, si un filósofo se decide por una concepción de ciencia determinada ya se le está tachando de descuidado con los términos y de poca rigurosidad, por ejemplo. Pero en mi opinión, cuestionar por cuestionar no es filosofía, al contrario, obstaculiza el avance. Aunque el término ciencia sea discutible, sería difícil negar que en el mundo se hace ciencia y que ha habido una historia de la ciencia, y que tenemos que hablar de ciencia. Al decir “se entiende” a qué nos referimos cuando decimos ciencia nos referimos pues a una tendencia o aproximación basadas en el ejercicio científico y sus resultados. Tener una definición, obviamente provisional, de la ciencia –y por descontado de filosofía- no debería ser un gran obstáculo para empezar a lidiar con el tema.

En contraste con las trabas que muchos le ponen al término “ciencia”, vemos que uno de los temas más tratados en la filosofía del siglo XX es el “ser”, término que la mayoría de veces o nunca se define y es presentado con bastante ambigüedad, y aún así es tratado en la filosofía. Para términos como arte, lenguaje, número, verdad, bondad, felicidad, etc., no hay



definiciones últimas y aun así debemos vivir y tratar estos temas. Sobra mencionar el concepto “filosofía”, al que los filósofos le han dedicado innumerables páginas y cuya definición es imprecisa y muy poco unánime, o no se define en absoluto. En fin, para Ferrater las dificultades terminológicas, no son de ignorar, pero tampoco son un obstáculo que impida que él ponga a la ciencia en un lugar central en su filosofía, considerando que debemos ser precavidos pero no indecisos, y cuando quepa, rectificar. De esta forma, no se frena el ejercicio intelectual y en última instancia nos permite una visión mucho más global de la realidad. Ser sólo científico o sólo filósofo no garantiza tener una visión global del mundo. La sola ciencia o la sola filosofía no pueden darnos esta idea global, ni siquiera su yuxtaposición, sino su interacción: «El punto de vista en qué consiste la filosofía debe ser lo suficientemente universal para consentirle abrazar todos los temas posibles, tanto si los resultados obtenidos en una esfera encajan como si no encajan, al modo sistemático tradicional, con los resultados obtenidos en otra».<sup>30</sup>

En 1988 Ferrater conservaba esta opinión con mucho convencimiento como lo expresó en su intervención al recibir el título de Doctor *Honoris Causa* en la Universitat de Barcelona:

Havia pensat originàriament en disrtar sobre alguna de les nocions que m'han ocupat durant molts anys –alguna noció que sense deixar de ser filosòfica, pogués relacionar-se amb idees elaborades en altres camps del saber. La cortesia del filòsof no és solament, com s'ha dit (encara que malauradament, els filòsofs no sempre han respectat aquesta norma), la claredat, sinó també l'interès pel que es pensa i discuteix fora de l'àrea de la filosofia. Un interès, sigui dit de pas, del qual els filòsofs no poden prescindir, fins al punt que quan algú del gremi decideix tancar-se a casa per fer una cosa molt dubtosa anomenada “filosofia pura”, es pot estar gairebé segur que l'única cosa que farà serà una llarga becaina.<sup>31</sup>

Aunque es verdad que Ferrater dijo que la conexión entre ciencia y filosofía era ahora más fuerte que nunca, también dijo que lo era la conexión entre religión y filosofía. Probablemente diría lo mismo de la conexión entre arte y filosofía. Por tanto la época contemporánea sería una época en la cual la filosofía tendría una conexión más fuerte con las otras “tres grandes creaciones humanas” según Ferrater. O al menos, la posibilidad de tener una conexión más significativa que nunca.

---

<sup>30</sup> FERRATER MORA, J. *La filosofía en el mundo de hoy. Op. Cit.*, p. 184.

<sup>31</sup> *Id.*, «Intervenció del Senyor Josep Ferrater Móra». En *Solemne investidura de Doctor Honoris Causa al Professor Josep Ferrater Móra*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1988, p. 28-29.



## CAPÍTULO 2: EVOLUCIÓN DE SU FILOSOFÍA EN TRES ETAPAS

### 2.1. Justificación de la clasificación en tres etapas

La filosofía de Ferrater puede dividirse en tres etapas: la de tendencia existencialista, la de tendencia analítica y la integracionista. Esta división ha sido sugerida por Ferrater mismo y por otros autores; ahora bien, otro tema es si se puede hablar de evolución (en sentido de mejoramiento), simple desarrollo o simple yuxtaposición, de continuidad o ruptura entre etapas. Especialmente importante en este trabajo es rastrear la relación filosofía-ciencia a través de las tres etapas para ver qué influencia tuvo en los cambios.

En cuanto a la división, Ferrater la menciona en el Prefacio de *De la materia a la razón* (1979) donde habla del proyecto que había tenido de hacer una trilogía:

*El ser y la muerte, El ser y el sentido y El ser y el deber ser.* En el uso de la palabra ser, se ve la influencia del existencialismo y el deseo de encajar en la filosofía continental del momento. Esta trilogía al fin sí se realiza pero de otra forma, cuyo resultado final fue: *El ser y la muerte, Fundamentos de Filosofía y De la materia a la razón.* Por eso podemos concluir que llevó a cabo un plan de trabajo bosquejado de antemano durante el cual sucedieron cambios filosóficos.<sup>32</sup>

Ahora bien: ¿Desarrollo o yuxtaposición? ¿Continuidad o ruptura? Frente a estas preguntas Mario Bunge, Priscilla Cohn y Carlos Nieto Blanco, quienes tratan el asunto de la división en tres etapas, han aportado sus propias teorías.

No hay duda de que Mario Bunge habla de desarrollo evolutivo cuando dice: «I have long admired Ferrater Mora's learning and his courageous philosophical evolution from existential darkness through analytic clarity to his present ontological naturalism and semantical

---

<sup>32</sup> Ver *Id.*, *De la Materia a la razón*. Madrid: Alianza, 1979, p. 13.

realism». <sup>33</sup> También parece sugerir cierta ruptura entre etapas, al menos entre la posición de Ferrater frente al lenguaje, en orden: *darkness, clarity, semantical realism*.

Priscilla Cohn sostiene ante todo la singularidad del pensamiento de Ferrater: «No hi hauria gaire gent que volgués discutir que el pensament filosòfic de Ferrater Mora és difícil de classificar, ja que no correspon a cap escola filosòfica particular o a cap tendència filosòfica dominant. El seu pensament és el propi d'un pensador independent». <sup>34</sup> Y responde a lo que Bunge dice sobre lo que él considera la evolución del pensamiento de Ferrater: «Aquesta afirmació s'ha d'entendre com una mostra de l'enginy de Bunge més que no pas com una descripció real del desenvolupament filosòfic de Ferrater». <sup>35</sup>

Carlos Nieto Blanco menciona las etapas según las influencias. Primero influenciaron a Ferrater la fenomenología y el existencialismo, por medio de pensadores como Ortega y Gasset, y Unamuno. Luego la filosofía analítica a finales de los sesenta y en los setenta. Y por último el naturalismo ontológico angloamericano en los ochenta:

En los últimos años... su filosofía se fue haciendo cada vez más sensible a la evolución de la ciencia, cuyo impacto en la cultura del siglo XX lo juzgaba Ferrater como un fenómeno cultural de primer orden...en el fondo estaríamos ante un tipo de “filosofía científica”, cuyas categorizaciones tienen a la ciencia como sustrato último en el orden cognoscitivo, de ahí que decida tomarla como interlocutor o referencia casi exclusiva.<sup>36</sup>

Al parecer las dos primeras etapas fueron entonces etapas de tendencias a escuelas, y la tercera etapa es más definitivamente su propia construcción, la cual él ya venía formando desde los inicios de su pensamiento.

Para comprender el paso de Ferrater desde el existencialismo hasta la filosofía analítica es necesario precisar qué entendía él por estos dos términos tan generales. La exposición más sistemática de esto se halla probablemente en *La filosofía actual* (1982) <sup>37</sup> donde clasifica, basado en sus rasgos fundamentales, la filosofía universal del siglo XX en tres “imperios filosóficos”:

---

<sup>33</sup> BUNGE, M. «Conceptual Existence». En COHN, P., ed., *Transparencies: Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981, p. 6.

<sup>34</sup> COHN, P. «Presentació». En *La filosofia de Ferrater Mora*. Girona: Documenta Universitaria, 2007, p. 7.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> NIETO, C. «Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de Ferrater Mora». En GINER, S.- GUIJÁS, E., eds, *José Ferrater Mora...Op. Cit.*, p. 16.

<sup>37</sup> Reelaboración de *La filosofía en el mundo de hoy* (1963).

los rusos, los europeos y los angloamericanos, de una manera bastante general y reconociendo las limitaciones de semejante clasificación, hecha por supuesto con fines pedagógicos.

## 2.2. Etapa de tendencia existencialista

### 2.2.1. Generalidades de la etapa

Esta etapa estaría entre *Cóctel de verdad* (1935) y *El ser y la muerte* (1962), teniendo esta última obra como la más importante y el comienzo definitivo de su propia filosofía. En 1949, cuando Ferrater estaba en su etapa más existencialista, veía así la diferencia entre ciencia y filosofía:

Mientras en el hombre que hace ciencia, el hacer ciencia y el hombre son dos realidades hasta cierto punto distintas, en la filosofía no hay separación: el hacer filosofía y el hombre que hace filosofía son una y la misma cosa. De ahí que el hacer filosofía sea siempre algo que afecta profundamente la raíz del hombre.<sup>38</sup>

En el cap. 7 de *La filosofía actual* (1969), Ferrater caracteriza lo que clasifica como el pensamiento filosófico de los “europeos”. Se refiere a la llamada Filosofía Continental, en el siglo XX. Este tipo de pensamiento es muy variado: fenomenología, filosofía existencial, historicismo, personalismo y estructuralismo. Lo que unifica estas tendencias es una “actitud” más o menos común que consiste en que los problemas que se tratan con más frecuencia son relativos a estructuras ontológicas (que se refieren a los entes, lo que estudia la ciencia) a diferencia de estructuras ónticas (que se refieren al “ser” que estudia la filosofía), el ser y la nada, la temporalidad y la intencionalidad, la razón y lo irracional, lo analítico y lo dialéctico, la inmanencia y la trascendencia, etc. Estos problemas ontológicos suelen centrarse en cuestiones humanas como la existencia, la historia, la cultura y la estructura del ser humano, más bien que en cuestiones naturales: «Llega un momento, en efecto, en que todos los problemas filosóficos parecen desembocar en una cuestión central y omnipresente: “¿Qué es el hombre?” y en la naturaleza y función de las “ciencias humanas” ». <sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> FERRATER MORA, J. *Razón y verdad y otros ensayos*. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2007, p. 39.

<sup>39</sup> *Id.*, *La filosofía actual*, *Op. Cit.*, p. 146.

Puede alegarse que “filosofía existencialista” es un nombre muy simplista para designar una enorme cantidad de ideas y formas de pensamiento, sobre lo cual dice Ferrater:

La frecuente reducción de las filosofías europeas a la tendencia existencialista es el resultado de una simplificación y vulgarización excesivas, pero es también consecuencia de la tendencia manifestada por los filósofos europeos a afrontar los problemas filosóficos en términos de la existencia humana. La corriente existencialista y las afines a ella no han constituido todo el ejército filosófico europeo, pero han sido su “tropa de choque”.<sup>40</sup>

En otros términos, los filósofos “europeos” han, básicamente, humanizado los problemas filosóficos, esto es: han puesto la ontología, la filosofía de la ciencia y de la historia, la ética, la axiología, la teoría del conocimiento, la lógica etc., a girar alrededor de la antropología filosófica. Y aún después de haber declinado el existencialismo, su sustituto, el estructuralismo, ha seguido teniendo un interés central por el ser humano.<sup>41</sup>

Además del antropocentrismo, hay otros rasgos comunes entre las corrientes existencialistas: ontológicamente son esencialistas y epistemológicamente consideran la intuición como fuente de conocimiento. El esencialismo, es la teoría ontológica que afirma que los objetos tienen esencias y que hay una distinción entre predicados esenciales y no esenciales. En lo concerniente a la intuición como fuente del conocimiento, en *La filosofía actual* (1982), Ferrater Mora clasifica al intuicionismo en dos clases: el intuicionismo del pasado y el intuicionismo contemporáneo. El primero es una actividad intelectual que consiste en hacer deducciones rápidas apoyándose en el acervo de conocimientos poseídos; en el segundo se destacan los ingredientes no intelectuales (irracionalismo). Esta segunda clase sería la adoptada por los existencialistas. Ferrater también señala que los intuicionistas contemporáneos difieren en cuanto a si se debe ser irracional frente a toda la realidad o sólo frente a ciertos órdenes de ella, por ejemplo, ser intuicionista frente a la existencia humana, la historia y los valores, mientras que en cuanto a la naturaleza y al “reino ideal” (por ejemplo los números) se debe seguir siendo racionalista y por ende intelectualista.<sup>42</sup> En el existencialismo puede darse cualquiera de estas dos posturas. En el existencialismo de Ferrater se daba un intuicionismo moderado.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>41</sup> Ver *Ibid.*, p. 147-148.

<sup>42</sup> Ver *Ibid.*, p. 51-53.

### 2.2.2. Antecedentes: el problema

Ferrater centró su trabajo en ontología, entendida como la parte de la filosofía que investiga la naturaleza, constitución y estructura de la realidad en su totalidad.

En el *Diccionario de filosofía* (1994) en la entrada “Ontología”, Ferrater hace un recuento detallado del término desde sus orígenes donde se evidencian la complejidad de la historia del término y sus múltiples acepciones a través de la historia. Además escribió un artículo específicamente sobre el origen de la palabra titulado «On the early history of ontology» (1963)<sup>43</sup>. Como puede verse era consciente de lo equívoco que el término podía ser, así como muchos otros, por ejemplo ‘metafísica’. Él mismo siguió indagando sobre qué es la ontología. Pero tenía una concepción básica de ontología que le permitió ocuparse de cuestiones sustantivas, o sea, de “entrar en materia” por encima de autores y corrientes y centrándose más en las ideas, puesto que lo que buscaba era tener una concepción general de la realidad. Veamos cómo empezó este camino.

Creo que el problema filosófico con el que Ferrater se topó, que despertó su interés y lo instó a querer darle solución, que le sirvió de problema guía desde su etapa existencialista y que daría lugar a que inventara un método propio, es un problema que Ferrater no enuncia así, pero que considero que podría llamarse ‘reduccionismo dicotómico’. Este problema filosófico consiste en la tendencia estructural y constitutiva del pensamiento a considerar los dos extremos de una dicotomía como mutuamente excluyentes. Que quede claro entonces desde el principio, el problema no son las dicotomías en sí, sino la tendencia al reduccionismo. Veamos en detalle.

En el siglo XX, como hasta hoy, las dicotomías abundaban en todos los aspectos filosóficos: conceptuales, de corrientes y de acciones. Fe/razón, ciencia/filosofía, lenguaje/realidad,

---

<sup>43</sup> *Id.*, «On the early history of ontology», en *Philosophy and Phenomenological Research*, 1963, v. 24, n. 1, p. 36-47. En síntesis Ferrater dice que Christian Wolff (1679-1754), el filósofo alemán más eminente entre Leibniz y Kant, popularizó la palabra ‘ontología’, que aparece en el título de su obra *Philosophia prima, sive Ontologia* publicada por primera vez en 1730, aunque otros autores ya habían utilizado la palabra como Jean Le Clerc (Ioanis Clericus). Otros autores como Suárez y Fonseca no vieron la necesidad de cambiar el término ‘metafísica’. En 1636 la palabra ‘ontología’ (y su equivalente ‘ontosofía’, término que fue poco a poco dejado de lado) ya venía apareciendo desde el *Lexicon* de Glouclenius 1636 pero sin ninguna importancia destacable. Fue usada por Calovius, Caramuel, Clauberg, Micraelius, Chauvin, etc. En esa época comenzaba a haber interés cambiarle el nombre a las disciplinas filosóficas. Las divisiones propuestas intentaban cubrir todas las ciencias según dos ramas principales: la lógica y la metafísica. *Metaphysica* es a menudo otro nombre para *philosophia realis*, la cual trata de “objetos reales” en el sentido general de ‘real’, o sea, como lo que pueda convertirse en sujeto de una proposición verdadera o falsa. El objetivo de Caramuel, y de los primeros “ontólogos”, era al parecer hacer la lista de todos los principios racionales generales que pensaban podían ser aplicados a toda la realidad en cuanto tal.



textualismo/realismo, ciencias exactas/ciencias sociales, individuo/sociedad, globalización económica y de comunicaciones/relativismo cultural, marxismo/capitalismo, fascismo y dictaduras/democracia, individualismo/colectivismo, internalismo/externalismo, holismo/reduccionismo, psicologismo/geneticismo, vida o existencia/muerte, etc. Estas dicotomías chocan de tal forma que parece que sólo uno de los dos extremos que la componen pueda ser correcto o que sólo uno pueda suceder, pues ambos son presentados como mutuamente excluyentes, entonces surgen dos interrogantes: uno, por qué se asume de entrada que son mutuamente excluyentes; y dos, si son realmente excluyentes. Cuando Ferrater ve el problema intenta darle solución partiendo de la sospecha de que no hay cortes, ni mutuas exclusiones en la realidad y de que hay evidencia de ello.

Considero que para entender bien las dicotomías, hay que distinguir los tres niveles en los que se dan: el primero, las dicotomías ontológicas de conceptos; el segundo, las dicotomías de doctrinas (escuelas, ciencias, corrientes, posiciones), derivadas de las primeras; y el tercero, las dicotomías de acciones que se apoyan en las ideas proporcionadas por las doctrinas. En otras palabras, las dicotomías están conectadas: las ontológicas generan dicotomías de doctrinas contrarias y excluyentes, las cuales a su vez resultan en ideas éticas y comportamientos morales extremos.

Las dicotomías dan lugar a una posibilidad fácil y cómoda de poner orden al pensamiento porque son pares de conceptos claramente diferenciados, se han dado de manera “natural” tanto diacrónicamente en toda la historia de la filosofía en general, como sincrónicamente en la filosofía contemporánea en particular. El mundo se ha mirado a través de dicotomías de contrarios. Pero las dicotomías son incluso más antiguas que el nacimiento de la filosofía, tienen sus raíces en el pensamiento mítico previo a la filosofía, Ferrater parece tomar partido por la visión estructuralista del mito. En la entrada «Mito» del *Diccionario de Filosofía* (1994)<sup>44</sup>, se refiere a la concepción de mito de Lévi Strauss, según la cual el pensamiento mítico tiene una estructura más allá de los mitos particulares, dice Ferrater: «Fundamental en el mito es un sistema de oposiciones o “dualidades”». <sup>45</sup> Los elementos básicos del mito se combinan hasta constituir un sistema. Ferrater dice en esta misma entrada, para concluir la visión de Lévi Strauss: «En último término, las estructuras míticas son estructuras “innatas” de la mente, es decir, conjuntos de disposiciones con reglas propias». <sup>46</sup> En concordancia con esta visión, con

---

<sup>44</sup> *Id.*, *Diccionario de filosofía, Op. Cit.*, vol. III, p. 2424.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

la que Ferrater parece estar de acuerdo, está la visión de Quine, según el cual todos los supuestos epistemológicos básicos del ser humano son de índole mítica, puede haber entonces una diferencia muy grande entre los distintos mitos, pero la estructura que los soporta tiene la misma naturaleza y cumple la misma función. El pensamiento mítico así entendido estaría incorporado en la filosofía y en la ciencia, y con él las dicotomías.

Ferrater estaba de acuerdo, obviamente, en que hay que ordenar el pensamiento y ubicarse en la realidad de una manera clara y le pareció que la visión dicotómica era un punto de partida ideal, por su simplicidad y claridad, puesto que de entrada ya pone un orden. Pero Ferrater se dio cuenta de que corre el riesgo del reduccionismo dicotómico, insuficiente para explicar la complejidad de la realidad; puede caerse en tal reduccionismo ya sea porque escoger uno sólo de los extremos de la dicotomía es más fácil, o también porque parece dar explicaciones más coherentes a primera vista. Explicar algo basándose en uno sólo de los lados de un par de opuestos es siempre más fácil que explicarlo basándose en la conexión entre ambos extremos.

Si hacemos el siguiente ejercicio mental, ciertamente muy simplista pero muy ilustrativo, de recorrer la historia de la filosofía usando dicotomías, comenzaríamos por la Antigüedad y se vería que ya se daban las dicotomías en la filosofía. Nació una gran dicotomía de formas de pensar: *mythos/logos* (cabe recordar que la filosofía y la ciencia se originaron juntas y se fueron diferenciando e independizando progresivamente a lo largo de la historia). Esta división se originó en Grecia, cuando los primeros filósofos comenzaron a pensar críticamente, cuestionando las explicaciones que se daban del mundo y las comenzaron a someter a análisis y crítica racional y a buscar nuevas explicaciones sometiéndolas a examen. Dentro de esa filosofía temprana ya había a su vez dicotomías, tal es el caso de las divisiones ontológicas ser/devenir, materia/espíritu, monismo/pluralismo.

Siguiendo con el ejercicio, en la Edad Media la gran dicotomía fue razón/fe, y correspondientemente filosofía/teología, habiendo siglos de esfuerzo de los teólogos para intentar “conciliar” razón y fe, lo que en realidad trató más de acomodar la filosofía a la teología. Luego, con el desarrollo de la Ciencia Moderna, se planteó la división: filosofía/ciencia, ahora más claramente que nunca desde que ambas nacieran juntas. La oposición razón/fe perdía importancia en la Modernidad, pero subsistía en la cultura. Se ve en este ejercicio que una serie de dicotomías muy importantes, y casi centrales, han servido como hilo conductor del quehacer filosófico. Y siguiendo con el ejercicio hasta hoy, la tendencia al pensamiento dicotómico fuerte, de extremos mutuamente excluyentes, se mantiene por dos motivos: uno, que hay dicotomías filosóficas que vienen siendo pensadas desde las edades anteriores y han seguido presentes en la contemporaneidad en la tradición filosófica; y el otro

parece ser, como lo propone la visión estructuralista, que la dicotomía es una tendencia natural del pensamiento humano.

Ferrater comienza, pues, a enfrentar el problema de las dicotomías por su gran importancia y potencial de poder explicativo, desde su visión de la realidad, visión que puede considerarse como él lo diría una “conclusión-premisa”, es decir, para comenzar a investigar no se puede comenzar por la observación y recolección de información sin tener antes una idea de lo que se pretende encontrar, una hipótesis plausible, un objetivo definido, un problema. Su visión de la realidad era la idea del mundo, de “lo que hay”, como una unidad ontológica en la cual los diferentes aspectos de la realidad tienen un punto o puntos de convergencia, y si hay esa unidad o convergencia de la realidad (ontológica), habría correspondientemente unidad del conocimiento (epistemológica).

Surge la pregunta de si las dicotomías de conceptos, fuente de las demás dicotomías, tienen un soporte ontológico, es decir, si los conceptos corresponden a realidades existentes o si son sólo conceptos. Ferrater siempre distinguió muy bien la teoría de la realidad en el sentido de no identificarlas ontológicamente: mientras que la teoría está en las mentes, la realidad sólo es. En otras palabras, enfatizo, evita la confusión entre epistemología y ontología. Entonces, resumiendo, la primera cuestión que surge en el análisis de las dicotomías es: ¿existen los dos polos como tales? Porque en caso de que sí, sería verdad que son mutuamente excluyentes, no habría nada en medio de ellos. ¿Cómo saber entonces si existen ontológicamente, o son meros conceptos? Mirar la realidad. ¿Cómo se puede mirar bien la realidad? Con el auxilio de la ciencia: la filosofía y la ciencia se ocupan de distintos aspectos de la misma realidad (lo que yo llamaría convergencia ontológica) y coinciden epistemológicamente en las bases del método, a saber, hacer hipótesis, observar, recolectar datos, poner la hipótesis a prueba, etc.

### **2.2.3. El método integracionista**

La etapa existencialista tendría como obra principal *El ser y la muerte* (1962), en donde, introduciendo el método integracionista, Ferrater basó su análisis ontológico en los dos conceptos de una dicotomía, (conceptos límite o conceptos polares por ser dos extremos opuestos), a saber: la naturaleza (el ser), por un lado; y sus formas de cesación (la muerte), por el otro. Con sólo ver los dos conceptos, ya se nota que el tema y el lenguaje utilizados tienden a seguir un estilo existencialista.

Ferrater destaca en el existencialismo porque hace un análisis muy particular de la realidad: no desde el origen de las cosas o desde “el ser”, sino desde la “muerte” de las mismas, haciendo una inversión para poder hablar de la realidad, en un ambiente intelectual continental en el que se dudaba de la realidad material, de los sentidos, de la ciencia, pero no de la muerte. “Lo que hay” se clasificaría en tres grupos: mundo físico, seres humanos, objetivaciones. Cualquiera de los tres grupos, serviría de punto de partida para la filosofía, y el conocimiento en general.

El método de Ferrater para resolver el problema que se ve planteado en las principales dicotomías ontológicas fue también el comienzo de su pensamiento original. Inicial porque para organizar su pensamiento, supuestos que tenía y problemas que quería tratar, necesitaba una guía para proceder; pero también crucial porque a partir de su implementación, su pensamiento se fue desarrollando coherentemente, al seguir implementando este método, que fue mejorando y evolucionando de modo que siempre le fue útil y productivo.

Antes de *El ser y la muerte* (1962) Ferrater ya venía pensando este método, como lo atestiguó Hugo Rodríguez Alcalá<sup>47</sup>, citado por Jordi Gracia, quien quiso transcribir como homenaje a Ferrater una conversación en la que resumía su método. Empezaba por negar

toda realidad absoluta. Quiero decir que, “realidades” absolutas tales como “pura materia”, “puro espíritu”, “ser en sí”, etc. No son tales realidades. Acontece que usamos conceptos para referirnos a ellas y caemos en la trampa de creer que existen las entidades denotadas por éstos. Pero las realidades en cuestión no son más que conceptos-límite, es decir, lo que resultaría en el caso de que lleváramos cada uno de nuestros conceptos fundamentales a sus últimas concepciones.<sup>48</sup>

Aquí dice creer que existe la “trampa” de creer en absolutos, a lo que cabría preguntar: ¿Por qué es una “trampa”? Esta es, a mi parecer, una inquietud bastante “intuitiva” de Ferrater, quien se propuso encontrar la raíz del problema de nuestra tendencia a creer en absolutos, indagación que lo llevaría en último término a la creación del integracionismo, no sólo para entender sino también para dar solución a este asunto.

---

<sup>47</sup> Hugo Rodríguez Alcalá (1917-2007) fue un escritor, poeta, crítico literario y ensayista paraguayo. Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Asunción en 1943, Máster en Lenguas Extranjeras por la Universidad de Washington en 1949 y Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Wisconsin en 1953. Fue profesor de varias universidades como Columbia y Rutgers en los Estados Unidos por casi cuarenta años, jubilándose en la Universidad de California como Professor Emeritus. Fue miembro del consejo editorial de varias revistas importantes como *Hispanic Review*, *Revista Iberoamericana* e *Hispanic Journal*. Recibió el Premio de las Humanidades y las Artes de Estados Unidos en 1969, y la Medalla de Gabriela Mistral del gobierno de Chile en 1996. Regresó a Paraguay tras su jubilación y continuó su actividad literaria.

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ ALCALÁ, H. J. «Ferrater Mora en Princeton», *Cuadernos americanos*, 1958, mayo-junio, p. 139. Citado por Jordi Gracia en GRACIA, J. «Introducción: Los avatares de la cordura», *Op. Cit.*, p. 21.

La primera parte de esta evolución del método se dio cuando al revisar la incompatibilidad aparente entre los distintos tipos de pensamiento, escuelas, doctrinas, etc., Ferrater se dio cuenta de que se debía a los dualismos de conceptos: «My integrationism has been constantly redefined, and to a certain extent watered down; starting from an integrationism of philosophical positions it has become an integrationism of philosophical concepts».<sup>49</sup>

Quien defiende una posición filosófica extrema acostumbra a partir de una idea de la realidad que cree absoluta, es decir existente como tal y única (o sea excluyendo necesariamente a su contraria). Ferrater sabía de esta tendencia del pensamiento humano pero no se detuvo a explicar el fenómeno. Aunque como vimos anteriormente, lo más posible es que tuviera una concepción estructuralista del pensamiento humano en este sentido. Dicho de otra forma, el pensamiento dicotómico es estructural.

Al tener una cierta idea absoluta sobre la realidad, se busca explicarlo todo con base en la realidad absoluta escogida. Por ejemplo, tomemos un problema: ¿cómo resolver el dualismo materia/espíritu? Veamos tres formas de solucionarlo:

1. El absolutismo monista: o todo es materia o todo es espíritu; dualista, ambos existen y por tanto coexisten, pero no hay interacción entre ellos.
2. El eclecticismo: mezcla basada en el consenso “para que todos queden contentos” sin importar las imprecisiones e incoherencias teóricas. Por ejemplo: “el espíritu es material”, “la materia es espiritual”, etc.
3. La dialéctica. Este término es demasiado complejo, tiene significados diversos: lógico, en filosofía de la historia y metodológico. Se puede rastrear desde Sócrates y se volvió más popular en la modernidad con Hegel y luego en la contemporaneidad con Marx, Adorno y Sartre, entre otros, para quienes “dialéctica” significó algo diferente. La dialéctica ha jugado un papel muy importante en la filosofía continental y rusa, pero escaso o nulo en la filosofía analítica, con críticas a la dialéctica como la de Popper. La fórmula de Robert Heiss<sup>50</sup> de los tres principios operativos de la dialéctica es la más famosa: la negación, la contradicción y la sucesión o serie dialéctica. Esta fórmula era ya conocida popularmente como: tesis, antítesis y síntesis. La dialéctica ha sido más popularmente conocida como un método de conocimiento que busca vencer el dicotomismo o el reduccionismo monista, rechazando ambas alternativas y buscando un tercer camino, desvelando la verdadera relación entre los dos opuestos,

---

<sup>49</sup> FERRATER MORA, J. «Comments». En COHN, P., ed, *Transparencies... Op. Cit.*, p. 185.

<sup>50</sup> Robert Heiss (1903-1974) fue un filósofo y psicólogo alemán, discípulo de Nicolai Hartmann. Se interesó por los grandes dialécticos: Hegel, Kierkegaard y Marx. Su libro filosófico más importante es *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts: Hegel, Kierkegaard, Marx* (1963).

entendiendo lo que los opuestos tienen en común y la relación de las partes con el todo. Como el término “dialéctica” denota tantas cosas distintas, Ferrater prefirió no utilizarlo.

Ferrater propone una alternativa: el integracionismo. ¿Qué es entonces la integración? Las doctrinas se basan en conceptos y ahí radica la oposición de fondo, por ejemplo: si representáramos la realidad como un segmento entre dos puntos, polo A y polo B, situaríamos las realidades entre uno y otro punto, a veces tendiendo más a uno que a otro, situándose en algún punto de la línea pero no en los polos. Los polos en sí no existen como realidad sino que son conceptos de referencia que utilizamos para ubicar las realidades incluyendo a los seres humanos. Ubicar las realidades (conceptualmente por supuesto, la distinción entre ontología y epistemología es totalmente clara para Ferrater. Ser y conocer son diferentes) es ubicarlas conceptualmente en un marco de la concepción del mundo que tenemos. En otras palabras, trata de situar las realidades, puesto que una realidad por sí sola es insuficiente para definirse, es decir, se define referente a algo o con relación a algo. Habiendo analizado los anteriores aspectos fundamentales del método de Ferrater, es evidente que se distingue del eclecticismo y de la dialéctica. No busca conciliar por conciliar, sino poner a prueba los conceptos. El integracionismo, además de ser un método para ordenar el discurso filosófico dentro de sí mismo, sirve también para integrar la filosofía con la ciencia, dentro de la cual los temas están clasificados para delimitar los sectores del conocimiento de las diferentes ciencias. Esta delimitación es conceptual y no hay entonces abismos infranqueables entre ellas, ni de ellas con la filosofía.

El integracionismo no debe ser confundido, pues, con el eclecticismo ni con la dialéctica, sino entendido como un método crítico que si bien es verdad que parte analizando polaridades, no significa que busque terminar justo en medio de ellas, no busca conciliar por conciliar, sino poner a prueba los conceptos polares: «Integrationism in its various avatars attempts to do something not necessarily in favor of some mutual understanding».<sup>51</sup>

De la misma forma que los conceptos polares pueden aprovecharse recíprocamente, el que los temas de las diversas ciencias estén confinados a un determinado sector de la realidad, no significa que entre sus conceptos haya abismos infranqueables. Así lo demuestra el hecho epistemológico de que puedan tenderse puentes entre las ciencias, como son las ciencias interdisciplinarias y transdisciplinarias:

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 195.

I suggest that the dialogue takes place not only among philosophers but also, and above all, between philosophers and non-philosophers –provided that the latter do not contemptuously dismiss philosophy as idle talk. After all, materials for philosophical discussion have often come, and are increasingly coming, from extraphilosophical sources.<sup>52</sup>

Ferrater buscó que su propia tesis ontológica y sus demás ideas fueran compatibles con los conocimientos más avanzados de la ciencia de su época en biología, física y psicología, entre otros. Cabe decir que el integracionismo no es entonces un método para utilizar sólo dentro de la filosofía, sino también para integrar la filosofía con las diversas ciencias. Esto abre inicialmente la respuesta a la pregunta de por qué Ferrater Mora, diferenciándose de muchos de los filósofos hispanos de su época, llegó a interesarse genuinamente por la ciencia.

Con la forma integracionista de analizar los conceptos, Ferrater procede a tratar los temas ontológicos y en este sentido su ontología se basa en el integracionismo. Adoptar este método con los supuestos que lleva implícitos hace que Ferrater tenga más afinidad con unas corrientes que con otras. El método le sirvió a Ferrater para decidir dónde ubicarse entre la filosofía continental y la analítica, entre el textualismo y el realismo, entre la lógica y el arte, entre otros, y en última instancia entre ciencia y filosofía.

#### **2.2.4. Resultados ontológicos**

En la realidad, o lo que hay, hay cosas u objetos, «de estas “cosas” u “objetos” nos preguntamos si, y cómo, pueden caracterizarse ontológicamente, es decir, qué género de conceptos pueden usarse con el fin de aprehenderlos conceptualmente con un grado máximo de generalidad».<sup>53</sup> El método de la ontología no parte de un solo punto posible, no hay punto de partida privilegiado en ontología. Partiendo de lo que hay se puede llegar a todo lo que se pueda llegar si la realidad se entiende como un continuo. En otras palabras, el análisis, descomponer en partes y volverlas a juntar, puede comenzar en cualquier punto de la realidad usando las herramientas conceptuales apropiadas.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Id.*, *El ser y la muerte: Bosquejo de una filosofía integracionista*. Madrid: Alianza, 1988, p. 25.

A lo largo de la historia de la filosofía se han intentado elaborar conceptos ontológicos para caracterizar lo que puede entenderse como “objeto” o “cosa”. Se ha de empezar con definiciones tentativas que se pueden ir modificando. “Objeto” es todo lo que pueda existir y “cosa” es un objeto que no sea un constructo, es decir, un concepto, proposición o conjunto de proposiciones tales como una teoría o un código moral o legal. Según Ferrater, tres de las caracterizaciones de “objeto” o “cosa” a través de la historia de la filosofía han sido el hilemorfismo, el sustancialismo y el procesualismo.

El hilemorfismo, se remonta a Aristóteles y fue desarrollado por muchos escolásticos del siglo XIII, especialmente por Santo Tomás y, más recientemente, neoescolásticos y neotomistas. Se basa en el par de conceptos explicativos materia/forma (materia prima /forma substancial). En esta teoría se explica el cambio como el cambio por la dinámica entre potencia (de la materia prima) y acto (de la forma substancial). Esta concepción es difícil de compaginar con la ciencia contemporánea, que entiende la materia como algo mudable por sí mismo. No hay forma aparte de la materia, como algo añadido, formándose entes mixtos. La materia siempre existe en alguna forma, no existe de una forma genérica que no cambia y luego se le añade el cambio. El cambio es la materia misma. Dice Ferrater: «Cualquiera que sean las “profundidades” a que nos lleve una doctrina hilemórfica en metafísica, ofrecerá siempre el inconveniente de no engranar suficiente con los *modi operandi* conceptuales de los físicos». <sup>54</sup>

El sustancialismo, también se remonta a Aristóteles y fue adoptado por algunos escolásticos y modernos como Descartes, se basa en el par de conceptos explicativos sustancia-modo. Según Ferrater, la idea clásica de sustancia como elemento individual, firme e inalterable bajo el cambio es considerada compatible con la mecánica clásica, pero hoy no es acorde con la idea de partículas básicas en física que exhiben características especialmente relacionales. La concepción de materia como masa o la concepción atomista de la materia ya no son sostenibles según la ciencia contemporánea y por tanto no lo es toda teoría ontológica basada en estas concepciones.

El hilemorfismo y el sustancialismo han tenido como consecuencia la visión de que “el ser” es algo oculto tras las cosas, algo más fundamental que las cosas, atribuyéndole estabilidad y permanencia. Esta concepción del ser va acompañada de la idea de que para llegar a la verdad es necesario llegar al ser. Ferrater sospecha de esta concepción del ser.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 29.



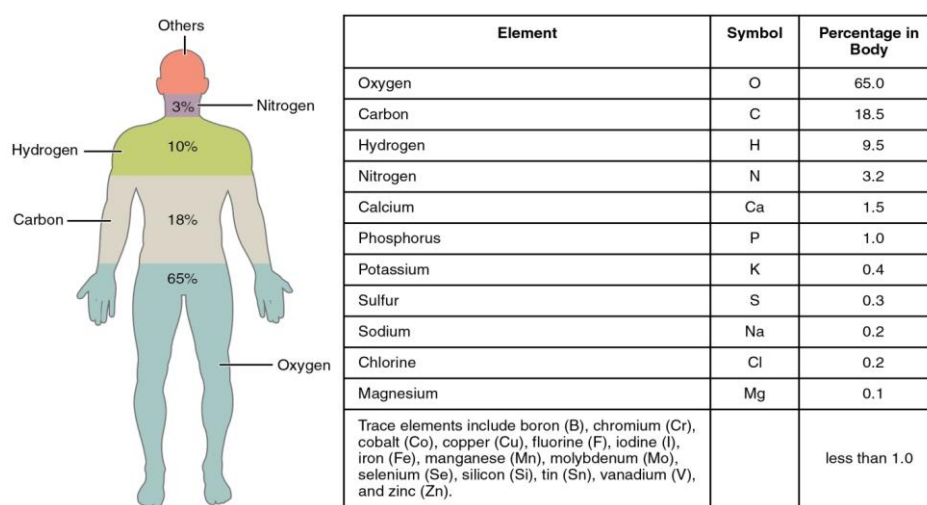
El procesualismo por otro lado, se basa en el par de conceptos explicativos entidad-proceso. Ferrater considera que engrana mejor que el sustancialismo y el hilemorfismo con los modos actuales de concebir las realidades naturales porque puede aplicarse desde realidades naturales hasta fenómenos históricos puesto que explicaría el cambio y la evolución. Entiende proceso como modo de cambio pero enfatiza en la noción de proceso descuidando la de cosa. El problema sería que los procesos son sucesiones de estados y los estados lo son de las cosas. El procesualismo radical responde que las entidades son cúmulos de procesos, o patrones de estabilidad de procesos variables. Entender el proceso como una “secuencia de estados o fases sucesivas estructurada secuencialmente” y no las maquinaciones de cosas “estables”, remite a la pregunta: ¿estado o fase de qué? ¿Estructuras de qué? Puesto que no puede existir un proceso desencarnado, un proceso por sí mismo. De todas formas, la idea de entidad como suceso ha sido muy atractiva porque parece engranar con la mecánica cuántica. Pero a Ferrater le parecía que lo más rescatable del procesualismo era la idea de que todo cambia.

Ferrater no encontró suficiente poder explicativo en los pares sustancia/esencia, materia/forma ni entidad/proceso e introduce un nuevo par: elementos/estructuras para explicar qué son las cosas y cómo aparecen las novedades cualitativas. Los elementos pueden constituirse en estructuras. Pero no lo hacen de cualquier forma, sino en virtud de sus propiedades-funciones. Por ejemplo, los átomos no pueden enlazarse con cualquier otro sin más, sino que los que se enlacen debe tener propiedades-funciones que los hagan compatibles entre sí, como tener un determinado número de electrones en las órbitas, estar a cierta distancia, etc. Las propiedades son características intrínsecas. Mientras que las funciones son extrínsecas, son el efecto que una cosa pueda tener sobre otra. Si las propiedades-funciones de un elemento son compatibles con las propiedades-funciones de otro elemento, entonces se relacionan, y a este establecimiento de relaciones se le denomina proceso de auto-ensamblaje. Es obvio que no todos los elementos son compatibles con todos, pero sí al menos con otro.

Por ejemplo, las células tienen ciertas propiedades-funciones en virtud de las cuales se constituyen en tejidos y éstos a su vez según sus propiedades-funciones se constituyen en órganos que a su vez se constituyen en sistemas y todos los sistemas forman un organismo. El organismo tiene propiedades en conjunto que un solo sistema no posee, y el sistema en conjunto posee propiedades que cada órgano por separado no posee, y así sucesivamente. Pero sin la célula y sus propiedades no podrían existir tejidos, órganos, sistemas ni organismos,

éstos la suponen pero no se reducen a ella. La célula sería pues condición necesaria pero no suficiente para ellos.

Miremos el ejemplo del cuerpo humano. El cuerpo humano está constituido en su totalidad por elementos que figuran en la tabla periódica y que pueden aislarse y extraerse de otros cuerpos inertes. De hecho pueden comprarse en laboratorios y no son muy costosos. Pero si los ponemos en un recipiente en una mera yuxtaposición o los mezclamos, como es obvio no obtendremos un ser humano. O sea que los elementos nos constituyen, sí, pero no están unidos de forma que sean un cuerpo humano con todas sus funciones y posibilidades.



**Fig 1. Composición material del ser humano.**<sup>55</sup>

Cuando se forma una estructura (entiéndase elementos estructurados) ésta puede tener propiedades como conjunto que los elementos constitutivos no poseen individualmente. En este punto es importante remarcar que la propiedad lo es de algo, es el modo de ser de una cosa, no es una entidad separada de la cosa. Las relaciones también lo son de cosas y no existen por sí mismas, sino que son el modo de interacción de dos o más cosas. En conclusión, las propiedades y relaciones no son cosas. Esta nueva concepción de propiedad reemplazaría al concepto de esencia, puesto que esencia es una propiedad pero que existe por sí misma. Por tanto el esencialismo, basado en el par esencia-existencia –o viceversa en el existencialismo- quedaría también descartado.

<sup>55</sup> «Elements of the Human Body». En OpenStax College, ed., *CNX Anatomy and Physiology*. <https://archive.org/stream/Col114961.6/col11496-1.6#page/n47/mode/2up>

En *Transparencias*, Michael Krausz<sup>56</sup> critica la falta de claridad de Ferrater en las nociones de ‘cosa’ y ‘proceso’. Ferrater admitió que una de las debilidades de su ontología había sido dejar nociones básicas sin definir, incluyendo éstas.<sup>57</sup> Este es un problema que queda abierto y que habrá de tratarse en otro lado.

### 2.2.5. Causas de su evolución a la etapa de tendencia analítica

Ferrater Mora tuvo razones para evolucionar porque le parecía que las herramientas básicas del existencialismo, a saber, el esencialismo en ontología y la intuición en epistemología no eran satisfactorios. La intuición es válida, pero no es un conocimiento independiente que se da sin más, sino que debe poder ser puesto a prueba, y que si resulta ser razonable debe ir acompañando posteriormente del proceso de teorización y experimentación, e ir madurando con éstos en ideas más claras. Pero Ferrater de todas formas valoraba mucho ciertos aportes del existencialismo:

Ahora bien por escasa que sea la simpatía que merezcan los desvaríos en que han caído a menudo ciertas orientaciones existencialistas, es sólo cuestión de equidad reconocer que las descripciones de la existencia humana y diseñadas por algunos pensadores existencialistas han contribuido a poner de relieve varios aspectos fundamentales de la conducta humana.<sup>58</sup>

El autor se alejó, sin embargo, del antropocentrismo existencialista porque siempre vio al ser humano sólo como una parte de una realidad única que es el mundo y en el cual convergen la biología, la cultura y la historia. Consideraba que había que salir de sí mismo y autoevaluar el propio conocimiento contrastándolo con herramientas como la lógica, el análisis del lenguaje y los resultados de la ciencia; y por supuesto teniendo en cuenta el conocimiento y la perspectiva

---

<sup>56</sup> Michael Krausz (1942) filósofo Americano nacido en Suiza, artista y director de orquesta. Sus trabajos filosóficos se enfocan en la teoría de la interpretación, teoría del conocimiento, filosofía de la ciencia, filosofía de la historia y filosofía de la música. Krausz es el Milton C. Nahm Professor of Philosophy en Bryan Mawr College y enseña estética en el Curtis Institute of Music.

<sup>57</sup> FERRATER MORA, J. «Comments»...*Op. Cit.*, 190.

<sup>58</sup> *Id.*, *La filosofía en el mundo de hoy*. *Op. Cit.*, p. 190-191.

de otros “sí mismos”, o sea otros sujetos de conocimiento. De esta forma se pueden combatir tanto los prejuicios a los que nos aferramos como las dudas eternas.

Además de querer alejar del esencialismo, del intuicionismo, del antropocentrismo y del egocentrismo, Ferrater tuvo una razón, que aunque parezca de simple forma, fue muy importante para querer evolucionar: el existencialismo podía sólo sobrevivir en un medio textualista e internalista, y esto era un gran problema para él por varias razones. Para Ferrater era muy importante el estilo de escritura en la expresión filosófica para evitar artificios, juegos de palabras, enredos, oscurantismo, retórica, ambigüedades, etc. Cosas que a él ni lo deslumbraban ni le parecían útiles, sino todo lo contrario. Fue entonces puliendo su propio estilo, preocupándose por la simplicidad y la claridad. En «De la expresión filosófica», incluido en las *Obras selectas, vol. I* (1967), dice que hay cuatro enemigos del estilo: la imprecisión, la pesadez, la retórica y el mal gusto. Ferrater Mora escribió en varias ocasiones sobre el estilo, por ejemplo en «Confesión preliminar», «De la contención literaria» y «*Mea culpa*», incluidos también en *Obras selectas de J. Ferrater Mora, vol. I* (1967).

Se dio cuenta de que el lenguaje oscurantista podía volverse una trampa hasta el punto de no poder distinguir entre el discurso y la realidad. En 1959 Ferrater escribe un artículo «Sobre “Estilos de pensar” en la España del siglo XIX» (1959)<sup>59</sup>, donde expresa con bastante claridad cómo debería ser, según él, la relación entre pensamiento y realidad. Básicamente, que el estilo de pensar sea personal no quiere decir que sea enteramente subjetivo ni arbitrario, porque si fuese sólo subjetivo, no podría decirse que el estilo de pensar nos revela, como lo hace, un mundo; y si fuese arbitrario, sería imposible decir que este mundo es, efectivamente, uno. Ferrater se refiere a la relación entre ciencia y pensamiento y se posiciona frente a ésta, al decir que un estilo de pensar es objetivo no sólo cuando objetivo se refiere a una serie de proposiciones formuladas por el conocimiento científico, porque el mundo puede ser revelado de otras maneras, inclusive si consideramos que la ciencia es la mejor manera. Por eso, a cada estilo de pensar corresponde lo que podría denominarse un aspecto del mundo, que se manifiesta a través del estilo de pensar personal del escritor, siempre y cuando el lenguaje en el cual se expresa describa la realidad hablando acerca de ella.

---

<sup>59</sup> *Id.*, «Sobre “Estilos de pensar” en la España del siglo XIX», *Hispanófila*, 1959, n.7, p. 1-6.

La preocupación de Ferrater porque la filosofía no perdiera contacto con la realidad es muy recurrente en su obra. Muchos filósofos han sido antropocentristas, alegando que la grandeza del hombre es una función de su permanente problematización, por lo cual se corre el peligro de dar vueltas una y otra vez alrededor de la propia conciencia y olvidar que hay algo fuera de sí, que sería la realidad. Puede venir eventualmente un momento de choque cuando se necesita urgentemente restaurar la conexión con la realidad por su peso abrumador, momento en el que empiezan a surgir muchos problemas y preguntas. En «Wittgenstein a symbol of troubled times» (1953), escrito por cierto antes de que aparecieran las *Investigaciones filosóficas* (1953) de Wittgenstein, hace un análisis crítico del autor, quien al contrario de Sócrates, cuyo método consistía en crear sugerir y agitar problemas, negaba que las preguntas hubieran de ser resueltas:

Yes; Wittgenstein was a genius. Knowingly or not, he mirrored our times more faithfully than most of the professional pessimists. Heidegger has tried to stress nothingness; Sartre, nausea; Kafka or Camus, absurdity. All these writers have described a world where reality itself has become questionable. They have, however, left unshaken the right of asking questions. In Wittgenstein's Therapeutic Positivism, on the other hand, that which becomes questionable is *the question itself*. Nothing has been left, not even the ruins. No wonder we can consider Wittgenstein as a genial reflection of the gloomiest aspects of our age.<sup>60</sup>

---

<sup>60</sup> *Id.*, «Discussion. Wittgenstein, a Symbol of Troubled Times». *Philosophy and Phenomenological Research*, 1953, v. 14, n.1, p. 96.

## 2.3. Etapa de tendencia analítica

### 2.3.1. Generalidades de la etapa

Esta etapa estaría entre *El ser y la muerte* (1962) y *Cambio de marcha en filosofía* (1974), esta etapa tuvo *El ser y el sentido* (1967) como la obra más importante, la cual sería reelaborada en *Fundamentos de filosofía* (1985). En *El ser y el sentido* (1967) Ferrater había tomado el ser y el sentido como los conceptos límite o polos de los cuales partiría su análisis. “Ser y sentido” puede entenderse como “existencia, e intencionalidad y relacionabilidad”, lo cual significa básicamente que toda realidad puede ser como mínimo potencial objeto de descripción y explicación, o sea puede ser conocida; además toda realidad puede tener potencialmente nexos, o sea es conectable con otra, lo cual resulta en un aumento de complejidad que enriquece la realidad. La realidad es clasificada por Ferrater en esta etapa en tres grupos ontológicos: realidades físicas, personas, objetivaciones. Los productos culturales, que estarían en el tercer grupo, son realidades que tienden más al sentido, porque añaden significado y novedad a las realidades meramente físicas.

Durante esta etapa Ferrater se fue interesando cada vez más decididamente por la filosofía analítica, en la que vio elementos que le permitían avanzar en su búsqueda filosófica, porque tenía la lógica y el análisis sintáctico y semántico como elementos de cabecera que podían contribuir a la explicación de términos toscos e intuitivos y por tanto aportar la simplicidad y claridad en la que Ferrater estaba tan interesado. Pero él ya había tenido contacto con la entonces nueva lógica simbólica y de hecho había escrito dos libros sobre lógica: *Lógica Matemática* (1955) junto con Hugues Leblanc<sup>61</sup> y *Qué es la lógica* (1957), que aunque puedan haber quedado ahora desactualizados, fueron pioneros en su momento en la filosofía hispanoamericana. De todas formas la filosofía analítica llevó a la lógica y al análisis del lenguaje a otro nivel, del cual Ferrater se percató. Se empezó a interesar mucho por el lenguaje, como puede apreciarse en sus varios libros y ensayos que tratan del tema, pero este interés no

---

<sup>61</sup> Hugues Leblanc (1924-1999) fue uno de los lógicos más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Se doctoró en Harvard bajo la dirección de Quine. Fue profesor en Bryan Mawr College, Temple University y la Université du Québec à Montreal. Entre otras cosas, fue uno de los creadores de la lógica libre y de la semántica del valor de verdad e hizo contribuciones importantes al desarrollo de la semántica probabilística. Se interesó particularmente en los sistemas deductivos.

era tomar el lenguaje como modelo, sino como un camino para plantear mejor cuestiones de contenido.<sup>62</sup>

En cierta época se consideraba, y aún hoy muchos pueden considerar, que mientras más complicado e inentendible fuera el discurso filosófico, más profundas eran las ideas, pero Ferrater opinaba distinto y esta preocupación por el estilo persistió siempre en él. El discurso filosófico es complejo, pero debe evitar introducir elementos innecesarios y formas dificultosas. A propósito de esta actitud de Ferrater, dicen Salvador Giner y Esperanza Guisán:

Tal vez sea signo de nuestro tiempo, sensacionalista en todos los órdenes, que una filosofía señera, singular y única pueda pasar desapercibida, o sea desestimada precisamente por apoyarse en un conjunto de postulados tan sensatos y autoevidentes, expresados siempre en un lenguaje nítido, translúcido, económico y pertinente, de modo que puedan llegar a considerarse como poco reveladores, o hasta escasamente prometeicos y vacíos de carga innovadora y revolucionaria.<sup>63</sup>

Uno de los principales aportes de Ferrater es la clarificación del concepto de “ser” por medio del análisis lógico del lenguaje, deshaciéndose así de la idea existencialista de que hay un ser más allá de las cosas. En *El ser y el sentido* (1967) logra mostrar con un argumento lógico que “el ser” no es “algo”, argumentando básicamente que no puede haber algo que no sea alguna cosa, ni tampoco una cosa que no sea algo:

Consideremos la primera “disposición”: la titulada “ser”. Por ella entiendo el hecho de que (todo) lo que hay es, por lo pronto, “algo” – un objeto, una cosa, un individuo, etc.- y es, a la vez, tal o cual cosa. Las expresiones ‘es algo’ y ‘es tal o cual cosa’ no designan ningún objeto específico del mundo; sirven sólo para circunscribir conceptualmente la composición o constitución a la vez lógicas y ontológicas de todas y cualesquiera cosas que hay. No hay, en efecto, nada que sea meramente “algo”, ni nada que consista únicamente en “ser tal o cual cosa”. No hay, pues, nada que sea puro sujeto (“el que es”) ni nada que sea mero predicado (“aquello que es”). El “ser algo” y el “ser tal o cual cosa” no son partes que, una vez juntadas, constituyan ninguna cosa, realidad o entidad. Son nociones trans-referenciales, es decir, conceptos ontológicos cuya función es exclusivamente categorial. Hablar de “el que es”, de “aquello que es” y de “el que es lo que es” son sólo modos de decir que nada existe que no sea alguna cosa que es tal o cual cosa determinada.<sup>64</sup>

---

<sup>62</sup> Libros de Ferrater sobre el lenguaje son: *Indagaciones sobre el lenguaje* (1970), *Cambio de marcha en filosofía* (1974) y *Las palabras y los hombres* (1991).

<sup>63</sup> GINER, S. - GUISÁN, E. «Prólogo». En GINER, S.- GUISÁN, E., eds., *José Ferrater Mora... Op. Cit.*, p. 11.

<sup>64</sup> FERRATER MORA, J. *Fundamentos de filosofía, Op. Cit.*, p. 153.

José Gómez Caffarena<sup>65</sup> dice que el concepto de “ser” que propone Ferrater es insuficiente y que este concepto así como el de “significado” podrían mejorarse con recursos de la filosofía del lenguaje del “acto del discurso”.<sup>66</sup> A lo que Ferrater le responde:

Gómez Caffaraena indicates that my analysis of ‘...is...’ is insufficient because the ‘...is...’ appears to be exhausted in the pair “that-what”. I am not so sure, however, that we can go any further that this on the ontological, or rather on the conceptual-linguistic level. With the “that-what” relation, the ‘...is...’ vanishes. Now, I wonder whether it is sound to try to resuscitate it unless we wish to bring back metaphysics of being *as such*.<sup>67</sup>

Este concepto de ser es uno de los aportes más importantes de Ferrater porque clarifica el alcance de la palabra “ser”, evitando así ver las cosas como más de lo que son y por consiguiente pudiendo tener más confianza en poderlas conocer. Ferrater siempre estaba abierto al diálogo, pero estaba bastante convencido de que el ser no estaba “más allá” de las cosas, sino que “eran” las cosas mismas.

De hecho en esta etapa analítica, Ferrater ya empieza a buscar substitutos del término “ser”, porque pensaba que, puesto que “ser” es una especificación o disposición ontológica de toda realidad, y que la realidad no es una especificación del “ser”, el término se prestaba a equívocos. “Ser” serviría entonces simplemente para expresar que cualquiera realidad sea. Por eso Ferrater prefiere hablar de “lo que hay”, noción aparentemente confusa y muy criticada, pero que José Luis Abellán parece haber entendido, como lo explica con gran claridad:

“Lo que hay” consiste en haberlo; con ello se enuncia el hecho de que haya *en cada caso* aquello de que se trata. No es un ser real, y un supuesto o predicado de las realidades; es siempre más de lo que se puede enunciar, ya que lo que se diga sobre él no dejará de ser una abstracción. La ontología aquí enunciada, como modo de describir y articular lo que hay, será siempre incompleta por su propia estructura.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> José Gómez Caffaraena (1925-2013) fue un filósofo español que se interesó sobre todo por la relación entre razón y fe. Fue profesor emérito de Metafísica y Filosofía de la Religión en la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

<sup>66</sup> Ver COHN, P., ed., *Transparencias... Op. Cit.* p. 188.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>68</sup> ABELLÁN, J. L. *El exilio filosófico en América...Op. Cit.*, p. 118.



### 2.3.2. La importancia del lenguaje

Ferrater le da al lenguaje mucha importancia, pero la justa. Por ejemplo, si se considera el problema de los objetos conceptuales (tales como clases, relaciones y proposiciones) desde una perspectiva lingüística fuerte de la filosofía, podría asumirse que el problema de los objetos conceptuales es sólo un problema de lenguaje. Pero Ferrater consideraba claramente que no era sólo un problema de lenguaje, dice sobre este tema: «preguntar si ‘es real’ es o no un predicado, es formular una cuestión central ontológica, a la vez que lógica y lingüística».<sup>69</sup> El lenguaje era claramente un instrumento muy importante para hablar de la realidad, y sobre el cual se puede hacer filosofía, pero de ninguna forma era un mundo aparte, ni un motivo para escudarse en un “yo” que es una simple demarcación de nuestra experiencia personal, como si se tratara de un universo paralelo, único e impenetrable en el cual las cosas son radicalmente distintas; este “yo” es sólo parte de la realidad: «no hay razón para que los propios contextos y perspectivas permanezcan a salvo».<sup>70</sup>

Es importante aclarar que Ferrater no se cierra a los otros «lenguajes»: literario y visual, pero no los mezcla con la filosofía. Como él afirma, sus películas y libros de narrativa no son filosóficos<sup>71</sup>, lo cual no significa que la poesía, literatura, cine y arte en general no puedan suscitar reflexiones filosóficas. Por tanto sería posible afirmar que Ferrater separaba de forma bastante tajante los lenguajes. El lenguaje del arte se situaría más hacia un textualismo y el de la ciencia hacia un representacionalismo. El lenguaje de la filosofía estaría en un punto medio, por eso Ferrater no habla de la «referencia» (referencia directa) como propia del lenguaje filosófico, sino de: «co-referencia», «hetero-referencia» y «trans-referencia». Pero los dos primeros se apoyan en la «referencia». La «trans-referencia», que corresponde sólo a términos ontológicos, no se apoya en la «referencia» directamente, sino indirectamente, puesto que sí se apoya en la «co-referencia» y en la «hetero-referencia».<sup>72</sup>

Ferrater sigue manteniendo esta firme oposición al textualismo y preferencia por un representacionalismo en lo que sigue de su pensamiento. Si saltamos a 1990, lo veremos en

---

<sup>69</sup> FERRATER MORA, J. *Indagaciones sobre el lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, 1970. p. 22.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>71</sup> Ver *Id.*, *Cine sin filosofías*. Madrid: Esti-Arte, 1974, p. 17.

<sup>72</sup> Ver *Id.*, *Fundamentos de filosofía, Op. Cit.*, p. 65-68.

«On Mario Bunge's Semantical Realism» (1990) como contribución al libro *Studies on Mario Bunge's Treatise* (1990). Aquí Ferrater clasifica las epistemologías modernas en tres tipos:

1. Todas las ciencias representan sus objetos: realismo ingenuo.
2. Sólo algunas ciencias representan sus objetos: sólo las ciencias fuertes lo hacen, las ciencias débiles no porque en ellas, el observador o teórico es un ingrediente esencial de su propio objeto de estudio y por eso no puede evitar ser parcial. Las afirmaciones o teorías son interpretaciones que no pueden ser contrastadas.
3. Ninguna ciencia representa ningún objeto. Esta epistemología es, por supuesto, estéril.

Dice que la consideración de estas tres posibilidades suscita dos preguntas:

1. ¿Pueden las afirmaciones o teorías representar las cosas como son de modo que se pudiera decir que son verdaderas? La respuesta afirmativa sería el realismo.
2. ¿Son las afirmaciones o teorías sólo ejemplos de textos o discursos que pueden o no ser exitosos en definir, explicar, predecir, etc.? La respuesta afirmativa sería un textualismo, considerado como variedad del idealismo.

Ferrater señala el debate de los términos observacionales en contraste con los términos teóricos, debate que se encuentra entre las dos posturas, y afirma que la línea entre lo observacional y lo teórico es borrosa y siempre cambiante; además la distinción puede tener más validez en unas ciencias que en otras. En este debate epistemológico, ni el representacionalismo extremo, ni el textualismo extremo podrían dar solución. El primero simplifica el mundo, el entendimiento y el lenguaje, que serían fundamentalmente isomórficos. El segundo supone la inconmensurabilidad de los marcos conceptuales, intraducibles entre sí, lo cual imposibilita ver las conexiones entre textos, entre texto y realidad, y, por supuesto, entre realidades, si es que hay realidades más allá del texto. La postura que toma al final de esta contribución es comentada por Bunge en la sección de réplicas de *Studies on Mario Bunge's Treatise* (1990) en «Ferrater Mora on Realism and Textualism» (1990). Bunge está de acuerdo con Ferrater en que el anti-realismo es idealismo y de todas sus variedades, el textualismo es el más popular, es un giro lingüístico del idealismo. Bunge afirma también que Ferrater había señalado acertadamente, en *El ser y el sentido* (1967), que el idealismo estaba detrás de la filosofía del lenguaje del positivismo lógico: «By putting his finger on the essential features of a number of philosophical *isms*, Ferrater has been able to diagnose their common idealistic core». <sup>73</sup> Estos –ísmos tienen en común minimizar o negar la función representacional de la ciencia. Bunge dice que coincide con Ferrater en situarse más hacia un “representacionalismo

---

<sup>73</sup> BUNGE, M. «Ferrater Mora on Realism and Textualism». En WEINGARTNER, P. – DORN, G. J. W., eds., *Studies on Mario Bunge's Treatise*. Amsterdam: Rodopi, 1990, p. 571.

estricto” o “realismo ingenuo” que hacia un “textualismo radical” o “textualismo fuerte”. Esta forma de aproximación es el “representacionalismo moderado” o “realismo crítico”, al cual prefieren a un “textualismo moderado” o “textualismo débil”, puesto que tiene mayor poder explicativo.

Mario Bunge remata con una observación importantísima sobre Ferrater, que concuerda con lo expuesto más arriba acerca de la apertura de Ferrater a “otros lenguajes”, por ejemplo artísticos, pero sin confundirlos con la ciencia: «Unlike the textualists, Ferrater has a vast and long experience with fiction: he has written not only many philosophy books but also five first class novels and has made dozens of films. And yet he does not mistake fiction for reality, the creation of “discourses” for the external world, or the study of the latter for that of “texts”». <sup>74</sup>

Más que la coincidencia de los discursos entre filosofía y ciencia, lo importante es que la ciencia converge con lo filosófico en la realidad, o sea que se refieren a la misma realidad. Una filosofía científica no sería pues una ciencia más, pero sí compatible y entreverada con el grueso del conocimiento y postulando hipótesis contrastables. Es verdad que en *Fundamentos de filosofía* (1985) dice Ferrater que la filosofía no habla de la realidad directamente sino a través de un lenguaje trans-referencial. Esto no significa que en última instancia este lenguaje no hable de la realidad, hablar de conceptos y teorizar sobre ellos implica moverse en capas de lenguaje, pero éstas no separan a la filosofía de la realidad, sino que precisamente sirven para hablar de ella aunque sea de manera indirecta, como los números.

En «La noción de ciencia» (1982) Ferrater trata del modo como puede entenderse que la ciencia en general trata de sus objetos. El textualismo y el representacionalismo no son descripciones de modos de operar sino tendencias. Sólo es posible operar con una tensión entre ellas, pero cuando el realismo y el textualismo son extremos se excluyen mutuamente y no hay posibilidad de diálogo. La ciencia tiende a representar y también tiende a hacer discurso. Además aclara Ferrater que las ciencias naturales tienden a ser más representacionales mientras que las sociales tienden a ser más textuales. Pero aclara que estas proporciones tendenciales varían con su desarrollo a través de la historia y su interacción con las demás ciencias; y va más allá del nivel epistemológico a un nivel ontológico al afirmar también que la proporción de representacionalismo y textualismo varía en el curso de las

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 572.

diversas relaciones que tengan o hayan tenido con «el mundo cultural o bio-social-cultural, en el que todas las ciencias se hallan, a la postre, arraigadas».<sup>75</sup>

El papel del lenguaje en el textualismo, que es un método internalista basado en el análisis de textos, es en extremo determinante, hasta el punto que se pierde el sentido de la realidad como lo que hay y se ve como una simple construcción. Así mismo lo entendió Carlos Nieto Blanco al hablar del análisis que hace Ferrater Mora de la discusión entre representacionistas y textualistas en *Fundamentos de Filosofía* (1985): «El texto exige en algún momento un entronque con algo que no sea él».<sup>76</sup> Como dice Ferrater en «Introducción» en *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein* (1965) “aunque hay algo de juego en el lenguaje, hay algo que no lo es”, citando a Robert E. Gahringer.<sup>77</sup> El lenguaje designa algo que no es él mismo, y sin referencia no habría tampoco sentido. En el cap. II de *Indagaciones sobre el lenguaje* (1970) titulado «Medio y mensaje»<sup>78</sup>, Ferrater rechaza todo intento de identificar medio (señal o complejo de señales) y mensaje, y luego al intentar clarificar su relación concluye que interpretar no es más que poseer la clave pertinente para decodificar el mensaje y elaborar sobre ello: «Una señal sin mensaje no pertenece a ningún sistema simbólico y no es, propiamente hablando, una señal. Un mensaje sin señal no es un mensaje, porque le es esencial a éste la transmisión».<sup>79</sup> El lenguaje es pues un modesto medio, importante, pero sólo una herramienta al fin y al cabo. El lenguaje no se debe confundir, pues, con el razonamiento ni con la concepción de las ideas.

En la misma línea, en «Cuestiones de palabras» (1970) da un ejemplo de la aplicación del método integracionista al problema significado-referencia en filosofía del lenguaje. Dice que no son independientes entre sí:

No hay significado sin alguna referencia, aunque ésta pueda ser muy indirecta y, por decirlo así, muy “opaca”. Por otro lado, ninguna referencia es expresable mediante un término totalmente carente de significado. Junto a ello estimó que es un error tratar la

---

<sup>75</sup> FERRATER MORA, J. «La noción de ciencia». *Anthropos: Boletín de información y documentación*. Barcelona, 1985, 49, p. 27.

<sup>76</sup> NIETO BLANCO, C. «Naturalismo filosófico y dialéctica». En: GINER, S.-GUISÁN, E., eds., *José Ferrater .Mora...Op. Cit.*, p. 24.

<sup>77</sup> GAHRINGER, R. «Can games explain language?», *The Journal of Philosophy*, 1956, LVI, p. 661-667. Citado por Ferrater Mora en FERRATER MORA, J. «Introducción: Ludwig Wittgenstein», en FERRATER, J.- VON WRIGHT, G.H. *et al. Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos-tau, 1956. p. 18.

<sup>78</sup> Ver FERRATER MORA, J. *Indagaciones sobre el lenguaje*, *Op. Cit.*, p. 29-57.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 46.

cuestión de los significados de un modo fundamentalmente extralingüístico, pero que es igualmente un error tratarlos de una manera exclusivamente intralingüística.<sup>80</sup>

Por lo tanto el “denotacionismo” que tiende al realismo y el “significativismo” que tiende al textualismo son dos polos opuestos y como tales, no existentes pero útiles para resolver problemas como los suscitados por el uso del lenguaje de diversas maneras.

De todas formas existe el riesgo de quedarse encerrado en la lógica y el lenguaje y no ser capaces de refundir nuestro propio molde discursivo. Ferrater explora en «Fragmentos de teoría del conocimiento» (1972) la diferencia entre “saber” y “creer que se sabe”. Niega que sean equivalentes, porque para “saber” habría que justificar con evidencia la “seguridad” de que se sabe; y al haber mayor evidencia, habría entonces mayor “seguridad”. Pero, asumiendo de entrada que es difícil medir el nivel de “seguridad” (o “certeza”) y que este nivel no se corresponde necesariamente con la evidencia, entendiendo “evidencia” como dato empírico correferencial a una hipótesis y que confirma la predicción teórica. Por ejemplo se puede creer sin tener evidencia de algo, o tener evidencia pero no creer porque no se sabe interpretarla o porque se intuye que hay un fallo de fondo en el planteamiento conceptual en la que se enmarca, o un defecto en el diseño del experimento, o porque se está en lo que en inglés se denomina “in denial” (no poderlo creer) o en “self deceit” (autoengañarse), etc. Ferrater pone de relieve la dificultad de salirnos de nuestros propios esquemas de discurso para determinar si “sabemos”: en el “saber”, la “seguridad” o “certeza” suponen la previa evidencia, que tiene que ser completa y por tanto tiene que haber criterios que determinen que lo es; el problema está en que estos criterios no son ellos mismos justificables en muchas ocasiones, por ejemplo el reino de las Formas inteligibles de Platón o el reino de “la Verdad” de Kant, que ofrecen soporte a la “evidencia total necesaria”. Basarse en criterios injustificables no parece coherente, pero tampoco lo es evitar todo criterio, porque sería totalmente imposible determinar si se sabe o no sin criterios. Para intentar dar soporte a la evidencia hay que buscar otra vía.

El textualismo unido a la idea de que “el ser” es algo que está más allá puede tener consecuencias bastante obscurantistas. A propósito, en *Cambio de marcha en Filosofía* (1974)

---

<sup>80</sup> *Id.*, «Cuestiones de palabras». En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Moneda y Crédito, 1970, p. 556-557.

Ferrater hace una crítica de la crítica de Merleau-Ponty a la ciencia que aparece en el escrito póstumo *Le visible et l'invisible; suivi de notes de travail* (1964):

Merleau-Ponty critica la ciencia por su pretensión de alcanzar un conocimiento absoluto último y por “no exceptuarse de las relatividades que establece y quedarse fuera del juego”. Por descontado, la ciencia como todo es criticable (aunque no siempre resulta claro si lo que se critican son teorías científicas o la actividad científica), pero me parece dudoso que a base de una acusación tan cortante se pueda justificar la intervención de la “ontología” con el fin de corregir lo que el citado autor llama “la ceguera ante el Ser”. ¿En qué consiste tal ceguera? (¿En qué consiste tal “Ser”?). No se resuelve nada indicado que “la ceguera ante el Ser” es el precio que hay que pagar por “los triunfos en la determinación de los entes”, ni hablando de la necesidad de restablecer el contexto de una “experiencia total”. No se ve bien tampoco lo que se gana con apelar a una realidad “más profunda” que lo objetivo y lo subjetivo, con hablar del “Ser salvaje”, “la grieta del Ser” *et autres diableries*. Lo peor de todo esto no es lo que tenga de osado, y hasta “especulativo”, sino lo que tiene de abstracto sinsentido.<sup>81</sup>

El realismo y el textualismo pueden ser vistos entonces como dos polos entre los cuales se mueve la filosofía contemporánea. La tensión entre estos dos polos no sólo es necesaria para el avance del conocimiento, sino que es el estado natural del conocimiento, puesto que el lenguaje y lo formal no tendrían sentido sin su referente, y los referentes sin el lenguaje no podrían ser estudiados. Como él mismo afirma rehaciendo una frase de Kant, «el lenguaje sin pensamiento es vacío; el pensamiento sin lenguaje es ciego».<sup>82</sup>

### 2.3.3. Causas de su evolución a la etapa integracionista

Ferrater sintió la necesidad de evolucionar, como ya había expresado claramente en *Cambio de marcha en filosofía* (1974), porque se dio cuenta de que la filosofía analítica provee claridad por medio del análisis lógico del lenguaje, pero al tender a hacer de esto su único tema, puede caer en dar más importancia a la forma que al fondo. Él consideraba que era necesario admitir que el examen del “lenguaje como estructura” y el “lenguaje como función” son igualmente legítimos, puesto que cuando un solo examen pretende absorber o eliminar al otro se convierte en un modelo límite reduccionista.

---

<sup>81</sup> *Id.*, *De la materia a la razón*, *Op. Cit.*, p. 133-134.

<sup>82</sup> *Id.*, *Las palabras y los hombres*. México: Nexos, 1991, p. 177.

Por otro lado, el fenomenismo del empirismo, el cual caracteriza la filosofía analítica, era otro aspecto que Ferrater no encontraba satisfactorio, puesto que el fenomenismo afirma que lo único que podemos saber que existe, o en su grado extremo que lo único que existe, son contenidos mentales. Por lo tanto las proposiciones que afirman la existencia de algo no son proposiciones sobre ninguna realidad (desde lo físico hasta lo cultural), sino proposiciones que afirman que cierto sujeto tiene ciertas secuencias de sensaciones. Esta es una de las principales herencias empiristas adoptadas por la filosofía analítica en general. Ferrater siguió en cambio su orientación realista, la cual se iba afianzando cada vez más. Para rematar, la filosofía analítica tampoco se ocupa apropiadamente de la ética, ya que, basada en el fenomenismo, se queda en el análisis lógico de sus proposiciones y concluye que la ética sólo puede ser subjetivista. En armonía con lo anterior dice que hay, correspondientemente un abismo infranqueable entre “ser” y “conocer” y entre “ser” y “deber ser”.

En «Experiencia, lenguaje y realidad» (1965), que luego sería incorporado en *El ser y el sentido* (1967), Ferrater critica ya a los filósofos que han propuesto someter todo lo pensable a duda metódica, o poner la existencia entre paréntesis. ¿Para qué habríamos de ir tan lejos si la cuestión se resuelve en el lenguaje y podemos tranquilamente sustituir la ontología por la semántica? Las cuestiones semánticas envuelven cuestiones ontológicas y viceversa. No se debe confundir la epistemología con la ontología. La realidad de las entidades no se constituye de razones porque ninguna razón es por sí misma suficiente para constituir realidad alguna. Lo real no está fundado en lo posible; es más bien lo posible lo que se funda en lo real.<sup>83</sup> La posibilidad lógica no es tampoco fundamento de la realidad; es tan sólo una de las condiciones requeridas para formular enunciados no contradictorios acerca de la realidad. En todo caso, poner la realidad entre paréntesis tiende a que la filosofía se quede en ese discurso sin salida. Ferrater advierte de este problema y es bastante contundente al decir que someter las proposiciones a duda metódica no exime de procurar salir de esta duda, o sea, la existencia no puede ponerse entre paréntesis indefinidamente, la experiencia por la cual pretendemos saber que hay entidades reales no es, o no es siempre, totalmente ilusoria.

---

<sup>83</sup> Ver *Id.*, «Experiencia, lenguaje y realidad», *Revista de Occidente*, 1965, n. 27, p. 307.

En *Fundamentos de Filosofía* (1985) -reelaboración de *El ser y el sentido* (1967)- Ferrater presenta los fundamentos ontológicos de su filosofía, entre los cuales, como ya se ha mencionado, se encuentra la ciencia. Así define Ferrater su “ontología pragmático-racional”:

Las razones de las varias decisiones ontológicas adoptadas en esta obra se hallan repartidas a lo largo de ella, pero pueden aquí destacarse dos: las ideas ofrecidas aspiran a constituir un marco conceptual que permita, por un lado reflejar lo más pulcramente posible el mundo, y por otro lado engranar lo más efectivamente que se pueda con él – y, en particular, con lo que de él se pueda saber gracias a la investigación científica. Lo primero tiene un fuerte componente racional; lo segundo, un subido color pragmático.<sup>84</sup>

En esta cita hay términos clave que se relacionan entre sí consecuentemente de la siguiente forma: la ontología no sólo debe “reflejar” racionalmente, sino también “engranar” pragmáticamente con los resultados de la investigación científica. Por tanto se puede afirmar que Ferrater tendría esto en cuenta para analizar críticamente cualquier filosofía, puesto que la ontología se encuentra a la base del resto de ramas de la filosofía. Los argumentos de autoridad, por ejemplo “esto lo planteó Aristóteles”, habrán de ser contrastados con la ciencia contemporánea. Además podemos deducir que “reflejar racionalmente” y “engranar pragmáticamente” no son dos aspectos de la ontología que puedan ir aislados, sino que ambos son necesarios:

La ontología es, como se ha dicho a veces, “continua”, con las ciencias. Esto quiere decir que las cuestiones que se plantean en ontología no son ajenas a algunas de las que se suscitan en las ciencias; en todo caso, y en el estado presente de cosas por lo menos, no es plausible tratar problemas ontológicos con independencia del desarrollo de las ciencias – tanto naturales como sociales y también “humanas”. Esto puede hacerse, como sugerí antes, o bien mediante el examen de supuestos y marcos conceptuales empleados en las ciencias, o bien formulando conjeturas que aspiran a ser consistentes con desarrollos científicos y que en algunos casos pueden servir de marco o red conceptual para ciertas investigaciones científicas. La ontología no es, estrictamente hablando, una disciplina empírica, pero no es tampoco una investigación puramente trascendental. Lo que, en todo caso, pueda tener de “trascendentalidad” es, como lo había sugerido Kant, función de su “aplicabilidad”.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> *Id.*, *Fundamentos de filosofía*, *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 97.



Afirmar que la ontología se ocupa de «lo que hay» si «lo que hay» equivale a «todas las cosas que hay» (o puede haber) es un despropósito. Son las diversas ciencias las que se ocupan, de las «cosas» que hay, de modo que, cuando menos en principio, el conjunto de las ciencias tiene por objeto el conjunto de las «cosas», sea acotándolas en diversas áreas de investigación o bien destacando ciertos aspectos de tales o cuales clases de cosas. Cabe eludir el indicado despropósito de alguno de los siguientes modos: 1. Enfocando la investigación ontológica sobre los supuestos conceptuales de las diversas ciencias, una a una, o en ciertas combinaciones; 2. Dirigiendo tal investigación hacia el examen de los supuestos conceptuales (si los hay) comunes a todo discurso cognoscitivo, sea científico o «común y corriente»; 3. Encaminándola hacia el establecimiento de uno o varios marcos conceptuales dentro de los cuales puedan encajar –o alcanzar un grado mayor de inteligibilidad– los varios modos posibles de conocer las cosas, así como las varias estrategias usadas para habérselas con ellas.<sup>86</sup> Para muchos filósofos esto convertiría la filosofía en *ancilla scientiae* y la limitaría, llevando otra vez al idealismo con la idea de buscar independencia o libertad de la ciencia. Pero para Ferrater es un entretejimiento inescapable.

El autor admite que confía en la ciencia. El pensamiento científico, que no cientifista (con tinte ideológico), requiere de una visión de conjunto y por tanto no se puede tener una idea de realidad desde una sola rama o un solo punto de la ciencia. La especialización, aunque importante, no da una visión general de la realidad por sí sola, pero tampoco podemos, obviamente, dominar todas las especialidades de todas las ramas de la ciencia. Una visión global supone, pues, la ignorancia de muchas cosas y la confianza en la ciencia –tanto por sus supuestos ontológicos básicos como por su método, que le permite ser autocorrectiva y autocrítica–, y por descontento en sus resultados, siempre revisables por ser contrastables. Se trata entonces de creer no sólo en nuestro *knowledge by acquaintance*, como diría Bertrand Russell, sino también en el *knowledge by description*, para lo cual hay que ser selectivos:

I am uncritical of scientific research, simply because I expect a great deal from it. Scientific research may yield erroneous results, but it has the built-in capability to revise them and correct them. Of course I am talking about science as a constantly growing and self-correcting enterprise. This kind of science can be integrated with philosophy, including the part of philosophy whose task is to examine the conceptual presuppositions of science. Thus, in my view, no pre-scientific and pre-philosophical hermeneutics of nature is necessary; science *cum* philosophy suffices.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>87</sup> *Id.*, «Comments», *Op. Cit.*, p. 200.

Según el análisis estándar, el conocimiento es una creencia, verdadera, justificada. Para Ferrater sería: creencia, porque hay que confiar en alguna fuente de conocimiento, sobre todo aquel que escapa a nuestra mente y a nuestros sentidos; verdadera, porque la concepción de la verdad por aproximación la hace siempre contrastable; justificada, porque es apoyada y contrastada por la ciencia, apoyada en el método científico. Esto explica porqué después de su etapa existencialista le siguió la analítica pero tampoco pudo quedarse ahí. Como acabamos de ver, para Ferrater el textualismo existencialista no bastaba porque él era realista en el fondo y necesitaba de la ciencia para conocer el mundo y de la lógica para controlar el lenguaje y evitar que se desbocara.

El espíritu científico, que estuvo siempre presente en él, fue cobrando cada vez más fuerza y no estuvo satisfecho hasta su reencuentro más contundente con la ciencia:

Inclusive durante la fase más fenomenológica y existencialista, me sentía incómodo en ella, como puede verse en *El ser y la muerte* (1988), donde las posiciones, o descripciones, más “existenciales” están sumergidas en una atmósfera naturalista. Y en la fase más analítica –que, cuando menos por lo que toca al “modo de hacer filosofía”, no he abandonado aún-, he considerado que, como decíamos a la par con mi malogrado amigo Alfredo Deaño, “el análisis no sobra, pero no basta”.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> RONZÓN, E. *et al.*, «Entrevista a José Ferrater Mora», *Op. Cit.*, p. 55.

## 2.4. Etapa integracionista

### 2.4.1. Consolidación de su ontología

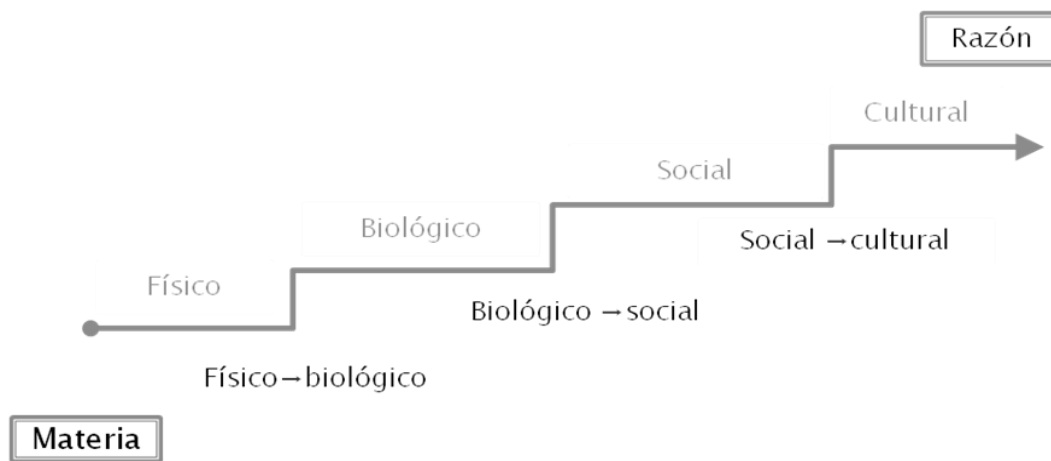
En la etapa integracionista, que se expresó –como etapa madura y definitiva- con *De la materia a la razón* (1979) como obra principal de la etapa, usa los polos opuestos *materia* y *razón* (polos ontológicos). Ferrater pasó de la clasificación de la realidad en los tres grupos ontológicos: realidad física, personas y objetivaciones, a la clasificación de la realidad en cuatro niveles: físico, biológico, social y cultural. El paso a la nueva clasificación fue inmensamente influenciado por la ciencia como lo veremos:

En un libro reciente –*De la materia a la razón*- he tratado de dar plausibles razones para concluir que todo lo que hay, es decir, el mundo, o lo que los filósofos han llamado a veces «la realidad», está constituido por entidades materiales o, si se quiere, físicas; que estas entidades, agrupadas en ciertas formas, que han empezado con procesos de auto-ensamblaje, dan origen a seres biológicos, de modo que puede hablarse de un continuo físico-biológico. He procurado mostrar que el continuo físico-biológico es el contexto dentro del cual tienen lugar los procesos y actividades sociales, que son procesos y actividades de seres biológicos, entre los cuales figuran los humanos, de suerte que el continuo físico-biológico se engarza con un continuo biológico-social. He puesto de relieve, finalmente, que algunas especies animales, y muy destacadamente la humana, son capaces de dar origen a producciones culturales de varias clases que se desarrollan dentro de un continuo social-cultural.<sup>89</sup>

No habría entonces ruptura entre niveles, sino continuos de niveles. Explicación según la cual, en la realidad no es necesario introducir otros “mundos” que los que van de la materia a la razón.

---

<sup>89</sup> FERRATER MORA, J. - COHN, P. *Ética aplicada: Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 12.



**Fig. 2. Un continuo de continuos.**

El continuo<sup>90</sup> es retroactivo en el sentido de que lo cultural puede afectar lo social o lo biológico, por ejemplo. Tal sería el caso del impacto de la economía sobre el medio ambiente, o del impacto del orden social en las epidemias y la alimentación de los seres humanos, o de la tecnología en el orden social o en el incremento de la esperanza de vida y la explosión demográfica. Los ejemplos serían incontables porque los niveles se encuentran entreverados, intrincados, son un conjunto entretelado de numerosísimas variables. Sin embargo, lo importante y lo que a mi parecer Ferrater quería resaltar, era la continuidad de los niveles para así evitar postular la falsa independencia de alguno o algunos de ellos. El resultado sería entonces no postular entidades aparte de la materia o alegar que la materia no es necesaria para la existencia de ciertas cosas.

Procedo a definir seis conceptos clave en la ontología según Ferrater: 1. Sistema; 2. Estructura; 3. Nivel; 4. Emergencia; 5. Autoensamblaje; 6. Ser. Veamos.

1. Un sistema es un objeto complejo cuyos componentes se relacionan entre sí de formas determinadas y en las que sus miembros se ven transformados. Todo sistema es cambiante e interactúa con su entorno. Las interacciones entre el sistema y su entorno son más débiles que las interacciones entre sus componentes. Un sistema es, en conclusión, su composición, su estructura o relaciones vinculantes (interior y exterior, su entorno) y su mecanismo (procesos).

---

<sup>90</sup> El continuo, en inglés *continuum*, es un concepto usado principalmente en las matemáticas en teoría de conjuntos y con un significado muy diferente. Es importante distinguir entre su acepción matemática y la filosófica para evitar confusiones en el diálogo intelectual con otras disciplinas. La hipótesis del continuo fue introducida por Cantor y posteriormente desarrollada por Hilbert y Gödel, entre otros. Continúa siendo un problema abierto en la teoría de conjuntos.

Por otro lado, un mecanismo es el *modus operandi*, el proceso o procesos que hacen funcionar un sistema. En otras palabras, es un conjunto de procesos de un sistema que producen o impiden algún cambio en el sistema como totalidad. No hay un solo mecanismo de emergencia, hay gran diversidad, por eso las explicaciones científicas son específicas, porque los mecanismos son específicos. No hay una sola explicación para todos y por eso las pretensiones de universalidad no se pueden satisfacer. El mecanismo de un sistema explica su comportamiento, por eso la descripción no es suficiente. El método para hallar los mecanismos es descomponerlo en elementos (análisis) y volverlos a juntar (síntesis).

2. Una estructura es una propiedad del sistema, es el conjunto de todas las relaciones entre sus componentes. Las estructuras son igual de importantes que la composición del sistema y pueden ser de dos tipos: integral (por combinación o fusión de elementos) o modular (por asociación o mezcla). En las estructuras integrales los elementos cambian, mientras que en las estructuras modulares los elementos no cambian. Las combinaciones son más cohesivas, y por ende más estables que los agregados, requieren más energía, más tiempo y circunstancias menos comunes.

3. Un nivel es el conjunto de elementos y estructuras cuyas propiedades-funciones son explicables dentro de un determinado marco conceptual. Los niveles son colecciones de cosas y por eso conceptos y no cosas. Los niveles no interactúan, sino que lo hacen las entidades pertenecientes a ellos. Ejemplos de marco conceptual son:

1. Nivel físico: partícula elemental, fuerza, campo, resistencia, etc. Correspondientemente existen la mecánica cuántica, la astronomía, etc.
2. Nivel orgánico: estructura genética, organismo, especie, población, etc. Correspondientemente existe la biología molecular, celular, orgánica, de poblaciones, ecología.
3. Nivel social: grupo, cooperación, poder, comunicación, etc. Correspondientemente existen la sociología, las ciencias políticas, la economía, etc.

Es muy importante aclarar que decir que una cosa es “física” u “orgánica” o “social” o “cultural”, no significa que cada uno de estos cuatro predicados hable sobre un solo tipo de cosa, puesto que como se ejemplifica en los anteriores casos de marco conceptual, cada nivel tiene diferentes tipos de cosas. De este modo se evita una posible simplificación excesiva de lo

que se entiende por los cuatro predicados. Tampoco es necesario postular un mundo por cada nivel o cada tipo de cosa, puesto que no hay rupturas.

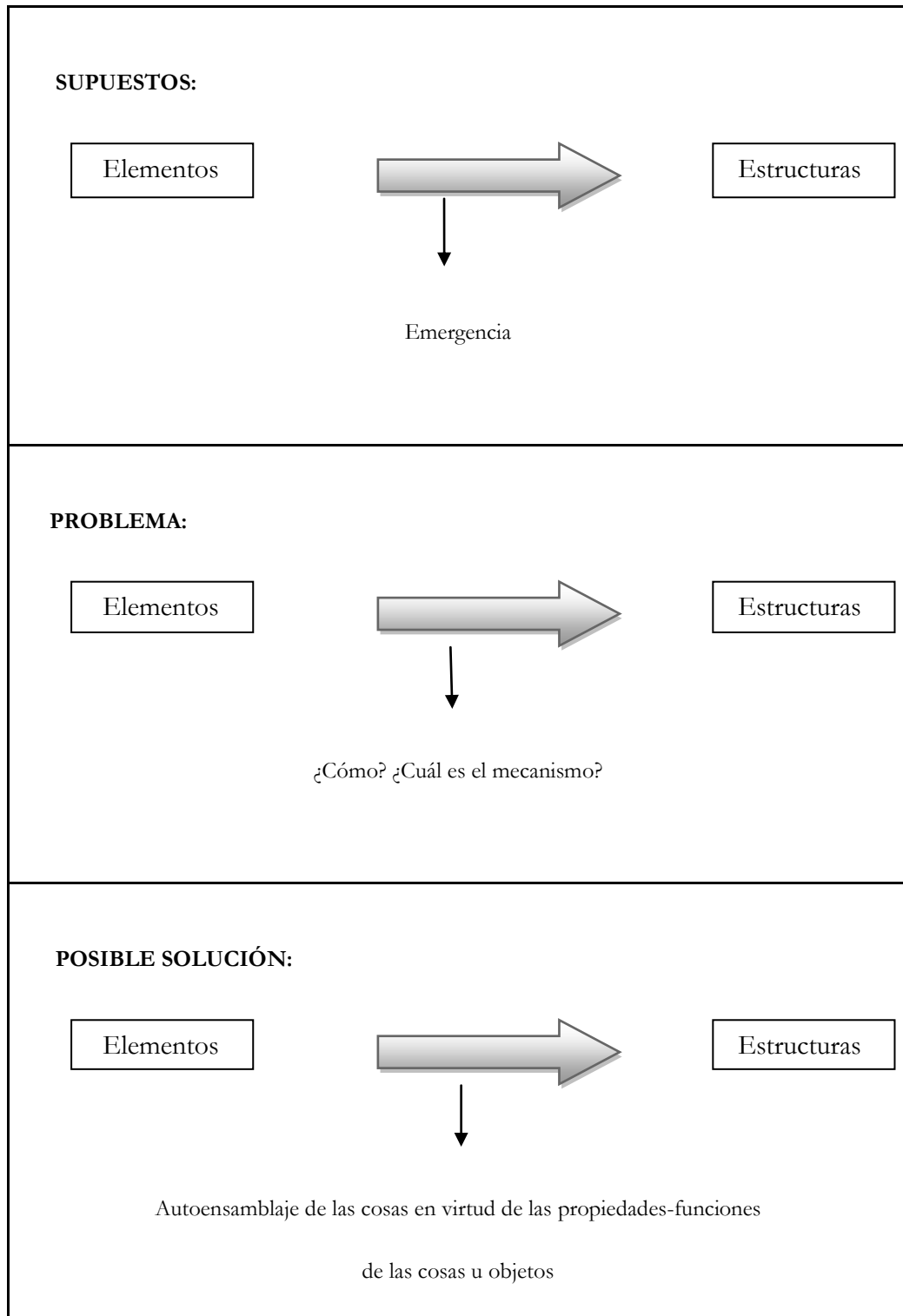
4. La emergencia es la aparición de una novedad cualitativa, es decir, de un objeto nuevo y complejo con propiedades ausentes en sus componentes. Una propiedad emergente se origina en las interrelaciones entre los componentes de los sistemas involucrados. Pero estas propiedades no existen por sí mismas, son siempre propiedades de un individuo. Por tanto al hablar de la emergencia de propiedades, hablamos de la emergencia de cosas con propiedades emergentes. El mecanismo de la emergencia puede ser intrínseco o relacional.

La emergencia es intrínseca cuando una cosa posee una propiedad emergente desde su origen y es relacional cuando una cosa posee una propiedad al ser incorporada a un sistema. El opuesto de la emergencia es la cesación y se aplica tanto a cosas como a procesos. La cesación tiene también mecanismos, que consisten en el debilitamiento de los vínculos que mantienen unido el sistema. Para comprender la cesación de algo, es necesario comprender su emergencia. La emergencia explicaría por qué hay coherencia, estructura, unidad.<sup>91</sup>

Encuentro que Ferrater no plantea el concepto de azar y su importancia en el autoensamblaje y por tanto pareciese que sólo las propiedades-funciones determinarían el autoensamblaje. El azar es lo que afecta un elemento o estructura y no depende necesariamente sólo de las propias propiedades-funciones de ellos sino de agentes externos:

---

<sup>91</sup> Podría alegarse que el concepto de “emergencia” no es original de Ferrater, y es verdad, no es creación suya ni él dice que así sea. Ferrater adoptó el concepto del emergentismo británico, que surgió para caracterizar la teoría de la evolución emergente que buscaba responder, cómo se producían las variaciones que no se debían a la selección natural darwiniana y sobre las cuales ésta actuaba. Ferrater se basó principalmente en los siguientes autores: John Stuart Mill (1806-1873), George Henry Lewes (1817-1878), Conwy Lloyd Morgan (1852-1936), Samuel Alexander (1859-1938), Roy Wood Sellars (1880-1973), Charlie Dunbar Broad (1887-1971) y Mario Bunge (n. 1919). Ha habido conceptos alternativos como el de “superveniencia”, propuesto por Jaegwon Kim (n. 1934), y el de “autopoiesis”, propuesto por Humberto Maturana (n. 1928) y Francisco Varela (1946-2001). Ferrater no se ocupó de estos conceptos, pero creo que habría estado de acuerdo con Mario Bunge en que es más exacto el concepto de “emergencia”. En el caso de la “superveniencia”, es la dependencia de un conjunto de propiedades sobre otro, hablando de las propiedades como separadas de las cosas, error debido a confundir “propiedad” con “atributo”, que es el predicado o conceptualización de una propiedad (Ver BUNGE, M. “Supervenience”. En BUNGE, M. *Philosophical Dictionary*. Amherst NY: Prometheus Books, 2003, p. 279). En el caso de la “autopoiesis”, dice Bunge -junto con Martin Mahner- al hablar de por qué no emplean ciertos términos: «we refrain from using the term ‘autopoiesis’ (Varela et al. 1974) because it seems to be nothing but a fancy synonym for both ‘self-organization’ and ‘self-maintenance’ (BUNGE, M.-MAHNER, M. *Foundations of Biophilosophy*. Berlin: Springer, 1997, p. 143-144).



**Fig. 3. De elementos a estructuras**

5. El autoensamblaje de elementos a estructuras es reversible, es decir las estructuras pueden desintegrarse nuevamente en elementos ya sean iguales o modificados con respecto a los iniciales. Pero es importante destacar la continuidad para evitar postular entidades que no necesiten elementos para fundamentar su existencia. El resultado final de su ontología es entonces el materialismo.

6. En *De la materia a la razón*, Ferrater reemplaza “ser” por “materia”: «Sería mejor dar al traste con la palabra ‘ser’, lo que hice en *De la materia a la razón* –razón por la cual no cabe decir (o por lo menos cabe discutir) que el término ‘materia’ incrementa las ambigüedades de su supuesto antecesor ‘ser’»<sup>92</sup>. ¿Qué es entonces la materia? Ferrater hizo el siguiente razonamiento: Si algo es real, es un hecho, proceso o fenómeno natural o está conectado de alguna manera con algún hecho proceso o fenómeno naturales. Los hechos, procesos o fenómenos naturales constituyen lo que se llama, para abreviar, “la Naturaleza”, y ésta comprende ante todo el universo “material”.<sup>93</sup> Ferrater había reemplazado “ser” por “materia”, pero no negaba que el nuevo término no estuviera libre de ambigüedades. De todas maneras deja la definición exacta de materia en manos de los físicos:

He colocado antes la palabra ‘material’ entre comillas porque si bien admito la preeminencia del titulado “universo material” en el sentido de que sin él no habría ninguna de las cosas que hay y no se ejercerían ninguna de las actividades que tienen lugar en el mundo y que, como señalamos, “amueblan” el mundo, reconozco que no se puede circunscribir con precisión el significado de ‘materia’. Podría muy bien ocurrir que no hubiese lo que se entiende comúnmente por ‘materia’ y que hubiese lo que vagamente se llama, y no se entiende tampoco con adecuada precisión, “energía”. O que hubiese una configuración espacio-temporal estructurada materialmente, o energéticamente o material-energéticamente. Aunque ello tampoco resuelve la cuestión, prefiero hablar de “realidades físicas” de las que se ocupa la física en sus diversas ramas y sobre la que elabora muy diversas teorías; y de las que tenemos una cierta comprensión intuitiva cuando identificamos una roca, una gota de fluido, una corriente eléctrica, un rayo de luz, un planeta, etc., como entidades o como procesos físicos.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> RONZÓN, E. *et al.*, *Loc. Cit.*

<sup>93</sup> Ver FERRATER MORA, J. *De la Materia a la razón*, *Op. Cit.*, p. 24.

<sup>94</sup> *Ibid.*



## 2.4.2. Consolidación del método integracionista

El método integracionista, que he presentado en el apartado 2.2.3., p. 31, se consolida en esta etapa. El siguiente esquema (que es sólo orientativo, y por tanto conciso, reduccionista y no expresa todo el pensamiento del autor) recopila esquemáticamente los principales conceptos de la evolución ontológica de Ferrater Mora. Nótese que el método y los presupuestos ontológicos básicos son comunes:

Pensamiento ontológico de Ferrater Mora			
Etapas	1ª	2ª	3ª
<b>Metodología filosófica</b>	Integracionismo (tendencia conciliadora de posiciones filosóficas)	Integracionismo (tendencia menos conciliadora de conceptos filosóficos)	Integracionismo (tendencia científica de conceptos filosóficos)
<b>Presupuestos ontológicos comunes</b>	Naturalismo (ontológico) y realismo (epistemológico)		
Resultados filosóficos			
<b>Estilo y tendencia</b>	Existencialista (vida)	Analítico (Lenguaje y lógica)	Naturalista y realista (Ciencia)
<b>Obra</b>	<i>El ser y la muerte</i> (1962) Reelaboración de: <i>El sentido de la muerte</i> (1947)	<i>Fundamentos de filosofía</i> (1985) Reelaboración de: <i>El ser y el sentido</i> (1967)	<i>De la materia a la razón</i> (1979) No es reelaboración
<b>Significado de los títulos de las obras</b>	La naturaleza y sus formas de cesación	Existencia, e intencionalidad y relacionabilidad	De la materia a la razón
<b>Conceptos límite (polos)</b>	ser-muerte (polos existenciales)	ser-sentido (polos ontológicos y epistemológicos)	materia-razón (polos ontológicos)
<b>Caracterización de la realidad</b>	Mundo físico, seres humanos, objetivaciones	3 Grupos ontológicos: realidades físicas, personas, objetivaciones	4 Niveles: nivel físico, nivel biológico, nivel social, nivel cultural

Tabla 1. Evolución ontológica de Ferrater Mora

Puesto que el método en sus tres etapas fue el método integracionista, se podría preguntar por qué los resultados son diferentes, aunque no contradictorios entre sí. Pero como es evidente, el mismo método puede dar lugar a resultados diferentes a modo de resultados evolutivos en los que unos son base de otros. El método en sí también puede evolucionar. El ejemplo más claro es el método científico y los resultados de la ciencia. El método es una herramienta que también evoluciona, pero mantiene el enfoque. También es evidente que pueden analizarse diferentes aspectos y desde varias perspectivas, por lo cual los resultados se renuevan y el método se ve obligado a adoptar cambios.

La evolución no habría sido posible sin su concepción de verdad por aproximación. En la obra de Ferrater no se encuentran ideas dogmáticas ni radicalmente escépticas, puesto que estas obstaculizan el avance del conocimiento. Ferrater consideraba la verdad como verdad por aproximación, concepción según la cual los resultados sólo son considerados como parciales y falibles. Esta concepción de la verdad también se encuentra implícita en la ciencia actual, aunque en menor grado en las ciencias sociales, puesto que el argumento de autoridad y las ideologías son más difíciles de desterrar de éstas. Los principios básicos absolutos quedan, pues descartados; no hay principios sin los cuales no se pueda estudiar la realidad, sino que se puede partir de cualquier punto de “lo que hay”. El conocimiento es de carácter coyuntural, es decir, no hay certezas ni dudas absolutas, ni principios básicos absolutos, puesto que la certeza y la duda son conceptos básicamente psicológicos que no coinciden necesariamente con la realidad. Esta concepción de verdad crea una actitud hacia el conocimiento: «No hay punto de partida, si con eso se designa un principio o grupo de principios que tienen que servir como fundamento o como supuesta base inquebrantable para todas y cada una de las proposiciones admitida como verdad». <sup>95</sup> Según Josep-Maria Terricabras:

Ferrater Mora está defendiendo, pues, un estilo de trabajo intelectual que fomente el progreso del saber, la elaboración y comprobación de hipótesis, y la búsqueda de la verdad. Siempre, claro está, de la verdad con minúsculas. Lo que se encuentra son verdades, no *la* Verdad. Y siempre verdades dispuestas a ceder ante verdades, por decirlo así, «más verdaderas».<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> *Id.*, *Fundamentos de filosofía, Op. Cit.*, p. 20.

<sup>96</sup> TERRICABRAS, J. M. «Estilo y pensamiento en la obra de Ferrater Mora». En GINER, S. – GUISÁN, E., eds., *José Ferrater Mora...Op.Cit.*, p. 79.

Tener esta concepción de verdad le permitió a Ferrater moverse en varias direcciones a lo largo de su vida intelectual, por lo cual no se le puede ubicar en ninguna escuela pero tampoco podría afirmarse que conformó una nueva. Puede decirse más bien que en su pensamiento confluyen varias tendencias filosóficas y que éstas se articulan y estructuran por medio del integracionismo.

En toda su obra, a pesar de la diversidad de influencias, el método y el enfoque fueron algo bastante definido gracias al método integracionista y a los presupuestos ontológicos que sostenía desde el principio, a partir –por lo menos- de *El ser y la muerte* (1962). De todos modos, pese a las diferentes direcciones que se cruzaban en su pensamiento, no puede negarse que mostró preferencia por las corrientes de tipo analítico y las de tipo naturalista. El apoyo de Ferrater Mora a la ciencia se diferencia del de otros filósofos de tendencia analítica en que Ferrater además de un análisis clarificador también lleva a cabo un análisis sustantivo. Filósofos analíticos como Quine y Strawson van en esta línea. Quine reivindicó la ontología y Strawson hizo un análisis categorial con pretensiones de esclarecimiento.

Usando la expresión *wager* (apuesta) de Pascal, *leap of faith* (salto de fe) de Kirkegaard, creo que Ferrater propone un *wager* o *leap of faith* del fenómeno al noúmeno, de la teoría a la realidad, de la ética a la acción. Este *wager* o *leap of faith* no es hacia lo sobrenatural sino hacia lo terrenal. Es una afirmación del mundo, de los niveles de realidad, el error está en entender una afirmación fisicalista del mundo y esto es lo que temen muchos filósofos. Poner la filosofía *tocant de pens a terra* supone arriesgarse a creer en nuestro conocimiento directo y científico indirecto, ¿qué es lo peor que podría pasar? Si nos equivocamos seguiremos buscando. Pero tiene más sentido tanto racional como pragmáticamente comenzar por lo que hay y no por mundos posibles.

En la madurez de su pensamiento, Ferrater siguió manteniendo dos posiciones filosóficas (que él entendería como tendencias o direcciones) que había adoptado desde los inicios de su pensamiento –como ya hemos comentado- y que consideró adecuadas para dar cuenta de la realidad: el realismo crítico y el naturalismo. El realismo crítico es la posición epistemológica que sostiene básicamente que las cosas u objetos existen independientemente de ser conocidos; y el naturalismo es la posición ontológica que sostiene que no existe ningún mundo sobrenatural o trascendente, sino que la naturaleza es lo único que existe, en otras palabras, todo lo real es natural.

Es muy importante resaltar que este realismo no es ingenuo, puesto que precisa la mediación de la ciencia y que este naturalismo no es fisicalista, puesto que no excluye la existencia de propiedades emergentes y objetos conceptuales que Ferrater llamaba ficciones, como los números por ejemplo. Estas dos tendencias, realismo crítico y naturalismo, ya venían latentes en Ferrater desde siempre, pero se vinieron afirmando cada vez más y son fundamentales en la madurez de su pensamiento. Sobra decir, pues, que la forma de integrar de Ferrater Mora no consiste en un relativismo absoluto que dice que todo vale:

Con su método, Ferrater Mora trata de evitar el peligro de toda filosofía: inventarse la realidad. Así, su filosofía es una filosofía mesurada, *assenyada*, como un puntal clavado en la realidad concreta: porque ‘el hombre mesurado es aquel que admite el sí y el no de todas las cosas’, lo que a su vez significa no excluir definitivamente nada, no negar nada, aun cuando, de entrada, pueda parecer contrario o distinto de algo más evidente. El *seny* y la mesura hacen ver las cosas con serenidad, con una cierta distancia, lo cual no implica excluir la admiración, pero sí excluir el entusiasmo apasionado, tan opuesto a una visión clara de la realidad.<sup>97</sup>

En este sentido, siendo excelente conocedor de la historia de la filosofía, Ferrater no se quedó en el pasado, como lo muestra según se ha ido observando, su esmero porque su filosofía propia fuera consecuente con los desarrollos de la ciencia contemporánea. La integración entre filosofía y ciencia era para Ferrater, en definitiva, algo necesario. En concordancia con el realismo crítico y el naturalismo, los métodos adecuados para conocer la realidad son los métodos de la ciencia y por eso se deben tener en cuenta sus resultados. Esto se ve claramente en *De la materia a la razón* (1979):

Ha habido en tiempos muy recientes importantes trabajos por lo menos en dos campos – el de la llamada “comunicación animal” y el de la “inteligencia artificial”- que sería interesante tener en cuenta, ya sea para ampliar y redondear algunas conclusiones, ya para matizar algunas de las posiciones que se adoptaron. Ahora bien, aunque una obra filosófica necesita para sobrevivir reajustes periódicos, no es menester ponerla al día continuamente, como si fuese un reportaje. Los cambios que las obras filosóficas requieren deben introducirse sólo cuando llega el momento adecuado, es decir, cuando se está razonablemente seguro de que la maquinaria entera volverá a funcionar sin demasiadas trabas. En el caso presente hay que esperar resultados más definitivos en los dos campos indicados, que están aún en estado de exploración intensa.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> CAMPS, V. «El método filosófico de Ferrater Mora». En GINER, S. -GUISÁN, E., eds., *José Ferrater Mora... Op. Cit.*, p. 312.

<sup>98</sup> FERRATER MORA, J. *De la materia a la razón. Op. Cit.*, p. i.

Para evitar ver a Ferrater como un cientifista en el sentido ideológico, cabe mencionar lo que dijo Ferrater en *Transparencias* (1981), en su réplica a la crítica de Adolfo Sánchez Vázquez<sup>99</sup>, Ferrater define “ideología” y aclara la relación ideología-ciencia. Una ideología es la racionalización de algunos intereses reales en una suma de creencias y visiones, sobre todo intereses de clase. Ni la filosofía ni la ciencia se escapan de estar influenciadas por la ideología. En el caso de la ciencia, los factores extra-científicos tienen menor influencia en las ciencias formales que en las naturales y mayor influencia en las sociales:

Philosophy is therefore related to ideology in three senses: in that it is more or less consciously influenced by some extra-philosophical ideologies; in that it can examine critically these ideologies; and in that it can eventually become “ideological”. Now, when the latter is the case, the “ideology” proposed by philosophy must intimately relate to science, namely, must adopt the attitude which characterizes scientific endeavor. It must therefore aim at laying down statements which when proved, or not yet falsified, are declared to be true, even if we know by historical experience that systems of assumed truths change in the course of time –not just because times change, but because it may be hoped that knowledge grows or becomes more and more adequate. At this point, philosophy becomes as immune to ideology as possible.<sup>100</sup>

Podría seguirse alegando que hay un tinte ideológico en la preferencia de Ferrater por la ciencia, pero como se ha visto, las razones de su preferencia son las bases ontológicas, el lenguaje claro, la concepción de verdad, la efectividad para explicar la realidad, la capacidad crítica, el método y muchas otras, las cuales de hecho nos posibilitan salir de nuestro pensamiento dicotómico, en donde sí que habitan fácilmente las ideologías.

---

<sup>99</sup> Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011) fue un filósofo español exiliado en México. Enseñó en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de México. Publicó libros sobre la estética Marxista y la teoría de la praxis, así como artículos sobre teoría social y política.

<sup>100</sup> *Id.*, «Comments». *Op. Cit.*, p. 197.



## CAPÍTULO 3: EL RESULTADO FINAL DE LA ETAPA INTEGRACIONISTA

### 3.1 Sistemas, niveles y continuos

Como se ha visto, Ferrater propuso que para entender el mundo había que hablar de sistemas, niveles y continuos. Buscó que los conceptos engranaran con la ciencia y la lógica, y que fueran útiles tanto a la filosofía como a la ciencia.

Teniendo claras las nociones de sistema, nivel, continuo, elemento, estructura, emergencia y autoensamblaje, antes revisadas, procederé a analizar críticamente los cuatro niveles de la realidad: físico, orgánico, social y cultural <sup>101</sup>, los cuales a su vez forman los continuos:

1. Físico-biológico.
2. Biológico-social (teniendo en cuenta el subcontinuo biológico neural-mental).
3. Socio-cultural.

1. El continuo físico-biológico se constituye a partir del autoensamblaje de elementos del nivel físico. Los organismos son por tanto entidades físicas en ese sentido, pero que están organizadas en un sistema diferente de acuerdo con otras propiedades-funciones emergentes. Las propiedades-funciones emergentes del nivel biológico no serían posibles sin las del nivel físico, no podría haber células sin átomos (elementos constitutivos), ni peces sin agua (medio externo), por ejemplo. El nivel orgánico tiene propiedades-funciones emergentes que no tiene el nivel físico, por ejemplo, un cuerpo –el cual se forma con átomos, moléculas, células, tejidos, órganos, sistemas (aparatos) hasta conformarse– no es sólo un agregado de todos los aparatos con todo lo que a su vez los conforma, sino que éstos funcionan también juntos de determinada manera. De todas formas, lo que hace el cuerpo como unidad, no puede hacerlo ningún aparato por separado. El nivel biológico, así como el social y el cultural, no pueden existir (ontológicamente) ni explicarse (epistemológicamente), sin tener en cuenta los niveles previos, ni sus propios “subniveles” o “capas de niveles”. El nuevo nivel emerge porque se

---

<sup>101</sup> En una obra reciente (Josep Borrell, *Del silici a la raó. La xarxa com a continu en l'emergentisme de Ferrater Mora*. Girona: Documenta Universitària, 2013), el autor habla de un nuevo nivel, que él llama “nivel red”, que es un nivel artificial y se sitúa sobre el nivel físico y por debajo de los niveles social y cultural. Este nivel se desarrollaría en paralelo al nivel orgánico.

autoensamblan nuevas estructuras que ya no son sólo físicas, sino que además tienen nuevas propiedades-funciones no explicables en términos de las del nivel previo, pero que no existirían de no ser por su existencia y en virtud de ellas.

Pero no hay un solo conjunto de esas propiedades-funciones orgánicas, hay varios aunque por supuesto compatibles. El ejemplo que da Ferrater <sup>102</sup> sobre la “unidad” de tipo del grupo de propiedades funciones de un nivel, es que los organismos pueden estudiarse tanto desde el punto de vista bioquímico como desde el evolucionario; unidad que se refleja en el estudio y en un marco común.

Dentro del nivel biológico puede haber lo que ha sido llamado realidades, actos, hechos o procesos mentales, tales como las sensaciones, las percepciones, las asociaciones, los pensamientos, los estados de conciencia, etc. Por lo tanto su naturaleza puede ser estudiada por la ciencia, en contraposición a una de las explicaciones más populares que se han dado en la historia del pensamiento humano que ha sido el dualismo. Para Ferrater los resultados de la ciencia son aquí decisivos.

Antes de desarrollar más a fondo este tema, hay que tener en cuenta que ya de entrada hay un problema y es el concepto de “mente”, Ferrater era consciente de lo impreciso del término y lo expresa en la entrada “Mente” en el *Diccionario* (en la 1ª, 5ª y 6ª edición) como señala Heliodoro Carpintero. <sup>103</sup> Ferrater dice que es un término muy impreciso porque a veces se usa como “psique”, a veces como “intelecto”, o “inteligencia”, o “entendimiento”, o “agente intelectual” y en el pasado “alma” o “espíritu”, a veces incluso como “mentalidad”. Hecha esta aclaración, veamos en qué consiste el dualismo y las razones por las cuales Ferrater lo rechaza.

El dualismo en sentido fuerte dice que toda “realidad” mental es absolutamente distinta de la física y de la orgánica, mientras que el dualismo en sentido débil dice que una ya asumida realidad mental interactúa con la realidad física del ser humano, de modo que es casi imposible establecer un límite claro entre las dos realidades. Ferrater rechaza cualquier forma de dualismo porque postula la existencia de una realidad paralela no inserta en el mundo material ni continua con el mundo material. Los descubrimientos contemporáneos de la neurociencia y la neuropsicología sugieren la identidad entre lo que se ha denominado procesos mentales, y los procesos neurales. No hay tal cosa como una interacción o relación causal entre ellos

---

<sup>102</sup> *Id.*, *De la materia a la razón*, *Op. Cit.*, p. 40-41.

<sup>103</sup> Ver CARPINTERO, H. «La psicología en el *Diccionario* de Josep Ferrater Mora». En TERRICABRAS, J-M, ed., *La filosofía de Ferrater Mora*, *Op. Cit.*, p. 36-37.



porque son una y la misma cosa. Hay una diferencia de significados entre ‘mental’ y ‘neural’, pero no hay diferencia en cuanto que tienen el mismo referente, y hablar de causalidad implicaría que tienen distintos referentes. Es importante en este punto señalar que si lo que ha sido llamado “actos mentales” es explicable en su totalidad como procesos orgánico-neurales, no es necesario introducir la noción de “mente”, o el predicado “ser mental”, como una entidad adicional, aparte, “conectada” o que “interactúe” con el cerebro y que tenga existencia propia. La “mente” es como el individuo “experimenta” o “ejerce” tales procesos. Ni el materialista más vulgar se atrevería a negar la existencia de la mente, no se trata de eso. Por ejemplo, en el 2013 Ferris Jabr<sup>104</sup> publicó en *Scientific American* un artículo llamado «Why Life Does Not Really Exist» (2013)<sup>105</sup>, donde el autor analiza desde la ciencia el concepto de vida desde los griegos. En su conclusión, Jabr no niega por supuesto que exista la vida, lo que niega es que exista la vida como algo añadido a la materia, la vida por sí sola, dice: «Truthfully, that which we call life is impossible without and inseparable from what we regard as inanimate».<sup>106</sup> Entonces no se trata de negar estas realidades, mente o vida, que son innegables. De lo que se trata es de entender mejor qué son, para lo cual el dualismo ya no sería una explicación viable. Entonces me parece que lo más importante en este punto es entender la gran importancia que la ciencia ha tenido en aclarar la naturaleza de la mente y si tenemos “alma” en sentido dualista. En conclusión, la naturalización efectiva de la mente en filosofía conlleva la imposibilidad de la dualidad cuerpo-mente.

Otro aporte importante en el tema de qué es la mente, es señalar el aporte que la ciencia ha hecho al tema de que incluso los llamados “actos mentales” antes considerados sólo de humanos, ahora son considerados como procesos que le ocurren también a otras especies animales. La posición de Ferrater, aunque discutible, es que la diferencia entre los “procesos mentales” de animales y humanos es sólo de grado, sin desconocer las notorias diferencias, por supuesto.<sup>107</sup> Ferrater parece encontrar en estos hallazgos científicos un indicio de continuidad muy importante que corrobora su idea del continuo. Además, la diferencia entre

---

<sup>104</sup> Ferris Jabr (MA New York University in Science, Health and Environmental Reporting) es un escritor freelance y periodista científico radicado en New York. Previamente formaba parte de los editores en *Scientific American*, donde ahora colabora como escritor. También ha escrito para *The New York Times Magazine*, *The New Yorker.com*, *Outside*, *Wired*, *New Scientist*, *Aeon*, *Nautilus*, *NOVA Next*, *The Awl*, and *McSweeney's*. Parte de su trabajo ha sido incluidos en la serie *The Best American Science and Nature Writing* y *Longform.com*.

<sup>105</sup> JABR, F. «Why Life Does Not Really Exist». *Scientific American*, 2013.  
<http://blogs.scientificamerican.com/brainwaves/2013/12/02/why-life-does-not-really-exist/>

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Ver FERRATER MORA, J. *De la materia a la razón*, Op. Cit., p. 44.

animales y humanos, y en este caso entre sus mentes, ha sido siempre usada como un quiebre clave para definir al ser humano y en última instancia incluso toda una cosmología. Y esta continuidad hace replantear la cuestión. Ferrater afirma que lo que ha sido llamado realidades, actos, hechos o procesos mentales, se enmarca en el nivel orgánico, y por consiguiente se entiende que no son un nivel independiente porque no son autónomos respecto a procesos orgánicos, lo cual niega su autonomía ontológica y su inescrutabilidad epistemológica:

No hay nada que se pueda llamar “hechos mentales”, “procesos mentales”, “actos mentales”, “realidades mentales” como si fuesen hechos, procesos, actos o realidades de una cierta clase, distinta de la clase de otras entidades y delimitable respecto a procesos neurales. No hay tampoco ninguna realidad que pueda llamarse “un sujeto mental”, lo que tradicionalmente se calificaba de “una mente” o “un alma”, poseedor de ciertos atributos titulados mentales. ‘Es mental’ es el nombre de una propiedad que se atribuye, o se adscribe, a un organismo en la medida en que lleva a cabo ciertas actividades o se encuentra en ciertos estados (neurales).<sup>108</sup>

Las sensaciones, el pensamiento, las emociones, los sentimientos y estados no son realidades efecto de tales procesos orgánico-neurales, sino procesos orgánico-neurales puesto que son ejecutados por un sujeto orgánico con determinados mecanismos neurales. Es decir, no son cosas. Por ejemplo, si un científico dice que va a estudiar el dolor, el objeto de investigación no sería una “cosa” llamada dolor, sino el proceso neural en que el dolor consiste; y describir el dolor sería describir dicha actividad o estado.<sup>109</sup> Como podemos ver, en la ciencia está implícito que el dolor es un proceso y no una cosa, claridad que aunque parezca trivial, refuerza la idea de que no hay entidades para cada término, es decir, intenta no multiplicar las entidades innecesariamente.

Ferrater aclara que un proceso orgánico-neural consta, como su nombre lo indica, de dos aspectos, por un lado de un proceso material bioquímico y por otro lado de una actividad o estado neural de un sujeto orgánico. Esta precisión es clave para dejar atrás la inescrutabilidad de la mente humana. Los procesos neurales son subjetivos pero no son “cosas subjetivas” en el sentido de que por ser privados están exentos de ser investigados por la ciencia, puesto que en tanto que procesos orgánicos, y más específicamente neurales, son ya de por sí objeto de la ciencia, en palabras de Ferrater: «puedo tratar de ocultar mi ver, mi sentir un dolor o mi estar triste. Pero mi ver que veo, mi sentir que siento un dolor o mi experimentar que estoy triste no

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>109</sup> Ver *Ibid.*, p. 47.

son ocultables; son objeto de inspección neurofisiológica». <sup>110</sup> La experiencia que representa el tener un proceso neural, no puede ser transferida en primera persona fuera de la subjetividad. Pero no es definitivamente imposible que algún día un organismo, de algún modo, pueda tener una experiencia subjetiva de otro. Si bien es cierto que los sentimientos o la experiencia de pensar individual no son transferibles –al menos de momento–, también es cierto que tampoco lo son otros procesos como la erupción de un volcán (físico) o la fotosíntesis de una planta (biológico) o el dolor físico de un animal (biológico).

Jose Luis González Quirós <sup>111</sup> comenta a propósito de la “privacidad” en «Ment i cervell en el pensament de Ferrater Mora» (2007) <sup>112</sup>, la afirmación de Ferrater de que “ser privado” era ser física y orgánicamente “diferente de”: «L’anàlisi de què se serveix Ferrater per reduir físicament la identitat és funció de tres variables: la diversitat de components (combinacions d’uns elements extremadament variats o complexos), la tipificació formal dels individus singulars i els codis que articulen les semblances». <sup>113</sup> Dice que los tres factores son irrelevantes para lo que parece ser central en la privacidad de lo mental que es la sensación de ser uno mismo (otros dirían tener conciencia de sí mismo). Esta es la objeción que hace a Ferrater, no ve claro cómo la complejidad y la multiplicidad de elementos, procesos y mecanismos neurales, puedan llegar a dar cuenta de la privacidad. Considero que Ferrater estaría de acuerdo en que la mente es un sistema complejo y requiere como tal un análisis sistémico para entender su estructura y mecanismos, análisis que es interdisciplinario y por lo tanto la filosofía por sí sola no puede dar cuenta de él; además de que los resultados de la ciencia son siempre provisionales y nunca serán tampoco definitivos. En «Modos de modelar la mente» (1990), que es una de sus últimas publicaciones y es sobre la mente, se esmera por mostrar que el papel de la filosofía es valioso para la ciencia:

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>111</sup> Jose Luis González Quirós (1947) es un filósofo español actualmente profesor de la Universidad Rey Juan Carlos en Madrid, forma parte de la Escuela Contemporánea de Humanidades y pertenece a los consejos de redacción de varias revistas. Anteriormente, entre otros, fue profesor en la Universidad Complutense de Madrid y en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Uno de sus temas principales es cómo la tecnología digital influye en la cultura. Entre sus libros más destacados están: *El templo del saber: hacia la biblioteca digital universal* (2006), *El porvenir de la razón en la era digital* (1998) y *Mente y cerebro* (1994).

<sup>112</sup> Ver GONZÁLEZ QUIRÓS, J. L. «Ment i cervell en el pensament de Ferrater Mora», en TERRICABRAS, J-M, ed., *La filosofía de Ferrater Mora, Op. Cit.*, 149-161.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 160.

Quienes investigan la estructura y funciones de la mente –psicólogos, neurólogos y, en general, cultivadores de la neurociencia– pueden, y suelen, alcanzar resultados muy efectivos sin necesidad de enzarzarse *ab initio* en debates filosóficos. Pero no hay que suponer que la intervención de los filósofos es *siempre* desventajosa.<sup>114</sup>

Y más adelante dice:

El establecimiento de una teoría y de un modelo (o modelos) adecuados no es en principio una tarea filosófica. Pero la filosofía –ciertos modos de hacer filosofía, en todo caso– pueden ayudar en algo este trabajo, aunque sólo sea por tratar de entender lo mejor posible los conceptos de teoría adecuada y de modelo adecuado.<sup>115</sup>

Siguiendo con la idea de “privacidad”, en «Fragmentos sobre el pensamiento, la imaginación y el lenguaje» (1991), también una de sus últimas publicaciones y además sobre la mente, Ferrater integra en un ejemplo la “privacidad” de la imaginación, la emoción y el pensamiento:

Con o sin elementos verbales de por medio, los actos de imaginación son comunicables. Hasta cabría “inspeccionarlos” investigando los procesos neurales concomitantes. Pero aun así, seguirían siendo míos; soy yo el que imagina lo que imagino. Al revelarse que todo era a la postre procesos neurales y, en último término, movimientos moleculares, no se suprime el acto de imaginar. Ocurre algo comparable, si bien no idéntico, a lo que pasa con los actos emotivos. Si decimos que la emoción experimentada por Adela no difiere de la experimentada por Elvira, se cae en la falacia de suponer que la emoción es algo así como una «cosa» experimentada, de modo parecido a como cada una puede ver una misma mesa. Pero aun en el caso de la mesa, la visión de Adela no es la misma que la de Elvira aun cuando los procesos neurales de la visión se expliquen en ambos casos del mismo modo. Tanto más se acentúa la diferencia con las emociones que no tienen ni siquiera un referente supuestamente idéntico. ¿Cabe decir del pensamiento –de los actos de pensar– algo parecido a lo dicho de las imaginaciones y de las emociones?<sup>116</sup>

Puede haber propiedades-funciones de un nivel mental, un nivel por supuesto real, que emerjan de la disposición y el funcionamiento de ciertos mecanismos neurales, sobre todo del sistema nervioso central y principalmente el cerebro. Cuando una persona piensa, lo que hay

---

<sup>114</sup> FERRATER MORA, J. «Modos de modelar la mente». En FERRATER MORA, J. *Las palabras y los hombres*, *Op. Cit.*, p. 143.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>116</sup> *Id.*, «Fragmentos sobre el pensamiento, la imaginación y el lenguaje». En FERRATER MORA, J. *Las palabras y los hombres*, *Op. Cit.*, p. 175-176.

es un organismo que está en un estado neural al que se le ha dado el nombre de pensar y que el organismo experimenta como “estoy pensando”.<sup>117</sup> De ahí éste puede producir una idea cualquiera que, como se verá, pertenece al nivel cultural. No hay por qué deducir que pensar, así como estar nervioso o sentir alegría, por ejemplo, sean procesos neurales en interacción o paralelos a otro tipo de procesos “mentales” inmateriales, como ya se ha mencionado; salvo por querer explicar lo que todavía no entendemos acerca del cerebro. Querer explicar qué es “pensar” desde la naturaleza no significa reducirlo o limitarlo a ella. Sobre “pensar” dijo Ferrater que puede pensarse averbalmente, puesto que los procesos mentales basados en el manejo de signos y palabras son sólo un tipo de “pensar” y afirmaba que: «es mejor, pues, disolver la noción de pensar en tantas clases de operaciones como sean menester».<sup>118</sup>

En lo concerniente al problema de la identidad personal, Ferrater Mora lo enfrenta desde la biología. Suponer que existe tal realidad como un “yo mental” o una “psique” en sí, pudo haberse atribuido a la falta de desarrollo científico y por tanto, haber concebido los procesos neurales de un organismo experimentados subjetivamente como estados o actos, una existencia propia, independiente y autónoma, según algunos paralela y según otros que interactúa con los procesos biológicos corporales. Aquí se demuestra cómo los resultados de la ciencia pueden claramente alterar la filosofía:

Estas disciplinas se ocupan de ciertos individuos biológicos que se agrupan en sociedades, pero estudian niveles de comportamiento distintos de los biólogos. Algo similar cabe decir de la psicología en tanto que psicobiología. Esta no se ocupa, como ha indicado Mario Bunge, de procesos mentales subsistentes por sí mismos, sino de estados o acontecimientos y procesos en cerebros —o series de funciones cerebrales emergentes— que son, además, parte de un sistema nervioso central, el cual funciona como parte integrante de un individuo biológico. No es necesario reducir una ciencia a otra, o todas a una sola, para reconocer que un «sujeto de investigación» puede ser el mismo para todas.<sup>119</sup>

En este punto refuerzo la idea de que la filosofía sí estudia la realidad directamente: «La caracterización de los llamados “procesos mentales” como procesos neurales lleva a desposeer

---

<sup>117</sup> Ver *Ibid.*, p. 49.

<sup>118</sup> *Id.*, (Sin título). *ER Revista de filosofía*, 1989, Separata n. 7-8, p. 188.

<sup>119</sup> FERRATER MORA, J. - COHN, P. *Ética aplicada...*, *Op. Cit.*, p. 17.

a los actos y procesos considerados mentales de todo carácter privado ... el ser privado es sólo el ser físicamente y orgánicamente “distinto de”». <sup>120</sup>

La mente y el comportamiento moral no son inescrutables. Por tanto el solipsismo no es una posibilidad viable. Una “mente” puede creer, pero la creencia es un estado psicológico, que aunque apoyado en una teoría de la verdad y su correspondiente justificación, sigue siendo un estado psicológico con un nivel más alto o bajo de creencia, y el solipsismo se basa prácticamente sólo en esto. Hoy siendo aproximadamente 7 mil millones de personas y aunque hubiera habido menos antes, sostener que la realidad o el conocimiento están sólo en mí, es una osadía. Es verdad que hay cosas que sólo yo sé. Pero asimismo los demás seres humanos y los animales también tienen conocimientos privados, y que son muy importantes no sólo para sí mismos, sino también para los demás. Por ejemplo, las tradiciones culturales como la ciencia, que han avanzado gracias a una autocrítica observación y teorización del mundo son posibles y valiosas precisamente porque no se aplica ni se cree verdaderamente en el solipsismo.

Del continuo físico-biológico se sigue el continuo biológico-social, el cual se refiere a organismos que se organizan en grupos en los cuales hay relaciones de cooperación, poder, comunicación, competencia, entre otros. Ferrater Mora insiste primero en la importancia de extender el concepto de sociedad a otras especies animales además de la humana y de no identificar sociedad con cultura ni con historia: “varias especies animales exhiben alguna forma de organización social, manifestada en modos de cooperación entre individuos de una especie y con expresiones tan diversas como la especialización de funciones, el establecimiento de territorialidad, la estratificación, los mecanismos de comunicación etc.”. <sup>121</sup> La extensión de lo social a los animales muestra que los humanos en tanto que sociales no están en ningún punto separados de la realidad orgánica, es decir, no poseen ninguna característica que no sea emergente de lo orgánico, en este caso, los rasgos que emergen de ciertos modos biológicos de comportamiento. Vale aclarar que esta extensión de lo social no consiste en antropomorfizar lo social, al contrario, la coextensividad de lo social con lo orgánico permite ver que lo que ha sido considerado como exclusivo de los humanos por tanto tiempo, es algo completamente natural (del continuo), sólo que en un grado distinto y con funciones que pueden ser diferentes a las de los animales. El comportamiento social de los animales está relacionado con

---

<sup>120</sup> FERRATER MORA, J. *De la materia a la razón, Op. Cit.*, p. 51.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 52.

el de la especie humana y estableciendo esta relación podemos aprender sobre los unos y los otros, dado que nuestro comportamiento social está arraigado en la naturaleza; no hay otro lugar del que procedamos. Las realidades sociales no son distintas de las realidades orgánicas, sino continuas y las formas de relacionarse que tienen los organismos con comportamientos sociales son las estructuras sociales. El ser «social» no es entonces inescrutable por la ciencia, porque «social» es un concepto que denota comportamientos y modelos de comportamientos de individuos orgánicos que pasarían entonces a ser además individuos sociales. Hay que vigilar no entender «individuo social» antropomórficamente y recordar que se trata de un organismo que se comporta socialmente, tal como hoy lo puede estudiar la ciencia.

Al hablar de «organismos que se comportan de manera social» como quienes constituyen el nivel social, se pueden ver dos elementos que entrelazan para formar este nivel: por un lado «organismos» se refiere a rasgos orgánicos genéticos hereditarios y por otro, «que se comportan de manera» se refiere a rasgos no hereditarios aprendidos, lo genético-social; y transmitidos extra genéticamente, lo ambiental-social.<sup>122</sup> La extrapolación de uno sólo de estos dos elementos propicia una explicación reduccionista, ya sea sólo biológica o sólo social. Miremos la actualidad de esta concepción de Ferrater de lo social como tensión entre lo hereditario y lo aprendido. Según los estudios actuales de neuropsicología, más que de algo «genético» o «extra-genético», se habla de genotipo y fenotipo. Habría que hacer precisiones básicas. Veamos.

El fenotipo (P) de un individuo es el efecto combinado del genotipo (G) y la desviación ambiental (E):  $P = G + E$ . El valor genotípico es la combinación de todos los efectos genéticos, incluyendo los genes del núcleo, los genes mitocondriales y las interacciones entre los genes. Se subdivide en dos componentes: aditivo (A) - efecto acumulativo de los genes individuales-; y de dominancia (D) -el resultado de las interacciones entre los genes-. La desviación ambiental tiene un componente ambiental puro (E) y un factor de interacción (I) que es la interacción entre los genes y el ambiente. El valor fenotípico expresado en más detalle sería:  $P = A + D + E + IGE$ .<sup>123</sup>

El fenotipo no depende entonces sólo del genotipo, o sea, hay factores no genéticos que intervienen en el desarrollo de un organismo, como reacciones químicas y otros procesos que

---

<sup>122</sup> Ver *Ibid.*, p. 54.

<sup>123</sup> Ver LEWONTIN, R. «The Genotype/Phenotype Distinction». En ZALTA, N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/genotype-phenotype/>  
Dendrome. A Forest Tree Genome Database. «Basic Concepts in Quantitative Genetics» <https://dendrome.ucdavis.edu/help/tutorials/quantitative.php>

sin alterar la secuencia del DNA, sí modifican su actividad. El estudio de estos factores no genéticos es la epigenética. Uno de los pioneros mundiales en esta disciplina, el investigador Dr. Manel Esteller<sup>124</sup>, en una entrevista con el diario *La Vanguardia* afirma que: «Antes teníamos una visión más determinista de la biología. Pensábamos que nuestros genes condicionaban de manera irreversible lo que seríamos. Ahora la visión es más plástica. Los genes nos dan una tendencia a ser de cierta manera, pero esta tendencia puede ser modulada por lo que hacemos. Ha cambiado nuestra visión del cuerpo humano». <sup>125</sup> En esta misma entrevista da un ejemplo muy claro:

**Diario *La Vanguardia*:** Pero la epigenética está regulada por factores ambientales. ¿Cómo puede transmitirse de generación en generación el efecto de un factor ambiental?

**Dr. Manel Esteller:** A través de los óvulos y los espermatozoides, porque su ADN también está regulado epigenéticamente. La epigenética diluye la frontera clásica entre factores genéticos y factores ambientales. Están interrelacionados.

**Diario *La Vanguardia*:** ¿Significa eso que el tabaquismo de los padres puede afectar a la futura salud de los hijos?

**Dr. Manel Esteller:** Exactamente. Tanto del padre como de la madre. El tabaquismo, el tipo de dieta, el consumo de tóxicos... Todo esto podría dejar su impronta en las células germinales y afectar a las generaciones siguientes.<sup>126</sup>

Ahora bien, hay que determinar si son compatibles estas precisiones con las ideas de Ferrater, y aunque los cambios de nombres y las precisiones deben hacerse, se mantiene la tensión de la siguiente forma:

---

<sup>124</sup> Manel Esteller (1968) Investigador Icrea en el Institut d'Investigació Biomèdica de Bellvitge (Idibell) y profesor de genética en la UB. De todos los científicos que trabajan en España es el más citado en la literatura científica. Reconocido como uno de los pioneros y líderes mundiales en epigenética, sus trabajos han sido citados por otros investigadores 24.473 veces en quince años.

<sup>125</sup> ESTELLER, M. «La epigenética ha cambiado nuestra visión del cuerpo humano». *La Vanguardia*. <http://www.lavanguardia.com/vanguardia-de-la-ciencia/20140208/54400956117/epigenetica-cambiado-nuestra-vision-cuerpo-humano.html>

<sup>126</sup> *Ibid.*



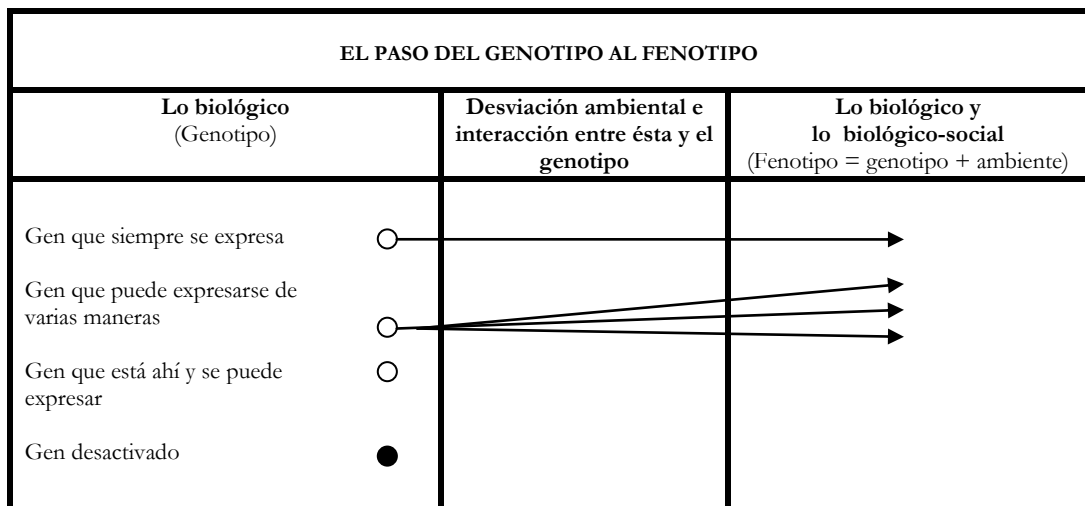


Fig. 4. Del genotipo al fenotipo

Si extendemos el concepto de fenotipo al comportamiento del individuo, que es afectado tanto por el genotipo como por los factores ambientales, esta información soporta la idea del continuo biológico-social de Ferrater en cuanto a que sin genotipo no hay fenotipo. Ferrater Mora considera que los dos extremos, de reducir todo a la genética o todo a la sociedad, son incorrectos porque de hecho no son posibles por las siguientes razones: primero, lo genético (hereditario) es una condición necesaria pero no suficiente para reemplazar el aprendizaje (no hereditario) y a su vez, el aprendizaje no podría ocurrir si no se apoyara en lo genético. En otras palabras, la distinción entre rasgos hereditarios y no hereditarios no es dicotómica reduccionista, un individuo tiene cierto tipo de disposiciones o condiciones (lo hereditario) que puede reforzar o debilitar según su comportamiento, entrenamiento, medio, oportunidades (lo no hereditario) etc. Un ejemplo que puede ilustrar la distinción entre hereditario- no hereditario (genético – extra-genético), es que la estatura y la masa muscular son en principio hereditarios, pero las reglas de los deportes no; sin embargo, pueden heredarse caracteres que desarrollados en el medio apropiado permiten jugar mejor a cierto deporte. Como se puede deducir, Ferrater no cree en la falacia geneticista, que es reduccionista y dice que el ser humano está determinado sólo por los genes y sus leyes. Ferrater<sup>127</sup> da el ejemplo del rugido de un león, que como tal es un simple resultado de la constitución orgánica del animal, pero cuando este sonido pasa a ser además una señal por virtud de su uso comunicativo, pasa a tener carácter social. En otras palabras, las propiedades de lo social emergen de comportamientos biológicos “pre-programados” cuando éstos tienen un uso social, porque ahí entran a formar parte de un sistema, y a comportarse según las leyes del

<sup>127</sup> FERRATER MORA, J. *De la materia a la razón*, Op. Cit., p. 61.

sistema, que en este caso serían los modos de interacción y comunicación entre individuos – de una especie o entre especies. Estos modos de interacción pueden ser luego aprendidos y transmitidos.

En este mismo sentido Ferrater Mora pone el ejemplo ya no de un organismo sino de un objeto, la mercancía no es un objeto físico que posee ya consigo un valor económico, sí es por supuesto un objeto físico, pero al poseer cualidades económicas - trabajo empleado en ella, sistema de intercambio con el cual se negocia etc. - pasa a ser un objeto mercantil por el valor económico que se le adjudica.

Si se piensa en lo orgánico-neural pasa lo mismo, no tiene por qué haber necesariamente sujetos epistemológicos *per se*; sino «sujetos biológicos que llevan a cabo actividades cognoscitivas, las cuales son orgánico-neurales y tienen en muchos casos una función social»<sup>128</sup>. Esto no es un simple cambio de palabras para decir lo mismo de otra forma, con esto pretende Ferrater Mora clarificar la naturaleza de lo que es “ser (como verbo) social” y “conocer”, para lo cual no es necesario además crear algo como un sujeto social *per se* o un sujeto epistemológico *per se*.

Los individuos orgánicos interactúan pues comportándose ya no como individuos sino como miembros de un grupo, estos comportamientos sociales se apoyan en la constitución biológica de los individuos, pero por su mismo carácter interactivo, lo social ya no es absolutamente dependiente de lo biológico. Uno de los comportamientos que exhiben los individuos en una sociedad es la especialización de funciones, Ferrater Mora <sup>129</sup> piensa que este comportamiento es particularmente importante porque en virtud de éste un grupo puede llevar a cabo “hazañas” que están “más allá de las capacidades” de los miembros considerados individualmente. El “centro” del ser humano en el mundo es un centro epistemológico, pero ontológicamente no está situado en ningún centro. Se sitúa en el continuo en una superposición de niveles.

Para estudiar la sociedad, los comportamientos sociales y las instituciones sociales que se van constituyendo, su evolución, etc., la sociología necesita sus propios conceptos y método, apropiados a su objeto de conocimiento. La concepción que Ferrater tuvo de la sociología fue influenciada por Salvador Giner. En carta fechada el 27 de junio de 1977 le escribió Ferrater una carta a Giner:

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>129</sup> *Ibid.*

Estic acabant la nova edició del meu “Diccionari de filosofia”; per tal de millorar una mica l'article “Sociología”- tan defectuós com tots els altres- hi he afegit algunes coses. Entre elles, sobretot, un resum dels teus ja resumits “postulats” que he tornat a llegir, ara a Teorema, i que em semblen excel·lents –m'han interessat molt més que quan els vaig llegir la primera vegada, en ciclostil i més breus, possiblement perquè les meves idees van evolucionant en sentits semblants, especialment en el que fa referència a “la natura humana” (el primer postulat sobretot és una de les bases del meu llibre, en preparació, “Ser, hacer y deber ser”, del qual en vaig anticipar una part en quatre conferències donades a Madrid el mes de maig passat). Així, l'article “Sociología” “acaba” amb tú.<sup>130</sup>

Los postulados a los que se refiere Ferrater son tres series de postulados: 1. Postulados sobre el método de la sociología; 2. Postulados sociológicos sobre la naturaleza humana; 3. Postulados sobre la sociedad. Hay mucha afinidad y similitud entre Ferrater y Giner, por ejemplo, un postulado de la segunda clase dice: «Los seres humanos son animales, y sus rasgos animales son en gran medida la base de la vida social de la especie, que se expresa según las tendencias biológicas de respuesta emocional e instintiva».<sup>131</sup>

El hecho de que uno de los postulados de los que habla un sociólogo como Salvador Giner se asemeje tanto al continuo biológico social que propone Ferrater, dice mucho sobre la seriedad con la que Ferrater analizó el continuo biológico-social. Puede verse la afinidad de la filosofía con la sociología, la cual forma también parte de la ciencia.

Aprovecho para señalar en este punto, que así como con la sociología, es muy importante para Ferrater la conexión de la filosofía con otras ciencias sociales (además de las naturales), prueba de ello es que incluyó en el *Diccionario* vocabulario interdisciplinario, como lo expresa en el prólogo a la 4ª (1958) y el prólogo a la 5ª edición (1965). En la 4ª dice: «La psicología, la sociología y la educación son introducidas en la medida en que pueden ayudar a la comprensión de los problemas filosóficos generales».<sup>132</sup> Este interés interdisciplinario va siempre en aumento, como puede verse en la 5ª: «...he incluido también algunos conceptos y figuras que, sin ser estrictamente filosóficos –conceptos y figuras importantes, por ejemplo, en

---

<sup>130</sup> Carta a Salvador Giner 27-06-1977. Servei de Documentació i Arxiu – Institut d'Estudis Catalans. FFM 1.1.3/7.

<sup>131</sup> Ver *Id.*, *Diccionario de filosofía*, *Op. Cit.*, vol. IV, p. 3328.

<sup>132</sup> *Id.*, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965, tomo I, p. 9.

la ciencia, en la tecnología, en el pensamiento social y político- han mantenido, o mantienen, relaciones particularmente estrechas con cuestiones suscitadas en filosofía».<sup>133</sup>

A propósito de la interdisciplinariedad, es interesante mencionar el estudio que Helio Carpintero hace de los términos psicológicos que hay en el diccionario, comparando todas sus ediciones en «La psicología en el *Diccionario* de Josep Ferrater Mora» (2007). No se trata de definiciones de psicología incrustadas en un diccionario de filosofía, sino de definiciones de corte interdisciplinario. Además, las entradas fueron aumentando edición a edición (pasando de 102 términos en la 1ª edición a 176 en la 6ª), es decir, el interés interdisciplinario se mantuvo y, como se dijo antes, fue creciendo con el tiempo. Carpintero señala que para los psicólogos también son útiles estas entradas porque les permite ampliar su horizonte de pensamiento sobre la psicología.<sup>134</sup> Si es así en psicología, uno podría aventurarse a pensar que todo lo anterior también es el caso en las otras disciplinas que Ferrater incluye, para lo cual habría que hacer estudios como el de Carpintero. También sería interesante plantearlo a otras ciencias que incluyan conceptos filosóficos en sus diccionarios, desde un punto de vista interdisciplinario, por supuesto. Sigamos con el continuo.

Del continuo orgánico-social sigue el continuo social-cultural. Al querer caracterizar el continuo social-cultural, Ferrater Mora se encuentra con la dificultad de que el nivel cultural es el más discutible de todos los niveles, pues se considera al nivel cultural sólo como un aspecto del nivel social que consistiría en la porción más compleja de este último. Ferrater Mora sin embargo se inclina por la idea de que hay un nivel cultural y que éste es además continuo del social. Precisamente por esta continuidad y por la estrechísima relación que hay entre los niveles social y cultural es que frecuentemente son confundidos.

Este sería el “mapa” de lo que ocurre en el continuo social-cultural: en el nivel social ocurre el desplazamiento de conductas, el cual da lugar a comportamientos culturales, los cuales a su vez “producen” producciones culturales. En otras palabras, ciertas actividades sociales dan lugar a tradiciones, que son una serie de conocimientos y normas (extragenéticos) que son

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, tomo I, p.7.

<sup>134</sup> Ver CARPINTERO, H. «La psicología en el *Diccionario* de Josep Ferrater Mora», *Op. Cit.*, p. 43-44.

transmitidos de un grupo a otro o de una generación a otra por medio de la pedagogía y el aprendizaje, pueden, y normalmente, van cambiando con el tiempo, o sea que tienen un carácter histórico. En definitiva, Ferrater clasifica las tradiciones en dos clases:

- a) Tradiciones comportamentales, que incluyen sistemas de comunicación, y b) “Objetivaciones” o “producciones”, que resultan cuando las tradiciones, o aspectos de las mismas, quedan “fijados”, es decir, incorporados en obras y sistemas simbólicos a través de los cuales se perpetúa la tradición y con respecto a las cuales se proponen cambios, a veces muy radicales, en la tradición.<sup>135</sup>

Las tradiciones comportamentales, serían las tradiciones culturales de primer grado; y las objetivaciones o producciones, serían las tradiciones culturales de segundo grado. En cuanto a las de segundo grado cabe hacer una aclaración terminológica fundamental: hay una distinción sutil entre objetivaciones, productos y producciones culturales: la palabra “objetivación” se refiere tanto a productos como a producciones culturales. “Producciones” se refiere específicamente a actividades, y “productos” a los resultados de esas actividades. Los tipos de producciones culturales son: instrumentos, producciones cognoscitivas, normas morales y jurídicas y sus valoraciones y producciones artísticas; y los productos culturales no pueden darse sin los agentes sociales que los producen. Las objetivaciones se presentan, en definitiva, como un depósito colectivo de conocimientos, técnicas y normas extragenéticos, existen en tanto construcciones. Ferrater Mora<sup>136</sup> afirma que los productos culturales, no son del todo subjetivos, puesto que no consisten en determinados procesos neurales. De este modo, los conocimientos empiezan a gozar de fama y *status* representativo que es una herencia para conservar, discutir, transformar, mejorar, etc. Las producciones son, en todo caso, reales y continuas con el mundo natural.

La tradición de productos culturales y objetivaciones, y sus efectos generación tras generación, son también objeto de la ciencia, son recogidos y estudiados por la historia; que de hecho comenzó con la escritura, un producto cultural.<sup>137</sup> La historia es otra ciencia social a la que Ferrater recurre para comprender la realidad, tanto es así que José Luis Abellán afirma incluso

---

<sup>136</sup> *Id.*, *De la materia a la razón*, *Op. Cit.*, p. 82-83.

<sup>137</sup> Libros de Ferrater sobre la historia son *Cuatro visiones de la historia universal* (1945) y *Las crisis humanas* (1972) que fue una reedición de *El hombre en la encrucijada* (1952).

que la historia es protagonista en su obra y que le da unidad a su producción. También dice que una preocupación central para Ferrater era el discurso histórico y su constante transformación.<sup>138</sup> Ferrater se interesó genuinamente por entender cómo funcionaba esta ciencia y cómo debería ser su interacción con la filosofía. En «Los lenguajes de la historia» (1970) se preguntaba qué es la historia, entendiéndola como historiografía, y propuso seis criterios para determinar si es genuinamente historiografía: 1. Atenerse a los hechos y no a los “significados”; 2. Los “puros hechos históricos” no existen, más bien los hechos se vuelven históricos; 3. No ocuparse de propósitos, ideas o sentimientos sobre los acontecimientos o sucesos; 4. Prestar atención a los *pensamientos* de los seres humanos; 5. Tratar el material histórico científicamente; y 6. No intentar reducir los hechos históricos a leyes y limitarse a describir.<sup>139</sup>

Luego se pregunta Ferrater qué cabe llamar “lenguaje historiográfico” y expone tres tipos de lenguaje que según él se usan en historia: el lenguaje I es descriptivo, se refiere a acontecimientos; el lenguaje II es explicativo, se refiere a causas; y el lenguaje III es interpretativo, sus enunciados no son verificables, pero tampoco gratuitos, porque deben ser confrontados con los enunciados de los lenguajes I y II, por lo cual las interpretaciones históricas del lenguaje III tienen ciertos límites.<sup>140</sup>

Ferrater afirma que la filosofía no debe intervenir en la historia como ciencia social, pero sí puede en cambio analizar lo que practican los historiadores para formarse una idea de qué es la historia. Quizás como efecto algunos historiadores podrían replantearse su idea de historia y posiblemente introducir modificaciones en la práctica de esta ciencia.<sup>141</sup>

Podemos ver en los criterios propuestos por Ferrater y en el análisis de los tres lenguajes un afán de exactitud y de objetividad en contraste con el relativismo fuerte que impera en las ciencias sociales (muchas de ellas protociencias), cuya constitución está todavía en debate, sobre todo por la división que muchos consideran insuperable entre naturaleza y sociedad.

---

<sup>138</sup> Ver ABELLÁN, J.L. «El pes de la historia en el corpus filosòfic de Ferrater Mora», en TERRICABRAS, J.-M., ed., *La filosofía de Ferrater Mora, Op. Cit.*, p. 11.

<sup>139</sup> El punto 6. Sería discutible si se dijera de la sociología, puesto que la sociedad como objeto, no sólo de conocimiento, sino real, es un sistema y por tanto se deben poder analizar sus elementos, estructuras, mecanismos y propiedades.

<sup>140</sup> Ferrater sigue esta reflexión en Nota sobre «Los lenguajes de la historia» (1985), Ferrater analiza el modo de relación entre los lenguajes I, II y III que puede ser positivista, hermenéutica o recursiva. Se posiciona a favor del modo recursivo en su forma débil, que consiste en poder suspender o posponer una tarea a favor de la otra cuando convenga, es decir, los lenguajes I, II y III no tienen que ser usados en orden. Sin embargo, las tareas pospuestas deben ser continuadas en cuanto sea posible para tener un cuadro histórico coherente.

<sup>141</sup> Ver FERRATER MORA, J. «Los lenguajes de la historia», en *Dianoia*, 1970, n. 16, p. 131.

Precisamente una de las ideas más importantes, si no la más importante, con la que Ferrater puede contribuir al desarrollo de las ciencias sociales es el continuo.

Para Ferrater no hay división tajante entre naturaleza y sociedad, ni tampoco entre sociedad y cultura, hablando incluso sobre la posibilidad de que los animales también tengan una lumbre de nivel cultural. El nivel cultural ha sido considerado comúnmente como la rápida aceleración de lo social y también tiende a creerse que las sociedades animales no han avanzado al nivel cultural. Ferrater Mora contempla la posibilidad de que hayan sido subestimadas y menciona al respecto varios experimentos científicos que muestran que algunos animales son capaces de aprender por experiencia y por eso exhiben también comportamientos culturales (tradiciones comportamentales), aunque, sobra decir, no con el mismo grado de desarrollo y rapidez que los humanos.<sup>142</sup>

Según la visión sistemista y continuista del mundo se pensaría que la razón y la moralidad, las cuales han sido vistas como lo que hacen la vida humana especial, ya no son consideradas como opuestas sino como continuas con el mundo natural. Según esta visión, la moral es un complejísimo circuito en el que se entrecruzan lo biológico, lo biosocial, lo social, lo sociocultural y lo cultural. De ahí la dificultad para teorizar sobre ella, teoría a la cual se le llama ética.

Sobre la base de la continuidad ontológica entre materia y razón, Ferrater Mora afirma que es consecuencia epistemológica obvia que la ética no corresponde sólo al dominio de la filosofía sino también al de la ciencia. La razón es que la ciencia estudia la estructura básica de la especie humana que es biológica, biosocial y sociocultural. Por lo tanto, lo más sensato es pensar que hay que tener en cuenta la ciencia si se quiere determinar el comportamiento posible y deseable de los miembros de la especie humana.

En otras palabras, los sujetos de la ética son los individuos biológicos, biosociales y socioculturales. Por lo tanto, las creencias y actitudes morales tienen también un carácter biológico y social. Esto implica que la biología debe ser tenida en cuenta por la ética para filosofar correctamente, no implica -como es obvio- que la biología reemplace la ética. Lo anterior implica que aunque la ética llega a tener su propio discurso conceptual, su realidad ontológica no está desligada de lo biológico.

---

<sup>142</sup> Ver *Ibid.*, p. 69-77.

La moralidad no puede apoyarse en sí misma sino en la realidad: «¿por qué insistir en un enunciado que sea un imperativo categórico?». <sup>143</sup> Lo cierto es que la moral es inescapable, pero para afirmar esto no es necesario un imperativo categórico, con el imperativo hipotético también es válido: «Negar el carácter categórico de los juicios (normas, reglas, imperativos) morales, o declarados tales, no implica negar asimismo la posibilidad de proporcionar razones para adoptarlos». <sup>144</sup>

Ferrater Mora adopta una posición pro-hipotética de las reglas morales, lo cual implica un relativismo moral (benigno) de la forma: «a es valorable con respecto a b por el organismo c en la circunstancia d con el fin e y a la luz del cuerpo de conocimiento f». <sup>145</sup> Los imperativos categóricos son dogmáticos y en consecuencia no revisables, lo cual es incompatible, por ejemplo, con el progreso de la ciencia. Ahora bien, Ferrater Mora tampoco cree que la base de las normas morales sea demasiado cambiante e inestable porque hay razones ontológicas constitutivas de las cosas que tienen un peso bastante fuerte, el juicio moral debe aspirar a ser objetivo en la medida de lo posible: «Por este motivo no aparece bajo la forma de un conjunto de mandamientos inapelables, sino bajo la forma de un programa». <sup>146</sup> La moral está arraigada en la naturaleza como lo explicó aquí Ferrater:

Desde luego, el citado sentido moral no es un don que nos viene del cielo: nos viene de «la tierra», de nuestra constitución biosocial, y del curso de nuestra experiencia cultural e histórica. Semejante «sentido» sería ciego sin la razón, pero una pura razón práctica sin un sentido moral arraigado en nuestra realidad biosocial y social-cultural sería vacía. Si Kant hubiese recordado, a la hora de escribir su *Crítica de la razón práctica*, una muy comentada frase suya en la *Crítica de la razón pura* —«los conceptos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas»— acaso hubiese llegado a una noción de «ética» no completamente distinta de la que se propone, o presupone, en esta «Introducción» y en varios de los trabajos que prelude. <sup>147</sup>

¿Cómo puede ser que de la materia emerja la razón? ¿Que de unos simples organismos pueda emerger la racionalidad y más aun el juicio moral? Hoy la ciencia ha hecho más plausible el hecho de que el nivel biológico u orgánico sea continuo del nivel físico pero los continuos

---

<sup>143</sup> FERRATER MORA, J. y COHN, P. *Ética aplicada, Op. Cit.*, p. 23.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>145</sup> BUNGE, M. *Treatise on Basic Philosophy: Ethics: The Good and the Right*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, vol. VIII, p. 14.

<sup>146</sup> FERRATER MORA, J. - COHN, P. *Ética aplicada, Op. Cit.*, p. 32.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 40.



biológico-social y neural-mental aun son controversiales. Los orígenes de la razón y de la ética continúan siendo un misterio para la humanidad. Ferrater Mora sin embargo tiene clara su tendencia.

El autor empieza a hablar de las raíces de la ética en *De la materia a la razón* con estos conceptos: en el mundo ocurren acontecimientos, los cuales obedecen al modelo estímulo-respuesta puramente mecanicista, un modelo más bien innato y/o genético; mientras que las acciones obedecen al modelo acción-reacción teleonómico, un modelo más bien de deliberación, extragenético. En los organismos más simples se cumple el esquema estímulo-respuesta pero a medida de su complejidad y de la complejidad de la realidad en la que se mueve, el esquema se direcciona a acción-reacción, porque hay varias formas y posibilidades de ejecutar las mismas acciones, pasando de respuestas innatas automáticas a elecciones. Se puede, pues, actuar, más o menos “plenamente”.

Nosotros creemos que inventamos el bien y el mal y que es algo especial porque lo etiquetamos con dos palabras: bueno y malo. Pero el bien y el mal tienen sus raíces en la naturaleza: lo que se hace para conseguir un fin es el bien y lo que obstaculiza conseguir ese fin es el mal. Los animales también tienen sus fines y bastante claros; pero no sólo eso, buscan alcanzarlos: cazan desplegando sus habilidades, huyen de sus enemigos, se reproducen y cuidan de sus crías, se defienden a sí mismos y a los suyos, juegan, cuidan de su grupo y tienen normas sociales, se cuidan a sí mismos y se asean, luchan por su vida, etc. A ese “buscar” le ponemos el nombre de “voluntad” (estado mental correspondiente al inicio de una acción, no es una “cosa” o entidad aparte – recordar el continuo neural-mental de Ferrater) y así vamos construyendo una teoría completamente enraizada en la naturaleza; no es de sorprender que Ferrater hable de acciones y deberes en *De la materia a la razón* haciendo muchas referencias a animales.

Para que se hable de moral debe haber acciones y debe haber un agente que dé razón de ellas, o sea, que indique o al menos tenga su propósito, intención, meta o dirección. Actuar es ejecutar una tarea. La tarea debe poderse ejecutar en más de una manera, está dada o asignada en un marco de reglas, normas o instrucciones, que puede tener contravenciones. Por tanto entre acontecimiento y acción no hay una ruptura, sino una continuidad. ¿Por qué ocurren los acontecimientos y las acciones y por qué tienen un carácter direccional? ¿Por qué no existe

simplemente la arbitrariedad? Porque existen las propiedades-funciones, las cuales marcan límites, tendencias, direcciones.

El agente que da razón de las acciones o tareas ha sido extensamente identificado como el sujeto que según la tradición filosófica es humano. A Ferrater Mora le parece que cabe preguntar si lo de “humano” no es demasiado restrictivo. Además, según la tradición filosófica las acciones o tareas se harían sólo por humanos y entre humanos y esto no le parece verdad a Ferrater Mora porque los animales también son seres sociales y pueden aprender, por tanto realizar acciones extragenéticas que tienen fines y que se pueden hacer de varias formas. ¿Por qué mencionar esto? Porque hace poner los pies sobre la tierra. Muchas filósofas y filósofos tratan de cuestiones morales como si no fueran cuestiones reales. Tratan a los sujetos morales como entes puramente racionales, objetivos e imparciales, como números, no como entes reales.

Ferrater se propone «saber lo que algo ha sido y lo que será son diversas maneras de saber lo que es y cómo es». <sup>148</sup> Y puesto que según su teoría de niveles y continuos de niveles el sujeto de la ética sería también y primordialmente un individuo biológico, comienza por ahí su investigación metaética.

En *El ser y la muerte* (1979), Ferrater intenta caracterizar la naturaleza orgánica hablando de sus cinco rasgos fundamentales:

1. La indecisión u oscilación: se refiere a la dificultad para ubicar a un organismo en el continuo, destacan aspectos físicos, químicos y mecánicos; en ciertos organismos aspectos neurales e incluso psíquicos.
2. El ser para sí: se refiere a la tendencia a la “interioridad”, el organismo tiende a existir de manera que resulte “útil para sí mismo”, es decir, interesarse por sí mismo, por lo pronto como miembro de una especie, cuya finalidad parece ser el “sobrevivir”: «Los procesos de generación y asimilación expresan de algún modo esa forma peculiar de “utilitarismo”. Las actividades de los seres orgánicos están encaminadas a la auto-satisfacción, a la satisfacción de sus necesidades y apetitos». <sup>149</sup>

---

<sup>148</sup> FERRATER MORA, J. *El ser y la muerte*, *Op. Cit.*, p. 109.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 67.

3. La espontaneidad: se refiere al gran despliegue de sus fuerzas y abundancia de medios empleados para adaptarse a la vida y asegurar la sobrevivencia de la especie.
4. La especificidad: se refiere a la tendencia a la conservación estructural de los seres vivos, rasgo que está muy unido al de la “individualidad”. Todos los seres vivientes se hallan encuadrados, u organizados, en especies biológicas. Cada una de éstas posee su propio mundo. El comportamiento del ser viviente encaja con la estructura de tal mundo, y éste se halla, a su vez, definido por las operaciones que el ser viviente pueda ejecutar sobre él. La pertenencia del ser viviente individual a la especie es prácticamente completa. El individuo sólo ejecuta las operaciones que resultan posibles dentro de su especie. Cuando ensaya ejecutar otras operaciones, su persistencia como individuo se halla comprometida.<sup>150</sup>
5. La individualidad: parte de la especificidad porque los seres orgánicos pueden y tienden a constituirse en individuos y agrupaciones de individuos por su tendencia constitutiva a ser específicos. El principio de individuación hace que los seres particulares no sean indistinguibles. De lo particular se da un paso a lo individual, el cual se logra por la convergencia de la genética y las circunstancias ambientales, las cuales le dan valores biológicos a la «interioridad» y la «exterioridad»:

El “dentro” y el “fuera” orgánicos son fundamentalmente modos de actuar y de comportarse. Los seres vivos *se ocultan* y *se descubren*, no resultan simplemente “ocultados” y “descubiertos” por un sujeto cognoscente. Se descubren y ocultan con propósitos definidos, bien que no necesariamente conscientes. Los seres vivientes se expresan (y se comunican) de continuo. Expresan tanto lo que son como –y a veces con mayor empeño– lo que “no son”.<sup>151</sup>

Los seres orgánicos se distinguirían entonces de los inorgánicos por la posibilidad de manifestarse u ocultarse. En lenguaje existencialista podría decirse que una realidad inorgánica es “en sí” y una orgánica es -además de “en sí”- “para sí”. Las realidades inorgánicas tenderían más al “ser” en el sentido de “ya ser”, mientras que las orgánicas tenderían más al “devienen”, “van siendo”, “se van adaptando”, “se van constituyendo” en el mundo. Que los seres inorgánicos “ya sean” quiere decir que son actuales, que tienden a ser determinados. Mientras que los inorgánicos “llegan a ser”, tienden a estar también determinados, pero por ciertas formas y estructuras dentro de las cuales evolucionan. Vamos a ver si la diferencia se puede

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>151</sup> *Ibid.*

esclarecer al ir hacia atrás de lo orgánico a lo inorgánico para comparar su naturaleza y ver si se puede concluir que individuos orgánicos como los animales no son cosas.

Parece a veces que la realidad inorgánica se halle determinada en forma muy parecida a la orgánica; sucede esto, por ejemplo, cuando se la considera como un conjunto único de procesos sometidos a un cierto ritmo de desenvolvimiento. El caso más conocido al respecto es el del “universo entero” –del “universo observable”–, en tanto que ha surgido de una ingente explosión producida en el seno de un “núcleo primitivo” a partir de una “singularidad”. Pero aunque haya aquí un proceso, no hay desarrollo ni, menos todavía, maduración equiparable a la que se manifiesta en los seres orgánicos. La explosión cósmica es un proceso de transformación de ciertas cosas en otras simplemente. El proceso biológico, en cambio, el del individuo, y más todavía el de las especies en conjunto, tiene una dirección. Ésta ofrece un carácter muy peculiar. Por una parte, no puede decirse que haya en ella ningún libre impulso interno, ninguna espontaneidad. Lo que hace el ser vivo en cuanto tal lo hace con “propósitos” determinados por su propia estructura y por el mundo dentro del cual ésta se halla inserta. Por otra parte, no hay en tal realidad ningún plan preconcebido, ninguna finalidad preestablecida, pues ello supondría la existencia u operación de improbables causas finales inmanentes en el desarrollo del universo. La dirección de los seres orgánicos es, propiamente hablando, la del devenir bajo la especie de determinabilidad temporal y de transformación estructural.<sup>152</sup>

La diferencia parece un tanto más esclarecida, pero faltan más elementos a considerar, veamos. En la «Recapitulación: de la materia a la persona» en *El ser y la muerte* (1979) dice Ferrater después de haber hablado de la realidad material:

Considérese un ser orgánico. También de él cabe decir que “es”. Pero ‘es’ posee ahora un sentido distinto del antes apuntado. Este sentido se expresa de diversas maneras: la realidad orgánica “está siendo”, “deviene”. El “devenir” no es el mero paso de un estado a otro en tanto que sucesión y sustitución. La realidad orgánica no se limita a “pasar” por estados diversos: además de ello, vive (experimenta) tales estados. Los vive como suyos – aunque no como absolutamente propios-. Por eso la realidad orgánica es “consciente” de existir siempre que se otorgue al vocablo ‘conciencia’ un significado muy amplio, más o menos equivalente al que tenía en Leibniz la expresión ‘pequeñas percepciones’.<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 110.

El mecanicismo clásico se equivocó entonces en opinión de Ferrater: «La vida de lo orgánico posee un centro, pero no un sujeto». <sup>154</sup> Habla de un “hallarse dirigido hacia afuera o hacia adentro”. “Hacia afuera” es cuando los seres orgánicos se adaptan al mundo y “hacia adentro” cuando autorregulan su organismo y existen “para sí”. En los seres orgánicos superiores, por ejemplo, el “hacia afuera” se entiende con referencia al sistema cerebro-espinal, que coordina las relaciones de conocimiento y acción abocadas a lo exterior y el “hacia adentro” se entiende con referencia al sistema simpático, que regula la intimidad del organismo y que tiene sistemas para cada parte del organismo.

Además de la experiencia sensorial hay otro tipo de experiencia, como la que tiene lugar cuando un sujeto se esfuerza por adaptarse al mundo. Pero Ferrater no está hablando de la adaptación orgánica, sino de la social y cultural, en la cual el sujeto no es pasivo, sino que hace un esfuerzo para transformar el mundo. Por eso dice que la “adaptación” no es un “ajuste a” sino una “transacción con” el entorno. El sujeto “tropieza” con las realidades del mundo y siente que se le “resisten”. Resistencia en el sentido material: no puede hacerse lo que se quiera con las cosas. Y espiritual: uno no puede pensar lo que quiera acerca de las cosas. Ferrater cita a Proust: “Toda acción del espíritu resulta fácil cuando no está sometida a lo real”. <sup>155</sup> La realidad ofrece resistencia, a la cual los animales y los seres humanos tienen, entonces, que enfrentarse; visto desde otro ángulo, la experiencia y la razón son ambos resultados de vivir.

En mi opinión, se podría entender el “vivir” de los organismos vivos como “experimentar” en el siguiente sentido. El vitalismo de Ortega o “racio-vitalismo” fue una gran influencia en Ferrater<sup>156</sup>, el concepto de la vida según Ortega y asumido por Ferrater, puede entenderse así: vivir es tratar con el mundo, pero esto es imposible sin “saber a qué atenerse” (conocimiento), por eso la razón está arraigada a la vida. En otras palabras, vivir es “hacerse cargo”, para lo cual además de dudas hay que tener razón (idea o interpretación del mundo, creencias) puesto que de otro modo sólo quedaría la parálisis. La realidad de la vida seguiría este orden: enfrentar, descubrir, demostrar. El orden es tanto ontológico como epistemológico. En los seres humanos, la filosofía se propone revisar las creencias que fundamentan la vida y por las cuales estamos dominados. Tanto así que “somos” nuestras interpretaciones y convicciones. De todas maneras hay que distinguir la “idea” que cuando se arraiga en la vida se vuelve

---

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>155</sup> *Id.*, «Experiencia, lenguaje y realidad», *Op. Cit.*, p. 299.

<sup>156</sup> *Id.*, «Ortega y el concepto de razón vital». En FERRATER MORA, J. *Razón y verdad y otros ensayos*, *Op. Cit.*, p. 71-85.

“creencia”. Vivir es el origen del conocimiento. Me parece útil condensar la experiencia de la vida de los organismos antes descrita con el término “vivencia”.

Hay que reconocer que *El ser y la muerte* (1962) es el texto en el que Ferrater hace más énfasis en destacar la diferencia del ser humano con los demás organismos vivos. Tendencia que va desapareciendo progresivamente y termina por ser más definitivamente antiantropocentrista. Se concluye del análisis de Ferrater sobre los organismos que los animales por naturaleza no son cosas, o no son simplemente cosas. Posteriormente Ferrater seguiría preguntándose por la naturaleza humana.

En *Las palabras y los hombres* (1971), en el ensayo titulado «Imágenes del hombre»<sup>157</sup>, Ferrater habla sobre los animales, al analizar la pregunta antropológica básica, ¿qué es el hombre?, y su respuesta más clásica: un animal racional. Si “el hombre es un animal racional” significa que está dotado de lenguaje o que sólo él habla, se entenderá que es una realidad natural que posee una facultad muy interesante, sin postular nada inteligible. Facultad del lenguaje que además es consecuencia de la evolución biológica, pero que usa de modo exclusivo como especie. Hay otras fórmulas antropológicas populares como el *Homo sapiens*: el hombre es fundamentalmente conocedor, no perceptor; *Homo faber*: el hombre se distingue por la invención, construcción y manejo de instrumentos; *Homo symbolicus*: el hombre es el único capaz de inventar símbolos y sistemas de símbolos; *Homo universalis*: el hombre es el único animal que ha ocupado toda la superficie del planeta; *Homo pictor*: el hombre es el único capaz de representar las realidades. Ferrater afirmaba que la sociabilidad no es la “diferencia” entre animales y humanos y que la diferencia radicaba al parecer en que el ser humano es un ser histórico.

En *Transparencias* (1981), Ferrater en respuesta a Calvin O. Schrag<sup>158</sup>, aclara la evolución de su visión del ser humano:

---

<sup>157</sup> Ver *Id.*, *Las palabras y los hombres*, *Op. Cit.*, p. 11-32.

<sup>158</sup> Calvin O. Schrag es el George Ade Distinguished Professor of Philosophy Emeritus en Purdue University. Graduado de Yale y Harvard, estudiante Fullbright en las universidades de Heidelberg y Oxford, becario Guggenheim en la Universidad de Friburgo y cofundador de la *Continental Philosophy Review*.

I am ready to uphold the idea of a much more gradual continuum of Nature than I was at the time when the first edition of *Being and Death* was published. Thus, neither the notion of “the body as lived” nor the use of “language” (at least as a system of signals for communication) seems to me to characterize sufficiently “the human way”. The human way, which has already been foreshadowed by prehuman primates, consists in breaking up the relative monotony of biological behaviour in favor of a plurality of patterns of behaviour, accompanied by a plurality of what I have called, in *Being and Meaning*, “objectifications”, namely “cultural products”. This plurality, which expresses itself in a great variety of cultural systems, is not incompatible with the attempt to make the world as “objective” as possible, i.e. to make the world a subject of true knowledge and of (ideally correct) evaluation.<sup>159</sup>

En 1988 Ferrater se conservaba en esta línea y añade una fórmula a las mencionadas anteriormente, a saber, el *homo movens*: «L’èsser humà és una realitat mòvil, flexible i adaptable, primer biològicament o, si es vol, eco-biològicament, i després –o esperem-ho-culturalment».<sup>160</sup>

¿Podría decirse que la inteligencia surge de la movilidad y adaptación? Ferrater afirma que la inteligencia es un concepto variable y que no se limita a la inteligencia humana. Afirma además que, desde un punto de vista contemporáneo, enfocado en el estudio psicológico del conocimiento, hay varias clases de inteligencia.<sup>161</sup> Según cuatro criterios o determinadas combinaciones de ellos se pueda hablar de inteligencia:

1. El comportamiento orientado según reglas: “comportarse” significa proceder en sentido débil, pero “comportarse” de acuerdo con reglas es actuar, o sea “comportarse” en sentido fuerte. Pero comportarse en sentido fuerte no es criterio suficiente para la presencia de inteligencia. Debe ir unido a los criterios 2, 3 o 4.
2. El comportamiento constitutivo de reglas: «en la medida en que un organismo pueda cambiar sus reglas de comportamiento de acuerdo con la situación con que se enfrente, o el problema que trate de resolver, se comporta de un modo que exhibe cierto grado de inteligencia».<sup>162</sup> Puede ser llamado “criterio de flexibilidad” o “criterio de indeterminación”.
3. El comportamiento de orientación objetiva: «en los organismos biológicos, el comportamiento orientado según reglas y el comportamiento constitutivo de reglas son, por

---

<sup>159</sup> *Id.*, «Comments», *Op. Cit.*, p. 199.

<sup>160</sup> *Id.*, «Intervenció del Senyor Josep Ferrater Móra», *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>161</sup> Ver *Id.*, «Las variedades de la inteligencia». En FERRATER MORA, J. *Modos de hacer Filosofía*. Barcelona: Crítica, 1985.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 57.

así decirlo, continuos con el control automático o tropístico de conducta en cuanto que se hallan subordinados al principio de selección natural». <sup>163</sup> Pero el comportamiento de orientación objetiva no tiene sólo un valor de sobrevivencia: es adaptativo dentro de niveles biosociales y socioculturales. El propósito de este comportamiento es determinar qué ocurre en una situación determinada independientemente de los requisitos de adaptación a la situación, y no necesariamente en conflicto con ellos. Esto puede llamarse “criterio de objetividad”: «Puede muy bien ocurrir que, a consecuencia de ciertas condiciones surgidas en el curso de la evolución por selección natural, algunos individuos de ciertas especies biológicas no hayan tenido más remedio que cultivar el máximo grado posible de conocimiento objetivo». <sup>164</sup>

4. El comportamiento interpretativo: es una preconcepción imaginativa de la situación, o sea, una interpretación previa a la solución del problema.

Los modos o tipos de inteligencia se clasifican según los propósitos que se persigan y las clases de actividades que se ejerzan y son tres:

1. Inteligencia adaptativa: «El hecho de que haya muchas formas de inteligencia adaptativa, así como de que haya muy diversas clases de situaciones con las que se enfrenta, hace difícil o imposible, establecer una “jerarquía” que nos permita concluir que tales o cuales seres son, en todos los respectos pertinentes, más inteligentes o menos inteligentes que otros». <sup>165</sup>

2. Inteligencia teórica: no consiste sólo en resolver problemas sino sobre todo en plantearlos y proponer varias soluciones posibles a un mismo problema.

3. Sabiduría: no consiste sólo en plantear problemas y proponer varias soluciones posibles a un mismo problema, sino que principalmente pone los problemas en contextos cada vez más amplios: «La sabiduría procede a evaluar los problemas y sus soluciones de acuerdo con perspectivas proporcionadas por su “interés” y “finalidad”...La posesión o despliegue de esta clase de inteligencia comporta lo que, también a falta de expresión más adecuada, llamaré “sentido de responsabilidad”. Es una responsabilidad no sólo ante sí mismo y ante la propia especie, sino también ante otras especies y el mundo en general». <sup>166</sup> Como es evidente, uno de los rasgos distintivos de la sabiduría, al que Ferrater denomina “un tipo altamente reflexivo de

---

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 66.



inteligencia”, es el cuidado de los animales y del medio ambiente. Pero la sabiduría es un tipo de inteligencia cuyo origen es todavía incierto: «En la medida en que funciona dentro de un área ya bastante alejada –aunque no completamente desconectada- de la inteligencia adaptativa, la sabiduría aparece como un tipo gratuito de conducta».<sup>167</sup>

En conclusión, Ferrater aporta argumentos para afirmar que los animales son inteligentes. Al dar una base clara para definir inteligencia basada en criterios puede entenderse mejor un concepto que parecía antes unívoco, o una facultad dada. Ferrater lo vio desde la psicología como un “saber a qué atenerse”. Los animales son capaces de aprendizaje y por eso pueden desarrollar tradiciones culturales extragenéticas que sustituyen hábitos anteriores y son aceptados por el grupo, incorporándose a sus patrones de conducta. La inteligencia va por grados, que no es una sola, que no hay una inteligencia sino inteligencias, nos sirve para comprender a los otros seres inteligentes y a reconocer sus inteligencias.

El “centro” del ser humano en el mundo es un centro epistemológico, pero ontológicamente no está situado en ningún centro. Se sitúa en el continuo en una superposición de niveles. Las consecuencias éticas son que la perspectiva biológico-evolucionaria de Ferrater Mora es pro-científica y por tanto resulta en el carácter hipotético de los juicios morales, lo cual excluye el antropocentrismo tradicional en la ética. Por ejemplo la etología muestra que la idea de ruptura marcada entre animales humanos y no humanos debe ser, en cada caso, justificada por la ciencia. Esta perspectiva no supone que utilizar conocimientos biológicos en el estudio de la ética signifique que las cuestiones éticas sean reductibles a las biológicas. Sino que tener en cuenta factores biológicos y biosociológicos hace que la investigación ética sea más correcta y confiable que si no se tuvieran en cuenta. La perspectiva biológico-evolucionaria lleva, pues, a dejar de lado el antropocentrismo, puesto que éste pone demasiado énfasis en el nivel social y el cultural y lo que es peor aún, puede llegar a considerar a estos niveles como separados totalmente del biológico. Esta nueva posición y actitud filosófica puede denominarse anti-anthropocentrista y nos capacita, entre otros, para extender nuestros intereses a las otras especies animales y a la naturaleza en general y así conocerlas y establecer un trato apropiado con ellas.

---

<sup>167</sup> *Ibid.*

En la entrada «Integracionismo» del *Diccionario de Filosofía* (1994) dice Ferrater que el método del integracionismo pasó por tres etapas, puede apuntarse que evolutivas, a saber: la primera, integrar pensamientos y doctrinas opuestas; la segunda, integrar conceptos opuestos; y la tercera, dar un soporte ontológico a la metodología, incluyendo la operación de las dos anteriores. Sobre la primera etapa dice:

Se trataba de evitar los escollos e insuficiencias en que caen normalmente dos tipos de pensamiento: el que presta particular, si no exclusiva, atención al sujeto humano, a la existencia humana, a la historia humana, etc; y el que presta particular, sino exclusiva atención a las realidades naturales dentro de las cuales se encuentran los sujetos humanos.<sup>168</sup>

En antropocentrismo consistiría no sólo en la polarización mencionada en la cita, sino que tiende a que además de no prestar la atención debida a las realidades naturales, las ve con “gafas antropocéntricas”, distorsionando así la comprensión de la realidad.

Lo que podría denominarse “el complejo Socrático” es un ejemplo de visión antropocéntrica de la realidad. En «Wittgenstein a symbol of troubled times» (1953) Ferrater es bastante crítico con Sócrates porque dice que intentó convencer a la gente de que el hombre no sólo tenía problemas si no de que era un problema y afirma que tuvo cierto éxito porque muchos filósofos desde entonces han defendido que la grandeza del hombre es una función de su permanente problematicidad. Ferrater ve en la enseñanza de Sócrates el peligro de orbitar alrededor de la propia conciencia y olvidar que hay algo, que es la realidad. Pero según Ferrater, llega un momento en el que se necesita restaurar la conexión con la realidad, que no se trata en absoluto de ignorar los problemas, sino en dejar de pensar que provienen del ser humano. Según Ferrater, el método consistía en crear, sugerir y agitar problemas, lo cual causa ansiedad y esclaviza. Ferrater pone como ejemplo a Wittgenstein, quien para liberarse de ellos optó por el desapego. Ferrater considera el método de éste un “bisturí mental” y afirma que representó su tiempo mejor que «la mayoría de los pesimistas profesionales.»

---

<sup>168</sup> *Id.*, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 1994, vol. II., p. 1865.

### 3.2. Críticas al antiantropocentrismo de Ferrater

Hay dos críticos importantes del antiantropocentrismo de Ferrater, entre ellos voy a analizar la de dos filósofos muy importantes y que han conocido la obra de Ferrater en profundidad: primero a Javier Muguerza –me basaré en «De la materia a la razón pasando, ay, por el hombre» (1990)– y posteriormente a José Luis Abellán –me basaré en *El exilio filosófico en América* (1998). Ambos son aquí críticos tanto del integracionismo, como de la concepción antropológica de Ferrater. Las críticas radican básicamente en el peso que Ferrater le dio a la ciencia en su discurso filosófico sobre el ser humano.

Javier Muguerza, quien calificaba la ontología de Ferrater como especulativa: «Por cientifista que pueda resultar su porte, la ontología de Ferrater es una pieza de filosofía especulativa»<sup>169</sup>, hace la siguiente observación que deja ver cómo Muguerza reconoce la gran influencia de la ciencia en la antropología filosófica de Ferrater:

Más proclive a dar satisfacción a etólogos y sociobiólogos –cuyo «geneticismo» mitiga, sin embargo, con una buena dosis de «ambientalismo»– que a filósofos humanistas de variados pelajes, Ferrater nos previene contra la tentación de buscar en la socialidad a la famosa «diferencia específica» del hombre. En rigor, ese *caveat* se extiende asimismo al siguiente continuo, el continuo *social-cultural*.<sup>170</sup>

Muguerza va más allá y también reconoce que la cultura no se da sólo en la especie humana sino también en los animales, e incluso que la cultura pudo haber hecho posible la aparición y permanencia del ser humano en la tierra. Pero ve en éste una particular aceleración cultural que no hay que confundir con simple cultura. De momento, Muguerza parece estar de acuerdo con Ferrater en cuanto a la continuidad que hay entre la naturaleza y el ser humano, dice Muguerza:

---

<sup>169</sup> MUGUERZA, J. «De la materia a la razón, pasando, ay, por el hombre». En MUGUERZA, J. *Desde la perplejidad: Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2006, p. 529.

<sup>170</sup> *Ibid.*, 531.

Pues eso y no otra cosa es lo que hace real al hombre, a saber, su inserción en el continuo de la realidad. La ontología naturalista de Ferrater no maltrata, por tanto, al hombre, sino, en todo caso, al antropocentrismo, contra el que decididamente se alinea nuestro filósofo. Pero en semejante *actitud anti-anthropocéntrica* no veo realmente, al menos de momento, ningún motivo de escándalo, y aún tendría que añadir que la encuentro en sí misma saludable.<sup>171</sup>

Sin embargo, cuando Muguerza hace una reflexión sobre el ser humano como «una mixtura de naturaleza y cultura» comienza a diferir paulatinamente con Ferrater diciendo que hay dos posibilidades: por un lado, hay una coexistencia pacífica entre los polos naturaleza/cultura en el ser humano; y por otro lado, hay una entre ellos una tensión irresoluble que quizás sea a su vez una posible guía para encontrar la verdadera *differentia specifica* entre el ser humano y los animales. Esa tensión irresoluble es la posibilidad y necesidad de vivir con un «profundo malestar» que no tienen los animales. La tensión a la que Muguerza se refiere, parece darse en la ética. Critica el concepto ético al que Ferrater llama «interacción», que no se limitaría a los seres humanos; y la idea de que sí se limita a los seres humanos se debe en parte, afirma Ferrater, a tendencias antropocentristas: «El anti-anthropocentrismo de Ferrater, llevado más allá de sus justos límites, puede jugarle alguna que otra mala pasada. Y no sólo a él, sino también a la *ética*».<sup>172</sup> También critica lo que Ferrater pensaba sobre la ética kantiana de la autonomía moral y de la interpretación contractualista que Rawls hizo de ella. Ferrater dijo que estos autores parecían no tener en cuenta el mundo natural en el que estamos insertados y en el cual hay otros seres, los cuales por no entrar dentro del «contrato originario» o «contrato social» resultan excluidos y quedan por tanto desamparados. Ferrater afirmaba que aquella ética tenía un supuesto con el cual él estaba disconforme, una especie de antropocentrismo. La crítica de Muguerza sobre este punto es bastante vehemente:

Su antropocentrismo está aquí extraviando, sin duda, a Ferrater. Y quizá sea hora de decir, y hasta de proclamar enfáticamente, que la ética no puede ser sino *anthropocéntrica*. El antropocentrismo ético no excluye la heterodeterminación de la preocupación moral más allá

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, 531.

<sup>172</sup> *Ibid.*, 539.

de los confines de la especie humana. Y una ética antropocéntrica podría incluso ser hecha compatible con una ontología cosmocéntrica como la esbozada por Ferrater.<sup>173</sup>

Muguerza opina acerca de esta potencial compatibilidad que de momento la ética cosmocéntrica no es una alternativa al antropocentrismo ético porque sólo los seres humanos pueden ser sujetos morales. Muguerza es muy claro con su crítica: el naturalismo de Ferrater es inofensivo al rechazar que haya un mundo del deber aparte de «lo que hay», pero no es tan inofensivo que el naturalismo ontológico implique un naturalismo ético. Dice que Ferrater insiste en que los deberes sociales, y por ende históricos, son continuos con los deberes morales. Y esta ética «sociohistoricista» es afín al naturalismo ético en el que los deberes sociohistóricos son vistos como hechos, al igual que lo son los hechos de la biología. El naturalismo ético, además de evitar caer en la falacia naturalista, habría de evitar caer en lo que Muguerza denomina una falacia sociohistoricista, explicando cómo los deberes sociales e históricos y los no fácticos, o contrafácticos, deberes morales:

Aún si no incompatible con la ética, la obsesión cosmocéntrica por la continuidad de lo real – que sistemáticamente tiende, según hemos podido comprobar, a devaluar la especificidad de los fenómenos humanos- tiende asimismo a minusvalorar la especificidad de las nociones éticas fundamentales. Eso es lo que sucede por ejemplo con el concepto ferrateriano de «deber moral», emparedado hasta correr el riesgo de la asfixia entre los conceptos de «deber técnico» y de «deber social».<sup>174</sup>

Muguerza dice que para intentar cruzar el abismo entre el ser y el debe, Ferrater adapta las ideas de John Searle y Philippa Foot sobre el tema.<sup>175</sup> Ferrater distingue entre patrones teóricos y patrones prácticos, y dice que antes de establecer patrones prácticos (fines y medios) hay que conocer los teóricos (cómo son y cómo funcionan las cosas). En definitiva, para obrar, hay que conocer. Pero según Muguerza la distancia entre ser y deber ser se mantiene como algo irremediable, porque los seres humanos luchan para que lo racional se haga real,

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, 539.

<sup>174</sup> *Ibid.*, 539-540.

<sup>175</sup> Ver *Ibid.*, p. 541-542.

puesto que a veces lo real no es racional. Esto ocurre porque los seres humanos viven con insatisfacción su inserción en el mundo, lo que los lleva a ser críticos. En otros términos, Muguerza interpreta que el ser tiende al sentido como una aspiración a transformar el mundo, en el caso de la sociedad humana, y esa realización de sentido (por ejemplo, una propuesta ética), proviene de la insatisfacción sobre el ser, o sea, sobre cómo son ya las cosas. De ahí nacen las utopías, que apuestan por la discontinuidad y no por la continuidad de lo real. A Muguerza le parece que el sistema de preferencias de Ferrater (vivir, ser libre y ser igual) pertenecería más bien al reino de la “utopía”, aunque Ferrater diría que pertenece al “reino de este mundo” y, como Muguerza es consciente, Ferrater no es de utopías. De hecho Ferrater ya había sostenido un diálogo con Muguerza donde se habla de la utopía cuando Ferrater publicó «Ortega, filósofo del futuro» (1984), artículo que Muguerza comentó en «Ortega y la filosofía del futuro (Comentario a José Ferrater Mora)». Ferrater dice en el mencionado artículo que según Ortega los seres humanos tienen que decidir lo que van a hacer en cada momento y no pueden posponer las decisiones indefinidamente, tienen que decidirse siempre porque siempre hay varias posibilidades. Esto sería un continuo toparse con el futuro y el presente y el pasado cobran sentido sólo con relación a éste, interacción que ocurre en cada instante de la vida. Ferrater pensaba que según Ortega el presente y el pasado orientan el futuro para tomar decisiones basados en posibilidades reales o “actualidades” y no en utopías ni ucronías.<sup>176</sup> Por su parte Muguerza en su artículo dice que no está de acuerdo con el uso que hace Ortega de la palabra “utopía”, que tiende a ser descalificativo; ni está de acuerdo con la identificación de utopía y ucronía, porque la utopía a diferencia de la ucronía sí buscaría hacerse fáctica. Dice que Ortega no aceptaría la utopía en sentido escatológico, pero que hay otra concepción de utopía, que sería una utopía que incidiría perpendicularmente sobre el presente histórico y que consiste en hacer lo que se *debe* hacer en cada momento. Para establecer este *deber*, Ortega no comparte el imperativo categórico kantiano, pero sigue el imperativo pindárico “llega a ser el que eres” que reformuló en su obra *La razón histórica* (1944) y pasó a ser “tener que ser racionalista” es un imperativo utópico a su modo, según Muguerza. Ese “tener” no obedece a leyes físicas, biológicas u ontológicas, sino a una ley moral porque es un deber. En «Lo que vale la pena hacer» (1980), Ferrater dice que aunque *lógicamente* el ser valioso no implica el deber ser, comportamentalmente cuando se dice que se debe hacer algo, se dice porque se supone que las cosas no son como esperamos y vale entonces la pena hacer algo para que lo

---

<sup>176</sup> Ver FERRATER MORA, J. «Ortega, filósofo del futuro», *Cuadernos hispanoamericanos*, 1984, n. 403-405, p. 121-131.

sean.<sup>177</sup> Así fue como también lo entendió Antoni Mora<sup>178</sup> cuando habla de la propuesta ética intersubjetiva, contractualista y consecuencialista de Ferrater en *Ètica aplicada* (1982):

Això vol dir que no es regeix per una normativa establerta *a priori*, sinó per les finalitats i metes que implica l'acord mateix. Aquesta concepció no restringida de l'acord ètic és prefigurada per la pròpia naturalesa de les coses –per tant, no és antropocèntrica–, des de la naturalesa biopsíquica de l'home a les necessitats que deriven de la convivència concreta de cada situació.<sup>179</sup>

José Luis Abellán también ha criticado el antiantropocentrismo de Ferrater. Para Abellán lo más propio del ser humano son dos características: por un lado, su mismidad, que no es sólo un sentido de identidad, sino la individualidad interiorizada al máximo, que es la capacidad de poseerse y por tanto hacer su propia vida. La diferencia entre los organismos y el ser humano no es un simple nivel de profundización de la intimidad, sino algo de una naturaleza nueva que no se puede reducir a las categorías aplicables a la realidad orgánica. El hacerse la propia vida no es el crecimiento de una realidad biopsíquica, sino el esfuerzo por alcanzar, en medio de dificultades, la propia realidad.

Y por otro lado, además de la mismidad, la otra característica propia del ser humano sería su historicidad. Consiste en que al ser dueño de su vida, es inevitable para el ser humano el compromiso en todos sus actos, la libertad se basa en esta concepción de quien se busca a sí mismo constantemente. La vida se hace mediante la libre ejecución de los actos a lo largo de ella, apropiándose, y por eso se es un ser histórico. Abellán critica un análisis de Ferrater que concluye diciendo: «la persona humana sería así *una sustancia individual de naturaleza histórica*»<sup>180</sup>, afirmación en la que Abellán ve una contradicción entre los términos naturaleza e historia y deja abierto el debate de hasta qué punto es posible el compromiso entre ambas.<sup>181</sup> Pero para

---

<sup>177</sup> *Id.*, «Lo que vale la pena hacer». En GRACIA, J, ed., *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*. Puerto Rico: UPRED, 1980, p. 153.

<sup>178</sup> Antoni Mora (1957) es un filósofo barcelonés Licenciado en filosofía por la Universitat de Barcelona. Fue secretario de organización de la Universitat Internacional Menéndez Pelayo en Sitges. Desde 1991 es asesor del Defensor del Pueblo. Ha publicado trabajos sobre Eduard Nicol y José Ferrater Mora. Es coordinador de la sección de información cultural y bibliográfica de la revista *Anthropos*.

<sup>179</sup> MORA, A. *Gent nostra: Ferrater Mora*. Barcelona: Nou Art Thor, 1989, p. 33.

<sup>180</sup> FERRATER MORA, J. *El Ser y la muerte... Op. Cit.*, p. 188.

<sup>181</sup> ABELLÁN, J. L. *El exilio filosófico en América... Op. Cit.*, p. 108.

Ferrater la historia forma parte de la naturaleza, y el “esfuerzo” del que habla Abellán del ser humano por alcanzar “su propia realidad” se daría en la naturaleza. Considero que las diferencias con Abellán se basan en la crítica que hace del alcance que la ciencia tiene en el pensamiento de Ferrater: «su constante partir de la experiencia y su atención a los datos de la ciencia hacen al filósofo abandonar la originalidad del filosofar, con lo que su pensamiento se convierte en buena medida en una expresión de los resultados y descubrimientos científicos al nivel del sentido común». <sup>182</sup> Muy probablemente tanto Muguerza como Abellán hayan visto ahí el desacierto de Ferrater, que sería no distinguir bien entre realidad orgánica simple y ser humano por un exceso de ciencia, idea que pueden y podrían tener muchos otros y que espero que esta tesis haya ayudado a aclarar.

Lo que yo veo en Ferrater y que puede contrarrestar las críticas de Muguerza y Abellán es que al desarrollar sus ideas sobre la naturaleza ontológica de la continuidad y sus posibilidades, terminó por faltarle la necesidad de creer que para que el ser humano sea especial hay que salir de la naturaleza, como lo expresó en su intervención al recibir la investidura de Doctor Honoris Causa por la Universitat de Barcelona en 1988:

Si per “definició d'ésser humà” s'entén, com tantes vegades ha succeït, una fórmula destinada a determinar unívocament, *per genus proximum et differentiam specificam*, la “natura essencial” de tal “ésser”, més valdria deixar-ho córrer.. En la mesura que els filòsofs s'han esforçat a descobrir en els éssers humans característiques que els facin *toto coelo* diferents d'altres éssers biològics, i en particular *toto coelo* diferents de les espècies biològiques més pròximes, crec que han perdut llastimosament el temps. Els éssers humans són culturalment molt complexos, moltíssim més que qualsevulla altra espècie animal de què tinguem notícia, però no deixen de ser realitats biològiques i, per escriure, físiques. <sup>183</sup>

Discrepo de las ideas de Muguerza y Abellán en cuanto que en el continuo no puede haber “discontinuidad” a modo de “abismo infranqueable”, porque si algo cambia es porque sus propiedades, funciones y estructura en ciertas circunstancias e interacciones hacen posible que el cambio suceda. Cambio que aunque brusco se encuentra dentro del continuo. También discrepo en que la proximidad a la ciencia haya sido lo que distanció a Ferrater de reconocer la extraordinaria singularidad de la ética. Es verdad que sí se distanció de atribuirle una cierta

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>183</sup> FERRATER MORA, J. «Intervenció del Senyor Josep Ferrater Móra», *Op. Cit.*, p. 34.



singularidad ontológica de corte trascendental a la ética, pero no negaría su singularidad e importancia, eso sí, dentro de la naturaleza. Pero los tres autores coincidirían en códigos morales sin mucha diferencia. La práctica, las consecuencias, no es lo que está en juego en este diálogo, sino unos principios metaéticos ontológicos que irían en última instancia a justificar lo que hace al ser humano especial, y que para Ferrater no tiene que ser darle un estatus ontológico especial.



## **CAPÍTULO 4: ANÁLISIS COMPARATIVO CON TRES FILÓSOFOS DE LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA**

He decidido hacer un análisis comparativo de Ferrater con tres filósofos de la ciencia contemporáneos, el análisis pretende revelar qué grado de homogeneidad en las bases filosóficas y en los resultados ontológicos de todos, y el por qué de las diferencias. El motivo por el cual he elegido a estos tres filósofos es que son filósofos de la ciencia contemporáneos e importantes y Ferrater tuvo contacto con ellos. Los tres tienen además visiones ontológicas distintas, por lo cual es muy interesante compararlos con Ferrater porque permite entender mejor su posición.

### **4.1. Comparación de Ferrater con Karl Popper**

Karl Popper (1902-1994), filósofo de la ciencia, cree que hay tres mundos y que uno de ellos – el 3- es ideal, con lo cual Ferrater no estaría de acuerdo porque para él había, como hemos visto, uno solo. Por otro lado, tuvieron dos ideas diferentes de ciencia, en el caso de Popper la ciencia y la idea de los tres mundos son compatibles, mientras que para Ferrater la ciencia no podría dar soporte a una idea de varios mundos.

En *Fundamentos de Filosofía*, Ferrater menciona que su idea de los tres grupos ontológicos –que más adelante serían cuatro niveles- es totalmente original y fue elaborada sin todavía conocer la teoría de los tres mundos de Popper:

Cabe rastrear ciertas similitudes entre los tres grupos ontológicos y “los tres mundos” – cosas, ciencias y artefactos- de que ha hablado Popper. Esto no quiere decir que la idea de los tres grupos proceda de Popper y, sobre todo, que no haya diferencias considerables entre semejantes grupos y tales mundos. Mi idea de los tres grupos fue presentada al público en 1967, y fue pensada y formulada antes de su aplicación formal, es decir, cuando no tenía noticia de las doctrinas de Popper al respecto. No se trata de una cuestión de precedencia –que estimo ociosa-, sino de una de independencia. Pero, además, aquí no se presupone, como sucede con Popper, la menor posibilidad de poder causal por parte del “tercer grupo” (o “tercer mundo”) sobre los otros. No se admiten, en

todo caso, causas “inmateriales”. Si se habla de una influencia ejercida por estructuras culturales, o si se admite que tales estructuras culturales pueden impactar sobre estados de conciencia o sobre comportamientos, ello es sólo en tanto que son físicamente representables mediante procesos bioneurales. Dicho sea de paso, la necesidad de poner en claro que no hay causas inmateriales ni, en general, un “mundo” conceptual subsistente por sí mismo, me llevó oportunamente a sustituir la idea de los tres grupos por la de los niveles de emergencia.<sup>184</sup>

Ferrater menciona de manera extremadamente sucinta –con una palabra cada uno- los tres mundos popperianos como: “cosas, ciencias y artefactos”, porque los menciona de paso. El segundo término “ciencias” no parece a primera vista reflejar el segundo mundo popperiano y parece que “mente” habría sido un término más adecuado. Quizás Ferrater se refería aquí a las ciencias en el sentido de las actividades de la mente humana.

Antes de comenzar la comparación ontológica, veamos entonces cómo Popper mismo los caracteriza, para lo cual me basaré en la ponencia de este autor en 1978 titulada «Three Worlds»<sup>185</sup>, donde de forma muy compacta el autor establece su posición ontológica, puesto que lo que se busca aquí es comparar resultados ontológicos. En esta ponencia Popper menciona sus otras tres obras en las que desarrolló la teoría de los tres mundos. Esta “evolución” puede ser rastreada así:

1. *Objective Knowledge* (Oxford: Clarendon Press, 1972, 1979). Libro que incluye las dos importantes conferencias: «Epistemology Without a Knowing Subject» (1968) y «On the Theory of the Objective Mind» (1969).
2. *Autobiography...* publicada también como *The Philosophy of Karl Popper* (La Salle, III.: Open Court, 1974).
3. K. R. Popper and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain* (Berlin, Heidelberg, New York, London: Springer International, 1977).
4. «Three Worlds» (1978) [http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/p/popper80.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/popper80.pdf)

En «Epistemology Without a Knowing Subject» (1968) Popper dijo:

---

<sup>184</sup> *Id.*, *Fundamentos de filosofía*, *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>185</sup> POPPER, Karl. «Three Worlds». The Tanner Lectures on Human Values. The University of Michigan. Apr. 7, 1978. [http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/p/popper80.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/popper80.pdf)

Without taking the words ‘world’ or ‘universe’ too seriously, we may distinguish the following three worlds or universes: first, the world of physical objects or of physical states; secondly, the world of states of consciousness, or of mental states, or perhaps of behavioural dispositions to act; and thirdly, the world of *objective contents of thought*.<sup>186</sup>

Los antecedentes del tercer mundo de Popper son (en orden creciente de influencia): la teoría de las formas o ideas de Platón, el espíritu objetivo de Hegel, la teoría de un universo de proposiciones en sí de Bolzano y el universo de los contenidos de conocimiento de Frege. Sin embargo Popper sostiene que sus diferencias con estos autores son mayores que sus coincidencias sobre todo por la interacción de los mundos: el mundo 3 es producto del 2 (pero una vez producido es independiente de la existencia del 2) y hay retroacción del mundo 3 al 1 a través del 2.<sup>187</sup>

Esta visión de los tres mundos no coincide con la investigación de Ferrater, quien ve las diferencias como de niveles de una sola realidad y no diferencias de mundos como realidades independientes. La continuidad supone en Ferrater una unidad, puesto que si dos o más mundos fueran sustancias diferentes, no podrían interactuar, ni dar lugar a otros mundos diferentes.

Las diferencias entre los dos autores pueden ser analizadas en cuatro aspectos. El primero es que Ferrater no aprueba el dualismo psicofísico que asume Popper: hay cosas mentales diferentes de las materiales y cada persona sería entonces una “mente encarnada”; sino que argumentaba que en el cerebro ocurren procesos neurológicos que tienen como resultado constructos, y esta continuidad cerebro-ideas no existe entre los mundos 1 y 2 de Popper. Hay, pues, en Popper ruptura entre mundos mientras que en Ferrater no hay ruptura entre niveles. Ferrater tendría además al menos dos objeciones triviales como que la existencia de la mente independiente del cerebro es incontrastable empíricamente y por tanto irrefutable, porque no se podría poner a prueba por ejemplo cómo actúa la mente sobre el cerebro. Además los “estados mentales” del mundo 2 no podrían existir por sí solos porque no puede haber un estado en sí mismo, esto es un error de cosificación. Popper pensó que la lógica era algo aparte de la realidad, pero Ferrater tenía la idea de las “ficciones” que son constructos y se encuentran en el nivel cultural y no en un mundo separado.

---

<sup>186</sup> *Id.*, «Epistemology Without the Knowing Subject». En VAN ROOTSELAAR, B. – STAAL, J. F. S., eds., *Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, Amsterdam: North-Holland, 1968, p. 333.

<sup>187</sup> Ver BUNGE, M. *Materialismo y ciencia*. Pamplona: Laetoli, 2013, p. 190.

El segundo aspecto es que en Popper el mundo 2 y 3 sí se relacionan en tanto que el 3 es producto del 2, pero una vez producidas adquieren independencia ontológica (existen por sí mismos). En Ferrater un nivel sí tiene propiedades emergentes totalmente nuevas a las del anterior, pero un nivel no puede existir por sí mismo sin los anteriores. El ejemplo que viene al caso es que el nivel cultural no podría existir si desapareciera el nivel social, o el biológico, o el físico.

El tercer aspecto es que la ruptura de Popper entre el mundo 2 y 3, postula las ideas sin sujeto. El conocimiento “objetivo” del mundo 3 implica un conocimiento que no cambia, en tanto que para Ferrater el conocimiento evoluciona, incluso la razón y el aparato biológico que la produce evolucionan. Además, el conocimiento se da en individuos que viven en grupos sociales y viven en determinada cultura, siendo en este sentido histórico. Los contenidos objetivos de pensamiento equivaldrían en Ferrater a los productos culturales que se sitúan en el nivel cultural.

Y el cuarto aspecto es que para Ferrater, la ciencia estudia todos los niveles de realidad. Pero para Popper la ciencia sólo estudiaría el mundo 1, puesto que es al único a cuyo conocimiento se le puede aplicar el criterio de falsabilidad, el cuál es el criterio que según él demarca la ciencia de la no ciencia.

POPPER	FERRATER	
<b>Constitución de la realidad</b>		
<b>3 Mundos</b>	<b>Grupos Ontológicos</b>	<b>Niveles</b>
<i>Objective Knowledge: An Evolutionary Approach</i> (1972) y (1979) <i>Autobiography</i> (1974) <i>The Self and Its Brain</i> con J. C. Eccles (1977) “Three Worlds” (1978) <a href="http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/popper80.pdf">http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/popper80.pdf</a>	<i>El ser y el sentido</i> (1968), reelaborado como <i>Fundamentos de Filosofía</i> (1985)	(Versión mejorada de lo que habían sido los Grupos Ontológicos) <i>De la materia a la razón</i> (1979)
Objetos físicos	Realidades físicas	Físico
Estados de conciencia o mentales	Personas	Biológico (Incluye el continuo neural-mental)
Contenidos objetivos de pensamiento	Objetivaciones	Social
		Cultural

**Tabla 2. Cuadro comparativo Ferrater/Popper**

La teoría de los tres mundos sería una teoría pluralista y sería contraria al monismo emergentista de Ferrater al afirmar que puede haber mundos aparte del material. Al comparar las dos posturas, el materialismo en general se ve refutado ontológicamente, a saber: ¿Por qué se tiene que pensar que hay un solo mundo y no varios? La réplica de Ferrater sería que las realidades se relacionan con alguna otra y es en esa intersección donde puede investigarse una realidad en tanto que distinta de la otra realidad o grupo de realidades. El resultado sería por un lado, que es imposible saber cómo se combina un ente material con uno inmaterial o de otras naturalezas, por dos razones: porque no habría variables calculables o medibles para entender esta interacción y porque los límites de la ciencia del momento hacen imposible saber si lo que no se ha podido explicar hasta el momento es por las limitaciones científicas o porque es algo que proviene o pertenece a otra realidad. Además, si fuera verdad que las realidades interactúan, habrían de tener en común algunas propiedades, porque de otra forma no podrían interactuar, a menos de que se dé como válida la posibilidad de que diferentes realidades puedan afectarse entre sí sin compartir ninguna propiedad, idea que no puede ser contrastada, o sea ni verificada ni falsada y por tanto se queda ahí. Ferrater objetaría que si la explicación de las cosas se puede dar desde la materia, y por ende en relación con ésta, no es necesario introducir “otras realidades”, similar a la navaja de Ockham, cuyo objetivo no es ahorrar explicaciones, discursos, teorías o tinta, sino evitar postular cosas que no existen. Y ante los límites de la ciencia, suspender el juicio y continuar con la investigación. Para evitar todo el embrollo de la ontología, lo más cómodo sin embargo, sería adoptar un materialismo epistemológico sin tener que hacer compromiso ontológico alguno porque sería suficiente para teorizar e investigar, a modo de método, y no habría necesidad de postular un materialismo ontológico. En otras palabras, el materialismo epistemológico sería “hacer de cuenta que la materia existe”. Considero que Ferrater quería ir más allá de adoptar un materialismo epistemológico, quería poder hacer un compromiso ontológico y hablar de la realidad como un hecho y no como una teoría. Además de combatir uno de los males de la filosofía contemporánea: confundir lo ontológico con lo epistemológico.

## 4.2. Comparación de Ferrater con Mario Bunge

La influencia que tuvo Mario Bunge sobre Ferrater puede llevar con plausibilidad a creer que el monismo *sui generis* es una especie de copia del sistemismo bungeano, pero la realidad es que Bunge y Ferrater, llegaron al materialismo emergentista por caminos diferentes - no sin tener muchas diferencias de todos modos- puesto que coincidían en lo fundamental. Por ejemplo, para Bunge teoría de la realidad (epistemología) y realidad (ontología) no son lo mismo. Distinción que comparte Ferrater, quien tiene muy claro no confundir aspectos ontológicos con aspectos epistemológicos.

Mario Bunge, afirma en su artículo «Conceptual Existence», incluido en *Transparencias* (1981), que Ferrater era un realista semántico, además de un naturalista ontológico, posturas que él comparte. Da soporte a la idea de que Ferrater daba un papel de herramienta al lenguaje, explicando por qué se deben asumir estas posturas, en este caso concreto para dar cuenta de la naturaleza y modo de existencia de los objetos conceptuales (clases, relaciones, proposiciones, teorías, etc.):

As is well known, conceptual objects have been the undoing of traditional empiricism as well as of vulgar materialism, for they are neither distillates of ordinary experience nor material objects or properties thereof. Surely the empiricist may claim that there are no conceptual objects aside from mental events. But he cannot explain how different minds can grasp the same conceptual objects and why psychology is incapable of accounting for the logical, mathematical and semantical properties of constructs. And the vulgar materialist (nominalist) will likewise discard conceptual objects and speak instead of linguistic objects-e.g., of terms instead of concepts and of sentences instead of propositions. But he is unable to explain the conceptual invariations of linguistic transformations (e.g., translations) as well as the fact that linguistics presupposes logic and semantics rather than the other way around. Therefore we cannot accept either the empiricist or the nominalist reduction (elimination) of conceptual objects any more than we can admit the idealist claim that they are ideal beings with an autonomous existence. We must look for an alternative consistent with both ontological naturalism and semantical realism.<sup>188</sup>

---

<sup>188</sup> BUNGE, M. «Conceptual Existence», *Op. Cit.*, p. 5.



Ferrater había escrito el artículo «Fictions, Universals, and Abstract Entities» (1977) donde expresa claramente su punto de vista acerca de los objetos conceptuales y su relación con los objetos físicos. Lo abstracto “tiende” a ser abstracto pero no es ajeno a lo físico y de hecho no existirían sin ello. Su existencia sería conceptual para nosotros.<sup>189</sup>

Para aclarar la relación entre las ideas filosóficas de ambos, podemos ver en una carta fechada el 10 de septiembre de 1979<sup>190</sup> en la que Ferrater le escribe a Bunge:

Estoy leyendo, con creciente interés, admiración y fruto el volumen 4 del Treatise --cuyo envío le agradezco. Observo, además, y con satisfacción, que coincidimos en muchas cosas --incluyendo varios de los básicos "ismos" que figuran en las páginas 251-252 de su obra y en las páginas 83-85 de mi libro, "De la materia a la razón". Por supuesto que hay, entre otras, una diferencia (en mi contra), y es que no puedo competir ni de lejos con su exactitud. De todos modos, me agrada mucho que, de tener tiempo, diera una ojeada a mi susodicho libro y me dijera su opinión franca --que, buena o mala, o mediana, me va a servir de mucho, y si es medianamente buena me va a alentar a seguir por caminos similares.

**Fig. 5. Fragmento de carta de Ferrater a Bunge en 1979.**

Ferrater no especifica en esta carta cuáles “-ismos” son los que tienen en común, se limita a decir que coinciden en muchas cosas incluyendo algunos de los “-ismos” básicos.

Ferrater se refiere a los diez “-ismos” que enumera Mario Bunge en el apartado 6.6. del capítulo 6 del volumen 4 de su *Treatise on Basic Philosophy* (1979), los cuales caracterizan la ontología ofrecida en los volúmenes 3 y 4 de esta obra, y que por tanto determinan la ontología de Bunge, según él mismo lo afirma en el capítulo mencionado. Y también se refiere a sus propios 6 “-ismos” que figuran en el apartado 11 del capítulo 1 de *De la materia a la razón* (1979).

---

<sup>189</sup> Ver FERRATER MORA, J. «Fictions, Universals, and Abstract Entities». *Philosophy and Phenomenological Research*, 1977, n. 37, p. 353-367.

<sup>190</sup> Carta a Mario Bunge, 10-09-1979. Préstamo de Mario Bunge.

“-ÍSMOS” DE FERRATER MORA	“-ÍSMOS” DE BUNGE
1. Materialismo 2. Emergentismo 3. Realismo crítico 4. Racionalismo relativista 5. Integracionismo 6. Sistematismo  <b>Nota:</b> Al final del apartado de <i>De la materia a la razón</i> donde Ferrater enumera estos “-ísmos”, dice: «los -ísmos resultantes son materialismo, emergentismo, evolucionismo, continuismo, realismo epistemológico crítico, empirismo, racionalismo, relativismo, integracionismo y sistematismo». <sup>191</sup>	1. Naturalismo o materialismo. 2. Sistematismo 3. Pluralismo 4. Emergentismo 5. Dinamismo 6. Evolucionismo 7. Determinismo 8. Biosistemismo 9. Psicosisistemismo 10. Sociosisistemismo

**Tabla 3. Cuadro comparativo de “-ísmos” Ferrater/Bunge**

Las ideas sistemistas y emergentistas de Bunge influenciaron a Ferrater, sirviéndole de apoyo:

Como las propiedades de referencia son resultantes de características poseídas por elementos componentes del tipo, o nivel, en cada caso considerado, es posible, según ha indicado Mario Bunge, explicar la “emergencia”, o la “novedad”, de un tipo, o nivel, de realidad sin por ello negar la realidad y efectividad de tal “novedad” o “emergencia”. <sup>192</sup>

Una de las principales diferencias entre ambos autores es la clasificación de niveles. Mientras Ferrater distingue, como se ha visto, cuatro niveles, Bunge distingue cinco:

1. Nivel físico: el conjunto de todas las cosas físicas.
2. Nivel químico: el conjunto de todos los sistemas químicos (en donde ocurren las reacciones químicas).
3. Nivel biológico: el conjunto de todas las células y organismos multicelulares.

<sup>191</sup> Ver FERRATER MORA, J. *De la materia a la razón*, *Op. Cit.*, p. 85.

<sup>192</sup> *Id.*, *Fundamentos de filosofía*, *Op. Cit.*, p. 103.

4. Nivel social: el conjunto de todos los sistemas sociales.

5. Nivel técnico: el conjunto de todos los artefactos.<sup>193</sup>

<b>BUNGE</b>	<b>FERRATER</b>
Obra: Treatise on Basic Philosophy Vol. 4 Ontology II : A world of Systems (1979)	Obra: De la materia a la razón (1979)
<b>NIVELES</b>	
Físico	Físico
Químico	Biológico (Incluye el continuo neural-mental)
Biológico	
Social	Social
Técnico	Cultural

**Tabla 4. Cuadro comparativo de niveles Ferrater/Bunge**

---

<sup>193</sup> Ver BUNGE, Mario. *Scientific Materialism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981. p. 28-29.

### 4.3. Comparación de Ferrater con Ulises Moulines

Ulises Moulines es un representante de la teoría de la ciencia denominada estructuralismo (diferente del estructuralismo lingüístico). El estructuralismo dice que la realidad se entiende mejor en términos de constructos científicos empíricos y sus relaciones, en vez de entidades concretas en sí mismas. Según el estructuralismo, el concepto de material, clave en la filosofía de Ferrater, no debería ser interpretado como una propiedad de la naturaleza en sí misma, sino cómo las relaciones matemáticas basadas en la ciencia describen como el concepto de materia interactúa con otras propiedades. De este modo se incluyen todos los aspectos importantes de una teoría empírica en un marco formal. Ulises Moulines es representante de esta teoría metateórica junto con otros como Patrick Suppes, Joseph D. Sneed, Wolfgang Stegmüller y Wolfgang Balzer. El estructuralismo científico está relacionado con el concepto de realismo estructural epistémico, según el cual hay una retención de la estructura a través del cambio de una teoría.

Ulises Moulines dice que la ciencia debería ser el punto de partida del esfuerzo ontológico y lo primero es ver qué compromisos ontológicos hay implícitos en las teorías científicas. Para ejecutar esta tarea se debe trazar primero una estructura formal. Pero la ciencia no es un sistema único ni homogéneo y por eso la tarea ontológica es difícil. La reducción de todas las teorías a una teoría fundamental sería lo ideal, para llegar a ello se podrían ir reduciendo las teorías a varias teorías fundamentales, pero éstas deben ser mutuamente compatibles. Así se podría construir un sistema ontológico único, cuyas categorías procederían de los compromisos ontológicos de esas teorías fundamentales. La realidad podría definirse entonces como «una disjunció dels àmbits de diverses teories fonamentals».<sup>194</sup> Es decir, el análisis ontológico debe estar basado en las teorías fundamentales de la física actual y sus interrelaciones, a saber: la relatividad general y la teoría electrodébil, que son incompatibles; y quizás también la termodinámica irreversible, dice Moulines. Si las teorías son mutuamente

---

<sup>194</sup> MOULINES, U. «La unitat de la ciència i la unitat de l'ésser humà: esborrany d'un plantejament formal». En TERRICABRAS, J-M, ed., *La filosofia de Ferrater Mora, Op. Cit.*, p. 119.

incompatibles, significaría que el mundo funciona más como «un sistema federal descentralizat i no com un Estat centralizat».<sup>195</sup>

En cuanto a la discusión de los compromisos ontológicos *de una teoría*, Moulines hace una aclaración muy importante: «Aquesta discussió dels compromisos ontològics de la teoria és independent del debat realisme/instrumentalisme actual, com a mínim en la manera que aquest tema s'acostuma a plantejar. Els compromisos ontològics d'una teoria són una cosa, els compromisos ontològics dels usuaris de la teoria en són una altra».<sup>196</sup> Según Moulines, el debate realismo vs. instrumentalismo no se debe plantear fuera de teorías particulares y la posición razonable sería ser realista en unas teorías, o partes de teorías e instrumentalista en otras.

Ulises Moulines hace una refutación ontológica del materialismo y del monismo en su ensayo «Por qué no soy materialista» (1977).<sup>197</sup> Ferrater es consciente de la objeción que hace Moulines en este ensayo<sup>198</sup> de que los materialistas no definen exactamente lo que entienden por materia y si el concepto de materia es confuso entonces el predicado “es material” es vacuo. ¿Se puede ser materialista con la definición aproximada de materia que tiene Ferrater? Ferrater no justifican la falta de precisión en la definición de materia por parte de los materialistas, pero cree que la aproximación “es material” es preferible a “es mental”, “es espiritual”, “es ideal”, “es conceptual”, etc. Y sigue adelante con la investigación. Si se tomara como válida la objeción, todo conocimiento sería refutable de este mismo modo, porque toda definición es susceptible de revisión, el dualismo sería doblemente susceptible y el pluralismo aun más, puesto que en vez de explicar un mundo tienen que explicar dos o más. Y si uno de esos mundos es material, o tiene que ver algo con la materia, también tiene que explicar en qué consiste la materia. A no ser que postule la no existencia de la materia, en cuyo caso tendría que explicar qué existe y justificarlo. En conclusión, si Ferrater no tiene un punto de partida sólido, es decir, una definición absoluta de materia, ¿cómo puede estudiar los demás niveles de realidad? Porque concibe la verdad como verdad por aproximación.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>197</sup> *Id.*, «Por qué no soy materialista». *Crítica*, 1977, v. 9, n. 26, p. 25-37.

<sup>198</sup> Ver FERRATER MORA, J. *De la material a la razón*, *Op. Cit.*, p. 23-24.

En «Las tribulaciones del materialismo» (1979)<sup>199</sup>, Moulines responde al comentario que Ferrater en *De la materia a la razón* (1979) hizo sobre su artículo «Por qué no soy materialista» (1977), el cual citaré y desglosaré para comentar las frases o conceptos subrayados:

Mi respuesta al mencionado comentario de Ferrater Mora en *De la materia a la razón* (1979) no puede ser muy polémica porque el autor concuerda con mi argumentación antimonista general. La reconstrucción que Ferrater Mora da de mi argumento y de sus consecuencias para una ontología materialista es impecable. Ahora bien, lo que me desconcierta en la posición de Ferrater Mora es que, a pesar de reconocer las graves dificultades (1) de cualquier doctrina monista y, en particular del materialismo, a renglón seguido nos comunica que “persistirá en el empeño” de adscribirse a una especie de monismo paramaterialista, que ciertamente él llama “monismo *sui generis*” (para distinguirlo de las formas criticadas), pero que, a mi entender, no deja de ser sujeto a algunas críticas ya expuestas. Ferrater Mora caracteriza su monismo de la siguiente forma: «Una de las tesis de esta posición es que si algo es real, es un hecho, un proceso o fenómenos naturales. Los hechos, procesos o fenómenos constituyen lo que se llama para abreviar, “la Naturaleza”, y ésta comprende ante todo (2) el universo “material”». <sup>200</sup> Parece pues que Ferrater Mora identifica lo material con lo natural, o por lo menos como “la base” de todo lo natural, para pasar entonces a su tesis monista de que “todo lo real es natural”, la cual, según la identificación propuesta, sería una forma de materialismo. No puedo por menos que ver en esta tesis un ejemplo de la estrategia tautologizante o trivializante del materialismo en sus formas más avanzadas, que he criticado más arriba (3). En efecto, si identificamos lo material con lo natural para pasar a afirmar que “todo lo real es material” o, equivalentemente, “todo lo real es material”, pero sin dar una caracterización no-vacua, efectiva de “natural” es, o bien confuso, o bien trivial (esto último si se le entiende como idéntico a “es real”), y la tesis, por tanto, o es confusa, o es tautológica. Sustituir “la materia” por “la Naturaleza” no arregla las cosas; las deja igual. (En este sentido, el naturalismo se enfrenta a los mismos problemas que el materialismo.) (4) Es posible que Ferrater Mora, al subrayar el carácter natural de lo real, lo que quiera dejar sentado es que no cree en la realidad de entes llamados “sobrenaturales” (5), como dioses, demonios, etc. Esta tesis ciertamente poseería más contenido que la anterior. Pero entonces no se trataría de una tesis monista general, sino de una tesis particular, a saber, el ateísmo, que, como he argüido antes, no debe confundirse con el materialismo (6). <sup>201</sup>

Los comentarios sobre los apartes subrayados en la cita son:

1. Es normal que haya graves dificultades.
2. “Ante todo” significa aquí “se basa”.
3. No es una “estrategia tautologizante” porque “todo lo real es natural” significa que todo lo real es materia y todo lo que emerge de ella.

---

<sup>199</sup> MOULINES, U. «Las tribulaciones del materialismo». *Crítica*, 1979, n. 33, p. 87-118.

<sup>200</sup> Moulines cita a FERRATER MORA, J. *Loc. Cit.*

<sup>201</sup> MOULINES, U. «Las tribulaciones del materialismo», *Op. Cit.*, p. 96-97.

4. “Sustituir ‘la materia’ por ‘la Naturaleza’ no arregla las cosas, las deja igual...el naturalismo se enfrenta a los mismos problemas del materialismo”: porque materia se refiere específicamente al nivel físico solamente como base, mientras que la naturaleza se refiere a todos los niveles emergentes. En otras palabras, según Ferrater todo lo que existe es material, cómo se explica entonces la diversidad. Porque para Ferrater el predicado “es material” significa no que se explica por las leyes de la materia, sino que su realidad base es la materia sin la cual no existiría. «Admitir que la naturaleza comprende ante todo el llamado “universo material” no equivale a mantener que todo lo que hay en el mundo esté literalmente compuesto de “materia” o sea estrictamente “físico”. Sostener que toda realidad está entreverada con, y no existe sin realidades físicas es muy distinto de sostener que todo lo que hay se reduce a “cosas físicas”, o que puede explicarse sólo y exclusivamente por medio de las leyes de la física».<sup>202</sup>
5. “...lo que quería dejar sentado es que no cree en la realidad de entes llamados ‘sobrenaturales’”: si no hay definición de “naturaleza” no se puede entender qué son los entes sobrenaturales.
6. “...no se trataría de una tesis monista general...sino del ateísmo que...no debe ser confundido con el materialismo”: el ateísmo es no creer en un ser superior, dios o dioses, asociado con el origen de todo y el poder absoluto.

Después de lo expuesto anteriormente y de ver la entrevista a Ulises Moulines en el Anexo I, podemos concluir que aunque no concuerden en su visión del materialismo y del monismo, es claro que sí coincidían en el método y en valorar la importancia de la ciencia. Es muy dicente que un filósofo de la ciencia importante y contemporáneo, diga que el método integracionista tuvo una influencia en él y que puede aportar claridad a la ciencia. La objeción de Moulines es tan importante para Ferrater que la tiene en cuenta al principio de *De la materia a la razón* (1979) y es una objeción que para Ferrater quedaba abierta, en mi opinión, así hubiese decidido seguir con la investigación. Para Ferrater el materialismo no es un simple recurso epistemológico, es decir, ‘materialismo’ no es sólo un término que se utiliza para ordenar las cosas teóricamente; sino que pretende un compromiso ontológico. Veamos este problema con más detalle.

---

<sup>202</sup> FERRATER, J. *De la materia a la razón, Op. Cit.*, p. 25.

#### 4.4. El problema del realismo

El Realismo en general es un término con dos connotaciones: una ontológica y otra epistemológica. Es la visión de que algunos hechos son objetivos en vez de subjetivos o fenoménicos y de que algunos de ellos pueden ser conocidos, perceptualmente o conceptualmente. Ha habido tres tipos principales de realismo ya desde la Antigüedad y que se mantienen hoy, a saber: idealista, ingenuo y científico. Cada realismo supone una idea de realidad y según ella determina un método de conocimiento acorde. En el caso del realismo científico la realidad es la colección de todas las cosas concretas o materia; en el realismo idealista la realidad son las ideas y sus “sombras”; y en el ingenuo la realidad es todo lo que existe tal cual se la percibe. El opuesto del realismo es el antirrealismo, que es la negación de la realidad objetiva o la toma de la ficción como hecho.

A diferencia del realismo idealista, según el realismo científico que adopta Ferrater, las ideas no existen por sí mismas (sino que están en las mentes o cerebros, productos de la evolución) ni en el lenguaje, que es biosocial y por tanto material. Además la razón y el sentido común evolucionan históricamente, en gran parte por la ciencia, y con ellos las ideas. En resumen, lo factual y no lo meramente empírico cuenta porque para un realista científico la experiencia humana es un pequeño subconjunto de la totalidad de hechos; hechos que por cierto están ligados a la realidad, por ejemplo la visión lingüística es biosocial, es decir, el lenguaje y lo biológico (que es material) están conectados.

Por este motivo las ideas en el realismo crítico requieren de contrastación, la cual no es necesaria para el idealismo en concordancia con su concepción de realidad. El realismo idealista es usado en un tipo más especulativo de filosofía, por lo cual es internamente consistente. Por otro lado, a diferencia del realismo ingenuo, el realismo científico supone que las cosas son más complejas de lo que pueden informarnos los sentidos y por lo tanto para dar cuenta de ellas se necesitan teorías además de los datos empíricos. El realismo científico se interesa pues por una coherencia tanto interna como externa del conocimiento.

El realismo científico tiene en cuenta, entonces, las ideas, pero de una forma diferente al realismo idealista al localizarlas en el cerebro; y tiene en cuenta la percepción del realismo ingenuo, pero sometiéndola a contrastación, teorización, y crítica. Lo que propone el realismo



científico, es que el mundo tiene existencia autónoma externa a nosotros, por lo cual existen verdades que no son subjetivas, que son verdades por aproximación y no verdades eternas y absolutas como en el realismo idealista, ni verdades tan particulares y fugaces como en el realismo ingenuo. Las verdades son, pues, aproximadas y se deben poder corregir y profundizar, de otra forma, no se podría desarrollar la ciencia. El realismo busca unir la experiencia con la razón sin dar preferencia a una sola.

El realismo científico afronta varias dificultades en la contemporaneidad, como la señalada a Ferrater por Moulines. Teniendo en cuenta que el materialismo es una posición ontológica que ha respaldado tradicionalmente al realismo científico, una de las dificultades más importantes es la concepción y definición de la materia después del surgimiento de la mecánica cuántica. El materialismo ontológico ha sido puesto en entredicho, tema que se debe afrontar con ayuda de la física y otras ciencias. Esta es una visión optimista del panorama:

We learned in the twentieth century that matter is a very different thing than everyday experience suggests. To understand it deeply, we need entirely new concepts. These concepts have brought a new level of beauty and coherence to fundamental physics, a foundation of our world-picture. They also invite new questions and ambitions.<sup>203</sup>

Una opción ante la incertidumbre sería dejar al realismo científico como mera herramienta epistemológica, pudiéndose usar las herramientas teóricas y el supuesto de la materia como simples ayudas para ordenar el conocimiento científico pero sin ningún compromiso ontológico. Esta segunda opción suscita interrogantes, a saber: ¿Puede haber un realismo epistemológico sin necesidad de un correspondiente realismo ontológico? ¿Puede ser que el realismo científico no corresponda a ninguna realidad? ¿Es el realismo ontológico, en definitiva, un pseudoproblema? Ferrater respondería que no a estas preguntas, pero queda pendiente dar una explicación formal más satisfactoria.

Tradicionalmente el realismo científico ha ido de la mano con el materialismo hasta el punto que muchos científicos identifican la materia con lo que existe. Sin embargo entre los filósofos y algunos científicos esta visión ha sido puesta en entredicho. Podríamos llamar a este

---

<sup>203</sup> WILCZEK, F. «The modern concept of substance». *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*, 2013, Winter, p. 75.

proceso: la desmaterialización de la materia. Estos puntos son técnicos y especializados pero la pregunta filosófica general es: ¿el aspecto ontológico es en absoluto necesario? ¿No bastaría usar el método científico para ganar conocimiento sin tener ninguna visión ontológica? Y en ese caso, ¿conocimiento de qué? Puede haber varias posiciones al respecto, por ejemplo:

1. No podemos conocer el aspecto ontológico del mundo y de todas maneras no lo necesitamos para hacer ciencia.
2. Pragmatismo ontológico: no podemos conocer el aspecto ontológico del mundo pero necesitamos suponerlo para hacer ciencia.

Al final todos parecemos estar de acuerdo en que se puede y se debe hacer ciencia. Y también parecemos estar de acuerdo en que el realismo científico al menos en su componente epistemológico sigue siendo un instrumento útil para tal fin. Para hacer ciencia tenemos que asumir que y actuar como si la realidad existiera, como si la pudiéramos aprehender, y como si fuera material, independientemente de nuestras posiciones ontológicas. Pero esta visión instrumentalista no responde al interrogante filosófico: ¿Qué es la realidad?

¿Por qué es importante la materia para responder a esta pregunta? Se necesita una concepción filosófica más profunda de la materia, la cual sin dejar de estar influenciada por la ciencia, sea estable teóricamente porque necesitamos una palabra para etiquetar lo que existe y poderlo distinguir de lo que no existe, lo real de lo no real, y en concordancia la ciencia de la pseudociencia. Por ejemplo, si los fantasmas son reales, pueden ser estudiados con los métodos de la ciencia. Aunque el punto de ser fantasma es precisamente no ser material. Por lo cual no hay una ciencia de los fantasmas que los pese y los mida. Pero sí se pueden estudiar como parte de una tradición, por ejemplo. Otro ejemplo son los personajes literarios, los cuales la ciencia no estudia, pero tampoco niega. Si se piensa en los números, la literatura o el arte, las herramientas de estudio que necesitamos son adecuadas al objeto de estudio. ¿Por qué existen cosas diferentes? ¿Por qué se necesitan las distinciones? El materialismo es necesario entonces para distinguir las cosas entre sí y determinar sus formas de ser, recordando que la realidad material no es meramente física, como lo explica Ferrater en el continuo.

Ferrater era partidario de un diálogo con la ciencia, veamos lo que tres destacados científicos de distintas áreas tienen que decir sobre la materia desde su propio ejercicio científico:

## ENTREVISTA A CIENTÍFICOS SOBRE LA MATERIA

### Entrevista a Frank Wilkzec<sup>204</sup>

Frank Wilkzec (1951) es un físico teórico y matemático estadounidense. Es el Herman Feschbach Profesor de Física en el centro de física teórica del Massachusetts Institute of Technology. En el 2004 ganó el Premio Nobel de Física junto con David J. Gross y H. David Politzer por el descubrimiento de la libertad asintótica en la teoría de interacción fuerte. Sus especialidades son la teoría cuántica y la física de partículas.

1. Do we have enough evidence to say that matter exists?

F.W. The concept of matter has changed a lot over the course of the twentieth century. It has become stranger, but more definite and specific. One could say that "matter" as traditionally understood has been replaced by a new concept, but I think it would be a severe abuse of language to question that matter exists. Of course it does!

2. From the physics point of view, why could we say matter exists?

F.W. We can use it to build bridges, or lasers, or computers, or to cook, to understand biochemistry ... In fundamental physics, we learn what matter is, in its bare essence. We have quite a detailed understanding, that enabled us to design a machine like the Large Hadron Collider, and to predict a lot about what will happen there, even under conditions never previously encountered.

3. Can physics as a science be carried out without the concept of matter? And the concept of causality?

F.W. You'd have to replace these concepts with others that reproduce their success. It would not be easy to do.

4. Is it common to doubt matter or be skeptical about its existence amongst physicists?

F.W. There are legitimate debates over esoteric details, but not about the central equations that govern, as Dirac said, "All of chemistry and most of physics".

5. Many allege that quantum mechanics proves that matter does not exist, how far is this true?

F.W. Quantum mechanics requires us to revisit and sometimes modify many everyday ideas and words. If your criteria for what constitutes "existence" are too strict, you might talk yourself into the absurd conclusion that matter does not exist. But it would be much better and less misleading, I think, to make our concept of "existence" more flexible, to allow it to fit with Nature's.

### Entrevista a Francisco Ayala<sup>205</sup>

Francisco Ayala (1934) es Profesor de Filosofía y Biología Evolutiva en la Escuela de Ciencias Biológicas en Universidad de California en Irvin, Estados Unidos. Su especialidad es la genética evolutiva.

---

<sup>204</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 06/01/2014

<sup>205</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 21/04/2014

1. Is the proposition that matter exists, one for which we can gather evidence for or against? If not, how do you consider it? If so, is there sufficient evidence to come to a conclusion?

F. A.: It is an "idealist" position, held by very few philosophers, long ago challenged in detail. As a scientist, I don't think it's worth dealing with it.

2. From the biology point of view, why could we say matter exists?

F.A.: Because we deal with it all the time, touch it, change it, etc.

3. Can biology as a science be carried out without the concept of matter? And the concept of causality?

F.A.: No, to both questions.

4. Is it common to doubt matter or be skeptical about its existence amongst biologists?

F.A.: No.

5. Many allege that quantum mechanics proves that matter does not exist, how far is this true for biology?

F.A.: Not at all true.

### **Entrevista a Michael Anthony Whitehead<sup>206</sup>**

Michael Anthony Whitehead es Profesor Emérito del Departamento de Química de la Universidad de McGill en Montreal, Canadá. Sus especialidades son la física de la química y la química de materiales. En la actualidad dirige el Whitehead Grup en esa misma universidad, el cual es un grupo de investigación sobre modelización molecular para predecir nanoestructuras.

1. Is the proposition that matter exists, one for which we can gather evidence for or against?

M.W.: If we do not exist how can you use the internet to contact me if I do not exist and the internet is not there? If you breathe and know yourself can you be an illusion? Physics is based on observation and the idea that we do not exist is a mathematical theory not based on observation and therefore invalid.

2. From the physics point of view, why could we say matter exists?

M.W.: Because we get consistent results which for centuries have remained the same but the theories describing them have changed. Matter is, our Ideas about it change.

3. Can physics as a science be carried out without the concept of matter? And the concept of causality?

M.W.: No! Physics is the study of matter and its manipulation and every action has a reaction and therefore is caused.

4. Amongst physicists, is it common to doubt or be skeptical about the existence of matter?

M.W.: Some only, most physicists believe in matter and its structure and its usefulness and that if you stub your toe on a rock it hurts; if you are not in existence and nor is the rock you must get a non -existent hurt.

5. Many allege that quantum mechanics proves that matter does not exist, how far is this true?

M.W.: Quantum Mechanics is a theory and it gives rise to probabilities and uncertainties at the microscopic level but this is not detectable at the macroscopic level at which we and the universe exist.

### **Figura 6. Entrevista a científicos sobre la materia**

---

<sup>206</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 29/04/2014

Aunque obviamente otros científicos podrían tener opiniones diferentes sobre la materia, no parece del todo descabellado seguir manteniendo un materialismo ontológico, aunque sí habría que modificar el concepto de materia. Los científicos se las ven con la realidad, aunque por medio de instrumentos, teorías, conceptos, porque si no es así: ¿Con qué se las ven? Y si no ganan conocimiento de la realidad material: ¿Qué están ganando?



## CAPÍTULO 5: RAZÓN Y *SENY*

La orientación racional del pensamiento tiene varios rasgos, uno de ellos es dar cuenta y razón de las ideas sin confiarse en que haya algo inexplicable o indiscutible. El segundo rasgo es mantener clara la distinción entre racionalidad de fines y racionalidad de medios. Y el tercer rasgo mencionado es la evaluación constante de la racionalidad. Veamos:

En el estado actual no sólo de la filosofía, sino de la sociedad humana entera, especialmente de la titulada «sociedad postindustrial» –la muy traída y llevada «aldea global electrónica»–, es deseable que la razón no se conviertan instrumento de cualesquiera fines, racional –y hasta moralmente- injustificables. Otro rasgo, finalmente, es el examen crítico del alcance, posibilidades y límites de las formas de racionalidad. Lo último puede originar un círculo, pero es uno de los menos viciosos que puedan imaginarse.<sup>207</sup>

Ferrater propuso que el mundo era un continuo que iba de la materia a la razón: ¿Pero qué es entonces la razón después de todo? En Ferrater había una intrincada relación entre los conceptos razón, ciencia y lógica, las tres se encuentran entrelazadas y son interdependientes haciendo difícil precisar “quién fue primero”.

Para Ferrater la relación entre razón y ciencia es recíproca y reconoce en esta relación el elemento pragmático, en el sentido de que la ciencia es un elemento que transforma potentemente la razón. Veámoslo:

La razón no es, en suma, ninguna “realidad”, sino un conjunto de funciones. En este sentido puede decirse que se desarrolla en el curso de la historia. Lo que en el curso de la historia hacen los hombres va constituyendo la razón, y a la vez ésta permite contrastar, comparar o discutir lo que se hace, o piensa.<sup>208</sup>

Una forma de hablar de razón, es hablar del buen sentido, o de sentido común. Ferrater explica esta noción en *El ser y la muerte* (1962). Dice que un ‘objeto’ y ‘fenómeno’ naturales en

---

<sup>207</sup> FERRATER MORA, J. *Cambio de marcha en filosofía*, Madrid: Alianza, 1974, p. 117-118.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 94.

tanto que perceptibles por los sentidos, sirven de punto de partida para un proceso de abstracción y posterior conceptualización. Todo en la realidad natural es objeto posible del sentido común, el cual no es una facultad inalterable; la prueba de ello es que no es común a todos los seres humanos en todas las épocas, como lo demuestran la historia de la filosofía y de la ciencia. El sentido común “tradicional” se basa en las medidas acordes al cuerpo humano, desestimando los cuerpos microfísicos y lo megafísicos; a medida que la ciencia ha ido avanzando y hemos visto un poco más allá de nuestros limitados sentidos, nuestro “sentido común” se ha ido asimismo ampliando.<sup>209</sup> Por ejemplo el microscopio hizo posible ver las realidades microscópicas y los telescopios la macroscópica, superando el sujeto humano su posición limitada por medio de estas herramientas para conocer el mundo, incluyendo su propio cerebro, su propio carácter, su propio cuerpo. Otro ejemplo es la renovación conceptual. Hoy, las palabras célula, virus, bacteria, gen, galaxia, inercia, velocidad de la luz, deriva continental, evolución de las especies por selección natural, etc., forman parte del acervo que forma parte del sentido común, conceptos que no se conocían en la Antigüedad y respuestas supersticiosas a las causas de la enfermedad han ido cambiando y a día de hoy las respuestas como “es una infección”, “parece epilepsia”, “es genético”, etc., entraron a reemplazar otras afirmaciones como “es un castigo divino”, “es el demonio”, “es el mal de ojo”, etc. La ciencia estudia además no sólo lo que los seres humanos conocen, sino también lo que creen, tal es el caso del estudio de las ideologías, el rol de género, los indicadores de la felicidad, etc. Probablemente en el futuro habrá más conceptos nuevos que ayuden a entender y explicar mejor las cosas y entrarán a formar parte de los conceptos del sentido común. Y algunos que se utilicen hoy serán desechados. Muy discutiblemente, puede entonces afirmarse que el sentido común hoy no sólo es diferente al sentido común del pasado, sino mejor. En todo caso, puede verse como el sentido común es un medio por el cual la ciencia va transformando la razón.

Pasando del sentido común como una manera básica de interacción entre ciencia y razón, al concepto de razón propiamente dicho, viene muy a cuenta analizar el intercambio de ideas que Ferrater sostuvo con Francisco Miró Quesada<sup>210</sup> al respecto en su contribución a un libro

---

<sup>209</sup> Ver *Id.*, *El ser y la muerte*, *Op. Cit.*, p. 27-28.

<sup>210</sup> Francisco Miró Quesada (1918), es un filósofo y periodista peruano contemporáneo, que discute la creencia en la "naturaleza humana" sobre la base de que cualquier suposición colectiva acerca de dicha naturaleza va a ser frustrante, y va a tener resultados públicos negativos. Se interesó por las llamadas "lógicas no ortodoxas". El término *Lógica Paraconsistente* fue acuñado en 1976 por él. Su primer libro fue *Sentido del movimiento fenomenológico* (1941).



sobre la obra filosófica de ese autor<sup>211</sup> *Lógica, razón y humanismo* (1992) publicado poco después del fallecimiento de Ferrater. La contribución fue «La teoría de la razón» (1992) y Miró Quesada a su vez había escrito una contribución en *Transparencias* (1981) sobre la filosofía de Ferrater, con el título «A Rationalist Interpretation of Analytic Philosophy» (1981).<sup>212</sup> En esta contribución, Miró Quesada, se pregunta ante el racionalismo de Ferrater –al cual califica como racionalismo “radical”– cómo ser racional y al mismo tiempo antidogmático y escéptico, incluso acerca de la razón. Ferrater aceptó que su racionalismo era radical, es decir, no consideraba que los métodos racionales estuvieran limitados por procedimientos no-racionales, sino que el método racional contenía en sí mismo la posibilidad de someter sus procedimientos a crítica racional teniendo en cuenta a la ciencia, esta es la “radicalidad” de la racionalidad. Por eso la razón, que Ferrater entendía como “método racional”, entendiendo “racional” como “crítico”, a veces cambia, cambio que no es arbitrario. Los cambios no son arbitrarios, porque son moderados por lo permanente en la razón, que es la crítica.<sup>213</sup>

Ya en «Razón y verdad» (1941) Ferrater afirma que la religión es un modo dependiente de la vida, de donde se obtiene seguridad; y la filosofía un modo independiente, que no da seguridad, sino que lleva a indagar cada vez más en la verdad.

En «La teoría de la razón» (1992), Ferrater fue claro en la importancia del tema: «Miró Quesada tiene razón: la razón es un tema capital de la filosofía»<sup>214</sup>; y más aun, del tema como asunto de capital importancia en la filosofía contemporánea: «hoy más que nunca –ha escrito– la filosofía es ocupación de la razón sobre la razón».<sup>215</sup> Se identificó con Miró Quesada en cuanto a la forma de afrontar el tema, que es hacer filosofía con claridad pero huyendo de toda “filosofía pura” que según Ferrater, no existe: «La filosofía tiene sentido y eficacia sólo en cuanto se halla en estrecha relación con otros modos de entender el mundo, y en la época actual en frecuente convivencia con las ciencias y con los problemas que se plantean en los niveles social y ético».<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> *Id.*, «La teoría de la razón». En SOBREVILLA, D.- GARCIA, D., eds., *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada*. Lima: Universidad de Lima, 1992, p. 81-93.

<sup>212</sup> MIRO QUESADA, F. «A Rationalist Interpretation of Analytic Philosophy». En COHN, P., ed., *Transparencias... Op. Cit.*, p. 97-103.

<sup>213</sup> Ver FERRATER MORA, J. «Comments», *Op. Cit.*, p. 190-191.

<sup>214</sup> *Id.*, «La teoría de la razón», *Op. Cit.*, p. 81.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 82.

Estuvo de acuerdo con la interpretación que Miró Quesada había hecho de él al llamarlo “racionalista radical”. Ferrater afirmó que ‘la razón’ no denota ninguna entidad determinada, ni característica esencial del ser humano, ni facultad, como ha sido ampliamente entendido. Por eso no le gustaba el término ‘razón’, prefería ‘racionalidad’ o ‘método racional’; y cuando se usa ‘razón’ en Ferrater Mora, debe entenderse de ese modo. La razón en sentido epistemológico se encarna en individuos biológicos de cierto nivel biamental y social. Pero el uso epistemológico del término razón, no lo limita a la esfera teórica. Este no limitarse a la esfera teórica es expandir los límites de la razón, expansión con la que muchos filósofos no estarían de acuerdo.

Ferrater sospechó que Miró Quesada diría que la razón sea lo que sea es autosuficiente en cuanto que es autocrítica, idea por la que dice tener “gran simpatía”. Pero, ¿es indudable que la razón sea autocrítica? Miró Quesada había expuesto que el origen de la razón era su contraposición al mito, idea que Ferrater acepta.<sup>217</sup> Además de querer analizar todo de forma crítica, la razón tiene la característica fundamental de estar dispuesta en todo momento a ser examinada críticamente (característica que no tiene el mito y de ahí su estancamiento y batalla con la razón por permanecer en él). Como consecuencia de esta autocrítica, las reglas de la razón no son absolutas ni invariables: «Por ejemplo, cuando el ejercicio racional choca con ciertos límites, hay que considerar a éstos, a su vez, como provisionales. La provisionalidad de la razón es, así, una condición de que su alcance no sea nunca completamente determinado».<sup>218</sup>

Propongo que Ferrater estaría de acuerdo con algo que parece ser evidente, a saber, que la autocrítica de la razón, que supone su provisionalidad, no es un simple cambio, sino un rasgo constitutivo y por tanto constante de la razón. Y este cambio, además de su “radicalidad” o inherencia a la razón, tiende hacia el progreso, entendido como un cambio dirigido por el ser humano en esta dirección. Me baso en el análisis que Ferrater hace de una de la principales tesis de Miró Quesada que es la “autotelia”. El “proyecto autotélico” se originó en Grecia, cuando los seres humanos se dieron cuenta de que podían transformar y mejorar su suerte, ser cada vez menos dependientes de las circunstancias ya dadas, de que la especie humana entera es capaz de luchar junta por la justicia y llevar a cabo sus propias iniciativas para conseguir un mundo mejor. En otras palabras, que la humanidad es capaz de “dirigir” su propio destino. Ferrater afirma sobre este proyecto que: «La historia de la realización del proyecto autotélico

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>218</sup> Ver *Ibid.*, p. 88.

coincide aproximadamente con la historia de los progresos humanos, teóricos y prácticos, y específicamente con la historia de la ciencia y de la filosofía racionalista». <sup>219</sup>

Ferrater advierte que el proyecto autotélico visto como un antropocentrismo extremo es una visión equivocada. El antiantropocentrismo, no es en absoluto “anti-humanista”, sino que por el contrario es un requisito para un humanismo verdadero y completo, que según Ferrater incluiría coexistir y convivir con el resto de la naturaleza. Esta coexistencia y convivencia no implica volverse menos racionales, ni parar el desarrollo del nivel cultural.

De la visión general del concepto de razón, pasamos a la visión del concepto de lógica. Concepto muy importante cuando pensamos en la razón como el método crítico del sujeto epistemológico individual. Siendo una de las herramientas de las que la razón se vale para su autocrítica, la lógica es otro elemento que constituye la razón, y aunque la coherencia formal no garantice la verdad de una proposición, sí sirve para evitar errores importantes en el manejo del lenguaje. Ferrater tiene claro que no podemos prescindir de ella: «puede decirse que “la lógica” es un componente obligado de “la razón” y viceversa». <sup>220</sup> La lógica es una herramienta imprescindible tanto para la razón en su totalidad, como dentro de la ciencia, que forma parte de la razón. La dinámica entre lógica y razón es bidireccional:

Puede decirse que la lógica transforma los problemas y con ello ayuda a “la razón” a constituirse. Al mismo tiempo, en el curso de la citada actividad, la lógica se transforma a sí misma, cosa que no sería posible si los problemas “extra-lógicos” no influyeran a su vez sobre la formación de modelos lógicos.<sup>221</sup>

La lógica y la ciencia tienen en común su universalidad, en la introducción a *Lógica matemática* (1955) dice Ferrater (junto con Hugues Leblanc): «La lógica matemática no es el órgano de ninguna escuela. No pretendemos exponer ninguna doctrina filosófica, sino los rasgos fundamentales de una ciencia». <sup>222</sup>

---

<sup>219</sup> Ver *Ibid.*, p. 90.

<sup>220</sup> *Id.*, *Cambio de marcha en filosofía, Op. Cit.*, p. 94.

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>222</sup> FERRATER MORA, J. - LEBLANC, H. *Lógica matemática*. México: Fondo de cultura económica, 1967, p. 7-8.

En «Lógica y razón» (1971), Ferrater trata sobre la relación entre lógica y filosofía y afirma que la lógica mantiene con la filosofía relaciones especiales, de modo que no se puede razonar sin alguna lógica. Desde la filosofía puede verse la lógica desde un punto no tan estrictamente lógico, formulando cuestiones no puramente lógicas como: “¿Qué clase de referencia tienen, si alguna tienen, los términos generales?” o “¿Qué clase de predicado es ‘es verdadero?’”.

Los argumentos “puramente lógicos” no son, en sí, argumentos; sino más bien partes de algún proceso de inferencia o deducción lógica. No hay que caer en la falacia formal, porque por ejemplo la física no es explicable mediante la lógica formal, es decir, no está originada en la lógica:

La “lógica por encima de todo” no lleva a la filosofía a ninguna parte salvo que a la propia lógica y cuando todavía queda algo de filosofía en esta lógica lleva a la idea de que lógica y pensamiento racional son lo mismo. La “impotencia de la lógica” no lleva a ninguna parte ni a la filosofía ni a la lógica.<sup>223</sup>

Las consideraciones lógicas no permiten ni derivar de ellas teorías ni decidir entre dos o más teorías. Esta impotencia demuestra que la lógica no es el único criterio de conocimiento y hace sospechar que hay no sólo otro sino otros.

Ferrater habla en múltiples escritos sobre el problema que muchos han planteado sobre si el castellano es una lengua en la que se pueda hacer filosofía, o si se quiere, una lengua en la que se pueda ser racional. En «La filosofía y el idioma» (1949), por ejemplo, dice que la filosofía en castellano no es una filosofía *sobre* el ser humano, sino una filosofía *del* ser humano y por eso ha sido estructuralmente asistemática, fragmentaria, «literaria», que alude a un mundo donde no hay seguridad pero sí esperanza. El racionalismo tradicional, al cual el castellano no ha aportado gran cosa, es una búsqueda de la verdad; pero la filosofía en castellano es una búsqueda de la realidad.<sup>224</sup> La filosofía hispánica no se ha quedado atrás, sino que ha hecho su propia apuesta, en la cual la vida es el tema principal, donde la filosofía está enraizada. En el prólogo a la Colección *Razón y vida* que dirigió en Chile, y que tenía como finalidad rescatar el pensamiento hispánico disperso por el exilio, dice:

---

<sup>223</sup> FERRATER MORA, J. «Lógica y razón». *Crítica*, 1971, v. 5, n. 15, p. 35.

<sup>224</sup> Ver *Id.*, «La filosofía y el idioma», en *Razón y verdad y otros ensayos*, *Op. Cit.*, p. 42.

El mundo hispano tiene su filosofía en otro lugar que en los sistemas filosóficos: en su vida cotidiana, en su acción, en su mística. [...] la vida es de siempre, en efecto, un tema hispánico. Si el pensamiento puede disolverse en el torbellino de la vida, ésta puede consumirse en la serenidad del pensamiento. Para evitar ambas cosas, pensamiento y vida debieran andar en lo posible unidos. Esta Colección presenta alguno de los casos en que tal unión fue intentada; frente a la razón europea, estos españoles acentuaron la vida, más frente a la vida desbordante del mundo hispánico, intentaron pensarla. Su tema fue precisamente el tema que tal vez los días venideros vean cumplido: el de una vida razonable.<sup>225</sup>

Esta reivindicación de corte orteguiano por su referencia a la “vida”, acaba por decir que un tema venidero sería “el de una vida razonable”. Este tema que deja Ferrater aquí abierto afirmando una pasión por la “vida” y acabando con la palabra “razonable” me remite al *seny*, veamos.

¿Qué es entonces ser racional? Para entender la racionalidad en Ferrater es necesario introducir aquí el concepto de *seny*, clave para entender la concepción de razón de Ferrater. El *seny* es, según Ferrater, una de las cuatro virtudes catalanas que analiza en su libro *Les formes de la vida catalana* (1944), a saber: la continuidad, *el seny*, la mesura y la ironía. El *seny* es importante porque la lógica sola no basta, el método sólo no basta, la sola información científica no basta. El sentido común tampoco basta, se diferencia del *seny* porque excluye el sentir y pertenece a todos (cada uno) en general, mientras que el *seny* incluye la experiencia personal, cabe resaltar que es único en cada persona, y en él predomina el sentir. El *seny* es una virtud que se apoya en todas las demás virtudes.

Posteriormente a *Les formes de la vida catalana* (1944) Ferrater siguió reflexionando sobre el *seny* e incluso puede decirse que estuvo influenciado en su concepto de *seny* por Eugeni d’Ors. Ferrater hizo un esfuerzo de genuino interés por entender la filosofía de d’Ors, que fue todo un camino, no sin tropiezos, pero con un final afortunado.<sup>226</sup> En «Eugeni d’Ors: sentido de una filosofía» (1967)<sup>227</sup> -refundición de un ensayo publicado en catalán en *El llibre del sentit* (1947) y en traducción española por el autor en revista (1957)- Ferrater presenta parte muy importante de la comprensión “final” que tuvo del autor. Según Ferrater, Eugeni d’Ors intentó solucionar el dilema entre el positivismo y el idealismo para preservar la libertad “interna” del ser humano, libertad que para d’Ors es el núcleo del ser humano, y que está

---

<sup>225</sup> Editorial Cruz del Sur, prólogo a la colección *Razón de Vida* dirigida por José Ferrater Mora, Santiago de Chile. Citado por Jorge Ortega Villalobos en ORTEGA VILLALOBOS, J. «L’estada de Ferrater Mora a Xile: filosofia i exili», en TERRICABRAS, J.-M., ed., *La filosofia de Ferrater Mora, Op. Cit.*, p. 56.

<sup>226</sup> Ver TORREGOSA, M – NUBIOLA, J. «Altre cop, el pragmatisme: Ferrater Mora and Eugeni d’Ors». En TERRICABRAS, J.-M., ed., *El pensament d’Eugeni d’Ors*. Girona: Documenta Universitària, 2010, p. 247-256.

<sup>227</sup> FERRATER MORA, J. «Eugeni d’Ors: sentido de una filosofía». En FERRATER MORA, J. *Obras selectas de J. Ferrater Mora*. Madrid, Revista de Occidente, 1967, vol. II, p. 191-197.

cercada y acosada por la necesidad. La realidad es “resistencia”, es decir, la acción se topa constantemente con un límite y la inteligencia, que es el *seny*, es la “resistencia a la resistencia”, que permite revelar la estructura de la realidad. Pero el *seny* no se reduce a la inteligencia, sino que es un modo de comportarse y de pensar. El *seny* parece más próximo a la *sapientia* que a la ‘razón’ en el sentido estrecho del término, más apto para captar prudentemente el perfil de las cosas que para reducirlas a un “interior” metafísico y sumamente complejo. D’Ors veía la historia de la filosofía como una lucha de tendencias opuestas: la realidad ingobernable y la inmutable. El *seny* corregiría este doble exceso. El *seny* es la inteligencia que justifica y “coloniza” la acción, o sea, impone sobre la realidad un dominio a la vez flexible y disciplinado. El *seny* debe estar moderado por la *ironía*, que es como se ha visto otra de las cuatro virtudes catalanas, para mantener una saludable humildad. En conclusión, la influencia de d’Ors en Ferrater respecto al *seny* es que éste ayuda a integrar polos opuestos: positivismo/idealismo, realidad ingobernable/realidad inmutable; y que no se limita al uso de la razón concebida como discurso abstracto, sino que pasa al campo de la acción.

Además de la influencia de d’Ors en la concepción ferrateriana de la razón, la otra gran influencia fue, por supuesto, la de Ortega, cuya noción de razón vital es su contribución más decisiva al pensamiento filosófico contemporáneo según Ferrater. Consiste en considerar que si bien el conocimiento es y tiene que ser de naturaleza racional, la vida constituye su motivo central. En «Ortega y el concepto de razón vital» (1956)<sup>228</sup> el nuevo tipo de razón no es una nueva teoría acerca ella, sino el reconocimiento de que cualquiera que sea la idea que de ella se tenga, el ser humano tendrá que concluir que ésta se halla siempre arraigada en su vida, pasando de ser sólo un modo de operación intelectual a ser la única posibilidad para afrontarla. La razón emerge de la vida humana como consecuencia del vivir, a la inversa de la concepción tradicional de la razón desde Descartes. “Tropezando” de continuo con su propia vida y con el mundo, no hay más remedio para el ser humano que hacerse cargo de la situación. La realidad no es algo que se descubra o se demuestre, sino algo con lo cual hay que enfrentarse.

En «Ortega y Gasset 1883-1955» (1959), Ferrater vuelve a analizar el concepto de razón vital desde su fase raciovitalista (1924-1955), que fue la más sistemática y completa. Una

---

<sup>228</sup> Ver *Id.*, «Ortega y el concepto de razón vital». En FERRATER MORA, J. *Razón y verdad y otros ensayos*, *Op. Cit.*, p. 71-85.

preocupación importante de Ortega fue idear un concepto de razón que encajara con los nuevos descubrimientos de las ciencias sociales e históricas. La crítica de Ortega del concepto tradicional de razón y la razón entendida como “razón físico-matemática”, no significa como muchos críticos asumieron que él estaba siguiendo tendencias anti-racionalistas y anti-intelectualistas del siglo XX. De hecho Ortega tuvo cuidado en señalar que la idea tradicional de razón no debe ser reemplazada por la “sinrazón”, sino por otro tipo de razón, tan “básica” que se pueda decir que constituye la vida humana en tanto humana. Pero la concepción del ser humano de Ortega no fue únicamente existencialista. Ferrater afirma que uno de los libros más significativos de la filosofía de Ortega es el libro póstumo *El hombre y la gente* (1957), que contiene la filosofía social del autor y está principalmente preocupado por establecer las relaciones entre sociedad e individuo.

Me atrevería a decir que si “saber” es “saber a qué atenerse”, concepto muy influyente en Ferrater, el *seny* correspondería a “atenerse” o a “cómo atenerse”, basado al menos en parte por el mencionado “saber”. Después de todo el “saber” orteguiano además de ser causado por la necesidad de la acción, según Ferrater Mora está a su vez “abocado” a la acción. Es decir, se tiene que implementar en la acción ya no sabiendo, sino actuando. Ferrater escribió sobre Ortega en inglés y propuso como traducción de la famosa fórmula orteguiana: “knowledge is, above all, knowledge of how to act”. Una vez más, el conocimiento de cómo actuar no es actuar, pero se dirige clara y directamente a actuar. La influencia que el mismo Ferrater dijo haber obtenido de la teoría del conocimiento de Ortega<sup>229</sup>, fue principalmente que el conocimiento es una actividad humana para habérselas con “situaciones vitales”, así como una especie de ajuste intelectual a la circunstancia o contorno; que conocer no equivale a producir enunciados cuya misión sea representar realidades, sino una salida a algunas de las dificultades con que se enfrentan los seres humanos; que el conocimiento es situacional, condicionado históricamente y consiste únicamente en ideas o invenciones humanas cuyo papel es funcionar como creencias auténticas o reemplazar ciertas creencias cuando éstas empiezan a perder consistencia y firmeza, creencias según y por las cuales vivimos. “Habérselas”, “ajustarse”, “salida a dificultades”, “vivir por las creencias”, estos fines a los cuales el conocimiento se aboca son el “atenerse” o “cómo atenerse”.

---

<sup>229</sup> Ver *Id.*, «Saber a qué atenerse». En MORÓN, C., ed, *Ortega y Gasset: Un humanista para nuestro tiempo*. Erié: ALDEEU, 1992.

La dicotomía *seny/rauxa* es un tema muy importante en la historia de la filosofía catalana, tanto así que se habla de la escuela del *seny*: Jaume Balmes (1810-1848), Josep Torras i Bages (1846-1916), Marcelino Menéndez y Pelayo (1856-1912), Eugeni d'Ors (1881-1954), José Ferrater Mora (1912-1991), etc; y de la escuela de la *rauxa*: Ramon Llull (1232-1315), Joan Maragall (1860-1911), Josep Pla (1897-1981), Jaume Vicens i Vives (1910-1960), etc.

Para Ferrater no había tal dicotomía entre *seny* y *rauxa* porque pertenecerían a dos categorías diferentes, pero en absoluto incompatibles. El *seny* sería una virtud moral, y no intelectual; mientras que la *rauxa* sería una emoción, un arrebato pasional, pero bien puede estar regulada por el *seny*, o incluso tener influencia sobre el *seny*.

Considero que hay una idea implícita en la concepción de *seny* de Ferrater y es que la razón humana existe sólo de la mano de la virtud. La virtud a su vez es algo que se cultiva, por lo que puede determinar la razón. Ferrater dice que el término *seny* está asociado con otros términos: prudencia, cordura (*enteniment*), discreción, discernimiento, tino y circunspección. La reflexión sobre el *seny* de Ferrater implica que la disyuntiva razón/virtud no es verdadera de modo que sin los actos virtuosos no puede haber conocimiento racional. Si esto es cierto, se han de educar y ejercitar activamente “ambas” cosas, a lo cual yo llamaría “tener criterio”.

En cuanto a la prudencia, dice Ferrater que es un saber no científico, aunque compatible con él, que consiste en comprender a los semejantes basándose en la propia experiencia. Aquí destaco que ser prudente entendido como ser proactivo en querer entender a los demás es una manera de ver el conocimiento y demás aspectos de la comprensión del mundo no como algo individualista, sino relacional, intentando entender a los demás. En este sentido diría que Ferrater es un rebelde, puesto que ni la filosofía continental ni la analítica se preocupan verdaderamente por aprender de los demás, sino de otras cosas como “el ser” o “los términos”.

Por otro lado habla de la cordura y del buen tino, lo cual se puede sintetizar como: saber lo que vale y lo que no vale. Aquí Ferrater es un rebelde de nuevo, porque se está atreviendo a decir que debemos tomar decisiones e incluso hacer juicios de valor, como opuesto al relativismo que considera que todo vale igual.



Y por último habla de la discreción y la circunspección, dice que para actuar no hay que apresurarse ni suspender la acción, pero en algún momento hay que actuar. Por influencia de Ortega y Gasset, cree que de la necesidad de actuar nace el conocimiento, el mencionado “saber a qué atenerse”, y para conocer se necesita salir de sí mismo para saber si algo existe y vale la pena, con fundamento en la cosa. Aquí Ferrater es un rebelde de nuevo porque se atreve a proponer la circunspección como opuesta a la introspección de los existencialistas y fenomenistas. En otras palabras, la razón no es individualista ni solipsista, sino relacional y circunspecta.

Victoria Camps en «La sinrazón de la razón» (1979) habla sobre el concepto de razón en Ferrater y en otros autores. Se pregunta por el problema de la viabilidad de la razón práctica, es decir, de la racionalidad como criterio para juzgar el comportamiento humano. Sobre Ferrater dice que el método integracionista lo llevó a hablar de un “racionalismo relativista” porque la razón supone conocimiento, el cual es limitado, y por eso es siempre revisable. Pero según ella ese es precisamente el problema, que racionalidad y relativismo son bastante incompatibles, porque lo racional habría de ser universal.

Ferrater pensaba que vivir, ser libre y ser igual, eran “fines supersuficientes”, que no son absolutos sino revisables desde cada caso concreto. Pero Victoria Camps encuentra aquí un problema: «nunca sabemos a ciencia cierta el grado de racionalidad que motiva nuestros juicios y nuestras opciones. No sólo lo que hoy parece racional puede no serlo dentro de veinte años, sino que una sola situación hoy puede parecerme a mí misma racional e irracional». <sup>230</sup> La conclusión a la que Camps llega es que aunque ya no se ve la razón como una facultad, se sigue confiando demasiado en ella aunque no tengamos garantías, pero hay que actuar como si las hubiera.

En carta del 7 de diciembre del 87, Ferrater le escribe a Esperanza Guisán sobre la tesis doctoral que ésta le dirigió a Soledad Fernández titulada *Aproximación a la filosofía de José Ferrater Mora: de la ontología a la ética* (1987): «Soledad Fernández Gago presenta y comprende mi pensamiento no sólo adecuada, sino también profundamente. El tema capital –la ontología

---

<sup>230</sup> CAMPS, V. «Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea», *El Basilisco*, 1979, n. 8, p. 100.

como fundamento de la ética— es, ni que decir tiene, para mí capital, y espero que lo sea para muchos que cultiven ambas». <sup>231</sup> Fernández afirma, en «El concepto de racionalidad en la filosofía de José Ferrater Mora» (1989), que ontológicamente, lo racional y lo ético coinciden en su filosofía, ambos se van constituyendo a través de la historia, lo cual implica que forman parte del mundo; y epistemológicamente la racionalidad y el conocimiento se implican mutuamente, en lo cual coincide Ferrater con Jesús Mosterín. La racionalidad se manifiesta tanto en las creencias, como en las acciones. La idea de Fernández es que hay una confluencia entre ética y racionalidad y señala que Ferrater al intentar integrar “ser” y “debe” «utiliza la razón como una meta, un progreso, una exigencia que, precisamente por ser eso, ha de formularse como un “programa ético”». <sup>232</sup> Por eso la moral, como la razón, es siempre una tendencia. Para realizar e implementar estos “programas éticos”, como la búsqueda de los fines supersuficientes (vivir, ser libre y ser igual) que propone Ferrater, dice Fernández que «es preciso acudir a ciertos medios, los cuales deben ser racionales». <sup>233</sup> Ese “deben” es complejo, habría que justificar que la ética tenga que estar ligada a lo racional, hay por ejemplo emotivistas que han negado la racionalidad en el discurso ético. Pero si “deben” ser racionales cabe formular varias preguntas: ¿A cuál racionalidad hay que referirse? ¿El que haya varias perspectivas significa que hay diferentes racionalidades? ¿O que no hay ninguna? ¿El desarrollo incipiente de las ciencias sociales como ciencias consolidadas hace entonces más difícil determinar lo racional en los niveles social y cultural? Fernández sostiene que «Ferrater asentirá que la racionalidad teórica es una condición necesaria para que se dé la racionalidad práctica». <sup>234</sup> La pregunta se mantiene, ¿por qué tiene que ser racional la ética? Para responder, hay que tener una idea de racionalidad, teniendo en cuenta que para Ferrater la racionalidad es producto del mundo y forma parte de él: «Todas las formas de racionalidad derivan de una relación entre los sujetos cognoscentes, y actuantes, y las realidades que conocen, y sobre las que actúan». <sup>235</sup>

En el «Prólogo» del libro *Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea* (1986) de Esperanza Guisán, Ferrater hace un apunte bastante revelador: «En ética ha habido siempre

---

<sup>231</sup> Carta a Esperanza Guisán 7-12-1987. Epistolari del llegat Ferrater Mora al DUGi Fons Especials [http://dugifonsespecials.udg.edu/bitstream/handle/10256.2/1169/ID1\\_10101\\_TC.pdf?sequence=1](http://dugifonsespecials.udg.edu/bitstream/handle/10256.2/1169/ID1_10101_TC.pdf?sequence=1)

<sup>232</sup> FERNÁNDEZ GAGO, S. «El concepto de racionalidad en la filosofía de José Ferrater Mora», *Ágora*, 1989, n. 8, p. 133.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>235</sup> FERRATER MORA, J. *De la materia a la razón*, *Op. Cit.*, p. 137.

dilemas, pero en nuestra época se han agudizado al máximo. Esperanza Guisán ha comprendido que sólo enfrentándose valerosamente con estos dilemas se puede hacer algo más que describirlos o confesar acaso que son 'insolubles'». <sup>236</sup>

El *seny* comprende tanto vivir según la experiencia como orientarse en ella, es decir, la experiencia debe ser guiada por la razón. La experiencia no es un cúmulo de cosas que de por sí carecen de sentido, ni tampoco un razonamiento en el vacío. El *seny* es, pues, la experiencia con sentido, una visión personal con circunspección y prudencia, una virtud moral que consiste en tener en cada momento lo que se cree más adecuado; a veces lo más adecuado es lo equilibrado, pero a veces lo más adecuado es un extremo. No es una facultad, sino un talante, una actitud que se adquiere por la unión del conocimiento y de la moral.

En resumen, dice Ferrater sobre el *seny*:

Significa igual oposición al entusiasmo gratuito y a la indiferencia desdeñosa. Significa igual hostilidad al puro razonamiento y a la mera experiencia. Positivamente, significa firmeza de espíritu sin terquedad; robustez del ánimo sin pesadez; ilusión sin engaño. Significa sobre todo lo que se suele llamar "entereza".<sup>237</sup>

El *seny* no pertenece a la teoría del conocimiento sino que es una virtud moral y la moral está basada en el conocimiento en cuanto que éste sirve de guía para la acción. Para esto hay que saber, saber que se sabe y saber por qué se sabe. Interpreto que también cómo se sabe y para qué se sabe. En conclusión, además de la razón, podemos hablar de razonabilidad, que sería una virtud necesaria para ejercitar correctamente la razón.

---

<sup>236</sup> *Id.*, «Prólogo». En GUISÁN, E. *Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona: Anthropos, 1986, p. 8.

<sup>237</sup> *Id.*, *Las formas de la vida catalana*. Madrid: Alianza, 1987, p. 41-42.



## CONCLUSIONES: DIÁLOGO ABIERTO

Los objetivos fijados al comienzo eran ofrecer, por medio del análisis crítico de la relación filosofía-ciencia en la obra de Ferrater, razones que soportaran las siguientes tesis:

1. Mostrar que la relación filosofía-ciencia es un tema que Ferrater trata explícitamente, aunque de manera muy fragmentada, en su obra y que subyace implícitamente en toda la trayectoria de su pensamiento.
2. Demostrar que la influencia de la ciencia es un componente definitivo de su pensamiento, que lo condujo a los resultados filosóficos que alcanzó en su obra.
3. Buscar indicios en la obra de Ferrater sobre cómo la ciencia y la filosofía están, como él lo dijo, “entretnejidas” y por qué es importante saberlo.

Enumeraré primero las conclusiones de cada capítulo, o parciales, y luego presentaré las conclusiones generales que se derivan de esta tesis en su conjunto.

En el Capítulo 1 se concluyó que el interés de Ferrater por la ciencia existió desde el principio de su pensamiento y se debió a sus también tempranas posturas filosóficas: el naturalismo ontológico y el realismo científico.

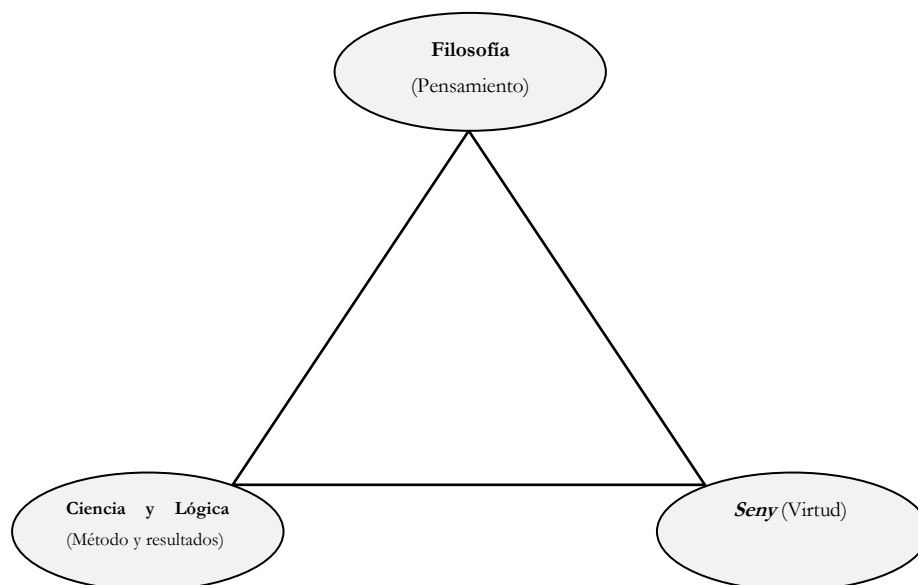
En el Capítulo 2 se concluyó que el problema de las dicotomías fue el que encaminó su filosofía propia, dando como frutos el método integracionista y las nociones ontológicas básicas de su filosofía. También se concluyó que la ciencia estuvo siempre como un referente que cuestionó a Ferrater durante su evolución, siendo además uno de sus principales desencadenantes, de modo que procuró que sus teorías filosóficas engranaran cada vez mejor con la ciencia. Lo cual le impidió ser prisionero del antropocentrismo, del lenguaje y del relativismo.

En el Capítulo 3 se concluyó que los resultados de las distintas ciencias fueron determinantes en la construcción y el respaldo de la teoría del continuo.

En el Capítulo 4 se concluyó que en comparación con filósofos de la ciencia, la visión de la realidad no se ve afectada tanto por la visión de la ciencia como método y resultados, sentido

en el cual los filósofos de la ciencia a pesar de sus diferencias estiman bastante; sino por la visión de los presupuestos ontológicos que en ella subyacen.

En el Capítulo 5 se concluyó que la forma en que la filosofía y la ciencia se ven entrelazadas es importante porque permite entender el concepto de razón. El sentido común y nuestras creencias básicas sobre la realidad se ven formadas y transformadas por la triada: filosofía + ciencia y lógica + *seny*.



**Figura 7. Relaciones bidireccionales que conforman la razón**

Como conclusión general, podría afirmarse que Ferrater Mora consideraba o bien que la racionalidad requiere de la ciencia (sentido fuerte) o que la racionalidad no es completa y se desvía sin la ciencia (sentido débil). Considero que la primera afirmación es la verdadera y que para Ferrater pensar la ciencia significa pensar al mismo tiempo la razón, no en el sentido de que son equivalentes o son la misma cosa, sino de que cuando se “mueve” la ciencia, también se mueve la razón, y viceversa. ¿En qué grado mueve la una a la otra? Esta pregunta no se puede responder porque es realmente en la historia del pensamiento humano y sus contingencias donde esta relación sucede, pero teniendo en cuenta que convergen en la realidad, es decir, su objeto de estudio es el mismo, no es de extrañarse que los avances de la una estén seguidos por los avances de la otra.

La racionalidad es por defecto crítica y no se puede ser crítico sin la ayuda de la ciencia. La filosofía y la ciencia nacieron juntas diferenciándose del mito en querer también entender las cosas pero de una forma crítica. Y para querer ser crítico con la realidad hay que tener la voluntad de hacerlo y de actuar en concordancia, lo cual es una virtud moral. El autor propone una integración entre filosofía y ciencia, pasando del simple conocimiento científico o de la simple especulación filosófica a la sabiduría. El pensamiento filosófico y la ciencia han ido evolucionando más o menos paralelamente a lo largo de la historia porque ambos tienen la capacidad intrínseca de la autocritica y creo que Ferrater dudaría de que logren alcanzar ordenar el pensamiento humano separadamente. La relación filosofía-ciencia sería entonces el centro donde reside una clave fundamental del pensamiento humano y de su evolución.





## ANEXO: ENTREVISTAS A FILÓSOFOS SOBRE LA CIENCIA EN FERRATER MORA

Todos los filósofos entrevistados conocen bien la obra de Ferrater y son además reconocidos especialistas en sus respectivos campos filosóficos.

### Entrevista a Ulises Moulines<sup>238</sup>

Ulises Moulines (1946) es profesor de filosofía, lógica y filosofía de la ciencia en la Ludwig-Maximilians-Universität en Múnich, Alemania. Es un prominente filósofo de la ciencia contemporánea, representante de la teoría estructuralista en la filosofía de la ciencia y del realismo estructural. Sus obras más importantes son: *La estructura del mundo sensible. Sistemas fenomenistas* (1973); *Zur logischen Rekonstruktion der Thermodynamik* (1975); *Fundamentos de filosofía de la ciencia* (2008) Con J. A. Díez; y *La philosophie des sciences. L'invention d'une discipline (fin XIXe-debut XXIe siècle)* (2006).

1. ¿Cómo caracterizaría la concepción de ciencia que tenía Ferrater Mora?

**U.M.:** No creo que pueda hablarse de una filosofía de la ciencia ESPECIFICAMENTE ferrateriana. Las aportaciones más originales de Ferrater Mora fueron a la ontología y la metafilosofía. Estaba sin duda muy bien informado de la filosofía de la ciencia de su tiempo, especialmente del Círculo de Viena y sus sucesores, del falsacionismo de Popper etc. Y probablemente se puede leer entre líneas una actitud moderadamente empirista en su obra por lo que respecta al conocimiento científico. Pero repito que no veo en Ferrater una filosofía propia de la ciencia.

2. ¿Qué cree que le aporta la filosofía de Ferrater a la ciencia, en particular su ontología y método?

---

<sup>238</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 02/11/2012

**U.M.:** Su pluralismo ontológico sin duda puede valorarse como un marco de orientación general para la investigación científica en general.

**3.** En *Transparencias* escribió un artículo en el cual destaca el método de Ferrater y presenta dos principios: RGD y MID<sup>239</sup>. **a.** ¿Mantiene esta visión? **b.** ¿Cree que el método integracionista es lo más destacable de Ferrater?

**U.M.:** 3a) Sí. 3b) Sí. Para mí, el integracionismo es la aportación filosófica más original y significativa de F. M., algo que le otorga un lugar de primer orden como pionero de la metafilosofía.

**4.** ¿Su ontosemántica ha sido influenciada en algún modo por a. el método y b. la ontología de Ferrater?

**U.M.:** Es posible que me haya influido de manera «subconsciente», aunque no soy plenamente consciente de ello.

**5.** Hubo un «diálogo» entre usted y Ferrater: Moulines escribe «Por qué no soy materialista», a lo cual hace referencia Ferrater en *De la materia a la razón*, Moulines responde en «Las tribulaciones de un materialista».

a. ¿Siguen vigentes en su pensamiento las ideas de estos dos ensayos suyos?

b. ¿Cree que las ideas de continuo y emergencia de Ferrater son sostenibles sin un materialismo?

**U.M.:** 5a) Sí, no cambiaría ni una jota. 5b) El materialismo en su versión clásica es una doctrina vacía de contenido empírico. Y en su versión actualizada, como reduccionismo fisicalista, es altamente inverosímil dado el estado de la ciencia actual. En cambio, las nociones de continuo y emergencia pueden tener una función en algunas disciplinas. Por ejemplo, la noción de continuo es indispensable en la física clásica y en la relativista (pero no en la física cuántica). La noción de emergencia puede tener algún papel en el estudio de ciertas relaciones

---

<sup>239</sup>Ver MOULINES, U. «Black, White, and Gray: Against Philosophical Extremism». En COHN, P., ed., *Transparencias... Op. Cit.*, p. 115-124.

El principio RGD (Principle of Relevance and Gradual Distinctions) y el principio MID (Principle of the Multidimensionality of Intuitive Distinctions) son principios metafilosóficos.

interdisciplinarias, como entre la microbiología y la bioquímica o entre las ciencias cognitivas y la biología. En resumen, esas dos nociones son dignas de consideración con entera independencia de la controversia alrededor del materialismo. Creo que F. M. también lo veía así.

6. ¿Por qué cree que el pensamiento de Ferrater no es lo suficientemente conocido e influyente en la actualidad?

**U.M.:** Sobre este punto sólo puedo especular. Un factor posible es que, aunque F. M. realizó la mayor parte de su obra filosófica en EE.UU., publicó muy poco en inglés, de modo que los filósofos anglosajones apenas tuvieron noticia de él; por otro lado, los filósofos hispanohablantes de orientación más o menos analítica (que son los que hubieran debido interesarse por F. M.) durante muchas décadas sólo tomaron en consideración lo que se publicaba en inglés (eso está cambiando en los últimos tiempos). Otro factor puede ser la personalidad propia de F. M., más dispuesto a escuchar lo que dicen los demás en vez de tratar de "vender su propio producto" y hacerse el "autobombo", que suelen ser las premisas para convertirse en un filósofo famoso. Finalmente puede estar el hecho de que F. M. proponía sus tesis, incluso las más originales, siempre de una manera muy cauta, poco tajante, por lo que a veces es difícil verlas en contraste con otras posiciones filosóficas.

### **Entrevista a Jesús Mosterín<sup>240</sup>**

Jesús Mosterín (1941) es Profesor de Investigación del Instituto de Filosofía del CSIC. Introdujo en España la filosofía analítica y también ha tenido un papel esencial en la introducción y desarrollo de la lógica matemática y la filosofía de la ciencia en España. También está interesado en la protección de la naturaleza y la defensa de los animales.

1. ¿Cuál cree que es la diferencia entre: a. la ontología de Bunge y Ferrater; y b. sus concepciones de la ciencia?

---

<sup>240</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 26/11/2012

**J.M.:** Los dos rasgos fundamentales con los que Mario Bunge caracteriza su filosofía son el materialismo y el realismo. Desde luego, también hay otros, como el sistemismo, el emergentismo, etc., pero su autodefinición filosófica más frecuente consiste en decir que en ontología es materialista y en epistemología es realista: “Yo soy materialista, me considero materialista, más aún creo que gracias a que no creo en la dialéctica puedo ser materialista cien por cien. En cambio encuentro que muchos marxistas son medio idealistas...”[i] [i] En *Teorema*, IX (1979), p. 361, entrevista por Mario Bunge por Miguel Ángel Quintanilla.

Aunque nacido siete años antes que Bunge e inicialmente alejado de cualquier enfoque científico o naturalista de los problemas filosóficos, Ferrater fue acercándose a lo largo de su vida hacia ese tipo de posiciones, en parte influido por Bunge, al que admiraba. Las primeras obras de Ferrater estaban inmersas en un tipo de pensamiento tradicional y “continental”. Poco a poco fue siendo influido por la filosofía analítica anglosajona. Ya en *El ser y el sentido* (1967) dice cosas como que “el talante analítico... constituye una buena brida para no despeñarse cada dos por tres en las simas de la ontología”.

En las últimas etapas de su vida su interés por la ciencia y la naturaleza fueron en aumento. La creciente influencia de las ideas bungenas se aprecia ya claramente en *De la materia a la razón* (Alianza Editorial, 1979), en la que también Ferrater se declara materialista, emergentista y realista, aunque con menos contundencia que Bunge. [Yo mismo dediqué una amplia recensión a esta obra, que Ferrater apreció mucho y que no dejó de influirle. Jesús Mosterín, “José Ferrater Mora, De la materia a la razón”. *Teorema* IX (1979), pp. 201-210.] También pueden compararse con provecho las sucesivas ediciones y revisiones de *El ser y la muerte* (1949, 1962, 1979 y 1988).

En resumen, en su última etapa, la ontología de Ferrater se diferenciaba poco de la de Bunge.

## 2. ¿Cuál ha sido la influencia de Ferrater Mora en su pensamiento?

**J.M.:** La principal influencia se ejerció cuando yo era todavía un niño. El origen de mi interés por la lógica estuvo en mi temprana lectura del libro de José Ferrater Mora y Hugues Leblanc, *Lógica Matemática*, publicado en México en 1955 y que yo había encontrado por casualidad en una librería de Bilbao. La incomparable claridad y precisión de la (para mí) nueva lógica me deslumbró inmediatamente y contribuyó a fijar mi vocación. En parte por la temprana lectura de ese libro, fui luego a Alemania a especializarme en lógica en el Institut für mathematische Logik de la Universidad de Münster.

A pesar de sus defectos, es indudable que el libro de Ferrater y Leblanc dio a conocer la lógica moderna a muchos estudiantes en España y en América Latina, en cuyas universidades esa disciplina era desconocida o considerada tabú. Ferrater no sabía gran cosa de lógica, pero veía que era importante darla a conocer al mundo hispanohablante y para ello se asoció con el lógico Hugues Leblanc, con el que coincidió en el Departamento de Filosofía del Bryn Mawr College entre 1949 y 1967.

### **Entrevista a Miguel Ángel Quintanilla<sup>241</sup>**

Miguel Ángel Quintanilla (1945) es Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia y Director del Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología de la Universidad de Salamanca. Sus obras más importantes son: *Tecnología: un enfoque filosófico* (1988). (Premio Fundesco de Ensayo), *La utopía racional* (1989) en colaboración con Ramón Vargas-Machuca (Premio Espasa de Ensayo), *Diccionario de Filosofía Contemporánea* (1976), *A favor de la razón* (1981), *Breve diccionario filosófico* (1991), *Ciencia, tecnología y sociedad* (1997) en colaboración con J. M. Sánchez Ron, *Cultura tecnológica: estudios de ciencia, tecnología y sociedad* (2002) en colaboración con Eduardo Aibar.

**1.** Desde su visión, ¿Cómo caracterizaría la concepción de ciencia que tenía Ferrater Mora?

**M.A.Q.:** Mi impresión es que el pensamiento de Ferrater evolucionó desde posiciones condescendientes con el existencialismo y otras corrientes filosóficas de la primera mitad del siglo XX en Europa, hacia una postura más próxima a la filosofía analítica y atenta a la ciencia contemporánea.

**2.** ¿Cuál cree que es la diferencia entre: a. la ontología de Bunge y Ferrater; y b. sus concepciones de la ciencia?

**M.A.Q.:** Esta nueva visión aparece claramente en *De la materia a la razón* y aquí es donde se produce la coincidencia y es posible que también la interacción con Mario Bunge, aunque no tengo constancia de que Ferrater haya explicitado sus coincidencias o diferencias con Bunge en alguno de sus textos. En mi opinión Ferrater adopta en esta obra una ontología claramente materialista y emergentista, que tiene muchas coincidencias con la ontología de Bunge, en la

---

<sup>241</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 26/08/2015

que él estaba trabajando varios años antes de que apareciera el libro de Ferrater. Si hubiera que señalar diferencias de matiz, yo aportaría una: en Bunge claramente las entidades conceptuales no son parte de la realidad ni se pueden considerar propiamente un nivel de integración de la realidad. Son objetos de ficción. (ver Bunge: "El ser no tiene sentido, el sentido no tiene ser": 1979). No estoy seguro de cuál sería la posición precisa de Ferrater a este respecto.

**3.** ¿Cuál ha sido la influencia de Ferrater Mora en su pensamiento?

**M.A.Q.:** Siempre lo admiré y mi deuda intelectual con él es seguramente mucho mayor de la que se puede reconocer a simple vista. Pero se refiere sobre todo a su libro de Lógica con Leblanc, a su diccionario filosófico y a su obra *De la materia a la razón*.

### **Entrevista a Priscilla Cohn-Ferrater Mora<sup>242</sup>**

Priscilla Cohn es Profesora emerita de filosofía en Pennsylvania State University, en Estados Unidos. Se ha especializado en ética y en particular en los derechos de los animales, enseñó uno de los primeros cursos sobre derechos de los animales en España en la Universidad Complutense de Madrid en 1990. Es directora asociada del Oxford Centre for Animal Ethics y coeditora con Andrew Linzey del *Journal of Animal Ethics* del Centro. Es coautora con Ferrater Mora de *Ética aplicada* (1981).

**1.** What do you think was Ferrater Mora's idea of science?

**P.C.:** I don't know how to answer question # 1. You should give me multiple choices. I once defined philosophy for me as "thinking about thinking" so I suppose his view was that science was a very particular kind of thinking. What I do know--and as you also know--he believed that philosophy must seriously consider what science tells us about the world, that it is a mistake for a philosopher to ignore science. He also once said that there was no difference between higher mathematics and philosophy so he *might* have thought the same could be true of some advanced science. Do you include the social sciences when you ask about 'science'? I often distinguished between the hard sciences and the "others."

---

<sup>242</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 21/05/2013

2. Did you notice any change in his conception of science through time?

**P.C.:** I know J kept up with what was happening in science, particularly in physics and biology, but since I don't know what his conception of science was, I don't know a) if he even had such a general conception and b) whether or not it changed.

3. How did Ferrater keep up to date in science?

**P.C.:** He read a lot.

4. Was he friends with any scientists?

**P.C.:** ? I think you have to read his letters to answer this question. It also depends on what you mean by "friends."

5. What journals or science books did he use to read?

**P.C.:** If you look at the notes for the first two chapters of *Being and Death*, you get an idea of what he read at that time. "Scientific American" came to the house, as did "National Geographic" if you consider that scientific--at least they underwrite some research.

6. What part of science was he more interested in?

**P.C.:** I suppose physics, biology and computer science.

7. Which main author did Ferrater Mora follow as for: i. for evolution and ii. psychology?

**P.C.:** Everyone from Darwin on down including Gould and those who opposed him. I don't know for psychology.

8. Which philosopher of science did he follow?

**P.C.:** I don't think he followed any one philosopher.

## Entrevista a Victoria Camps<sup>243</sup>

Victoria Camps (1941) es catedrática emérita de Filosofía moral y política de la Universidad Autónoma de Barcelona. Es especialista en historia de la ética, bioética, las virtudes públicas, el estado de bienestar, entre otros.

1. ¿Cuál cree que fue la influencia de la ciencia en la ética de Ferrater Mora?

**V.C.:** Ferrater Mora se dedicó poco a la ética. Su filosofía es, sobre todo, una ontología a la que da el nombre de “integracionismo”. Los únicos libros que tienen que ver con la ética, a mi juicio, son *De la materia a la razón y Ética aplicada*. En el primero establece la continuidad entre materia y razón a la que ve, especialmente, como razón práctica. El otro libro, si no me equivoco, fue el primero de ética aplicada escrito en castellano. Es un libro sobre bioética en el que se plantean las nuevas obligaciones éticas frente a la enfermedad, la diferencia sexual, la protección de los animales, es decir cuestiones cuya dimensión ética ha sido ignorada y que hoy, por causa del desarrollo biomédico y la instauración de los derechos humanos, no pueden ser obviadas. Más que influencia de la ciencia en la ética, veo en Ferrater la voluntad de explicar la continuidad entre lo que es y lo que debe ser o la realidad y la normativa con que intentamos regularla.

2. ¿Con la ética de cuáles autores contemporáneos compararía la ética de Ferrater?

**V.C.:** Con ninguno. Ferrater hizo una filosofía muy original, que no se inscribe en ninguna de las escuelas o maneras de hacer filosofía contemporáneas. En el prólogo a *Ética aplicada*, donde creo que describe mejor que en ningún otro lugar su concepción de la ética, trata de conjugar las posiciones absolutista y relativista, diciendo que los principios morales son absolutos, pero bajo determinadas condiciones. Más que encontrarle similitudes con autores contemporáneos, pienso que su postura está en las antípodas de autores como Rawls que beben del trascendentalismo kantiano.

3. ¿Cree usted que Ferrater acertó en su dosis de ciencia y de ética al hacer la integración?

---

<sup>243</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 27/11/2012



**V.C.:** Yo no lo formularía así. Más que una “dosis” de ciencia o de ética, Ferrater rechaza una explicación puramente racional de la moral, desgajada de lo biológico y social. Se opone a la idea de que los valores morales se fundamenten en una razón abstracta (como la kantiana). Por el contrario, cree que nuestras preferencias morales vienen “de la tierra”, de nuestra condición bio-social. En consonancia con ello, considera que no hay ruptura entre “lo que es” y “lo que debe ser” (normas, valores), como tampoco lo hay entre lo físico y lo cultural o social. No reduce el mundo moral al mundo natural, sino que cree que entre ambos se da una tensión constante. Es cierto que esa especie de “ontología de la moral” que propone se acerca quizá demasiado a una sociología de la moral.

### **Entrevista a Esperanza Guisán<sup>244</sup>**

Esperanza Guisán (1940) es Catedrática Emérita de Ética de la Universidad Santiago de Compostela. Es especialista en muchos campos de la ética, pero destacan la ética de Kant y de John Stuart Mill. Se ha interesado por hacer una síntesis entre la ética del neokantismo y el utilitarismo.

**1.** ¿Cuál cree que fue la influencia de la ciencia en la ética de Ferrater Mora?

G: Ferrater quiere, como dice en *De la materia a la razón*, que por un tiempo la ética pase a manos de los científicos, lo cual me parece oportuno ya que si desligamos la ética de la ciencia nos veremos asaltados por concepciones metafísicas que sólo pueden causarnos sufrimiento y coartar nuestra libertad.

**2.** ¿Con la ética de cuáles autores contemporáneos compararía la ética de Ferrater?

G: Ferrater es un maestro de maestros y su teoría ética y metaética es muy original. Tendría como antecedente ilustre a John Stuart Mill y respecto a los autores contemporáneos tal vez podría compararsele con los meta-éticos descriptivistas tipo G.J. Warnock que tratan de

---

<sup>244</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 19/03/2014

basar los enunciados de la ética en las necesidades humanas, aspecto en el que, con matices también coincidiría con Amartya Sen.

**3.** ¿Cree usted que Ferrater Acertó en su dosis de ciencia y de ética al hacer la integración?

G: La dosis de ciencia, como pilar básico que constituye la base del “continuo de continuos” que es el mundo, me parece acertada. Ferrater construye el mundo de los valores a partir de la Biología, la Psicología, La sociología, etc., para llegar a un mundo de normas que constituyan un mínimo a preservar como la libertad, la igualdad, o la supresión del sufrimiento. Como él indica “la pena no vale la pena”. No incurre en lo que G.E. Moore denominó la Falacia Naturalista, ya que no reduce el “debe” al “es”, sino que los vincula dentro de un orden creciente de valor que culmina en los referidos valores de libertad, igualdad, y no sufrimiento. A mi modo de ver guarda cierta e interesante semejanza con pragmatistas como Dewey y en alguna medida Rorty, filósofo éste último al que apreciaba en gran medida. A mi modo de ver la aportación de Ferrater es muy lúcida y podría considerársele como un consecuencialista cualificado.

### **Entrevista a Óscar Horta<sup>245</sup>**

Óscar Horta es Profesor de Filosofía en el Departamento de Lógica y Filosofía Moral de la Universidad Santiago de Compostela, en España. Se especializa en ética y los derechos de los animales. Se interesó en las ideas de Ferrater y escribió el libro *La filosofía moral de J. Ferrater Mora* (2008).

**1.** ¿Cuál cree que fue la influencia de la ciencia en la ética de Ferrater Mora?

**O.H.:** En su ética propiamente dicha, se plasmó en su interés por la ética aplicada, en particular por las cuestiones más actuales en las que los desarrollos científicos tienen una importancia fundamental (especialmente en los problemas de la bioética). Asimismo, tuvo su reflejo en su metodología en ética, al llevarle a asumir una posición naturalista metodológica

---

<sup>245</sup> Entrevista hecha por Carla Velásquez 07/01/2014

que le llevó a preferir un enfoque “de abajo a arriba” (partiendo de nuestras posiciones sobre casos concretos) a la hora de concluir qué prescripciones morales debemos aceptar, y a apostar por la revisabilidad de estas. Por último, saliéndonos de la ética propiamente dicha y considerando su metaética, esto se plasmó en su punto de vista naturalista ontológico que le llevó a negar el realismo moral y aceptar un punto de vista intersubjetivista.

2. ¿Con la ética de cuáles autores contemporáneos compararía la ética de Ferrater?

**O.H.:** En ética normativa Ferrater defendió una posición consecuencialista y una teoría del valor en línea con una concepción de la lista objetiva. A veces da la impresión, asimismo, de expresar una concepción suficientista. A la luz de todo esto, su posición podría ser en distintos puntos semejante a la sostenida por Sen o Nussbaum, así como tal vez a la de Hurka, y en otros puntos quizás semejante a la de Roger Crisp.

A su vez, su planteamiento en ética aplicada (y su claro interés en esta) lo acerca a posiciones como las de Peter Singer, James Rachels o, como no, Priscilla Cohn.

Por último, su posición en metaética lo acercaría a quienes defienden puntos de vista intersubjetivistas.

En conjunto, considerando todos estos ámbitos, creo que un autor que defiende posiciones a las que recuerdan mucho los planteamientos de Ferrater es Steve F. Sapontzis.

3. ¿Cree usted que Ferrater acertó en su dosis de ciencia y de ética al hacer la integración?

**O.H.:** Creo que sí en lo que respecta a la importancia que dio a la ética aplicada. En cuanto a su metodología, creo que la situación es distinta en ética y en ciencia, al menos si consideramos las ciencias empíricas, en la medida en que en la primera solo descansa en nuestras intuiciones (y no en ninguna otra evidencia empírica). Y nuestras intuiciones son a menudo caóticas y contradictorias (de hecho, las consideraciones evolutivas que el propio Ferrater tuvo en cuenta nos dan una explicación de por qué es así). Por lo tanto, creo que en este punto Ferrater podría haber adoptado un enfoque metodológico distinto, que diese más peso a nuestras intuiciones hacia principios generales. Por último, en lo que toca a sus posiciones en metaética, creo que responder afirmativamente a esta pregunta en un sentido sustantivo supondría estar de acuerdo con la posición mantenida por Ferrater. Sobre esto puedo decir que en mi opinión Ferrater acertó a la hora de concluir que la visión que la ciencia

nos da del mundo lleva al rechazo del realismo moral. Aunque por mi parte no suscribiría su intersubjetivismo (creo que tanto la teoría del error como el no-cognitivism o como un subjetivismo no intersubjetivista son posiciones superiores a esta).

## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía está dividida en dos partes: la bibliografía primaria, que consiste exclusivamente en trabajos de Ferrater y está ordenada cronológicamente según las ediciones empleadas en esta tesis; y la bibliografía secundaria, que consiste en trabajos de otros autores sobre Ferrater o relacionados con la investigación llevada a cabo en este trabajo y está ordenada alfabéticamente.

### Bibliografía primaria

1945

*Variaciones sobre el espíritu*. Buenos Aires: Sudamericana, 1945.

1947

«El problema de la filosofía contemporánea y su forma de exposición». *Filosofía y Letras: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, 1947, vol. 13, n. 25, p. 55-74.

*El sentido de la muerte*. Buenos Aires: Sudamericana, 1947.

1948

*El libro del sentit*. Santiago de Chile: Pi de les Tres Branques, 1948.

### 1953

«Discussion. Wittgenstein, a Symbol of Troubled Times». *Philosophy and Phenomenological Research*, 1953, v. 14, n. 1, p. 89-96.

### 1955

*Cuestiones disputadas*. Madrid: Revista de Occidente, 1955.

«Peirce's Conception of Architectonic and Related Views». *Philosophy and Phenomenological Research*, 1955, v. XV, n. 3, p. 351-359.

### 1956

«Introducción: Ludwig Wittgenstein». En FERRATER, J. *et al. Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos-tau, 1956, p. 13-20.

«Ortega y el concepto de razón vital», *Ciclón*, 1956, vol. 2, n. 1, p. 10-16.

*Ortega y Gasset: An outline of his philosophy*. Bowes & Bowes: London, 1956.

«Ortega y la idea de la sociedad», *Humanitas*, 1956, n. 7, p. 13-20.

«Unamuno y la idea de la realidad». *Papeles de Son Armadans*, 1956, v. 2, n. 6, p. 262-280.

### 1957

*Unamuno: Bosquejo de una filosofía*. Sudamericana: Buenos Aires, 1957.

## 1959

«Ortega y Gasset 1883-1955». *International Institute of Philosophy. Philosophy in the Mid-century. A Survey*, 1959, vol. 4, p. 215-217.

«Sobre “estilos de pensar” en la España del siglo XIX». *Hispanófila*, 1959, n. 7, p. 1-6.

«The Intellectual in Contemporary Society». *Ethics*, 1959, v. 69, n. 2, p. 94-101.

## 1960

*¿Qué es la lógica?* Buenos Aires: Columba, 1960.

«On a Radical Form of Thinking». tr. por Constance Mazlish. *The Teas Quarterly. Special Issue: Image of Spain*, 1961, vol. IV, n. 1, p. 32-38.

## 1961

«On Miguel de Unamuno's Idea of Reality». *Philosophy and Phenomenological Research*, 1961, vol. XXI, n. 4, p. 514-520.

*Una mica de tot*. Moll: Palma, 1961.

## 1962

«Sobre la naturaleza de lo orgánico». *Philosophia*, 1962, n. 26, p. 6-23.

## 1963

*La filosofía en el mundo de hoy*. Madrid: Revista de Occidente, 1963.

«La filosofía: entonces y ahora». *Revista de Occidente*, 1963, n. 8-9, p. 303-312.

«On the Early History of ‘Ontology’», *Philosophy and Phenomenological Research*, 1963, vol. 24, n. 1, p. 36-47.

### 1965

*Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

«Experiencia, lenguaje y realidad», *Revista de Occidente*, 1965, n. 27, p. 292-315.

### 1966

«Ontología y marcos lingüísticos». *Convivium*, 1966, n. 21, p. 137-146.

«Sobre el dar por supuesto». *Revista Filosofía* (Torino), 1966, v. 17, suplemento al n. 4, p. 592-605.

### 1967

*El Ser y el sentido*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

«La reflexión”». *Razón y fábula: Revista de la Universidad de los Andes*, 1967, n. 1, (s/p).

*Obras selectas de J. Ferrater Mora*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.

--- y LEBLANC, H. *Lógica matemática*. México: Fondo de cultura económica, 1967.

### 1968

«Imágenes del hombre». *Man and World*, 1968, vol. I, n. 1, p. 96-112.

*Man at the crossroads*. New York: Greenwood Press, 1968.



«Medio y mensaje». *Crítica*, 1968, vol. II, n. 5, p. 31-56.

### 1970

«Cuestiones de Palabras». En *Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Moneda y Crédito, 1970, vol. 1, p. 545-567. (Colección Moneda y Crédito).

*Indagaciones sobre el lenguaje*. Madrid: Alianza, 1970.

«Los lenguajes de la historia». *Dianoia*, 1970, n. 16, p. 124-131.

### 1971

*El hombre y su medio y otros ensayos*. Madrid: Siglo XXI, 1971.

«Lógica y razón». *Crítica*, 1971, vol. 5, n. 15, p. 29-44.

### 1972

«Fragmentos de teoría del conocimiento». En AGUILAR NAVARRO, M., ed., *Homenaje a Aranguren*. Madrid: Revista de occidente, 1972, p. 129-141.

*Las crisis humanas*. Barcelona: Salvat, 1972.

### 1973

*Ortega y Gasset: Etapas de una filosofía*. Seix Barral: Barcelona, 1973.

## 1974

*Cambio de marcha en filosofía*. Madrid: Alianza, 1974.

*Cine sin filosofías*. Madrid: Esti-Arte, 1974.

«Meta-metafilosofía». *Teorema*, 1974, vol. IV, n. 1, p. 5-10.

## 1976

«La filosofía entre la ciencia y la ideología». En BRODY, T. A. *et al. La filosofía y la ciencia en nuestros días*. México: Grijalbo, 1976, p. 41-56.

«La filosofía entre la ciencia y la ideología». *Teorema*, 1976, v. 6, n. 1, p. 27-42.

«On practice», *American Philosophical Quarterly*, 1976, v. 13, n. 1, p. 49-55.

## 1977

Carta a Salvador Giner, 27-06-1977. Servei de Documentació i Arxiu – Institut d'Estudis Catalans. FFM 1.1.3/7

«Fictions, Universals, and Abstract Entities». *Philosophy and Phenomenological Research*, 1977, n. 37, p. 353-367.

## 1979

Carta a Mario Bunge, 10-09-1979. Préstamo del Prof. Mario Bunge.

*De la Materia a la razón*. Madrid: Alianza, 1979.

## 1980

«Lo que vale la pena hacer». En GRACIA, J., ed., *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*. Puerto Rico: UPRED, 1980, p. 152-158.

## 1982

*Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid: Alianza, 1982.

*La filosofía actual*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

«The Languages of History». *Philosophy and Phenomenological Research*, 1982, v. XLIII, n. 2, p. 137-150.

## 1983

*Las crisis humanas*. Madrid: Alianza, 1983.

## 1984

«Ortega, filósofo del futuro», *Cuadernos hispanoamericanos*, 1984, n. 403-405, p. 121-131.

«The world of Calderón». *Hispanic Review*, 1984, v. 52, n. 1, p. 1-17.

## 1985

*Fundamentos de filosofía*. Madrid: Alianza, 1985.

*Modos de hacer filosofía*. Barcelona: Crítica, 1985.

«La noción de ciencia». *Anthropos*, 1985, n. 49, p. 25-27.

«Nota sobre 'Los lenguajes de la historia' », *Theoria*, 1985, n. 1, p. 231-234.

### 1986

«Prólogo». En GUISÁN, E. *Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea*, Barcelona: Anthropos, 1986, p. 7-9.

*Ventana al mundo*. Barcelona: Anthropos, 1986.

### 1987

Carta a Esperanza Guisán, 7-12-1987. Epistolari del llegat Ferrater Mora al DUGi Fons Especials.

[http://dugifonsespecials.udg.edu/bitstream/handle/10256.2/1169/ID1\\_10101\\_TC.pdf?sequence=1](http://dugifonsespecials.udg.edu/bitstream/handle/10256.2/1169/ID1_10101_TC.pdf?sequence=1)

*Las formas de la vida catalana*. Madrid: Alianza, 1987, p. 41-42.

### 1988

*El Ser y la muerte: Bosquejo de una filosofía integracionista*. Madrid: Alianza, 1988.

«Intervenció del señor Josep Ferrater Móra». En *Solemne investidura de Doctor Honoris Causa al Profesor Josep Ferrater Móra*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1988, p. 25-39.

--- y COHN, P. *Ética aplicada: Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

### 1989

«El mon a l'any 2000: pera, poma o taronja?». En SAMARANCH, J.A. *et al. Perspectiva 2000*. Barcelona: Fundació Caixa de Catalunya, 1989, p. 99-115.

(Sin título). ER Revista de filosofía, 1989, Separata n. 7-8, p. 183-189.

#### 1990

«On Mario Bunge's Semantical Realism». En WEINGARTNER, P. *et al.*, eds., *Studies on Mario Bunge's Treatise*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1990. p, 29-37.

#### 1991

«Apuntes sobre lógica y realidad». *Ágora*. Santiago de Compostela, 1991, n 10, p. 7-12.

*Las palabras y los hombres*. México: Nexos, 1991.

«On Programming». *Cuadernos ALDEEU*, 1991, vol. VII n. 1, p. 97-102.

#### 1992

«La teoría de la razón». En SOBREVILLA, D.- GARCIA, D., eds., *Lógica, razón y humanismo. La obra filosófica de Francisco Miró Quesada*. Lima: Universidad de Lima, 1992, p. 81-93.

«Saber a qué atenerse». En MORÓN, C., ed., *Ortega y Gasset: Un humanista para nuestro tiempo*. Erie: ALDEEU, 1992.

#### 1994

*Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, 1994.

*Mariposas y supercuerdas: Diccionario para nuestro tiempo*. Madrid: Península, 1994.

## 1998

«Eugeni d'Ors: Sentido de una filosofía». En D'ORS, E. *El secreto de la filosofía*. Madrid: Tecnos, 1998. P. 11-18.

## 2005

*Variaciones de un filósofo: Antología*. Sada: Do Castro, 2005.

## 2007

*Razón y verdad y otros ensayos*. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata, 2007.

## 2012

*Les formes de la vida Catalana i altres assaigs*. Barcelona: Ediciones 62, 2012.

## Otros

Correspondència del Fons Ferrater Mora. Repositorio Digital de la UdG.

<http://dugifonsespecials.udg.edu/handle/10256.2/2>

Ferrater Mora Website. The Ferrater Mora Foundation.

<http://www.ferratermora.org/>

## Bibliografía secundaria

ABELLÁN, J. L. *El exilio filosófico en América: Los transterrados de 1939*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1998.

BONETE, E. «La ética en la filosofía española del siglo XX». En CAMPS, V., ed., *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, 2000. (vol. 3, Ética contemporánea)

BORRELL, J. *Del silici a la raó. La xarxa com a continu en l'emergentisme de Ferrater Mora*. Girona: Documenta Universitaria, 2013.

BUNGE, M. *Philosophical Dictionary*. Amherst NY: Prometheus Books, 2003.

---. «El filósofo sonriente». En BUNGE, Mario. *Elogio de la curiosidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998.

---. «Ferrater-Mora on Realism and Textualism». En WEINGARTNER, P.- DORN, G.J.W., eds., *Studies on Mario Bunge's Treatise*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1990, p. 570-572.

---. *Materialismo y ciencia*. Pamplona: Laetoli, 2013.

---. *Scientific Materialism*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1981.

---. *Treatise on Basic Philosophy. Ethics: The Good and the Right*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, v. 8.

---. *Treatise on Basic Philosophy. Ontology II A World of Systems*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1979, v. 4.

BUNGE, M.- MAHNER, M. *Foundations of Biophilosophy*. Berlin: Springer, 1997.

CAMPS, V. «Razón y pasión en ética: los dilemas de la ética contemporánea», *El Basilisco*, 1979, n. 8, p. 97-100.

CARR, B. «Popper's Third World». *The Philosophical Quarterly*, 1977, vol. 27, n. 108, p. 214-226.

COHN, P., ed., *Transparencies. Philosophical Essays in Honor of J. Ferrater Mora*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1981.

Dendrome. A Forest Tree Genome Database. «Basic Concepts in Quantitative Genetics»

<https://dendrome.ucdavis.edu/help/tutorials/quantitative.php>

DÍEZ, J.- MOULINES, C. U. *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Barcelona: Ariel, 1999.

Elements of the Human Body. En OpenStax College (ed.) *CNX Anatomy and Physiology*.

<https://archive.org/stream/Col114961.6/col11496-1.6#page/n47/mode/2up>

ESTELLER, M. «La epigenética ha cambiado nuestra visión del ser humano». *La Vanguardia*.

<http://www.lavanguardia.com/vanguardia-de-la-ciencia/20140208/54400956117/epigenetica-cambiado-nuestra-vision-cuerpo-humano.html>



FERNÁNDEZ GAGO, S. «El concepto de racionalidad en la filosofía de José Ferrater Mora», *Ágora*, 1989, n. 8, p. 131-135.

---. *Aproximación a la filosofía de José Ferrater Mora: de la ontología a la ética*. Tesis de Licenciatura. Universidad Santiago de Compostela, 1987.

FERNÁNDEZ RECUERO, A. «Entrevista a Jesús Mosterín: ‘Una filosofía al margen de la ciencia es la cosa más aburrida y menos sexy que uno pueda imaginar»». *Jot Down: Contemporary Culture Mag*, 2013.

<http://www.jotdown.es/2013/10/jesus-mosterin-una-filosofia-al-margen-de-la-ciencia-es-la-cosa-mas-aburrida-y-menos-sexy-que-uno-pueda-imaginar/>

FISHMAN, Y.- BOUDRY, M. «Does Science Presuppose Naturalism (or Anything at All?)». *Science & Education*, Springer, 2013, vol. 22, n. 5, p. 921-949.

<http://link.springer.com/article/10.1007/s11191-012-9574-1>

GINER, S. «Entrevista a José Ferrater Mora». *Anthropos*, 1985, n. 49, p. 5-10.

GINER, S. - GUISÁN, E., eds., *José Ferrater Mora: El hombre y su obra*. Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela, 1994.

Google Books Search. Google Inc.

<http://booksearch.blogspot.com.es/2010/08/books-of-world-stand-up-and-be-counted.html>

GRACIA, J. «Introducción: Los avatares de la cordura». En FERRATER, J. *Variaciones de un filósofo: Antología*. Sada: Do Castro, 2005, p. 7-63.

GUY, A. «El integracionismo de J. Ferrater Mora». En GUY, A. *Historia de la Filosofía Española*. Barcelona: Anthropos, 1985, p. 358-365.

---. *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*. Toulouse: Privat, 1956.

HORTA, O. *La filosofía moral de J. Ferrater Mora*. Girona: Documenta Universitaria, 2008.

JABR, F. «Why Life Does Not Really Exist». *Scientific American*, 2013.

<http://blogs.scientificamerican.com/brainwaves/2013/12/02/why-life-does-not-really-exist/>

JALIF DE BERTRANOU, C. «Francisco Romero y sus cartas con intelectuales españoles exiliados: José Ferrater Mora». *Revista de Hispanismo Filosófico*, 2013, n. 18, p. 89-112.

*Journal of Catalan Intellectual History*, 2014, n. 7-8.

<http://revistes.iec.cat/index.php/JOCIH/issue/view/8775/showToc>

LEWONTIN, R. «The Genotype/Phenotype Distinction». En ZALTA, N., ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/genotype-phenotype/>.

LINZEY, A. «“Enemies of human beings”: Josep Ferrater Mora on blood fiestas», *Enrahonar*, 2010, n. 44, p. 23-34.

MAHNER, M. "The Role of Methaphysical Naturalism in Science". *Science & Education*, Springer, 2012, vol. 21, n. 10, p. 1437-1459.

<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11191-011-9421-9>

MANDADO, R. E. *et al.*, eds., *La filosofía y las lenguas de la península ibérica: Actas de las VIII y IX jornadas internacionales de hispanismo filosófico*. Fundación Ignacio Larramedí: Madrid, 2010, p. 295-322.

MORA, A. *Gent Nostra: Ferrater Mora*. Barcelona: Edicions de Nou Art Thor, 1989.

MORALES, R. «El saber del regreso». En MORALES, R. *Ensayos en suma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 160-161.

MOSTERÍN, J. *Ciencia, filosofía y racionalidad*. Barcelona: Gedisa, 2013.

---. «Discurs de presentació». *Solemne investidura de Doctor Honoris Causa al Professor Josep Ferrater Móra*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1988, p. 13-21.

MOULINES, U. «Las tribulaciones del materialismo», *Crítica*, 1979, n. 33, p. 7-118.

---. «Por qué no soy materialista». *Crítica*, 1977, v. 9, n. 26, p. 25-37.

MUGUERZA, J. «De la materia a la razón, pasando, ay, por el hombre». En MUGUERZA, J. *Desde la perplejidad: Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*. Madrid: Fondo de cultura económica, 2006, p. 527-545.

---. «Ortega y la filosofía del futuro. Comentario a José Ferrater Mora». *Cuadernos hispanoamericanos*, 1984, n. 403-405, p. 132-140.

NIETO, C. «Cultura y política en el pensamiento de José Ferrater Mora». En SÁNCHEZ, A.-HERMIDA, F., eds., *Pensamiento exiliado español: El legado filosófico del 39 y su dimensión iberoamericana*. Madrid: CSIC, 2010, p. 126-163.

---. «El mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora». *Revista de hispanismo filosófico*, n. 10, 2005, p. 59-71.

---. *La filosofía en la encrucijada: Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*. Bellaterra: UAB, 1985.

ORTEGA VILLALOBOS, J. «José Ferrater Mora en Chile: filosofía y exilio». *El Basilisco*, 1996, n. 21, p. 86-89.

POPPER, K. «Epistemology Without the Knowing Subject». En VAN ROOTSELAAR, B.-STAAL, J. F., eds., *Logic, Methodology and Philosophy of Science III*. Amsterdam: North-Holland, 1968. p. 333-373.

---. «Three Worlds». The Tanner Lectures on Human Values. The University of Michigan. Apr. 7, 1978.

[http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/p/popper80.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/p/popper80.pdf)

RONZÓN, E. *et al.*, «Entrevista a José Ferrater Mora», *El Basilisco*, 1981, n. 12, p. 52-58.

«Suplement especial pel centenari del naixement de Josep Ferrater Mora», *ARA*, 23-04-2012.

Teorema. «Entrevista a José Ferrater Mora». *Teorema*, 1972, n. 7, p. 97-108.

TERRICABRAS, J-M. «El exilio español en USA: Ferrater Mora». En GARRIDO, M. *et al.*, coords., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 617-629.

---. «El segundo cenit de Ferrater Mora». En GARRIDO, M. *et al.*, coords., *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 751-760.

---. «José Ferrater Mora. An integrationist philosopher». *Man and World. An International Philosophical Review*, 1993, v. 26, n. 2, p. 209-218.

---. ed., *La filosofía de Ferrater Mora*. Girona: Documenta Universitaria, 2007.

TORREGOSA, M.- NUBIOLA, J. «Altre cop el pragmatisme: Ferrater Mora i Eugeni d'Ors». En TERRICABRAS, J-M. (ed.) *El pensament d'Eugeni D'Ors*. Girona: Documenta Universitaria, 2010. p. 247-256.

VALDÉS GARCÍA, F. «Influencia del pensamiento español del exilio en la filosofía cubana de la década del cuarenta del siglo XX».

<http://www.wenceslaoroces.org/cfj/conf/fel.htm>

WILCZEK, F. «The modern concept of substance». *Bulletin of the American Academy of Arts & Sciences*, 2013, Winter, p. 75-79.

*World Population Prospects: The 2012 Revision*. The United Nations.

<http://esa.un.org/wpp/>