

Tanatología Ferrateriana

Este artículo pretende recoger el cuerpo central de la filosofía de J. Ferrater Mora, que él mismo califica de 'integracionismo' y que supone un intento suyo de madurez de crear un pensamiento original, si no sistemático, si «coherente y concertado». Nosotros lo seguimos al hilo de la cuestión de la muerte: un concepto analógico, para Ferrater, que puede ordenar la realidad entera y, por tanto, el filosofar sobre ella.

NOTA INTRODUCTORIA

(Según mis notas, las publicaciones de José Ferrater Mora sobre el tema de la muerte comienzan en el año 1941 con un trabajo titulado «Muerte e inmortalidad», que en 1946 se recoge en su librito *La ironía, la muerte y la admiración*, publicado en Santiago de Chile. Se trata de unas treinta páginas, muy bellas, de hondo sentimiento filosófico, escritas a modo de «primer intento de ulteriores indagaciones que espera el autor llevar a cabo algún día». El calor de las descripciones hace pensar que Don José sentía por entonces muy recientes todavía (y lo eran) las vivencias de nuestra guerra civil, y muy presentes las del exilio que él comenzará al acabar ésta. (La evolución de Ferrater Mora en su bibliografía sobre la muerte se distinguirá en el curso de los años por una progresiva estilización y asepsismo, queridos y confesados, en su modo de expresión y en lo que expresa, y, supongo, por tanto, que también en su modo de pensar. Inevitables resabios, seguro, del descripcionismo yanqui. Tal evolución a mi modo de ver, no siempre resulta benéfica para la filosofía que hace). Su aprecio por este primer escrito es patente, como parece deducirse del hecho de que lo incruste también (con pequeños cambios que revelan justamente esa evolución de la que hablamos) en todas sus obras posteriores sobre el tema: entre las páginas 225-250 de *El sentido de la muerte*, en los apartados § 27 y § 28 de *El ser y la muerte* en sus ediciones de 1962 y 1967, y en el § 23 de la de 1979. En sus páginas queda claro el alcance que se quiere dar al tema: «Supone un examen parsimonioso, no sólo de la metafísica de lo orgánico, sino también, y muy especialmente, de la teoría de la persona» (p. 10). He aquí ya el solemne asunto: la metafísica de la muerte o la universal *analogía mortis*.

En 1947 aparece en Buenos Aires la primera gran obra de Ferrater Mora sobre la muerte, en la que se desbroza ampliamente este tema. Su título: *El sentido de la muerte*. El propio autor reconoce que por aquellos tiempos (contaba entonces 35 años) poseía cierto prurito de oscuridad. El libro no tiene apartados, como discurrir torrencial sobre una misma idea. A pesar de las pretensiones y empaque indudables de este trabajo, al referirse a él en *El ser y la muerte* (1962) escribirá: «La obra titulada *El sentido de la muerte* ha sido su punto de partida, pero no mucho más; salvo algunos párrafos aún aprovechables de la misma, éste es un libro enteramente nuevo» (p. 10). En mi opinión, pudo haber aprovechado muchos más párrafos y debió evitar que languidciera el fuego continental que entonces poseía con creces su filosofía. El sentido de la muerte es aquí el que había sido y sería siempre para Ferrater Mora: dar a cada realidad, por medio de ella, una dimensión determinada: la propia (ver p. 285).

Las consideraciones tanáticas de Don José, a juzgar al menos por sus libros, puede decirse que durarán cuarenta años, y que, por derecho de extensión siquiera, han de constituir, hasta ahora, el peso fuerte de su filosofía. En 1962 se publica en Madrid una obra suya titulada: *El ser y la muerte. Bosquejo de una filosofía integracionista*. Será esencialmente la misma que se volverá a editar en 1967 y en 1979. Junto con *El ser y el sentido* (1967) y *De la materia a la razón* (1979), forma la trinidad más escogida de su pensamiento, tal como él mismo lo ha querido. «Este libro testimonia mis nuevas disposiciones... sigue tratando el problema de la muerte y de su sentido, pero dentro del más amplio marco de la filosofía de la realidad» (p. 10). En 1965, en Berkeley y Los Angeles, aparece una traducción al inglés de esta obra, hecha por el propio autor.

Para su segundo tomo de *Obras selectas* de la editorial *Revista de Occidente*, prepara en 1967 «una nueva edición muy corregida y en parte reescrita», con el mismo título. Las correcciones y reescripciones son en la mayoría de los casos, a mi entender, meramente filológicas. Ahora, como en 1962, los ecos de la «muerte» son máximos: «un sistema de filosofía: una ontología general, una metafísica de lo orgánico y una filosofía de la persona» (p. 297).

Menos efusión en sus pretensiones programáticas, correcciones, reescripciones y anulaciones más graves, aparecen en la última edición que hace de la obra en 1979, con el mismo título también: «Muchas de las ideas sustentadas en 1962 forman aún parte de lo que estimo como propio de mi actual modo de pensar. Otras ideas difieren de las actualmente sustentadas, pero sirven para ayudar a entender las últimas. En consecuencia, he dejado intocado el cuerpo básico de la obra, pero he modificado, a veces sustancialmente, numerosas porciones de ella. He agregado, además, varias informaciones que no eran asequibles en la edición anterior o de las que no tenía entonces noticia» (p. 8). La verdad, que no la veracidad, por supuesto, de estas palabras,

p r o c u -

raremos indagarla parsimoniosamente ahora. Se estudiarán las dos últimas ediciones, puesto que parece lo lógico, dada esta historia bibliográfica; nos referiremos al resto de los escritos cuando lo creamos oportuno, que lo será muchas veces: para contrastar y seguir las ideas del autor, no para enmendar sus propias enmiendas, por supuesto; para evidenciar, al menos, su tensa larga lucha con la *atrocísima inimica* agustiniana, sólo fuera por domeñarla y lucirla en el escenario filosófico.

Así pues, he aquí, en lista, la bibliografía de José Ferrater Mora que nos interesa ahora, y las letras de orden por las que cito (poniendo a continuación, sin más, el número de la página):

- A. (1941) «Muerte e inmortalidad», *Sur*, núm. 80.
- B. (1946) *La ironía, la muerte y la admiración*, Santiago de Chile, Cruz del Sur.
- C. (1947) *El sentido de la muerte*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- D. (1962) *El ser y la muerte*, Madrid, Aguilar.
- E. (1967) *El ser y la muerte*, en *Obras Selectas*, Vol. II, pp. 297-484, Madrid, Revista de Occidente.
- F. (1967) *El ser y el sentido*, Madrid, Revista de Occidente.
- G. (1979) *El ser y la muerte*, Barcelona, Planeta.
- H. (1979) *De la materia a la razón*, Madrid, Alianza Editorial.

El título que he puesto al artículo, naturalmente, suena como quiere a mis oídos. Su extravagante onomatopeya no es más ampulosa ni estridente que la solemne retórica y los extremosos ecos del tema...

Don José Ferrater Mora es un raro filosófico patrio. De las cenizas, seguramente, de aquella filosofía provinciana (a pesar de carilavaduras europeas) que hubo de aprender en España de estudiante, fue capaz de levantar un considerable vuelo internacional. El único que lo hizo, entre los que de su generación se exilaron a ínsulas donde se les ha dorado y adorado con auténtico fervor baratarario. ¡Ay, las Américas, cuántas se han hecho! Imagino que Don José tuviera más difícil el fervor y más fácil el vuelo en su retiro USA.

No es, sin embargo, por el tema de la muerte por el que se lo conoce en el mundo. Ni por éste, ni por ninguno de los de su trilogía integracionista. Lo que debe resultar un tanto frustrante, cuando en ellos se ha expuesto «lo más granado» de la filosofía propia. Se lo conoce por otros aspectos de su obra o, digamos, por lo menos, por otras obras suyas, y no en último término, ni mucho menos, por aquel genial articulito, auténtica joya temprana de la distinguida bibliografía wittgensteiniana universal, que escribiera ya en 1948 con el título de: «Wittgenstein o la destrucción».

Los escritos integracionistas de Ferrater Mora a que nos referimos, responden a un plan perfectamente previsto y, casi tan perfectamente, seguido durante tres lustros. En *El ser y la muerte* (1962) quiso ofrecer la metodología y el bosquejo general de una filosofía integracionista. En *El ser y el sentido* (1967), la ontología correspondiente. En *De la materia a la razón* (1979) ha tratado las dos cuestiones a que lo abocan las previsiones seriales de su programa: el ser y el hacer, el ser y el deber ser; únicamente por escrúpulos de claridad y dudas sobre la fuerza convincente de la palabra «ser», esta última obra lleva el título que lleva (*F* 323; *H* 13). Esta «serie» de libros no tiene, según el autor, mayores (pero tampoco menores) pretensiones: «No me mueve el ansia de fabricar un sistema a la antigua usanza, pero sí el deseo de escribir un modo de pensar que espero resulte coherente y concertado», escribe en 1967 (*F* 15).

Dentro de este *concierto*, pues, las siete publicaciones y ediciones sobre el tema de la muerte ocupan el lugar primero: «muerte» es el concepto analógico en torno al cual la realidad entera puede ordenarse y describirse; ello indicará las pautas a seguir en cualquier otra contextualización del continuo sistemático de lo real. Es esta *coherencia* así sentada, y su contenido, lo que, en tal caso, definirá la filosofía ferrateriana. Aquí vamos a analizar sólo su largo primer paso, y más arduo...

1. LA PREGUNTA (FILOSÓFICA) POR LA MUERTE

Preguntarme por qué me pregunto en general por la muerte es una cuestión sin sentido, y más bien que por la obviedad de que la muerte aparezca como perspectiva de la vida, como piensa Ferrater Mora (*C* 10, 12), por la obviedad también de la confusión en que se formula la resabida pregunta, y por la fácilmente previsible imposibilidad de responderla. Me pregunto por la muerte, y me pregunto por esa pregunta, y me pregunto ahora por qué me pregunto por esa pregunta... Cuando la primera pregunta pretende indagar una profundidad inaccesible a la razón, no hay más legitimación para ella y para sus metástesis que la de los hechos.

Para Ferrater Mora la pregunta por la muerte tiene un interés filosófico especialísimo, aunque ese interés se base en un concepto *ad hoc* de lo cuestionado, que no tiene mucho que ver con los sentimientos que inspira la *atrocissima inimica*. Es otra cosa aquélla de que habla la filosofía de Ferrater Mora, que aquélla que (no) se vive. El autor dice prescindir del halo patético que circunda a este tema (incluso en filosofías como la de la existencia), de su halo necrofilico: «más que una ansiedad que calmar, el tema de la muerte es aquí una ocasión para filosofar» (*E* 297; cfr. *B* 58) ¿Ocasión sólo? Como ya he

mos visto, «un libro sobre la muerte puede cobijar un sistema de filosofía: una ontología general, una metafísica de lo orgánico, una filosofía de la persona»

(*id.*), palabras que ya no repite en la edición de 1979. Seguramente todo eso fue lo que pretendió hacer hasta los años setenta con el estudio de la muerte; aunque él mismo fue recortando, incluso antes, algunas de las pretensiones de esta universal metafísica. Tales entusiasmos primeros, filosóficos sin duda, y la viveza de algunas páginas de los años cuarenta, puede que (por la guerra o por lo que sea) no dejen tan libre a Ferrater Mora como dice del *sentimiento* de la muerte, que filosóficamente menosprecia. Muchas veces a lo largo de sus páginas parece querer justificarse de no sé qué extraña culpa literaria, metafísica y sensible, para revestirse *malgré tout* del simplismo anglosajón. ¡Como si hubiera todavía que renegar de la bendita fe *habida* («Así, huyendo de la razón y, a la vez, manteniéndonos siempre muy cerca de ella, podremos acaso comprender unas palabras que hace ya cerca de dos mil años fueron maravillosamente enunciadas ‘El que siembra para la carne cosechará de la carne corrupción, mas el que siembra para el espíritu cosechará del espíritu la vida eterna’» (B 90; cfr. C 348) y *perdida* («En su *Meditación Segunda* escribió Descartes: ‘Esta meditación me ha sumido en tantas dudas, que ni puedo olvidarlas ni ver de qué modo resolverlas. Me siento tan confundido como si de improviso me hubiese hundido en un profundo pozo y no alcanzara ni a sentar pie ni a emerger de la superficie’. Estoy en general de acuerdo con lo que Descartes dijo— y probablemente no quiso decir». (E 484; cfr. G 208)).!

Para que «muerte» sea un concepto analógico universal de lo real (es decir, de *lo que hay*), coextensible con el de «ser», y sirva así de enclave a una filosofía integracionista, se le toma en un sentido generalísimo como el simple hecho de dejar de vivir o, más general todavía, de dejar de existir: y para ello se presupone, en principio, que hay algo de común (en el límite) entre las realidades y entre sus tipos: lo humano, lo orgánico y lo inorgánico. Y, dada la ambigüedad en el límite de este hecho universal, se hace de «cesación» y de «muerte» conceptos de dos polos extremos de lo real, respecto a los cuales puede demarcarse su ámbito y circunscribirse en él el lugar propio de cada realidad: «los conceptos de ‘simple cesación’ o ‘sólo cesación’ y de ‘muerte humana’ constituyen dos conceptos-límites situados en dos extremos de una serie gradual. Cada uno de estos conceptos puede ayudar a comprender, en mayor o menor proporción, al otro. Así, ‘avanzamos’ desde la sola y simple cesación, o desde el concepto ‘dejar de ser, o existir’ (manifestado de varios modos: descomposición de estructuras, terminación de funciones, etc.), hacia el concepto ‘dejar de vivir’ propio de los organismos biológicos, y hacia el concepto ‘morir’, característico de estos organismos y, con varias modificaciones, de los seres humanos». (G 11). Sean «cesación» y «muerte» esos polos, o sean «ser» y «sentido», o los que sean en cada caso, el principio más general y la creencia fundamental de la metodología integracionista es la siguiente: «sólo el uso de dos conceptos límites permite ‘situar’ y, por tanto, fundar conceptualmente una realidad o un tipo de realidad. Toda realidad o tipo de realidad es definible por medio de una doble ‘tendencia’ o por medio de una ‘doble dirección’». (E 302, G 17); con mayor radicalidad: «Es real sólo lo que es locali-

zable entre polaridades» (*G* 15; cfr. *E* 301). Un principio, pues, no sólo de determinación conceptual, sino ontológica: una hipótesis sobre la realidad y no sólo sobre su conocimiento. En el caso de la muerte él es el punto de vista que da sentido filosófico a la pregunta por ella y a la peculiar caracterización de su concepto.

Así, está claro el punto de partida. Otra cosa será corroborar el método en el camino, es decir, ponerlo en práctica con exactitud. Para ello habrá que justificar en cada caso la tésis dúplice con la que partirá. Esta tésis es una especulación deducida de unas rápidas consideraciones para-científicas: ser real es ser mortal (cesable): la muerte (cesación) constituye la *medida ontológica* de las realidades existentes; es decir, la naturaleza de una realidad es paralela a su tipo de mortalidad (cesabilidad) (ver *E* 424, 343; *G* 133, 53). Refrendar esto implicará nada menos que doblar la *analogía entis* en una *analogía mortis*, o viceversa. La *analogía entis* se desarrolla también, como la de la muerte, entre dos polos que circunscriben al límite su ámbito: el *ser* y el *sentido*. De modo que la muerte (cesación) no sólo se dobla con el ser, sino también, a la vez, con el sentido; no sólo define el grado de ser de cada cosa, sino también el de su sentido. El sentido no parece ser mucho más que las pavesas filosóficas de aquella fe habida y perdida. Respecto a la vida humana, la muerte es definitiva no sólo por el argumento mayor de la guadaña. «La vida 'no nos dice nada' sin la muerte, es incomprendible. Este es el más profundo sentido de la experiencia de la muerte», escribe Ferrater Mora ya desde el comienzo (*B* 62). Eso es lo que a fin de cuentas, soterradamente, da sentido al sentido...

2. ANALOGIA ENTIS

En filosofía, comenzar exponiendo lo que se entiende por «realidad» resulta mucho más sincero. Luego puede uno ya tratar de derivarla de donde quiera, y de justificarla según sus preferencias ideológicas o su educación intelectual de estilo; en el mejor de los casos incluso no es nada más que una retrospectiva interior, o un artificio filológico. Y eso ya interesa menos al público, a no ser al profesional de las confidencias y de las palabras. Los dicámenes sobre lo real son lo primero: cualquier cosa que en filosofía no sea ontología parece una mera justificación de ella. Por eso comenzamos aquí (*lo real*).

* * *

Lo real es mortal... ¿Y qué es lo real? «Lo que propongo es un modo de considerar la realidad que, sin creer en la ingenua suposición prefilosófica y preontológica de que la realidad es tal cual aparece, afirme que no hay ningún ser (o mejor, principio) oculto tras ella que la haga ser y comportarse de diversas maneras» (*D* 67) Entre la ingenuidad y el resabio, Ferrater Mora comienza ya su difícil equilibrio. Entre la indistinción que preconiza siempre la razón, y

la diversidad que muestra la experiencia. Para contentar a la razón, que al límite de su tendencia reduccionista sería, si no, disolutoria (:todo para ella es, en el fondo, lo mismo), se impone admitir cierto monismo en la realidad: que se la pueda considerar como un todo y un continuo, pero abiertos; de modo que, por medio de una razón analógica, podamos hacer distinciones dentro de ella; es decir, de modo que sea posible, de acuerdo con la experiencia, «hablar de *la* realidad sin estimar que sea siempre, en el fondo, la misma» (E 346, G 56). Este difícil engendro uno y pluro responde a una concepción monista *sui generis* que Ferrater Mora no se prohíbe de llamar «monopluralismo». O «empirismo dialéctico». O, sobre todo, «integracionismo». Vale cualquier forma de tensión, incluso de conflicto, entre unidad y pluralidad, pero nunca la melaza «ecléctica», que Ferrater Mora tantas veces condena, y de la que, sorprendentemente, se defiende también tantas otras...

Pero ¿qué es algo real, un ser real, una realidad, en ese marco general de lo real? En un cierto diálogo con la analítica (él cita a Austin), Ferrater Mora admite que algo real ha de darse en un contexto, que la palabra «real» funciona sólo dentro de una familia lingüística de la que es miembro. Pero ese contexto y familia no tienen por qué reducirse a la del ser concreto del que se pregunta si es real, ni tampoco por qué extralimitarse al ámbito etéreo del puro y simple ser; puede tratarse muy bien del contexto de un determinado modo de ser real, distinto de los demás, pero no completamente independiente de ellos. «Este contexto no es la realidad como tal, ni tampoco el ser real, sino el que haya aquello de lo que se trata», es decir, *que haya lo que hay* (F 119). Ahora bien, lo que hay no consiste en ser real, sino en que lo hay, en haberlo, puesto que ni es un supuesto ni es un predicado de las realidades. Así pues, de hablar de un contexto de lo real, podíamos considerar como tal al *haber*, teniendo bien presente que, dado que lo que hay no es distinto de las cosas que hay, el *haber* no puede ser una especie de horizonte ontológico que cobije a las realidades. Aunque bien es verdad que, como no nos interesa saber qué cosas hay (lo que sería una pretensión de una ciencia universal que rebasaría cualquier planteamiento ontológico), sino que las hay (el haberla, el que las haya, el hecho de que haya en cada caso aquello de que se trata), el *haber* puede servir perfectamente de contexto de validez de uso de la voz «real». «El llamado 'haber' no es ninguna característica de 'lo que hay', ni de cada una de las cosas que hay. Sería absurdo concluir que lo que hay tiene como naturaleza última 'el haber'».

El haber no es, pues, nada que se halle en las realidades fundamentándolas como tales: son las propias realidades en la medida en que las hay...

Mientras que el ser real se ha entendido en ocasiones como hallándose difuso, infuso, y por ventura confuso, en las realidades, el haber no se halla en ellas de ninguna manera, porque expresa simplemente que, dada la que llamamos una realidad, la hay». (F 120). De este modo el *haber* (mejor que el *existir*, muy mediatizado ya filosóficamente) queda como el modo propio de

expresar *que* hay algo, lo que sea; no es que lo que haya sea el *haber*, como si éste fuera una especie de sustancia de lo que hay: el *haber* expresa sólo el hecho de que hay lo que *en cada caso* haya. He aquí el horizonte de lo real...¹.

Desde este contexto, el problema de la descripción ontológica queda claro: «La realidad o el ser real es el término de un compromiso ontológico que comienza justamente por expresarse en la forma ‘Hay...’» (F 120). Se trataría de una especie de diálogo ontológico: «¿Hay algo? Si, lo hay. ¿Qué hay? Hay...», donde la respuesta a este «Hay...» no la impele la curiosidad científica por catalogar lo real: la respuesta ontológica sólo es un modo de enunciar que hay aquello de que se trata, lo que sea, como hemos dicho. De ahí la (lícita) generalidad de los términos de la pregunta. «Preguntar ‘¿Qué hay?’ tiene sentido, porque lo tiene asimismo responder ‘Hay...’ —sea ello ‘el que fuese’ y ‘lo que fuese’— (F 153). De acuerdo con ello, las realidades son *las cosas que hay*. Pero siempre con la matización del contexto del *haber* en que están: lo que hay es el hecho de que haya tales o cuales cosas, y todas y cada una de ellas, las que sean, pero siempre que sean tales o cuales (F 121). Esto precisa lo que en principio vale como definición de «realidades»: *las cosas reales*, cualesquiera que sean; entendiendo por «cosas» no sólo objetos o entidades, sino también actividades, procesos, actos, fenómenos, acontecimientos, etc. (F 104), y por «real», algo ahí que se sabe qué cosa es (F 116).

Este concepto de lo real como compromiso ontológico-semántico (cfr. F 154ss) y como mera atenencia, a la vez, a lo dado ahí como tal o cual cosa, sólo se entiende por la sutileza que se quiere dar al contexto del *haber* con el fin de librarlo (a la vez que se lo acerca temerariamente a ella) de la concepción de un horizonte metafísico absoluto del cariz que sea: *el ser, el mundo, la materia, la razón...* Sucede lo acostumbrado en la ontología analítica: siempre rondando, nada más, los viejos problemas históricos de la metafísica (puesto que parece que no hubiera otros) para no caer en sus absurdos abismo, se hacen esfuerzos inconcebibles (meramente lingüísticos la mayoría) por soportar el difícil equilibrio al borde del vacío, cuando no se lo desprecia por la monda llanura. Pero sus sutilezas son meras piruetas en el aire para soportar la atención o el hecho evidente del abismo. ¿Y si el abismo no fuera un tenebroso abismo, como se cree? Las piruetas serían grotescas... Sólo en un primer pecado de las demás (dictaminado por ella): el del sinsentido del uso lingüístico de algunos términos, funda la filosofía analítica su regar fuera del tiesto. Claro, que la profunda raigambre continental de José Ferrater Mora lo impide abandonarse al simplón tipismo analítico...

1 Para este punto en que estamos, ver también *Hacia «El ser y el sentido»*, en *Obras Seleccionadas*, vol. II, pp. 485-522; en especial pp. 510ss y 515ss.

(Límites de lo real)

¿Cómo delimitar ahora ontológicamente lo real? ¿Cómo trazar su campo o, lo que es lo mismo, localizar en él lo que hay, desde una filosofía integracionista, monopluralista, que lo exige? La metodología, en principio, sigue siendo clara: se camina siempre entre dos polos, nunca absolutos (porque siempre se usan como meros conceptos-límites; aseverando tímidamente que responden también a realidades-límites), con respecto a los cuales es posible localizar o definir ontológicamente cualquier cosa real. Como sabemos, toda realidad se sitúa y define esencialmente por una doble tendencia o dirección, significadas por dos conceptos límites; éstos, a su vez, no pueden concebirse uno sin otro contrapuestos. La ontología integracionista es *la ontología de la doble dirección*: no dibuja una línea ininterrumpida y unidireccional para la sucesión de los entes, sino, más bien, «una línea en cada uno de cuyos puntos convergen dos direcciones inversas y complementarias» (E 348, G 58). Los polos de ese decurso y de esa secuencia monopluralistas son los tradicionales de *materia-espíritu* (cfr. G 59), aunque se les den otros nombres *ad hoc* en cada caso: *externo-interno, ser-sentido, naturaleza-historia... o cesación-muerte*. Veamos.

Lo *externo* se comporta como si estuviese compuesto fundamentalmente de partes extensas y yuxtapuestas, aunque siempre con un mínimo necesario de intimidad: el *minimum* de la pura interioridad espacial. La realidad inorgánica es la más tendente a lo externo. Dentro de ella, los cristales («muñones de organismos» los llama Ferrater Mora) marcarían el paso a lo interno (o *íntimo*, como lo llamó hasta 1979), que posee ya mayor irreversibilidad y temporalidad, y que se manifiesta en esa posibilidad de ocultamiento con que cuenta lo orgánico: posibilidad de aparecer distinto a como es, a la vez que, exteriorizándolo, revela lo que es. Lo orgánico madura, lo inorgánico simplemente se desenvuelve. Lo interior es el camino de la individualidad, el camino donde la cesación (puro hecho exterior en lo inorgánico) se convertirá en muerte, es decir, en predicado básico de la existencia de un ser (cfr. E 349ss, G 59ss).

Equiparablemente, el *ser* es lo exterior, el puro hecho, la *naturaleza* y apenas tiene sentido, sino el mínimo necesario, como siempre, para no caer en un absoluto. El *sentido* es lo interior, lo que una realidad significa ante todo, el *Espíritu*; es apenas un hecho y apenas tiene ser, sino el mínimo necesario... El sentido es el punto extremo del camino a la interioridad: la región con que uno se topa en el paso de lo exterior a lo íntimo. En él parece quebrarse la *analogía entis*: el ser apenas lo apresa, es mínimamente. Esa región es el ámbito donde los hechos se convierten en vivencias del espíritu. «pura intencionalidad abocada a sí misma», como aún decía Ferrater Mora en 1967 (CFR. E 356). El sentido es el camino del morir como tal...

Ser-sentido, externo-interno, pretenden ser contraposiciones ontológicas de regiones límites de lo real, que están a un punto del absoluto. No caen en él, sólo porque se establece que no, y porque ese oscuro equilibrio sobre el vacío del más craso y tradicional dualismo *materia-espíritu*, se usa justamente como metodología apropiada para ordenar lo real y su conocimiento, en una tensión peculiar a la que se le da un nombre (entre otros): «integracionismo».

* * *

(Sucesión de lo real)

Estas categorías límites de lo real dan razón ahora de sus consabidos estratos: *lo inorgánico, lo orgánico y lo humano*. Son hipótesis tensas que orlan ontológicamente el viejo sueño filosófico de verosimilitud científica. Hay que dar razón de *que* hay lo que hay, *como* lo hay. (Lo que hay, como lo hay, lo dictamina la ciencia). Hay que dar, sino, cierto esplendor al viejo saber del común sentido. Hay, pues, que desgranar ontológicamente al ser que es, y poner orden en el ser que se dice de muchas maneras. Monopluralístico integracionismo...

* * *

Y bien, el carácter fundamental de lo *inorgánico*, desde las categorías límites establecidas, es el ser, el ser-en-sí. Lo inorgánico ya es, es actual: un hecho: ente. Su ser le es completamente dado: es lo que es, intemporal y perdurable: no cesa ni puede cesar... Es reversible. Pura espacialidad (*E* 351, 358, 407ss; *G* 114ss). Ninguno de estos caracteres ontológicos, naturalmente, es absoluto, puesto que...

* * *

El rasgo fundamental de lo *orgánico* es llegar a ser: el ser-para-sí. Lo orgánico va siendo, no es todavía: es devenir, deviniente. Por ello y por su carácter intermediario entre lo inorgánico y lo humano, lo orgánico es indecisión y oscilación. Es un ser para sí básicamente por la asimilación y la generación, todavía. Su espontaneidad no es más que una dispersión de energía que lo lleva a no seguir siempre modelos económicos en su comportamiento, sino un camino de desperdicio, a veces, con vistas a su utilidad como ser para sí. Posee ya especificidad e incluso individualidad, relativamente... (*E* 377-380, 407; *G* 77-83, 114ss).

* * *

Ente o deviniente, lo inorgánico y lo orgánico, ambos tipos de realidad se hacen comprensibles ontológicamente en la orla del ser. Pero ya no sucede lo mismo con lo *humano*. A la realidad humana sólo muy imperfectamente puede cuadrarle el concepto de ser, puesto que no es una cosa, ni siquiera una cosa que deviene: a fin de cuentas no es un algo, sino un alguien. Por eso mismo tampoco se la puede definir, aunque en 1967 (no ya en 1979) Ferrater Mora todavía pensaba que el vocablo «existente» (refiriéndose a la pura actualidad del existir, y no como sinónimo de «lo que existe» o de «algo existente») podía aclarar un aspecto importante suyo (*E* 411; cfr. *E* 409ss., *G* 117ss).

Desde bases existenciales como éstas, en cada edición sucesiva más reprimidas, Ferrater Mora construye un bosquejo de *antropología filosófica*, como dice en 1967 (*E* 425), o un bosquejo de concepción del ser humano, como corrige o, al menos, revisa en 1979 (*G* 133). (Según ya he insinuado, son realmente curiosos los cambios, incluso los filológicos, que Ferrater Mora realiza en las sucesivas ediciones. Aparentemente intenta siempre lavar la cara a un pasado filosófico que parece como que le molestara. Porque también podía simplemente destruirlo, o abandonarlo, mejor, al olvido de la edición agotada, que siempre queda en un respetuoso misterio... Y, sin embargo, en los años cuarenta debía ser hasta elegante el existencialismo. Además de que fue en esos años, tan tempranos e inefables por aquí, cuando hubo ya de aficionarse a la analítica. Todo un derrotero honroso, muy honroso, para su generación, y un rostro muy decente para sus libros, que no merece se le mude la color con medias lavaduras o que se le pretenda acicalar con medios tintes. Sin aguas ni afeites el rostro (el libro) guarda la nobleza de los años; con ellos no hace más que acrecentar y descubrir lo que más quiere ocultar). Y bien, este bosquejo de lo que sea comienza en 1979 por afirmar dos cosas que pertenecen al impulso científico ferrateriano: «Una es que el ser humano, en cuanto realidad biológica, está constituido por elementos físicos (o «materiales») que despliegan propiedades emergentes respecto a propiedades estrictamente físicas. Otra es que no hay diferencia esencial entre procesos o rasgos mentales y procesos o rasgos neurales». (*G* 107). Ellos prestan solidez a la tesis de partida, en la que se fundará la pretendida unidad del ser humano: el hombre es el modo de ser su cuerpo; no tiene propiamente un cuerpo, es, más bien, un cuerpo (*E* 402, *G*108). Ferrater Mora comienza a discurrir de esta guisa, en una tensión (obvia) que se ve obligado a confesar de una vez: uso de esquemas conceptuales existencialistas, y simpatía por el materialismo emergentista (*G* 109); tensión, por otra parte, que no quebrará nada puesto que, como es de preveer, todo se reconcilia y compatibiliza en el seno del integracionismo... De esta guisa, digo, y de la mano de los sutilismos zubirianos: los seres humanos no viven sino que hacen su vida. Son su propio vivir, añadirá Ferrater Mora, se van haciendo; aunque no egoístamente, sino dentro de la especie, matización más allá del existencialismo. De modo que aunque el ser humano sea mis-midad, es historia.

En efecto, «vivir humanamente es pasarle a uno lo que le hace ‘ser’» (E 422, G 130). Esa es quizá la más profunda enseñanza existencialista: el radical compromiso ontológico de la vida y las obras, del que Sartre, al menos, saca las lógicas despiadadas consecuencias: absurdo, angustia... Desde este punto de vista, la mismidad del hombre no significa identidad adquirida consigo mismo, sino ser sí mismo, y esto, llegar a ser sí mismo, tender a ser lo que se es. La realidad del hombre no le es dada como a lo inorgánico, que ya es, o como a lo orgánico, que va siendo, pero indeterminadamente. Por esta razón, la mismidad del hombre aparece como una *propiedad*: no vive, hace su vivir, es su propio vivir, trata de apropiarse su vivir: no se define sino por el esfuerzo constante de ser hombre... La libertad humana, por ende, resulta paradójica: dado ese compromiso ontológico humano, la libertad es condición de la existencia del hombre y viceversa: el hombre se hace libre en la medida en que libremente se hace. De todos modos, éstos no son mayores problemas para la tensión integracionista entre polos, más bien son hechos —que demuestran la veracidad de sus hipótesis. «El hombre es, pues, como afirmó Nietzsche, un funámbulo sobre el abismo; de sí mismo depende poder seguir andando sobre la cuerda floja en vez de estrellarse. Con el fin de seguir andando, por precariamente que sea, el hombre hace toda clase de cosas —por ejemplo ‘cultura’ e ‘historia’—» (E 416, G 123)... «Historia», o historia sin más, que es su vida. Tanto como esa peculiar mismidad de la que hablamos, el hombre es historia, aunque con cierta permanencia, con algo suprasituacional más allá de la circunstancia: el espíritu objetivamente, culturizante, que sólo se concibe como existiendo (dada la íntima unidad del hombre) y que, en cuanto que existe, le pasan cosas y experiencias: eso es lo que le hace ser al hombre: historia, pues, o historias. El hombre se arquea de continuo entre lo inteligible suprasituacional (ente o valente) y lo experiencial de la circunstancia; con el agravante de que el contenido inteligible sólo se da en la evanescencia de las experiencias propias que, por ser situacionales, son irreversibles. De ahí que el humano vivir sea dramático: porque es irrecuperable, al final y en cada uno de sus instantes, sólo por los cuales el hombre es o se va haciendo, sin posibilidad alguna de retorno o de enmienda.

Historia y *drama* es lo mismo en el hombre, condenado, como está, por su esencial vacío o un compromiso ontológico brutal. No hay un *quien* permanentemente en las circunstancias. El hombre no es señor de su vida. De modo que, a fin de cuentas, como ya sabíamos, tampoco hay modo ni manera de definir algo como la realidad humana, que es infinitamente plástica y maleable. sólo, de nuevo, el método integracionista puede dar cuenta de este estado de cosas por una perenne dislocación entre límites: *naturaleza-historia, permanencia-plasticidad*... «La realidad humana *concreta* es la que oscila de continuo entre tales polos; el hombre no es nunca ni pura circunstancialidad ni elemento puramente invariable: rebota de continuo de uno al otro para constituirse. La ‘fuente’ de la cual brotan sus actos ‘dramáticos’ no es un río sin orillas, pero tampoco un simple cauce. No es ni pura historia ni pura

'naturaleza'. No es ninguna de ellas, lo cual significa que, en cierto modo, es ambas». (E 424, G 132-133).

A esta concepción del ser humano Ferrater Mora la califica en 1979 de «afín a la de algunos enfoques calificados de 'existenciales'»... ¡Antes no la calificaba de nada?... (ver *id.*).

3. ANALOGIA MORTIS

Tras describir el universo real con sus caracteres y pergeñar, sobre todo, al hacerlo, una hipótesis sobre el hombre, puede refrendarse aún todo ello desde otro punto de vista: mostrando que el modo típico de *cesación* o de *muerte* de cada género de realidad analizado, confirma y avala las tesis vistas en la analogía del ser-sentido. Se trata, ahora, pues, de superponerle la *analogía mortis*, y de que ambas coincidan en su localización de lo que hay. hasta 1967, por lo menos, Ferrater Mora pretendió hacer con ello una *metafísica de la muerte*, y la quiso entender en doble perspectiva: viéndola como un avance de la muerte, por un lado, y como un crecimiento de la inmortalidad (por otro). Siempre el eco tácito de las viejas creencias: el sentido de la vida es la muerte, y el de la muerte la inmortalidad!... Estas cosas no las escribe en 1979, cuando ya está de vuelta de sus viejos planes e ilusiones metafísicas: y cuando cercena, pudoroso al parecer, su obra, en lo que tiene, sobre todo, de antigua declaración de intenciones. Vamos a rescindir un poco aquí de estos escrúpulos, que no son los nuestros, y a llamar a las cosas simplemente por el nombre más claro en cada caso.

Y bien, la muerte, como el ser, se dice de muchos modos: «De hecho, puede decirse de infinitas maneras, cada una de ellas correspondientes a una realidad, a una entidad, a un hecho, a una actividad determinados. Pero como una multiplicidad indeterminada es conceptualmente impensable, cabe admitir que hay un modo de ser mortal para cada tipo fundamental de realidad. Dadas estas condiciones, la tesis de una *analogía mortis* se superpone naturalmente a la de la *analogía entis* —tras haberse modificado congruentemente las especies fundamentales de entre de las cuales se puede enunciar que son mortales. Con ello la ontología del ser real se subordina a la ontología del ser mortal; bosquejar esta última equivale a sentar los fundamentos de la primera» (E 343). Está claro cómo se piensan las cosas: hay que repetir la excursión por lo real desde una nueva perspectiva de lo mismo, que confirme que es lo mismo y, con ello, la apreciación integracionista de las cosas. De nuevo se situarán las realidades dentro del continuo de lo real, delimitándolo ahora por la *cesación* y la *muerte* como polos suyos, como tendencias contrapuestas y complementarias: la que va de lo más mortal a lo menos (de los seres humanos a las realidades inorgánicas), y a la inversa. El vaivén de la muerte, pues, más que su avance!... O el avance en vaivén de la muerte.

(La cesación inorgánica)

Dadas las categorías «reales» que vimos en el mundo inorgánico, es obvio su mínimo grado en las «mortales», es decir, su ínfimo grado de mortalidad. No hay *nadie*, ni apenas *algo*, que muera. No hay muerte en él, sólo cesación. Donde «cesar» no significa otra cosa que separarse lo unido, a saber, las partículas elementales indiscernibles que, bajo la sola categoría de espacio, forman el agregado inorgánico. Y la cesación es externa, «surge, por así decirlo, 'desde fuera', interrumpiendo un proceso o cambiando una estructura, no 'desde dentro', como un momento de su desenvolvimiento o como el punto final de una 'historia'» (E 353, G 63). Más aún, la cesación es realmente insignificante porque es reversible: se da en el seno del ser que no puede cesar porque es siempre lo que es. (Mejor ejemplo: en el ciclo cambiante de la naturaleza, las partículas elementales citadas; si es que son, grosso modo, indiscernibles). En todo caso, sin embargo, y por evitar como siempre absolutos, en la materia inorgánica hay asimismo un mínimo de sentido y de interioridad que la hace, mínimamente también, dejar de ser. (Ejemplo máximo de ese mínimo: las estructuras cristalinas, prefiguradas, autoorganizadas, y no compuestas desde fuera).

* * *

(La cesación-muerte orgánica)

Lo orgánico es ya de naturaleza vacilante, oscilante, y no automecánica. Eso hace también que no todos los seres de este reino sean cesables o mortales de igual modo.

Parece que los organismos primarios moleculares persisten indefinidamente y que, por ello, son potencialmente inmortales, o *prácticamente* inmortales, lo que aquí equivale a decir, paradójicamente, como nota Ferrater Mora, que lo son *teóricamente*. Los paramecios, en sus divisiones, no dejan cadáver, pero pierden ese mínimo grado de individualidad que poseen. Ferrater Mora se expresa al respecto de modo suyo típico: «los primarios mueren siendo a la vez lo más inmortal que cabe dentro del reino orgánico» (E 390, G 90).

En los organismos superiores la muerte es ya un predicado básico de su existencia. La temporalidad obra ya en ellos de tal modo que el hecho del envejecimiento aparece como natural. Pero ¿por qué mueren exactamente, en especial los de sangre caliente? Mas que por tóxicos bioquímicos, o por una lenta acumulación de lesiones (cosa que no está probada), Ferrater Mora considera «harto ilustrativa» la idea de la muerte como disolución de un vínculo social, que se disgregaría por entero tan pronto como uno de sus miembros principales resultara básicamente afectado (E 395-396, G 97-98). Pero no puede afirmarse con seguridad que ésta sea la causa de la muerte dado que las características en que se funda (centralización, sistematización, individualiza-

ción, complejidad, adaptabilidad, de los organismos) lo son también de la vida. Esta y otras dificultades hacen que Ferrater Mora se sienta perplejo en 1967, ante un callejón sin salida (*E* 397). En 1979 deja simplemente la palabra definitiva sobre la esencia de la muerte orgánica a la biología, sin más encerronas ni perplejidades (*G* 100). Lo que no parece permisible en modo alguno, en efecto, es consolarse con la perogrullada de que la muerte es absolutamente esencial a los organismos (*E* 397), o de que un organismos muere porque su estructura es mortal (*G* 397). Ello equivaldría, es verdad, a decir, a fin de cuentas, que la muerte es la causa del morir... Ante el callejón ciego, Ferrater Mora, en 1967, *busca una salida*; ante el traspaso del problema a la ciencia, en 1979, ya no queda lugar más que para ciertas *perspectivas filosóficas*. Sin embargo, la salida y las perspectivas son las mismas doce años antes o después. «Menos interesante» le parece aquella que resultaría de la interesantísima (!) sustitución que Max Scheler hace de la relación causa-efecto por la de fundamento-fundado, desde la que la muerte aparece como un *hecho puro*, accesible inmediatamente a una intuición esencial en un solo ejemplo, y, como tal, absolutamente evidente, aunque, eso sí, inexplicable... Ferrater Mora arguye, obviamente, que tal doctrina depende demasiado de otra muy cuestionable sobre la naturaleza de los hechos. Por lo que estima «mas aceptable» el recurso a su propia ontología antiabsolutista, desde la que morir aparece como «un proceso al cual los seres vivos tienden en virtud de su constitución ontológica» (*E* 199, *G* 102, 103). Por no rondar, quizá, él mismo la perogrullada que ridiculizó antes, matiza definitivamente: «Mejor que decir que los seres orgánicos mueren esencial y necesariamente, es sostener que se van constituyendo como seres mortales. La mortalidad, en suma, no es en ellos una propiedad constitutiva, sino constituyente»!... (*E* 400, *G* 103).

* * *

(La muerte humana)

Sólo en el ser humano la muerte es un proceso propio, constitutivo (de su ser)... Para indagar su naturaleza mejor es colocar la cuestión en las conocidas coordenadas: ¿es la muerte exterior o interior a la vida humana? Todo el problema consistirá en ver cómo en el hombre predomina la intimidad de la muerte. «A medida que 'avanza' en la realidad, la muerte se hace, por así decirlo, más entrañable»... (*E* 447). Por supuesto, la muerte humana no puede ser ni *absolutamente* interna ni *absolutamente* externa a la vida. En este último caso sería su nada, su no existencia, y no cabría respecto a ella sino el absoluto silencio. En el primero, el hombre no sería, en verdad, otra cosa que un ser-para-la-muerte, por lo que su vida podría explicarse lisa y llanamente por su muerte. Y tampoco es eso...

Hay otros sentidos en que la muerte puede ser interior y propia al hombre, una propiedad de la vida humana, sin que ésta tenga por qué ser un mero

vivir para la muerte². Es decir, hay otros sentidos de la interioridad compatibles con un mínimo de exterioridad. El hecho de la muerte puede verse, por ejemplo, como una culminación del proceso biológico de envejecimiento, y al organismo humano como potencial o genéticamente mortal, es decir, preprogramado para morir dentro del esquema de sus fases circádicas. O puede considerarse esa interioridad, más bien, «como exposición de la idea de que la conciencia de la finitud de la vida humana conforma en gran medida algunos por lo menos de los compartimentos de ella» (G 136). Es decir, puede, asimismo, presumirse, que no sólo el ser de la vida, sino también su sentido, y fundamentalmente, dependen de la muerte. Así lo entiende Ferrater Mora en 1979: «Podemos, pues, afirmar que la muerte otorga a la vida humana no sólo su realidad, sino también su realidad en cuanto sentido» (G 137). Así lo entendía en 1967: «Podemos, pues, afirmar que la muerte otorga a la vida humana no tanto su ser, como lo que la constituye primaria, si bien no exclusivamente: su sentido o, para decirlo de otro modo, su ser en cuanto sentido» (E 428). Hemos visto cómo lo entendía antes (cfr. *supra* 9, *infra* 28-29, 34)... En efecto, parece que los organismos superiores, que, a semejanza del hombre, son potencial o genéticamente mortales, a diferencia de él, no son lo que son en virtud del modo en que mueren: la muerte no los realiza o cumple, sólo les pone fin. Eso que les falta es el sentido peculiar que la muerte da a la vida del hombre, a parte de la preprogramación genética o de la potencialidad de un proceso biológico en que la muerte instala sus reales.

El predominio de lo interior en la muerte humana significa, pues, el predominio del sentido (frente al ser) que da a la vida. La muerte del hombre es un acontecimiento profundamente significativo: corta, cercena, todo lo que las consideraciones antropológicas de antes exponían como caracteres propios suyos: corta una historia, unas experiencias, hace definitivamente irreversibles los acontecimientos vividos, y se da en el seno de una mismidad y de una per-

2 El sentido hogareño del mozo de la gitana «verde carne, verde pelo», por ejemplo: «Compadre quiero morir decentemente en mi cama, de acero, si puede ser, con las sábanas de holanda (F.G. Lorca, «Romance Sonámbulo»)». O el más teatral de Malte Laurids Brigge, que la plebeya socialización últimamente degrada: «¿Quién da hoy algo todavía por una muerte bien acabada? Nadie. Hasta los ricos que podrían, sin embargo, permitirse morir con todos los detalles, comienzan a hacerse descuidados e indiferentes; el deseo de tener una muerte propia es cada vez más raro. Dentro de poco será tan raro como una vida propia. Dios mío, todo está ya dado. Se llega, se encuentra una vida preparada, sólo hay que colocársela. Se quiera uno marchar o se esté obligado a ello, no vale la pena el esfuerzo: Voilà votre mort, monsieur. Se muere según viene al caso; se muere de la muerte de la enfermedad que se tiene» (Rainer Maria Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Frankfurt an Main, Suhrkamp, 1981, p. 12).

sona. En una vida a la que no amenazara la muerte, los acontecimientos resultarían indiferentes, no le serían propios al hombre, los sentiría ajenos... (el panorama de una vida así llega a resultar hasta desolado y gris tras las manifestaciones de estas filosofías, las más, tanáticas; como si nuestra cultura, efectivamente, no fuera capaz, sin la muerte, de encontrar valor y sentido a la vida y a los actos del hombre³. En fin, en el tristísimo caso de que no hubiera muerte, «ningún acontecimiento podría afectar radicalmente a tal vida. Habría siempre tiempo para llevar a cabo cualquier proyecto, para desdeirse de cualquier intento; hasta para borrar, con la acumulación de hechos en el tiempo, lo que acabarían por ser huellas levísimas, casi imperceptibles, del pasado. Los hechos de la vida acabarían por no significar nada para ella. La vida resultaría, pues, prácticamente irreversible y, por ello, nula de sentido —justamente porque podría tener todos los sentidos que quisiera» (*E* 429, *G* 138-139). Ya en 1956, con palabras más bellas y hondas, escribía: «Al aparecer la muerte queda destruída la insignificancia de cada persona, queda elevado cada cual a martir, y aún las muertes que solemos llamar ignominiosas no escapan a esta regla. Al negar la muerte a la vida, le da un sentido que antes desconocíamos, que antes seguramente no existía: le da un sentido y, al mismo tiempo, una extraña nobleza... La vida queda, por lo pronto, aún la vida truncada, colmada y ennoblecida por la muerte, queda como algo que nos tiene, como antes hemos apuntado, infinitas cosas que decir» (*B* 79)... Después de todo esto no estará de sobra recordar que, en principio, no parece preferible la muerte a la vida! Con palabras asépticas del último Ferrater Mora, en contraposición a las anteriores: «Puesto que la muerte es el fin de la vida, y ésta es preferible a su ausencia, la muerte no es propiamente hablando, objeto de preferencia. Sin embargo, en tanto que la muerte individual forma parte del programa de la vida orgánica, es aceptable como un ingrediente de esta vida» (*H*. 176). La muerte no es importante porque sea lo único que importa, sino

3 Rilke tiene otras categorías de sentido, significado, muerte y vida: «Cuánto me horrorizaba siempre cuando oía decir de un moribundo que ya no era capaz de reconocer a nadie. Entonces me imaginaba un rostro solitario que se levantaba de la almohada y buscaba, buscaba algo conocido, buscaba algo ya visto, pero no había nada. Si mi miedo no fuera tan grande, me consolaría el hecho de que no es imposible ver todo de modo diferente y vivir sin embargo, Pero me da miedo, me da un miedo increíble ese cambio. Ni siquiera me he acostumbrado todavía a este mundo, que me parece bueno. ¿Qué voy a hacer en otro? Me gustaría quedarme entre los significados que han llegado a serme queridos. Y si algo ha de cambiar, quisiera que se me permitiera vivir entre los perros, que tienen un mundo semejante al nuestro y las mismas cosas.

Durante algún tiempo todavía puedo escribir y decir todo esto. Pero llegará un día en que mi mano estará lejos de mí, y cuando le ordene escribir, escribirá palabras en que yo no pienso. Va a llegar el tiempo de la otra exposición, todas las palabras se desunirán, y todo sentido se diluirá como nube y caerá como agua». (R.M. RILKE, *op.cit.* pp. 51-52).

porque parece que nada importa gran cosa sin ella. Es un elemento perpetuamente conformador de nuestra experiencia, pero eso no significa para Ferrater Mora, como dijimos, que el hombre sea un *Sein zum Tode*... Y sin embargo, al constituir nuestra experiencia, la muerte da sentido a nuestra vida. Y si el poseer sentido es lo específico del hombre en el continuo monopluralístico de lo real, una comprensión adecuada del hombre y de su vida, para Ferrater Mora, ha de apoyarse *a tergo* en la muerte.

Para dar colorido a estas ideas, y cierta verificabilidad, de la que carecen, Ferrater Mora nos ha narrado en todos sus escritos al respecto, tres casos-tipos de muerte, que fueron experiencias suyas: la muerte familiar de su abuela, la anónima de un soldado y la muerte no buscada de las víctimas de un bombardeo. (Este era el núcleo de su primer ensayo de 1941 y 1946 sobre la muerte). Lo hace también porque piensa que no se comprende plenamente a la muerte hasta que se *experimenta* de algún modo. A pesar de las dificultades que plantea la *experiencia* de un hecho impar como el de la muerte, la poca y oscura que pueda haber, podría, quizá, hacer más concreto el enunciado general de la interioridad de la muerte a la vida humana. Todas esas muertes (tipos de muerte) que nos narra, no tienen sentido alguno si no los vemos desde el punto de vista de la vida; pero desde él: «la muerte elimina lo que, sin ella, habría perdurado indefinidamente: la insignificancia ontológica de la persona, su fundamental nihilidad, su radical desamparo... al destruir la insignificancia ontológica de la persona, la muerte otorga a ésta una hasta entonces no advertida dignidad y hasta una singular nobleza» (E 438-439, G 150). Son los ecos todavía de las solemnes palabras de 1946, que citábamos antes (*supra* 28), y que están escritas justo en este contexto de ahora.

Esas muertes ajenas, además, revelan algo sobre la propia... (Hay que decir ahora, como antes, que la experiencia de la muerte no es nunca absolutamente propia ni absolutamente ajena). De poco valdría, si no, la *analogia mortis*, y poco también esta ontología de antiabsolutos, que no admite tampoco la pura subjetividad ni la pura objetividad... La experiencia de la muerte propia es, como tal, imposible. No se puede experimentar la muerte como el amor o el dolor, por ejemplo. en todo caso esa experiencia sería más bien la del *irse muriendo* (G 161). Con respecto al morir mismo, y en tal caso, sólo ciertas anticipaciones imaginativas pueden resultar iluminadoras⁴, supuesta la

4 ¿Puede valer esta de Neruda, de la que también F.M. se acuerda?

«El corazón pasando un tunel
 oscuro, oscuro, oscuro,
 como un naufragio hacia adentro nos morimos,
 como ahogarnos en el corazón,
 como irnos cayendo desde la piel al alma»

(«Solo la muerte»)

con los demás hombres y la universidad, en general, de la muerte (cesación) (*E* 444, *G* 156). Puede, sin embargo, fundarse el concepto de muerte propia en la idea de mismidad que se ha manejado: «El hombre llega a ser sí mismo por medio de la muerte», y no obstante, «poder decir de la muerte: ‘es mía’, significamente únicamente que el morir humano es una parte del ser sí mismo en que consiste el hombre» (*E* 452, *G* 167), o una de las posibilidades de su vida (*E* 443, *G* 165), por decirlo de otro modo... Y en cualquier caso, siempre queda el recurso a la filosofía integracionista, desde la que la muerte absolutamente propia sólo se ve como un *límite* al que tiende la realidad humana sin alcanzarlo jamás; como un hecho más, el definitivo, de esa *tensión humana* al absoluto, a los límites.

«Muerte propia» parece que sería el último peldaño para llegar al concepto definitivo (en 1967 Ferrater Mora habla de «esencial última» (*E* 453), y de «naturaleza última» en 1979, (*G* 169)) de «muerte», sin más. Pero es inútil, como vemos, dadas las insuperables dificultades de verificación que conlleva. No queda, pues, más que lo de siempre: pasar continuamente de un polo a otro, de un absoluto a otro, de un concepto-límite a otro, con el fin de integrarlos» (*id.*) El concepto (esencia o naturaleza) de «muerte» se presume, a fin de cuentas, integrable entre el de la de un cuerpo, que cesa y muere como lo material y lo orgánico, y el de la de un espíritu, que «ahíla» al máximo la cuerda que lo une a esos reinos. Lo más que puede decir Ferrater Mora respecto a este postrer hilo de la cuerda, donde queda lo específicamente humano, es que representa el momento en que el hombre no tiene ya futuro alguno: en que se le han cerrado todas las posibilidades, sin las que no es nada⁵. Es entonces cuando el hombre muere como hombre. «La muerte se cierne sobre nosotros cuando nuestras posibilidades de vivir como hombres se van cerrando. Y cuando éstas se abren, inclusive más allá de la muerte biológica, por medio de la acción ejercida sobre un futuro en el que no estaremos ya presentes —por medio, sobre todo, de la creación— la muerte se aleja, inclusive cuando biológicamente nos ha aniquilado. Podemos, pues, en alguna medida, morir antes de cesar, y cesar antes de morir» (*E* 454, *G* 169). Son las últimas palabras de Ferrater Mora sobre la naturaleza de la muerte. Una fórmula definitoria y definitiva no existe. No despojarse de la razón conlleva estas liviandades.

* * *

5 «sé que voy a morir, porque no amo ya nada» (M. Machado, «*Ars moriendi*»).

(La inmortalidad)

Si no hay una concepción satisfactoria de la muerte, porque falta, a pesar de todo, una base empírica fuerte, menos la habrá de la supervivencia. No es extraño que a estas alturas parezcan a Ferrater Mora las cuestiones de la supervivencia «penas de amor perdidas». Sin embargo, el problema de la inmortalidad-supervivencia humana no puede descartarse de un plumazo. Mientras la cesación se ha llavado a un límite en que evita el absoluto de la nada por la perpetuación del ser en el ciclo eterno de la naturaleza, donde las partículas elementales se reencuentran tras cada desintegración material, no se ha hecho lo mismo con el polo de la muerte. Por eso, quizá, Ferrater Mora siga en las últimas ediciones discurrendo aún sobre este superferolítico tema.

En la muerte humana, el espíritu (el sentido) puede trascenderse históricamente en las objetivaciones culturales y evitar así la muerte anonadante; pero por poco que el espíritu sea algo más que eso, o bien se admite un fantasmal *psychon-system* que cumpliera para las *psyche* las funciones que el ciclo natural cumple en la materia, o se precipita uno en la más absoluta nada. Sea o no este sistema espectral de Carington, exista o no en el universo el depósito de energía psíquica que imaginara James, tenga o no razón la «visión diurna» de la realidad de Fechner (cfr. *E* 477-481, *G* 197-201)... es decir, se precipite o no, con la muerte, el espíritu en la absoluta nada, sí es verdad que, al menos, toma su pendiente. Ferrater Mora no habla de la *Nada*, por no caer en la pretensión de perorar sobre absolutos, pero habla, a cambio, de una *tendencia hacia la Nada*: «la llamada 'Nada' es una tendencia: la que se manifiesta cuando se descubre que una realidad, o conjunto de realidades —y, al límite, cuanto hay—, exhibe la disposición 'sentido' en un nivel mínimo... en comparación con la disposición 'ser'—» (*F* 291). No ha sentido ya ganas Ferrater Mora, seguramente, de jugar con estos bellos conceptos de su ontología del ser y el sentido, a la hora de volver a hablar de la muerte. Ello, sin embargo, proporcionaría, quizá, más coherencia y belleza a su ontología de la muerte, al patentizar la nada que ronda a un lado y a otro de la tensión de sus límites: la tentación del absoluto, la llamada del vacío, es aquí la de la oscura nada o, al menos, la de la pendiente a sus tenebrosidades...

Sí, porque una absoluta falta de sentido definitiva en la muerte, una aniquilación total, en ella, del espíritu y de lo íntimo, rompería como dijimos, el esquema de la ontología integracionista. Por eso hay que mitigar la negrura del seno de la nada, en la turbiedad sólo de la pendiente hacia ella. Del mismo modo que una mínima inmortalidad externa en el ciclo de la naturaleza, salva de la aniquilación, en la mera *tendencia a la nada*, a la cesación material, así, una mínima inmortalidad íntima en un sistema de *psycha* (no bastaría la discutible interioridad de la historia de la cultura), salvaría, también en la *tendencia a la nada*, la muerte humana. El problema es que ni los laureles de la cultura y de la historia, como antes, ni siquiera este muy problemático depó-

sito espectral de ahora, garantizarían nuestra supervivencia íntima como personas. ¿Quién habría en esas fosas comunes? ¿Qué hay en el ciclo eterno de la naturaleza?... La nada, o su llamada, por todas partes, en el límite...

A no ser, naturalmente, que se diera el tajante plumazo de las viejas sospechas, de las viejas creencias de ultratumba, y una inmortalidad empírea cerrara racionalmente el sistema. ¡La fe *habida!*... En 1946 (1941) escribe Ferrater Mora: «Al morir nosotros mismos acaba para nosotros todo sentido de nuestra vida; acaba si tras la muerte no hay eso que estamos sospechando aún mientras más escépticos nos sentimos: lo que da sentido a la muerte misma, lo que la hace comprensible, la inmortalidad» (B 82). Y al año siguiente: «El sentido último de la muerte era, así, la posibilidad de victoria sobre ella. Entonces, y sólo entonces, podíamos enunciar con toda la plenitud de su significado, que el ser para la muerte debía ceder el paso a un ser para la vida. Entonces, y sólo entonces, podíamos decir que acaso sea necesario que, como el grano de trigo, una realidad sea enterrada y muerta para que pueda hacerse eterna» (C 348; cfr. B 90, *supra* 7). La *parábola* y la *sospecha* categorías de una epistemología emotiva: «Mas para admitir tal inmortalidad, que es ya definitiva vida eterna, hay que despojarse acaso previamente de la razón, que no es ni mucho menos despojarse del espíritu, pues es el espíritu, en fin de cuentas, el que nos lleva, por todos esos extraños vericuetos» (B 89).

Pero al final se han olvidado esos planteamientos. ¡La fe *perdida!*... Ahora no quiere darse carpetazo a la cuestión de la inmortalidad simplemente porque es un sueño humano demasiado tenaz y repetido para ser caprichoso; y porque, además, hay un sentido analizable, propio y característico de la inmortalidad humana: la *supervivencia*, que no tiene que ver con la *persistencia* orgánica o inorgánica (cfr. E 455ss, g 170ss). pero no se hace (no se puede hacer) más que analizar las representaciones de ese nahjelo humano y los argumentos históricos de su posibilidad: la ontología integracionista, con base en un empirismo dialéctico y en un materialismo emergentista al fin y al cabo, difícilmente puede ofrecer una segura plataforma para el salto al vacío *post mortem*... Respecto a las representaciones de la inmortalidad se da doble razón de ellas (de su *obsesión* más que de su *capricho*: o son reacciones del hombre ante el temor a la muerte, o son intentos suyos de explicación y justificación de ella (E 456-457, G 172-173)... Con respecto a los argumentos en favor de la inmortalidad, se los encuentra, con toda razón, tan interesantes como decepcionantes: convincentes sólo en cuanto prueban algo distinto a lo que quieren, o en cuanto demuestran algo que se da por sentado de antemano, o en cuanto sólo prueban y demuestran desde una metafísica determinada. De todos modos, resulta aleccionador el recorrido histórico que Ferrater Mora hace de estas pruebas, por cuanto en él se aclara algo interesante de ellas (lo único): saber qué quieren probar y qué prueban de hecho. La conclusión es, como decimos, decepcionante: los argumentos racionales no son más que especulaciones de filósofos, y entre los empíricos (por mucha o poca para-meta-psicología e investigación psíquica) no hay hasta el presente ninguno satisfactorio.

Ante ello, todavía en 1967 Ferrater Mora hacía unos «ensayos de salida»: los mismos que en 1979 no se califican más que como «otros enfoques». A los primeros seguía una conclusión final integracionista; a éstos no sigue ya nada (cfr. *E* 481ss., *G* 202ss)... A los *ensayos de salida* intimistas de San Agustín, Biran, Bergson, Scheler, Simmel, agrega en 1979, además (todos ya como *enfoques*), los más lógico-analíticos de Strawson y Quinton, y los más novedosos de Moody, que derivan de informes de personas clínicamente muertas, «vueltas a la vida». Por algunas de las razones vistas ninguno de ellos convence... en 1967, como decimos, intenta todavía *concluir* algo en el horizonte de una lejana esperanza o ilusión integracionista: «Cada una de las pruebas remite a la contraria dentro de un proceso mental que se mueve al modo de una lanzadera; no se obtiene todavía una integración, porque aquí no se trata de polos ontológicos o conceptos-límites, pero una especie de comprensión recíproca» (*E* 484); para acabar retirándose a lo profundo del pozo de dudas cartesiano (desde donde Descartes, por cierto, comienza su discurrir)... En 1979 no se *concluye* nada, se rompe más bien, abruptamente el discurso, y se fianliza menos gestualmente: abiertos al debate y a la rectificación, siguiendo al viejo maestro de la *Etica nicomaquea*, hagamos de nuestra discusión un comienzo»⁶.

1. EL INTEGRACIONISMO

Hagamos unas observaciones últimas sobre lo que (nosotros sí) podemos llamar *sistema* filosófico ferrateriano, expuesto en esa trinidad temática en torno al ser: muerte, sentido y razón.

* * *

(Muchos «ismos»)

Y primero, una cuestión de nombre. Ferrater Mora desconfía de los «ismos», pero tampoco los considera del todo dañinos ni inútiles, porque, a fin de cuentas, sirven para saber más o menos por donde anda un filósofo. Y aunque sería preferible no usarlos, de hacerlo, mejor que sean numerosos. Así, él mismo nos ofrece dos largas listas, al menos, sobre posibles rotulaciones de su filosofía: *integracionismo, empirismo dialéctico, naturalismo, racionalismo, pragmatismo, antiabsolutismo, analitismo, falibilismo*, (*F* 322); o: *materialismo, emergentismo, evolucionismo, continuismo, realismo episte-*

6 «Pero el cadáver ¡ay! siguió muriendo». (César Vallejo, «Masa»).

mológico crítico, empirismo, racionalismo, relativismo, integracionismo, sistematismo (H 85; ver 83-85). Ninguna de esas listas es completa, ni está cerrada, por supuesto. Lo que siempre rechaza, eso sí, y reiteradamente, como ya dijimos, es la de *eclecticismo*, al que considera una especie de tarta filosófica insípida, que no sabe a nada por saber a todo: su filosofía dice no predicar a ultranza la armonía, sino la tensión entre límites opuestos, por la que se definen las realidades; por tanto, mejor calificarla de *complementarismo*, en tal caso (cfr. E 307, G 18-19)... Entre todas las etiquetas, la predilecta, hasta 1979 al menos, es, sin duda, la de *integracionismo*, seguida inmediatamente por la de *empirismo dialéctico* (E 305, F 312, G 21) y por la de *materialismo emergentista* (G 109). Otras cuya órbita sintió especialmente familiar: *existencialismo* (G 20, 109), o sigue sintiendo: *realismo* (E 302, G 17) y *antiabsolutismo* (E 399, G 102, H 199)... (Las referencias entre paréntesis quedan puestas nada más a título de anécdota, puesto que el autoetiqueteo, y la autodefensa contra posibles rótulos no queridos, es una de las *manías* ferraterianas más curiosas e incansables).

* * *

(Filosofía)

Y, sin embargo, una cierta sombra de *eclecticismo* persigue siempre a Ferrater Mora, a pesar de excusas y defensas... Pero quizá él tenga razón: la tensión entre límites puede compatibilizar incluso cualquiera de ellos, aunque sea en esa imprecisión constitutiva que define a cada realidad. De todos modos, su concepto de la filosofía en los años centrales de sus trabajos sobre la muerte, era suficientemente amplio como para justificar también la filosofía suya propia. En *La filosofía en el mundo de hoy*, publicado primero en inglés en 1960, luego (ampliado) en español en 1963, y de nuevo en español (con notas añadidas) en 1967, edición esta última por la que cito⁷ se asigna a la filosofía una tarea universal: «Mantengo que la filosofía puede, y debe, ocuparse de 'todo'»..., siempre y cuando lo enfoque desde su propia perspectiva. Aunque esta perspectiva tampoco sea muy específica que digamos: lo que haya en las cuestiones es cuestionable (p. 88), o la unificación crítica de toda la realidad (p. 89). (También en esta ocasión vuelve, naturalmente a reafirmar su lejanía

⁷ En *Obras selectas*, vol II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 11-173. Este libro, junto con *Cambio de marcha en filosofía* (Madrid, Alianza, 1974), con «Metafilosofía» (*Teorema* IV/ 1, 1974) y el apéndice «Las cartas sobre la mesa» a *De la materia a la razón»* (1979), forman lo más granado también de su otra manía metafilosófica, a la que, por lo demás, él considera injustificable, aunque no del todo gratuita, a veces.

del eclecticismo). «Una vez más hallamos aquí al filósofo digno de este nombre en trance de 'integrar', de 'verlas cosas juntas'. Si se quiere, en trance de atestiguar una verdad olvidada de puro sabida: la de que todos estamos embarcados en la misma aventura. O en la misma malaventura...» (p. 171). En los últimos años su concepto de la filosofía no debe haber cambiado mucho, de creer en sus palabras: «Cualquiera que sea el tipo de filosofía que se haga, mi preferencia cae decididamente por el lado del 'antiabsolutismo'. Ningún concepto puede dentoar, a mi entender, ninguna realidad que sea 'absoluta', y ello en dos sentidos: el de que no hay ninguna realidad completa, desligada de todas las demás (aunque paradójicamente, en muchos autores absolutistas, constituyendo el fundamento único de todas las demás); y en el de que ninguna realidad, o tipo de realidad, es absolutamente 'tal o cual'» (H 199).

* * *

(Integracionismo)

En efecto, en ese rechazo de todo lo absoluto se funda primordialmente el *integracionismo*, que vamos a considerar como la etiqueta más válida, por ahora, de la filosofía de Ferrater Mora, y a analizarlo como tal... «El fundamento ontológico que justifica el uso de un sistema epistemológico de conceptos límites (en lo que en 1979 piensa ya que consiste el integracionismo), es el rechazo de toda realidad, o toda forma de realidad, como un 'absoluto'» (G 12).

La realidad, para Ferrater Mora, no es más que el mundo que hay, este mundo, que nunca se trasciende, por ninguno de sus límites, a ningún modo absoluto de ser. Lo real es lo que hay o, mejor, que haya lo que hay, como sabemos. Ese «haber» de lo que hay, se caracteriza, en principio, por la imprecisión de una «confluencia», en la que se localizan siempre cada una de las realidades del mundo: «toda realidad es constitutivamente imprecisa en cuanto que no puede circunscribirse, ni entenderse, en términos de ningún único modo de ser determinado y, a mayor abundamiento, en términos de ningún absolutamente determinado modo de ser») (F 312).

La realidad, pues, que es este mundo que hay, donde no se dan los absolutos, es, además constitutivamente imprecisa... Eso significa, a la postre, que ofrece siempre un aspecto dual en cada uno de sus trozos o, más bien, que cada uno de ellos «resulta» siempre de dos puntos de vista contrapuestos y complementarios. La tarea integracionista consiste precisamente en unirlos o integrarlos para definir la realidad que sea el caso. «En esta posición se eliminan toda clase de 'absolutos', llámense 'Naturaleza', 'Conciencia', 'Objeto', 'Sujeto', etc. Los nombres de tales 'Absolutos' son conservados en tanto que pueden expresar conceptos-límites. Mediante los términos que designan tales conceptos podría hablarse de semejantes 'Absolutos' si los hubiera. No siendo

admitidos, los conceptos-límites correspondientes lo son de 'realidades-límites', que llamaré a menudo 'polos' o 'polaridades' y que no trataré como realidades. Es real sólo lo que es localizable entre polaridades, sin jamás congelarse en ninguna entidad 'absoluta'. Las polaridades sirven, pues, para demarcar y 'situar' realidades efectivas» (G 15; cfr. E 300-301).

Sólo es, pues, real lo localizable entre polaridades.. Y bien ¿qué son exactamente esos polos? «Son conceptualizaciones de modos de ser extremos —tan extremos que resultan, en verdad, absolutos—. Como tales, no tienen de por sí realidad. Se han llamado por ello a veces 'polos', y específicamente 'polos ontológicos'. Los conceptos que los describen, pero que no los denotan, son conceptos-límites o, si se quiere, fungen de tales. Los conceptos-límites, indican, en consecuencia, lo que serían los polos ontológicos caso que existieran. En suma, tales polos representan no tanto modos de ser como tendencias hacia ciertos modos de ser. Así, la integración de los polos ontológicos por medio de los correspondientes conceptos-límites es una integración de tendencias y, en cierta medida, una dialéctica de tendencias» (F 312-313). Tal dialéctica, de donde «resultan» las realidades, no propone una síntesis, sino «una constante contraposición de tendencias», que es lo que antes hemos llamado «confluencia», haciéndola responsable de la imprecisión de la realidad (F 313).

Desde esta dialéctica polar sin síntesis (el *empirismo dialéctico*), pues, toda realidad es función o resulta de una confluencia ontológica, y su imprecisión es debida a su carácter esencialmente (ontológicamente) tendencial... Hay que aclarar esto un poco. Las tendencias, como sus polos, no son absolutos de los que emerjan las realidades: son internas a las propias realidades; es decir, éstas no se constituyen *con* tendencias, sino tendencial, polar o direccionalmente: *son* de por sí realidades tendenciales, polares o direccionales. «Lo que se llama 'tendencia' es lo que una realidad es en cuanto que se manifiesta de cierto modo» (F 313). Con las palabras más claras, quizá, que Ferrater Mora haya escrito al respecto: «Nuestra ontología no aspira a definir, sino más bien a 'situar'. Siendo las realidades lo primero, no pueden definirse por nada extra-real. Se accede ontológicamente a ellas situándolas conceptualmente en cuanto realidades, así como en sus modos de realidad. Ello se lleva a cabo por medio de conceptos-límites que no denotan realidades, sino que evidencian tendencias exhibidas por éstas. Llevadas a un extremo, cada una de estas tendencias desembocaría en un poco ontológico absoluto —por ejemplo, en el polo ontológico llamado justamente 'ser'—. En alguna medida puede decirse que estas tendencias constituyen ontológicamente las realidades, pero interpretar esta aserción demasiado literalmente nos enredaría en un zarzal inextricable: no podría verse, en efecto, cómo siendo las realidades lo primero, pueden estar verdaderamente 'constituidas' por lo que no pueden ser realidades en ningún caso. Es menester, pues, interpretar dicha aserción en la forma que se sugerirá oportunamente: los polos ontológicos en cuestión no hacen ni constituyen las realidades. En rigor, ni siquiera las sitúan: son las realidades

mismas las que, desde el punto de vista ontológico, consisten en estar situadas» (F 111-112).

Al fin y al cabo, pues, la filosofía integracionista no necesita definir, ni situar nada, sino dar simplemente testimonio del lugar entre límites que ocupa algo. Y así debe ser, el filósofo no es un genio creador de realidades ni un descubridor de arcanos... Las cosas *están* como están, y la filosofía *dice* que están así como ya están. Lo real es que haya lo que hay, o que haya lo que haya en cada caso, y sea justamente eso: la filosofía no está más que de fiador teórico del modo real de comportamiento de las cosas. Eso se sigue de las tremendas declaraciones por el realismo, tan repetidas y características de la filosofía ferrateriana. Suceda en principio lo que suceda, sucede lo que sucede, y la más cumplida misión de esta filosofía integracionista ha sido, en efecto, no más que «el uso y articulación de nociones con vistas a la elaboración sistemática de una teoría de la realidad» (F 314)... Cómo se entiende este punto de unión delicadísimo entre nociones y realidad? ¿Hay un integracionismo nominal y otro real? ¿Es ontología o es epistemología?... Son cuestiones que el propio Ferrater Mora se plantea, en su decidida pasión (*manía*, decíamos) de autoconciencia filosófica.

* * *

(*Epistemología-Ontología*)

En efecto, éstos son los problemas últimos que dan la medida de una filosofía. En el caso de Ferrater Mora puede decirse que tanto su evolución efectiva, cuanto el propio juicio suyo sobre su obra, muestran una progresiva desontologización de los objetivos y pretensiones de su filosofía, en favor de un uso meramente epistemológico de sus conceptos claves. Así lo afirma en 1979: «Los conceptos límites pueden entenderse, según lo hice antaño, como conceptos-límites ontológicos o, según lo entiendo ahora, como conceptos-límites epistemológicos» (H 205; cfr. 153). Y más testimonialmente: «A despecho de haber declarado repetidamente que mi intención era presentar un marco conceptual ontológico, lo que hacía... era operar con nociones epistemológicas» (H 37). En este último caso se refiere expresamente a *EL ser y el sentido*, pero con tanta o mayor razón podría escribir eso, como lo hace en general en otras ocasiones, de *El ser y la muerte*.

Bien, era esta una cuestión ambigua que venía claramente flotando en todas las obras de Ferrater Mora hasta 1979, en que toma posición al respecto. Cómo explicar y especificar distintamente la superposición de integracionismo racional e integracionismo real. Hasta qué punto su integracionismo era epistemológico/y era ontología, como lo llamaba corrientemente... La cuestión, la duda, digo, era tal para Ferrater Mora ya en los años sesenta: no sé si muy clara y distintamente, pero se advierte entre líneas y aún en ellas. Y es que es

obvio, además, que así había de suceder, por cuanto es una cuestión crucial para aclarar el sentido entero y los objetivos de todo un quehacer filosófico: no es lo mismo una concepción de la realidad, que un método para desarrollarla (*E* 302), aunque siempre quede oscuro, al hablar sobre el mundo, lo que puede pertenecer a un ámbito o a otro. Pero a la filosofía como tal, que es un lenguaje y debe ser coherente, le es necesario estipular claramente su nivel lingüístico, su alcance semántico: en general, su idea metodológica de sí misma. Ferrater Mora, que cumple esto con creces en otros aspectos del método, tampoco olvida éste que nos ocupa. En la última edición de *El ser y la muerte* se expresa ya así: «El punto de vista adoptado es, en cuanto punto de vista, un método de conocimiento, pero uno que aspira a engranar con las estructuras de las realidades. La perspectiva aquí ofrecida es, pues, realista y no instrumentalista. Por eso es difícil, caso que sea posible, distinguir entre lo que en tal punto de vista es epistemológico y lo que es ontológico, entre lo que es método para comprender la realidad y lo que es hipótesis sobre la propia realidad. Las dos cosas marchan seguramente juntas: se abraza una determinada epistemología por corresponder a una ontología, y se abraza una determinada ontología por adecuarse a una determinada epistemología» (*G* 17; cfr. con el mismo párrafo en *E* 302 para ver precisamente el cambio). En 1979, por tanto, ya se habla del integracionismo como de *un sistema epistemológico de conceptos límites* (*G* 12), de éstos como de *un artificio cognoscitivo o epistemológico* (*g* 11), y de su punto de vista, en cuanto tal, como de *un método de conocimiento*, según acabamos de ver. Estos juicios no aparecen en la edición de 1967 todavía, aunque, como digo, se insinúa repetidamente el problema. Ferrater Mora tarda tanto en manifestarlos, como en confesar la inequívoca tensión de su filosofía entre el materialismo emergentista y el existencialismo, según vimos...

Sistema, marco, método o artificio epistemológico, su filosofía, antes y después, siempre tuvo la vocación ontológica definitiva que expresa por doquier: *su decidida vocación de realismo*. Aparte de que aparece con evidente claridad en muchas de las citas ya apuntadas, transcribamos estas bellas palabras de 1967: «No nos las habemos sólo con un esquema conceptual más o menos apropiado o más o menos astuto para constreñir, quieras que no, la realidad. Si el pensamiento integracionista se expresa por medio de un sistema de conceptos, no pretende constituirse en forma de esquema, sino más bien de una urdimbre que puede tejerse de distintas maneras y que resulta lo suficientemente flexible para plegarse a las condiciones que las realidades impongan, o vayan imponiendo. El integracionismo es, por descontado, un ‘modo de ver’ pero uno que pena por ver las realidades de su modo efectivo de haberlas». (*F* 315). Es la misma idea que expone en su último gran libro filosófico (en el que ya utiliza otro vocabulario, usando ahora una teoría de niveles y sistemas de la realidad, en vez de grados u órdenes, pero dentro siempre del continuo de continuos que es el mundo: lo físico-orgánico, lo orgánico-social

y lo social-cultural): «las nociones de que hablamos aspiran a ser referenciales, esto es, a ser usadas para hablar de lementos y estructuras (así como comportamientos) reales. Al hablar de 'niveles' se habla, pues, de niveles de realidades (o de comportamientos de realidades). No basta, por tanto, formar arbitrariamente un marco conceptual cualquiera y afirmar que corresponde y un 'nivel' de realidad» (H 29).

Esta vocación de sereno realismo, tensa por los artificios teóricos que la llaman del otro lado, honra a un filósofo como Don José que, también él mismo y su filosofía, al igual que los conceptos y realidades que se manejan en ella, se *sitúan* entre dos *tendencias* (de ahí la inevitable *imprecisión*) que no sé si son o no complementarias y contrapuestas: la existencia y a analítica. La tentación de siempre de la primera por el límite y la ambigüedad de lo real, y la decisión serena, pero farragosa, de la segunda por la clarificación logológica de las nociones y de los términos. El tinte existencialista lo ha ido perdiendo con el tiempo Don José, y para analítico puro es en exceso hispano.

ISIDORO REGUERA

Cáceres