



ENTREVISTA

ENTREVISTA A JOSE FERRATER MORA

ELENA RONZON/ALBERTO HIDALGO/MANUEL F. LORENZO

Oviedo



No es común para un entrevistado hacer un comentario preliminar sobre una entrevista. Pero quiero hacer constar que el cuestionario confeccionado por EL BASILISCO a fines de junio de 1981 es también poco común. Es un cuestionario muy bien pensado, con un perfecto conocimiento de varios de los problemas que se le han presentado al entrevistado a lo largo de su carrera filosófica.

Respondo a las preguntas lo mejor que puedo en el momento, y también respetando ciertas reglas implícitas concernientes al espacio que debe ocupar una entrevista de este género. Sin embargo, algunas de las preguntas, especialmente las numeradas 6, 7, 8, 9 y 10, van tan a fondo, que he de disculparme por no responderlas como merecen. En rigor, estas preguntas obligan al entrevistado a replantear su propio pensamiento. Uno de mis proyectos filosóficos es un trabajo del cual en este instante sólo tengo el título: *Ajustes y reajustes*. Agradezco a los entrevistadores y a EL BASILISCO que las cuestiones planteadas me hayan reafirmado en el interés por este proyecto.

1. Al ambiente universitario, y más específicamente filosófico, de la Barcelona de su juventud, asociaríamos, quizá, el nombre de Joaquín Xirau, el de los hermanos Carreras Artau, pero también el de aquel extravagante personaje Font y Puig, incondicional del franquismo, mezcla de cristiano-tomista-budista-vegetariano, del que dicen que, tocado con una visera, observaba desde la mesa del Tribunal, provisto de prismáticos, a los amedrentados opositores ¿Qué recuerdos guarda de aquella época?

(*) Cuestionario entregado el 27-VI-81)

1. Mis recuerdos del ambiente universitario barcelonés en los años treinta son vagos y distantes (Mis recuerdos en general son vaporosos; me interesa más el presente y el futuro que el pasado). Casi toda la filosofía que aprendí, la aprendí en libros. Recuerdo a Joaquim Xirau hablando, con muy sólido conocimiento y claridad ejemplar, de las «Investigaciones filosóficas» de Husserl, y recuerdo a Paul Ludwig Landsberg, profesor visitante discípulo de Max Scheler y muerto en un campo de concentración nazi, discurrendo brillantemente sobre Nietzsche y la idea del superhombre. Joaquim Xirau, la cabeza mejor dotada de la sección, tenía que emplear gran parte de sus energías en la edificación de una nueva política universitaria, y esto sea dicho en su honor, porque era tarea urgente poner la Universidad, y específicamente la Facultad de Filosofía y Letras, a un más alto nivel. El resultado de la guerra civil puso fin a estos buenos deseos: Xirau se exiló a México, donde produjo la parte más sustancial de su obra filosófica. Quedaron los que quedaron, entre ellos Font i Puig y otros personajes valle-inclanescos. De todos modos, en la lista de nombres que contiene la pregunta falta uno... respetable: el de Jaume Serra Hunter, un filósofo «muy siglo XIX» —por el lado espiritualista e idealista de dicho siglo— y también «muy escocés-catalán», como habría dicho, con mala uva, Miguel de Unamuno. En una historia de la filosofía en Cataluña el nombre de Jaume Serra Hunter no debería faltar; en cambio, podría correrse un velo piadoso sobre el de Font i Puig.

2. El final de la Guerra Civil es causa del exilio de una parte considerable de las figuras más destacadas de la etapa anterior. Vd. mismo se instala en Santiago de Chile hacia 1941, coincidiendo con una de las sucesivas oleadas de intelectuales españoles que arriban a Hispanoamérica. ¿Qué razones motivaron su salida de España y cuáles fueron durante esta lar-

ga ausencia sus relaciones con algunos de estos exiliados (García Bacca, E. Imaz, el asturiano José Gaos...), ¿Qué determina su posterior y, según parece, definitivo asentamiento en los EE.UU.? Pero, volviendo al tema de la intelligentsia exilada, Vd. que es un observador atento y minucioso, ¿cree que podría hacerse una cierta clasificación de estos intelectuales en función de los países receptores (México, Argentina) de las «ideologías» o escuelas de procedencia, e incluso, de las editoriales a cuyo trabajo se incorporaran (FCE, Losada, Sudamericana, etc.) o, tal vez, la distribución y arraigo fué debido a imponderables del azar?

2. No quiero abusar del espacio que está dispuesto a otorgarme EL BASILISCO, y prefiero extenderme sobre otras preguntas, menos personales y más filosóficas. Me limitaré a una respuesta casi telegráfica. Salí de España, a comienzos de 1939, con los restos del derrotado Ejército republicano. Un azar me llevó a La Habana, donde residí de 1939 a 1941; otro azar, a Santiago de Chile, donde residí, y profesé, desde 1941 hasta 1947. Otro azar, finalmente, me llevó a los Estados Unidos, donde resido desde el último año citado. Mis relaciones con otros filósofos exiliados, incluyendo el asturiano José Gaos —que fue una bendición para México— fueron ocasionales, pero siempre cordiales.

Creo que todos los criterios que se mencionan en la pregunta como posibles bases de «clasificación» de intelectuales españoles exiliados pueden ser usados con fruto, pero algunos son de escasa monta (casas editoriales) y otros —en lo que toca cuando menos a filósofos— de importancia mayor (como los países receptores).

3. La figura de Ortega y Gasset resurge con vigor en los últimos años, tras su injusto relegamiento durante el franquismo, unas veces de la mano de respetables intereses filosófico-culturales, pero otras arropado en oscuras motivaciones o al socaire de las desmesuradas pretensiones de ciertos epígonos, que olvidan los desarrollos originales y las «reconstrucciones racionales» que la filosofía española ha generado tanto en el exilio exterior como en el aislamiento interior. Vd., que, desde nuestra perspectiva, es una de las voces más autorizadas para evaluar hoy la filosofía de Ortega, precisamente porque después de sentir su poderoso influjo, no se reconoce ya orteguiano, ¿podría enmarcarnos a este gran pensador desde su posición actual y, a la vez, contrastar su figura con la de Zubiri, que, después de un largo silencio, pugna también por un espacio en el panorama filosófico actual, que, a veces lo contempla con el frío distanciamiento con que se examina una reliquia medieval?

3. Los miembros de mi generación debemos mucho a Ortega. Pero para ser deudor de Ortega no es menester seguirlo al pie de la letra (¿Qué hubiera dicho, o escrito, Ortega en 1981? Alerta como estaba a «la altura de los tiempos», seguramente no lo mismo que en 1925 o en 1931). En tanto que Ortega representó un aire liberador de rancias tradiciones, hizo posible liberarse inclusive de su propia influencia sin por ello quitarle un punto (antes bien añadiéndole uno muy grueso) a su importancia.

Por lo demás, un examen «no epigonal» de la obra de Ortega puede desenterrar elementos filosóficamente muy interesantes. En una larga nota sobre Feyerabend en mi *Cambio de marcha en filosofía*, me salió Ortega, como de soslayo, un par de veces. Sin forzar las cosas. Esto me parece significativo.

Es innegable que Zubiri tiene un gran talento, muy distinto del de Ortega, aun si su pensamiento se halla históricamente emparentado con el de Ortega más de lo que puede pensarse. Es también innegable que Zubiri tiene embutido su talento dentro de una armadura escolástica que más bien lo oprime que lo ayuda. Lo de menos es que Zubiri no cite a Popper, a Kuhn, a Habermas o a Derrida; se puede filosofar perfectamente bien sin manejar a cada momento nombres propios. Lo que deja un tanto perplejo es que mantenga posiciones filosóficas muy dignas de interés como si las estuviera exponiendo a Egidio de Lessines. Por supuesto que cada filósofo tiene su jerga —que el lego encuentra incomprensible, y hasta absurda—, pero...

4. Si le parece, pasaremos ahora a revisar brevemente su producción filosófica. Por muy mortificante que, en opinión de J. Muguerza, le resulte, lo cierto es que sus apellidos han quedado indeleblemente asociados a los volúmenes de las sucesivas ediciones de su célebre Diccionario de Filosofía en la mente de miles de alumnos de las Facultades de Filosofía y Letras (no digamos en la de los bachilleres) de este país, así como en la de cientos de opositores. A todos nos sorprende y admira la capacidad «cibernética» con que ha condensado un volumen tan ingente de información. ¿Se trata de un programa de investigación, de un proyecto premeditado y tenazmente perseguido desde que recibió el encargo de un modesto proyecto hacia 1939?, ¿Surge acaso de alguna necesidad pedagógica que ha experimentado como profesor o simplemente es el resultado de la curiosidad omniabarcante de un filósofo que ha sabido «rutinizar» sus adiciones de un modo eficaz y cuasi-taylorista?. En todo caso, la fama que le ha deparado el Diccionario, ¿no compensa con creces su mortificación como filósofo creador?

4. El *Diccionario de filosofía* nació de un azar: de no haberseme propuesto, en momentos en que necesitaba todos los centavos y centavitos que podía recoger, por un editor español exiliado en México —que me conocía por los trabajos de traducción y revisión de textos para la Editorial Labor con los que me sustentaba para proseguir mis estudios—, el *Diccionario* no habría visto la luz. Era obvio que, para emplear el inevitable cliché, llenaba un vacío (cualquier obra filosófica en español razonablemente aceptable llenaba, en aquellos tiempos, un vacío). Puesto que estaba allí, todavía muy enclenque, pero cumpliendo una función docente, lo más deseable era que fuera madurando, revisándolo, rehaciéndolo y ampliándolo en sucesivas ediciones. No se trata de un proyecto premeditado, pero sí de una obra que, una vez iniciada, ha sido tenazmente perseguida.

Pues, sí: he deplorado en más de una ocasión que mi *Diccionario de filosofía* haya oscurecido en buena medida —aunque no en todo el mundo— la parte de mi labor filosófica que estimo más «creadora», aunque ese os-

curecimiento parece ser menor hoy del que fue hace un tiempo. Al fin y a la postre, he producido, además del *Diccionario*, una buena serie de libros y artículos filosóficos no estrictamente pedagógicos que constituyen una obra que puede ser discutible, que cabe juzgar con mayor o menor severidad, pero que tiene una cierta armazón, una cierta «consistencia» —en un sentido amplio de 'consistencia' no enteramente divorciado de la noción de «consistencia» de que hablaré luego—, una cierta amplitud y hasta complejidad. Por lo demás, el que se me formulen preguntas como las 6 a 10 que contiene este cuestionario es —y sinceramente lo agradezco— un reconocimiento de que dicha obra existe y, así lo espero, se halla aún en marcha.

Curiosamente, la misma extensión física que ha alcanzado el *Diccionario de filosofía* —y que no es aún toda la que debería tener: muchas cosas le faltan, y sigue arrastrando muchos defectos— ha hecho que haya podido enfrentarme con él de modo distinto a como uno puede enfrentarse con una obra meramente didáctica. En el prólogo a su quinta edición escribí que este *Diccionario* «es ya como un imponente y complejo edificio, con su fachada, sus alas, sus galerías, sus largos e intrincados corredores, sus sótanos y sus ventanales». Salvando todas las distancias, en naturaleza de la empresa, importancia y calidad, me ha parecido a veces que la citada obra no era completamente indigna de las reflexiones que sobre lo que modestamente llama «su libro» hacía Proust en una de las páginas finales de *A la recherche du temps perdu*. Por respeto al escritor y a los lectores de EL BASILISCO dejo sin traducir ese fragmento de un maravilloso párrafo; le parecía al escritor que «devrait préparer son livre minutieusement, avec de perpétuels regrouppements de forces, comme une offensive, le supporter comme une fatigue, l'accepter comme une règle, le construire comme une église, le suivre comme un régime, le vaincre comme une obstacle, le conquérir comme une amitié, le suralimenter comme un enfant, le créer comme un monde...»

5. Hemos observado que en la 6ª edición entre los nuevos nombres catalogados figura el suyo; pero de un modo peculiar, desobjetivizado, sin referencias biográficas, ni definiciones doctrinales explícitas. ¿El autor de todas las entradas del mayor y mejor Diccionario de Filosofía en lengua española (castellana) internacionalmente conocido y alabado, se considera definido en esas voces a que remite?. Esta modesta objetivación, ¿obedece a una inspiración ética de carácter cristiano, se ha planteado con ella resolver de antemano la paradoja russelliana, evitando que su catálogo se catalogue a sí mismo por mera coherencia lógica, o se trata de un disfraz ideológico tras el que se oculta el «espíritu absoluto» de Ferrater?.

5. El haber omitido redactar un artículo sobre mi propio pensamiento filosófico en el Diccionario se debe al deseo de objetividad que atraviesa la obra. Hablar explícitamente de mí en ella se me antojaba una intrusión inadmisibles. Por otro lado, el hecho de que en varias entradas figuren algunas ideas presentadas en otras obras mías requería, a efectos de índices y referencias cruzadas, la inclusión de mi nombre con la mención de las entradas pertinentes. Con ello no me creo filosóficamente más definido de lo que puede estarlo un autor cuando se



cita a sí mismo y se incluye a sí mismo en un «Índice de nombres propios». En todo caso, este modesto intento de «objetivación» de mi pensamiento no obedece a disfraz ideológico alguno. De «Espíritu absoluto», o de «inspiración ética de carácter cristiano», ni hablar.

6. Para algunos lectores distantes de su obra, su figura aparece como la de un Jano bifronte. Por un lado, aparece como uno de los introductores de la Lógica matemática (1955) en España y cultivador asiduo de la tradición analítica anglosajona (Indagaciones sobre el lenguaje, 1970; Cambio de marcha en filosofía, 1974) Por otro, en cambio, parece incardinado en una rancia tradición filosófica, existencialista, orteguiana y omnicomprensiva que no desmaya ni ante la utilización del impreciso y denostado vocablo «ser», pivote alrededor del que giran sus otros libros (El ser y la muerte, 1962; El ser y el sentido; e incluso, en cierta medida, De la materia a la razón, 1979) ¿Cómo concilia estas dos caras de su producción filosófica? ¿Su proyecto de una filosofía «integracionista» podría verse, quizá psicoanalíticamente, como un intento de superación de esta, tal vez aparente, esquizofrenia?. No estaría de más que nos proporcionase un balance de las obras citadas, desde su perspectiva actual, sobre todo, de su Lógica Matemática, que hoy parece haber perdido el favor de los estudiantes al quedar desplazada por otros manuales más actualizados.

6. ¿Jano bifronte? La comparación no deja de ser halagadora. Creo que es mejor tener, o aparentar tener, dos caras, y hasta tres, o cuatro, que una sola, y siempre la misma, generalmente pontificante (puesto que, por la naturaleza de estas páginas, he de hablar de mí mismo y de mis escritos, me permito referirme a un artículo titulado «Pontificando» que consta en mi volumen *El hombre y su medio y otros ensayos*). Es mejor seguir andando, vacilar, tropezar, cambiar de ruta o de marcha, inclusive dar algunas vueltas de noria, que quedarse parado en una vuelta del camino, oteando por los siglos de los siglos el

mismo paisaje. Es mejor inclusive desdecirse, y aún contradecirse (reconociéndolo, claro), que decir que se había dicho ya lo que se dice, y que se había ya lo que se había dicho que se había dicho.

El término 'bifronte' no es inadecuado si se considera que a veces me he sentido cerca de la fenomenología, o del existencialismo, o del orteguismo, o de la hermenéutica, o de lo que fuere, entre los analíticos recalitrantes, y a la vez analítico entre los recalitrantes fenomenólogos —a quienes, en *Cambio de marcha en filosofía*, dedico una extensa nota que no se compadece mucho con el «equilibrio» y la «moderación» de que se habla en la pregunta 10. Sin duda que a ello obedece en parte el proyecto de «una filosofía integracionista». Pero sólo en parte, y por dos razones.

Una, que el integracionismo es sólo uno de los aspectos de mi pensamiento filosófico, y es tanto más aceptable cuanto menos se agudiza o exaspera —lo que sucede cuando se pasa de un integracionismo de posiciones filosóficas a uno de conceptos, los cuales pueden ser acervo de una sola posición filosófica. Dicho sea de paso, ese integracionismo de conceptos aparece ya en mi libro *El hombre en la encrucijada* —rehecho en *Las crisis humanas*—, aunque, por la naturaleza de los temas de que se ocupa dicho libro, los conceptos en cuestión no sean ontológicos o epistemológicos, sino históricos y sociales —por ejemplo, los conceptos de tradición y progreso, o de organización y libertad.

La otra razón es que inclusive durante la fase más fenomenológica y existencialista, me sentía incómodo en ella, como puede verse en *El ser y la muerte*, 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».

Ahora bien, cuando se ven las cosas desde una cierta perspectiva, inclusive el propio carácter «bifronte» mencionado pierde no poco de su agresivo, o paradójico, perfil. Hay una cosa que explica muchas otras cosas, en la Naturaleza y en la sociedad o en la historia: la evolución (que no excluye, como sucede en la esfera genética, algunas mutaciones bruscas). Mi pensamiento filosófico ha ido evolucionando. Aunque embestí antes contra quienes dicen que habían dicho ya lo que dijeron, voy a decir ahora lo que una vez dije. Figura en el «Prefacio a la nueva edición» (1979) de *El ser y la muerte*, y reza como sigue:

«A menos de ser una momia intelectual, o de ser testarudo al extremo, es comprensible que un autor vaya cambiando sus opiniones. El cambio se debe en parte a que en el curso del tiempo el autor va adquiriendo normalmente mayor, y mejor, información sobre los temas que ha tratado. Se debe asimismo a que, al crecer en edad, puede ir creciendo en madurez de juicio. Se debe, finalmente, a cambios en la época: en distintas épocas se ven cosas distintas, o se ven las mismas cosas de distintos modos».

Una observación sobre el empleo del vocablo 'ser'. Es obvio que este vocablo ha sido usado por filósofos extremadamente rancios. Es cierto, por otro lado, que ha sido usado por filósofos que no se estiman rancios (Marx: el ser precede a la conciencia) o que no deberían ser estimados como rancios (Sartre). Yo no me alarmaría tanto por el uso de 'ser' como por los modos inadecuados de usarlo. Mi pecado consiste en haber recurrido a esta misma palabra en muy distintas acepciones. Ninguna de ellas es rancia: en *El ser y la muerte*, 'ser' es una abreviatura cómoda que designa el conjunto (y continuo) de la Naturaleza; en *El ser y el sentido*, 'ser' es el nombre de una titulada «disposición ontológica» que constituye el paralelo de una estructura semántica: la que se expresa en el esquema «el tal y cual que es tal o cual cosa, tiene tal o cual propiedad, está relacionado con otro tal y cual, etc.», a diferencia de la «disposición ontológica» llamada «sentido», que constituye el paralelo de la estructura semántica expresada en el esquema «ser objeto de», «ser aquello acerca de lo cual...».

Muy bien. En vista de todo ello, 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'.

7. Para una revista de orientación materialista, como EL BASILISCO, es de sumo interés la utilización del término materia y la adscripción al materialismo que un filósofo de su prestigio hace en su último libro. Sin embargo, nos parece que, a pesar de la claridad positiva de que hace gala, el término hereda las ambigüedades de su antecesor «ser», e incluso, las incrementa. En efecto, a veces parece abogar por un materialismo a ultranza, en el que materia y ser se identificarían en su sentido ontológico-general, mientras en otras ocasiones es seguro que por materia entiende realidades dotadas de cuerpo, i.e., realidades físicas, con lo que materia quedaría rebajada a la calidad de un concepto ontológico-especial. Si su alternativa fuese la segunda, ¿cree que basta distinguir «niveles» para evitar el «reduccionismo» a que esta posición parece inducir lógicamente?.

7. Sospecho que para entender la pregunta a derechas hay que estar familiarizado con la ontología de Gustavo Bueno. Bueno: esta ontología tiene gran interés especialmente en lo que respecta a la idea de materialidad. Bueno ha encontrado una salida muy hábil para seguir manteniendo una posición materialista y a la vez admitir especies no reducibles de materialidad. En este caso, el materialismo no tiene por qué ser reduccionista.

Mi «salida» es seguramente menos hábil que la de Gustavo Bueno, pero no la creo confusa. Se empieza por hablar de lo que hay en el mundo o, para ser más preciso, del mundo como lo que hay. Se conjetura que la constitución última de lo que hay es material o acaso fuera más apropiado decir «física» (al fin y al cabo, los titulados «cuerpos materiales» podrían muy bien ser estructuras o campos energéticos, o modificaciones estructurales del continuo espacio-tiempo, etc.). Se procede a un inventario del mundo que lleva a estudiar diversos

tipos de realidades, desde las físicas y las físico-biológicas hasta las biosociales, o las bio-socio-culturales. Todas ellas aparecen en la forma de niveles emergentes que de algún modo son continuos —y que, en virtud de ello, enlazan siempre con la básica constitución material—. El problema es el de la «existencia» de «cosas» tales como los sistemas económicos, los ideales políticos, las estructuras sintácticas, los conceptos, las significaciones, las unidades de medida, etc. (si podemos colocar «entidades» tan diversas entre sí en el mismo costal). ¿Qué hacer con ellas?. Un materialista reduccionista a ultranza tendrá que decir que si hay algo, es material —y, por tanto, que una significación, o una unidad de medida, son materiales—. Esto es muy poco creíble. Pero, a la vez, no es muy creíble que haya en el mundo entidades ontológicamente subsistentes, independientes de toda materialidad, tales como los «procesos mentales», «los objetos ideales» y otras «cosas» parecidas.

¿Qué camino va a tomar quien piense que la materia, o la realidad física, son el constitutivo básico del mundo, pero que reconozca a la vez que el sentido de una expresión, una regla de etiqueta, el número 111 en el sistema binario, la unidad de medida llamada «un kilómetro», etc. no son cosas físicas?. Dirá algo como lo que sigue: todas esas «cosas» son productos de la actividad de ciertos seres, que son entidades físicas (biofísicas), además de ser entidades que se comportan socialmente (biosocialmente). Existen, por consiguiente, dentro del contexto de realidades físicas, y, en último término, no las habría en ningún sentido de no haber realidades físicas. Consideremos la unidad de medida «un kilómetro». Entre dos mojones dados de una carretera no hay un kilómetro: hay otros trozos de carretera, piedras, cemento, hierba, etc. Pero la distancia entre los dos mojones puede ser de un kilómetro. El kilómetro es una unidad de medida establecida por seres que no son angélicos, sino materiales. La «existencia» de un kilómetro es contextual, lo mismo que la de un ideal político o de un personaje mitológico, y el contexto último es físico o «material».

Tendré que pensar (acaso en el proyectado libro, o trabajo, *Ajustes y reajustes*) si mi orientación materialista es presentable dentro del cuadro de una ontología general o dentro del cuadro de una ontología especial. Por el momento, creo que la idea de los niveles de realidades —y de los sistemas formados dentro de tales niveles— es suficiente para evitar un reduccionismo demasiado ingenuo y a la vez para negar que exista *stricto sensu* algo que sea ontológicamente independiente de la realidad física o material.

8. En conexión con lo anterior queremos plantearle una cuestión tan vieja como la filosofía misma, que quizá resulte clarificadora. ¿Cómo definiría su propia ontología, como monista, dualista o pluralista?. No ignoramos que ha rechazado explícitamente el monismo, pero justamente en conexión con su continuismo, al que parece acudir inexorablemente. Por otro lado, la tesis holista de que todo está relacionado con todo, aunque en distintos niveles parece abonar el monismo, del que solo parece temer sus consecuencias absolutistas. También ha rechazado explícitamente una proliferación pluralista al estilo

del Anything goes feyebardiano, aplicado a la ontología, pero sus 4 niveles de realidad pugnan a veces por independizarse «emergentemente» y adquirir autonomía. Un cierto individualismo nominalista aflora, a veces, en esa dirección. ¿Quizá se vea como un dualista, y de ahí su teoría de los conceptos límites, entre los que transita incansablemente, como Sisifo, sólo que entre teoría y experiencia, o a escala metafilosófica, entre la filosofía a gran escala y la filosofía a pequeña escala, huyendo de la Escala de la «vacuidad» y del Caribdis de la «trivialidad»? ¿Cómo explica y entiende esta «dialéctica» a la que parece adscribirse un filósofo que paradójicamente lleva la marca de «analítico»?.

8. En *El ser y el sentido* hablé de un monismo *sui generis*. Con ello entendía que afirmaba sin ambages el carácter «continuo» de las realidades, desde las físicas hasta las objetivaciones producidas por seres inteligentes (lo que es obviamente un monismo) y que se mantenía a la vez la posibilidad de hablar de diferentes géneros de realidades. Lo último no es en ningún caso un dualismo. ¿Es un pluralismo?. Creo que términos como 'pluralismo', 'dualismo' y 'monismo' han sido objeto de tanto abuso por parte de filósofos, y no filósofos, que sería prudente no echar mano de ellos con excesiva frecuencia. Consideremos la posibilidad de una concepción «sistemática» de las realidades —las realidades forman sistemas de muy diversa índole, pero ningún sistema o grupo de sistemas es ontológicamente independiente de todos los demás—. De este modo no se mantiene ningún holismo, es decir, ninguna teoría según la cual «todo está relacionado con todo». ¿No será ese «sistemático» un modo de expresar la idea, que reconozco algo paradójica, de un monismo *sui generis*?

La índole *sui generis* de que he hablado se expresa, en la obra que cité, mediante una clasificación de «grupos ontológicos» (realidades físicas, incluyendo mentales, personas; objetivaciones) y en la obra posterior *De la materia a la razón*, mediante la articulación de realidades al hilo de las nociones de sistema, nivel y continuo. Un monismo absoluto no tendría por qué hablar de sistemas o de niveles; le bastaría con hablar, por ejemplo, de atri-



butos o modos. No tendría por qué admitir que hay en el mundo procesos causales.

La pregunta 8 es harto compleja; de hecho, está constituida por una andanada de preguntas. No estoy seguro de si las respuestas que siguen serán consideradas suficientes.

No creo que ninguno de los cuatro niveles introducidos en la obra últimamente citada «pugne por independizarse», porque ninguno tiene sentido salvo dentro del continuo de los varios niveles. Un nivel aparte del continuo de niveles, no sería un nivel: sería ya «otro mundo».

La idea de una contraposición de conceptos-límites tiene muy poco —si tiene nada— que ver con ningún género de dualismo en el sentido de un dualismo ontológico, como el de cuerpo-mente. ¿Es dualismo reconocer que hay estructuras que contrastan como las de digital-análogo o la de discreto-continuo? ¿Es dualismo admitir que hay descripciones duales —como la de «partícula-onda»? ¿Es dualismo aceptar que hay conflictos —tales como el de libertad-igualdad, o el de libertad-planificación—? ¿Lo es hablar del lenguaje como actividad en contraste con el lenguaje como estructura, según he hecho en *Indagaciones sobre el lenguaje*? ¿Hay dualismo en los forcejeos entre lo que las cosas son y lo que se supone que deberían ser, descritos con algún detalle en el libro reciente, titulado *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*?

Moverse entre conceptos-límites, y hasta entre «operaciones-límites» (como las de la filosofía a gran escala y a pequeña escala), con el propósito de integrarlos puede muy bien ser una forma de operar dialéctica, especialmente si los conceptos-límites contrapuestos siguen manteniéndose en vez de tratar de disolverlos a toda costa en una vaga y blanda nube ecléctica. La integración no consiste en decir «todo es, en el fondo, igual» o «los opuestos son superables», etc. La integración no es, de hecho, una solución, sino un movimiento conceptual. No veo que nada de ello sea incompatible con una posición analítica, especialmente si se concibe la última como un modo de hacer filosofía y no como una serie de posiciones bien establecidas y supuestamente inmovibles.

9. Aunque conocemos su aversión por la metafísica, también sabemos que no se niega a «poner las cartas sobre la mesa». Vd. aboga por una filosofía substantiva, pero analítica, disciplinada (¿en el sentido de Toulmin, tal vez?) aunque no científica, especulativa aunque falibilista (al estilo de Peirce) materialista y racionalista. Si estos rasgos son correctos, ¿cómo se concilian con el integracionismo, que según algunos desmaya en mero «eclecticismo»? ¿No debería practicar una crítica más mordaz con quienes no son ni materialistas, ni racionalistas, ni falibilistas, ni substantivistas?

9. Si se entiende por 'integracionismo' el intento de reconciliar posiciones filosóficas, cueste lo que cueste, entonces una filosofía integracionista será incompatible con la filosofía que se describe muy adecuadamente como «substantiva, pero analítica, disciplinada aunque no científica [cuando menos en el sentido de la física nu-



clear o de la genética], especulativa aunque falibilista, materialista y racionalista». En la medida en que en el pasado he podido abogar por reconciliaciones del tipo indicado, no tengo inconveniente en rectificarme, o retractarme. Si se es materialista no se es espiritualista; si se es falibilista no se es dogmático; si se es racionalista no se es irracionalista (aunque se puede ser también empirista), punto.

10. Claridad, buen juicio, moderación, realismo, sensatez, equilibrio y pragmatismo parecen constituir la escala de valores desde la que Vd. filosofa, y que se nos antoja comparte con Locke a quien dedica significativamente su última cita en *De la materia a la razón*. ¿No teme un dictámen histórico como el que Russell ha hecho de aquél? («Locke aspiró a la credibilidad y la alcanzó a expensas de la consistencia. La mayoría de los grandes filósofos han hecho lo opuesto»)

10. La «escala de valores» que describe la pregunta, o por lo menos algunos de estos valores, pueden inducir a alguien a reproducir la lista, escribir el signo 'igual a' y estampar la palabra 'aburrimento'. Espero que a nadie, o a muy pocos, se le ocurra semejante cosa. Se puede ser sensato, moderado y equilibrado y exhibir una cierta dosis de donaire. Lo que no se puede hacer es engendrar galimatías, que a menudo son el resultado de la pereza que da la idea de que hay que poner las cosas en claro.

La frase de Russell es ingeniosa, pero no necesariamente verdadera. Adolece, además, de lo que, en el caso de Russell, resulta curioso: el defecto de usar una palabra que, como 'consistencia' puede entenderse de varios modos —tantos como los modos como puede entenderse 'inconsistencia'. Piénsese en la lista de formas de inconsistencia recientemente proporcionada por Nicholas Rescher: inconsistencia débil, fuerte, hiperinconsistencia, caos lógico. ¿Qué clase de «consistencia» exhibió esa «mayoría de los grandes filósofos»? ¿Qué clase de inconsistencia caracteriza el pensamiento de Locke? ¿Es, para nuestro tiempo, deseable la consistencia de un sistema como el de Proclo o de Escoto Eriugena? ¿Es cierto, por fin, que credibilidad y consistencia (de una o varias especies) sean incompatibles?

Si valoro positivamente los rasgos que se mencionan al comienzo de esta pregunta, y éstos son característicos del pensamiento de Locke, muy bien, con él los comparto (pero también los compartía Russell). En filosofía, como en tantas cosas, hay que pagar un precio por los valores adquiridos, o asumidos, y puede muy bien ser que una cierta «inconsistencia» sea un precio. Pero no es la «inconsistencia» del que afirma algo y lo niega; es la «inconsistencia» —si puede seguir llamándose de este modo— del falibilista, del que tienta y explora, examina diversas perspectivas antes de decidir si hay una más iluminadora o completa que otras, etc. Si hubiera en la realidad, o en el mundo, inconsistencias (que mejor sería calificar de *contraposiciones*, *conflictos*, etc.), sería inconsistente el que dijera que las hay y no las hay, pero no lo sería el que reconociera que las hay.

11. Es opinión común entre los historiadores de la Filosofía considerar los años de la postguerra española como «los años oscuros», «la larga noche del franquismo», etc., con el predominio absoluto de la Escolástica (P. Ramírez, P. Fraile, J. Zaragüeta, Angel González, Muñoz Alonso, la, humorísticamente denominada, «Escuela de Astorga», Angel González o Pacios, etc.) ¿Le parece a Vd. que la guerra y el posterior exilio determinan un vacío tan completo hasta el punto de que solamente hacia los años setenta, con el progresivo debilitamiento del franquismo, podrá reanudarse el renacimiento filosófico de la República (Escuela de Madrid, Ortega, Zubiri, etc.) o, por el contrario, si es que cabe hacer contraposiciones, que existe una cierta continuidad interior, con evidentes influencias externas de la Filosofía analítica, por ejemplo? Por otro lado, ¿Cree Vd. en calidad de observador documentado, que puede mantenerse la clásica división, para clasificar las actuales corrientes filosóficas españolas, que algunos (Abellán) aplican entre dialécticos (Manuel Sacristán, Gustavo Bueno, Lledó) analíticos (Javier Muguerza, Carlos Solís...) y nihilistas (o nietzscianos, o libertarios o lúdicos, como A. García Calvo, Fernando Savater)? Finalmente, ¿Cuál sería su diagnóstico para la actual situación de la Filosofía en España?

11. En alguna medida, hubo un «vacío» cultural y filosófico causado por la guerra civil; al fin y al cabo, esta guerra o, mejor dicho, su resultado, interrumpió bruscamente, y en no pocos casos físicamente, trabajos que se venían llevando a cabo desde hacía algunos decenios. Por otro lado, los vacíos absolutos son improbables. Sospecho que cuando se escriba la detallada historia de la cultura y el pensamiento españoles desde, digamos, 1939 hasta 1970, se descubrirán muchas pistas ocultas hasta entonces. De lo contrario, ¿cómo habría podido producirse una eclosión de la actividad filosófica como la que se ha venido presenciando en los últimos doce años?. Entre las pistas «ocultas» hay, por descontado, las influencias ejercidas por el pensamiento en el «exterior». Pero estas influencias no habrían podido prosperar en el vacío. Me parece razonable concluir, pues, que hubo «una cierta continuidad interior».

No soy la persona más adecuada para clasificar las actuales corrientes filosóficas españolas. Abellán, que las conoce bien, no ha estado desencaminado al hablar de

dialécticos, analíticos y nihilistas (o lúdicos, o como se les quiera llamar), especialmente porque no se trata de «ismos» perfectamente bien definidos, sino de algo así como de «simpatías filosóficas». Una vez admitido esto, sin embargo, hay que reconocer que las diferencias entre los que han sido clasificados dentro de uno cualquiera de las tres corrientes antedichas son tan marcadas, y aún notorias, que la clasificación tiene un sentido meramente orientador.

12. Uno de los agudos problemas que atraviesa la España de nuestros días es la cuestión autonómica, la marea ascendente de los nacionalismos, regionalismos y hasta cantonalismos. Su origen catalán, ¿le pone en medio de esta polémica, le compromete de alguna manera con el catalanismo, o se mantiene distanciado críticamente de ese «seny» de la burguesía catalana?

12. Un catalán no puede dejar de ser catalanista, aunque sólo sea para reaccionar contra las trabas que se han impuesto en el desarrollo de la vida y la cultura catalanas. Si ser catalanista en este sentido equivale a ser nacionalista, muy bien. Pero hay otro sentido de 'nacionalismo' con el que simpatizo poco, o nada: el 'nacionalismo de la prepotencia (como dirían los argentinos) y el de «en la vida interior habita la verdad». En mi volumen *Cataluña, España, Europa* he agrupado algunas de las ideas sobre estos problemas; las he completado con otras en varios ensayos incluidos en la última, reciente, edición de *Les formes de la vida catalana*. No tengo mucho más que agregar. Indicaré sólo —en lo que toca a «la marea ascendente de los nacionalismos»— que hay una solución en principio muy sensata, pero como casi nadie cree en ella puede no ser sensata políticamente: la solución federalista. Acaso un día se vuelva a pensar en ella, sin los resabios decimonónicos que casi siempre acarrea.

13. Para terminar, es suficientemente conocida su afición, incluso actividad como aficionado al cine, ¿puede explicarnos algo de sus actividades en este campo?

13. He llenado ya tantas páginas para responder a las interesantes preguntas que me formulan en EL BASILISCO, que me parece sería un abuso embarcarme ahora en otro asunto muy distinto. El asunto me interesa lo suficiente para permitirme decir que sería una lástima despacharlo, como tendría que hacer aquí, en un par de apresurados párrafos. Hasta otra ocasión, y muchas gracias.

