

# El mundo desde dentro. Una aproximación al discurso ontológico de Ferrater Mora<sup>1</sup>

CARLOS NIETO BLANCO

*Universidad de Cantabria*

## Legitimidad del discurso ontológico

Existen muchas formas de hablar de lo que nos concierne. Si lo hacemos con propósitos cognitivos la expresión deberá acomodarse al tono de los lenguajes científicos. Pero también tiene interés y sentido avanzar en esta misma línea más allá de las diversas especialidades y tomar a la realidad en su conjunto, convirtiéndola en objeto discursivo. En tal caso nuestro propósito cognitivo se transforma, requerido por la necesidad de ordenar lo que nos proponemos conocer, intentando fijar en su realidad a aquello de lo que estamos hablando. No es que añadamos algo nuevo a nuestros saberes por medio de otro saber, sino que organizamos conceptualmente la experiencia en su conjunto, interpretándolo mediante recursos teóricos, como quien acierta a saber dónde se halla una vez que ha sido capaz de localizarse en el mapa.

Confeccionar una carta o un mapa que sirva para delimitar todo el territorio de lo que sea real es lo que Ferrater Mora llama “situar” cada realidad, y decidir qué perfil ofrece cada uno de esos lugares es lo que denomina “categorizar”. Pues bien, responder a las preguntas “¿qué hay?” y “¿cómo es eso que hay?”, esto es, situar y categorizar entidades, ésas son las tareas propias del discurso ontológico.<sup>2</sup>

El lenguaje ontológico con el que funciona dicho discurso no sólo tiene sentido, sino también referencia. Se trata de un tipo de referencia especial que Ferrater llama “trans-referencia”, una manera de referirse a las cosas de forma indirecta, a través del servicio referencial que prestan al discurso ontológico los diferentes saberes cuyos lenguajes engranan de una manera definitiva con la experiencia.

Un término del lenguaje ontológico, como los que veremos enseguida, no sirve para denotar una entidad individual concreta, sino que representa un modo de hablar acerca de ellas, bajo aquellas estipulaciones que a todas conciernen, dependiendo del tipo de realidad de que se trate. Según Ferrater, los términos ontológicos

“[...] se refieren a clases de cosas en tanto que éstas son objeto de referencias, co-referencias y hetero-referencias. Lo que dichos términos hacen es categorizar todo lo que es objeto de dichos modos de referencia. A esta forma de categorizar lo llamo “hablar trans-referencialmente”. Así, ‘lo que hay’, ‘las cosas que hay’, ‘las cosas’, ‘los cuerpos materiales’, etc., son nombres de nociones que conciernen a determinadas realidades referibles, co-referibles y hetero-referibles”. (FF, 67)<sup>3</sup>

El tipo de discurso ontológico que es coherente con el conjunto de las convicciones filosóficas de Ferrater Mora tiene que moverse entre los límites exhibidos por las posiciones teóricas que nuestro autor llama, respectivamente, “textualismo” y “representacionismo” (FF, 89-99). Ambas colman, por los extremos, el espectro discursivo de los lenguajes cognitivos puestos a nuestra disposición bajo alguno de sus supuestos epistémicos. El textualismo -

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue leída como ponencia dentro del *Symposium Internacional Cátedra Ferrater Mora*, titulado “La filosofía de J. Ferrater Mora”, celebrado en la Universitat de Girona los días 21 y el 22 de Noviembre de 2002.

<sup>2</sup> Ferrater Mora ha desarrollado su pensamiento ontológico por medio de cuatro obras, cuyos títulos y ediciones son como sigue: *El ser y la muerte* (1ª ed., Revista de Occidente, 1962; 2ª, nueva ed., Planeta, 1979; 3ª, Alianza, 1988). *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, 1967. *De la materia a la razón*, Alianza, 1979. *Fundamentos de filosofía*, Alianza, 1985 (sustituye a *El ser y el sentido*).

<sup>3</sup> Las citas de las obras de Ferrater Mora se hacen con las siguientes abreviaturas, seguidas de nº de página: SS = *El ser y el sentido*; MR = *De la materia a la razón*; FF = *Fundamentos de filosofía*.

invocado desde diferentes posiciones hermenéuticas y neopragmatistas-, como hijo predilecto del idealismo y del romanticismo, pone en el primer plano los aspectos “constructivos”, “creativos” y “expresivos” del conocimiento humano, cruzando definitivamente el Rubicón ontológico: desde la orilla que se gana es la propia realidad la que queda ya convertida en texto. Pero el representacionismo, tan “premoderno”, no le va a la zaga en lo que tiene formalmente de extremo, aun cuando sostenga justamente lo contrario: que en el conocimiento vive alojado el trozo de realidad que ha logrado pasar a él tal cual es, habiendo devenido en copia, reflejo o representación de aquella. Frente a ambos extremos, Ferrater defenderá un “realismo semántico”, en consonancia con una actitud metódica de carácter integracionista, para poder dar cabida a un tipo de lenguaje como el lenguaje ontológico. Como discurso de la máxima generalidad, el discurso ontológico apunta más que otros en una dirección “textualista”, pero al ser también continuo con las ciencias, que permiten un engranaje con la realidad no verbal, no deja de tener también un perfil, ciertamente bajo, de carácter representacionista.

De esta manera Ferrater Mora se ubica dentro de la venerable tradición filosófica, aquella que desde los tiempos de Aristóteles ha argumentado la necesidad de erigir una filosofía primera, llamada ontología a partir del pensamiento moderno, desarrollando con ello toda una teoría sobre el ser.

Y ya que mencionamos este término, habrá que decir rápidamente que no será “el Ser” -o no lo será ni en sentido tradicional, ni bajo la distinción que supone la “diferencia ontológica” de Heidegger- la palabra que dé nombre al universo discursivo que Ferrater Mora quiere crear con su ontología, ni tampoco “el Ente”, ni siquiera la palabra “Realidad”, dados los problemas lógico-semánticos que estos términos acarrearán tras pasar sobre ellos los siglos de la historia<sup>4</sup>.

El problema que parece encontrar Ferrater en la utilización de dichos términos es el peligro de precipitarse en una suerte de “realismo” de los universales, al modo platónico, viéndose en la necesidad, bien de poblar el mundo de entidades extrañas, bien, sencillamente, de duplicarlo, una largueza improcedentemente generosa, en todo caso, con relación a la “población” mundana.

Bajo el influjo del artículo de W. van O. Quine del año 1948 “On What There Is”<sup>5</sup>, Ferrater prefiere utilizar la expresión “lo que hay”, menos comprometida y más ligera de equipaje filosófico. Y lo que hay es sinónimo de mundo, un mundo que es todo lo que y cuanto hay, en el cual ya vivimos gozando y sufriendo, con el que ya contamos en nuestra acción, desde el que pensamos, haciendo cosas tan extravagantes como ontología. En ese mundo Ferrater se encuentra a sus anchas, como huésped agradecido a su anfitrión: “Mi anfitrión, el mundo”, tal y como titula el comienzo de los *Fundamentos de filosofía* (FF, 11-14).<sup>6</sup> El trabajo teórico sobre el mundo se levanta desde el presupuesto que implica estar ya en

---

<sup>4</sup> De todos modos, si hubiera que hacer uso de una palabra como “realidad”, Ferrater Mora diría lo siguiente: “Hay sólo las realidades, es decir, las “cosas” que hay. La llamada “realidad es una (inaceptable) hipóstasis de las realidades. Lógicamente hablando, la realidad es lo connotado por “real”. Por tanto, si cabe seguir hablando de la realidad es sólo en cuanto realidad *de* tales o cuales realidades. Ello no quiere decir que, además de ser reales, las cosas tengan realidad; ésta es pura y simplemente el hecho de que sean reales.” SS, 106.

<sup>5</sup> *Review of Metaphysics* (2), 1948, pp. 21-38, posteriormente recogida en el volumen *From a Logical Point of View*, 1953 (v. c. de M. Sacristán, Barcelona, Ariel, 1962, pp. 25-47).

<sup>6</sup> Precisamente la tercera parte de la autobiografía de George Santayana incluye un apartado final titulado “Epílogo a mi anfitrión, el mundo” (1946), de donde tomo estas dos citas. La primera podría hacer referencia a algún motivo de inspiración para el propio Ferrater, mientras que la segunda refleja toda una toma de postura filosófica favorable al materialismo. (Véase SANTAYANA, G., *Personas y lugares. Fragmentos de autobiografía*, Madrid, Trotta, 2002, trad. de P. García, ed. de W. G. Holzberger y H. J. Saatkamp, Jr., introducción de R. C. Lyon):

“El mundo era mi anfitrión; yo era un huésped transitorio en su concurrido y animado establecimiento. Nos conocimos como extraños; pero cada uno tenía sus ideas genéricas y bien fundadas de lo que podía esperar

el mundo.

## Despliegue del discurso ontológico

El tipo de mundo que nos propone la ontología de Ferrater es el que deriva de su compromiso ontológico. De acuerdo con nuestro autor

“[...] nos comprometemos ontológicamente cuando afirmamos que hay algo real y efectivamente que constituye el mundo. Si es real, quiere decir que “está ahí”, sea cual fuera el modo de “estar ahí”, si es efectivo, quiere decir que cuenta con respecto a los otros “algunos”; si constituye el mundo quiere decir que no es una realidad absoluta, sino una “situable” en el continuo de la realidad que, por lo demás, contribuye a constituir”. (SS, 168)

La ontología a la que nos estamos refiriendo se articula mediante un amplio repertorio de conceptos distribuidos en tres marcos que llamaré marcos categoriales, y que podemos resumir del siguiente modo.<sup>7</sup>

Desde el punto de vista *disposicional*, el mundo o lo que hay se organiza en torno a las categorías “ser” y “sentido”. “Ser” y “sentido” como tales son conceptos-límite mediante los que nombrar las dos disposiciones básicas de la realidad, lo cual significa, en principio, no sólo que no existe ninguna realidad llamada “el ser” o “el sentido”, sino que todo lo que hay tiene ser y sentido.

Un concepto-límite usado en sentido ontológico es un nombre que no se refiere a ninguna entidad en particular, y sí a todas ellas, pero cuyo significado permite conceptualizar, y por lo tanto entender, cualquier entidad en alguna de sus acepciones como realidad. Es límite porque funciona como un absoluto significativo, intensionalmente concebido, no porque denote una entidad absoluta en sentido extensional. El concepto-límite actúa de marco lingüístico a modo de una condición de posibilidad del pensamiento en su tesitura ontológica, que cabe interpretar a la manera *trascendental*, por cuanto pone de manifiesto la discursividad -conceptual y lingüística, por tanto- que nos permite pensar y a la postre hablar de lo que realmente existe sin que ello nos comprometa a aceptar una existencia “trascendente” -extralingüística- más allá de su propia viabilidad discursiva.

Del compromiso ontológico que aceptemos se desprende el estatuto de un concepto-límite. La posición de Ferrater es negar su carácter de absolutos existenciales, por lo que una disciplinada conciencia lingüística, al tanto de los extravíos a los que puede llevarnos el uso del lenguaje, tendrá que mantener una cierta distancia ante ellos. Así, si desde el punto de vista epistemológico un concepto-límite puede officiar a modo de una estructura que el pensamiento dibuja para captar totalidades mundanas, o el mundo como un todo, desde el punto de vista estrictamente ontológico podemos jugar con ellos *more* ficcionalista, suponiendo que hay lo que denotan, aunque, de hecho, no lo haya: hay seres, pero no hay “el

---

del otro. Las primeras impresiones hicieron más precisas estas expectativas; la posada era habitable; el huésped era presumiblemente solvente. Pudiéramos resultarnos útiles mutuamente. Mi anfitrión y yo podíamos llegar a ser amigos diplomáticamente; pero no éramos semejantes ni en nuestros intereses ni en nuestras facultades.”, 570.

“La materia ha sido amable conmigo, y yo soy amante de la materia. No sólo estéticamente sino dinámicamente, como entendía Lucrecio, la naturaleza para mí es una presencia grata; y el progreso moderno en la invención mecánica y en el lujo industrial ha estimulado alegremente mi imaginación materialista, como estimuló proféticamente la de Bacon.” *Ibid.*

<sup>7</sup> Lo que digo en esta segunda parte del trabajo se encuentra parcialmente recogido en las pp. 24-26 del trabajo “Naturalismo filosófico y dialéctica en el pensamiento de José Ferrater Mora”, en GINER, S. y GUIÁN, E. (eds.), *José Ferrater Mora: el hombre y la obra*, Universidad de Santiago de Compostela, 1994, pp. 15-36. Puede verse también mi libro *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*, Barcelona, Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma, 1985.

ser”. Sin embargo, gracias a que podemos instaurar términos del tipo “ser” podemos decir con sentido que lo que hay es ser o tiene ser, lo cual es un modo de afirmar su realidad.

Consecuentemente, decir que todo lo que hay tiene ser, quiere decir sencillamente que es real, que existe o puede existir, y que si existe lo hace como algo, sea ese algo lo que sea. Afirmar que todo lo que hay tiene sentido quiere decir que significa algo, no en sentido semántico, sino en sentido ontológico. Una de las manifestaciones del sentido ontológico es lo que Ferrater llama la intención o el carácter “invendible” de la realidad. La otra es el “nexo”, esto es, la conexividad de las realidades entre sí en sus diversas maneras. Una entidad es entendible por el hecho de que puede ser imaginada, pensada, conocida, deseada, etc., desde luego, por seres capaces de hacerlo. Como nuestro autor explica

“[...] los actos llamados “intencionales” son actos reales de “intención” capaces de actualizar lo intencional o intencionable en las realidades. [...] la actualización del modo “sentido” no consiste simplemente en descubrir y patentizar lo que, por decirlo así, “estaba ya ahí”. La actualización no es un reflejo pasivo de las realidades: es un verlas, entenderlas, mentarlas, concebirlas, etc. De algún modo, pues, se producen sentidos.” (SS, 273)

Esta disposición ofrece una perspectiva realista a la hora de interpretar la relación fenomenológica conciencia-mundo. En el caso que estamos viendo se pone el énfasis en una disposición que pertenece a la propia realidad, pues, en la concepción de Ferrater, algo puede pensarse no sólo porque exista una mente que lo piense, sino porque ello en sí mismo es pensable, esto es, entendible, lo que acentúa la dirección mundo-conciencia.

Sin embargo, como acabamos de ver, el sentido es creado o producido. De algún modo Ferrater está dando a entender, no sólo la “apertura” que la propia realidad tiene cuando “se ofrece” para ser interpretada, pongamos por caso, sino la capacidad humana de crear “sentidos”, cuyo resultado no es otro que la cultura. Se puede decir que por la acción del ser humano creando un sentido contribuye también a la ampliación de que lo hay, repercutiendo en el ser.

El ser y el sentido en su acepción absoluta sólo existen como conceptos-límite, hemos dicho. Son dos polos extremos. Desde ese punto de vista representan tendencias contrapuestas y bipolares de las entidades concretas, pues no todas tienen el mismo ser y el mismo sentido. Su más o menos ser depende de su menos o más sentido. La asimetría entre ser y sentido es internamente causal: precisamente algo tiene menos sentido porque tiene más ser (y a la inversa), pues, considerando que las dos, conjuntamente, son dimensiones propias de todo lo que hay, en algunas entidades brilla más, o es más ostensible, una disposición que la obra.

La clave para que, pongamos por caso, se produzca el predominio del sentido sobre el ser es directamente proporcional a su factura humana e inversa al acercamiento a su dimensión física. Lo mismo podríamos decir, pero invirtiendo el sentido de la relación, si quisiéramos señalar la prevalencia del ser sobre el sentido. Detrás de esta manera de presentar la cuestión, existe una postura de fondo a favor de una concepción materialista, y como sugiere este tipo de visión, no sólo el ser, sino también el sentido son “mundanos”. Fuera, pues, del mundo, no cabe más ser ni más sentido.

El segundo marco es el *situacional* o clasificatorio, y con él se trata de llegar a establecer el modo de existencia de las entidades mundanas. Ferrater Mora divide todo lo que hay en “grupos ontológicos”, huyendo a la vez del monismo reduccionista y del pluralismo extremo. El pluralismo extremo oscurece, si no anula, el nexo o relación, como indicábamos antes, que subsiste entre las entidades, mientras que un monismo no matizado sacrifica las diferencias propias de lo real, precisamente en aras de enfatizar dicha relación. De ahí que ambas posiciones sean descartadas por el filósofo catalán.

El mundo o lo que hay se puede dividir, en virtud de cierta similitud mostrada por sus elementos, en tres grupos ontológicos, a saber, las realidades físicas, las personas y las

objetivaciones. A título de ejemplo vaya como muestra la definición de persona procedente de *El ser y el sentido*:

“ser persona es un modo de ser cuerpos orgánicos cuya actividad está encaminada a constituir interpersonalmente un universo transpersonal”. (SS, 228)

La categoría de grupo permite conceptualizar el ámbito de lo que hay en clases o tipos de realidades, pero, del mismo modo que las entidades en tanto que semejantes se agrupan como elementos de un grupo, los tres grupos también se relacionan entre sí en tanto que miembros del mundo, pues de otro modo no serían grupos, sino mundos. Este hecho se categoriza diciendo que estamos ante el "continuo" de la realidad, lo que es otro modo de nombrar el mundo o lo que hay.

La clasificación anterior se complementa con el enfoque abierto en 1979 a partir de la publicación de la obra *De la materia a la razón*, cuya novedad más importante en este extremo es la sustitución de la noción de “grupo” por la de “nivel”, lo que podría dar lugar a la instauración de un suerte de doble paradigma, el de los grupos y el de los niveles, viéndose el primero comprometido por el segundo.

Al establecer Ferrater cuatro niveles de la realidad, a saber, el nivel físico, el orgánico, el social, y el cultural, y no figurar entre ellos las “personas”, que sí formaban un grupo ontológico en la clasificación anterior, como acabamos de ver, podríamos pensar que estamos ante un cambio tal que anularía el anterior modelo. Sin embargo, en los *Fundamentos de filosofía*, obra escrita ya cuando los dos paradigmas se han desarrollado, Ferrater, aunque muestre sus preferencias por una clasificación de la realidad en niveles, no renuncia a la idea de los grupos ontológicos, mostrando que se trata de dos modos de enfocar el problema.

Conociendo la trayectoria intelectual de Ferrater Mora este hecho tiene que ser relevante, por cuanto estamos ante un pensador dispuesto siempre a introducir cambios, variantes y revisiones en la reedición de sus obras, cuando su propia evolución filosófica así lo requiriera. Aunque por las limitaciones de espacio a las que un trabajo como éste debe confinarse, no sea éste el lugar adecuado para abordar con detalle la hermenéutica interna de estos aspectos que, por lo demás, hemos tratado de hacer en los trabajos anteriormente citados, podemos, sin embargo, suministrar algunas indicaciones al respecto.

En general podemos decir que en este punto nos encontramos ante un cambio serio en su pensamiento, cambio no tanto de imagen del mundo, como de marco textual, cambio de punto de vista, cambio, en suma, que nos permite hablar de su propia evolución filosófica. Ocurre aquí que dicha evolución -que permite introducir la categoría de “nivel”- no creo que integre o “absorba” totalmente a la de grupo, por un lado, y, por el otro, forma parte de la expresa voluntad de su autor, mantener la primera junto a la segunda.

Sin dejar de reconocer que la adopción simultánea de ambos paradigmas pueda generar una cierta tensión entre ellos, algo se aclara la cuestión, no obstante, si hacemos que las cosas discurran del siguiente modo: decir que la realidad se compone de cuatro grandes niveles emergentes supone introducir un criterio genético o evolutivo, fijándose en su dinamismo, frente al criterio puramente taxonómico de los grupos ontológicos.

Precisamente es en la obra a la que nos venimos refiriendo en donde Ferrater nos proporciona su concepto de nivel, así como la relación que los niveles -“inferiores” y “superiores”- guardan entre sí:

“Según esta idea, un nivel llamado “superior” es dependiente de un nivel llamado “inferior”, pero, a la vez, el primero es autónomo respecto al segundo. La autonomía del nivel superior consiste en la manifestación de propiedades que no son simplemente (y menos aún lógicamente) derivables de, o reducibles a, propiedades del nivel inferior, pero que se constituyen a base de una organización de estas propiedades, siendo las propiedades del nivel superior “emergentes” respecto a las del inferior”. (MR, 31)

La categoría de “nivel” es preciso reinterpretarla a la luz de la de “continuo”, que en la obra *De la materia a la razón* posee una gran potencia explicativa. En efecto, si hemos de hablar de la situación o posición que ocupan las entidades concretas en ese marco de niveles, al tratarse de niveles emergentes, hemos de tener presente que unos han surgido a partir de otros, por lo que los superiores, como acabamos de ver, están constituidos por elementos que proceden de los inferiores, lo que los hace dependientes. La noción de nivel, entonces, adquiere una dimensión más ajustada reexponiéndola desde la categoría de continuo, que exhibe una bipolaridad direccional en medio de la cual adquieren relevancia definitoria las entidades mundanas, no obstante lo cual, según su naturaleza, acaban inclinándose hacia una de las direcciones más que hacia la otra. Los cuatro niveles se redefinen a través de los tres continuos, esto es, el continuo físico-orgánico, el orgánico-social y el social-cultural, siendo el mundo, o lo que hay, el continuo de continuos, como ya ha quedado dicho.

Desde esta conjetura, una entidad concreta no será *exclusivamente* -salvo si pertenece al primer nivel- “esto” o “aquello”, sino que tendrá algo más de “esto” que de “aquello”, pues, teniendo en cuenta el nivel al que estrictamente pertenece, no deja por ello, sin embargo, de “apuntar” al otro polo del continuo que se convierte también en su definición, pero ahora bajo la exploración de su posibilidad evolutiva. Estamos aquí, pues, ante una ontología en la que las propiedades son juzgadas como tendencias, lo que supone una cierta dialéctica de la complementariedad mediante la que poder entender la complejidad de lo que existe y cómo existe, pero también de la tensión. Ambas nos vacunan contra un ingenuo reduccionismo.

De este modo, para el supuesto de las personas, el hecho de que en el segundo paradigma no figure un nivel reputado como nivel personal, no implica que Ferrater Mora niegue la existencia de personas en el mundo, ni cosa semejante, sino que éstas son ahora categorizadas como seres pertenecientes al continuo orgánico-social, pero integradas por elementos físicos y consideradas como agentes y como productoras de artefactos culturales. Ello significa que la concepción de Ferrater no es personalista, sino naturalista, lo cual entrañará sus propias consecuencias morales, desembocando en una ética “anti-anropocéntrica”<sup>8</sup>, en virtud de la cual, ni el ser humano es “el centro” del universo, ni los agentes humanos deben excluir de su comportamiento la relación en términos morales con otros seres naturales, sean éstos simplemente tales, seres vivos o animales.

A fin de cuentas, y de acuerdo con la propia metodología del autor, ambos paradigmas, de un modo ficcionalista, habría que considerarlos también como paradigmas-límite, y no como absolutos clasificatorios.

Para finalizar con este apartado aún nos falta tomar contacto con el tercer marco ontológico en el que adquieren significación las tesis ferraterianas sobre el mundo, el cual puede arrojar también alguna luz sobre lo que venimos diciendo.

Se trata del marco *estructural*, cuya virtualidad consiste en presentarnos aquellos rasgos que pueden convenir a todo lo que hay por el hecho de haberlo, lo que en *El ser y el sentido* Ferrater llamaba los “haberes” de la realidad. Los rasgos estructurales de la realidad son cuatro: el “haber” propiamente dicho, la “presencia”, la “confluencia” y la “in-trascendencia”. Fijémonos en estos dos últimos, empezando por el segundo, que me parece de especial importancia.

De acuerdo con nuestro autor

“[...] toda realidad es constitutivamente imprecisa en cuanto que no puede circunscribirse, ni entenderse por términos de ningún único modo de ser determinado y, a mayor abundamiento, en términos de ningún absolutamente determinado ser”. (SS, 312)

---

<sup>8</sup> Véase MR, 174. Puede consultarse también FERRATER MORA, J. y COHN, P., *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*, Madrid, Alianza, 1981, “Introducción: hacia una noción de ética”, págs. 11-42.

Con el rasgo “confluencia” Ferrater quiere destacar que la variedad y riqueza de la realidad no puede llegar a comprenderse si la tematizamos exclusivamente desde uno de sus ángulos posibles. Sólo lo absoluto es preciso, definitivo, único. Ahora bien, ya sabemos que lo absoluto no existe nada más que como concepto-límite, en consecuencia, las entidades realmente existentes quedan reflejadas con mayor fidelidad si se las presenta confluyendo en dos direcciones. Y si eso es así estamos nuevamente frente a una ontología tendencial, es decir, ante un tipo de filosofía en donde las propiedades que definen a algo se muestran como direcciones o tendencias, y no como identidades invariables.

Esta perspectiva es la que justifica la introducción de la noción de continuo para referirnos al modo cómo existen los seres a partir de la solidaridad de los niveles. De ello se sigue que si lo que hay es confluyente, entonces es coherente proponer una concepción que prime más la noción de continuo que la de grupo, y ello, además de constituir una de las bases metódicas del estilo de pensar de Ferrater, sirve también de apoyo a la discusión que antes iniciábamos sobre la consideración de las personas desde la perspectiva del continuo.

## **El mundo desde dentro**

Cualquiera que sea la impresión que nos cause, o la adhesión que suscite en nosotros esta sumaria presentación del núcleo filosófico de Ferrater Mora, tendrá que reconocer en su autor un compromiso de fidelidad al mundo, aún a costa de renunciar a un estilo filosófico cómodamente emboscado a la sombra del hermetismo o volando nervioso al rebufo de la moda. Trataré de argumentarlo sirviéndome de la expresión “el mundo desde dentro”.

La idea arroja una visión decididamente inmanentista sobre el origen, fundamento, funcionamiento y destino del mundo. Sea lo que fuere ese mundo, su razón se encuentra en él, dentro de él. No precisa de ninguna entidad extra-mundana, trans-mundana o allende el mundo -más allá o más acá de él, más arriba o más abajo del mismo- para ser lo que es, pues si hubiera tal cosa, en cualesquiera de sus posibles versiones, tendría que ser real, de donde se sigue que formaría parte de un grupo ontológico o constituiría uno de los niveles de la realidad, lo cual implicaría, a su vez, que acabaría formando parte del mundo. El mundo “se explica”, es decir, se despliega en su realidad, al tiempo que ésta “se expone” o se desenvuelve, ofreciéndose a la comprensión de alguien. Todo ello sin salir del propio mundo.

Es evidente que en el mundo se producen cambios. Para empezar, está atado al espacio y al tiempo, lo que da idea de una línea de modificaciones, teniendo como ejes ambas coordenadas. El mundo deviene, es tiempo, y se extiende, es espacio. Tanto como resultado de la variación cuantitativa y cualitativa de sus elementos, como de su organización en los procesos naturales a que da lugar, el mundo cambia. Si la materia y la energía se reorganizan dando lugar a entidades emergentes que propician hechos nuevos, lo que supone una variación y un aumento de lo que existe, podríamos interpretar esta novedad en el sentido de que el mundo gana en riqueza.

Pero en los cambios también se encuentra la mano del ser humano como titular de producciones y acciones que transforman la naturaleza a la vez que se transforma a sí mismo, creando una nueva dimensión en el mundo, la que sobreviene por medio de la aparición del último nivel de la realidad, el llamado nivel cultural. La conjunción de procesos naturales y culturales, la suma, cuando no la interdependencia, entre naturaleza y cultura, avalan la tesis del aumento de entidad (y de riqueza) del mundo.

Pero todo lo que gana el mundo cabe en él. Tanto si “se alarga” o “se ensancha”, como si crece en profundidad, es el propio mundo el que lo hace, en él se atesora todo el botín. En cierto sentido lo que hay en el mundo en un momento dado supera o “trasciende” lo que en él había en momentos anteriores, pero su trascendencia es interna, lo es en dirección hacia el

mismo mundo, no hacia otro distinto. Puesto que la palabra ‘trascendencia’, aplicada al mundo, podría orientar una interpretación “trascendentalista” de la cuestión, Ferrater Mora prefiere formar una suerte de neologismo nacido de la conjunción del prefijo ‘in’ con el adjetivo ‘trascendente’, separados por un guión, resultando así la palabra “in-trascendente”. Con ello quiere afirmar que el mundo crece hacia adentro, hacía sí, o que es el propio mundo el que crece. La in-trascendencia del mundo hace referencia al carácter inagotable de la realidad, con lo que al aumentar lo que hay, aumentan también el ser y el sentido.

Del mundo forma parte el ser humano como entidad mundana que es, y ello tanto si se lo entiende como un grupo ontológico diferencial, como si se lo considera formando parte del continuo sociocultural. Lo que el ser humano pueda hacer con sus manos, con su sensibilidad, con su mente y con su libertad sobre el mundo lo hace desde el límite que supone su condición mundana.

Ahora bien, es privativo del ser humano la posibilidad de cuestionarse la existencia y la naturaleza del mundo del que forma parte e interrogarse acerca de su propio papel, conociendo lo que hay y valorando lo que ve. Esto sería tanto como decir que el mundo se mira a sí mismo, no todo el mundo, desde luego, o no todo el mundo en el mismo sentido, sino algún trozo del mundo, alguna entidad mundana. La mirada humana es el espejo que el mundo extiende sobre sí mismo, origen natural de la reflexión, pero es una mirada hecha desde dentro. Antes de que la tarea de la reflexión testimoniase lo que uno puede hacer consigo mismo, es el mundo quien reflexiona en la medida en que una parte de él es también conciencia.

La perspectiva evolutiva que sugiere la tematización del continuo que va “de la materia a la razón” se puede interpretar mediante la metáfora del arco, como razona el propio Ferrater:

“En virtud de ello he aludido a una especie de gran arco o despliegue que va “de la materia a la razón”. Este arco o despliegue constituye el mundo mismo, dentro de cuya trama se encuentran todos los “sentidos” y las “significaciones” que puedan descubrirse y que puedan irse produciendo”. (MR, 188)

Aceptando dicha geometría, la curva podría descomponerse en dos segmentos de visión, uno vertical que acogiera al continuo hasta la irrupción de la especie humana, mientras que el otro se ofrecería en radios de distinto ángulo tendidos sobre la línea horizontal, evocando con ellos la faena que lleva a cabo el ser humano en su trabajo con el mundo, asomándose al mundo que tiene frente sí, aunque sin despegar los pies del suelo.

Y este es justamente el papel de la razón y su anomalía, como reconoce el propio Ferrater, pues, en sus palabras,

“De qué modo esa “razón” y esa “racionalidad” pueden formar parte del mundo y ser a la vez un modo de ver y explicar -y, en la actividad “práctica”, valorar- el mundo, es uno de los problemas más arduos que se les plantean a quienes insisten en afirmar que no hay nada “fuera del mundo””. (MR, 35)

Pero es un problema legítimo, ya que al nacer en el seno del propio marco teórico, sólo en él puede hallar la solución. Efectivamente, el problema se plantea al sostener estas dos tesis: que (a) la razón forma parte del mundo; que (b) la razón explica el mundo. Si el problema tiene solución, ello quiere decir que la ontología de Ferrater ha de poseer recursos propios, consistentes con sus presupuestos, para salir airoso de este desafío, y para ello no hay más remedio que reconducir “ontológicamente” la cuestión, haciéndole tomar su propia medicina.

¿Cuál es el estatuto ontológico de la razón? Tanto la razón como la racionalidad hacen referencia a cierta capacidad humana y al resultado y carácter de su puesta en práctica. Como otras muchas capacidades, la razón no está adscrita a ningún grupo ontológico, ni forma parte

de ningún nivel específico. En cuanto visible en ciertos procedimientos y productos se encontraría incluida tanto en el grupo de las “objetividades”, como en el nivel “cultural”, según el paradigma que escojamos, pero ambas categorías no designan entidades capaces de producir por sí mismas algo a lo que quepa reputar de “racional”, por ejemplo, ya que carecen de la autonomía, independencia o sustantividad necesarias, a menos que se hipostasien, lo que es ajeno a la semántica de Ferrater, pues les niega una existencia “*per se*”. El problema de cómo un nivel, continuo o grupo ontológico pueda superponerse a todos los demás al punto de tratarlos como un todo -de cómo la razón como parte del mundo pueda examinar y hasta explicar el mundo-, no se resuelve apelando sólo a estas nociones, sino introduciendo una categoría que hasta ahora no habíamos manejado, y que es la de “sistema”. Mediante ella pueden cruzarse entre sí los niveles poniendo el énfasis en su diferente estatuto ontológico, lo que permite desplegar las relaciones entre ellos. Un sistema articula y no sólo computa los niveles en su operatividad o los contempla en su funcionamiento, apelando a la dependencia de unos sobre otros. Así

“Normas y valoraciones pertenecen al que llamaré “nivel cultural”, de modo que, en principio, podrían tratarse de ingredientes de este nivel. Sin embargo, lo que interesa en las normas y en las valoraciones es el lugar que ocupan en el mundo – en virtud del cual son justa y precisamente lo que se supone que son -. Por consiguiente, normas y valoraciones forman parte de un sistema, en el cual hay individuos que son sujetos biológicos o vivientes organizados socialmente y constituidos por elementos materiales”. (MR, 30)

Hablar de la racionalidad como título que corresponde a cierto tipo de explicaciones y conductas supone nombrar un sistema compuesto por elementos pertenecientes a más de un nivel y con un tipo de relación específica, como las normas y valoraciones a que se refiere la cita, una forma en la que se manifiesta la racionalidad. Lo que haya de ejercicio racional en la teoría y en la práctica, lo que nuestra comprensión y conocimiento de lo que nos rodea tenga de racional, aquello que en las conductas se ofrezca en concordancia con principios racionales, incluso si la razón opera como ideal o meta de algún proyecto histórico o social, en todos estos casos lo racional no es ningún sujeto -como, en otro contexto, el joven Marx solía juzgar el idealismo de Hegel- ni ninguna revelación sobre-natural, sino que es una posibilidad que la naturaleza pone en marcha por medio de sujetos humanos. De este modo la razón pertenece al mundo, soldándose, en última instancia, con la realidad natural de la que ha emergido, pudiendo, por ello, comprenderlo al ser parte de ella.

Es probable que aquí estemos rozando una de las posibles explicaciones sobre la existencia de preguntas tan inquietantes, como las de índole filosófica. ¿Cómo podría la razón sentir perplejidad, estupor, curiosidad o interés por el mundo, si (a) no reconociera al mundo como algo suyo, a quien pertenece; y (b) a la vez no sintiera el vértigo que supone el desajuste de enfrentarse a él, pero sin soltarse de él?

Si como parte del mundo que es, la razón puede poner al mundo bajo su escrutinio, también lo podrá hacer con el resultado de su actividad racional. A fin de cuentas los productos de la razón se encuadran dentro del mundo, siendo miembros de un grupo ontológico o nivel de la realidad. Si alguien analiza y critica una determinada teoría filosófica, pongamos por caso, es la razón quien se enfrenta a una parte del mundo -una “objetividad”, un producto “cultural”- del que ella también forma parte, y del resultado de dicha confrontación puede surgir una nueva teoría objeto de posterior crítica. El mundo desde el lado de la razón teórica posee un carácter autorreferencial, recursivo, lo que permite el crecimiento del sentido, justificando así lo que hace un momento llamábamos in-trascendencia.

También la ontología que habla del mundo forma parte de él, lo mismo que nuestros análisis, comentarios y observaciones sobre la ontología de que se trate, la de Ferrater Mora,

por ejemplo.

\*\*\*

Tras este recorrido por el territorio ontológico de Ferrater Mora, podemos observar que da cabida a un mundo en el que todas las entidades están fuertemente relacionadas, formando el continuo de lo que hay, otorgando un papel central a la realidad física, como base en la que tiene lugar el despliegue de los demás niveles.

No sin cierta ironía, acompañada de una razonable dosis de paciencia, Ferrater acomete en *De la materia a la razón* la tarea de autodefinirse filosóficamente, dando el título de “Ismos” a un apartado del capítulo primero. Como resultado de las tesis que él mismo defiende, reconoce estar incluido nada menos que dentro de diez “ismos”. Una muestra más de integracionismo selectivo. Dice así:

“Los “ismos” resultantes son, pues: materialismo, emergentismo, evolucionismo, continuismo, realismo epistemológico crítico, empirismo, racionalismo, relativismo, integracionismo, sistematismo”. (MR, 85)

A diferencia de los seis restantes, los cuatro primeros expresan tesis estrictamente ontológicas, pues a través de ellas su autor se pronuncia acerca de la naturaleza de la realidad. Son “ismos” sistemáticos, estructurales, que afectan al contenido de lo que se dice. Los otros seis, en cambio, recogen posiciones de carácter lógico, metodológico y epistemológico, con relación a cómo se dice o enfoca aquello que se dice. Por supuesto que guardar relación entre sí.

Siguiendo su ejemplo desde la distancia, y dándole una nueva vuelta de cuerda a la cuestión, no veo inconveniente en añadir otro “ismo” más a la lista, aún a riesgo de “disolver” la seriedad del tema. Creo que al conjunto de las ideas que he venido desgranando para entender el pensamiento filosófico de Ferrater Mora le iría bien una denominación como la de “naturalismo ontológico”, a falta de otro “ismo” eufónico derivado de la palabra “mundo”. Como el propio Ferrater reconoce

“La ontología es, en resumen, “naturalizable”, lo cual quiere decir, entre otras cosas, que está siempre sujeta a revisión de acuerdo con lo que se sepa, o crea saber, que hay, y cómo lo hay”. (FF, 65)

“Naturalismo” hace referencia, entre otras cosas, a un ámbito en que sólo caben entidades naturales, lo que equivale a decir mundanas. Pues bien, de eso era de lo que finalmente se trataba.