

FERRATER MORA Y LA ONTOLOGÍA CONTEMPORÁNEA¹

Carlos NIETO BLANCO

La obra de José Ferrater Mora representa uno de los escasos y grandes hitos del pensamiento español del siglo xx y, como resultado que es de una mente atenta y curiosa, se expande por cuatro grandes dominios de la producción literaria, a saber: el periodismo, el relato, la investigación histórico-filosófica y la creación filosófica en sentido estricto.

Asimismo y desde que en 1934 publicase sus primeros artículos hasta el presente, puede constatar también una evolución en el conjunto de la misma, inevitable en cincuenta años de actividad intelectual y comprobable por la presencia de motivos filosóficos diversos, a los que ha ido dando entrada un pensamiento que aún no ha renunciado a seguir avanzando.

Pero lo más significativo y creativo de la obra filosófica de Ferrater Mora es, sin lugar a dudas, su ontología, cuya textura puede irse viendo a través del examen de estas cuatro obras, todas ellas significativas de su trayectoria intelectual: *El ser y la muerte*, 1962; *El ser y el sentido*, 1967; *Cambio de marcha en filosofía*, 1970; y *De la materia a la razón*, 1979².

La ontología es concebida por nuestro autor como un discurso sobre la realidad con pretensiones de establecer conjeturas sobre la misma, aun si ellas deben pasar por criterios lógico-semánticos. Tal y como lo entiende Ferrater Mora, el trabajo en ontología consiste básicamente en categorizar la realidad.

Algunas características de los resultados a los que llega dicha ontología son las siguientes. En la medida en que el mundo bosquejado es uno, sin admitir duplicaciones al modo platónico, su ontología es *monista*, quedando el ser circunscrito al ámbito de lo natural, por lo que también es *naturalista*. Pero en la medida en que en

ese mundo único se admiten diferentes tipos o niveles de realidad que van emergiendo unos a partir de los otros, se trata de una ontología *emergentista*, quedando constituido el nivel físico como nivel básico, por lo que también es *materialista*. Finalmente, en la medida en que los niveles guardan una relación entre sí, a partir de lo cual pueden definirse las entidades concretas, y ese mundo uno queda conjeturado como una continuidad de niveles, estamos ante una ontología *continuista*, que expresa la relación dialéctica entre lo *uno* —un solo mundo— y lo *múltiple* —varios niveles.

A partir de aquí me propongo establecer algunas tesis que enmarquen la ontología de Ferrater Mora en el ámbito de la ontología contemporánea.

Más que señalar si existe coincidencia en los resultados de algunas ontologías contemporáneas, indago si se da *afinidad en los programas* y eso tanto si se le considera deudor o impulsor, o ambas cosas a la vez, de una determinada corriente. Abusando de una imagen geográfica podemos decir que, dado un mapa «físico» del territorio ontológico, en el que las diferentes tendencias estuviesen representadas por cursos de agua —«corrientes»— se trata de ver por cuál de ellas discurre la ontología de Ferrater. Y lo que habría que añadir acto seguido es que discurre por más de una. Por tres, en concreto.

Considero que en la ontología de Ferrater Mora existen ingredientes de la fenomenología, de la filosofía analítica y del naturalismo. Considero también que tales ingredientes se dan en diferente proporción y medida y con mayores acentos en una u otra obra, pero que, en cualquier caso, se dan *en toda su obra* si ésta la consideramos como una unidad. Añado —redundantemente— que la ontología de Ferrater Mora se alimenta de estas tres tradiciones.

No hay, por tanto, una sola dirección o una implantación única de la ontología de Ferrater. Se trata de una ontología pluridireccional, propia de un filósofo que se ha definido a sí mismo como «integracionista».

1. EFECTIVIDAD DEL SER. LA TRADICIÓN FENOMENOLÓGICA

Al hablar de la fenomenología quiero hacerlo refiriéndome a esa segunda fase que se consti-

¹ Este artículo contiene la reelaboración parcial de algunas ideas sobre la ontología de Ferrater Mora y que en su detalle expositivo, argumental y documental pertenecen a una obra de próxima publicación titulada *La filosofía en la encrucijada: perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*. Por ello, en aras de la brevedad y por motivos de espacio, renuncio a todo detalle que no sea imprescindible para la comprensión de la idea central de este artículo, renuncia que espero sabrá disculpárseme.

² Aún habría que añadir una quinta obra que, con el título de *Fundamentos de filosofía*, Ferrater acaba de entregar a la imprenta y que viene a configurar el último estadio de su pensamiento, sustituyendo a *El ser y el sentido*.

tuye a partir del rechazo de las implicaciones de la «conciencia pura» de Husserl, esto es, el Husserl de *Ideas*; rechazo protagonizado por un grupo de pensadores europeos en cuya nómina podemos incluir a Ortega y Gasset, Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre, entre otros. En particular, quiero referirme a Ortega por las peculiares relaciones que la obra de Ferrater mantiene con la suya, sosteniendo dos ideas suficientemente establecidas en la obra de aquél. Una es que Ortega crea una fenomenología mundana, tarea en la que se anticipará a los filósofos de la existencia en bastantes años y, la otra, que ella se encuentra fijada ya en 1914, en su primera obra, esto es, en las *Meditaciones del Quijote*.

Según estas indicaciones, Ortega habría sido husserliano *in partibus infidelium*: fiel a las *Investigaciones lógicas* —1900— e infiel a las *Ideas* —1913. La ruptura con las consecuencias idealistas de esta última obra, en la medida en que el mundo queda subsumido por la conciencia pura que se convierte así en su razón de ser —derivando en una suerte de absoluto para el que el mundo sería algo «puesto» por esa conciencia trascendental— quedaría sellada, como hemos dicho, un año más tarde, con la publicación de las *Meditaciones*. La constitución de esa fenomenología mundana resultaría, entonces, de un combate con el idealismo, en el que Ortega no cesó en toda su vida, pues había tenido ocasión de conocerlo directamente, tanto en su versión neokantiana como fenomenológica.

El programa de Ferrater, en la medida en que va a acentuar también este punto de partida, guarda una filiación orteguiana y muestra también un parecido, más que con ningún otro fenomenólogo existencial, con Merleau-Ponty, cuyo Prólogo a su *Fenomenología de la percepción*, que data de 1945, se muestra similar con algunas tesis orteguianas³.

En el año académico 1932-1933, Ortega dicta un curso que fue póstumamente publicado con el título de *Unas lecciones de metafísica*. En ellas acomete la crítica no sólo del idealismo, sino también del realismo ingenuo. Si ha de hacerse metafísica —sentenciará Ortega—, ha de hacerse evitando estos dos escollos. Esto supone

que la realidad radical no es ni mundo, ni conciencia, considerados aislada y absolutamente, sino vida, que es la existencia del yo con el mundo: «La realidad —dirá Ortega— no es la existencia de la parez sola y por sí —como quería el realismo—, pero tampoco es la de la parez en mí como pensamiento mío, mi existencia sola y por mí. La realidad es la existencia mía con la cosa»⁴, para añadir más adelante: «La realidad es, pues, esta interdependencia y coexistencia»⁵.

Aunque desaparecen los absolutos de «el mundo» y «la conciencia», hay una reivindicación de aquél, en tanto que algo relativo a la conciencia, reivindicación sin la cual el yo carece de consistencia, de realización, de proyección, de entidad. El mundo es algo con peso, con entidad, en el cual se encuentra instalado el yo, del mismo modo que la razón se instala en la vida, esto es, en la historia, y la fenomenología de Ortega deviene, por eso, raciovitalista y raciohistoricista. Si hubiera algo absoluto —o «radical», como prefiere decir Ortega— sería la vida, conjunción de ambas instancias: «Esta, que es la realidad —subraya Ortega— se compone de mí y de las cosas. Las cosas no son yo, ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida»⁶.

La reivindicación de la conciencia —que es el tamiz husserliano presente en Ortega— evita que su realismo pueda ser tachado de ingenuo y apunta a la idea de que el acceso a la realidad se produce a través de una mediación: la mediación del yo. Esta mediación puede entenderse y extenderse —en contextos no orteguianos— a la mediación del lenguaje, a la que no somos insensibles ni ajenos después del auge de la filosofía analítica y de la hermenéutica, y reivindica la ontología en la medida en que hace causa común con la realidad, aunque, eso sí, una ontología despojada de todo misterio, de todo intuicionismo, de todo absolutismo del ser como realidad trascendente.

Si a Ortega se le preguntara en qué consiste esa realidad radical que es la vida, respondería

³ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975, pp. 7-21. Traducción de J. Cabanes.

⁴ ORTEGA y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶ *Ibid.*, p. 160.

—al hilo del ciclo de conferencias publicado póstumamente bajo el título de *¿Qué es filosofía?*⁷ y de *Historia como sistema*⁸— que la vida es actividad, quehacer, comercio entre el mundo y el yo.

Esta idea supone la consideración de la realidad como algo efectivo, como algo que se traduce en parámetros empíricos, positivos, como algo que se desarrolla, que se ejecuta. La realidad tiene el carácter de la efectividad, pues, todo, en la medida en que existe, ejecuta una esencia y la vida lo hace doblemente, ya que tiene que irse creando su propio contenido.

Vayamos ahora con Ferrater Mora. Él mismo ha reconocido su deuda con Ortega. Si —Ferrater entre ellos⁹— se ha insistido en el hecho de que Ortega puso la lengua castellana en condiciones de usarla filosóficamente, puede decirse que, por caminos distintos y desde supuestos diferentes, hay dos pensadores españoles que han construido obras filosóficas con la entidad de auténticas creaciones en castellano, creaciones alimentadas por la fuerza estimulante de Ortega. Tales pensadores no son otros que Xavier Zubiri y José Ferrater Mora.

De los escritos en los que Ferrater se ha referido a Ortega destaca el estudio titulado *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía* y, dentro de éste, el capítulo quinto, en cuya primera parte, titulada «La idea de ser», quiero detenerme. Me interesa destacar la lectura que hace de este tema Ferrater Mora.

Comienza señalando que para Ortega «no hay realidad en cuanto realidad» o «ser en cuanto ser». Lo que hay y, más específicamente, el ser, emerge como una respuesta al preguntar humano¹⁰. Hay aquí una relativización del problema del ser, considerado como hipótesis, invención,

respuesta a una pregunta. Considérese la respuesta que Ferrater da en su obra *El ser y el sentido* a este tema: no existe una realidad-ser que se refiera o nombre nuestro lenguaje quien, si así actuara, estaría confundiendo «nombrar» con «significar». Para Ferrater el ser es el simple hecho de que las realidades sean.

La concepción orteguiana del ser estaría contra aquellas ontologías que admitiesen las siguientes implicaciones: visión cosista del ser, estabilidad y permanencia del ser, carácter oculto del ser —a modo de «trans-realidad»— y presunción de que, tras la conquista del ser, se alcanza la verdad. Básicamente supone rechazar tanto la trascendencia como la cosificación del ser.

Desentendiéndose de esta tradición, que se confunde con las ontologías clásicas —con las «paleo-ontologías»— Ferrater señala lo siguiente con relación a Ortega: «En rigor, el ser no "es" nada. No porque sea la Nada, o una nada, sino sólo porque no es ninguna entidad, de cualquier especie que sea o pueda concebirse. Lo que llamamos "ser" no es algo que las cosas tengan de por sí; es más bien algo que "hay que hacer". El ser es, en suma, quehacer»¹¹.

Aparece en este pasaje más de una tesis que conviene destacar. En primer lugar, se repite la idea de que no hay ser como realidad, distinta de los seres. En segundo lugar, se está destacando el carácter activo del ser como manifestación o actualización, como materialización de la esencia, de las posibilidades, como creación, como realidad efectiva. En tercer lugar, Ortega está privilegiando el enfoque vitalista y esto en dos sentidos: primero, porque la vida se define precisamente como quehacer y, segundo, porque tal carácter *se generaliza* para toda la realidad. Este privilegio es el que deriva del cariz básico que en Ortega tiene —sobre el resto de las realidades— la vida humana, categorizada como «mi vida».

Extraigamos ya algunas conclusiones de lo que venimos diciendo. Las vías de comunicación que se establecen entre la ontología de Ferrater y la fenomenología me parece que son más explícitas si las consideramos desde el ángulo de la fenomenología mundana y esto lo hacemos conducidos por los planteamientos or-

⁷ ORTEGA y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid, 1966; lecciones IX, X y XI, pp. 187-264.

⁸ ORTEGA y GASSET, J., *Historia como sistema*, Revista de Occidente, Madrid, 1966, pp. 3-66.

⁹ Escribe Ferrater al respecto: «Y eso que Ortega es un caso excepcional por varios motivos, entre ellos los dos siguientes: por haber renovado el lenguaje y los modos de pensar a él anejos; y por haber sabido inyectar la filosofía con ayuda de muy finas agujas, de cuyos pinchazos muchos lectores no se han dado apenas cuenta». *Obras selectas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, I, p. 192.

¹⁰ FERRATER MORA, J., *Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1973, p. 125.

¹¹ *Ibid.*, p. 135.

teguianos. Como en Ortega, hay en Ferrater una clara crítica a toda tesis idealista¹² y una explícita declaración de no salirse del mundo, de la realidad de lo que hay. En segundo lugar, el ser —como expresión del hecho de que las realidades sean— se manifiesta no sólo como lo que está-ahí, como facticidad, como actualidad, sino también como ir siendo, como realización de posibilidades de la realidad que deviene, por eso, inagotable o, en la categorización empleada por Ferrater en su obra *El ser y el sentido, in-trascendente*. El carácter inagotable de la realidad se alcanza por la suma de «sentidos» que se añaden a lo que inicialmente hay —que va añadiendo el ser humano— a través de la intelección y de la acción, con lo que la realidad no sólo ensancha su horizonte, sino que va siendo cada vez más rica. Semejante tesis arruina toda concepción estática, intelectualista y trascendente del ser.

Es conocido que las descripciones fenomenológicas han brillado y alcanzado enorme popularidad en la tematización de la «vida» o «existencia» humana. Pues bien, ateniéndonos a este planteamiento metodológico, tal procedimiento aparece con mayor frecuencia en una obra como *El ser y la muerte* en la parte dedicada al estudio de la vida humana, lo que, si bien no anula la permanencia de las dos tesis mencionadas —crítica del idealismo y efectividad del ser— en el conjunto de su obra, sí hace que la corriente fenomenológica tenga una mayor implantación en los primeros escritos de Ferrater Mora.

2. DECIBILIDAD DEL SER. LA TRADICIÓN ANALÍTICA

Hablar sobre el ser —o, en términos ferraterianos, sobre «lo que hay»— es construir un discurso que, cuando adopta proporciones de generalidad, constituye un discurso ontológico. Porque el acceso a la realidad está mediado por la malla del lenguaje, debemos contar con éste como el lugar de encuentro de la realidad para la razón humana. En esta actitud, hoy más que nunca, convergen las tendencias más significativas de la filosofía contemporánea, convirtiéndo-

dose en la reclamada plataforma de diálogo que Ferrater exigía en *La filosofía en el mundo de hoy*. Aquí sí que habría una intersección entre filosofía analítica, la versión hermenéutica de la fenomenología, y el marxismo, por intermedio de la teoría crítica frankfurtiana. Pero pretendo hablar sólo de la filosofía analítica con la intención de situar la ontología de Ferrater dentro de esta corriente.

Habría que decir, ya que del lenguaje hablamos, que no nos estamos refiriendo a aquella filosofía analítica que pretendía algo así como «enmendar la plana» a la realidad mediante la construcción de lenguajes formales, ni siquiera a aquella otra que se esconde bajo las «bendiciones» del lenguaje ordinario. La inserción del discurso ontológico ferrateriano en la tradición analítica tiene que ver, por el contrario, con aquellas posturas que en su seno han abogado por algo más que por hacer metafísica lingüística —señalando que, a la postre, «no hay más que palabras»—, es decir, con aquellas tendencias que, si bien han privilegiado la perspectiva o el acceso lingüístico a la realidad, eso lo han hecho con la intención de establecer conjeturas sobre la misma, sobre el mundo y no sólo sobre el lenguaje. Del mismo modo que una ontología reviste, cuando menos, la forma de un discurso y en este sentido es lingüística, podemos decir que la lectura lingüística de Ferrater se hace en clave ontológica.

Atendiendo a los resultados podemos hablar de dos tipos de análisis. Si una expresión lingüística la explicamos por recurso a otra, construyendo una paráfrasis, estaríamos aún dentro del lenguaje, pero si pretendemos mirar a través de él para ver qué tipo de realidad «transporta» y, con él, pretendemos decir algo acerca de esa realidad, estamos practicando un tipo de análisis sustantivo.

Pero si atendemos al método analítico también podemos practicarlo, al menos, de dos modos distintos. O bien hablamos sólo —y al decir «sólo» lo tomo como límite— del lenguaje, sea con pretensiones de construcción de lenguajes ideales o de comprensión del lenguaje ordinario, o bien, sin descuidarlo, hablamos también de conceptos y categorías. En el primer caso, estamos dentro de un análisis «lingüístico» —formal u ordinario, según se trate— y en el segundo, dentro de un análisis «categorial».

¹² Véase la crítica al idealismo emprendida por Ferrater en las primeras páginas de *El ser y el sentido*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 31-36.

La línea de investigación bosquejada por Ferrater Mora es más *sustantiva* que parafrástica y más *categorial* que formal u ordinaria.

Vayamos a algún caso concreto. Por el hecho de reivindicar la ontología, su proyecto guarda relación con el de Quine. Por la práctica de un análisis categorial con pretensiones de esclarecimiento sobre el mundo, su proyecto guarda relación con el de Strawson, en cuyo programa de investigación me detendré brevemente.

A partir del grupo de filósofos de Oxford partidarios del análisis del lenguaje ordinario, P. F. Strawson se ha propuesto desarrollar un tipo de metafísica que llama «descriptiva» e impulsar la práctica de un tipo de análisis categorial. La obra de Strawson a la que me voy a referir se titula *Individuals* y tiene el significativo subtítulo de *An Essay in Descriptive Metaphysics*¹³.

Según el decir de Strawson, existen básicamente dos tipos de metafísica. Aquella que, como en el caso de Descartes, Leibniz y Berkeley, es «revisiónaria» —que construye o reconstruye— y esta que, como en el caso de Aristóteles y Kant, es calificada como «descriptiva». Strawson pretende situarse en la línea de estos dos últimos pensadores en su intento de categorizar la realidad.

Tal pretensión de Strawson consiste en describir los lugares comunes que constituyen «el núcleo indispensable del equipo intelectual de los seres humanos más sofisticados»¹⁴, pues, «la finalidad de una metafísica descriptiva será precisamente exponer esa estructura; querrá mostrar cómo se relacionan entre sí las categorías fundamentales del pensamiento y cómo éstas se relacionan con nociones formales tales como existencia, identidad o unidad, que encuentran su empleo en todas las categorías»¹⁵.

¹³ STRAWSON, P. F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen and C. Ltd., Londres, 1959. (Existe reedición en 1971). Las citas las haré de STRAWSON, P. F., «Análisis y metafísica descriptiva» (en MUGUERZA, J. ed., *La concepción analítica de la filosofía*, II, pp. 597-644, traducción de J. L. Zofío), que resulta de la conjunción de un texto redactado expresamente por Strawson para una antología francesa y de una selección de la Introducción y de la primera parte de *Individuals*...

¹⁴ STRAWSON, P. F., *op. cit.*, p. 611.

¹⁵ *Ibid.*, p. 607.

El programa da por sentado que para todos los seres humanos existe una forma similar, común, mínima de dotación intelectual, que soporta esquemas básicos, categorías, conceptos, cuya finalidad es describirlos. Ese fondo común categorial está prendido en el lenguaje, creando las condiciones mediante las cuales se tematiza la realidad. Se trata de exhumarlo y examinar sus consecuencias. Así se expresa Strawson cuando se refiere al lenguaje como vehículo de ese despliegue categorial: «el uso lingüístico normal constituye su único, su esencial punto de contacto con la realidad de aquello que quiere comprender: la realidad conceptual, por tanto, es el único punto de contacto desde donde el verdadero modo de operar de los conceptos puede observarse»¹⁶.

Nos encontramos, pues, con tres elementos o componentes que integran ese proyecto de metafísica descriptiva: el lenguaje, los conceptos o categorías y la realidad. Se desprenden de lo dicho algunas tesis: 1) existe un fondo categorial común; 2) ese fondo categorial se detecta en el uso del lenguaje; 3) dicho fondo categorial nos compromete ontológicamente apuntando a tipos de realidad. Dichas tesis revelan un cierto isomorfismo entre lenguaje, pensamiento y realidad o, si se quiere, muestran el fondo categorial o esquema conceptual «impregnados» lingüística y ontológicamente.

Del conjunto de lo existente, nuestro aparato lingüístico-categorial destaca lo que Strawson llama *particulares*, que pueden ser de distinto tipo. En sentido estricto, sólo los particulares públicamente observables, debido a su riqueza, estabilidad y duración, tienen una identificabilidad directa o independiente, mientras que los particulares no observables públicamente dependen de aquéllos para su identificación. Ejemplo de los primeros lo tenemos en los cuerpos materiales y en las personas, mientras que de los segundos pueden dar razón las experiencias privadas y los constructos teóricos.

Cabe distinguir aún más el campo de los particulares haciendo que algunos sean considerados de carácter básico. Así: *a*) puede haber acontecimientos y procesos, estados y condiciones y *b*), cuerpos materiales. Los de la clase

¹⁶ *Ibid.*, p. 609.

a), en general, muestran una dependencia de los de la clase b) para su identificación o reidentificación, con lo que, al afirmar que los cuerpos materiales son particulares básicos, se está propugnando la tesis de que la realidad material es el componente básico de toda la realidad.

¿Qué muestra este breve análisis? Que siguiendo la trama de nuestro discurso nos hemos encontrado con categorías que refieren a entidades de distinto tipo, pero que, dentro de éstas, cabe establecer una discriminación entre aquellas que dependen únicamente de sí mismas para su identificación —por estar dotadas de unas propiedades materiales que les hacen ser espacio-temporales— y otras que son dependientes. Traducido ontológicamente quiere esto decir que nos las habemos con un mundo en el que lo primario y básico es lo material y que, si existen experiencias privadas, constructos teóricos, acontecimientos o cualidades, todos ellos remiten a los dos grupos de particulares básicos, esto es, a los cuerpos materiales y a las personas, definidas —en oposición a los cuerpos materiales— por ser sujetos de predicados mentales. De este modo pasan a engrosar el nivel común de categorías conjeturadas por Strawson.

Creo que en esta línea es bastante identificable la dirección que, dentro de la corriente analítica, ha tomado la ontología de Ferrater Mora. Como ya hemos apuntado, también nuestro autor provee a la ontología de un aparato categorial. Ha señalado como propio de ésta categorizar la realidad, utilizando criterios semánticos y lógico-empíricos y estableciendo una continuidad con la ciencia. Categorizar la realidad no supone modificarla, sino mostrar el repertorio de las grandes líneas conceptuales —categorías— en que se nos da y mediante las que podemos hablar de ella *significativamente*. Y aun cuando ha ido bastante más lejos que Strawson en su deseo de ofrecer una ontología de proporciones y resultados más amplios, su método —en el que se encuentra la elucidación, la crítica y la revisión conceptual— ha sido también descriptivo, aunque no lo haya justificado hablando de un «fondo común categorial» de la inteligencia humana, como es el caso de Strawson. Por otra parte, su criterio de compromiso ontológico es más conceptual —en el sentido de ver la realidad «exigida» por los

conceptos y categorías— que lógico, como también sucede en el caso de Strawson.

Este tipo de afinidades metodológicas, con ser importantes, no deberían esconder otra que me parece decisiva y que incluso da un nuevo giro a lo que, en la sección anterior, llamábamos «efectividad del ser». Ella es la que otorga al nivel físico de la realidad su carácter básico con relación a los demás niveles, haciéndolos últimamente dependientes de aquél, como puede comprobarse extensamente al analizar la obra de Ferrater, *De la materia a la razón*.

Sin embargo, creo ver en *El ser y el sentido* la obra que, sin abandonar otras perspectivas, mejor se ajusta a un programa de ontología en clave analítica en su sustantividad categorial. Allí se despliegan tres marcos categoriales que son, más que simples clasificaciones, atribuciones de lo real; ésto es el *marco situacional* por el que las realidades se sitúan en un continuo de tres «grupos ontológicos» —esto es, las realidades físicas, las personas y las objetivaciones—, el *marco disposicional* por el que las realidades confluyen entre el «ser» y el «sentido»; y, finalmente, el *marco estructural* o de los «haber» de la realidad, como el «haber» propiamente dicho, la «presencia», la «confluencia» y la «in-transcendencia».

Ello nos da una idea de hasta dónde es identificable este programa con el tipo de tradición analítica a que nos hemos venido refiriendo.

3. NATURALIZACIÓN DEL SER. LA TRADICIÓN NATURALISTA

Bajo el rótulo del naturalismo se encuentran investigaciones en las que, a partir del impacto que han tenido en la filosofía las ciencias de la naturaleza —singularmente la biología y la teoría de la evolución de la materia—, se dan cita procesualistas, evolucionistas, materialistas, emergentistas, en los que predominan tendencias y nombres diferentes, pero que participan de una atmósfera común, teniendo su principal asiento en Inglaterra y en Norteamérica en los primeros cincuenta años de nuestra centuria, aunque su espíritu aún no se haya extinguido.

Un rasgo que, a veces, se asocia con el naturalismo —no necesariamente, por cierto— es el de considerar la realidad como resultado de una

evolución por medio de la cual va quedando organizada en niveles distintos, emergiendo unos a partir de otros. En Inglaterra y en los años veinte, Samuel Alexander ha auspiciado esta idea, posteriormente aceptada por un amplio número de pensadores.

Sin embargo, donde mayor desarrollo han tenido y tienen las tendencias de corte naturalista ha sido y es Norteamérica, pareciendo que sirven de telón de fondo a otras posiciones como el materialismo o el realismo crítico, este último en el terreno epistemológico. Junto al pragmatismo y al realismo, el naturalismo se ha convertido en la divisa de la filosofía norteamericana, beligerantemente opuesta a todo rastro de idealismo. Estas tendencias, que todavía perduran —combinadas, como es obvio, con otras y, de modo especial, con la filosofía analítica— tuvieron su período de esplendor entre 1860 y 1940, en lo que ha dado en llamarse «La edad de oro de la filosofía norteamericana»¹⁷.

En su obra *La experiencia y la naturaleza* —1929—, John Dewey puso de manifiesto uno de los rasgos fundamentales del naturalismo, como es el de considerar el conocimiento como natural, no extraño o ajeno a la naturaleza. Así lo escribe: «Una metafísica naturalista está obligada a considerar la reflexión como siendo ella misma un acontecimiento natural que se produce dentro de la naturaleza en virtud de ciertos rasgos de esta última. Está obligada a inferir partiendo de los rasgos empíricos del pensar, exactamente en la misma forma en que hacen inferencias las ciencias partiendo de la existencia de los soles, la radioactividad, las tormentas o cualquier otro acontecimiento natural»¹⁸.

Roy Wood Sellars, además de establecer una conexión entre naturalismo y realismo crítico que le hace ser uno de los iniciadores de la «teoría de la identidad» en el problema de las relaciones cuerpo/mente, se ha apoyado en Alexander para defender, como él, una teoría de los niveles de la realidad. Así lo señala en un escrito de 1949: «Lo inorgánico y lo orgánico —escribe— constituyen niveles diferenciados a

los que es lícito hacer referencia como inferior y superior, en el sentido de que los sistemas materiales orgánicos tienen una organización más elevada y más compleja, con rasgos nuevos en su comportamiento»¹⁹.

En Morris R. Cohen aparece una idea que me interesa destacar para los propósitos del tema. En su principal obra, *Razón y naturaleza*, escrita en 1935, conecta materialismo con naturalismo al establecer la dependencia última de toda realidad de condiciones materiales: «Desde este punto de vista —dice—, lo que podríamos llamar el postulado del materialismo científico, a saber, que todos los fenómenos naturales dependen de condiciones materiales, no es sólo una generalización bien fundada, sino también el requisito de un mundo ordenado, de un cosmos que no es fantasmagoría caótica»²⁰.

Teniendo en cuenta lo que hemos venido diciendo, un autor como Paul Kurtz —conocido estudioso del pensamiento norteamericano contemporáneo— señala las siguientes tesis que pueden servir de marco general al naturalismo:

a) el naturalismo puede considerarse como una generalización a partir de los resultados de la ciencia;

b) considera el método lógico-empírico como el único método válido de conocimiento, incluido el conocimiento de las realidades humanas;

c) rechaza la existencia de entidades ajenas a la naturaleza, «sobre» o «infra» naturaleza. En consecuencia, se declara opuesto a toda metafísica trascendente;

d) al admitir que la realidad está organizada en distintos niveles, se declara no reduccionista;

e) niega la existencia de principios «ocultos», ajenos a la realidad, para explicar ésta. Al negar la distinción absoluta entre «realidad» y «apariciencia», no se privilegia ningún contexto en especial, por lo que se está en una posición «contextualista» o relativista;

f) adopta, tanto desde el punto de vista de la concepción general de la realidad, como desde el punto de vista de las relaciones Cuerpo/Mente, una decidida posición antidualista.

¹⁷ Una buena muestra de ellas y de otras se recoge en el conjunto de estudios y textos que componen la antología de KURTZ, P. (compilador), *Filosofía norteamericana en el siglo XX*, F.C.E., México, 1972, pp. 24-49. Traducción de F. J. Perea.

¹⁸ KURTZ, P., *op. cit.*, p. 188.

¹⁹ *Ibid.*, p. 510.

²⁰ *Ibid.*, p. 386.

Me parece que la ontología de Ferrater Mora tiene un flanco que le hace encajar perfectamente dentro de esta tradición y que asume las tesis a que nos acabamos de referir. Su programa de investigación —y aquí, más que en las corrientes anteriores, también algunos resultados— testimonia a favor de que lo incluyamos, con los matices y salvedades pertinentes, dentro de la tradición naturalista.

Considero que su última obra de relieve ontológico, *De la materia a la razón*, refleja de forma más acabada un trabajo en esta dirección. No solamente el mundo es naturalizado y hecho depender, en última instancia, de la realidad física, sino que también la razón encaja dentro de esta naturalización —como un

expediente que tiene la realidad para tematizarla y encauzarla—, y la ética no es ajena a la naturaleza de la que surge y a la que revierte.

Se podría añadir, además, que en el curso de la evolución del pensamiento de Ferrater Mora, su ontología se transforma cada vez más en soporte y consecuencia del desarrollo científico contemporáneo, lo que la convierte —en la medida en que la ciencia es la expresión más acabada de la cultura contemporánea— en una verdadera ontología, lo que es una condición necesaria para que sea una *ontología verdadera*, ya que ella sabe estar, en frase feliz de Ortega y Gasset aplicada a otros contextos, «a la altura de las circunstancias».