



**Hugo Rodríguez-Alcalá**



## **Filósofos y ensayistas**



### **De José Ferrater Mora y el *impasse* de la filosofía**

#### **I**

Desde la aparición de *El tema de nuestro tiempo* y *La rebelión de las masas* no creo que se haya publicado en español un libro filosófico de sentido y alcance tan universales como el reciente de José Ferrater Mora: *La filosofía en el mundo de hoy*<sup>113</sup>. Como los dos libros citados de Ortega y Gasset, el de Ferrater no se atiene a uno, dos o más problemas filosóficos que pueda estudiar un filósofo español o no español dentro del campo de sus preferencias teóricas. Este libro enfoca un sinnúmero de temas de la cultura universal, los analiza en su estado actual a la luz de su evolución secular y luego propone una tarea y un plan de solución claramente definidos a nuestra época y a la venidera.

*El tema de nuestro tiempo* planteaba un solo problema a la luz de otros muchos: el del antagonismo entre razón y vida. *La rebelión de las masas*, el gran problema de la sociedad contemporánea, en que según el autor se imponen por doquiera las masas indóciles a las minorías selectas antes rectoras. Ambas obras constituían un diagnóstico lúcido de conflictos padecidos por la cultura de Occidente e indicaban la manera de remediarlos. Con esos libros de Ortega de resonancia mundial se daba el caso insólito de un pensador español oteando el panorama de la cultura contemporánea desde una

atalaya cuyas perspectivas trascendían de las fronteras espaciales y temporales de la realidad actual española y abarcaban la redondez de la Tierra y las profundidades de una tradición internacional varias veces secular.

El nuevo libro de Ferrater Mora pertenece a la misma familia universalista de los del pensador madrileño desaparecido. El tema central de este volumen claro, conciso, valiente y profundo es nada menos que el de la filosofía en el mundo de hoy en todos los ámbitos de su elaboración y difusión en el planeta, de lo que —88→ esta filosofía exhibe de positivo y negativo y, sobre todo, de lo que esta filosofía debe hacer en una época como la nuestra en que ya cabe hablar de que el mundo se va haciendo *uno*.

Mas antes de comentar el libro, convendría primero decir algo acerca de su autor para explicar -si es posible en tan breve espacio- las múltiples razones de la universalidad de su actitud y enfoque. Y lo primero que hay que decir de Ferrater es que él, en una época de babelismo filosófico, en que los filósofos de una y otra escuelas han perdido la tradición de la cortesía en el diálogo, es un hombre de buena voluntad, un espíritu amplio, abierto, comprensivo, conciliador, capaz de un cabal buen sentido. Y no sólo de ese buen sentido que uno de los mayores pensadores de Occidente creía erróneamente ser *la chose du monde la mieux partagée*, sino de un buen sentido que es bueno naturalmente y también flexible y profundo reflexiva y críticamente. Porque por temperamento Ferrater pertenece a una rarísima especie de hombres, rarísima tanto en nuestra época como en cualquier otra época. Pertenece a un escasísimo número de hombres, digo, y especialmente de filósofos que han podido ayer y que pudieran hoy hacer suya esta frase de Leibniz subrayada por Dilthey: «Aunque suene raro, apruebo casi todo lo que leo»<sup>114</sup>.

Ahora bien, tal actitud -la de Leibniz como la de nuestro Ferrater- supone no sólo una radical ausencia de provincianismo y de extremismo filosóficos sino -y esto puede parecer paradójico- sino el más aguzado sentido crítico y de ningún modo una complaciente generosidad intelectual. Porque aprobar casi todo lo que se lee quiere decir aceptar con reservas críticas casi todo lo leído en virtud de una reacomodación rigurosa de las teorías ajenas dentro del panorama y ordenación de las propias. Leibniz creyó, por ejemplo, que lo mecánico y lo teleológico no se excluían y pudo por ello ofrecer una explicación por causas completada con una justificación por fines. En la doctrina de Ferrater, que él llama integracionismo por no haber hallado denominación mejor, se rechaza la incompatibilidad de concepciones parejamente diversas y, gracias a esto, conceptos opuestos se combinan —89→ para profundizar mejor en la entraña de los problemas<sup>115</sup>.

Bien: pero ni la buena voluntad ni el buen sentido de Ferrater explican por sí solos ese universalismo conciliador que campea en el libro que voy brevemente a comentar. Existe una circunstancia ajena a sus dotes nativas temperamentales: Ferrater, formado en la tradición filosófica de Europa continental, ha emigrado de Europa; primero, a la América Latina y luego, a la Anglosajona. Y en la América Anglosajona ha fundido con la propia una tradición filosófica dispar, y la ha fundido en forma tal que hoy Ferrater hace filosofía, de palabra y por escrito, no sólo en impecable lengua inglesa sino en el lenguaje filosófico peculiar del mundo anglosajón. No se trata en el caso de Ferrater de un filósofo que ha recibido una influencia o muchas influencias de pensadores de un orbe filosófico diverso del suyo propio; no, su caso es el de un filósofo que ha largamente convivido, colaborado y polemizado con filósofos de miras y tradición

disímiles y que ha afirmado su propia posición a lo largo de un diálogo apasionado de días, de meses y de años.

Las primeras etapas del largo diálogo del joven filósofo de formación europea que no hace mucho publicó su *Man at the Crossroads*<sup>116</sup>; las primeras etapas de este diálogo con colegas anglosajones debieron de constituir una experiencia no muy placentera. Y esto por la sencilla razón ya aludida de que ellos y él no hablaban la misma lengua, y no digo -insisto- la misma lengua románica, sino que no empleaban la misma forma de expresión filosófica. Mejor dicho: los «marcos de referencia» eran divergentes y esto hacía que las «referencias» mismas resultaran poco claras, si no oscuras, en el diálogo. Ferrater entonces tuvo que hacer suya esa forma de expresión ajena para entender y, sobre todo, para hacerse entender. Y no será fácil determinar hoy hasta qué punto el esfuerzo por y el éxito en el dominio del nuevo lenguaje le hayan llevado a preconizar que éste sea adoptado como el más —90→ apto para posibilitar el diálogo universal entre los tres «imperios filosóficos» en que según él está dividido el mundo<sup>117</sup>. En efecto: los que él llama «los europeos», «los rusos» y «los angloamericanos» deberían en su opinión adoptar el lenguaje filosófico vigente en Oxford, Londres, Nueva York o Berkeley.

Agréguese a esta circunstancia biográfica que ha permitido a Ferrater filosofar instalado vitalmente *sobre* dos tradiciones diversas aunque hoy día propias en forma casi igual, el hecho de que nuestro filósofo publica su último libro *después* del *Diccionario de Filosofía*. Es decir, después de haber realizado en un solo gran tomo la mayor hazaña de erudición filosófica que registran los anales de la cultura hispánica. Porque el *Diccionario* de Ferrater, aparte ya de lo que su título indica, contiene toda una historia de la filosofía desde el griego Tales hasta el argentino Frondizi y constituye una Suma del pensar filosófico de todos los tiempos. Escribir esta obra monumental significó para Ferrater algo más que penetrarse en el espíritu de infinitos filósofos grandes y no grandes y profundizar en siglos de pensares afines, dispares o antagónicos; significó también esforzarse en hacer accesible, en prosa clara y expresión rigurosa, una multitud abrumadora de doctrinas, de conceptos, de símbolos, acompañada de una no menos abrumadora bibliografía escogida con discernimiento y paciencia inagotable.

Comprender, pues, diversas o antagónicas maneras de pensar no sólo de ayer sino de hoy, ha sido algo más que tener buena voluntad y espíritu abierto, ha sido el resultado de una prodigiosa capacidad de leer, de estudiar; en suma: de enterarse. Porque estar «enterado» como está Ferrater, porque ser «erudito» como lo es él, supone entre otras múltiples dotes una insólita capacidad de asimilar saberes en libros, en folletos, en revistas de muchos idiomas no por el placer más de «coleccionista» que de sabio (que hay en tanto erudito) sino por el afán de profundizar la propia mirada en los problemas todos con la ayuda de infinitas ópticas —91→ afines o dispares.

Obvio resulta, pues que las dotes de un hombre de buena voluntad y de buen sentido, inclinado a «aprobar casi todo lo que lee», se hayan potenciado en grado sumo al tiempo en que se puso a escribir *La filosofía en el mundo de hoy*.

## Política intelectual

En ensayos anteriores como *El hombre en la encrucijada*, Ferrater se ha empeñado en describir el mundo en que vive el hombre contemporáneo y definir el tipo de sociedad a que pertenece, con la preocupación implícita o explícita de cuál sea la actitud que el intelectual deba asumir en nuestra época y cómo deba cumplir su misión de esclarecimiento espiritual entre sus semejantes. Aquí quiero recordar un estudio inserto en el libro *Cuestiones disputadas*. El estudio se titula «El intelectual en el mundo contemporáneo»<sup>118</sup>. Muy difícil sería resumir en pocas palabras las varias y densas páginas de que consta el ensayo. Pero conviene a mi propósito esbozar algunas ideas.

Según Ferrater, la sociedad moderna se caracteriza por ser, desde el siglo XVI más o menos, no una crisis (como creía Comte) sino una serie de crisis. Estas crisis son tres: la primera se hace evidente en el siglo XVII; la segunda, en el XVIII y la tercera, que es la nuestra, se inicia a fines del XIX. A estas crisis, de alcance y contenido diversos, Ferrater llama respectivamente «la crisis de los pocos», la de los muchos y «la de los todos»<sup>119</sup>. La nuestra es la de mayor alcance y de problemas mucho más complejos porque corresponde a la de un mundo en trance de volverse *uno*.

¿Qué actitud ha de adoptar el intelectual en la sociedad de hoy? Ferrater distingue tres actitudes posibles: la comprensiva, la justificativa y la transformadora. El análisis de nuestro filósofo de cada una de ellas es de sumo interés por su lucidez y riqueza de sugerencias, y por lo bien que plantea la posibilidad de esterilidad de una u otra si el intelectual hace hincapié ya sólo en los medios —93→ o sólo en los fines. Imagínese que el intelectual defienda, por ejemplo, la libertad de pensamiento porque ella es condición de la objetividad y ésta, la objetividad, una aspiración primordial de la actividad intelectual. E imagínese que en defensa de la libertad de pensamiento, el intelectual se convierta en mártir. Ahora bien, si la sociedad en que él vive *no cree en los mártires*, aquel heroico sacrificio no sólo será inoportuno sino infecundo. ¿Deberá entonces el intelectual tratar de *sobrevivir* para, en virtud de una estrategia atenta a las oportunidades propicias, luchar con éxito por la libertad de pensamiento? Dicho de otro modo: ¿deberá ceder en unas ocasiones y resistir en otras? Esto puede llevar, según los casos, a resultados contraproducentes, cuando no a la elaboración sin tregua «de una estrategia fatigosa, azarosa, atenta sólo a medios que emplear y sin norte fijo que perseguir»<sup>120</sup>.

De aquí que para que medios y fines no entren en conflicto, el intelectual no sólo necesite de una ética sino que de una política, ambas indispensables y ambas claramente definidas para su propio uso. Pues bien: es probable que esta digresión no se justifique del todo con respecto a lo que voy a decir sobre el intelectual Ferrater en su carácter de filósofo, ya que *La filosofía en el mundo de hoy*, tema de este trabajo, no plantea directamente el problema de la ética ni de la política de Ferrater como intelectual. He dicho *directamente*, e insisto en ello. Pero bien mirado el asunto, no es muy difícil advertir que en el Ferrater filósofo, autor del libro que me ocupa, se manifiesta claramente una política y junto a esta política dos actitudes asumidas ante una sociedad en que la discordia filosófica es uno de los temas de su estudio.

Estas actitudes son la comprensiva y la transformadora porque Ferrater examina con precisión la índole y las razones de esa discordia y además indica las bases de una reforma radical del filosofar que conduzca a una básica concordia. Y esto lo hace fiel a un propósito bien evidente en su obra de no zaherir ni chocar sino de comprender con respeto lo que no acepta y de persuadir, en lo que postula, con tacto y buenos modos. Tocante a la primera actitud me limitaré a decir que ella es comprensiva en un sentido doble: en el sentido de ser penetrante y en el de no circunscribir el enfoque a algunos aspectos del problema desdeñando —94→ los demás. En cuanto a la actitud transformadora, diré sólo lo siguiente:

Esta actitud se manifiesta en Ferrater a través de una «política filosófica» que consiste en presentar una visión de la realidad filosófica universal de nuestro tiempo, como si esta realidad no fuera vista *desde* una doctrina muy personal, sino como si *estuviera allí*, injustificada por sus corruptelas y no por la mirada crítica de un pensador dueño de una manera muy propia de concebir la filosofía. En efecto, Ferrater, propugnador de un integracionismo filosófico, *no expone* en este libro su propia filosofía, pero expone, en cambio, su propia idea de la filosofía. Presenta, sí, las otras filosofías, las confronta, ilumina sus limitaciones, sus exclusivismos, aunque siempre reconociendo en unas y otras los méritos respectivos, y ofrece así al lector elementos de juicio en forma tal que él puede aceptarlos como objetivamente dados en las realidades mismas examinadas y no como determinados por una crítica apoyada en una doctrina filosófica individual.

Además, como otro rasgo de esta «política» cabe subrayar que Ferrater se empeña en que su análisis y su mensaje, sin dejar de ser estrictamente filosóficos, sean a su vez accesibles a un gran número de lectores y no sólo a una minoría especializada. Él mismo nos dice en el prólogo: «Como filósofo, o aspirante a filósofo, no puedo evitar hablar el lenguaje de los filósofos. Pero quedaría harto defraudado si este libro fuese leído sólo por filósofos de oficio. No ha sido escrito, o no ha sido escrito únicamente, para ellos, y algunas veces ha sido escrito contra ellos. El 'lector común', y el 'lector cultivado' -común o no- pueden encontrar en este volumen algo más que las cavilaciones de un filósofo sobre su disciplina preferida; pueden hallar en él una tentativa de afrontar los enigmas intelectuales que atenazan a no pocos de nuestros contemporáneos»<sup>121</sup>.

Creo que Ferrater ha logrado lo que se propuso. Y este logro de objetividad y accesibilidad en un filósofo ha sido posible gracias a una bien ejercida libertad de pensamiento, y, también, entre otras cosas, gracias a una hábil política intelectual.

—95→

### III

#### Los tres «imperios filosóficos»

Tan difícil resultaría trazar una síntesis de un libro como el de Ferrater en el breve espacio de este ensayo que lo mejor es renunciar al empeño. El libro en cuestión es ya

en sí una apretadísima síntesis en que casi página tras página el escritor se excusa de no explayarse y aborda sus temas advirtiéndole que lo que dice es mucho menos de lo que pudiera decir. Por consiguiente, es forzoso escoger sólo dos puntos: 1. Cómo en una época como la nuestra de unificación, tecnificación y masificación, la filosofía se presenta en el mundo<sup>122</sup>; 2. Qué debe hacer la filosofía para desempeñar el papel que le compete en un mundo unificado, tecnificado y *masificado*.

La primera característica de la filosofía contemporánea que Ferrater analiza es la de una profunda discordia. Comparadas con las perplejidades y vacilaciones de los hombres de ciencia -que no son pocas- las de los filósofos resultan muchísimo más graves. «Después de todo» -dice Ferrater- «los físicos, los químicos, los biólogos gozan de un privilegio de que los filósofos se han visto mucho tiempo despojados: saben, o creen saber, de qué están hablando»<sup>123</sup>. Estén o no seguros de si su labor cognoscitiva haya aclarado o pueda aclarar éste o aquel enigma que se les presenta, siempre sin embargo «dan por descontado que puede definirse unívocamente el tema de su investigación»<sup>124</sup>.

—96—

¿Acontece algo parejo con los filósofos? Ferrater responde: «En la filosofía contemporánea, en cambio, es tan dificultoso acotar el tema de investigación como lo es determinar los métodos que deben usarse con el fin de tratarlo. De acuerdo con ello, los propósitos y los métodos que los filósofos sientan son tan cambiantes y encontrados como los principios y las teorías que formulan. Una determinada interpretación filosófica difiere de cualquier otra interpretación filosófica en algo más que algunos aspectos; por lo común, difiere de ella *in toto*, de modo que más que con dos teorías filosóficas nos parece habérmolas con dos distintas ramas del conocimiento».

La discordia es tal entre las «zonas» del planeta en que predominan unas determinadas tendencias en el filosofar, que en este mundo que se va haciendo *uno*, el diálogo de los filósofos de una y otra zonas se ha vuelto imposible; toda tentativa de acercamiento entre filósofos de miras dispares y tradiciones distintas termina pronto en una especie «de conversación entre sordos». Unos y otros se cambian frases como éstas: «Esto carece de sentido» o «Esto es un círculo vicioso» o «Lo que usted está diciendo no es filosofía».

Tal circunstancia no puede menos de ser sobremanera lamentable para un espíritu tan amplio y conciliador como el de Ferrater. Por eso ha pugnado él por descubrir las raíces más profundas de esta discordia, y llevado por esa buena voluntad ya indicada y por el afán de hallar algunas bases de concordia, nuestro filósofo ha estudiado cuáles sean las preocupaciones teóricas dominantes en las diversas zonas del mundo filosófico. Y su averiguación halló en la historia de la filosofía un paralelo sugestivo de la situación actual: el Siglo XX, desde sus comienzos, se parece bastante al siglo XIII también en sus comienzos.

Si allá en las primeras décadas de la centuria de Santo Tomás de Aquino alguien hubiese querido trazar un panorama de la filosofía de la época, ¿qué hubiera tenido que hacer? Pues ir de convento en convento y de universidad en universidad escuchando a los maestros y tomando notas. ¿Hubiera sido fácil su tarea? Con su habitual erudición y don de síntesis, Ferrater nos demuestra que las dificultades hubieran sido enormes. La

filosofía cristiana era una jungla intrincadísima de infinitas teorías que proliferaban en infinitos distingos, como si cada una de aquellas teorías fuese a su vez un gran árbol cubierto de trepadoras y parásitas. —97→ ¿Qué hacer entonces? Los esquemas que uno hubiera podido haber ideado para organizar en su estudio el caos de esta proliferación ideológica habrían fracasado. Nada hubiera resultado claro, iluminador o satisfactorio.

Sólo un esquema no exclusivo de la filosofía cristiana habría ayudado a organizar adecuadamente el cuadro de la filosofía entonces contemporánea. A saber: un esquema en que se comparara la filosofía cristiana con la musulmana y la judía. Y entonces hubieran resultado claras las tendencias dominantes del filosofar de aquel siglo: los filósofos cristianos aparecían absorbidos por el problema de la personalidad, no sólo de la divina sino también de la humana; los hebreros «por los embrollos del Pacto y los musulmanes por la cuestión del hado»<sup>125</sup>.

Ahora bien: si el mismo hipotético historiador y crítico de allá por el año 1200 hubiese podido llegar a una ancianidad aún más prolongada que la de un Dilthey o un Croce y si se hubiese propuesto historiar lo acontecido unos cincuenta o sesenta años después, habría tenido que hacer especial hincapié en la hazaña filosófica de Santo Tomás de Aquino. Este gran pensador, como se sabe, tuvo en cuenta, al edificar su sistema, la especulación árabe y judía, y lo hizo de modo tal que después de él «fue ya imposible ignorar que a despecho de sus diferencias mutuas», cristianos, musulmanes y judíos habían planteado, «filosóficamente hablando, muy similares problemas»<sup>126</sup>.

Bien: así como en el siglo XIII la filosofía entonces contemporánea se dividía en tres orbes especulativos, en nuestro siglo la división acontece también ser tripartita: en vez de filosofías de cristianos, mahometanos y judíos, tenemos filosofías de «europeos», «angloamericanos» y «rusos».

¿Cómo delimita Ferrater las áreas geográficas de los «tres imperios filosóficos» que hoy se reparten el mundo? Los *européos* «imperan» filosóficamente en la Europa occidental, sin contar claro está, la Gran Bretaña y la mayor parte del mundo escandinavo. Tienen como «zona de influencia» a la América hispana y lusitana. Los *angloamericanos* tienen de hecho dos metrópolis: Gran Bretaña y Estados Unidos. Su zona de influencia se extiende por Escandinavia y por Nueva Zelanda, Australia y por doquiera —98→ ingleses y norteamericanos han impuesto su lengua y su cultura. Los *rusos* imperan en todos los países soviéticos en mayor o menor grado<sup>127</sup>.

Con muchas reservas y distingos Ferrater, caracterizando las tendencias que en cada imperio predominan, llama a los *européos* «humanistas»; a los *angloamericanos*, «científicos» y a los *rusos*, «sociales». Y esto porque a los europeos o humanistas preocupa más que nada el problema del hombre, de su condición y destino; a los angloamericanos, el de la ciencia; y a los rusos, el de la sociedad. No es mi propósito indicar aquí todas las reservas ni enumerar los distingos que establece Ferrater para llegar a estas «simplificaciones» descriptivas. Me interesa, sí, subrayar que son abundantes y sumamente esclarecedores.

Muchas y graves son las diferencias entre los tres imperios filosóficos. Ferrater hace especial hincapié en ellas, en parte al menos porque acaso las lamenta más que ningún otro filósofo de nuestro tiempo. Pero su amplio espíritu conciliador advierte, a despecho

de todas ellas, cierto acuerdo radical entre las filosofías vigentes, bien que tal acuerdo sea, como el mismo Ferrater lo llama, *negativo*.

Vayamos por parte: 1. el científicismo y el humanismo, esto es, los angloamericanos y los europeos, participan en una hostilidad común ante el racionalismo tradicional. La razón, como la concebían un Descartes o un Leibniz, es en el científicismo y en el humanismo algo muy diferente. Ante la vieja concepción, las dos filosofías actuales asumen una actitud de rechazo que en una y otra puede calificarse de resuelta reacción.

2. Los humanistas y los «sociales» o marxistas están de acuerdo negativamente en puntos fundamentales. Sus doctrinas condenan «la 'cosificación' y 'enajenación' de la existencia humana. En segundo término, ambas predicán 'el salto a la libertad'. En tercer lugar ambos consideran que la naturaleza es una especie de tablado donde tiene lugar el desenvolvimiento histórico humano -con frecuencia concebido el modo de un drama». Puntualiza Ferrater que esto último es muy significativo porque revela que el humanismo, especialmente en su aspecto existencialista, y que el marxismo, estudiado en sus raíces, exhiben una común tradición cristiana, bien que esta tradición haya sido secularizada y que en —99→ uno y otro se haya ésta trasmutado, según los casos, en radical ateísmo. En efecto, el marxismo, en algo al menos que es en él fundamental, resulta en opinión de Ferrater una especie de «cristianismo al revés». Y el existencialismo, aun el que se llama a sí mismo ateo, emplea conceptos teológicos cristianos<sup>128</sup>.

3. Marxistas y científicistas, por otra parte, están, aunque parezca raro, más separados entre sí que, independientemente, lo están del humanismo. Sin embargo, coinciden en negar «que el espíritu humano sea una actividad espontánea y que el hombre se haga a sí mismo en un acto de libertad absoluta; ambos rechazan la idea de que el fracaso, la angustia existencial y la contingencia constituyan elementos fundamentales en la existencia humana»<sup>129</sup>. Pero no sólo es de carácter negativo el acuerdo entre marxismo y científicismo. Hay también un acuerdo básico, de signo positivo, que se puede indicar sin que sea el único: ambas filosofías creen que «todo aparece *sub specie naturae*, una 'naturaleza' que para unos está sometida a leyes mecánicas o estadísticas, y que para otros recorre un grandioso proceso dialéctico»<sup>130</sup>.

Ese poder aprobar «casi todo lo que lee» capacita a Ferrater para aplaudir en las tres filosofías rasgos que él considera potencialmente fecundos para que las tres, gracias a un trabajo progresivo en busca de una mayor aproximación y concordia en el mundo unificado de hoy, logren el ideal de un rejuvenecimiento de *la Filosofía*. Porque después de examinar lo que separa a aquéllas, advierte que el desacuerdo entre las tres «no es tan permanente e insalvable». Es más, indica notas en cada una de ellas que él *aprueba* con placer y esperanza.

En los angloamericanos elogia el hecho de que aunque ellos creen que en filosofía hay cosas limitadas que decir, todo lo que quepa decir deba ser dicho claramente. Y en los europeos elogia el que creen que «hay en filosofía mucho que decir»<sup>131</sup>. Ahora bien, hasta en los rusos, ante cuya filosofía tiene Ferrater la tentación de no llamarla filosofía, aplaude «el sincero y denodado esfuerzo de unir la teoría y la práctica»<sup>132</sup>.

Este afán de unir teoría y práctica, dominante en los rusos, es algo -permítaseme la digresión- es algo que ha preocupado sobremanera a uno de los más ilustres de los filósofos angloamericanos contemporáneos. Me refiero a Robin George Collingwood. Todo lector de Collingwood ha de recordar el último capítulo de *An Autobiography* titulado *Theory and Practice*. En estas páginas finales, estremecidas por una pasión polémica, a la par filosófica y cívica, el pensador inglés atribuye los errores y claudicaciones del gobierno británico durante la cuarta década de este siglo, no sólo a una falta de visión y de firmeza sino al profundo desconcierto que se había producido en la inteligencia insular como resultado de una laxitud o pérdida de la fe en el poder de la teoría sobre la práctica. Entre los responsables de esta lamentable situación en la Inglaterra de aquellos años, acusa Collingwood a los filósofos de la escuela realista inglesa, escuela para la cual la filosofía moral es «meramente una teoría de la acción moral» y ello supone que esa filosofía constituye una especulación sin efecto alguno sobre la conducta moral, ya que *nothing is affected by being known*<sup>133</sup>.

Y Collingwood reprocha entre otros nada menos que a Bertrand Russell por haber propuesto en Cambridge la exclusión de la ética de la filosofía. Coincidiendo con el filósofo barcelonés, Collingwood postulaba hacia 1938 un *rapprochement* entre teoría y práctica, y aplaudía en el marxismo, o, mejor dicho, en Marx mismo, el afán de unir ambas con el fin de «mejorar el mundo»<sup>134</sup>. Tanto, pues, Ferrater como Collingwood rechazan toda filosofía que en frase de este último sea «un juguete científico... para divertir a pensadores profesionales seguros detrás de las puertas universitarias»<sup>135</sup>.

Los postulados positivos de las tres filosofías hoy dominantes, debidamente combinados, darían a la Filosofía del siglo XX una universalidad y plenitud capaces de hacerla desempeñar el alto papel que le incumbe en el mundo de hoy.

—101→

## IV

### La filosofía como «especulación crítica»

Cuatro son, según Ferrater, las actitudes que se han asumido frente a la multiplicidad discordante de las filosofías: la dogmática, la ecléctica, la escéptica y la dialéctica. Nuestro filósofo rechaza todas estas posiciones: la dogmática, por lo que su mismo nombre lo indica; la ecléctica, por no replantear a fondo los problemas; la escéptica, por lo «suicida»; la dialéctica, porque «una gran síntesis» de todas las filosofías no radicaliza lo suficiente la cuestión acerca de cómo ha de concebirse la filosofía.

No estoy seguro de que éstas sean exactamente las razones que tiene Ferrater para el rechazo de las cuatro posturas, ya que él no las puntualiza. Las ofrezco como una interpretación surgida de la idea de la filosofía que él presenta al final del primer capítulo de su libro. Muy claro, sí, resulta el hecho de su repulsa de todas las actitudes aludidas así como el hecho de que la situación caótica de la filosofía actual, en vez de deprimirle, «le regocije». Y la razón es la siguiente: las cuatro posiciones arriba

enumeradas constituyen nada más que «calmantes» en opinión de nuestro filósofo. Pero la situación de la filosofía es tal que ésta no es hora de bálsamos o calmantes sino de enérgica cirugía.

Dicho de otro modo y dejando a un lado las comparaciones terapéuticas o quirúrgicas: a tal extremo han llegado las cosas, que ésta es una sazón propicia para verificar una disolución de todos los grupos filosóficos y de reconstruir la filosofía sobre nuevas bases.

¿Cuál es la idea de la filosofía que en Ferrater postula una solución tan radical? Esta idea es muy sencilla y puede formularse sin términos abstrusos: la filosofía, contrariamente a lo que afirman tantas filosofías al uso, no tiene objeto ni objetos *proprios*. Creer que la filosofía tiene uno o varios objetos que le son exclusivos es un gran error, porque esto equivale a parangonarla con otras disciplinas que, sin duda, los tienen. Y tal parangón resulta —102→ improcedente. La filosofía no es una ciencia particular como la astronomía o la química, de dominios parciales bien acotados. Al revés que las demás disciplinas, la filosofía no tiene objetos propios precisamente porque está «infusa» en cada una de ellas. La filosofía es, sí, «un punto de vista» -dice Ferrater- «de modo que aunque no hay objetos que puedan calificarse de 'filosóficos', todos los objetos pueden ser examinados filosóficamente»<sup>136</sup>.

¿A qué ha llevado la idea de que la filosofía tuviera objetos propios? A un proceso de afirmación primero y de independización después, de disciplinas que monopolizaron más tarde el estudio de éste, de ése o de aquel objeto. Tal aconteció, por ejemplo, cuando se creyó que el alma, el yo, el espíritu, parecieron caer exclusivamente bajo el enfoque filosófico. Entonces la psicología campó por su respeto. O cuando se creyó que la lógica era un saber realmente filosófico, y los filósofos terminaron por «buscar un auditorio en una Facultad que no había sido armada para ellos: en la Facultad de Ciencias Exactas»<sup>137</sup>.

De persistir en este error, la filosofía, de madre de todas las ciencias, un tiempo dueña de tantos *objetos*, se convertiría en pordiosera desvalida, llena de nostalgias de su pasada fecundidad, que recogiera las migajas de lo que fuera antes el gran festín del saber y de la sabiduría. O, como dice Ferrater, refiriéndose al carácter deletéreo de dicho error filosófico: la filosofía, si no cae en la cuenta de cuál sea su verdadera función, «será entonces historia de la filosofía y nada más: una entretenida y melancólica reminiscencia de un pasado glorioso»<sup>138</sup>.

Despójese, pues, a la filosofía de *objetos propios* que no le son propios y désele lo que es realmente suyo: un puesto de honor en el ámbito de los afanes cognoscitivos; esto es, un *punto de vista* que le permita cuestionar todas las presuposiciones y examinar críticamente todas las maneras del ser, del saber y del hacer. La filosofía, pues, debe «ocuparse de todo» pero siempre con clara conciencia de estar situada en el puesto que a ella le corresponde para guardar con rigor su superior perspectiva unificadora.

¿Acontece esto ahora con la filosofía en el mundo de hoy? —103→ Bien es sabido que no. «El filósofo» -afirma Ferrater- «tendrá que explicar y justificar la filosofía tanto como la realidad. Mucho me temo que las escuelas filosóficas contemporáneas no hagan

ni una cosa ni otra, que practiquen la filosofía o como si nada les estuviese permitido o como si todo les estuviese permitido»<sup>139</sup>.

Esta última declaración no significa que sea menester reconciliar las dos actitudes antagónicas. Ferrater no habla ahora *en* conciliador sino *en* reformador. Como todo filósofo que se respeta, no se contenta con hábiles componendas de árbitro frente a la filosofía de su tiempo, sino que postula medidas radicales. Postula él extirpar de las diversas escuelas -empirismo lógico, existencialismo, metafísica neoescolástica, etcétera-, «todo decir que no anuncie efectivamente algo acerca de los problemas básicos de la ciencia, del arte, de la religión, de la historia, de la experiencia cotidiana»<sup>140</sup>... ya que la filosofía, en su carácter de especulación crítica (así él la concibe), fiel a la perspectiva que le es propia, debe cumplir su función sin doblar la rodilla ante ninguna ciencia, pero sí consciente y respetuosa del hecho que ellas están ahí y de que otras realidades también lo están, demandando todas ellas debida atención.

Preconiza Ferrater que la filosofía sea, lo repito, una «especulación crítica» de modo parejo a como la realizaron pensadores clásicos como un Aristóteles, un Duns Escoto o un Kant. Estos filósofos fueron dueños de un gran estilo en el filosofar, de un estilo «minucioso y circunstanciado». Por filosofía de gran estilo entiende, pues, Ferrater lo que se debe llamar «especulación en detalle». Esto es, una filosofía capaz de «mostrar cómo y por qué los mundos descritos por la ciencia, por el arte, por el sentir y el pensar religiosos [y] por la experiencia común se hallan entretnejidos en el mismo mundo». Una filosofía así es la que somete la razón a análisis crítico en virtud de un escrutinio riguroso; lo es una filosofía que examina «hasta qué punto nuestra elección de un lenguaje nos compromete a presuponer la existencia de ciertas entidades y a rechazar la existencia de otras»<sup>141</sup>.

Como supuesto de esta idea de una especulación crítica y en —104→ detalle hallamos en Ferrater la convicción de que la filosofía puede decir sobre la vida humana cosas de importancia «que ninguna de las ciencias del hombre ha enunciado o podrá jamás enunciar». Pero esta convicción fundamental está soldada con otra no menos básica, a saber: que todo lo que la filosofía enuncie sobre la vida humana lo haga teniendo siempre en cuenta lo que enuncian las demás ciencias del hombre<sup>142</sup>.

—105→

## V

### Filosofía, religión, arte, ciencia

La última parte del libro de Ferrater se consagra a un examen del estado actual de la filosofía de la religión, de la del arte y de la ciencia. De mucho interés es lo que dice Ferrater sobre las dos ideas predominantes y en más de un sentido antagónicas acerca de la religión: la idea de la religión inmanente, y la de la religión trascendente. A ambas nuestro pensador las declara en bancarota arguyendo que ambas desembocan en callejones sin salida. Es por eso por lo que postula al final de su análisis «una integración» de las dos ideas opuestas.

En su examen del estado actual de la filosofía del arte, opina que nuestra época debe ser una de atesoramiento de atisbos, ideas y sugerencias precisamente porque desde no hace mucho tiempo se ha producido una multiplicación de perspectivas en la filosofía del arte y no es<sup>143</sup> posible aún una adecuada integración de las diversas miras. Cuatro son a su juicio las novedades introducidas en la especulación contemporánea acerca del arte, debida a cuatro formas actuales del filosofar. A saber: las debidas a la filosofía de existencia humana, a la teoría de los valores, a las filosofías del simbolismo y a la filosofía analítica del lenguaje. (Acaso convenga recalcar aquí algo que en Ferrater está más sobreentendido que explícito: el hecho de que en nuestra época se ha desarrollado en sumo grado lo que Erich Auerbach llama «historicismo estético». En efecto, como asegura el gran crítico alemán, el horizonte estético de nuestro tiempo se ha ensanchado sobremanera, al punto de que en literatura y en arte se puede hoy admirar y comprender, con prescindencia de *standards* exclusivistas de «buen gusto», a «Giotto y Miguel Ángel, a Miguel Ángel y Rembrandt, a Rembrandt y Picasso, a Picasso y una miniatura persa, o a Racine y Shakespeare, Chaucer y Pope, la lírica china y a T. S. Eliot»<sup>144</sup>.)

—106→

Así como en la filosofía contemporánea de la religión Ferrater ha hallado dos ideas fundamentalmente opuestas, también en la filosofía de la ciencia distingue dos ideas igualmente antagónicas. Estas dos ideas se pueden formular del siguiente modo: la primera afirma que filosofía y ciencia deben marchar juntas, la segunda, que deben seguir por rumbos diferentes. Diverso es el grado de radicalismo en los partidarios de una y otra idea, pero los dos bandos antagónicos pueden ser clasificados de todos modos como científicistas y no científicistas. No es necesario decir que Ferrater rechaza ambas posiciones fiel a la teoría suya conforme a la cual la filosofía no tiene objetos propios precisamente por ser una especulación crítica en detalle que debe «abrazar todos los temas posibles».

Por consiguiente, las filosofías que excluyen la religión como las que excluyen la ciencia de su examen, son filosofías incompletas. Parejamente, las filosofías que profesan identificarse con la ciencia incurren en un error de igual modo lamentable. Hay filósofos que llegan al extremo de sostener el carácter no filosófico de la filosofía. Pero al hacerlo, observa Ferrater, en lenguaje filosófico, no sólo proclaman su error sino que demuestran que la filosofía es necesaria aun para demostrar que no lo es. Por otro lado, los que sostienen la autonomía de la filosofía suelen presuponer que ésta fecunda a la ciencia. Nuestro filósofo se regocija de la contradicción en que incurren sus colegas de una y otra posturas, porque ello puede llevar, tarde o temprano, a la conclusión de que ni la dependencia absoluta ni la independencia absoluta son aceptables. Ferrater no cita el nombre de ningún filósofo de los tres «imperios» que incurra en la susodicha contradicción. Asegura, sí, que la filosofía se halla relacionada con la ciencia «en todos los respectos», y no en forma de dependencia o de autonomía de mayor o menor grado, sino de interacción.

Conviene, sin embargo, citar el nombre de un filósofo de lengua española que adopta la segunda posición afirmando categóricamente la independencia recíproca de la filosofía y de la ciencia: el argentino Alejandro Korn. Veamos cómo Korn cae en la contradicción apuntada por Ferrater.

En un sugestivo ensayo titulado «Einstein y la filosofía», el maestro argentino afirma precisamente eso: que filosofía y ciencia son recíprocamente independientes. Y a renglón seguido enuncia algunos postulados de Einstein que, para filósofos de la posición —107→ de Korn, no constituyen<sup>145</sup> ninguna novedad. «¿Que la posición del observador» -escribe Korn- «influye en la apreciación de un fenómeno? Si esto significa para la mecánica el descubrimiento del sujeto, conste que con alguna anterioridad ya habíamos tenido la suerte de hallarlo».

¿Que el espacio y el tiempo son magnitudes relativas y no entidades existentes por sí? Ya lo sabíamos». Etc., etc.

Observemos ahora cómo Korn, negador de la interacción de la ciencia y la filosofía, se contradice sin advertirlo. Asevera él que las conclusiones científicas no pueden influir «en nuestra capacidad cognoscitiva»; que los griegos, para definir todas las posiciones conocidas en la filosofía y en la metafísica modernas no necesitaron los descubrimientos de un Copérnico, de un Galileo, de un Newton o de otros hombres de ciencia. En suma: las conclusiones filosóficas, arguye el maestro, «no dependen del desarrollo de las ciencias empíricas». Todo esto que nos asegura Korn viene después de haber él comentado con característica ironía el acontecimiento sensacional que significó para kantianos, científicistas y escolásticos la nueva física de Einstein. Ahora bien, el hecho de que como filósofo Korn permanezca imperturbable -y esto es discutible- ante las novedades que ofrece la ciencia física, ¿supone que la filosofía deba permanecer imperturbable? Al ironizar sobre el alboroto de los filósofos contemporáneos de una u otra dirección, el mismo Korn declara que de hecho la evolución científica no deja indiferente al mundo filosófico; que la filosofía no asume ante la ciencia la actitud del *nil admirari*. En suma: que la tal independencia recíproca no es un hecho de su tiempo.

Pero esto no es todo. Al hacer Korn el elogio de la ciencia pura, a la que respeta por sus nobles logros en su independencia de la filosofía, el maestro exclama: «Al elevar [la ciencia pura] la inteligencia a una concepción más audaz, más amplia, si no más exacta, en todo caso menos inconexa y contradictoria, despierta en el hombre la conciencia de su capacidad y de su poder. Fortalece, desde luego, el sentimiento de la propia personalidad y afirma la dignidad humana; en este sentido desempeña una alta función ética»<sup>146</sup>.

—108→

¿Es esto todo lo que hace la ciencia pura? ¿Nada más que esto? Pero, ¿quién es el hombre o quiénes son los hombres en cuyo espíritu la pura especulación científica despierta sentimiento tan exaltador? ¿Los ignorantes o «los que entienden»? Seguramente han de ser *los que entienden* y, muy especialmente, los que filosofan.

Ferrater, por su parte, convencido de la interacción de la ciencia y de la filosofía, nos recuerda que Einstein había frecuentemente declarado que, en las especulaciones metafísicas de grandes filósofos y de hombres de ciencia sobre el espacio y el tiempo, se había inspirado él para formular su célebre teoría. Y agrega que Einstein no es el único lector de filosofía entre los hombres de ciencia.

En síntesis: la interacción es para Ferrater innegable<sup>147</sup>. Esto no significa que la filosofía produzca ciencia, sino que suscite o coadyuve a su producción. Dicho de otro

modo: «*cierta densidad*» -dice él- «en la 'atmósfera filosófica' es (o puede ser) tan fructífera para el desarrollo de la ciencia pura, como cierta 'densidad' en la pura investigación científica resulta inexcusable para el desarrollo de la tecnología»<sup>148</sup>. Por otra parte, advierte Ferrater que en la filosofía contemporánea, sin excluir ninguna de sus direcciones, «la ciencia es doquiera una cuestión palpitante para la filosofía»<sup>149</sup>. Esto resulta patente en las publicaciones surgidas del seno de todas las escuelas sin excepción.

Termina Ferrater el último capítulo de su libro con una aseveración de sumo interés: su tesis es que las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu no son, desde el punto de vista filosófico, totalmente independientes entre sí. Es más, ni una ni otra son tampoco independientes del «resto del mundo espiritual humano». Rechaza, pues, la opinión de Dilthey y otros que veían —109→ en las ciencias del espíritu un todo autónomo frente a las de la naturaleza<sup>150</sup>.

Resumiré su argumento final de este modo: el científico emplea, en su actividad cognoscitiva, un lenguaje en que no aparece el «yo» o el «nosotros». El filósofo, sí, porque al especular sobre la ciencia incluye también en su órbita cognoscitiva al ser humano. Es decir, «unifica». Es el filósofo, el filósofo verdadero, el que en este mundo nuestro que se nos está volviendo *uno*, el que puede darnos así el testimonio de que «todos vivimos en un inmenso y fascinador universo común»<sup>151</sup>.

—110→

## VI

### Profundidad y accesibilidad

A quien como Ferrater es autor del libro *El hombre en la encrucijada*, esto es, de un análisis de las crisis históricas y de los mayores problemas de nuestro tiempo, no puede menos de interesarle, como filósofo, la cuestión de la comunicación del saber filosófico en una época como la nuestra en que se ha producido la crisis «de los todos». ¿Cómo hacer de la filosofía un factor de orientación en el mundo actual? ¿Cómo hacer que ella se convierta en fuente de inspiración que afecte activa y positivamente la vida de los hombres? Quien se plantee este problema se enfrenta con una Escila y una Caribdis de parejos riesgos. Para que la filosofía pueda ejercer su misión orientadora, es menester que sea a la par accesible y profunda. Para hacerla accesible, ¿habrá que elaborar una filosofía «al alcance de todos»? Esto sería privarla de la inexcusable profundidad. Ferrater se enfrenta resueltamente con ambos riesgos para dar una fórmula de solución, y concluye que la filosofía, como las grandes creaciones del arte, pueda ser entendida «en muy diferentes niveles»<sup>152</sup>. Debe partirse, pues, del supuesto de que «los todos» han de participar en el goce común, aunque en forma muy diferente de los tesoros de ideas que la especulación filosófica les ofrezca. «La filosofía» -arguye Ferrater- «no debe necesariamente huir de la plaza pública. Pero no debe tampoco necesariamente rebajarse para penetrar en ella»<sup>153</sup>. Fiel a lo que ella es, debe también ser fiel a la sociedad dentro de la cual y para la cual se elabora. Para lograr este propósito, será menester derribar todas las torres de marfil y desentenderse de las sutilezas estériles en que muchos

filósofos se solazan hoy. (Como ejemplo de estas sutilezas cita Ferrater varios «problemas» presentados por la revista británica *Analysis*, inspirados por el más lamentable —111→ bizantinismo. He aquí uno de ellos: «Todos los cisnes son blancos o negros. ¿Se refiere esto a posibles cisnes o a canales en el planeta Marte?»<sup>154</sup>.)

Por el contrario, en este mundo en proceso de acelerada unificación, la filosofía, entre otras tareas, debería proponerse estructurar «una armazón conceptual capaz de sostener todo pensamiento justo, firme y riguroso»<sup>155</sup>. Y, debe agregarse interpretando una de las ideas directrices de Ferrater Mora, que en un mundo como el de hoy, la filosofía ha de pugnar por unificar la realidad toda en la labor crítica y organizadora que le toca como privilegio exclusivo y función esencial. Y para lograrlo, los filósofos, como postulaba ya hace algunos años Francisco Romero, deben ser o deben aprender a ser, además de filósofos, escritores<sup>156</sup>.

*Seattle, Washington, 1960*

*University of Washington*

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

---

[Facilitado por la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes](#)

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#), para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](http://www.biblioteca.org.ar/comentario). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)